

DICIONÁRIO TEOLÓGICO

NT

DO NOVO TESTAMENTO

Compêndio dos mais avançados
estudos bíblicos da atualidade

DANIEL G. REID, EDITOR


VIDA NOVA


Edições Loyola



DICIONÁRIO TEOLÓGICO

NT

DO NOVO TESTAMENTO

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Dicionário teológico do Novo Testamento / editor Daniel G. Reid; tradução Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. -- São Paulo: Vida Nova, 2012.

Título original: *The IVP dictionary of the New Testament.*

ISBN 978-85-275-0518-5

1. Bíblia. N.T. - Dicionários I. Reid, Daniel G.

12-12233

CDD-225.3

Índice para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Novo Testamento : Dicionário 225.3

DICIONÁRIO TEOLÓGICO

NT

DO NOVO TESTAMENTO

Compêndio dos mais avançados
estudos bíblicos da atualidade

DANIEL G. REID, EDITOR

TRADUÇÃO

MÁRCIO REDONDO

FABIANO MEDEIROS

(LETRAS "A", "U" E "V")


VIDA NOVA


Edições Loyola

©2004, de InterVarsity Christian Fellowship/EUA
Título do original: *The IVP dictionary of the New Testament*
Traduzido da edição publicada pela
INTERVARSITY PRESS,
Downers Grove, Illinois, EUA/Leicester, Inglaterra.

1.ª edição: 2012

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970.

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos,
xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0518-5

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

SUPERVISÃO EDITORIAL

Marisa K. A. de Siqueira Lopes

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Fabiano Medeiros

Valdemar Kroker

PADRONIZAÇÃO

Josemar de Souza Pinto

REVISÃO

Judson Canto

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

REVISÃO DE PROVAS

Josemar de Souza Pinto

DIAGRAMAÇÃO

Luciana Di Iorio

CAPA

Wesley Mendonça



DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



SUMÁRIO

Prefácio.....	VI
Prefácio à edição em português	IX
Como usar o <i>Dicionário teológico do Novo Testamento</i>	X
Abreviaturas.....	XII
Transliteração do hebraico e do grego	XXV
Colaboradores	XXVI
Verbetes	1
Glossário.....	1274
Índice de verbetes.....	1281

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



PREFÁCIO

O *Dicionário teológico do Novo Testamento* (DTNT) reúne os verbetes mais importantes de uma série de dicionários publicada pela editora evangélica americana InterVarsity Press. A série é composta dos seguintes volumes: *Dictionary of Jesus and the Gospels* [*Dicionário de Jesus e os Evangelhos*], *Dicionário de Paulo e suas cartas* (publicado por Vida Nova em coedição com as editoras Paulus e Loyola), *Dictionary of the later New Testament and its developments* [*Dicionário do período final do Novo Testamento e seus desenvolvimentos*] e *Dictionary of New Testament background* [*Dicionário das origens do Novo Testamento*]. A referida série vem provando seu valor desde 1992, quando veio a público o primeiro volume. Na categoria de obras de referência na área bíblica ou teológica, cada volume da série conquistou o Gold Medallion Book Award, o prêmio de melhor livro conferido anualmente nos Estados Unidos pela Associação de Editores Cristãos Evangélicos. Enquanto este prefácio é redigido, alguns volumes da série encontram-se já traduzidos ou em processo de tradução para vários idiomas, entre os quais: francês, russo, espanhol, português, chinês e coreano. A série, a seu modo, ainda que sem muito estardalhaço, está exercendo um impacto positivo em todo o mundo.

Os verbetes que compõem o DTNT foram selecionados tendo em mente o estudante e a sala de aula. Acreditamos, no entanto, que outras pessoas que não possam colecionar a série completa — entre essas pessoas aqueles diretamente envolvidos no ministério — encontrarão nesta obra um valioso acréscimo à sua biblioteca. Na maioria dos casos, os verbetes aparecem da mesma forma que nos dicionários de origem. Cumpre ressaltar que este volume não é uma condensação — ou uma espécie de *resumo* — dos outros quatro dicionários da série. Proceder dessa forma seria cometer uma violência para com a maioria dos verbetes, além de frustrar o objetivo original da série, que era oferecer verbetes de dimensões enciclopédicas, capazes de tratar de seus temas com mais profundidade que um simples dicionário bíblico. No processo de edição de cada volume da série, adotou-se o seguinte método: se um dicionário bíblico comum de um só volume fosse capaz de versar sobre determinado tema a contento e em um único verbete, talvez não houvesse necessidade de incluir esse mesmo tema nos volumes da série. Decidimos então nos restringir aos temas mais importantes, oferecendo, porém, sempre “algo mais”: *mais* profundidade, *mais* detalhes, *mais* informações acadêmicas e especializadas, *mais* bibliografia etc. Na maioria dos casos, os verbetes foram escritos não por generalistas, mas por estudiosos especializados no(s) tema(s) tratado(s). Em alguns casos, foi possível ter acesso a importantes manuscritos inéditos sobre certos temas, e vários verbetes da série passaram a ser considerados epítomes (no sentido grego antigo de “compêndios”) abalizados de pesquisas da área.

Vale a pena chamar a atenção, no entanto, para algumas pequenas alterações de caráter editorial. As referências a obras em outros idiomas que não o inglês foram eliminadas das listas bibliográficas sempre que essas obras não estivessem intrinsecamente ligadas ao texto do verbete. Já outras obras recentes e de grande relevância, especialmente comentários, foram muitas vezes acrescentadas às listas bibliográficas, sobretudo no caso dos verbetes que tratam de documentos específicos do Novo Testamento. Em sua forma original, os verbetes temáticos extraídos do *Dictionary of the later New Testament and its developments* também tratam dos pais apostólicos. No entanto, essa perspectiva pós-apostólica não foi incluída neste volume, a menos que fosse indispensável ao desenvolvimento de determinado assunto.

Com o passar dos anos, ao longo do processo de produção dos volumes da série que originaram este *Dicionário*, o organizador teve contato com muitas pessoas que usaram os primeiros volumes como ferramentas de ensino nas salas de aula de seminários e faculdades teológicas. Também teve a oportunidade

de verificar como os estudantes reconheciam o notável valor da série. Mas há muitos casos em que está fora de cogitação a hipótese de um professor adotar três ou quatro volumes, mesmo para programas que dedicam mais de um semestre (ou ano letivo) à disciplina de “Introdução ao Novo Testamento”. Além disso, em contextos universitários, o uso da série completa tem se mostrado quase impraticável do ponto de vista financeiro (ainda que alguns professores tenham corajosamente tentado adotá-la). No decurso dos anos, portanto, recebemos solicitações para produzir uma edição de um só volume que fosse capaz de reunir os verbetes mais importantes da série. E concordamos que se trata de uma excelente ideia, capaz não somente de servir aos alunos, mas também divulgar a série e seus objetivos. Este volume é assim nossa tentativa de atender a essa necessidade.

Não obstante, a tarefa de decidir quais verbetes seriam os mais importantes não foi tão fácil quanto parecia a princípio. Começamos tentando imaginar como seria um curso típico de Introdução ao Novo Testamento. Obviamente incluiríamos os verbetes que tratam dos documentos do Novo Testamento em si. Depois, incluiríamos os temas teológicos de maior relevância: CRISTOLOGIA, DEUS, ESPÍRITO SANTO, BATISMO, CEIA DO SENHOR, MORTE DE CRISTO, RESSURREIÇÃO, ESCATOLOGIA etc. Mas onde deveríamos parar, uma vez que já nos aproximávamos com tanta rapidez dos limites de espaço idealizados para o projeto? Não poderíamos omitir os verbetes sobre os gêneros literários do Novo Testamento, nem sobre áreas importantes relacionadas às origens do Novo Testamento. Uma longa “lista de verbetes desejados” foi dolorosamente sendo reduzida com a ajuda de pessoas que haviam usado os outros volumes em sala de aula. Mas, em última análise, as decisões caberiam ao editor, que deveria chegar a um meio-termo entre as exigências do assunto e as limitações de espaço impostas pelo projeto. E, mesmo na *undécima hora* editorial, deu-se o *juízo final*, e inúmeros verbetes foram eliminados *com choro e ranger de dentes* — tanto por parte do juiz quanto por toda a sua equipe! Há algum consolo em saber que organizadores diferentes teriam chegado a soluções diferentes para esse mesmo problema, ou seja, seria impossível chegar a um consenso sobre o que incluir e o que cortar. Muitos verbetes excelentes, dentre os quais alguns dos meus favoritos, tiveram de ser excluídos.

Um recurso foi criado, porém, que poderá ajudar a compensar essa tensão editorial, além de todo o remorso. No final dos verbetes, além das remissões iniciadas por “Ver também”, as quais remetem a outros verbetes dentro do mesmo volume, inserimos remissões a verbetes afins extraídos dos quatro volumes da série (nem todos publicados em português). Elas em geral remetem apenas ao volume de origem de determinado verbete (i.e., se o verbete foi extraído do *Dictionary of Jesus and the Gospels [DJG]*, a remissão dirá respeito a outros verbetes do próprio *DJG* que sejam relacionados ao assunto). Esse recurso tem por objetivo servir tanto a estudantes ávidos por se aprofundar mais no assunto quanto a professores mais exigentes. Também dá aos leitores uma noção do valor do uso da série completa de quatro volumes.

Verbetes sobre um mesmo tema, extraídos dos quatro volumes da série (e.g., REINO DE DEUS nos Evangelhos, em Paulo e no período final do Novo Testamento) em geral são apresentados separadamente, seguindo a ordem do cânon bíblico. O vocábulo principal do verbete vem seguido dos algarismos romanos (i, ii e iii) e de um subtítulo que designa o grupo de escritos bíblicos ali tratados: “Evangelhos”, “Paulo” ou “outros livros do Novo Testamento”. Em alguns poucos casos, esses verbetes foram condensados em um só, mas não achamos que esse método seria sempre útil ou aconselhável. Isso porque, para início de conversa, os vários colaboradores e as várias perspectivas às vezes mantêm entre si certa tensão — havendo até mesmo crítica de uma perspectiva em relação a outra em alguns casos. Considerando o fato de que essas múltiplas perspectivas são uma característica que enriquece tanto a série quanto este volume, pareceu-nos que a tentativa do editor de fundi-las em um só verbete seria uma verdadeira afronta.

Para os que são novos no campo dos estudos do Novo Testamento, um “Glossário” foi incluído no final da obra, com definições que foram na maior parte extraídas do *Pocket dictionary of biblical studies*.¹ Esse

¹Publicado no Brasil sob o título *Dicionário de estudos bíblicos: mais de 300 termos definidos de forma clara e concisa: edição de bolso*, de Arthur G. Patzia e Anthony J. Petrotta (trad. Pedro Wazen de Freitas, São Paulo: Vida, 2003, 168 p.).

pequeno “dicionário dentro do *Dicionário*” ajudará os alunos que pela primeira vez se aventuram pelo universo e vocabulário pouco conhecidos dos estudos do Novo Testamento.

Rer ler este material e trabalhar mais uma vez com ele serviu para lembrar da grande contribuição e do imenso sacrifício feito por inúmeros estudiosos em prol de todos os volumes da série que vieram a dar origem a este volume. E também trouxe à lembrança o labor paciente dos oito coeditores que conduziram o trabalho em cada volume até sua publicação. Esses estudiosos contribuíram com muito mais tempo e trabalho, com sua pesquisa e escritos, do que muitos autores mais populares jamais poderiam supor ou sonhariam conseguir. Por terem já uma imensa carga de responsabilidades nas áreas de ensino e administração, para muitos deles escrever e editar são atividades reservadas para o pouquíssimo tempo que sobra de seus dias, semanas e carreiras, e a recompensa monetária desse labor geralmente não é de fazer inveja a ninguém. Ainda assim, como um guia que conduz turistas morro acima até uma vista extraordinária que só pode ser apreciada do pico da montanha, esses que são chamados ao ensino e à pesquisa com certeza se sentem ricamente recompensados por descortinar aos olhos do grande público o mundo fascinante em que eles têm o privilégio profissional de viver: o universo do *Novo Testamento com seu texto, seu mundo e sua mensagem*. E, embora essa imensa sala de aula nem sempre permita aos professores usufruírem daqueles momentos gratificantes em que os olhos dos alunos se iluminam, repletos de curiosidade ou compreensão, ao menos chega ao conhecimento deles a informação de que tudo isso acontece dia após dia, invariavelmente. E assim, com a esperança de que essa troca silenciosa entre autores e leitores se estenda e se amplie ainda mais e orando para que isso de fato aconteça, enviamos esta obra, por eles produzida, de volta ao mundo e com nova roupagem.

Daniel G. Reid,
Editor,
InterVarsity Press

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



PREFÁCIO À EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Nas últimas décadas, os estudos neotestamentários, principal foco desta obra, passaram por diversas mudanças e atualizações em decorrência de trabalhos desenvolvidos por vários pesquisadores da área. Não foram poucos os livros lançados na tentativa de ajudar o leitor a acompanhar essa evolução. No entanto, toda essa riqueza encontrava-se dispersa em muitas obras, dificultando o esforço do leitor para se manter atualizado.

Da necessidade de reunir em um só local o que havia de mais atual sobre o assunto, nasceu esta obra. Ela é um compêndio que reúne os mais avançados estudos bíblicos da atualidade. Há muito o público de língua portuguesa aguardava um trabalho como este.

Uma obra desse porte, no entanto, não era um desafio que estivesse à altura de um único autor. Daí a reunião de mais de noventa colaboradores com o intuito de alcançar o propósito que esta obra se propôs. Não haveria como dar conta de tão grande desafio de outro modo.

É digno de nota, contudo, o fato de que uma consequência direta dessa diversidade de autores é, logicamente, a diversidade de pontos de vista. O leitor encontrará na unidade desse compêndio uma diversidade de posições e até mesmo alguns pontos polêmicos. Um deles, por exemplo, diz respeito à autoria do Evangelho de João; outro induz a um questionamento ao menos de parte do livro de Daniel; há também um trecho que faz uso da teoria documentária que hoje é rejeitada em muitos círculos acadêmicos.

Elencamos apenas alguns deles, a fim de que o leitor, quando deparar com um desses pontos, esteja ciente de que Edições Vida Nova não concorda com tais posicionamentos, nem os abona, e tem historicamente adotado uma posição ortodoxa. No entanto, por se tratar de uma obra traduzida, foi necessário mantê-los na íntegra.

Assim, com relação ao posicionamento teológico, é importante destacar que esta obra como um todo pode ser classificada dentro da postura conservadora de Edições Vida Nova. Portanto, ela é predominantemente e seguramente comprometida com a inspiração das Escrituras, com a inerrância bíblica e com todos os demais pontos cardeais da melhor e mais confiável teologia conservadora, comprometida com a sã doutrina.

A ínfima porcentagem de pontos polêmicos dos quais discordamos não compromete o valor da obra. Esses pontos de divergência não tiram, de forma alguma, o mérito da obra em si, nem levantam questionamento algum acerca da decisão de publicá-la. Sem dúvida, o leitor é maduro o suficiente para dialogar com pessoas que defendam pontos dos quais discorda. Isso não coloca em risco nossa fé nem deturpa nossa teologia; apenas nos torna mais humildes na tarefa de fazer teologia e faz lembrar que um dia todas as divergências serão solucionadas, pois “Agora conheço em parte, mas depois conhecerei plenamente, assim como também sou plenamente conhecido” (1Co 13.12).

Os Editores

COMO USAR ESTE DICIONÁRIO

Abreviaturas

Nas páginas xii-xxv, o consulente terá acesso a listas completas de abreviaturas tanto de caráter geral quanto relativas a obras clássicas ou de cunho bíblico e acadêmico.

Autoria dos verbetes

Os autores são indicados ao final de cada verbete pela(s) inicial(is) do(s) primeiro(s) nome(s) seguida(s) do sobrenome. Os verbetes compostos com base em uma combinação de verbetes anteriores têm o nome dos autores entre colchetes no final do material que especificamente lhes diga respeito. Uma lista completa de colaboradores pode ser encontrada nas páginas xxvi-xxix por ordem alfabética de sobrenome. Nessa lista, após a identificação de cada autor ou autora, segue(m)-se o(s) verbete(s) específico(s) em que ele(a) contribuiu.

Listas bibliográficas

Uma lista bibliográfica foi acrescentada ao final de cada verbete. Essas listas incluem as obras citadas nos verbetes, além de outras obras importantes e relacionadas ao tema em questão. O registro na bibliografia se faz pelos sobrenomes dos autores dispostos em ordem alfabética; quando um autor tem mais de uma obra citada, os títulos é que são ordenados alfabeticamente. Nos verbetes que se concentram nos livros do Novo Testamento, a bibliografia é dividida em duas categorias: “Comentários” e “Estudos”.

Remissões

O *DTNT* está repleto de remissões a verbetes dos quatro dicionários da série, com o objetivo de ajudar os leitores a desfrutar ao máximo do material que aparece ao longo de todo este volume e nos outros quatro volumes de onde os verbetes foram extraídos. Serão encontrados cinco tipos de remissões:

1. As remissões breves, situadas por ordem alfabética ao longo do *Dicionário*, remetem o leitor e consulente a verbetes em que aquele tema específico é tratado:

VIDA APÓS A MORTE. V. RESSURREIÇÃO.

2. Os vocábulos que aparecem em **VERSALETE** no corpo do verbete indicam que outro verbete que tem por título o(s) mesmo(s) vocábulo(s) (ou uma redação aproximada) aparece no *Dicionário*. Por exemplo: “FILHO DE DEUS” remete o leitor aos verbetes com esse título: FILHO DE DEUS. Em geral, esses termos aparecerão em versalete apenas na primeira ocorrência da palavra dentro do verbete.

3. Remissões entre parênteses, no corpo de um verbete, remetem o leitor a um verbete com aquela designação. Por exemplo: (v. CRISTOLOGIA).

4. As remissões acrescidas ao final dos verbetes têm por objetivo remeter o leitor a outros verbetes relacionados de modo significativo ao assunto:

Ver também ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; ESPÍRITO SANTO.

5. No final dos verbetes, antes da bibliografia, encontram-se remissivas a verbetes que se encontram nos dicionários de origem: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, *Dicionário de Paulo e suas cartas*,

Dictionary of the later New Testament and its developments e *Dictionary of New Testament background*. Em alguns casos, são feitas remissões a mais de um dicionário.

Índice de verbetes

O “Índice de verbetes” no final do *DTNT* permite ao leitor fazer uma rápida análise da extensão dos temas tratados e selecionar os que melhor atendem a seus interesses ou necessidades. Quem deseja localizar os verbetes escritos por determinados autores verá que eles se encontram mencionados junto ao nome do autor na lista de colaboradores.

Transliteração

O grego e o hebraico foram transliterados de acordo com o sistema apresentado na página xxv.

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



ABREVIATURAS

Abreviaturas gerais

A	<i>Códice alexandrino</i>	org., orgs.	organização; organizado por; organizador, organizadores
a.C.	antes de Cristo	p.	página(s)
amp.	(edição) ampliada	par.	passagem paralela em outro(s) Evangelho(s)
AT	Antigo Testamento	passim	em diversos lugares; aqui e ali
B	<i>Códice vaticano</i>	pl.	plural
c.	<i>circa</i> : cerca de, por volta de (datas aproximadas)	prescr.	prescrito
C	<i>Códice efraimita</i> (ou <i>de Efraim, o Siro</i>)	Q	coleção de declarações que serve de base aos Evangelhos Sinóticos
cap., caps.	capítulo, capítulos	reimpr.	reimpressão
cf.	conferir	rev.	revisado por
col.	coluna	s.a.	série antiga
cp.	comparar com	s.d.	sem data
D	<i>Códice de Beza</i>	séc., sécs.	século, séculos
d.C.	depois de Cristo	Sím.	Tradução grega do Antigo Testamento feita por Símaco
ed., eds.	edição; editado por; editor, editores	Sir.	<i>Sirfaca</i>
ed. rev.	edição revista	tb.	também
2. ed., 3. ed.	segunda edição, terceira edição	Tg	<i>Targum</i>
e.g.	<i>exempli gratia</i> : por exemplo	TI	tradução inglesa
espec.	especialmente	TM	<i>Texto massorético</i> (texto-padrão do Antigo Testamento hebraico)
frag.	fragmento (de documento)	v.	vez; versículo(s); volume(s)
gr.	grego	x	vezes (2x = duas vezes etc.)
hebr.	hebraico	Ⲛ	<i>Códice sinaítico</i>
i.e.	<i>id est</i> : isto é	κτλ	etc. (grego)
km	quilômetro	§	número(s) de seção ou parágrafo (que, em geral, faz referência ao sistema numérico criado pela Loeb Classical Library [Biblioteca de Clássicos de James Loeb] para a obra de Josefo)
lat.	latim		
LXX	<i>Septuaginta</i> (tradução grega do Antigo Testamento)		
marg.	margem		
mmM	manuscritos do mar Morto		
MS, MSS	manuscrito, manuscritos		
n.s.	nova série		
NT	Novo Testamento		

Traduções em inglês

JB	<i>Jerusalem Bible</i>	NRSV	<i>New revised standard version</i>
KJV (OU AV)	<i>King James version</i>	REB	<i>Revised English Bible</i>
NEB	<i>New English Bible</i>	RSV	<i>New revised standard version</i>
NIV	<i>New international version</i>	RV	<i>Revised version</i> (1881-1885)

Traduções (ou versões) da Bíblia em português

A21	<i>Versão Almeida século 21</i> (Vida Nova)	ARA	<i>Versão Almeida, revista e atualizada</i> (SBB)
ACF	<i>Versão Almeida; edição corrigida e revisada, fiel ao texto original</i> (SRTB)	ARC	<i>Versão Almeida, revista e corrigida</i> (SBB)
		BJ	<i>Bíblia de Jerusalém</i> (Paulus)

BLH *Bíblia na linguagem de hoje* (SBB)
 NTLH *Nova tradução na linguagem de hoje* (SBB)

BP
 CNBB
 NVI

Bíblia do Peregrino (Paulus)
 Tradução da CNBB
Nova versão internacional (SBI)

Livros da Bíblia

Antigo Testamento

Gn	Gênesis	Et	Ester	Jl	Joel
Êx	Êxodo	Jó	Jó	Am	Amós
Lv	Levítico	Pv	Provérbios	Ob	Obadias
Nm	Números	Sl	Salmos	Jn	Jonas
Dt	Deuteronômio	Ec	Eclesiastes	Mq	Miqueias
Js	Josué	Ct	Cântico dos Cânticos	Na	Naum
Jz	Juízes	Is	Isaías	Hb	Habacuque
Rt	Rute	Jr	Jeremias	Sf	Sofonias
1 e 2Sm	1 e 2Samuel	Lm	Lamentações de Jeremias	Ag	Ageu
1 e 2Rs	1 e 2Reis	Ez	Ezequiel	Zc	Zacarias
1 e 2Cr	1 e 2Crônicas	Dn	Daniel	Ml	Malaquias
Ed	Esdras	Os	Oseias		
Ne	Neemias				

Novo Testamento

Mt	Mateus	Gl	Gálatas	Fm	Filemom
Mc	Marcos	Ef	Eféssios	Hb	Hebreus
Lc	Lucas	Fp	Filipenses	Tg	Tiago
Jo	João	Cl	Colossenses	1 e 2Pe	1 e 2Pedro
At	Atos dos Apóstolos	1 e 2Ts	1 e 2Tessalonicenses	1, 2 e 3Jo	1, 2 e 3João
Rm	Romanos	1 e 2Tm	1 e 2Timóteo	Jd	Judas
1 e 2Co	1 e 2Coríntios	Tt	Tito	Ap	Apocalipse

Os Apócrifos e a Septuaginta

Ac Et	Acréscimos a Ester	1, 2, 3 e 4Mc	1, 2, 3 e 4Macabeus
Br	Baruque	Or Az	Oração de Azarias
Bl	Bel e o dragão	Or Mn	Oração de Manassés
1 e 2Ed	1 e 2Esdras	1, 2, 3 e 4Rn	1, 2, 3 e 4Reinos
Eo	Eclesiástico (ou Sirácida)	Sb	Sabedoria de Salomão
Ep Jr	Epístola de Jeremias	Sn	Susana
Jt	Judite	Tb	Tobias

Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento

<i>Ad e Ev</i>	<i>Vida de Adão e Eva</i>
<i>Ai</i>	<i>Aicar</i>
<i>An bí</i>	<i>Antiguidades bíblicas</i> (de pseudo-Filo)
<i>Ap Ab</i>	<i>Apocalipse de Abraão</i>
<i>2Ap Br</i>	<i>Apocalipse siríaco de Baruque</i>
<i>3Ap Br</i>	<i>Apocalipse grego de Baruque</i>
<i>Ap El</i>	<i>Apocalipse de Elias</i>
<i>Ap Ms</i>	<i>Apocalipse de Moisés</i>
<i>Ap Sd</i>	<i>Apocalipse de Sidraque</i>
<i>Ap Sf</i>	<i>Apocalipse de Sofonias</i>
<i>Ar</i>	<i>Epístola de Arístetas</i>
<i>Asc Is</i>	<i>Ascensão de Isaías</i>
<i>Ass Ms</i>	<i>Assunção de Moisés</i> (ou Testamento de Moisés)
<i>1, 2 e 3En</i>	<i>Enoque</i> (etíope, eslavônico e hebraico)
<i>Jb</i>	<i>Jubileus</i>

<i>Jé e As</i>	<i>José e Azenate</i>
<i>Mr Is</i>	<i>Martírio de Isaías</i>
<i>Or si</i>	<i>Oráculos sibílinos</i>
<i>Ps-Fo</i>	<i>Pseudo-Foclídes</i>
<i>Sl Sa</i>	<i>Salmos de Salomão</i>

Testamentos dos doze patriarcas

<i>Tè Rb</i>	<i>Testamento de Rúben</i>
<i>Tè Si</i>	<i>Testamento de Simeão</i>
<i>Tè Le</i>	<i>Testamento de Levi</i>
<i>Tè Ju</i>	<i>Testamento de Judá</i>
<i>Tè Ic</i>	<i>Testamento de Issacar</i>
<i>Tè Zb</i>	<i>Testamento de Zebulom</i>
<i>Tè Dã</i>	<i>Testamento de Dã</i>
<i>Tè Na</i>	<i>Testamento de Naftali</i>
<i>Tè Ga</i>	<i>Testamento de Gade</i>
<i>Tè As</i>	<i>Testamento de Aser</i>
<i>Tè Jé</i>	<i>Testamento de José</i>
<i>Tè Be</i>	<i>Testamento de Benjamim</i>

Te Ab Testamento de Abraão
Te Iq Testamento de Isaque
Te Jó Testamento de Jó

Te Ms Testamento de Moisés
Vd pf Vida dos profetas (seguida do nome dos profetas)

Os pais apostólicos

Bn Epístola de Barnabé
1Cl 1 Clemente
2Cl 2 Clemente
Dg Epístola a Diogneto
Di Didaquê
He, "Or" O pastor, de Hermas, "Mandamentos"
He, "Si" O pastor, de Hermas, "Parábolas"
He, "Vi" O pastor, de Hermas, "Visões"

In, Ef Inácio, Carta aos efésios
In, Es Inácio, Carta aos esmırneus
In, Fi Inácio, Carta aos filadelfenos
In, Mg Inácio, Carta aos magnésios
In, Po Inácio, Carta a Policarpo
In, Rm Inácio, Carta aos romanos
In, Tr Inácio, Carta aos tralianos
Ma Po Martírio de Policarpo
Po, Fp Policarpo, Carta aos filipenses

Literatura cristã primitiva

AFRAATES

Dm Demonstrações

AGOSTINHO

Ci De De civitate Dei [A cidade de Deus]
Cf Confessiones [Confissões]
Cs De consensu Evangelistarum [Sobre o consenso entre os evangelistas]
De Tr De Trinitate
Do ch De doctrina christiana [Sobre a doutrina cristã]
Ep Epistulae [Cartas]
Ha De haeresibus [Sobre as heresias]
Hm Homilia
Qu Ev Quaestiones Evangeliorum [Questões sobre os Evangelhos]

AMBRÓSIO

Af Tg Apócrifo de Tiago
Ab De Abrahamo [Sobre Abraão]
Ex Lc Expositio Evangelii secundum Lucam [Exposição do Evangelho segundo Lucas]
Ps In Psalmos [Sobre Salmos]
Vr De virginibus [Sobre as virgens]

APOCALIPSES

Ap Pa Apocalipse de Paulo
Ap Pe Apocalipse de Pedro

ARISTIDES

Al Apologia

ATANÁSIO

Ar Adversus arianos [Contra os arianos]
Ca fe Cartas festivas
Fg Apologia pro fuga sua [Apologia de sua fuga]

ATENÁGORAS

Lg Legatio pro christianis [Embaixada (ou Apologia) a favor dos cristãos]
Su Supplicatio pro christianis [Petição em favor dos cristãos]

ATOS

At Al Atos de Apolônio
At Pa e Te Atos de Paulo e Tecla
At Pi Atos de Pilatos
At To Atos de Tomé

CIPRIANO

Do Or De Dominica Oratione [Sobre a Oração Dominical]
Ep Epistulae [Epístolas]
Lp De lapsis [Sobre os que caem]

CIRILO DE JERUSALÉM

Ca mi Catequeses mistagógicas
Ep ap Epístola apostolorum [Epístola dos apóstolos]

CLEMENTE DE ALEXANDRIA

Ec pf Eclogae prophetae [Seleções com base nas Escrituras proféticas]
Ex Excerpta ex Theodoto [Epitomes dos escritos de Teódoto]
Fr Ad Fragmente in Adumbrationes [fragmentos dos Comentários sobre algumas das Epístolas Gerais]
Fr Jd Fragmento da Epístola de Judas
Pd Paedagogus [O instrutor]
Pr Protreptikos [Exortação aos pagãos]
Qi di Quis dives salvetur [Quem é o rico para que seja salvo?]
St Stromateis [Miscelâneas]
Te Carta a Teodoro

CRISÓSTOMO

Hm Gn Homilias sobre Gênesis
Hm Mt Homilias sobre Mateus

EPIFÂNIO

He Haereses [Heresias]
Pa Panarion

EUSÉBIO

De ev Demonstratio evangelica [Demonstração do evangelho]

<i>Ec th</i>	<i>De ecclesiastica theologia</i> [Sobre a teologia da Igreja]	ORÍGENES	<i>Cm Jo</i>	<i>Comentário de João</i>
<i>Hi ec</i>	<i>Historia ecclesiastica</i> [História da Igreja]		<i>Cm Mt</i>	<i>Comentário de Mateus</i>
<i>In Ps</i>	<i>Comentário sobre os Salmos</i>		<i>Co Ce</i>	<i>Contra Celsum</i> [Contra Celso]
<i>Pr ev</i>	<i>Praeparatio evangelica</i> [Preparação para o evangelho]		<i>De pr</i>	<i>De principiis</i> [Sobre os princípios]
			<i>Ex ma</i>	<i>Echortatio ad martyrium</i> [Exortação ao martírio]
EVANGELHOS			<i>Fr Pa</i>	<i>Fragmentos de Papias</i>
<i>Ev Ba</i>	<i>Evangelho de Bartolomeu</i>		<i>Hm Ez</i>	<i>Homiliae in Ezechiel</i> [Homilias em Ezequiel]
<i>Ev eb</i>	<i>Evangelho dos ebionitas</i>		<i>Hm Lc</i>	<i>Homiliae in Lucam</i> [Homilias em Lucas]
<i>Ev eg</i>	<i>Evangelho dos egípcios</i>		<i>Po be</i>	<i>Papiro berolinense</i>
<i>Ev Fi</i>	<i>Evangelho de Filipe</i>		<i>Pa Pe Fe</i>	<i>Paixão de Perpétua e Felicidade</i>
<i>Ev hb</i>	<i>Evangelho dos hebreus</i>		<i>Pe ar</i>	<i>Peri archon</i> [Sobre os princípios]
<i>Ev Mr</i>	<i>Evangelho de Maria</i>		<i>Pt Tg</i>	<i>Protoevangelho de Tiago</i>
<i>Ev na</i>	<i>Evangelho dos naassenos</i>		<i>Se Ps</i>	<i>Selecta in Psalmos</i> [Seleções em Salmos]
<i>Ev Ni</i>	<i>Evangelho de Nicodemos</i>			
<i>Ev Pe</i>	<i>Evangelho de Pedro</i>			
<i>Ev To</i>	<i>Evangelho de Tomé</i>			
<i>Ev In To</i>	<i>Evangelho da infância de Tomé</i> (= <i>Evangelho de pseudo-Tomé</i>)			
Fr mu	<i>Fragmento muratoriano</i>	PSEUDO-CLEMENTINO	<i>Hm</i>	<i>Homilias</i>
			<i>Re</i>	<i>Reconhecimentos</i>
HILÁRIO DE POITIERS				
<i>Tr</i>	<i>De Trinitate</i> [Sobre a Trindade]	RUFINO	<i>Hi ec</i>	<i>Historia ecclesiastica</i> [História da Igreja]
Hi pe	<i>Hino da pérola</i>			
HIPÓLITO		TACIANO	<i>Or gr</i>	<i>Oratio ad graecos</i> [Discurso aos gregos]
<i>De ha</i>	<i>De haeresibus</i> [Sobre as heresias]			
<i>Dm Cr</i>	<i>Demonstratio de Christo et Antichristo</i> [Tratado sobre Cristo e o Anticristo]	TEÓFILO DE ANTIOQUIA	<i>Au</i>	<i>Ad Autolyicum</i> [A Autólico]
<i>Ph</i>	<i>Philosophoumena</i>			
<i>Re</i>	<i>Refutação de todas as heresias ou Philosophoumena</i>	TERTULIANO	<i>Ad ux</i>	<i>Ad uxorem</i> [À esposa]
<i>Tr ap</i>	<i>Tradição apostólica</i>		<i>Ap</i>	<i>Apologeticus</i> [Apológico]
IRENEU			<i>Av ju</i>	<i>Adversus judaeos</i> [Contra os judeus]
<i>He</i>	<i>Adversus haereses</i> [Contra as heresias]		<i>Ad na</i>	<i>Ad nationes</i> [Aos pagãos]
JERÔNIMO			<i>De an</i>	<i>De anima</i> [Sobre a alma]
<i>Cm Gl</i>	<i>Comentário de Gálatas</i>		<i>De ba</i>	<i>De baptismo</i> [Sobre o batismo]
<i>Cm Mq</i>	<i>Comentário de Miqueias</i>		<i>De ca</i>	<i>De carne Christi</i> [Sobre a carne de Cristo]
<i>Cm Mt</i>	<i>Comentário de Mateus</i>		<i>De cl fe</i>	<i>De cultu feminarum</i> [Sobre a moda feminina]
<i>Ep</i>	<i>Epistulae</i> [Epístolas]		<i>De co</i>	<i>De corona</i> [Sobre a coroa]
<i>Pre Ev</i>	<i>Prefácio aos quatro Evangelhos</i>		<i>De id</i>	<i>De idololatria</i> [Sobre a idolatria]
<i>Pró Mt</i>	<i>Prólogo a Mateus</i>		<i>De je</i>	<i>De jejunio adversus psychicos</i> [Sobre o jejum, contra os materialistas]
<i>Vi il</i>	<i>De viris illustribus</i> [Sobre homens ilustres]		<i>De or</i>	<i>De oratione</i> [Sobre a oração]
JUSTINO MÁRTIR			<i>De pd</i>	<i>De pudicitia</i> [Sobre a pudicícia]
<i>Ap I, II</i>	<i>Apologia I, II</i>		<i>De pr</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i> [Sobre a prescrição dos hereges]
<i>Co gr</i>	<i>Cohortatio ad graecos</i> [Discurso aos gregos]		<i>De re</i>	<i>De resurrectione carnis</i> [Sobre a ressurreição da carne]
<i>Di Tr</i>	<i>Diálogo com o judeu Trifon</i>		<i>De sp</i>	<i>De spectaculis</i> [Sobre os espetáculos]
<i>Re</i>	<i>Sobre a Ressurreição</i>		<i>Mr</i>	<i>Adversus Marcionem</i> [Contra Marcião]
LACTÂNCIO			<i>Px Pp</i>	<i>Paixão de Perpétua e Felicidade</i>
<i>Dv in</i>	<i>Divinae institutiones</i> [Instituições divinas]		<i>Px</i>	<i>Adversus Praxeas</i> [Contra Práxeas]
<i>Ma Ju</i>	<i>O martírio de Justino e companheiros</i>		<i>Sc</i>	<i>Scorpice</i> [Antídoto para o ferrão do escorpião]
Od Sa	<i>Odes de Salomão</i>			

Escritores e fontes clássicas e helenistas

AMÔNIO		DEMÓSTENES	
<i>Ad vo di</i>	<i>De adfinium vocabulorum differentia</i> [Sobre as diferenças das expressões sinônimas]	<i>Co</i>	<i>Contra Conon</i>
		<i>Lá</i>	<i>Contra Lácrito</i>
ANÁCARSE		DIÃO CÁSSIO	
<i>Ep</i>	<i>Epístola a Tereu</i>	<i>Hi</i>	<i>História de Roma</i>
ANTIPÁTRIDE		DIÃO CRISÓSTOMO	
<i>An pa</i>	<i>Anthologia palatina</i> [Antologia palatina]	<i>De Ho</i>	<i>De Homero et Socrate</i> [Sobre Homero e Sócrates]
		<i>Di</i>	<i>Discursos</i>
APIANO		<i>Or</i>	<i>Orationes</i> [Orações]
<i>Gr mi</i>	<i>Guerras mitridáticas</i>	<i>De re</i>	<i>De regno</i> [Sobre o governo]
<i>Gr cv</i>	<i>Guerras civis</i>		
<i>Hi ro</i>	<i>História romana</i>	DIODORO SÍCULO	
APULEIO		<i>Bb hi</i>	<i>Bibliotheca historica</i> [Biblioteca histórica]
<i>Me</i>	<i>Metamorfoses</i>	DIÓGENES LAÉRCIO	
ARATO		<i>Vi</i>	<i>Vitae</i> [Vidas]
<i>Ph</i>	<i>Phaenomena</i> [Fenômenos]	DI Ha	<i>Dionísio de Halicarnasso</i>
ARISTÓFANES		EPÍCTETO	
<i>Th</i>	<i>Thesmophorizousai</i> [As tesmoforiantes]	<i>Dc</i>	<i>Discursos</i>
		<i>Ds</i>	<i>Dissertationes</i> [Dissertações]
<i>Ac</i>	<i>Acharnenses</i> [Os acarnenses]	<i>En</i>	<i>Enchiridion</i> [Manual]
ARISTÓTELES		ELIANO	
<i>Ca</i>	<i>De caelo</i> [Sobre o céu]	<i>De na an</i>	<i>De natura animalum</i> [Sobre a natureza dos animais]
<i>Et ni</i>	<i>Ethica nicomachea</i> [Ética a Nicômaco]	ÉSQUILO	
		<i>Pe</i>	<i>Persae</i> [Os persas]
<i>Po</i>	<i>Política</i> [Política]	<i>St c Th</i>	<i>Septem contra Thebas</i> [Sete contra Tebas]
<i>Pb</i>	<i>Problemata</i> [Os problemas]		
<i>Re</i>	<i>Retórica</i>	<i>Su</i>	<i>Supplices</i> [As suplicantes]
ARTEMIDORO		ESTOBEU	
<i>On</i>	<i>Oneirocriticon</i> [Oneirocrítica]	<i>Eg</i>	<i>Eclogae</i> [Éclogas]
AULO GÉLIO		ESTRABÃO	
<i>No at</i>	<i>Noctes atticae</i> [Noites áticas]	<i>Ge</i>	<i>Geografia</i>
CALÍMACO		EURÍPIDES	
<i>Ep</i>	<i>Epigrammata</i> [Epigramas]	<i>Hp</i>	<i>Hyppolytus</i> [Hipólito]
CÁRITON		FILO	
<i>Qs e Ca</i>	<i>Quéreas e Calíroo</i>	<i>Ab</i>	<i>De Abrahamo</i> [Sobre Abraão]
CÍCERO		<i>Ae md</i>	<i>De aeternitate mundi</i> [Sobre a eternidade do mundo]
<i>Co Ju</i>	<i>Código de Justiniano</i>	<i>Ar</i>	<i>De agricultura</i> [Sobre a agricultura]
<i>De am</i>	<i>De amicitia</i>	<i>Co lg</i>	<i>De confusione linguarum</i> [Sobre a confusão das línguas]
<i>De dv</i>	<i>De divinatione</i> [Sobre a adivinhação]	<i>Cg</i>	<i>De congressu eruditionis gratia</i> [Sobre a união com os estudos preliminares]
<i>De le</i>	<i>De legibus</i> [Sobre as leis]	<i>Ch</i>	<i>De cherubim</i> [Sobre os querubins]
<i>De of</i>	<i>De officiis</i> [Sobre os deveres]	<i>Dl</i>	<i>De Decalogo</i> [Sobre o Decálogo]
<i>De or</i>	<i>De oratore</i> [Sobre a oratória]	<i>Ds im</i>	<i>Quod Deus sit immutabilis</i> [Que Deus é imutável]
<i>De re</i>	<i>De republica</i> [Sobre a república]		
<i>Ph</i>	<i>Orationes philippicae</i> [Orações filípicas]	<i>Dt pt in</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i> [Que os piores tendem a atacar os melhores]
<i>Ra pe</i>	<i>Rabirio perduellionis</i> [A traição de Rabírio]		
<i>Tc</i>	<i>Tusculanae disputationes</i> [Debates em Tísculo]		
<i>Co he</i>	<i>Corpus hermeticum</i> [Coletânea hermética]		

<i>Eb</i>	<i>De ebrietate</i> [Sobre a embriaguez]	<i>In Co</i>	<i>The inscriptions of Cos</i> [As inscrições de Cós], org. W. R. Paton e E. L. Hicks (1891)
<i>Fl</i>	<i>In Flaccum</i> [Em Flaco]		
<i>Fu</i>	<i>De fuga et inventione</i> [Sobre a fuga e a invenção]	ISÓCRATES	
<i>Gi</i>	<i>De gigantibus</i> [Sobre os gigantes]	<i>De</i>	<i>Demonicus</i> [Carta a Demônico]
<i>Jf</i>	<i>De Josepho</i> [Sobre Josefo]	<i>Pg</i>	<i>Panegyricus</i> [Panegórico]
<i>Le Ga</i>	<i>Legatio ad Gaium</i> [Sobre a embaixada, para Gaio]	<i>Pt</i>	<i>Panathenaicus</i> [Panatenaico]
<i>Lg al</i>	<i>Legum allegoriae</i> [Interpretações alegóricas]	JOSEFO	
<i>Mi Ab</i>	<i>De migratione Abrahami</i> [Sobre a migração de Abraão]	<i>An</i>	<i>Antiguidades judaicas</i>
<i>Mu no</i>	<i>De mutatione nominum</i> [Sobre a mudança de nomes]	<i>Co Áp</i>	<i>Contra Ápion</i>
<i>Om pb</i>	<i>Lib. quod omnis probus liber sit</i> [Que todo homem bom é livre]	<i>Gu ju</i>	<i>Guerras judaicas</i>
<i>Op mu</i>	<i>De opificio mundi</i> [Sobre a criação do mundo]	<i>Vida</i>	<i>Vida de Flávio Josefo</i> (ou <i>Autobiografia</i>)
<i>Pd</i>	<i>De providentia</i> [Sobre a providência]	JUSTINIANO	
<i>Pl</i>	<i>De plantatione</i> [Sobre a plantação]	<i>Co iu</i>	<i>Corpus iuris civilis</i>
<i>Pm pn</i>	<i>De praemiis et poenis</i> [Sobre recompensas e punições]	JUVENAL	
<i>Po Ca</i>	<i>De posteritate Caini</i> [Sobre a posteridade de Caim]	<i>Sá</i>	<i>Satirae</i> [Sátiras]
<i>Qu Ex</i>	<i>Quaestiones in Exodum</i> [Questões em Êxodo]	LÍVIO, TITO	
<i>Qu Gn</i>	<i>Quaestiones in Genesin</i> [Questões em Gênesis]	<i>Ep</i>	<i>Epitomae</i> [Epítomes]
<i>Re Di he</i>	<i>Quis Rerum Divinarum heres sit</i> [Quem é o herdeiro das coisas divinas?]	<i>Hí</i>	<i>História de Roma</i>
<i>Sa</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i> [Sobre os sacrifícios de Abel e de Caim]	LUCIANO DE SAMÓSATA	
<i>So</i>	<i>De somnis</i> [Sobre os sonhos]	<i>Al</i>	<i>Alexandre, o Falso Profeta</i>
<i>Sp le</i>	<i>De specialibus legibus</i> [Sobre as leis especiais]	<i>Hr</i>	<i>Hermotimus</i> [Hermotimo]
<i>Vi</i>	<i>De virtibus</i> [Sobre as virtudes]	<i>Ph</i>	<i>Philopseudes</i> [Filopseudo]
<i>Vi co</i>	<i>De vita contemplativa</i> [Sobre a vida contemplativa]	<i>Pr</i>	<i>De morte Peregrini</i> [A passagem de Peregrino]
<i>Vi Ms</i>	<i>De vita Mosis</i> [Sobre a vida de Moisés]	<i>Tx</i>	<i>Toxaris</i> [Sobre a amizade]
FILÓSTRATO		MARCO AURÉLIO	
<i>Vi Ap</i>	<i>Vita Apollonii</i> [Vida de Apolônio]	<i>Me</i>	<i>Meditações</i>
Fr ór	<i>Fragmentos órficos</i>	MARCIAL	
GALENO		<i>Ep</i>	<i>Epigramas</i>
<i>De pl</i>	<i>De placitis Hippocratis et Platonis</i> [Sobre as opiniões de Hipócrates e Platão]	<i>Mu Ru</i>	<i>Musônio Rufo</i>
<i>An gr</i>	<i>Antologia grega</i>	NICOLAU DE DAMASCO	
HESÍODO		<i>Vi Cs</i>	<i>Vita Caesaris</i> [Vida de César]
<i>Op</i>	<i>Opera et dies</i> [Os trabalhos e os dias]	ORÓSIO	
HOMERO		<i>Pg</i>	<i>Adversus paganos</i> [Contra os pagãos]
<i>Il</i>	<i>Ilíada</i>	OVÍDIO	
<i>Od</i>	<i>Odisseia</i>	<i>Me</i>	<i>Metamorfoses</i>
HORÁCIO		PAUSÂNIO	
<i>Sá</i>	<i>Sátiras</i>	<i>Dc</i>	<i>Descrição da Grécia</i>
JÂMBLICO		PETRÔNIO	
<i>De my</i>	<i>De mysteriis</i> [Sobre os mistérios]	<i>Sa</i>	<i>Satyricon</i> [Satíricon]
		PGM	<i>Papyri-Graecae magicae</i> [Papiros gregos sobre magia]
		PÍNDARO	
		<i>It</i>	<i>Isthmia</i> [Ístmicas]
		PLATÃO	
		<i>Al</i>	<i>Alcibiades</i> [Alcibíades]
		<i>Ag</i>	<i>Apologia</i> [Apologia]
		<i>Cr</i>	<i>Cratylus</i> [Crátilo]

Go	Gorgias [Górgias]
Le	Leges [Leis]
Ph	Phaedrus [Fedro]
Pt	Protagoras [Protágoras]
Re	Res publica [A república]
So	Sophista [Sofista]
Sy	Symposion [O banquete]
Ti	Timaeus [Timeu]
PLÍNIO JOVEM	
Ep	Epístolas
PLÍNIO VELHO	
Na hi	Naturalis historia [História natural]
Pn	Panegyricus [Panegírico]
PLUTARCO	
Ad	De adulatore et amico [Como distinguir o bajulador do amigo]
Al	De Alexandro [Sobre Alexandre]
An	De Antonio [Sobre Antônio]
Ca	De Caesar [Sobre César]
Cn pr	Coniugalia praecepta [Conselho para a noiva e o noivo]
Co	Adversus Colotem [Contra Colotes]
Cv	Quaestiones convivales [Conversa à mesa]
De or	De defectu oraculorum [Sobre a obsolescência dos oráculos]
Fa lu	De facie in orbe lunae [Em face da órbita lunar]
Fo rm	De fortuna romanorum [Sobre a fortuna dos romanos]
Ge So	De genio Socratis [O gênio de Sócrates]
Id e Os	De Iside et Osiride [Sobre Ísis e Osíris]
Li ed	De liberis educandis [Sobre a educação dos filhos]
Mo	Moralia [Preceitos morais]
Mu vi	Mulierum virtutes [Virtudes das mulheres]
Non posse	Non posse suaviter vivi secundum Epicurum [A vida agradável proposta por Epicuro não é possível]
Po	De Pompeio [Sobre Pompeio]
Pr ge re	Praecepta gerendae reipublicae [Conselho sobre a vida pública]
Ro	Quaestiones romanae [Questões romanas]
Se nu vi	De sera numinis vindicta [Sobre a demora da vingança divina]
Vi	Vitae [Vidas]
POLÍBIO	
Hi	Histórias
PROCLÓ	
In Ti	In Platonis Timaeum

	commentarius [Comentário a Timeu de Platão]
P Zn Ca	Zenon papyri [Papiros de Zenão], org. C. C. Edgar, Cairo: Catalogue générale des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, 1925-1931, v. 1-4).
QUINTILIANO	
In or	Institutio oratoria [A instrução oratória]
SÊNeca	
Be	De beneficiis [Sobre os benefícios]
Br vi	De brevitate vitae [Sobre a brevidade da vida]
De cl	De clementia [Sobre a clemência]
Ep Lu	Epístolas a Lucílio
Ep mo	Epistulae morales [Epístolas morais]
SÓFOCLES	
El	Electra
Oe Ty	Oedipus Tyrannus [Édipo Tirano]
SUETÔNIO	
Cláudio	Os doze Césares
Domiciano	Os doze Césares
Galba	Os doze Césares
Júlio	Os doze Césares
Nero	Os doze Césares
Tibério	Os doze Césares
Tito	Os doze Césares
Vespasiano	Os doze Césares
TÁCITO	
An	Annales ab excessu Divi Augusti [Anais, depois da morte do divino Augusto]
Hi	Historiae [Histórias]
TEÃO	
Pg	Progymnasmata [Exercícios preliminares]
TUCÍDIDES	
Hi	História da Guerra do Peloponeso
VALÉRIO MÁXIMO	
Fc ac di	Factorum ac dictorum memorabilium libri [Livros de feitos e ditos memoráveis]
VEGÉCIO RENATO	
Ep re ml	Epitoma rei militaris [Resumo de assuntos militares]
XENOFONTE	
Hi gr	Historia graeca [História grega]
Me	Memorabilia Socratis [Ditos e feitos memoráveis de Sócrates]

Manuscritos do mar Morto e textos afins

CD	<i>Documento [Regra] de Damasco</i> (encontrado num depósito [genizá] de uma sinagoga do Cairo)
Q	Qumran
1Q, 3Q, 4Q etc.	Números das cavernas de Qumran onde foram encontrados os manuscritos; essa sigla vem acompanhada da abreviação ou do número do documento a que se refere
1QapGen	<i>Gênesis apócrifo</i> (1Q20)
1QH	<i>Hinos de ação de graças</i> (ou <i>Hodayot</i>)
1QIsa ^{a,b}	Primeira e segunda cópias de Isaías
1QM	<i>Manuscrito da Guerra</i> (ou <i>Milhamah</i>)
1QMyst	<i>Mistérios</i> (1Q27)
1QpHab	<i>Comentário (Pésher) de Habacuque</i>
1QPs ^a	Cópia do fragmento de Salmos (1Q10)
1QS	<i>Regra (ou Preceito) da comunidade, Manual de disciplina</i> (ou <i>Serek ha-Yahad</i>)
1QSa	<i>Regra messiânica</i> , apêndice A de 1QS
1QSB	<i>Regra das bênçãos</i> , apêndice B de 1QS
3QCopper Scroll	<i>Pergaminho de cobre</i> da caverna 3 de Qumran (3Q15)
4Q139	Ordenanças ou comentários sobre as leis bíblicas
4Q169	<i>Comentário (Pésher) de Naum</i>
4Q171	<i>Comentário (Pésher) de Salmos</i>
4Q174	(v. 4QFlor)
4Q176	<i>Consolações</i> (ou <i>Tanhumim</i>)
4Q181	<i>Eras da Criação</i>
4Q186	(v. 4QMess ar)
4Q246	(v. 4QPsDanA ^a)
4Q400-407	(v. 4QShirShabb)
4Q504	<i>Palavras dos luminares</i>
4Q513-14	Ordenanças ou comentários sobre as leis bíblicas
4QDibHam ^a	<i>Palavras dos luminares^a</i> (4Q504)
4QEnGiants	fragmentos de <i>1Enoque</i> , do Livro dos gigantes (4Q203)
4QEn ^{a,g}	fragmentos de <i>1Enoque</i> (4Q201-212)
4QEnastr ^{a,g}	fragmentos de <i>1Enoque</i> , do Livro astronômico (4Q208-211)
4QFlor	<i>Florilegium</i> ou <i>Midrashim escatológicos</i> (4Q174)
4QMess ar	Texto “messiânico” aramaico (4Q534)
4QMMT	<i>Miqtsat Ma'ase ha-Torah</i> (4Q394-399)
4QpNah	<i>Comentário pésher de Naum</i> (4Q169)
4QPhyl	<i>Filactérios</i> (4Q128-148)
4QpPs37	<i>Comentário (Pésher) de Salmos 37 de Qumran</i>
4QPrNab	<i>Oração de Nabonido</i> (4Q242)
4QPsDanA ^a	<i>Escritos do pseudo-Daniel</i> (4Q246)
4QPsJosh	<i>Salmos de Josué</i> (4Q379)
4QShirShabb	<i>Cânticos do sacrifício do Sábado</i> ou <i>Liturgia angélica</i> (4Q400-407)
4QTestim	<i>Testimonia</i> (4Q175)
4QtgJob	<i>Targum de Jó</i> (4Q157)
4QtgLev	<i>Targum de Levítico</i> (4Q156)
5Q15	<i>Nova Jerusalém</i>
11QH	<i>Hinos</i> (11Q15-16)
11QMelch	<i>Melquisedeque</i> (11Q13)
11QpaleoLev	Levítico em escrita paleo-hebraica (11Q1)
11QPs ^a	<i>Pergaminho dos Salmos</i> (11Q5)
11QTemple (ou 11QT)	<i>Pergaminho do Templo</i> (11Q19)
11QtgJob	<i>Targum de Jó</i> (11Q10)

Material targúmico

<i>Tg Et i,ii</i>	<i>Primeiro ou Segundo Targum sobre Ester</i>	<i>Tg Neb</i>	<i>Targum sobre os Profetas</i>
<i>Tg frag</i>	<i>Targum fragmentário</i>	<i>Tg Neof</i>	<i>Targum neofiti i</i> (com esse nome por ter permanecido de 1602 a 1886 no Collegium Ecclesiasticum Neophytum [ou Pia Domus Neophytum])
<i>Tg iem</i>	<i>Targum iemenita</i>		
<i>Tg Is</i>	<i>Targum sobre Isaías</i>		
<i>Tg Ket</i>	<i>Targum sobre os Escritos</i>		

Tg Jó	Targum de Jônatas
Tg Ôn	Targum de Ônqueros sobre a Torá
Tg ps-J	Targum de pseudo-Jônatas sobre o Pentateuco

Tg sa	Targum samaritano
Tg Yer I	Targum hierosolimitano I
Tg Yer II	Targum hierosolimitano II

Ordem e tratados da Mishná [Repetição/Explicação], da Toseftá [Suplemento] e do Talmude [Instrução]

Os tratados da *Mishná* (mais antiga compilação da Lei oral, redigida em aramaico sob a supervisão de Judá HaNasi), da *Toseftá* (segunda compilação da lei oral no período de redação da *Mishná*), do *Talmude babilônico* e do *Talmude de Jerusalém* que tenham o mesmo nome são diferenciados respectivamente pelas letras *m.*, *t.*, *b.* e *y.*

'Abod. Zar.	'Aboda Zara [Idolatria]
'Abot	'Abot [País]
'Arak.	'Arakin [Votos de avaliação]
B. Bat.	Baba Batra [Último portão]
Bek.	Bekorot [Primogênitos]
Ber.	Berakot [Bênçãos]
Betsa	Betsa (= Yom Tob) [Dias festivos]
Bik.	Bikkurim [Primeiros frutos/ Primícias]
B. Mets'a	Baba Mets'i'a [Portão do meio]
B. Qam.	Baba Qamma [Primeiro portão]
Dem.	Demai [Produto sem dízimo certo]
'Ed.	'Eduyyot [Testemunhos]
'Erub.	'Erubin [Fusão dos limites do sábado]
Giṭ.	Giṭṭin [Certidões de divórcio]
Hag.	Hagiga [Oferta festiva]
Ḥal.	Ḥalla [Oferta de massa]
Hor.	Horayot [Instruções]
Ḥul.	Ḥullin [Animais mortos para comer]
Kelim	Kelim [Vasos]
Ker.	Keritot [Extirpação]
Ketub.	Ketubot [Certidões de casamento]
Kil.	Kil'ayim [Tipos diversos]
Ma'aí.	Ma'ašerot [Dízimos]
Ma'aí. Sheni	Ma'ašer Sheni [Segundo dízimo]
Mak	Makkot [Açoites]
Maksh.	Makshirin (= Mashqin) [Os que legam de antemão]
Meg.	Megilla [Rolo de Ester]
Me'il.	Me'ila [Sacrilégio]
Menah.	Menahot [Ofertas de manjares]
Mid.	Middot [Medidas]
Miqw.	Miqwa'ot [Tanques de imersão]
Mo'ed	Mo'ed [Festas fixas]
Mo'ed Qaṭ	Mo'ed Qaṭan [Dias de meia-festa]
Nashim	Nashim [Mulheres]

Nazir	Nazir [O voto do nazireado]
Ned.	Nedarim [Votos]
Neg.	Nega'im [Sinais de lepra]
Nez.	Neziqin [Danos]
Nid.	Niddah [A menstruada]
Ohol.	Oholot [Tendas]
'Or.	'Orla [Fruto das árvores novas]
Para	Para [A novilha vermelha]
Pe'a	Pe'a [Respigos]
Pesaḥ.	Pesaḥim [Festa de Páscoa]
Qiddush.	Qiddushin [Noivados]
Qinnim	Qinnim [Ofertas de aves]
Qod.	Qodashin [Coisas sagradas]
Rosh Hash.	Rosh Hashshana [Ano-novo]
Shabb.	Shabbat [Sábado]
Sanh.	Sanhedrin [Sinédrio]
Sheb.	Shebi'ti [Sétimo ano]
Shebu.	Shebu'ot [Juramentos]
Sheqal.	Sheqalim [Siclos pagáveis]
Soṭa	Soṭa [A adúltera suspeita]
Sukk	Sukka [Festa dos Tabernáculos]
Ta'an.	Ta'anit [Jejum]
Tamid	Tamid [O holocausto diário]
Tem.	Temura [Oferta substituída]
Ter.	Terumot [Ofertas alçadas]
Ṭohar.	Ṭoharot [Limpeza]
T. Yom	Ṭebul Yom [Aquele que se emergiu naquele dia]
'Uq.	'Uqtsin [Hastes]
Yad.	Yadayim [Mãos]
Yebam.	Yebamot [Cunhadas]
Yoma	Yoma (= Kippurim) [Dia da Expição]
Zabim	Zabim [Os que sofrem fluxo]
Zebaḥ.	Zebaḥim [Ofertas de animais]
Zer.	Zera'im [Sementes, em relação às contribuições]

Outras obras rabínicas

'Abot R. Nat.	'Abot [País] do rabino Natā
'Ag. Ber.	'Aggadat Bereshit [Midrash de Gênesis]
Bab.	Gemará babilônica
Bar.	Baraita [Material externo ou excluído]
Der. Er. Rab.	Derek Erets Rabba (Um dos tratados) menores do Talmude)
Der. Er. Zuḏ.	Derek Erets Zuṭa (Um dos tratados) menores do Talmude)

Gem.	Gemará [Completude]
Kalla	Kalla [Tratado extracanônico sobre o Talmude]
Mek.	Mekilta [Comentário]
Midr.	Midrash [Estudo textual] (citado ao lado de abreviações de livros da Bíblia)
Pal.	Gemará palestina
Pesiq. R.	Pesiqta [Homilia] Rabbati
Pesiq. Rab Kah.	Pesiqta [Homilia] de Rab Kahana
Pirqe R. El.	Pirqe de Rabi Eliezer

<i>Pirqe Ab.</i>	<i>Pirqe Aboth [Dizeres dos pais]</i>	<i>Sop.</i>	<i>Soperim [Escribas]</i>
<i>Rab.</i>	<i>Rabbah [Comentário] (seguido de abreviações de livros da Bíblia: Rab. Gn = Rabbah de Gênesis)</i>	<i>S. 'Olam Rab.</i>	<i>Seder 'Olam Rabbah [A grande ordem do mundo]</i>
<i>Sipra</i>	<i>Sipra [Midrash de Levítico]</i>	<i>Talm.</i>	<i>Talmude</i>
<i>Sipre</i>	<i>Sipre [Midrash de Números e Deuterônômio]</i>	<i>Tsem.</i>	<i>Tsemahot</i>
		<i>Yal.</i>	<i>Yalqut [Antologia] (seguido do nome do autor)</i>

Manuscritos da Biblioteca de Nag Hammadi

<i>At Pe 12 Ap</i>	<i>Atos de Pedro e dos doze apóstolos</i>	<i>Ml</i>	<i>Melquisedeque</i>
<i>Alógenes</i>	<i>Alógenes</i>	<i>Norea</i>	<i>O pensamento de Norea</i>
<i>Af Tg</i>	<i>Apócrifo de Tiago</i>	<i>Un</i>	<i>Sobre a unção</i>
<i>Af Jo</i>	<i>Apócrifo de João</i>	<i>Ba A</i>	<i>Sobre o batismo A</i>
<i>Ap Ad</i>	<i>Apocalipse de Adão</i>	<i>Ba B</i>	<i>Sobre o batismo B</i>
<i>1Ap Tg</i>	<i>Primeiro apocalipse de Tiago</i>	<i>Ba C</i>	<i>Sobre o batismo C</i>
<i>2Ap Tg</i>	<i>Segundo apocalipse de Tiago</i>	<i>Eu A</i>	<i>Sobre a eucaristia A</i>
<i>Ap Pa</i>	<i>Apocalipse de Paulo</i>	<i>Eu B</i>	<i>Sobre a eucaristia B</i>
<i>Ap Pe</i>	<i>Apocalipse de Pedro</i>	<i>Or mu</i>	<i>Sobre a origem do mundo</i>
<i>Asclépio</i>	<i>Asclépio 21—29</i>	<i>Pf Sem</i>	<i>Paráfrase de Sem</i>
<i>Di sv</i>	<i>Diálogo do salvador</i>	<i>Or Pa</i>	<i>Oração do apóstolo Paulo</i>
<i>Dc 8,9</i>	<i>Discurso sobre o oitavo e o nono</i>	<i>Or gr</i>	<i>Oração de ação de graças</i>
<i>En of</i>	<i>Ensinarmento oficial</i>	<i>Se Sx</i>	<i>Sentenças de Sexto</i>
<i>Ep Pe Fi</i>	<i>Epístola de Pedro a Filipe</i>	<i>So Js Cr</i>	<i>A sophia de Jesus Cristo</i>
<i>Eugnostos</i>	<i>Eugnostos, o Abençoado</i>	<i>Es Se</i>	<i>As três estrelas de Sete</i>
<i>Ex al</i>	<i>Exegese da alma</i>	<i>En Si</i>	<i>Os ensinamentos de Silvano</i>
<i>Ev eg</i>	<i>Evangelho dos egípcios</i>	<i>Te vd</i>	<i>Testemunho da verdade</i>
<i>Ev Fi</i>	<i>Evangelho de Filipe</i>	<i>To Co</i>	<i>Livro de Tomé, o Combatedor</i>
<i>Ev To</i>	<i>Evangelho de Tomé</i>	<i>Tr</i>	<i>Trovão, mente perfeita</i>
<i>Ev vd</i>	<i>O evangelho da verdade</i>	<i>Td rs</i>	<i>Tratado sobre a ressurreição</i>
<i>Gr po</i>	<i>O conceito de nosso grande poder</i>	<i>Td Se</i>	<i>Segundo tratado do grande Sete</i>
<i>Hi ar</i>	<i>Hipóstase dos arcontes</i>	<i>Td tr</i>	<i>Tratado tripartite</i>
<i>Hypsiph.</i>	<i>Hypsiphrona</i>	<i>Pr tr</i>	<i>Protenoia trimórfica</i>
<i>In co</i>	<i>Interpretação do conhecimento</i>	<i>Ex va</i>	<i>Exposição valentiniana</i>
<i>Marsanes</i>	<i>Marsanes</i>	<i>Zo</i>	<i>Zostrianos</i>

Obras de consulta avulsas ou em coleções e periódicos

<i>AARAS</i>	<i>American Academy of Religion academy series</i>	<i>AThANT</i>	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i>
<i>AB</i>	<i>Anchor Bible</i>	<i>ATR</i>	<i>Anglican Theological Review</i>
<i>ABD</i>	<i>Anchor Bible dictionary, org. D. N. Freedman</i>	<i>AusBR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>ABQ</i>	<i>American Baptist Quarterly</i>	<i>AUSS</i>	<i>Andreas University Seminary Studies</i>
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>	<i>BAFCS</i>	<i>The Book of Acts in its first century setting</i>
<i>ACNT</i>	<i>The Augsburg commentary on the New Testament</i>	<i>BAGD</i>	<i>W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature</i>
<i>AGJU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums</i>	<i>BAR</i>	<i>Biblical Archaeology Review</i>
<i>AGSU</i>	<i>Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und des Urchristentums</i>	<i>BBB</i>	<i>Bonner biblische Beiträge</i>
<i>AJT</i>	<i>American Journal of Theology</i>	<i>BBR</i>	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
<i>ALGHJ</i>	<i>Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums</i>	<i>BCJ</i>	<i>Brown classics in Judaica</i>
<i>AnBib</i>	<i>Analecta biblica</i>	<i>BDB</i>	<i>Francis Brown, S. R. Driver e Charles Briggs, Hebrew and English lexicon of the Old Testament</i>
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>	<i>BDF</i>	<i>F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, A Greek grammar of the New Testament and other early Christian Literature</i>
<i>ANTC</i>	<i>Abingdon New Testament commentary</i>		
<i>ArBib</i>	<i>The Aramaic Bible</i>		

<i>BECNT</i>	<i>Baker exegetical commentary on the New Testament</i>	<i>DRev</i>	<i>Downside Review</i>
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium</i>	<i>DSB</i>	<i>Daily study Bible</i>
<i>BGU</i>	<i>Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin Griech. Urkunden (15 v., 1895-1983)</i>	<i>EBC</i>	<i>The expositor's Bible commentary</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>	<i>EG</i>	<i>Epworth commentaries</i>
<i>BIS</i>	<i>Biblical interpretation series</i>	<i>EDNT</i>	<i>Exegetical dictionary of the New Testament, org. H. Balz e G. Schneider</i>
<i>BJS</i>	<i>Brown Judaic studies</i>	<i>EGT</i>	<i>The Expositor's Greek Testament</i>
<i>BibRes</i>	<i>Biblical Research</i>	<i>ESW</i>	<i>Ecumenical Studies in Worship</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>	<i>ETS</i>	<i>Erfurter Theologische Studien</i>
<i>BNTC</i>	<i>Black's New Testament commentary</i>	<i>EvQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
<i>BSAC</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>	<i>EvT</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>	<i>Ex Auditu</i>	<i>An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>	<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
<i>BTS</i>	<i>Biblich-Theologische Studien</i>	<i>FB</i>	<i>Facet books</i>
<i>BZNW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>	<i>FBBS</i>	<i>Facet books, biblical series</i>
<i>CAH</i>	<i>Cambridge ancient history</i>	<i>FF</i>	<i>Foundations and facets</i>
<i>CBET</i>	<i>Contributions to biblical exegesis and theology</i>	<i>FIRA</i>	<i>Fontes iuris romani antejustiniani</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>	<i>FJ</i>	<i>The foundation of Judaismism</i>
<i>CBQMS</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly monograph series</i>	<i>FRLANT</i>	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
<i>CCWJ/CW</i>	<i>Cambridge Commentaries on writings of the Jewish and Christian world 200 B.C. to A. D. 200</i>	<i>GBS</i>	<i>Guides to biblical scholarship</i>
<i>CGB</i>	<i>Código gnóstico de Berlim</i>	<i>GLS</i>	<i>Grove liturgical studies</i>
<i>CGNH</i>	<i>Códices gnósticos de Nag Hammadi</i>	<i>GNS</i>	<i>Good news studies</i>
<i>CGTC</i>	<i>Cambridge Greek Testament commentary</i>	<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>	<i>HBT</i>	<i>Horizons in biblical theology</i>
<i>Col</i>	<i>Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Society</i>	<i>HDR</i>	<i>Harvard dissertations in Religion</i>
<i>ConB</i>	<i>Coniectanea biblica</i>	<i>Herm</i>	<i>Hermeneia</i>
<i>ConBNT</i>	<i>Coniectanea biblica neotestamentica</i>	<i>HNT</i>	<i>Handbuch zum Neuen Testament</i>
<i>ConNT</i>	<i>Coniectanea neotestamentica</i>	<i>HNNTC</i>	<i>Harper's New Testament commentaries</i>
<i>CovQ</i>	<i>Covenant Quarterly</i>	<i>HR</i>	<i>History of religions</i>
<i>CRINT</i>	<i>Compendia rerum iudaicarum ad novum testamentum</i>	<i>HTKNT</i>	<i>Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>	<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>CTM</i>	<i>Concordia Theological Monthly</i>	<i>HTS</i>	<i>Harvard theological studies</i>
<i>CTR</i>	<i>Criswell Theological Review</i>	<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>CV</i>	<i>Communio viatorum</i>	<i>HUT</i>	<i>Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie</i>
<i>DHL</i>	<i>Dissertationes humanarum litterarum</i>	<i>HZ</i>	<i>Historische Zeitschrift</i>
<i>DJG</i>	<i>Dictionary of Jesus and the Gospels, org. J. B. Green, S. McKnight e I. Howard Marshall</i>	<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
<i>DLNTD</i>	<i>Dictionary of the later New Testament and its developments, org. R. P. Martin e P. H. Davids</i>	<i>ICC</i>	<i>International critical commentary</i>
<i>DNTB</i>	<i>Dictionary of New Testament background, org. C. A. Evans e S. E. Porter</i>	<i>IDB</i>	<i>Interpreter's dictionary of the Bible</i>
<i>DPC</i>	<i>Dicionário de Paulo e suas cartas, org. R. P. Martin, G. F. Hawthorne e D. G. Reid</i>	<i>IDBSUP</i>	<i>Interpreter's dictionary of the Bible, supplementary volume</i>
		<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
		<i>ILS</i>	<i>Inscriptiones latinae selectae (Berlim, 1892)</i>
		<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
		<i>IntC</i>	<i>Interpretation commentaries</i>
		<i>IRT</i>	<i>Issues in religion and theology</i>
		<i>ISBE</i>	<i>International standard Bible encyclopedia (ed. rev.)</i>
		<i>IVPNTC</i>	<i>InterVarsity Press New Testament commentary</i>
		<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
		<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
		<i>JBR</i>	<i>Journal of Bible and Religion</i>
		<i>JCSR</i>	<i>Journal of Comparative Sociology and Religion</i>
		<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>

JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>	NHS	<i>Nag Hammadi studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>	NIBC	<i>The new interpreter's Bible commentary</i>
JIS	<i>Journal of Jewish Studies</i>	NICNT	<i>The new international commentary on the New Testament</i>
JPTSUP	<i>Journal of Pentecostal Theology Supplement Series</i>	NIDNTT	<i>New international dictionary of New Testament theology</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>	DI/TNT	<i>Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>	NIGTC	<i>New international Greek Testament commentary</i>
JRS	<i>Journal of Roman Studies</i>	NIVAC	<i>New International Version application commentary</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>	NovT	<i>Novum Testamentum</i>
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>	NovTSup	<i>Supplement to Novum Testamentum</i>
JSNTSUP	<i>Journal for the Study of the New Testament Supplement Series</i>	NSBT	<i>New studies in biblical theology</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	NTAbh	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>
JSOTSUP	<i>Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series</i>	NTC	<i>TPI New Testament commentaries</i>
JSPSUP	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha and Related Literature Supplement Series</i>	NTCOM	<i>New Testament commentary (Baker)</i>
JTC	<i>Journal for Theology and the Church</i>	NTG	<i>New Testament guides</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>	NTS	<i>New Testament Studies</i>
JTS (n.s.)	<i>Journal of Theological Studies (nova série)</i>	NTT	<i>New Testament theology</i>
JTSA	<i>Journal of Theology for Southern Africa</i>	OBT	<i>Overtures to biblical theology</i>
KP	<i>Der kleine Pauly</i>	OCD	<i>Oxford classical dictionary</i>
LEC	<i>Library of early Christianity</i>	OGIS	<i>Orientis graeci inscriptiones selectae, org. W. Dittenberger</i>
Louw-Nida	<i>Greek-English lexicon, org. J. P. Louw e E. A. Nida</i>	OTP	<i>The Old Testament Pseudepigrapha, org. J. H. Charlesworth</i>
LSJ	<i>Liddell, Scott e Jones, Greek-English lexicon</i>	PBSR	<i>Papers of the British School at Rome</i>
LUA	<i>LUNDS UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT</i>	PC	<i>Proclamation commentaries</i>
LW	<i>Luther's works, org. J. Pelikan e H. T. Lehmann</i>	PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris antiqua</i>	PG	<i>Patrologiae graeca, org. J.-P. Migne. 162 v.</i>
MM	<i>J. H. Moulton e G. Milligan, The vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the papyri and other non-literary sources (1930)</i>	PGL	<i>Patristic Greek lexicon, org. G. W. H. Lampe</i>
MNTC	<i>Moffatt New Testament commentary</i>	PL	<i>Patrologia latina, org. J.-P. Migne. 217 v.</i>
MPAT	<i>A manual of Palestinian Aramaic texts</i>	PNTC	<i>Pillar New Testament commentary</i>
MTSB	<i>Moravian Theological Seminary: Bulletin</i>	PRS	<i>Perspectives in religious studies</i>
MUS	<i>Le Muséon</i>	PSBSUP	<i>Princeton Seminary Bulletin supplementary issue</i>
NA ²⁶	<i>Nestlé-Aland Novum Testamentum graece, 26. ed.</i>	PTMS	<i>Pittsburgh theological monograph series</i>
NABPRSS	<i>National association of baptist professors of religion special studies</i>	QD	<i>Quaestiones disputatae</i>
NAC	<i>The New American commentary</i>	RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
NCBC	<i>New century Bible commentary</i>	RB	<i>Revue biblique</i>
NCIB	<i>New Clarendon Bible</i>	RBS	<i>Risk book series</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>	RevExp	<i>Review and Expositor</i>
NewDocs	<i>New documents illustrating early Christianity, org. G. H. R. Horsley</i>	RevQ	<i>Revue de Qumran</i>
NHC	<i>Nag Hammadi codices</i>	RCG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
		RGRW	<i>Religions in the Graeco-Roman world</i>
		RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
		RHPR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
		RQ	<i>Restoration Quarterly</i>
		RR	<i>Ricerche Religiose</i>
		RSB	<i>Religious Studies Bulletin</i>

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO E DO GREGO

HEBRAICO

Consoantes

א = '
 ב = b
 ג = g
 ד = d
 ה = h
 ו = w
 ז = z
 ח = h
 ט = t
 י = y
 כ = k
 ל = l
 מ = m
 נ = n
 ס = s
 ע = '
 פ = p
 צ = ts
 ק = q
 ר = r
 ש = s
 שׁ = sh
 ת = t

Vogais longas

(אָ, אַ) = â
 אֵ = ê
 אִ = î
 אֹ = ô
 אֻ = û
 אַ = ā
 אֶ = ē
 אֻ = õ

Vogais breves

א = a
 ע = e
 י = i
 ו = o
 ו = u

Semivogais

וּ = a
 וֵ = e
 וִ = e (se sonora)
 וֹ = o

GREGO

A = A	O = O
α = a	ο = o
B = B	Π = P
β = b	π = p
Γ = G	Ρ = R
γ = g	ρ = r
Δ = D	Σ = S
δ = d	α/ς = s
E = E	Τ = T
ε = e	τ = t
Z = Z	Υ = Y
ζ = z	υ = y
H = Ē	Φ = Ph
η = ē	φ = ph
Θ = Th	Χ = Ch
θ = th	χ = ch
I = I	Ψ = Ps
ι = i	ψ = ps
K = K	Ω = Ō
κ = k	ω = õ
Λ = L	Ρ = Rh
λ = l	ρ = rh
M = M	ʻ = h
μ = m	γξ = nx
N = N	γγ = ng
ν = n	αυ = au
Ξ = X	ευ = eu
ξ = x	ου = ou
	υι = ui

RTR	<i>Reformed Theological Review</i>	ST	<i>Studia theologica</i>
SacP	<i>Sacra pagina</i>	STDJ	<i>Studies on the texts of the desert of Judah</i>
SAJ	<i>Studies in Ancient Judaism</i>	Str-B	Strack e Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i>
SANT	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i>	StudLit	<i>Studia liturgica</i>
SB	<i>Sources bibliques</i>	SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
SBEC	<i>Studies in the Bible and early Christianity</i>	TBC	<i>Torch Bible commentaries</i>
SBL	<i>Studies in biblical literature</i>	TD	<i>Theology digest</i>
SBLASP	<i>Society of Biblical Literature abstracts and seminar papers</i>	TDGR	<i>Translated documents of Greece and Rome</i> , org. R. K. Sherk
SBLDS	<i>Society of Biblical Literature dissertation series</i>	TDNT	<i>Theological dictionary of the New Testament</i> , org. G. Kittel e G. Friedrich
SBLMS	<i>Society of Biblical Literature monograph series</i>	TEH	<i>Theologische Existenz heute</i> (nova série)
SBL SBS	<i>Society of Biblical Literature sources for biblical study</i>	TheolRev	<i>Theological Review</i> (Beirute)
SBLSP	<i>Society of Biblical Literature seminar papers</i>	TI	<i>Theological inquiries</i>
SBT	<i>Studies in biblical theology</i>	TJ (n. s.)	<i>Trinity Journal</i> (nova série)
Schürer	E. Schürer, <i>The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ</i> (175 a.C.-135 d.C.), rev. e ed. G. Vermes et al. (3 v.; Edimburgo: 1973-1987)	TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
SCS	<i>Septuagint and cognate studies</i>	TNTC	<i>Tyndale New Testament commentary</i>
SE	<i>Studia evangelica</i>	TOP	<i>Theology occasional papers</i>
SEÅ	<i>Svensk exegetisk årsbok</i>	TPINTC	<i>Trinity Press International New Testament commentaries</i>
SEG	<i>Supplementum epigraphicum graecum</i> (Leiden, 1923-)	TS	<i>Theological Studies</i>
SESI	<i>Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja</i>	TSFBul	<i>TSF Bulletin</i>
SFSHU	<i>South Florida studies in the history of Judaism</i>	TToday	<i>Theology Today</i>
SIG	<i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i>	TU	<i>Texte und Untersuchungen</i>
SHR	<i>Studies in the history of religions</i>	TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>
SHT	<i>Studies in historical theology</i>	TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
SJ	<i>Studia judaica</i>	USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
SJLA	<i>Studies in Judaism in Late Antiquity</i>	VC	<i>Vigiliae christianae</i>
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>	VoxEv	<i>Vox evangelica</i>
SJTOP	<i>Scottish Journal of Theology Occasional Papers</i>	VT	<i>Vetus Testamentum</i>
SNTW	<i>Studies in the New Testament and its world</i>	VTSUP	<i>Vetus Testamentum supplements</i>
SNTSMS	<i>Society for New Testament studies monograph series</i>	WA	<i>Weimar Ausgabe</i>
SNTSU	<i>Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt</i>	WBC	<i>Word biblical commentary</i>
SPB	<i>Studia post-biblica</i>	WEC	<i>Wycliffe exegetical commentary</i>
SR	<i>Studies in Religion</i>	WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
		WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
		WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i>
		ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
		ZRG	<i>Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte</i>
		ZS:NT	<i>Zacchaeus Studies: New Testament</i>
		ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

COLABORADORES

- ALLISON JR., Dale C., ph.D. Professor da cátedra Errett M. Grable de Exegese do Novo Testamento e Cristianismo Primitivo, Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, Pensilvânia, EUA: ESCATOLOGIA I.
- ARNOLD, Clinton E., ph.D. Professor de Língua e Literatura do Novo Testamento, Talbot School of Theology, La Mirada, Califórnia, EUA: EFÉSIOS, CARTA AOS.
- AUNE, David E., ph.D. Professor de Origens do Novo Testamento e do Cristianismo, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, EUA: APOCALIPTISMO.
- BARCLAY, John M. G., ph.D. Professor de Origens do Novo Testamento e do Cristianismo, University of Glasgow, Glasgow, Escócia: JESUS E PAULO.
- BARNETT, Paul W., ph.D. Bispo jubilado da Igreja Anglicana do Norte de Sydney, Diocese de Sydney, Sydney, South New Wales, Austrália: ADVERSÁRIOS I; APÓSTOLO; SALVAÇÃO III.
- BARTCHY, S. Scott, ph.D. Diretor do UCLA Center for the Study of Religion [Centro de Estudos da Religião da UCLA] e professor adjunto de Origens Cristãs e História da Religião no Departamento de História, University of California, Los Angeles, Califórnia, EUA: COMUNHÃO À MESA.
- BAUCKHAM, Richard J., ph.D. Professor de Estudos do Novo Testamento, St. Mary's College, University of St. Andrews, St. Andrews, Reino Unido: PEDRO, SEGUNDA CARTA DE.
- BAUER, David R., ph.D. Professor de Estudos Bíblicos, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky, EUA: FILHO DE DAVI; FILHO DE DEUS I.
- BEALE, Gregory K., ph.D. Professor da cátedra Kenneth T. Wessner de Estudos Bíblicos, professor de Novo Testamento, Wheaton College Graduate School, Wheaton, Illinois, EUA: ESCATOLOGIA III.
- BEASLEY-MURRAY, George R. (*in memorian*). Professor de Novo Testamento, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, EUA: BATISMO II; APOCALIPSE, LIVRO DE.
- BLACKBURN, Barry L., ph.D. Professor, Atlanta Christian College, East Point, Geórgia, EUA: MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES I.
- BLOMBERG, Craig L., ph.D. Professor com distinção de Novo Testamento, Denver Seminary, Denver, Colorado, EUA: EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS.
- BOCK, Darrell L., ph.D. Professor Pesquisador de Estudos do Novo Testamento, Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, EUA: LUCAS, EVANGELHO DE.
- BRAUCH, Manfred T., ph.D. Professor da cátedra James A. Maxwell de Teologia Bíblica, Seminário Teológico Batista do Leste, Wynnewood, Pensilvânia, EUA: JUSTIÇA/RETIDÃO II.
- BRUCE, F. F., D. D. (*in memorian*). Professor da cátedra Rylands de Crítica e Exegese Bíblica, University of Manchester, Manchester, Reino Unido: PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.
- BURGE, Gary M., ph.D. Professor de Novo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA: JOÃO, CARTAS DE.
- CALVERT-KOYZIS, Nancy, ph.D. Professora de Religião e Teologia, Redeemer University College, Ancaster, Ontário, Canadá: ABRAÃO.
- CAMPBELL, William S., ph.D. Livre-docente de Estudos Religiosos e Teológicos, Westhill College, University of Birmingham, Birmingham, Reino Unido: ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; ISRAEL II.
- CARAGOUNIS, Chrys C. th.D. Professor de Exegese do Novo Testamento, Lund University, Lund, Suécia: REINO DE DEUS I.
- CHILTON, Bruce D., ph.D. Professor da cátedra Bernard Iddings Bell de Religião, Bard College, Annandale, Nova York, EUA: JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.
- CORLEY, Bruce, th.D. Professor de Novo Testamento, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Texas, EUA: JESUS, JULGAMENTO DE.
- DAVIDS, Peter H., ph.D. Consultor acadêmico, Igreja Vineyard, Stafford, Texas, EUA: MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES II; RIQUEZAS E POBREZA I.

- DESILVA, David A., ph.D. Professor de Novo Testamento e Grego, Ashland Theological Seminary, Ashland, Ohio, EUA: APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.
- DILLON, John M., ph.D. Professor real (nomeado e aprovado pela Coroa do Reino Unido) de Grego, Trinity College, Dublin, Irlanda: FILOSOFIA.
- DOCKERY, David, ph.D. Diretor e professor de Estudos Cristãos, Union University, Jackson, Tennessee, EUA: BATISMO I.
- DRANE, John W., D. D. Diretor, Centro de Estudo do Cristianismo e da Sociedade Contemporânea, University of Stirling, Stirling, Reino Unido: FILHO DE DEUS III.
- DUNN, James D. G., D. D. Professor da cátedra Lightfoot de Teologia, University of Durham, Durham, Reino Unido: ROMANOS, CARTA AOS.
- EDWARDS, Ruth B., ph.D. Palestrante sênior honorária de Novo Testamento, Departamento de Teologia e Estudos Religiosos, University of Aberdeen, Aberdeen, Reino Unido: ROMA.
- ELLIOTT, Mark A., ph.D. Professor adjunto, University of Western Ontario e Conrad Grebel College, University of Waterloo; pastor, Igreja Batista de Frank Street, Warton, Ontário, Canadá: ISRAEL I.
- ELLIS, E. Earl, ph.D. Professor pesquisador de Teologia, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Texas, EUA: CARTAS PASTORAIS.
- ERICKSON, Richard J., ph.D. Professor assistente de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary Northwest, Seattle, Washington, EUA: CARNE.
- EVANS, Craig A., ph.D. Professor com distinção da cátedra Payzant de Novo Testamento, Acadia Divinity College, Wolfville, Nova Escócia, Canadá: APOCALIPTISMO.
- FARRIS, Stephen G., ph.D. Professor de Pregação e Adoração. Knox College, Toronto School of Theology, Toronto, Ontário, Canadá: ADORAÇÃO/CULTO I.
- FERGUSON, Everett, ph.D. Professor emérito, Abilene Christian University, Abilene, Texas, EUA: RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.
- FRANCE, Richard T., ph.D. Jubilado, Diretor, Wycliffe Hall, Oxford, Reino Unido: SERVO DE JAVÉ.
- FUNG, Ronald Y. K., ph.D. Jubilado, Acadêmico e palestrante residente, China Graduate School of Theology, Hong Kong: CORPO DE CRISTO.
- GEDDERT, Timothy J., ph.D. Professor assistente de Novo Testamento, Mennonite Brethren Biblical Seminary, Fresno, Califórnia, EUA: APOCALIPTISMO.
- GILES, Kevin N., th.D. Ministro, Igreja St. Michaels, North Carlton, Austrália: IGREJA III.
- GREEN, Joel B., ph.D. Deão de Assuntos Acadêmicos e da Escola de Teologia, Professor de Interpretação do Novo Testamento, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky, EUA: ATOS DOS APÓSTOLOS; CRISTO, MORTE DE I; CRISTO, MORTE DE II.
- GUELICH, Robert A., th.D. (*in memorian*). Professor de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: MARCOS, EVANGELHO DE.
- GUTHRIE, Donald, ph.D. (*in memorian*). Palestrante de Estudos do Novo Testamento e vice-diretor, London Bible College, Northwood, Inglaterra: DEUS II.
- HAFEMANN, Scott J., th.D. Cátedra Gerald F. Hawthorne de Grego Neotestamentário, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA: CORÍNTIOS, CARTAS AOS.
- HANSEN, G. Walter, th.D. Diretor do Instituto de Pesquisa Global e professor assistente de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: GÁLATAS, CARTA AOS.
- HAWTHORNE, Gerald F., ph.D. Professor emérito de Grego e Exegese do Novo Testamento, Wheaton College, Wheaton, Illinois, EUA: ESPÍRITO SANTO III; FILIPENSES, CARTA AOS.
- HERZOG II, William R., ph.D. Deão do Corpo Docente e professor de Interpretação do Novo Testamento, Colgate Rochester Divinity School/ Bexley Hall/Crozer Theological Seminary, Nova York, EUA: TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.
- HURST, Lincoln D., ph.D. Professor assistente de Estudos da Religião, University of California, Davis, California, EUA: ÉTICA I.
- HURTADO, Larry W., ph.D. Professor de Língua, Literatura e Teologia do Novo Testamento, The University of Edinburgh, Edimburgo, Reino Unido: CRISTOLOGIA II; DEUS I; EVANGELHO (GÊNERO); SENHOR II; FILHO DE DEUS II.
- KEENER, Craig S., ph.D. Professor de Novo Testamento, Eastern Baptist Theological Seminary, Wynnewood, Pensilvânia, EUA: MULHERES II.
- KIM, Seyoon, ph.D. Professor de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: REINO DE DEUS III.
- KREITZER, Larry J., ph.D. Professor de Novo Testamento, Regent's Park College, University of Oxford, Oxford, Reino Unido: ADÃO E CRISTO; ESCATOLOGIA II; REINO DE DEUS II; RESSURREIÇÃO II.

- KROEGER, Catherine C., ph.D. Professora assistente temporária ou de tempo parcial de Estudos Clássicos e Ministeriais, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts, EUA: MULHERES III.
- KRUSE, Colin G., ph.D. Coordenador de Pesquisa na Pós-graduação, Bible College of Victoria, Lilydale, Vitória, Austrália: APÓSTOLO.
- LANE, William L., th.D. Professor de Estudos Bíblicos da cátedra em honra do falecido Paul T. Walls, Seattle Pacific University, Seattle, Washington, EUA: HEBREUS, CARTA AOS.
- LEVISON, John R., ph.D. Professor de Novo Testamento, Seattle Pacific University, Seattle, Washington, EUA: CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO.
- MARSHALL, I. Howard, D. D. Professor emérito de Exegese do Novo Testamento e professor honorário de Pesquisa, University of Aberdeen, Aberdeen, Reino Unido: IGREJA I; CEIA DO SENHOR I; SALVAÇÃO; FILHO DO HOMEM.
- MARTIN, Ralph P., ph.D. Acadêmico em Residência com distinção, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: DEUS II; ADORAÇÃO/CULTO II; ADORAÇÃO/CULTO III.
- MCGRATH, Alistair E., ph.D. Diretor, Wycliffe Hall, Professor de Teologia Histórica, Oxford University, Oxford, Reino Unido: JUSTIFICAÇÃO.
- MCKNIGHT, Scot, ph.D. Professor da cátedra Karl A. Olsson de Estudos da Religião, North Park University, Chicago, Illinois, EUA: MATEUS, EVANGELHO DE; JUSTIÇA/RETIDÃO I.
- MICHAELS, J. Ramsey, th.D. Professor emérito, Southwest Missouri State University, Springfield, Missouri, EUA: PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE.
- MOO, Douglas J., ph.D. Professor da cátedra Blanchard de Novo Testamento, Wheaton College Graduate School, Wheaton, Illinois, EUA: LEI I.
- MORRIS, Leon, ph.D. Jubilado, Melbourne, Victoria, Austrália: SALVAÇÃO II; PECADO I.
- MOTT, Stephen C., ph.D. Pastor, Igreja Metodista Unida de Cochesett, West Bridgewater, Massachusetts, EUA: ÉTICA II.
- NEWMAN, Carey C., ph.D. Diretor, Editora da Universidade Baylor, Waco, Texas, EUA: ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; DEUS III; JUSTIÇA/RETIDÃO III.
- O'BRIEN, Peter T., ph.D. Pesquisador sênior, Moore Theological Seminary, Newtown, New South Wales, Austrália: IGREJA II; COLOSSENSES, CARTA AOS; CARTAS, FORMAS DE CARTAS I.
- ONESTI, Karen L., ph.D. (Cand.) Pastora, Igrejas Metodistas Unidas de Rancocas e Masonville, Nova Jérsei, EUA: JUSTIÇA/RETIDÃO II.
- OSBORNE, Grant R, ph.D. Professor de Novo Testamento, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EUA: RESSURREIÇÃO I.
- PAIGE, Terence P., ph.D. Professor assistente de Novo Testamento, Houghton College, Houghton, Nova York, EUA: ESPÍRITO SANTO II.
- PATZIA, Arthur G., ph.D. Professor de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, Norte da Califórnia, Menlo Park, Califórnia, EUA: FILEMOM, CARTA A.
- PORTER, Stanley E., ph.D. Diretor, Professor de Novo Testamento, McMaster Divinity School, Hamilton, Ontário, Canadá: PECADO II.
- POWERS, Janet Everts, ph.D. Professora assistente de Religião, Hope College, Holland, Michigan, EUA: PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE.
- REASONER, Mark, ph.D. Professor assistente de Estudos Bíblicos, Bethel College, St. Paul, Minnesota, EUA: ROMA.
- SCHMIDT, Thomas E., ph.D. Santa Bárbara, Califórnia, EUA: RIQUEZAS E POBREZA II; RIQUEZAS E POBREZA III.
- SCHOLER, David M., th.D. Professor de Novo Testamento e vice-reitor do Centro de Estudos Teológicos Associados, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: MULHERES I.
- SCHREINER, Thomas R., ph.D. Professor de Novo Testamento, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, EUA: LEI III.
- SCOTT, James M., th.D. Professor de Estudos da Religião, Trinity Western University, Langley, Colúmbia Britânica, Canadá: ADOÇÃO, FILIAÇÃO.
- SEIFRID, Mark A., ph.D. Professor assistente de Novo Testamento, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, EUA: CRISTO, MORTE DE III; EM CRISTO; JUÍZO III.
- SIMPSON, John W. Jr., ph.D. Editor, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, EUA: TESSALONICENSES, CARTAS AOS.
- SNODGRASS, Klyne R., ph.D. Professor da cátedra Paul W. Brandel de Estudos Neotestamentários, North Park Theological Seminary, Chicago, Illinois, EUA: PARÁBOLAS.
- STAMPS, Dennis L., ph.D. Diretor, West Midlands Ministerial Training Course, The Queens Foundation for Ecumenical Theological Education, Birmingham, Reino Unido: RETÓRICA.

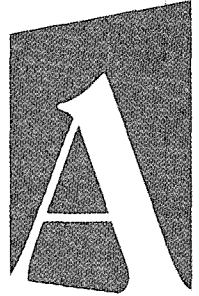
- STEGNER, W. Richard, ph.D. (*in memoriam*) Professor de Novo Testamento, Garrett-Evangelical Theological Seminary, Evanston, Illinois, EUA: PAULO, o JUDEU.
- STEIN, Robert H., ph.D. Professor da cátedra Mildred e Ernest Hogan de Novo Testamento, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, EUA: ÚLTIMA CEIA; PROBLEMA SINÓTICO.
- SUMNEY, Jerry L., ph.D. Professor de Estudos Bíblicos, Lexington Theological Seminary, Lexington, Kentucky, USA: ADVERSÁRIOS II.
- THIELMAN, Frank S., ph.D. Professor presbiteriano de Teologia, Beeson Divinity School, Birmingham, Alabama, EUA: LEI II.
- THOMPSON, Marianne Meye, ph.D. Professora de Interpretação do Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, Pasadena, Califórnia, EUA: JOÃO, EVANGELHO DE.
- TRAVIS, Stephen H., ph.D. Vice-diretor, St. John's College, Nottingham, Nottingham, Reino Unido: JUÍZO I; JUÍZO II; RESSURREIÇÃO III.
- TURNER, Max M. B., ph.D. Professor de Estudos Neotestamentários, London Bible College, Northwood, Reino Unido: ESPÍRITO SANTO I.
- VERHEY, Allen D., ph.D. Professor da cátedra Evert J. e Hattie E. Blekkink de Religião, Hope College, Holland, Michigan, EUA: ÉTICA III.
- WAINWRIGHT, Geoffrey, th.D., DD. Professor da cátedra Cushman de Teologia Cristã, Duke University, Durham, Carolina do Norte, EUA: BAPTISMO III; CEIA DO SENHOR II.
- WALL, Robert W., th.D. Professor de Escrituras Cristãs, Seattle Pacific University, Seattle, Washington, EUA: TIAGO, CARTA DE.
- WATSON, Duane F., ph.D. Professor de Novo Testamento, Malone College, Canton, Ohio, EUA: CARTAS, FORMAS DE CARTAS II.
- WEBB, Robert L., ph.D. Professor assistente temporário ou de tempo parcial de Novo Testamento, McMaster Divinity College, Hamilton, Ontário, Canadá: JUDAS, CARTA DE.
- WILKINS, Michael J., ph.D. Professor de Língua e Literatura do Novo Testamento, Deão acadêmico, Talbot School of Theology, La Mirada, Califórnia, EUA: DISCÍPULOS; PECADORES.
- WISE, Michael O., ph.D. Professor de Bíblia e História, Consultor acadêmico, Northwestern College, Saint Paul, Minnesota, EUA: MANUSCRITOS DO MAR MORTO.
- WITHERINGTON III, Ben, ph.D. Professor de Novo Testamento, Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky, EUA: JESUS, NASCIMENTO DE; CRISTO I; CRISTO II; CRISTO III; CRISTOLOGIA I; JOÃO BATISTA; SENHOR I; SENHOR III.
- YAMAUCHI, Edwin M., ph.D. Professor de História, Miami University, Oxford, Ohio, EUA: Gnosticismo; SINAGOGA.

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:

Digit@l
Books



ABA. Ver ADOÇÃO, FILIAÇÃO.

ABRAÃO: NOVO TESTAMENTO

Personagem-chave na literatura judaica primitiva, Abraão é mencionado nos quatro Evangelhos e desempenha um papel fundamental nas cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos. Autores posteriores do NT continuam a valer-se de Abraão, de modo significativo em Atos e Hebreus e em grau menor em Tiago e 1Pedro.

1. O AT e a literatura judaica
2. Os Evangelhos Sinóticos
3. O Evangelho de João
4. Atos dos Apóstolos
5. As cartas de Paulo
6. Hebreus
7. Tiago e 1Pedro

1. O AT e a literatura judaica

O papel desempenhado pelos patriarcas foi sendo cada vez mais importante para o povo judeu depois de retornar do Exílio na Babilônia. Abraão foi um desses personagens importantes, cuja elevada reputação repercute tanto no NT quanto na literatura judaica extrabíblica.

1.1 Abraão no AT. Relatos posteriores de Abraão baseiam-se nas histórias encontradas em Gênesis a respeito do patriarca. A vida de Abraão é retratada no primeiro livro da Bíblia hebraica, desde sua inclusão na genealogia do pai, Terá (Gn 11.27), até sua morte e sepultamento (Gn 25.7-10). Os principais acontecimentos da vida de Abraão são: separa-se do pai e sai do lugar de nascimento (Gn 12.1); permanece algum tempo no Egito e em Gerar (Gn 12.10-20; 20.1-18);

trava batalhas contra alguns reis (Gn 14.1-16); encontra-se com Melquisedeque (Gn 14.17-20); Deus firma aliança com ele (Gn 15.7-21; 17.2,4); une-se com Agar e nasce Ismael (Gn 16.1-15); Deus ordena que Abraão e seus descendentes sejam circuncidados (Gn 17.9-14); o nascimento de Isaque é prometido (Gn 17.15-21); nasce Isaque (Gn 21.1-7); Abraão dispõe-se a entregar Isaque em oferta (Gn 22.1-19); Sara morre e é sepultada (Gn 23.1-20).

Quatro temas primordiais são encontrados no relato de Gênesis: a promessa divina de que Abraão teria muitos descendentes (Gn 12.2; 13.16; 15.5; 17.2,4; 22.17); a dádiva de uma terra (Gn 12.7; 13.14,15; 15.7); a obediência de Abraão (Gn 12.1-4; 17.1; 22.16-18); a bênção posterior de todas as nações por meio de Abraão (Gn 12.3; 22.18).

No AT, Abraão exerce três funções principais. Em primeiro lugar, ele é o pai do povo judeu (Gn 25.19; 26.15,24; 28.13; 32.9; 48.15,16; Êx 3.6; Dt 1.8; 6.10; 9.5; 30.20; Js 24.3; 1Cr 1.27,28,34; 16.13; Sl 105.6; Is 41.8; Jr 33.26; Mq 7.20). Em segundo lugar, é a fonte originária das bênçãos que recaem sobre o povo judeu (Gn 26.24; 28.4; 35.12; 50.24; Êx 2.24; 6.3-8; 32.13; 33.1; Nm 32.11; Dt 1.8; 6.10; 9.5,27; 29.13; 30.20; 34.4; 2Rs 13.23; 1Cr 16.15,16; 2Cr 20.7; Sl 105.7-11,42; Is 51.2; Mq 7.20). Em terceiro lugar, seu nome é usado para identificar o Deus do povo judeu como "o Deus de Abraão" (Gn 28.13; 31.42,53; 32.9; Êx 3.6,15,16; 4.5; 1Rs 18.36; 1Cr 29.18; 2Cr 30.6; Sl 47.9).

Abraão exerce ainda três outras funções dignas de nota. Sua obediência a Deus e às leis divinas (Gn 26.4,5; v. tb. Ne 9.7,8) serviu de base para as bênçãos de que seus descendentes foram alvo. Às

vezes, recorre-se à compaixão de Deus para com o povo judeu, tendo por base a aliança que ele firmou com Abraão (Dt 9.27; 2Rs 13.23; Mq 7.18-20). Por último, Deus tirou Abraão do meio da idolatria (Js 24.2,3).

1.2 Abraão na literatura judaica primitiva.

Os autores da literatura judaica de 200 a.C. a 200 d.C. fizeram uso de muitos temas encontrados nos relatos do AT, relacionando-os às circunstâncias específicas desses mesmos autores. Josefo e Filo retratam Abraão como alguém que assimila a cultura pagã, sobretudo a helenística (e.g., JOSEFO, *An*, 1.8.2, § 166-8; FILO, *Ab*, 88). Em outros textos, Abraão é alguém que se isola da influência gentílica (*Jb*, 22.16; PSEUDO-FILO, *An bí*, 6.4). Os autores desses textos têm motivações apoloéticas e didáticas. Os judeus são instruídos a viver em suas circunstâncias da mesma maneira que a literatura retrata Abraão vivendo em seu tempo e circunstâncias.

Quatro temas principais são encontrados nesses textos. Primeiro: o realce sobre Abraão como monoteísta ferrenho, muitas vezes retratado como o primeiro do tipo, é predominante em textos da Palestina e da Diáspora de 200 a.C. a 200 d.C. (*Jb*, 11.16,17; 12.1-5,16-21; 20.6-9; PSEUDO-FILO, *An bí*, 6.4; JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 154-7; FILO, *Ab*, 68-71,88; *Ap Ab*, 1—8). Segundo: Deus estabelece uma aliança com Abraão por meio da qual seus descendentes são abençoados (*Jb*, 15.9,10; PSEUDO-FILO, *An bí*, 7.4; 1QapGen 21.8-14), sendo eles também alvo de sua compaixão (PSEUDO-FILO, *An bí*, 30.7; *Sl Sa*, 9.8-11; *Te Le*, 15.4; *Aç Ms*, 3.8,9). No entanto, às vezes é preciso obedecer às estipulações da aliança para permanecer inserido nela (*Jb*, 15.26,27). No final de tudo, outras nações seriam abençoadas também (Eo 44.21). Terceiro: o caráter de Abraão é exaltado. Ele é íntegro (*Te Ab*, 1.1A), hospitaleiro (*Te Ab*, 1.1-3A; FILO, *Ab*, 107—110; JOSEFO, *An*, 1.11.2, § 196) e de boa moral (JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 154; FILO, *Ab*, 68). Ele é fiel (Eo 44.20; 1Mc 2.52; *Jb*, 17.17,18). Ele ama a Deus (*Jb*, 17.18) e é até mesmo chamado “amigo de Deus” (CD 3.2-4). Josefo afirma que Abraão e sua descendência são recompensados por causa da virtude e da piedade do patriarca (*An*, 1.13.4, § 234). Quarto: Abraão vivia de acordo com a Lei mosaica (*Jb*, 15.1,2; 16.20; Eo 44.20) ou de acordo com a lei natural/filosófica (FILO, *Ab*, 3—6).

Abraão está vivo (4Mc 7.19; 16.25; *Te Le*, 18.14; *Te Ju*, 25.1; *Te Be*, 10.6) e elogia os que morrem para cumprir a Lei (4Mc 13.13-18). Abraão firmou a aliança ao ser circuncidado (Eo 44.20). Além de tudo isso, ele se destaca pelo que é capaz de conquistar por meio da intercessão (*Te Ab*, 18.10,11A) e por sua ascensão aos céus, onde recebe revelação (PSEUDO-FILO, *An bí*, 18.5; *Te Ab*, 10—14; *Ap Ab*, 15.4-30).

2. Os Evangelhos Sinóticos

Abraão é mencionado em todos os Evangelhos Sinóticos (Mt 1.1,2,17; 3.9; 8.11; 22.32; Mc 12.26; Lc 1.55,73; 3.8,34; 13.16,28; 16.22-30; 19.9; 20.37).

2.1 Tradições sobre Abraão comuns aos três Sinóticos. Abraão é mencionado apenas uma vez em Marcos (Mc 12.26), e aí no contexto da pergunta feita pelos saduceus a respeito do estado conjugal, na ressurreição, da mulher que se havia casado com sete irmãos consecutivamente (Mc 12.18-27; v. tb. Mt 22.23-33; Lc 20.27-40). Os saduceus, que não criam na ressurreição (Mc 12.18; Mt 22.23; Lc 20.27), apresentam a ideia como um absurdo dentro dos relacionamentos humanos da época.

Em Marcos e Mateus, Jesus dá aos saduceus uma resposta em duas direções, uma vez que eles nem conhecem “as Escrituras nem o poder de Deus” (Mc 12.24; Mt 22.29). Pelo poder de Deus, os que ressuscitaram dos mortos são como anjos e não se casam. Assim, o casamento torna-se obsoleto. Em segundo lugar, Jesus usa a identificação que Deus faz de si mesmo a Moisés na sarça ardente (Êx 3.6) como prova de que Deus é Deus de vivos, não de mortos. Deus é fiel às promessas que fez aos patriarcas, segundo as quais seria o Deus deles (no caso de Abraão, v. Gn 17.7) e, na sequência, também do povo de sua aliança. O relato de Lucas divide os modos de vida em presente e futuro (Lc 20.34,35), acrescentando “para ele todos vivem” (Lc 20.38). O autor de 4Macabeus, de forma semelhante, retrata os patriarcas como os que “não morrem para Deus, mas vivem em [ou ‘para’] Deus” (4Mc 7.19; 16.25).

2.2 Tradições sobre Abraão comuns a Mateus e a Lucas

2.2.1 As genealogias. Embora Mateus e Lucas incluam Abraão nas genealogias que registram (Mt 1.1,2,17; Lc 3.34), ele se reveste de maior importância em Mateus. O Evangelista introduz o

Evangelho com a designação “Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi [v. FILHO DE DAVI], filho de Abraão” (Mt 1.1). A transição para a genealogia é simples, uma vez que começa com Abraão, “pai de Isaque” (Mt 1.2; v. tb. 1Cr 1.34). Abraão é mencionado uma terceira vez em Mateus 1.17, em que o Evangelista esboça momentos decisivos da história israelita, com catorze gerações desde Abraão até Davi, catorze gerações de Davi ao Exílio e catorze gerações do Exílio a Cristo.

É importante que Jesus seja filho de Abraão por três razões principais: 1) significa que Jesus é judeu e, portanto, descendente biológico de Abraão; 2) embora o título “filho de Abraão” não seja messiânico (DAVIES & ALLISON, p. 158), para que o Messias transmitisse a seu povo as bênçãos iniciadas com Abraão, precisava ser ele mesmo descendente de Abraão; 3) Abraão deu origem à história israelita, ao passo que Jesus surge como aquele que conduz essa mesma história ao ápice (Mt 1.17).

Embora a genealogia de Lucas apenas mencione Abraão (Lc 3.34), ainda assim é significativo que Jesus seja um “filho de Abraão”, uma vez que, como tal, ele é judeu e canal de bênçãos para o povo de Deus. Em Lucas, a genealogia de Jesus, que aí remonta a Adão e a Deus, pode ser uma forma de manifestar o tema da expansão da salvação até os gentios, uma vez que contempla seu relacionamento com toda a espécie humana na qualidade de Filho de Deus (v. FILHO DE DEUS; FITZMYER, v. 1, p. 190).

2.2.2 Filhos de Abraão a partir de pedras (Mt 3.9; Lc 3.8). Ambos os Evangelistas mencionam Abraão no cenário mais amplo do ministério de João Batista no rio Jordão (Mt 3.1-17; Lc 3.1-9; v. Jo 8.33,39). João adverte os que o procuram para ser batizados (fariseus e saduceus em Mt 3.7; “multidões” em Lc 3.7) de que não podem mais fiar-se em seu privilégio étnico, na qualidade de descendentes de Abraão, como garantia de que serão protegidos da ira divina. Deus pode suscitar “filhos” (Mt 3.9; Lc 3.8) a Abraão a partir de pedras (v. Is 51.1,2; PSEUDO-FILO, *An bí*, 23.4,5; Gn 17.17; 18.10-14). A árvore genealógica de Abraão (Is 11.1; v. WALLACE-HADRILL) está até mesmo em perigo de destruição. Não é o fato de descender de Abraão que os salvará da ira de Deus, mas um procedimento que seja “condizente com uma reforma interior de vida” (FITZMYER, v. 1, p. 468; v. tb. Jo 8.39).

2.2.3 Abraão no banquete escatológico (Mt 8.10, 11; Lc 13.28,29). Mateus e Lucas falam do banquete escatológico (v. COMUNHÃO À MESA), no qual presidirão Abraão, Isaque e Jacó (Lucas acrescenta “todos os profetas” em Lc 13.28). É comum na tradição judaica encontrarmos Abraão, Isaque e Jacó associados com os justos (v. JUSTIÇA/RETIDÃO; v. WARD, p. 176; cf. 4Mc 13.17; *Tê Le*, 18.14; *Tê Ju*, 25.1; *Tê Be*, 10.6. V. tb. At 3.13 e 7.32, em que ocorrem os três). O relato de Mateus aparece na conclusão da história do centurião gentio (Mt 8.1-13; v. Lc 7.1-10), cuja fé não encontra correspondência nem entre judeus (Mt 8.10). Em Lucas, a cena do banquete escatológico é inserida na parábola da porta estreita (Lc 13.22-30). Ambos os contextos, no entanto, retratam a inclusão dos gentios no banquete escatológico do reino de Deus (Mt 8.11; Lc 13.29; v. Sl 107.3; Is 49.12), bem como a exclusão de certos judeus (Mt 8.12; Lc 13.27,28). Nesses relatos, Abraão é primordialmente uma figura escatológica, embora o Evangelista, tanto em Mateus quanto em Lucas, procure estabelecer uma “relação e uma continuidade entre a história de Abraão e os acontecimentos sobre os quais está escrevendo” (DAHL, p. 140). O fato de Abraão ser retratado como figura celestial certamente não é algo novo, tampouco sua reputação de estender hospitalidade até mesmo aos gentios (v. 1.2 acima; *Tê Ab Rec A*, 1.1,2).

2.3 Referências a Abraão feitas especificamente por Lucas

2.3.1 Os hinos. Lucas é o único a incluir hinos em sua narrativa da primeira infância de Jesus. Lucas pode ter usado material de fontes externas na composição desses hinos. No entanto, “a aceitação dessas fontes não significa dizer que Lucas não as tenha editado, seguindo estilo próprio” (FITZMYER, v. 1, p. 309). Dois desses hinos fazem referência a Abraão (Lc 1.46-55,67-79). O *Magnificat* é o hino de Maria, em que ela exulta no antegozo do nascimento de Jesus (v. tb. 1Sm 2.1-10). O tema do hino é que Deus socorre seu povo no presente da mesma forma que no passado. Por toda a história, ele destruiu os poderosos e ricos (v. RIQUEZAS E POBREZA); socorreu os pobres e os oprimidos (Êx 2.24). Deus continua a agir a favor dos pobres e oprimidos no tempo presente (Lc 1.47,48). Esse auxílio baseia-se na fidelidade de Deus para com os descendentes (lit.,

“semente”; v. tb. At 3.25; 7.1-5) de Abraão por causa das promessas feitas a ele por Deus (v. 1 acima; Mq 7.20). Abraão não tinha terra nem descendência antes de ser abençoado por Deus (Gn 17.7,8; 18.18; 22.17,18). A experiência de Maria “não é um acontecimento isolado; antes, parte da lembrança misericordiosa da parte de Deus, que deseja cumprir suas promessas de salvação” (ZORRILLA, p. 233). Sucessivas gerações também experimentarão a compaixão de Deus (Lc 1.48).

O *Benedictus* é uma profecia dada por Zacarias a respeito de seu filho, João. João preparará o caminho diante do Senhor (Lc 1.76), que por sua vez trará salvação a seu povo (Lc 1.68,69). Essa salvação, cujo propósito é capacitar pessoas a servir a Deus sem temer os inimigos (Lc 1.71,73), é baseada na misericórdia prometida aos antepassados judeus para a qual serve de fundamento a aliança (ou juramento, Gn 22.16,17; 26.3) jurada a Abraão (Lc 1.72,73; Sl 105.7-11). N. A. Dahl (p. 146-7) enxerga a redenção messiânica descrita de um modo “que relembra a libertação do domínio do Egito, sendo vista como o cumprimento do juramento de Deus a Abraão” (Sl 106.10; Gn 15.13,14; At 7.2-8,17).

2.3.2 *Uma filha de Abraão*. A mulher “encurvada” que é curada no sábado (Lc 13.10-17) é chamada “filha de Abraão” (Lc 13.16). Esse é o único uso da expressão “filha de Abraão” na Bíblia grega. Em Lucas, somente os judeus são chamados filhos de Abraão (DAHL, p. 151). Na perícopie em questão, o sábado e a sinagoga “afastam essa mulher necessitada da ajuda divina” (GREEN, p. 649). Jesus reconhece que, como filha de Abraão, ela é alguém para quem a salvação estava prometida (Lc 1.46-55; v. 2.3.1 acima). A fidelidade de Deus aos descendentes de Abraão continua por causa das promessas que ele fez ao patriarca. Isso se vê sobretudo no caso dos excluídos e dos párias. A filha de Abraão, que é excluída pela estrutura religiosa, é curada (v. 2.3.2 acima). Zaqueu, o filho pária de Abraão, recebe também a salvação que lhe é estendida. O interesse especial de Lucas pelos oprimidos é perceptível quando o rico, embora também filho de Abraão, não recebe permissão para unir-se a Lázaro, que está “no seio” de Abraão (v. 2.3.3 abaixo), por causa de sua falta de compaixão para com Lázaro enquanto ambos estavam ainda em vida. Assim, aqueles tidos por excluídos dos escolhidos

são agora incluídos, enquanto os tidos por escolhidos são excluídos.

A cura da mulher encurvada é sinal de salvação ocorrida em cumprimento do ministério de Jesus, o “Senhor do sábado” (Lc 6.5). É digno de nota que ela seja curada no sábado, dia que celebra a libertação dos israelitas do cativeiro (Dt 5.15; v. Lc 13.16), e é nesse dia que o cativeiro da mulher é retirado. Ao repreender a enfermidade, Jesus está também repreendendo Satanás (Lc 13.16; v. tb. GREEN, p. 653). Ela pode estar entre os incluídos no banquete escatológico presidido por Abraão e seus descendentes (Lc 13.28-30; v. 2.2.3 acima).

2.3.3 *O seio de Abraão*. O Abraão celestial (v. 1.2 acima) é incluído nessa perícopie, que condena o rico e exalta o pobre Lázaro. (V. análises de contos populares semelhantes em FITZMYER, v. 2, p. 1126.) Após morrer, Lázaro é carregado por anjos “para junto [tradicionalmente, ‘para o seio’] de Abraão”. “Junto de Abraão [seio de Abraão]” não é sinônimo de Paraíso, embora essa passagem reflita a tradição segundo a qual se acredita que Abraão esteja no céu (v. 1.2 acima). O pobre desfrutava uma comunhão íntima com Abraão (MARSHALL, p. 636), talvez lembrando a intimidade entre Abraão e Jacó, retratada em *Jubileus* 23.1-3 (v. tb. Lc 13.29). O rico morreu e reside no *hades* [inferno: também traduzido por morte, profundezas ou sepulcro], separado de Abraão por um grande abismo (Lc 16.26; cf. *1En*, 22). O rico clama a Abraão, chamando-o “pai” (Lc 16.24,27,30) e exigindo o auxílio de Lázaro. Abraão responde-lhe, chamando-o “filho” (Lc 16.25). A condição de filho de Abraão desfrutada pelo rico não lhe proporciona nenhum alívio. O pai Abraão recusa-se a ajudá-lo (Lc 16.25,26; sobre Abraão como juiz, v. *Tē Ab*, 10.6-16A). Abraão nem mesmo enviará Lázaro à família do rico para adverti-los, porque eles já têm a Lei de Moisés (Lc 16.31). Lucas está frisando que a salvação implica uma “reação de fé” (FITZMYER, v. 2, p. 1129), que o rico não tinha. Foi assim condenado, embora fosse judeu. Abraão também se encaixa nessa perícopie porque, ao contrário do rico, foi muitas vezes retratado como alguém que seguia a Lei (v. 1.2 acima), que não lhe era um fardo (Flu, Ab, 5; Dt 30.11-14).

2.3.4 *Zaqueu como filho de Abraão*. Zaqueu é um rico chefe de cobradores de impostos para o governo romano (Lc 19.2) e, como tal, um

pecador (Lc 6.24), sobretudo aos olhos dos judeus (Lc 18.9-14; 19.7; v. tb. LOEWE, p. 321-3). Depois de interagir com Jesus, Zaquêu se arrepende (Lc 19.8; v. Lv 6.1-7; cf. a história do jovem rico e importante, Lc 18.18-25). A salvação é estendida por Jesus, que “veio buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19.10; Ez 34.16), a Zaquêu, o “filho de Abraão” que antes estava perdido. Zaquêu é também um filho verdadeiro de Abraão e, assim como outros párias judeus, recebeu no ministério de Jesus o cumprimento das promessas feitas a Abraão (Gn 17.7; v. 2.3.2 acima; DAHL, p. 149-54).

3. O Evangelho de João

O nome de Abraão, embora não ocorra em nenhuma outra parte nos escritos joaninos, é encontrado dez vezes em João 8.31-59. Por todo o relato, Jesus ressalta que, embora os judeus que o estão interrogando sejam descendentes de Abraão em sentido físico (Jo 8.37), eles contradizem essa descendência por suas ações (BROWN, p. 357). Em primeiro lugar, não são como Abraão porque se esforçam por matar a Jesus, um mensageiro de Deus (Jo 8.40,42; Gn 18.1-15; talvez Jo 8.35 se refira a Eliézer e a Isaque, o escravo doméstico e o filho; v. Gn 15.2; 17.19). Em segundo lugar, enquanto Abraão é conhecido por seu caráter exemplar (v. 1.2 acima), os adversários de Jesus são declarados filhos do Diabo, cujos desejos eles realizam (Jo 8.44). Em terceiro lugar, os adversários de Jesus são diferentes de Abraão porque não reconhecem que Jesus é Deus (Jo 8.58,59; sobre Abraão como o primeiro monoteísta, v. 1.2 acima). Outras referências a Abraão no capítulo dizem respeito à morte de Abraão (Gn 25.8, em que não se faz menção a nenhum testamento; v. *Tē Ab*, que apresenta uma explicação para essa lacuna) e ao júbilo de Abraão por contemplar o dia de Jesus (Jo 8.56).

Exatamente como Abraão viu o dia de Jesus permanece sem explicação. R. E. Brown refere-se a *Jubileus* 16.17-19: “Abraão foi informado de que era por meio de Isaque que descenderia o povo santo de Deus, e que tanto Abraão como Sara exultaram com a notícia” (BROWN, p. 360; v. Gn 17.17; 21.6). Talvez o Evangelista esteja se referindo ao relato de Gênesis, sabendo que Jesus viria desse povo santo. Outra explicação poderia ser que Abraão tivesse recebido uma revelação acerca do futuro, como a

do *Apocalipse de Abraão* 31.1, que menciona o “escolhido” de Deus. Abraão tinha um conhecimento especial acerca de Deus (v. 1.2 acima, sobretudo assim nas obras de Filo; v. Jo 8.32), o que, da perspectiva do pensamento judaico contemporâneo, queria dizer que ele escapou à idolatria (*Ap Ab*, 6—8; *Jb*, 12) e à conseqüente escravidão ao pecado (*Jb*, 20.6-10). Essa descrição de Abraão harmoniza-se com o tema da liberdade (Jo 8.32) e da escravidão (Jo 8.34,35) em João 8.

4. Atos dos Apóstolos

Em Atos, Abraão não desempenha um papel exemplar para os cristãos imitarem, como ocorre nas cartas paulinas, mas continua sendo o pai dos judeus. Usando Abraão exclusivamente nos sermões, Lucas comprova que há relação e continuidade entre Abraão e os acontecimentos sobre os quais está escrevendo (DAHL, p. 140).

4.1 Atos 3. Pedro emprega a figura de Abraão durante seu discurso no pórtico de Salomão para identificar o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó (At 3.13,25; cf. At 7.32; Êx 3.6) como o Deus de quem Jesus era “servo” e por cujo nome Pedro tinha acabado de curar o pedinte aleijado (At 3.6,16). O uso já aqui tão cedo do título “servo” (cf. At 3.26) em referência a Jesus, incomum que era o uso desse termo, pode ser um sinal de que se está aludindo aqui ao Servo Sofredor de Isaías (Is 52.13—53.12). Ao usar esse cognome, Pedro claramente acusa os judeus de terem matado a Jesus, o servo escolhido de seu Deus (At 3.15).

Não obstante, em Atos 3.25 Pedro lança mão da bênção sobre Abraão, mediante a qual, por sua descendência, todas as famílias da terra seriam abençoadas (Gn 22.18; cf. Gn 12.3; 18.18; Gl 3.8). A *LXX* traz “nações” (*ethnē*), que poderia ser interpretado como “gentios”. Já Pedro usa o ambíguo “famílias” (*patria*), que provavelmente se refere em primeiro lugar aos judeus (cf. At 3.26) e por implicação aos gentios. Assim, Pedro declara a seus ouvintes que eles são descendentes dos profetas e relembra a aliança que prefigurou o Messias, Jesus (At 3.22,23), o qual foi o cumprimento dessa mesma aliança com Abraão por meio de quem os judeus e outras famílias podem ser abençoados.

4.2 Atos 7. O discurso de Estêvão oferece a estrutura para várias alusões a Abraão (At 7.2-8,16,17,32), nas quais ele aparece como receptor

das promessas por meio das quais seus descendentes mais tarde se beneficiariam.

A afinidade de Lucas com o judaísmo helenista é percebida mais nitidamente em Atos 7.2-8 (DAHL, p. 142). Em Atos 7.2, Estêvão situa o chamado de Deus a Abraão em Ur, não em Harã (Gn 12.1). A tradição de Lucas poderia ter sido extraída de textos do AT (Gn 15.7; Ne 9.7) nos quais há o indício de um chamado em Ur. Filo supõe que houve um chamado divino a Abraão em ambos os lugares (FILO, *Ab*, 62,85), enquanto Josefo considera as duas migrações um único êxodo (JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 154). Lucas ainda observa (At 7.4) que Abraão deixou a terra dos “caldeus”, termo usado muitas vezes em referência a astrólogos e intérpretes de sonhos (*Jb*, 11.8; FILO, *Ab*, 69,71) nas tradições vinculadas a Abraão antes de seu chamado (*Jb*, 12.16; FILO, *Ab*, 70; JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 156; *Ap Ab*, 7.9; cf. Js 24.2).

Uma tradução livre de Gênesis 17.7, Estêvão mantém-se fiel ao relato de Gênesis, segundo o qual Abraão não possuía terra alguma, apenas a promessa de uma terra (At 7.5; cf. Gn 12.7; 13.15; 48.4) para si e sua descendência. Abraão seguiu a Deus, embora não tivesse tomado posse de nenhuma porção de terra (cf. Dt 2.5), nem tivesse ainda seus descendentes, os quais só herdariam a terra ao fim de tudo. Enquanto alguns autores ressaltam o fato de Abraão tomar posse da terra (1QapGen 21.15-19), Estêvão realça a confiança que Abraão depositou em Deus (cf. Rm 4.16-22).

Ao incluir referências à profecia feita a Abraão sobre o cativoiro de seus descendentes no Egito (Gn 15.13,14; cf. Êx 2.22), com duração de quatrocentos anos (At 7.6; cf. Êx 12.40; Gl 3.17), Lucas ressalta a fidelidade de Deus para com seu povo em meio à crise. Numa expansão de Êxodo 3.12 (At 7.7), Lucas abandona o termo “monte” (*oros*), usado em referência ao Sinai na LXX, substituindo-o pelo termo “lugar” (*topos*) — uma referência a Jerusalém ou ao próprio templo (cf. At 6.13,14). A fidelidade de Deus à promessa que fez a Abraão é demonstrada no fato de que Estêvão e os judeus habitantes de Jerusalém de seu tempo podiam adorar a Deus nesse “lugar”.

Estêvão faz referência também à “aliança da circuncisão” (*diathēkē peritomēs*, At 7.8) firmada com Abraão (Gn 17.10,12), aliança essa que

confirmava a promessa de Deus de lhe conceder descendentes (Gn 21.1-4), dentre os quais os ouvintes de Estêvão.

Estêvão volta a mencionar Abraão ao dizer que Jacó, José e seus parentes foram sepultados na caverna que Abraão comprara nas proximidades de Siquém (At 7.16). Em Gênesis, Abraão comprou a caverna de Macpela, que ficava perto de Hebrom (Gn 23), não de Siquém. Existe um relato que dá conta de que Jacó foi sepultado na caverna que Abraão comprou próximo a Hebrom (Gn 49.29-32; 50.13), ao passo que José foi enterrado em Siquém (Js 24.32), numa terra que Jacó havia comprado (Gn 33.18-20). Estêvão pode ter fundido os dois relatos de aquisições de terra em Canaã, assim como fundiu acontecimentos anteriores (v. At 7.2,7), e desse modo atribuiu a Abraão a compra da sepultura em Siquém.

4.3 Atos 13. No discurso proferido na sinagoga de Antioquia da Pisídia, em sua primeira viagem missionária, Paulo refere-se a seus ouvintes judeus como “filhos da linhagem de Abraão”, a quem a mensagem de salvação fora enviada (At 13.26). Paulo convoca-os a serem diferentes dos habitantes de Jerusalém, que rejeitaram o Messias, Jesus, cumprindo a mensagem dos profetas (e.g., Is 52.13—53.12) quando o condenaram à morte (At 13.27-29). Seu Messias viera por meio do povo de Davi, os escolhidos em Abraão (At 13.22-25). Mais tarde, os judeus tragicamente rejeitariam a mensagem de salvação (At 13.45).

5. As cartas de Paulo

5.1 Gálatas

5.1.1 A situação na Galácia. A carta deixa evidente que cristãos gentios faziam parte da comunidade da Galácia (Gl 4.8), e que se infiltraram entre eles algumas pessoas que contradiziam o evangelho de Paulo e confundiram os recém-convertidos (Gl 1.7-9; 5.8-10). Os contraditores de Paulo persuadiam os convertidos gentios a obedecer às estipulações da Lei mosaica (Gl 3.1,2; 4.8-10), sobretudo a circuncisão (Gl 5.2,3; 6.12,13). Em vista de alguns fatos que ficam bastante evidentes na carta, é bem provável que os oponentes de Paulo fossem cristãos judeus (Gl 4.30; Paulo afirma que eles estavam pregando “outro evangelho”, 1.6-9).

Muitos especialistas no assunto já observaram que Abraão devia desempenhar um papel central

nos argumentos dos adversários de Paulo. Por exemplo, segundo J. C. Beker, os adversários de Paulo pensavam que não bastava aos gentios voltar-se para Cristo. Para estarem seguros de que a bênção de Deus repousava sobre eles e de que eram filhos verdadeiros de Abraão, tinham de participar plenamente da *Tord* (BEKER, p. 42-4).

5.1.2 O texto de Gálatas

5.1.2.1 *Gálatas 3.1-14*. O tom zangado de Paulo torna-se evidente já no início de sua Carta aos Gálatas, uma vez que não se acha ali a seção de ação de graças normalmente presente em suas cartas. Ele os chama “insensatos” (Gl 3.1,3) por terem sido seduzidos (Gl 3.1) a obedecer às exigências da Lei (Gl 3.2,3,5). Suas perguntas contundentes em Gálatas 3.1-5 servem para definir e alistar seus temas no debate que se segue.

Nesse interrogatório cheio de farpas, Paulo estabelece uma antítese entre “obras da lei” (*ergōn nomou*) e a “fé naquilo que ouvistes” (*akoēs pisteōs*). Será que Deus operou milagres entre eles pelo fato de eles cumprirem as “obras da lei”, ou foi pela fé naquilo que ouviram (Gl 3.5)? A principal preocupação de Paulo aqui é alertar seus leitores para o contraste entre a “fé naquilo que ouvistes” e as “obras da lei” e levá-los a considerar o erro grosseiro em que haviam caído.

O argumento com base escriturística apresentado por Paulo, que vem a ser sua resposta às perguntas retóricas que ele mesmo fizera anteriormente (BETZ, p. 130), gira em torno de Abraão: “Assim foi com Abraão, que creu em Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça” (Gl 3.6). Byrne salienta que o uso de *kathōs* (“assim [foi]”) implica que o que se segue corresponde ao que acabou de ser descrito (BYRNE, p. 148). Abraão passa a ser aquele que creu em Deus e, pela ação de Deus, foi considerado justo. Isso corresponde ao Espírito concedido por Deus, em virtude da fé dos crentes gálatas. A recepção do Espírito por parte dos crentes gálatas corresponde à recepção da justiça por parte de Abraão (BARCLAY, p. 80; v. ESPÍRITO SANTO).

Ao fazer uso do exemplo de Abraão para discorrer sobre o contraste fé *versus* obras, Paulo na realidade inaugura uma nova maneira de se referir a Abraão. Antes, o judaísmo visualizava a fé e as obras de Abraão num só conjunto. Por exemplo, em *Jubileus*, Abraão não apenas é o primeiro a se separar de sua família e a adorar o único Deus

criador (*Jb*, 11.16,17; 12.16-21), mas também observa estipulações da Lei mosaica como a festa dos tabernáculos (*Jb*, 16.20; cf. 22.1,2). Nas obras de Filo, Abraão é retratado como alguém que segue a lei natural (FILO, *Ab*, 275-6). Para Filo, a lei da natureza e a Lei de Moisés são a mesma coisa. Somente uma lei que foi revelada por Deus, o criador da natureza, pode estar de fato de acordo com a lei natural. Ao cumprir a lei natural, Abraão torna-se para seus descendentes um exemplo de obediência à Lei (FILO, *Ab*, 6).

Filo é o único a nos informar que Gênesis 15.6 era interpretado como significando que Abraão creu no único Deus criador, não em outros deuses ou filosofias. Gênesis 15.6 declara: “Abraão creu no SENHOR; e o SENHOR atribuiu-lhe isso como justiça”. Filo descreve Abraão com as seguintes palavras: “Fala-se dele como o primeiro a crer em Deus, uma vez que foi o primeiro a apreender de forma firme e inabalável a verdade segundo a qual existe uma só Causa acima de tudo e de todos, a qual sustém o mundo e tudo o que nele há” (FILO, *Vi*, 216). Abraão é o primeiro a ser mencionado na LXX e na Bíblia hebraica como alguém que creu em Deus. Na maioria das vezes, os que falavam sobre a fé que Abraão possuía referiam-se a ela como uma fé no único Deus (JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 155-6; *Ap Ab*, 7.10; PSEUDO-FILO, *An bí*, 6.4; 23.5), num contraponto com a idolatria. A lei, quer mosaica, quer natural, era um corolário necessário de sua fé em Deus. Como se acreditava que Abraão havia incorporado essas características, ele era tido como representante ideal do povo judeu.

Em Gálatas 3.7, Paulo ordena aos crentes gálatas que reconheçam, com base na prova que ele apresenta em Gálatas 3.6 (cf. Gn 15.6; BETZ, p. 141), que “os da fé é que são filhos de Abraão”. O menos familiarizado dentre eles com as tradições de Abraão como o primeiro monoteísta e anti-idólatra perceberia que o povo judeu havia interpretado Abraão desde o começo como o homem de fé. Essa declaração de Paulo faria então pleno sentido. Para eles, os descendentes de Abraão — os judeus — seriam as pessoas que têm fé em Deus.

Paulo mais uma vez faz uso das Escrituras para fundamentar a sua afirmação de que os filhos de Abraão são os que têm fé em Deus. Em

Gálatas 3.8,9, ele declara: “A Escritura, prevendo que Deus iria justificar os gentios pela fé, anunciou com antecedência a boa notícia a Abraão, dizendo: Em ti serão abençoadas todas as nações”. Paulo personifica a Escritura ao afirmar que ela viu de antemão que Deus justificaria os gentios pela fé e antecipadamente declarou o evangelho a Abraão, para que todos os gentios fossem abençoados nele (Gl 3.8; Gn 12.3). Paulo entende a promessa de que Abraão seria uma bênção para as nações (gentios) como a pregação do evangelho feita antecipadamente a Abraão. Como a mensagem do evangelho era que a justificação ocorre pela fé, e assim os gentios estavam incluídos na justificação, o anúncio de que Deus abençoaria os gentios por meio de Abraão antevia o evangelho.

Nesse ínterim, Paulo puxa o outro fio de seu argumento, as “obras da lei” (Gl 3.10). Fazendo uso de Deuteronomio 27.26, de Habacuque 2.4 e de Levítico 18.5, Paulo argumenta que a obediência à Lei não traz a justiça. Ele cita Deuteronomio 21.23 para mostrar que a era da fé agora chegava por meio do fato de Cristo se fazer maldição e oferecer redenção da maldição da Lei (Gl 3.13; BYRNE, p. 156). É provável que aqui Paulo esteja utilizando exatamente as mesmas passagens a que recorriam seus oponentes em sua mensagem a favor da Lei (LONCENECKER, p. 116-21,124).

Em Gálatas 3.14, Paulo inclui duas orações adverbiais finais (ou seja, de finalidade). Cristo se fez maldição e providenciou redenção da maldição da Lei *a fim de que* em Cristo Jesus a bênção de Abraão pudesse alcançar os gentios (cf. Gl 3.8). A segunda dessas orações adverbiais finais é paralela à primeira: “... *a fim de que* recebêssemos a promessa do Espírito pela fé” (Gl 3.14). O Espírito passa a ser a bênção de Abraão, que veio sobre os gentios (BETZ, p. 143). Essa bênção é pela fé (Gl 3.1-5) em Cristo (Gl 3.14). Anteriormente, a promessa feita a Abraão dizia respeito a terra e descendentes. Mas agora a promessa diz respeito ao Espírito, que é o antegozo da herança do mundo por vir (BYRNE, p. 156-7). E se os gentios da Galácia têm o Espírito, que é a bênção prometida a Abraão em Cristo, eles têm o sinal de que são membros dos descendentes de Abraão.

Digno de nota na carta até aqui é que Paulo alude a dois aspectos do judaísmo também relacionados às tradições mais importantes sobre

Abraão encontradas nos textos judaicos mencionados acima: a fé e a Lei. Até aqui Paulo argumentou energicamente contra a Lei. Os gentios receberam a bênção de Abraão, o Espírito, unicamente em conformidade com sua fé. Se os oponentes recorrem a Abraão em seus argumentos para convencer os gentios de que estes devem ser obedientes à Lei mosaica, especialmente no que diz respeito à circuncisão, pareceria natural deduzir que eles estivessem cientes da tradição sobre a obediência de Abraão à Lei e assim fazendo uso dessa tradição (v. tb. HANSEN, p. 172).

5.1.2.2 *Gálatas 3.15-18*. Paulo inicia essa seção citando um exemplo cotidiano, a saber, o testamento de alguém, o qual não é anulado nem sofre acréscimos depois de ratificado. Paulo emprega esse exemplo para falar de Abraão, mostrando que as promessas feitas primeiramente a Abraão e a sua descendência (Gl 3.16) não foram feitas a muitos, mas a somente um, que na realidade se refere a Cristo (Gn 12.7; 22.17,18). Paulo faz um jogo com a palavra “descendente [sementel]”, que, em hebraico e em grego (hebr., *zera*; gr., *sperma*), está no singular coletivo (ELLIS, p. 73). Esse descendente, Cristo, representa não apenas o cumprimento das promessas feitas a Abraão (Gl 3.8,14), mas também o cabeça da raça espiritual e, conseqüentemente, a solidariedade (no sentido de mútua representatividade) dos crentes. Os gentios, antes considerados não pertencentes aos descendentes de Abraão, agora são incluídos no âmbito de sua descendência, em virtude de sua fé em Cristo.

A seguir, Paulo argumenta de uma perspectiva cronológica. A Lei veio 430 anos depois da aliança que Deus firmou com Abraão (Gl 3.17). Aliás, a Lei foi “acrescentada” (Gl 3.19). A promessa de Deus a Abraão é fundacional e imutável (Gl 3.16,18). Os que são filhos de Abraão “em Cristo” beneficiam-se da promessa e da herança que ele recebeu antes do advento da Lei.

Se os adversários de Paulo na Galácia estão fazendo uso da tradição popular segundo a qual Abraão obedeceu à Lei (v. acima), então eles deviam ter incluído em seu argumento o fato de que Abraão fora obediente à Lei antes de Moisés a haver promulgado. Se era esse o exemplo de Abraão que os oponentes estavam apresentando aos crentes da Galácia, Paulo precisa argumentar

energicamente que a Lei mosaica surgiu depois de a promessa ter sido feita a Abraão. Se a Lei mosaica chegou séculos depois da promessa a Abraão, então Abraão não poderia ter sido obediente a essa lei. Essa nova cronologia (anulando o princípio da lei eterna encontrado, por exemplo, em *Jubileus*) estabelece a prioridade do evangelho de Paulo, o da justificação pela fé, em detrimento da insistência dos oponentes na obediência à Lei.

5.1.2.3 *Gálatas* 3.19-22. Nessa seção, Paulo versa sobre as razões por que a Lei era necessária (Gl 3.19). Fora acrescentada por causa das transgressões até que o descendente (Cristo) viesse àqueles aos quais as promessas tinham sido feitas (Gl 3.19; cf. Gl 3.16). De acordo com Paulo, Deus concedeu a Abraão essa herança diretamente por meio da promessa, “pois se a herança provém da lei, já não provém mais da promessa. Mas foi pela promessa que Deus a concedeu gratuitamente a Abraão” (Gl 3.18). Paulo declara que a Lei, no entanto, “foi ordenada por meio de anjos, pela mão de um mediador” (Gl 3.19). A crença de que os anjos haviam outorgado a Lei fazia parte de uma tradição judaica comum (*LXX*, Dt 33.2; *Jb*, 2.2; *IEñ*, 60.1; v. tb. *NT*, At 7.38,53; Hb 2.2). Paulo desvia-se da tradição quando argumenta que a outorga da Lei por anjos é tomada como argumento contra a Lei, o que se torna evidente no versículo seguinte.

Em *Gálatas* 3.20, Paulo faz uma declaração que há muito tem deixado perplexos os intérpretes de *Gálatas*: “O mediador não representa apenas um, mas Deus é um só”. A pluralidade associada ao “mediador” tem sido entendida de várias maneiras (LONGENECKER, p. 141-2). Os intérpretes têm buscado encontrar o referente exato de Paulo em sua alusão à pluralidade dos anjos que serviram de mediadores participantes da outorga da Lei (cf. WRIGHT quanto ao ponto de vista de que Moisés é o mediador). Mas isso é perder o argumento de Paulo como um todo. O elemento mais importante, que precisa ser colhido da declaração de Paulo, é que, de algum modo, a Lei outorgada por meio de anjos e pela instrumentalidade de um mediador implica mais de um intermediário, em contraposição a Deus, que fez a promessa a Abraão e que é um só. Tratando-se do monoteísmo judaico da época, esse tipo de declaração, que

contrapõe a unidade de Deus, que fez a promessa a Abraão, à pluralidade de intermediários por meio de quem a Lei foi outorgada, claramente demonstra mais uma vez a superioridade sobre a Lei da promessa feita a Abraão (v. DEUS).

Observou-se acima que, entre as tradições populares sobre Abraão encontradas na literatura judaica, estava a opinião de que Abraão foi o primeiro monoteísta e que obedeceu à Lei antes de ela ser outorgada. Se os oponentes de Paulo também defendiam essas mesmas tradições, o fato de eles recorrerem ao exemplo de Abraão provavelmente teria alguma relação com seu monoteísmo e obediência à Lei. Em *Gálatas* 3.20, usando as alegações dos oponentes e as tradições populares que vinculavam Abraão ao monoteísmo e à Lei, Paulo demonstra que a Lei é de segunda categoria quando comparada às promessas de Deus a Abraão. Consequentemente, se as promessas são superiores à Lei, e se é por meio das promessas feitas a Abraão que os unidos em Cristo (o único descendente, Gl 3.16) recebem a herança, a Lei torna-se supérflua. Não apenas o fato de alguém ser descendente de Abraão deixa de significar que essa pessoa precisa seguir a Lei judaica, mas também a obediência à Lei, que se baseia numa pluralidade, é agora uma contradição da unicidade de Deus.

5.1.2.4 *Gálatas* 3.23-29. Nessa seção, Paulo usa o exemplo do *paidagōgos* (*NRSV*, “disciplinador”) para explicar a função da Lei. O uso do *paidagōgos* era prática corrente nos dias de Paulo. Implicava deixar um filho ou filhos sob o cuidado e a supervisão de um escravo de confiança até que a criança alcançasse o fim da adolescência. O que exatamente Paulo tinha em mente quando relacionou o *paidagōgos* à Lei tem sido objeto de muito debate. Em vez de enxergar o *paidagōgos* da perspectiva da severidade, como acontecia anteriormente (BETZ, p. 177-8), mais recentemente os estudiosos têm se concentrado nos aspectos positivos do *paidagōgos*. Por exemplo, o aspecto de guardião do *paidagōgos*: ele protegia a criança sob seus cuidados de influências imorais externas (YOUNG e GORDON). Em *Gálatas* 3.24, Paulo associa a Lei ao *paidagōgos*, que funcionava como “nosso guia para nos conduzir a Cristo, a fim de que pela fé fôssemos justificados”. Uma vez chegada a fé, o *paidagōgos* deixava de ser necessário (Gl 3.25).

A literatura judaica atesta que uma das funções primordiais da Lei era servir para separar e proteger Israel de seus vizinhos gentios (*Jb*, 20.6-10; 21.21-24; 22.16-19; JOSEFO, *Az*, 1.10.5, § 192). A Lei também servia para identificar os judeus (*Qu Gn*, 3.49; cf. *Jb*, 15.26). No contexto da Carta aos Gálatas, Paulo fala principalmente dos aspectos da Lei que eram em especial conhecidos como identificadores do povo judeu (a circuncisão, as leis alimentares e a observância do sábado e dos dias festivos). Uma das maneiras em que a Lei funcionava como *paidagōgos* era guardar o povo judeu das influências externas da idolatria e da imoralidade. Paulo afirma que, agora que a fé chegara, a Lei não se fazia mais necessária. A Lei como recurso protetor numa comunidade como a da Galácia, onde convivem cristãos gentios e cristãos judeus, é obsoleta, porque todos eles têm fé e pertencem à mesma comunidade “em Cristo” (Gl 3.26). A separação por meio da Lei é agora desnecessária. Além disso, o símbolo identificador da circuncisão não é mais necessário. Todos os crentes da Galácia eram agora somente um em Cristo Jesus (Gl 3.28). Por serem somente um em virtude de sua fé em Cristo, os crentes da Galácia são descendentes de Abraão e herdeiros da promessa feita a ele (Gl 3.29; cf. Gl 3.8).

5.1.2.5 *Gálatas 4.1-11*. Em Gálatas 4.1,2, Paulo usa a figura do herdeiro, que, enquanto é criança, está sujeito a “tutores e administradores” até o momento determinado pelo pai. Paulo provavelmente está se referindo a práticas da lei romana em que os pais nomeavam guardiães sobre seus filhos menores de idade, quer num testamento, quer diante de um tribunal (BELLEVILLE, p. 63). O pai poderia também estipular a idade a partir da qual a criança não estaria mais sob a custódia desses guardiães. Paulo assevera a natureza temporária da Lei, e fica evidente que o herdeiro não tem o controle dos próprios negócios. Nesse sentido, o herdeiro não é em nada melhor que o escravo.

Eram os menores, provavelmente os judeus (cf. Gl 3.23,25; 4.1,2; LONGENECKER, p. 165), que se viam escravizados aos “princípios elementares do mundo” (*stoicheia tou kosmou*). No entanto, agora que veio a “plenitude dos tempos” (Gl 4.4; cf. Gl 4.2), gentios e judeus são igualmente herdeiros, e o Espírito é a prova de que eles não são mais escravos (Gl 4.6,7).

Em Gálatas 4.8, Paulo dirige-se exclusivamente aos gentios. Na era passada, não conheciam a Deus nem eram reconhecidos por Deus. Eram escravizados por coisas “que por natureza não são deuses”. O segmento de frase “não eram deuses” era comum nos escritos da LXX em que se refere a ídolos (2Cr 13.9,10; Is 37.18,19; Jr 2.11-28). Paulo acusa-os de retornarem à antiga idolatria (Gl 4.9).

No ambiente das condições da Galácia, esses crentes gentílicos estão sendo persuadidos a obedecer a diferentes aspectos da Lei judaica (Gl 5.2,3; 6.12,13; 4.10). Paulo compara a obediência que eles prestam à Lei com a idolatria que praticavam anteriormente (Gl 4.8,9) e com os tempos de sua escravização aos “princípios elementares do mundo”. A obediência à Lei e a idolatria são formas de escravização a esses “princípios elementares do mundo”. A obediência à Lei tornou-se equivalente à idolatria.

Observou-se acima que nas tradições judaicas sobre Abraão ele era retratado como alguém que acreditava no único Deus criador, não em outros deuses ou filosofias. Na maioria das vezes, os judeus que falavam da fé que Abraão possuía a concebiam como a fé no único Deus em contraposição à idolatria (*Jb*, 11.16,17; 12.2-8,16-24; PSEUDO-FILO, *An bí*, 6.4; 23.5; FILO, *Ab*, 68-71; *Ap Ab*, 1—8). Para Paulo, tanto os judeus quanto os gentios que creem são agora filhos legítimos de Abraão (Gl 3.29; 4.6,7). Como tais, não devem mais estar escravizados aos princípios elementares do mundo, que antes assumiam a forma de paganismo gentílico e Lei judaica. Ao equiparar a observância da Lei à idolatria, Paulo faz da Lei a proibição máxima para um verdadeiro filho de Abraão. A exemplo de Abraão, que rejeitou a idolatria, esses filhos de Abraão devem fugir da idolatria. Em Gálatas 4.1-10, então, agora que esses filhos de Abraão têm uma nova identidade “em Cristo”, a idolatria a ser evitada é a obediência à Lei.

5.1.2.6 *Gálatas 4.21—5.1*. O discurso final de Paulo sobre os descendentes abraâmicos achase em sua alegoria em torno de Sara e Agar (Gl 4.21—5.1). A exegese aparentemente arbitrária que Paulo faz dessa alegoria pode indicar não ser esse o texto que ele teria escolhido (Gn 16.15; 21.2-12), mas era o que estava sendo empregado, por conveniência, pelos seus oponentes (LINCOLN,

p. 12; BARCLAY, p. 91). Paulo constrói a alegoria em torno dos filhos biológicos de Abraão: Isaque e Ismael. Agar é interpretada como representante da aliança da escravidão, a Lei (Gl 4.24,25). Sara é interpretada como representante da aliança da liberdade (Gl 4.24,26). Qualquer um (mesmo em Jerusalém, Gl 4.25) que esteja acorrentado à Lei (Gl 4.24) está escravizado e não receberá herança com os filhos verdadeiros. Os filhos da promessa, que descendem de Isaque (Gl 4.28), são membros da Jerusalém celestial (Gl 4.26) e são mais numerosos que os escravizados (Gl 4.27).

Paulo conclui a alegoria em Gálatas 4.28—5.1. Ele identifica os gálatas como semelhantes a Isaque, filhos da promessa (Gl 4.28). Atualmente, a perseguição que estão experimentando é como a que Isaque sofreu nas mãos de Ismael (Gn 21.9; Gl 4.29; v. tb. BETZ, p. 249-50). Paulo utiliza-se de Gênesis 21.10 como instrução para o presente: os gálatas que estão sendo perseguidos por não serem obedientes à Lei devem expulsar aqueles que os perseguem (Gl 4.30; LINCOLN, p. 22-9). Os gálatas são filhos da livre: Cristo os libertou da Lei. Eles têm ordem de não mais se submeterem à Lei, o “jugo de escravidão” (Gl 5.1; v. tb. Gl 4.3,9).

5.2 Romanos. A maior parte do debate sobre Abraão acha-se em Romanos 4, em que Paulo usa o patriarca para mostrar de que maneira os gentios, bem como os judeus, podem agora ser justos diante de Deus em virtude de sua fé em Jesus Cristo. Em Romanos 9—11, Paulo de novo se refere a Abraão para mostrar como as promessas de Deus ao seu povo escolhido não falharam (Rm 9.6).

5.2.1 A situação em Roma. O propósito de Paulo ao escrever Romanos tem sido objeto de debate (DONFRIED). É provável que as igrejas em casas (Rm 16.5,10,11,14,15) a que Paulo escreve estivessem, até certo ponto, influenciadas pela comunidade judaica (DUNN, p. xlvi-xlvii; CALVERT, 1993) e enfrentassem dificuldades no que tange ao relacionamento que os cristãos gentios agora desfrutavam com Deus (Rm 4.2,11,12), sobretudo à luz das práticas relacionadas à Lei judaica (Rm 14.2,5,6,21; WEDDERBURN, p. 33-4).

5.2.2 O texto à luz das tradições abraâmicas

5.2.2.1 Romanos 1.1—3.26. Depois dessa seção, que traz um texto de ação de graças e apresenta planos de viagem (Rm 1.8-15), Paulo faz a declaração de sua tese, proclamando que o

evangelho é o “poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê”, tanto judeus quanto gregos (Rm 1.16), e que por meio da fé nesse evangelho a justiça de Deus é revelada (Rm 1.17; ZIESLER, p. 186-7). Em Romanos 1.1—3.20, Paulo mostra que tanto os gentios idólatras e imorais (Rm 1.18-32; cf. *Jb*, 22.11-23; *1En*, 91.7-10; embora os judeus, sem dúvida, possam ser idólatras, v. HAYS, p. 93-4) quanto os judeus que se vangloriam de seu relacionamento com Deus e com a Lei (Rm 2.1-29, esp. Rm 2.17) são condenados diante de Deus (Rm 3.9-20).

Em Romanos 3.21-26, Paulo mostra como Deus continua sendo justo, mas agora à parte da Lei (Rm 3.21; cf. Rm 1.17). A participação no domínio da justiça de Deus (ZIESLER, p. 186-7) deve agora ser encontrada por judeus e gentios (Rm 3.22) por meio da fé em Jesus Cristo: não há nenhuma distinção.

5.2.2.2 Romanos 3.27—4.25. Romanos 3.27—4.25 funciona como um esclarecimento do assunto que Paulo acabou de tratar, servindo também de introdução ao exemplo de fé fornecido por Abraão. Paulo usa o princípio do monoteísmo judeu contra a alegação comum de exclusivismo judaico. Visto que Deus é um só, ele é Deus de judeus e de gentios (Rm 3.29). E, porque Deus é um, ele justifica judeus e gentios com base no mesmo critério: a fé (Rm 3.30). Os judeus e os gentios, portanto, têm igual acesso à salvação. “Esse é praticamente um argumento contra a lei como algo necessário, de uma maneira ou de outra, para a salvação” (SANDERS, 1977, p. 489). Paulo apresenta o exemplo de Abraão para mostrar que sua interpretação sustenta a Lei (Rm 3.31).

Paulo primeiramente identifica Abraão em sentido estritamente judeu, como “nosso pai [ou antepassado] humano” (Rm 4.1), e pergunta o que foi que Abraão “alcançou” (o verbo é *heuriskō*). Várias tradições a respeito de Abraão dizem que ele encontrou o único Deus (v. acima; esp. FILO, *Ab*, 68-71 e JOSEFO, *An*, 1.7.1, § 154-7, em que é retratado num ato em que ele discerne a existência de Deus a partir da Criação). É de consenso que Paulo, em Romanos 1.18-32, tem uma dúvida para com o pensamento judaico helenista subjacente a Sabedoria 12—15, se não para com o próprio texto (DUNN, p. 56-7; CALVERT, 1993). Sabedoria 13.6-9 fala de pessoas procurando

encontrar (*heuriskō*) a Deus. Outros textos que se referem a pessoas “encontrando” a Deus por meio de uma descoberta intelectual estão também presentes na LXX (Is 55.6; 65.1), nas obras de Filo (*Sp le*, 1.36; *Lg al*, 3.47) e no NT (At 17.26,27; Rm 10.20). Em Romanos 4.17, Paulo também se refere a Abraão crendo em Deus, o Criador. Essa fé no único Deus como criador estava no alicerce do monoteísmo judaico. O Deus dos judeus só seria o Deus verdadeiro se fosse também o criador (cf. *Or si*, frag., 1.7). No contexto da idolatria, em Romanos 1, em razão do uso da expressão “um único Deus”, para provar que judeus e gentios são justificados pela fé (Rm 3.29,30), e de sua introdução ao exemplo de Abraão, talvez se possa supor que o desejo de Paulo seja que seus leitores pressuponham que ele falará de Abraão, o qual “alcançou” (“encontrou”) o único Deus criador. Mas Paulo tem outro assunto em mente, que ele revelará na conversa que se segue.

Alguém que conhecesse bem as tradições a respeito de Abraão talvez conhecesse também a tradição sobre sua obediência à Lei antes de ter sido outorgada a Moisés. Paulo prevê essa interpretação na declaração que faz em Romanos 4.2: “Se foi justificado pelas obras, Abraão tem do que se gloriar, mas não diante de Deus”. Paulo já utilizou esse “gloriar-se” para mostrar que os judeus se vangloriavam da condição de privilegiados que consideravam ter (Rm 2.17,23; 3.27). Abraão, tido por obediente à Lei antes de ela ter sido outorgada e representante do judeu ideal, podia de fato gloriar-se, mas não diante de Deus (Rm 4.2).

Paulo prova por que Abraão não pode gloriar-se em suas obras diante de Deus ao citar Gênesis 15.6: “Abraão creu no SENHOR; e o SENHOR atribuiu-lhe isso como justiça”. Abraão passa a ser um tipo paradigmático da maneira em que Deus torna os seres humanos justos (SANDERS, 1983, p. 33). Ao esclarecer o que quer dizer com “atribuiu”, Paulo faz uso da analogia do trabalhador, que recebe seu salário não como um presente, mas como algo que lhe é devido (Rm 4.4), em contraposição ao que crê naquele que justifica o ímpio (Rm 4.5). Tudo isso é dito para que Paulo possa responder à sua primeira pergunta sobre o que Abraão alcançou. Por sua fé, Abraão alcançou graça (Rm 4.4; cf. Gn 18.3; 30.27; 32.5; 33.8,10,15; 34.11; 39.4; 47.25,29; 50.4).

Em Romanos 4.9-12, Paulo mostra em que sentido Abraão é o pai dos judeus (circuncisos) e dos gentios (incircuncisos). A figura de Abraão estava ligada à circuncisão no mundo judaico, porque Abraão foi o primeiro a participar da aliança da circuncisão (Gn 17.9-14; Eo 44.20). Referindo-se aos “bem-aventurados”, cujos pecados são perdoados (Rm 4.7,8; cf. Sl 32.1,2), Paulo pergunta se essa bênção é “somente para os da circuncisão, ou também para os da incircuncisão” (Rm 4.9). Para responder à pergunta, Paulo começa parafraseando Gênesis 15.6: foi a fé de Abraão que redundou no perdão de Deus, porque Abraão, em consequência de sua fé, recebeu a própria fé como uma atribuição de justiça. Com outras perguntas retóricas em Romanos 4.10-12, Paulo prova que Abraão recebeu essa atribuição de justiça quando ainda era incircunciso (Rm 4.10; cf. Gn 15.6; Gn 17). Para Paulo, a circuncisão era um selo da justiça que Abraão tinha por fé quando ainda era incircunciso (Rm 4.11). Assim, Abraão é o pai de todos os que creem e não são circuncidados e a quem se atribui a fé como justiça (gentios; Rm 4.11), e daqueles que não somente são circuncidados, mas também seguem o exemplo de fé de Abraão quando ainda era incircunciso (judeus; Rm 4.12). Enquanto no passado a circuncisão marcava os descendentes de Abraão (Gn 17.9-14), Paulo mostra que, em virtude de sua fé comum em Cristo, gentios e judeus têm Abraão como pai.

A questão que interessa a Paulo em Romanos 4.13-17 é a promessa a Abraão e a sua descendência. Ele afirma que a promessa não veio por meio da Lei, mas por meio da “justiça da fé” (Rm 4.13). O que Abraão estava para herdar aqui, como em outras obras da literatura judaica, não era somente a terra da promessa, mas o mundo (Rm 4.14; Eo 44.21; *Jb*, 17.3; 22.14; 32.19; *Filo*, *So*, 1.175; *Dunn*, p. 213). A indispensabilidade da Lei para o povo judeu constituía parte importantíssima de sua identidade. Paulo está refutando a ideia de que, para ser herdeiro da promessa de Abraão, é preciso ser judeu da perspectiva da obediência à Lei mosaica. Paulo afirma ainda que, se “os que vivem pela lei” (*hoi ek nomou*) são os herdeiros, então “esvazia-se a fé, e anula-se a promessa” (Rm 4.14). De acordo com *Dunn*, deve se entender a expressão “os que vivem pela

lei” em referência aos que viam na continuidade de sua existência como judeus algo que dependesse da Lei, a qual determinava tudo o que fosse característico ou bem definido em tudo o que eram e faziam como povo de Deus (DUNN, p. 213-4). Se os que se identificam como povo de Deus por causa da obediência à Lei são herdeiros, então a fé é esvaziada por não ser a base da herança. Além disso, a Lei traz a ira e revela a transgressão (Rm 4.15).

A maioria dos judeus teria entendido a função da Lei de uma perspectiva positiva como algo que os identificava e os separava das outras nações. Em vez disso, Paulo aqui salienta funções negativas da Lei. Ele apresenta ainda outra razão pela qual a promessa deve ser de acordo com a fé: a promessa deve ser de acordo com a graça, de modo que possa ser garantida a todos os descendentes de Abraão. Ela não é exclusiva dos cristãos que se identificam como povo de Deus em razão de sua obediência à Lei (Rm 4.16), mas pertence também aos cristãos que compartilham da fé de Abraão, que é o “pai de muitas nações” (Rm 4.17; 12.3). Abraão não é pai apenas da nação eleita de Israel.

A fé de Abraão é descrita por meio de duas expressões muito conhecidas, extraídas da literatura judaica (Rm 4.17). A fé de Abraão estava incluída na capacidade criativa de Deus de fazer nascer o que existia a partir do que não existia (2Ap Br, 21.4; 48.8; FILO, *Re Di he*, 36; *Sp Le*, 4187; 2Mc 7.28). E Abraão tinha fé “no Deus que dá vida aos mortos” (Rm 4.17). Essa descrição de Deus era também popular no judaísmo, como se comprova por seu emprego em referência à conversão dos gentios (*Jo e As*, 27.10). No entanto, em Romanos 4.18-22, Paulo explica a fé de Abraão no Deus que deu vida aos mortos fazendo referência à narrativa de Gênesis. A fé de Abraão na promessa de Deus de que ele se tornaria o pai de muitas nações (Rm 4.18; Gn 15.5) não se enfraqueceu nem mesmo quando ele considerou o próprio corpo, que já “não tinha vitalidade” (impotente; Rm 4.19), ou quando considerou que a mãe de Sara “não tinha vida”. Paulo está descrevendo a fé que Abraão tinha em Deus (Rm 4.21) e a promessa divina de um descendente (Rm 4.20), a despeito da incapacidade física por parte do casal: dele e de Sara. Por isso foi escrito que a fé de Abraão lhe foi

atribuída “como justiça” (Rm 4.22; cf. Gn 15.6), não por causa de Abraão somente, mas por causa de Paulo e de seus leitores também (Rm 4.23,24). A fé será tida como justiça para os que creem naquele que ressuscitou a Jesus dos mortos, o qual foi entregue à morte pelas transgressões deles e ressuscitado para a justificação deles (Rm 4.25).

A fé monoteísta de Abraão, que era tão fundamental para a tradição judaica, foi transformada por Paulo. A fé dos crentes que seguem no encalço da fé de Abraão está agora depositada no único Deus criador, que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos para que eles também pudessem ser feitos justos.

5.2.2.3 *Romanos 9—11*. Em Romanos 9—11, Paulo prossegue de modo geral para mostrar em que sentido a promessa de Deus a Israel não fracassou (Rm 9.6). O patriarca fundacional que Paulo utiliza em seu debate é Abraão (Rm 9.3-9; 11.1). O primeiro argumento de Paulo é que a promessa de Deus não fracassou porque “nem por serem descendência de Abraão são todos seus filhos” (Rm 9.7). Para provar seu argumento, ele cita Gênesis 21.12: “... porque a tua descendência será reconhecida por meio de Isaque”. Em seguida, Paulo esclarece, em Romanos 9.8, que os filhos segundo a carne (todos os judeus étnicos) não são filhos de Deus, mas os filhos da promessa são tidos por descendentes de Abraão (v. ISRAEL).

Citando Gênesis 21.12, Paulo mostra que os cristãos judeus de Roma já sabem que a descendência étnica a partir de Abraão não é o mesmo que ser seu descendente verdadeiro. Foi por meio de Isaque que os descendentes verdadeiros de Abraão foram assim chamados (cf. Rm 9.10,13). Nem Ismael nem os filhos de Quetura (Gn 25.1-4) foram tidos por verdadeiros descendentes de Abraão. De acordo com a prova de Paulo, a razão disso é que Isaque foi o descendente da promessa de Deus. Para dar ainda maior sustentação a seu argumento, Paulo inclui a promessa do anjo a Abraão: “Por este tempo virei, e Sara terá um filho” (Rm 9.9; Gn 18.10). Nem Agar nem Quetura foram a mulher por meio de quem a promessa foi realizada. Somente Sara, cujos anos de fertilidade tinham passado havia muito (Rm 4.19), era a mulher por meio de quem Deus cumpriu a promessa de dar um descendente a Abraão.

O último emprego que Paulo faz do exemplo de Abraão em Romanos ocorre em Romanos 11.1, em que ele se denomina “israelita, da descendência de Abraão”. Em vista do debate anterior sobre a definição de um verdadeiro descendente de Abraão (Rm 4.13-18; 9.7,8), é razoável supor que aqui Paulo não esteja simplesmente se referindo à sua herança étnica judaica. Paulo insiste em que a promessa de Deus não fracassou (Rm 9.6), ao mostrar que o troço de Israel trouxe salvação aos gentios (Rm 11.11-13), que foram enxertados no povo de Deus por causa de sua fé (Rm 11.20). Segundo o argumento de Paulo, ocorreu um “endurecimento” numa parte de Israel, e na incredulidade de então (Rm 11.29) os judeus étnicos foram cortados (Rm 11.20). Os judeus, no entanto, podem ser outra vez enxertados na oliveira (Rm 11.24). Isso leva Paulo a afirmar que, no que diz respeito ao evangelho, os judeus étnicos são inimigos, mas, com respeito à sua eleição, são amados “por causa dos patriarcas” (Rm 11.28). Nesse caso, Paulo dá provas de conhecer a tradição sobre o fato de os descendentes étnicos de Abraão receberem consideração especial (*An bí*, 30.7; 35.3). A promessa original de Deus não fracassou (Rm 9.6). Os judeus étnicos também estarão mais uma vez entre os descendentes verdadeiros de Abraão, não em virtude de uma identidade resultante da obediência à Lei, mas por causa da sua fé. Essa fé seguirá o exemplo da fé de Abraão (Rm 4.17-25), uma fé que foi se aprofundando, desde seu começo no monoteísmo judaico, para incorporar a fé em Jesus Cristo (v. DEUS).

5.3 2Coríntios. Em 2Coríntios 11.22, Paulo, em resposta à jactância de seus oponentes em Corinto, afirma ser também descendente de Abraão. A maioria dos estudiosos concorda com o fato de que, por se designar descendente de Abraão, Paulo tem em mente mais que uma simples origem étnica. Por exemplo, R. P. Martin sugere que Paulo usa o termo com referência a si mesmo “como um distintivo de honra para estabelecer sua autoidentificação cristã, em detrimento de seus rivais” (MARTIN, p. 375).

6. Hebreus

Na Carta aos Hebreus, Abraão é o protótipo da perseverança fiel, que deve ser imitada pelos leitores crentes.

6.1 Hebreus 2.14-16. No contexto da demonstração de que o Filho de Deus é solidário (no sentido de representatividade) com a família humana pelo fato de se haver tornado um deles (Hb 2.14), o autor de Hebreus primeiramente emprega a figura de Abraão para identificar aqueles a quem Jesus Cristo veio libertar (Hb 2.15,16). Os agora chamados descendentes de Abraão são os que pertencem ao remanescente fiel (cf. Is 41.8-10), homens e mulheres oprimidos de quem Jesus toma posse para libertar do cativeiro de Satanás e trazê-los para debaixo da autoridade do Filho exaltado.

6.2 Hebreus 6.13-20. Nessa passagem, ressalta-se a promessa que Deus fez de dar descendentes a Abraão (Hb 6.13-15; Gn 12.2,3; 15.5; 17.5). O autor repete uma expressão extraída da narrativa que descreve o sacrifício de Isaque concernente a um juramento que Deus fez “por si mesmo” (Hb 6.13; Gn 22.16), porque não havia ninguém maior por quem Deus pudesse jurar (Hb 6.16,17) para garantir a promessa. O autor relembra os leitores da tradição popular acerca do sacrifício de Isaque, quando ele é amarrado sobre o altar, reforçando assim o retrato de Abraão como protótipo da paciência fiel (Hb 6.15), o qual, em obediência, estava disposto a sacrificar seu único filho, recebendo dessa maneira as promessas de Deus. A exposição oferece aos destinatários da carta um exemplo a ser seguido, na expectativa de que receberão o que Deus lhes prometeu porque seu sumo sacerdote, Jesus Cristo, já obteve as promessas e é o precursor deles (Hb 6.19,20).

6.3 Hebreus 7.1-10. Dentro do objetivo mais amplo de provar que o ofício sacerdotal de Jesus é maior que o sacerdócio levítico, o autor interpreta o episódio do encontro de Abraão e Melquisedeque (Gn 14.17-20; cf. Sl 110.4) com o propósito de mostrar que Melquisedeque é maior que Abraão e que os sacerdotes levíticos (Hb 7.7). Sua prova reside na cena em que Abraão, o patriarca exaltado (Hb 7.4), entrega a Melquisedeque um décimo dos espólios de guerra (Gn 14.20). Como os sacerdotes levíticos recebiam dízimos (cf. Nm 18.21,24,26-28; Ne 10.38,39; JOSEFO, *An*, 20.9.8, § 181; 20.9.2, § 206-7; JOSEFO, *Vida*, 15, § 80) e uma vez que Abraão representava os levitas como antepassado de Israel, esse fato significava que Levi estava dando o dízimo a Melquisedeque

(Hb 7.5,6,8-10), que é assim maior que o progenitor de Israel. Não está claro em Gênesis quem deu dizimos a quem, mas o autor de Hebreus reflete a tradição segundo a qual Abraão foi o que deu o dizimo (cf. IqapGen 22.17; JOSEFO, *An*, 1.10.2, § 181). O autor ainda oferece um contraste entre Abraão, que recebeu as promessas (Hb 7.6), e os levitas, que receberam seu ofício de acordo com a Lei (Hb 7.5). Para o autor, a promessa denota algo efetivo e garantido (v. Hb 6.13), ao passo que a Lei implicava o que era inefetivo. Assim, o contraste entre Melquisedeque e os sacerdotes levíticos realça o sacerdócio de Melquisedeque, porque os sacerdotes levíticos coletavam o dizimo de acordo com a Lei, ao passo que Melquisedeque recebeu dizimos daquele a quem Deus havia feito promessas (Hb 7.6) e daquele a quem ele é superior (Hb 7.7), abençoando-o.

6.4 Hebreus 11.8-12,17-19. Nesse capítulo, o autor emprega Abraão mais que qualquer outro personagem como exemplo de fé. Abraão primeiramente é exemplo de fé pela obediência ao chamado de Deus (Hb 11.8; Gn 12.1,2; cf. Gn 15.7; Ne 9.7; At 7.2-8; FILO, *Ab*, 60,62,85,88).

A fase de Abraão como estrangeiro mostra seu estado de peregrinação, sem direitos nacionais e civis, “habitando em tendas” (Hb 11.9; Gn 12.8; 13.3; 18.1), ou seja, como nômade. Sua obediência não garantiu um assentamento imediato na terra prometida, mas uma vida de permanência temporária para si e para seus descendentes, onde quer que estivessem (Hb 11.9), enquanto ele olhava para o alvo supremo. De acordo com o autor de Hebreus, esse alvo não era Canaã, mas a cidade firmemente estabelecida de Deus (Hb 11.10; cf. Hb 11.1; Sl 48.8; 87.1-3; Is 14.32). A tradição apocalíptica judaica afirma que Abraão viu a cidade celestial (*2Ap Br*, 4.2-5; cf. *4Ed* 3.13,14).

Abraão também exemplifica a fé por ter confiado que Deus lhe daria um filho, embora ele e a esposa nunca tivessem gerado filhos e não fossem mais fisicamente capazes de fazê-lo (Hb 11.11,12; cf. Rm 4.19-21; Gn 15.1-6; 17.15-22; 18.9-15). A confiabilidade de Deus é realçada no contraste entre o Abraão singular e a multidão de seus descendentes (Hb 11.12; cf. Hb 11.11), em conformidade com a promessa (Gn 15.5; 22.17; cf. Hb 6.13-15).

Por último, Abraão exemplifica a fé na sua disposição de sacrificar seu único filho, Isaque, que

era o cumprimento da promessa (Hb 11.17-19). Esse acontecimento, que serviu de teste para Abraão (Eo 44.20; 1Mc 2.52; v. 3.2 acima), dominou o imaginário exegetico judeu do judaísmo pós-bíblico (*Jb*, 17.15—18.19; FILO, *Ab*, 167-297; 4Mc 7.11-14; 13.12; 16.18-20; JOSEFO, *An*, 1.13.1-4, § 222-36; PSEUDO-FILO, *An bí*, 18.5; 23.8; 32.1-4; 40.2,3). A ação de Abraão foi celebrada como modelo de fidelidade e obediência a Deus na tradição literária em torno dos modelos judaicos de fé (Eo 44.20; Jt 8.25,26; 1Mc 2.52; 4Mc 16.20; cf. Tg 2.21-24; *1Cl*, 10.7). Os detalhes incluídos na apresentação de Hebreus sugerem que o autor foi influenciado por essa tradição.

O tempo e o aspecto sacrificial do verbo *ofereceu* (*propherō*, Hb 11.17) sugere que em algum sentido o sacrifício era um acontecimento realizado por causa da intenção de Abraão (FILO, *Ab*, 177; PSEUDO-FILO, *An bí*, 32.4; SWETNAM, p. 122). O segundo emprego do verbo (Hb 11.17, a segunda parte do versículo) mostra que Abraão não fez o sacrifício, mas foi interrompido por intervenção de Deus. A tradição judaica faz referência a sangue que foi derramado durante o sacrifício. Por isso, Deus escolheu Abraão e sua família (PSEUDO-FILO, *An bí*, 18.5,6), talvez implicando que o sangue tinha algum tipo de valor expiatório.

A referência do autor a Gênesis 21.12 (Hb 11.18) e a referência seguinte a Deus ressuscitando “[alguém] dos mortos” (Hb 11.19; cf. *Pirqe R. El.*, 31) estão associadas ao mesmo tempo a Hebreus 11.12, em que Abraão é apresentado como “sem vigor físico” no que diz respeito à sua capacidade de procriação. A implicação é que Abraão tinha fé em que Deus seria capaz de ressuscitar alguém dos mortos — a saber, Isaque — por meio da procriação e ao salvá-lo do sacrifício. Os leitores cristãos também veriam o sacrifício de Isaque como um prenúncio do dia em que Deus ressuscitaria a Jesus dentre os mortos. Disso eles poderiam obter fé no Deus que é fiel às suas promessas (SWETNAM, p. 122-3,128).

6.5 Hebreus 13.1,2. O autor recomenda a seus leitores que tenham a atitude de acolher os cristãos que sejam estrangeiros ou de fora. A hospitalidade era uma marca não somente das pessoas cultas, mas também dos cristãos, que se reuniam nos lares de outras pessoas. A hospitalidade era necessária, especialmente no caso dos pregadores

itinerantes. Na comunidade cristã, a relação convidado-anfitrião adquiria uma qualidade quase sacramental, uma vez que tinham por certo que Deus desempenharia um papel significativo no intercâmbio entre convidados e anfitriões (LANE, p. 512). Faz-se aqui uma alusão a Abraão, conhecido por sua hospitalidade (1Cl, 31; *Te Ab*, 1.1-3A; *Filo*, *Ab*, 107-10; JOSEFO, *An*, 1.11.2, § 196), com respeito a seu encontro com três visitantes em sua tenda, em Manre, quando ele e a esposa receberam a promessa do nascimento de seu filho, Isaque (Hb 13.1,2; Gn 18.1-21; 1Cl, 10.7).

7. Tiago e 1Pedro

7.1 Tiago 2.21-24. Abraão, conhecido por sua fé exemplar (v. 3.4 acima), também era reverenciado por sua obediência a Deus, quando se dispôs a sacrificar Isaque (v. 3.2 acima), história popular nos círculos judaicos (v. 3.4 acima). Tiago 2.21-24 agrega essas duas tradições; Abraão torna-se o exemplo daquele que completa a sua fé com as obras.

Como Tiago 2.21 dá a entender que Abraão foi justificado (*dikaioō*) pelas obras e isso soa como contradição das declarações de Paulo sobre a justificação (cf. Gl 2.15,16; Rm 3.22) exclusivamente pela fé, algumas observações se fazem necessárias. Para começar, o sentido em que *dikaioō* é usado em Tiago relaciona-se à comprovada fidelidade de Abraão, talvez em referência ao tema das provações (Tg 1.2,12). Assim, Deus declara Abraão “justo” ou “fiel”. O sentido em que Paulo usa *dikaioō* refere-se ao ato escatológico em que Deus declara que os pecadores estão agora num relacionamento correto com ele. Assim, Paulo pode dizer que Abraão foi feito justo por fé (Gl 3.6-9; Rm 4.22). Além do mais, o sentido de “obras” nas duas cartas é diferente. Em Tiago, refere-se a atos de obediência e de compaixão que devem brotar da fé em Cristo (Tg 2.14-17) e que completam a fé. As obras (como em “obras da lei”) contra as quais Paulo constrói sua polêmica em torno da ideia de Abraão tornar-se justo pela fé somente são aqueles marcadores (e.g., a circuncisão) que anteriormente identificavam o povo de Deus e ainda são usados por alguns para identificar o povo de Deus em Cristo. Paulo usa Abraão como exemplo de justiça pela fé porque está contestando aqueles que desejavam minar o fundamento do seu evangelho.

7.2 1Pedro 3.4,5. No contexto de um código doméstico, o foco recai sobre Sara, cujo exemplo precisa ser seguido pelos leitores. Surpreende que o autor não evoque a situação do relato do AT, em que Sara se ri diante da promessa de um filho, dizendo que seu “senhor” é velho demais (Gn 18.12).

Talvez muitas das MULHERES que leram a carta tivessem marido descrente. Por meio do seu procedimento é que elas devem trazer o marido para o evangelho (1Pe 3.1,2). O princípio é que o cônjuge é influenciado pelo comportamento moderado e digno de respeito. Na cultura da época, isso queria dizer que as esposas deveriam acatar a autoridade do marido.

Ver também GÁLATAS, CARTA AOS; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; ROMANOS, CARTA AOS.

DPC: ANTIGO TESTAMENTO EM PAULO; CIRCUNCISÃO; FÉ; GENTIOS; JUDAIZANTES; OBRAS DA LEI.

BIBLIOGRAFIA. ATTRIDGE, H. W. *Hebrews*. Philadelphia: Fortress, 1989. (*Herm.*) ■ BAIRD, W. Abraham in the New Testament: tradition and the new identity. *Int*, v. 42, p. 367-79, 1988. ■ BARCLAY, J. *Obeying the truth: a study of Paul's ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. ■ BEKER, J. C. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BELLEVILLE, L. L. “Under Law”: structural analysis and the Pauline concept of Law in Galatians 3:21—4:11. *JSNT*, v. 26, p. 53-78, 1986. ■ BETZ, H. D. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979. ■ BROWN, R. E. *The Gospel according to John (I-XII)*. Garden City: Doubleday, 1985. (*AB*, 29A.) ■ BYRNE, B. *Son of God, seed of Abraham: a study of the idea of the sonship of God of all Christians in Paul against the Jewish background*. Rome: Biblical Institute, 1979. ■ CALVERT, N. L. Abraham and idolatry: Paul's comparison of obedience to the Law to idolatry in Galatians 4:1-10. In: EVANS, C. A. & SANDERS, J. A. *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield: JSOT, 1993. (*JSNTsup*, 83.) ■ _____. *Paul, monotheism and the people of God: the significance of Abraham for early Jewish and Christian identity*. T & T International, no prelo. ■ _____. *Traditions of Abraham in middle Jewish literature: implications for the interpretation of Paul's Epistles to the Galatians and to the Romans*. 1993. Dissertação.

(Ph.D.) – University of Sheffield, 1993. ■ DAHL, N. A. The story of Abraham in Luke-Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts: essays presented in honor of Paul Schubert*. Nashville: Abingdon, 1966. p. 139-58. ■ DAVIES, W. D. & ALLISON JR., D. C. *The Gospel according to Saint Matthew*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. V. 1. (ICC.) ■ DONFRIED, K. P., org. *The Romans debate*. Ed. rev. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ DUNN, J. D. G. *Romans 1—8*. Dallas: Word, 1988. (WBC, 38A.) ■ ELLIS, W. E. E. *Paul's use of the Old Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1957. ■ FITZMYER, J. A. *The Gospel according to Luke*. Garden City: Doubleday, 1981, 1985. (AB, 28A, 28B.) ■ GREEN, J. B. Jesus and a daughter of Abraham (Luke 13:10-17): test case for a Lucan perspective on Jesus' miracles. *CBQ*, v. 51, p. 643-54, 1989. ■ GORDON, T. D. A note on PAIDAGOGOS in Galatians 3:24-25. *NTS*, v. 35, p. 150-4, 1989. ■ HANSEN, G. W. *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical contexts*. Sheffield: JSOT, 1989. ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. ■ LANE, W. L. *Hebrews*. Dallas: Word, 1991. 2 v. (WBC.) ■ LINCOLN, A. T. Abraham goes to Rome: Paul's treatment of Abraham in Romans 4. In: WILKINS, M. J. & PAIGE, T. *Worship, theology and ministry in the early church*. Sheffield: JSOT, 1992. (JSNTSup, 87.) ■ LOEWE, W. P. Towards an interpretation of Luke 19:1-10. *CBQ*, v. 36, p. 321-31, 1974. ■ LONGENECKER, R. N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 41.) ■ MARSHALL, I. H. *Commentary on Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NICTC.) ■ MARTIN, R. P. 2 *Corinthians*. Waco: Word, 1986. (WBC, 40.) ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. *Paul, the Law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ SWETNAM, J. *Jesus and Isaac: a study of the Epistle to the Hebrews in light of the Aqedah*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. ■ WALLACE-HADRILL, D. S. A suggested exegesis of Matthew 3:9,10 (= Luke 3:8,9). *ExpT*, v. 62, p. 349, 1950-1951. ■ WARD, R. B. Abraham traditions in early Christianity. In: NICKELSBURG JR., G. W. E. *Studies on the Testament of Abraham*. Missoula: Scholars, 1976, p. 173-84. (SCS, 6.) ■ WEDDERBURN, A. J. M. *The reasons for Romans*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ WRIGHT, N. T. The Seed and the Mediator: Galatians 3:15-20. In: _____. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*.

Minneapolis: Fortress, 1991, p. 157-74. ■ YOUNG, N. H. *Paidagōgos: the social setting of a Pauline metaphor*. *NovT*, v. 29.2, p. 150-76, 1987. ■ ZIESLER, J. A. *Paul's Letter to the Romans*. London: SCM, 1989. ■ ZORRILLA, C. H. *The Magnificat: song of justice*. In: BRANSON, M. L. & PADILLA, C. R., org. *Conflict and context: hermeneutics in the Americas*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986, p. 220-37.

N. CALVERT-KOYZIS

AÇÃO DE GRAÇAS INTRODUTÓRIA. VET CARTAS, FORMAS DE CARTAS.

ADÃO E CRISTO: PAULO

Embora não sejam numerosas as referências à figura veterotestamentária de Adão nas cartas de Paulo, ele a emprega sempre de modo significativo, uma vez que Adão serve de veículo para passar as sublimes verdades teológicas sobre casamento, pecado, morte, natureza humana e esperança escatológica. Mais importante ainda é que “Adão” vem a ser uma das partes teologicamente correspondentes entre si no ensino cristológico de Paulo, em que Adão e Cristo se apresentam como as duas metades de uma analogia claramente formulada em Romanos 5 e em 1Coríntios 15.

Essa analogia apresenta Adão e Cristo como cabeças de duas ordens contrastantes de existência, podendo ser tomada como uma das maneiras mais reveladoras em que o pensamento teológico do apóstolo se manifesta: Adão representa a humanidade caída, e Cristo, a humanidade redimida. Assim, nesses dois capítulos, vemos o entrecruzamento de vários interesses teológicos fundamentais, a saber, antropologia, cristologia, soteriologia e eclesiologia. Justamente pelo fato de tantos temas paulinos de fundamental importância convergirem na analogia Adão-Cristo, podemos afirmar que ela está muito próxima do âmago do pensamento de Paulo. É precisamente por causa de sua importância fundamental que a analogia Adão-Cristo continuou a ser, ao longo dos anos, uma importante área de concentração da hermenêutica neotestamentária.

1. Adão: o termo em sentido genérico
2. Adão: a figura histórica
3. Adão: a figura tipológica
4. Adão e a imagem de Deus
5. Adão e o corpo de Cristo

1. Adão: o termo em sentido genérico

O nome *Adão* ocorre somente sete vezes no *corpus* paulino (Rm 5.14 [2x]; 1Co 15.22,45 [2x]; 1Tm 2.13,14), embora certos estudiosos considerem que alguns dos debates mais generalizados acerca do “homem” (*anthrōpos*) também têm certo lastro adâmico no pensamento de Paulo. Isso se deve ao fato de que o termo hebraico *’ādām* pode referir-se não apenas ao indivíduo “Adão”, mas também à “humanidade” de forma genérica. É perfeitamente cabível conceber o uso que Paulo faz de Adão como expediente intimamente relacionado às várias outras imagens e expressões de cunho antropológico que ele mesmo utiliza para discorrer sobre a experiência cristã, a nova vida que há em Jesus Cristo. Entre essas imagens, podemos listar: velho homem/novo homem (Rm 6.6; Cl 3.9,10; Ef 2.15; 4.22-24); homem exterior/homem interior (2Co 4.16; Rm 7.22; Ef 3.15); homem natural/homem espiritual (1Co 2.14-16). Relacionadas a esse sentido antropológico mais amplo de Adão estão aquelas passagens em que Paulo usa o pronome “eu” (explícita ou implicitamente), dando a entender que tem em mente a raça humana, ou a humanidade fora dos limites da nova experiência que para o crente é possível em Cristo (v. “EM CRISTO”). Um bom exemplo disso está em Romanos 7.7-25, em que o apóstolo parece usar o pronome “eu” em sentido coletivo, o que acaba por caracterizar certa sobreposição com o tema adâmico de contornos genéricos.

É praticamente tido como certo que a narrativa de Gênesis 2—3 serve de lastro para o uso de “Adão” nas cartas paulinas, uma vez que fornece os subsídios para esse emprego. O mesmo fascínio pela figura de Adão também pode ser visto em vários documentos judeus e cristãos do século I, dentre os quais 4Esdras, *2Apocalipse de Baruque* e o *Apocalipse de Moisés*, como ressalta J. R. Levison. Vastamente documentadas também, nos escritos de Qumran e em obras de Filo de Alexandria, contemporâneo de Paulo, estão as especulações em torno de Adão. Pelo fato de que Adão figura com regularidade nos escritos gnósticos, como os textos de Nag Hammadi, alguns estudiosos vêm tentando enxergar um elo entre o tema adâmico e as ideias gnósticas de “um segundo homem”. Em geral, tal hipótese não tem sido reconhecida como válida, ainda mais quando os

apoios textuais talvez representem precisamente uma influência em sentido inverso (ou seja, é mais provável que o tema bíblico tenha sido tomado por empréstimo pelos escritores gnósticos posteriores; v. Gnosticismo).

Todos esses subsídios documentais, de alguma forma relacionados com o tema, ajudam-nos a compreender o interesse que a tradição em torno de Adão, o primeiro ser humano criado, suscitou entre os escritores antigos, e como estes chegaram a fundamentar-se nela e assim refleti-la em seus escritos. Quando se reconhece esse fato, o debate paulino em torno do tema é visto como plenamente compatível com outros documentos de sua época, embora o emprego especificamente cristológico que o caracteriza torne distinto o tratamento de Paulo. Paulo parece ser o primeiro a apresentar Jesus Cristo como “o último [ou segundo] Adão [homem]” (1Co 15.45,47), designação que inequivocamente chama a atenção para o caráter escatológico do pensamento do apóstolo.

2. Adão: a figura histórica

Sem dúvida, Adão era tido por muitos no século I como a primeira pessoa da história humana. Isso explica por que Judas 14 (citando *1En* 1.9) se refere a Enoque como “o sétimo a partir de Adão” (*NVI*). Lucas oferece uma avaliação semelhante quando inclui Adão na genealogia de Jesus (Lc 3.38). A historicidade de Adão como primeira pessoa criada parece ter sido tomada por certo pelo apóstolo Paulo, embora tal historicidade não seja o foco principal dos dois principais textos paulinos que versam sobre o tema Adão-Cristo.

2.1 Adão (e Eva) como exemplo(s) ético(s). Não obstante, a historicidade de Adão (e de Eva) parece mesmo estar por trás dos ensinamentos presentes nas cartas paulinas sobre o relacionamento homem-mulher e, por extensão, sobre o relacionamento entre Cristo e sua igreja. Semelhantemente, as figuras de Adão e Eva são usadas umas poucas vezes nas cartas paulinas para sublinhar a questão da autoridade dentro da ordem da Criação, estabelecida por Deus. Nesses dois casos, o(s) papel(éis) de Adão (e de Eva) como exemplo(s) ético(s) é (são) de suma importância, embora a historicidade do primeiro homem (e mulher) pareça ser pressuposta como parte do argumento ético. O uso que se faz de Adão (e de

Eva) como modelo(s) ético(s) abre caminho para o emprego mais tipológico de Adão na analogia Adão-Cristo de Romanos 5 e de 1Coríntios 15.

2.1.1 Adão (e Eva): casamento e papéis sexuais. Paulo alude à história de Adão e Eva em 1Coríntios 6.16 valendo-se de uma citação de Gênesis 2.24. Embora não sejam aqui empregados os nomes do primeiro casal de cônjuges, fica claro que servem de modelos éticos primordiais de como se deve dar na vida da igreja o relacionamento sexual adequado entre homem e mulher. Paulo aqui realça a importância e a santidade da união sexual de um homem com uma mulher como meio de exortar os crentes coríntios a um estilo de vida mais digno e para imprimir neles o fato de *que pertencem ao corpo de Cristo* (v. CORPO DE CRISTO). A história de Adão e Eva também serve de fundamento para o conselho oferecido em Efésios 5.22,33 a respeito da união no relacionamento marital. Aqui, mais uma vez, Efésios constrói sobre as imagens veterotestamentárias de Adão e de Eva e sobre o entendimento da união deles com aquele “mistério” que existe entre Cristo e a igreja (v. esp. em Efésios 5.32).

2.1.2 Adão (e Eva): o pecado e a ordem (ou sequência) da Criação. O texto de 1Timóteo 2.13,14 também demonstra clara dependência da narrativa da história de Adão e Eva em Gênesis 2—3. Numa seção dedicada ao ensino ético (1Tm 2.9-15), o argumento volta-se para o relato sobre Adão e Eva em Gênesis como fundamentação escriturística para a compreensão da estrutura de autoridade — a ordem da Criação — que existe entre homens e mulheres. A ênfase recai sobre a prioridade da criação de Adão (1Tm 2.13) e a prioridade do engano de Eva (1Tm 2.14) no jardim do Éden. Recorre-se então a Adão e Eva como exemplos normativos de como homens e mulheres devem se relacionar e do que pode acontecer se a estrutura correta de autoridade for abraçada por pessoas de épocas posteriores. Em suma, a questão é que 1Timóteo apresenta Adão e Eva de maneira específica, como meio de regular a conduta na vida da igreja, especialmente nas práticas de adoração. Eles são apresentados tanto como exemplos éticos do passado a serem seguidos (como no caso da devida submissão de Eva a Adão com base na dependência em relação a ele estabelecida na ordem da Criação) quanto como

modelos comportamentais a evitar (como no caso do engano de Eva e suas consequências). Como em outros momentos, a historicidade do relato de Gênesis parece ser tomada por certa aqui nessa análise ética do relato.

3. Adão: a figura tipológica

Quando passamos a examinar as passagens relacionadas de Romanos 5 e 1Coríntios 15, encontramos um uso muito mais complexo e amplo de “Adão” feito por Paulo. Aqui o foco muda de Adão como mera figura histórica para Adão como personagem tipológico ou figurado em relação a Jesus Cristo (em Romanos 5.14, o termo *typos*, “figura” [“tipo” na NVI], é usado em referência a Adão). Comentando sobre a importância de Adão no pensamento do apóstolo, C. K. Barrett observa que “Paulo enxerga a história convergindo em pontos nodais e cristalizando-se em figuras extraordinárias — homens notáveis por si sós como indivíduos, mas ainda mais notáveis como figuras representativas” (BARRETT, p. 5). Assim, vemos que, em Romanos 5 e em 1Coríntios 15, Paulo justapõe Adão a Cristo, usando várias características fundamentais do ambiente veterotestamentário para transmitir verdades cristológicas sobre Jesus Cristo, que encerra a humanidade em si mesmo. Poderíamos até mesmo à guisa de síntese dizer que Paulo entendia a redenção cristã como uma transição do estar “em Adão” para o estar “em Cristo”, uma transferência de cunho salvífico de uma esfera da vida, de um âmbito da existência, para outro. Dado o fato de que a teologia de Paulo brota de uma mentalidade escatológica (v. ESCATOLOGIA), com ênfase no fato de que a nova criação suplantou a antiga (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO), é apropriado enxergar o tema Adão-Cristo como um reflexo do ensino paulino acerca do que R. Scroggs denominou “humanidade escatológica”.

3.1 Adão e a humanidade escatológica. O texto de 1Coríntios 15 consiste num debate independente sobre a RESSURREIÇÃO dos mortos, cujo propósito primordial não é tanto corroborar a verdade da ressurreição de Jesus (uma vez que já é tida como fato) quanto explicar sua importância para a vida dos fiéis. Assim, o capítulo trata da realidade da ressurreição de Cristo e suas implicações na vida dos cristãos. Nesse debate, a analogia

Adão-Cristo é usada claramente em dois momentos: em 1Coríntios 15.20-22 e em 1Coríntios 15.44-49. A ressurreição de Cristo é o acontecimento que inaugura e estabelece o fato de ele ser “o primeiro” (“as primícias”, na *NVI*) entre os que morreram (1Co 15.20,23). É em relação a essa ideia que a analogia Adão-Cristo é introduzida pela primeira vez. M. Thrall entende que o debate cristológico que se desenrola em Corinto brota tanto da apresentação anteriormente feita por Paulo a respeito do tema adâmico quanto do equívoco em torno do tema por parte da igreja coríntia. Tal ideia está longe de ser comprovada e pressupõe um vacilo no pensamento de Paulo que é muito mais intencional do que tal teoria faria crer.

3.1.1 Cristo como o último Adão: as primícias. O primeiro uso da analogia Adão-Cristo é introduzido por uma afirmação (1Co 15.20) construída sobre a declaração de 1Coríntios 15.3-5 acerca da ressurreição de Cristo. Na segunda metade de 1Coríntios 15.20, o significado da ressurreição de Cristo é ampliado — Cristo é também o “primeiro entre os que faleceram” (*NVI*: “as primícias dentre aqueles que dormiram”). Desse modo, mais um argumento é introduzido como elemento no debate sobre a ressurreição de Cristo, a saber, a unidade do Senhor ressurreto com aqueles que nele creem. Os corpos ressurretos dos remidos (é importante ressaltar que o foco do debate recai justamente sobre essa questão “somática”) não de corresponder ao de Cristo e dele decorrer, assim como a colheita corresponde aos primeiros frutos e deles decorre.

É com o propósito de realçar a relação entre Cristo e seus crentes, para assim explicá-la melhor, que a analogia Adão-Cristo é usada por Paulo. A tipologia Adão-Cristo passa a ser um argumento a favor da garantia de ressurreição para a comunidade de crentes e, nas palavras de J. Lambrecht, estabelece para nós um relacionamento “temporal, bem como causal” entre o Senhor e aqueles que creem nele. Em 1Coríntios 15.21,22, Paulo delinea um paralelismo duplo, mostrando esse relacionamento:

21a: Porque, assim como a morte veio por um homem,

21b: também por um homem veio a ressurreição dos mortos.

22a: Pois, assim como em Adão todos morrem,

22b: do mesmo modo em Cristo todos serão vivificados.

Os dois versículos devem ser interpretados conjuntamente, uma vez que o segundo esclarece o significado do primeiro. A perspectiva essencialmente escatológica da analogia é demonstrada pelo uso do verbo no futuro passivo em 1Coríntios 15.22b.

Surge aí certo debate em torno da salvação universal que 1Coríntios 15.22 parece dar a entender. Que peso deve ser dado aos dois usos de “todos” em 1Coríntios 15.22? Estaria Paulo ensinando a salvação, em última análise, de toda a humanidade em Cristo, assim como afirma a morte universal de toda a humanidade em Adão? A maioria dos comentaristas concorda em que tal ideia é incompatível com o restante do ensino de Paulo. Por toda a carta, Paulo faz menção àqueles que perecem (1Co 1.18; 3.17; 5.13; 6.9; 9.27). À luz disso, parece que somos obrigados a enxergar de outro ângulo as duas orações com o sujeito “todos” de 1Coríntios 15.22 (ou ao menos a segunda delas), considerando “em Adão” e “em Cristo” não adjuntos adverbiais que complementam os verbos “morrem” e “serão vivificados”, mas qualificadores (ou orações adjetivas restritivas) do próprio sujeito — “todos”. Assim, podemos entender o significado do versículo da seguinte forma: “Todos os que estão em Adão morrem, ao passo que todos os que estão em Cristo serão vivificados”.

3.1.2 Cristo como o Último Adão: o espírito que dá vida. Temos em 1Coríntios 15.45-49 uma citação do comentário midráshico sobre Gênesis 2.7. A seção está alicerçada sobre a declaração que Paulo faz em 1Coríntios 15.44b: “Se há corpo natural [“físico” na *NRSV*], há também corpo espiritual”. Essa declaração de 1Coríntios 15.44 é um resumo do parágrafo anterior, o qual começa em 1Coríntios 15.35 e contém um debate sobre a natureza do corpo ressurreto. Paulo fala aqui de um *sōma psychikon* (“corpo natural”) e um *sōma pneumatikon* (“corpo espiritual”), eficazmente driblando seus oponentes coríntios (DUNN, 1973). A exata identificação desses oponentes vem sendo ao longo dos anos objeto de amplo debate acadêmico. B. Pearson, no entanto, identifica o uso que eles faziam da terminologia *pneumatikos-psychikos* como um dos seus pontos de atrito com Paulo. É na tentativa de explicar a relação

existente entre esses dois *sōmata* (“corpos”, tanto *pneumatikos* quanto *psychikos*) que Paulo se volta mais uma vez para a analogia Adão-Cristo de 1Coríntios 15.45-49.

Paulo cita Gênesis 2.7 a partir da LXX, acrescentando as palavras “primeiro” e “Adão” ao texto do AT a fim de estabelecer o contraste tipológico com Cristo que se segue em 1Coríntios 15.45b: “O último Adão [tornou-se] espírito que dá vida”. Ao estabelecer o contraste dessa maneira, Paulo está tratando da questão dos “corpos” da existência natural e da espiritual, como se pode perceber no uso dos artigos definidos neutros (no original grego) de 1Coríntios 15.46 (sendo o antecedente “corpo”), em vez de artigos masculinos (no original grego; o masculino se referiria a “homem”). O argumento é que Adão, por ter “corpo físico” (NRSV), também se tornou “ser vivente”; Cristo, por tornar-se “corpo espiritual”, também se tornou espírito “que dá vida”. Paulo não está aqui apenas fazendo uma afirmação antropológica sobre Cristo como o “último Adão”. O que ele quer dizer vai além disso: está também fazendo uma declaração cristológica sobre o Senhor ressurreto que se manifestou na igreja como o Espírito regenerador. A passagem de Gênesis prestava-se a esse propósito, embora, como observa N. T. Wright, a relação desse ponto cristológico com o debate principal sobre o “corpo espiritual” não esteja evidente à primeira vista.

Em certo sentido, portanto, o uso que Paulo faz da analogia Adão-Cristo não é de todo uniforme. Ao chamar Cristo o “espírito que dá vida”, Paulo está fazendo uma declaração sobre a obra de Cristo na igreja que não tem nenhum correspondente no lado adâmico da analogia. O fator que motiva Paulo a fazer uso da analogia é seu desejo de mostrar que existe um relacionamento entre Adão e o restante da humanidade. Mas a maravilha do que Deus havia feito pela raça humana por meio de Cristo é tão superior que a analogia Adão-Cristo se desmantela. Foi empregada pelo apóstolo apenas à medida que se mostrou útil para demonstrar a solidariedade (no sentido de mútua representatividade) dos dois Adões com seus respectivos representados, mas, quando não conseguiu mais transmitir nem carregar a mensagem do poder de Cristo que transforma a vida do crente, foi abandonada.

É significativo que as duas referências estruturadas relativas à analogia Adão-Cristo de 1Coríntios 15 (1Co 15.21 e 1Co 15.45) são seguidas por passagens que falam de Jesus Cristo em linguagem grandiloquente e às vezes são entendidas como uma expressão do entendimento paulino da doutrina de preexistência. Assim, em 1Coríntios 15.25-28, há o uso cristológico de Salmos 8.6 e de Salmos 110.1, ao passo que em 1Coríntios 15.47-49 há referências repetidas ao “homem [...] do céu/celestial”. A pergunta que então precisa ser formulada é: Existe alguma relação entre o fato de Paulo chamar Jesus Cristo de “último Adão” e a linguagem grandiloquente vinculada à expressão “homem do céu” atribuída a ele em 1Coríntios 15.25-28 e em 1Coríntios 15.47-49? Se existe tal associação, podemos encontrar aí um elo entre a teologia adâmica de Paulo e sua crença na preexistência de Cristo, ou mesmo um traço ou vestígio da figura do “Filho do homem”. Muitos (como DUNN) sentem que isso não passa de especulação e assim significa forçar as evidências; devemos prosseguir com cautela. De todo modo, não devemos permitir que a questão fascinante de uma sobreposição entre as ideias da preexistência e da linguagem grandiloquente vinculada à expressão “homem do céu” nos desvie do caráter essencialmente escatológico da analogia Cristo-Adão como encontrada nessa carta.

3.2 Adão e a origem do pecado. Em grande parte por causa da narrativa de Gênesis 3, a figura de Adão tem sido um dos pontos centrais nos debates sobre a pecaminosidade humana, tanto no judaísmo quanto no cristianismo (V. PECADO). Romanos 5.12-21 contém o tratamento mais amplo desse tema nas cartas paulinas. Esse texto vem exercendo enorme influência na teologia cristã ao longo dos séculos, à medida que vários intérpretes têm buscado aferir as profundidades do ensino do apóstolo sobre a origem do pecado. Sem dúvida, Paulo associa a entrada do pecado e da morte no mundo à transgressão de Adão. Embora em Romanos 5 ele esteja (como se presume) pensando historicamente na Queda, fica patente, de imediato, que ele tem em mente muito mais que uma avaliação histórica de Adão e de seu ato de rebeldia. Na realidade, o uso que Paulo faz de Adão em Romanos 5.12-21 tem um realce protológico (que aponta para o começo). Adão serve

de meio para explicar a entrada do pecado e da morte no mundo e (por extensão) para descrever a condição da raça humana depois dessa primeira transgressão. O foco é deslocado de Adão e Cristo como pessoas coletivas, em 1Coríntios, para seus respectivos atos, em Romanos 5.

Isso não significa afirmar que toda a perspectiva de Romanos 5 é simplesmente uma retrospectiva (um olhar para trás), pois ao mesmo tempo é verdade que tudo que aconteceu em Adão é transcendido pelo que acontece em Jesus Cristo, o Último Adão. Como Paulo afirma em Romanos 5.14, Adão é “um tipo daquele que haveria de vir” (NVI). O ato de desobediência de Adão é contraposto ao ato de obediência de Cristo, que carrega consigo uma promessa de vida futura na nova criação. Na realidade, em Romanos 5.15-21, numa seção muito bem estruturada de sua argumentação, Paulo faz o que está ao seu alcance para deixar claro que Jesus Cristo reverteu, em todos os sentidos, os efeitos negativos da transgressão de Adão: a transgressão é resolvida pela obediência; a condenação, pela justificação; a morte, pela vida. A argumentação *a minori ad maius* (“do menor para o maior”) é empregada do começo ao fim, e assim se ressalta a tremenda verdade concernente à suplantação do pecado e de seus efeitos por meio da graça de Deus em Cristo. No entanto, a dimensão protológica da analogia Adão-Cristo de fato é ressaltada aqui de uma maneira que não é em 1Coríntios 15.

O fato de Romanos 5.12 ser uma frase inacabada no grego motivou diversas tentativas de interpretar a direção que o argumento de Paulo estava tomando. Como F. W. Danker observa, parte do dilema é a dificuldade de concluir qual seja o antecedente do pronome relativo dativo *hō* (“pecado”, “morte”, “Adão” ou nenhum deles, antes, com a preposição *epi* [epʰ]), consistindo numa expressão idiomática com o sentido de “razão pela qual”, “porque”, “porquanto”, “pois”. Além do mais, a tradução que Agostinho fez de Romanos 5.12 — “em quem [Adão] todos pecaram” (em lat., *in quo omnes peccaverunt*) — tem desde então, para nossa vantagem ou desvantagem, dado o tom para a interpretação teológica que a igreja tem feito dessa declaração a respeito de Adão. C. E. B. Cranfield alista seis possibilidades interpretativas dignas de consideração apenas

para Romanos 5.12d e observa que, na história da igreja, é possível encontrar apoio para cada uma delas. G. Bonner lamenta que Agostinho não tenha se concentrado “mais na concepção rica e profunda da antítese entre os dois Adões, em vez de perder tempo com a teoria horripilante da participação da humanidade ainda por nascer no primeiro pecado do primeiro Adão” (BONNER, p. 247).

É importante ressaltar que, embora Paulo de fato aponte Adão como o instrumento pelo qual o pecado ingressou no mundo, ele não nos informa o meio pelo qual esse pecado é transmitido de uma geração a outra. A mecânica permanece sem explicação, além da declaração simples de que “toda a humanidade pecou” (tradução mais correta de Romanos 5.12). A responsabilidade de Adão pelo ingresso do pecado no mundo é corroborada por Paulo ao lado de uma confirmação também da responsabilidade do indivíduo pela presença do pecado em sua vida. No entender de Paulo, atuam os dois elementos (culpa e responsabilidade pessoal, bem como culpa e pecado universal em Adão). Esse paradoxo fica claro pelo modo em que o pensamento de Paulo transita livremente da declaração profundamente pessoal de Romanos 5.12 (“porque todos os homens pecaram” [NRSV]) para a declaração mais determinista de Romanos 5.19 (“pela desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores”). O ensino de Paulo é ecoado em *2Apocalipse de Baruaque* 54.15,19: “Pois, embora Adão tenha pecado primeiro e tenha trazido morte sobre todos os que ainda nem existiam, cada um dos que nasceram dele preparou para si mesmo o tormento vindouro. [...] Adão não é, portanto, a causa, a não ser para si mesmo, mas cada um de nós se tornou seu próprio Adão” (ed. CHARLESWORTH).

4. Adão e a imagem de Deus

A teologia adâmica também desempenhou um papel importante em várias outras passagens-chave das cartas paulinas, notadamente estas, como o material hínico de Filipenses 2.6-11 e de Colossenses 1.15-20, e também da declaração de 2Coríntios 4.4, que se referem a Jesus Cristo como “a imagem de Deus”. Aqui, o histórico veterotestamentário de Adão dá conta de alguém criado “à imagem de Deus” (*morphē* é usado em Fp 2.6, e *eikōn*, em Cl 1.15 e em 2Co 4.4).

A designação da “glória de Deus [ou do homem]” também figura no debate nesse ponto. Essa confluência de imagens e designações recentemente levou alguns estudiosos a ver a preponderância da linguagem da “imagem de Deus” encontrada em todas as cartas paulinas como mais uma manifestação da teologia adâmica. J. D. G. Dunn (1980), por exemplo, argumenta fortemente a favor de uma leitura adâmica do hino filipense. M. D. Hooker enxerga um tema adâmico subjacente a Romanos 1.18-32, em que o apóstolo se refere à terrível situação da humanidade da perspectiva da queda de Adão. A. J. M. Wedderburn oferece alguns esclarecimentos à teoria de Hooker. Além disso, existem boas razões para considerar que a queda de Adão está por trás da declaração de Paulo em Romanos 3.23.

4.1 Imagem de Deus: natureza e existência em Romanos 5. Intimamente relacionada a esse assunto está a consideração de como o ser criado “à imagem de Deus” opera como uma descrição da natureza e da existência humanas. Eis uma questão que por muito tempo ocupa a atenção de comentaristas cristãos, muitos dos quais, como João Calvino (na observação de R. Prins), têm procurado se deter nas cartas de Paulo na tentativa de tratar da questão. É interessante observar que Romanos 5 como um todo, particularmente a analogia Adão-Cristo de Romanos 5.12-21, se torna decisiva nesse aspecto.

As interpretações de Romanos 5 oferecidas por K. Barth e R. Bultmann são comparações úteis nesse caso, pois são interpretações que se concentram respectivamente nas metades cristológica e antropológica da analogia. Assim, Barth concentra-se no elemento cristológico da analogia e enxerga a passagem essencialmente como expressão da natureza da humanidade. Bultmann concentra-se no elemento antropológico da analogia e enxerga a passagem essencialmente como expressão da existência da humanidade. Em resumo, a pergunta fundamental é como compreendemos o fato de a raça humana (Adão) ser criada “à imagem de Deus”. É em Adão ou em Cristo que de fato contemplamos a “imagem de Deus”? Começamos com Cristo e daí passamos para interpretar a raça humana como a imagem de Cristo (pensamento de Barth)? Ou começamos com a raça humana e daí passamos para interpretar

Cristo como a expressão verdadeira daquilo que a imagem de Deus significa (pensamento de Bultmann)?

Essas duas abordagens interpretativas dependem, em parte, de como se entende que se devam encaixar as duas metades de Romanos 5 (Rm 5.1-11 e Rm 5.12-21). Assim, Barth, de forma convincente, situa Romanos 5.12-21, com sua descrição da raça humana adâmica, dentro dos limites de Romanos 5.1-11, em que se declara a real condição da raça humana em Cristo. Já Bultmann alicerça Romanos 5.12-21 no estilo de vida motivado pelo exemplo de fé de Cristo e ressalta que Romanos 5.1-11 se ocupa com a existência paradoxal dos crentes em estado de esperança. Ou seja, Romanos 5.12-21 é interpretado como expressão mais plena dessa vida do crente, e é apenas nesse aspecto que o componente cristológico, por assim dizer, é introduzido no esquema.

4.2 Imagem de Deus: estágios da história da salvação. Outra maneira de representar essa divergência fundamental na interpretação do sentido de humanidade (se é a humanidade adâmica ou a nova humanidade em Cristo) criada “à imagem de Deus” é por meio de uma ilustração de etapas sucessivas transpostas na história da salvação. A estrutura escatológica subjacente a todo o pensamento de Paulo enxerga que a antiga era, à luz do advento de Cristo, deu lugar a uma nova era, como demonstram textos como 2Coríntios 5.17.

J. A. Ziesler apresenta esse quadro como um possível esquema de três etapas, em que “estado original-Queda-estado restaurado” constitui uma forma de mapear esse desdobramento. Tal esquema de três etapas tenderia ao tipo de interpretação oferecida por Bultmann. No entanto, Ziesler argumenta que a visão que Paulo tinha do homem é tão esmagadoramente dirigida à perspectiva escatológica do Último Adão que esse esquema de três etapas se torna irrelevante em qualquer debate a respeito de Paulo. Ele observa que em nenhum lugar Paulo identifica Adão como alguém “à imagem de Deus”. Assim, com base nisso, sugere que um esquema de duas etapas está mais próximo do ensino essencial de Paulo. Isso esboçaria as etapas da história da salvação num desdobramento mais simples (Queda-estado restaurado) e tenderia para a interpretação proposta por Barth.

Haveria boas razões para sustentar essa ruptura tão radical entre Adão e Cristo como imagem de Deus? As ideias de Ziesler precisam ser modificadas ligeiramente por meio de uma análise mais rigorosa de 1Coríntios 11.3-9, em que Paulo emprega o relato da Criação, de Gênesis, como base para um comportamento ético adequado entre homens e mulheres no que diz respeito a cobrir a cabeça durante o culto. O versículo fundamental é 1Coríntios 11.7: “O homem não deve ter a cabeça coberta por véu, uma vez que ele é a imagem e o reflexo de Deus; mas a mulher é o reflexo do homem” (NRSV). A questão aqui é que Paulo demonstra alguma flexibilidade no seu uso de “imagem de Deus”, disposto que está a aplicar o conceito de forma mais ampla se isso contribuir para seus propósitos, ainda que seja verdade que a passagem, como ressalta Ziesler, de fato ocorre num contexto não soteriológico. Todavia, não devemos ignorar o traço adâmico desse versículo — Paulo quer dizer que o homem, ou seja, cada ser humano, carrega de alguma maneira a imagem e a glória (ou “reflexo”, como na NRSV) de Deus, como o primeiro Adão.

Não se quer com isso negar que, de acordo com Paulo, há um forte sentido em que a glória da raça humana como a imagem de Deus encontra realização em Cristo. Em Filipenses 3.20,21, encontramos isso claramente representado no fato de o crente ser transformado do “corpo da [...] humilhação” para o “corpo da sua [de Cristo] glória”, e em Romanos 8.29 faz-se referência aos crentes como pessoas “conformes à imagem de seu [de Deus] Filho”.

4.3 Imagem de Deus: cristofania. Seria possível identificar a origem do entendimento de Paulo a respeito de Jesus Cristo como o Último Adão, bem como sua conexão com o tema da “imagem de Deus”? Parece haver uma estreita relação entre a imagem-cristofania e as referências ao Senhor Jesus Cristo ressurreto que se fundamentam na tradição veterotestamentária da teofania e são corretamente designadas “cristofania”. Significa dizer que as passagens em que Paulo faz referência ou alusão à sua experiência de conversão e à sua visão de Cristo podem ser tomadas como suplementos de uma cristologia adâmica. Isso traz para o debate passagens como 1Coríntios 9.1; 15.8-10; 2Coríntios 3.4—4.6; Gálatas 1.13-17

e Filipenses 3.4-11, e enxerga nelas um tema adâmico subjacente. S. Kim sustenta que essa perspectiva congrega dois fundamentos distintos para o pensamento cristológico de Paulo: uma cristologia sapiencial e uma cristologia imagética, e ambas convergem na pessoa de Jesus Cristo, o Segundo Adão no pensamento de Paulo.

5. Adão e o corpo de Cristo

Uma vez que Paulo vê a raça humana incorporada tanto em Adão quanto em Cristo, não redimida e redimida, respectivamente, ele demonstra (ou contribui para) uma sobreposição conceitual entre uma teologia adâmica e a ideia do corpo de Cristo (v. CORPO DE CRISTO). Ou seja, esse corpo de Cristo é constituído de crentes congregados para formar uma humanidade unida, a do Último Adão. Embora não haja uma referência clara a Adão nos textos-chave em debate aqui, está claro que a humanidade adâmica e caída é espiritualmente reconstituída (Ef 1.10) em Cristo de tal modo que a linguagem adâmica e as imagens do corpo de Cristo se fundem. Vemos esse realce específico em várias partes das cartas paulinas, dentre as quais Colossenses 3.12-17 e Efésios 2.13-18.

Nos dias de hoje, W. D. Davies encabeça uma investigação do tema ao ressaltar os antecedentes judaicos e rabínicos desse entendimento acerca de Adão com sua pertinência a um estudo do ensino de Paulo sobre um Cristo coletivo. No âmbito da questão está o reconhecimento de que o debate a respeito de Adão não é primordialmente um debate sobre a raça humana em si mesma, sendo mais, porém, um debate em torno da nação de Israel vista de uma perspectiva escatológica, como afirma N. T. Wright. Não se deve subestimar a tremenda contribuição que um senso do coletivo, visto que quer como humanidade adâmica quer como corpo de Cristo, faz à análise das cartas paulinas. Tal reinterpretção das promessas do AT à nação de Israel do ponto de vista da nova criação em Cristo parece subentendida em Gálatas 6.15,16 e certamente adquire caráter inequívoco em alguns dos escritos de líderes cristãos posteriores, como Justino Mártir, para quem a igreja cristã é “o verdadeiro Israel espiritual” (JUSTINO, *DI Tr*, 11.5). No entanto, quem constitui “Israel” é uma questão difícil de definir nas cartas de Paulo como um todo, e não se pode

sustentar facilmente a substituição da nação pela igreja em cada um dos casos, sobretudo à luz de versículos difíceis como Romanos 11.26.

Ver também CRISTOLOGIA; “EM CRISTO”; ESCATOLOGIA.

DPC: IMAGEM, IMAGEM DE DEUS; NOVA NATUREZA E VELHA NATUREZA.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. *From first Adam to last*. London: A & C Black, 1962. ■ BARTH, K. *Christ and Adam: man and humanity in Romans 5*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1956. (STOP, 5.) ■ BONNER, G. Augustine on Romans 5:12. In: CROSS, F. L., org. *Studia evangelica* 5. Berlin: Akademie Verlag, 1968, p. 242c-7. ■ BULTMANN, R. Adam and Christ according to Romans 5. In: KLASSEN, W. & SNYDER, G. F., orgs. *Current issues in New Testament interpretation: essays in honor of O. A. Piper*. London: SCM, 1962, p. 143-65. ■ CRANFIELD, C. E. B. *The Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1975. 2 v. ■ DANKER, F. W. Romans 5:12: sin under law. *NTS*, v. 14, p. 424-39, 1967-1968. ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980, p. xviii-xix, 98-128. ■ _____. 1 Corinthians 15.45—Last Adam, life-giving Spirit. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honor of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 127-41. ■ HOOKER, M. D. *From Adam to Christ: essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ■ KIM, S. *The origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ KREITZER, L. J. Christ as Second Adam in Paul. *CV*, v. 32, p. 55-101, 1989. ■ LAMBRECHT, J. Paul's Christological use of Scripture in 1 Corinthians 15.20-28. *NTS*, v. 28, p. 502-27, 1982. ■ LEVISON, J. R. *Portraits of Adam in early Judaism*. Sheffield: Academic, 1988. (*JSPsup*, 1.) ■ PEARSON, B. *The pneumatikos-psychikos terminology in 1 Corinthians*. Missoula: Scholars, 1973. ■ PRINS, R. The image of God in Adam and the restoration of man in Jesus Christ. *SR*, v. 25, p. 32-44, 1972. ■ SCROGGS, R. *The Last Adam*. Oxford: Basil Blackwell, 1966. ■ THRALL, M. Christ crucified or Second Adam? A Christological debate between Paul and the Corinthians. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honor of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 143-56. ■ WEDDERBURN, A. J. M.

Adam in Paul's Letter to the Romans. In: LIVINGSTONE, E. A., org. *Studia Biblica*, 1978, v. 3. *Papers on Paul and other New Testament authors*. Sheffield: Academic, 1980. p. 413-30 (*JNTsup*, 3.) ■ WRIGHT, N. T. Adam, Israel and the Messiah. In: _____. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology* Minneapolis: Fortress, 1991. p. 18-40. ■ ZIESLER, J. A. Anthropology of hope. *ExpT*, v. 90, p. 104-9, 1978-1979.

L. J. KREITZER

ADMINISTRAÇÃO PROVINCIAL ROMANA. Ver ROMA.

ADOÇÃO, FILIAÇÃO: PAULO

Nas cartas paulinas, o vocábulo grego *huiiothesia* é empregado ou em referência aos israelitas (Rm 9.4) ou em referência aos crentes (Gl 4.5; Rm 8.15,23; Ef 1.5) como filhos de Deus. Há, no entanto, certa divergência quanto à melhor forma de traduzir o termo: se por “adoção” ou, de maneira mais genérica, por “filiação”. É preciso resolver esse problema antes mesmo que se possam debater os antecedentes específicos do termo.

1. O significado de *huiiothesia* em Paulo
2. Os antecedentes da “adoção [divina] de filhos” em Paulo
3. A filiação dos crentes em Paulo

1. O significado de *huiiothesia* em Paulo

Às vezes, tem se negado que Paulo tivesse feito uso de *huiiothesia* no sentido de “adoção”, o que favoreceria então que o termo fosse traduzido por “filiação” (e.g., BYRNE). A esmagadora evidência lexical, no entanto, dificilmente apoia tal assertiva (v. SCOTT, 1992). Em Paulo, assim como em fontes extrabíblicas de sua época, *huiiothesia* sempre denota ou o processo ou o estado de ser adotado como filho(s). Isso é confirmado não somente pelo uso unívoco e disseminado do termo em fontes literárias e não literárias, mas também por antigos lexicógrafos gregos que datam do período do NT. O uso que Paulo faz de *huiiothesia* obviamente se apropria desse uso normal do termo, visto que a construção de Gálatas 4.5 encontra correspondentes muito próximos na literatura helenística (cf. NICOLAU DE DAMASCO, *Vi Cs*, 130.55). Por isso, qualquer tentativa de traduzir o termo de modo mais genérico por “filiação” iniciaria o estudo dos antecedentes do termo pela via errada.

2. Os antecedentes da divina “adoção de filhos” em Paulo

Entre os autores para quem *huiiothesia* denota “adoção”, há divergência de opinião quanto aos antecedentes do termo. Isso se deve em parte ao fato de que Paulo parece ser o primeiro a usar o termo num contexto teológico (e mais especificamente ainda num contexto de adoção divina) e, mesmo assim, jamais explica o que quer dizer com o termo. O apóstolo evidentemente pressupõe que seus leitores sabem o que ele quer dizer com *adoção* de filhos de Deus.

2.1 Adoção como abstração teológica. Alguns estudiosos tratam o conceito de adoção em Paulo simplesmente como uma abstração que é vinculada a outro conceito paulino. Dessa maneira, a questão em torno dos antecedentes é tirada de cena completamente. Por exemplo, H. Hübner entende adoção como sinônimo de “liberdade” (*eleutheria*), no sentido de ser livre em relação à Lei. R. Bultmann e outros que seguem em seu encaixo tratam “adoção” como termo da esfera forense-escatológica, correspondente a “justiça” (*dikaiosynē*). S. Kim considera o conceito de *huiiothesia* de Paulo uma dedução secundária baseada na cristofania da estrada de Damasco, na qual Paulo enxerga no Senhor ressurreto a imagem de Deus ou do FILHO DE DEUS.

2.2 A adoção em relação aos antecedentes greco-romanos. Quando o conceito de adoção divina em Paulo é analisado, como é comum acontecer, levando-se em conta um fundo greco-romano, ele é normalmente comparado ou com um caso específico de adoção divina na mitologia greco-romana, ou com a prática efetiva de adoção no direito greco-romano.

2.2.1 A adoção divina na mitologia greco-romana. A adoção divina desempenha um papel muito pequeno nas fontes greco-romanas. Afora Paulo, *huiiothesia* nunca é usado em relação a essas adoções no período em apreço. Os poucos exemplos inequívocos de adoção divina que podem ser aduzidos de fontes greco-romanas que empregam outros termos para adoção não fornecem um fundo para o conceito de Paulo (cf. a adoção de Hércules por Hera [DIODORO SÍCULO, 4.39.2], a de Alexandre, o Grande, por Amon-Zeus [PLUTARCO, *Al*, 50.6], a de Sólon por Fortuna [PLUTARCO, *Mo*, 318C] e a da deusa líbia “Atena” por Amon-Zeus [HERÓDOTO,

4.180]). As religiões de mistério foram às vezes apontadas como possível origem (cf. BETZ), mas não há nenhuma evidência de adoção divina nos mistérios (v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS).

2.2.2 A adoção como metáfora judicial. Muitos estudiosos têm sugerido que o conceito de adoção de Paulo é uma metáfora jurídica que o apóstolo construiu *ad hoc* (propositadamente para o caso em questão) a partir de seus subsídios greco-romanos. Entre esses especialistas, alguns a consideraram uma metáfora extraída da lei helenística, porque ali a adoção é uma instituição vinculada sobretudo à herança, e Gálatas 4.5 trata da adoção que torna os crentes herdeiros (cf. WENGER). Mais frequentemente, no entanto, os proponentes desse tipo de abordagem (e.g., LYALL e BRUCE) entendem o conceito de adoção em Paulo levando em consideração a intrincada cerimônia romana em que o menor a ser adotado era emancipado da autoridade do pai natural e posto sob a nova autoridade do pai adotivo, muitas vezes para fins de manobra social ou política, ou as duas coisas. Gálatas 4.5 de fato traça um paralelo entre redenção e adoção, mas a teoria segundo a qual o testemunho do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) de Romanos 8.16 reflete o testemunho na cerimônia romana merece pouca consideração. Provas circunstanciais como a cidadania romana de Paulo e o domínio das adoções romanas nos dias de Paulo também não dão conta de consolidar a metáfora jurídica como explicação absoluta.

2.3 A adoção em relação aos antecedentes veterotestamentários/judaicos. O termo *huiiothesia* ocorre no NT somente em Paulo e jamais na LXX ou em outras fontes judaicas. Apesar de reiteradas afirmações em contrário, no entanto, o conceito de adoção — mesmo a adoção divina — era conhecido no AT e no judaísmo, independentemente de se alguma vez tenha sido praticado (v. SCOTT, 1992, e MALUL). Portanto, não é impossível que as raízes do conceito de Paulo sejam encontradas aqui.

2.3.1 Gálatas 4.5. O contexto da ocorrência mais antiga do termo, em Gálatas 4.5, oferece, por sinal, uma pista decisiva para entender *huiiothesia*, levando-se em conta antecedentes veterotestamentários/judaicos. Isso porque, quando Gálatas 4.1,2 é corretamente compreendido não como ilustração da lei greco-romana, mas como

uma alusão ao AT (v. SCOTT, 1992), fica claro que Gálatas 4.5 está situado num contexto emoldurado por uma tipologia extraída do Êxodo (Gl 4.1-7). Assim como Israel, na qualidade de herdeiro da promessa abraâmica (v. ABRAÃO), foi redimido como filho de Deus da escravidão do Egito no tempo determinado pelo Pai (Gl 4.1,2; Os 11.1; Gn 15.13), os crentes foram redimidos para a adoção como filhos de Deus da escravidão aos “princípios elementares do mundo” na plenitude dos tempos e dessa forma se tornaram herdeiros da promessa abraâmica (Gl 4.3-7).

O fato de que “a” *huiiothesia* deve ser considerada aqui em relação a antecedentes veterotestamentários/judaicos específicos fica ainda mais comprovado por Romanos 9.4, em que o termo precedido de artigo no original grego ocorre numa lista de privilégios históricos de Israel (cf. Êx 4.22; Os 11.1) e, mais especificamente, pelo contexto mais amplo de Gálatas 3—4, que deixa claro que os crentes são filhos e herdeiros ao participarem pelo batismo (Gl 3.27) do Filho de Deus que foi enviado para redimi-los (Gl 4.4,5; cf. Gl 3.13,14). Isso porque, rigorosamente falando, Cristo é o descendente de Abraão (Gl 3.16) e o Filho messiânico de Deus prometido em 2Samuel 7.12,14. Vista em seu contexto, portanto, “a adoção” de Gálatas 4.5 deve se referir à expectativa escatológica judaica fundamentada em 2Samuel 7.14.

Pode se demonstrar que 2Samuel 7.14 (“Eu serei seu [de Davi] pai, e ele será meu filho”) contém uma fórmula de adoção (cf. Êx 2.10; Et 2.7; Gn 48.5), que o judaísmo posterior aplicou não somente ao Messias davídico, mas, sob a influência da teologia da NOVA ALIANÇA (cf. Os 2.1, citado em Romanos 9.26), também ao povo escatológico de Deus. De acordo com a estrutura presente em Deuteronômio de pecado-exílio-restauração, essa tradição em torno de 2Samuel 7.14 tem por certo que, no advento do Messias, Deus redimiria seu povo do exílio num segundo êxodo; ele o restauraria a um relacionamento aliancístico; ele o adotaria, com o Messias, como filhos (cf. *Jb*, 1.24; *Te Ju*, 24.3; 4QFlor 1.11). Na verdade, 2Coríntios 6.18 cita a fórmula de adoção de 2Samuel 7.14 (+ Is 43.6), e isso no contexto da mesma tipologia do Êxodo, da mesma teologia da nova aliança e da mesma forma generalizada, como na tradição judaica. Assim como na tradição de 2Samuel

7.14, além do mais, Gálatas 4.4-6 vincula a adoção divina com a recepção do Espírito (da nova aliança) no coração. Assim, embora o contexto de *huiiothesia* de Gálatas 4.5 não dê motivo para supor antecedentes greco-romanos para o termo, toda a linha de argumentação de Gálatas 3—4, com seus correspondentes paulinos, conduz inequivocamente a origens veterotestamentárias/judaicas do termo (cf. Rm 9.4), especificamente à tradição de 2Samuel 7.14 (cf. 2Co 6.18). Ou seja, crentes que são assim batizados (v. BATISMO) no Filho messiânico de Deus e tomam para si o próprio clamor que ele faz ao Pai — “Aba” (Gl 4.6; Rm 8.15; cf. Mc 14.36) — participam com ele da promessa davídica de adoção divina e da promessa abraâmica de soberania universal (cf. Gl 4.1).

2.3.2 *Romanos 8.15,23*. Essa interpretação de *huiiothesia* em Gálatas 4.5 aplica-se igualmente ao uso do termo na passagem proximalmente correspondente de Romanos 8. Pois aqui também a participação por adoção no Filho messiânico de Deus que é enviado (Rm 8.3; cf. Gl 4.4) está inseparavelmente associada ao recebimento do Espírito que habita em quem crê, de modo que agora o Espírito pode ser chamado “Espírito de adoção” (Rm 8.15), o Espírito por quem também as justas exigências da Lei são cumpridas (Rm 8.4). À semelhança de Gálatas 4.5, além disso, o contexto de Romanos 8, em que o termo *huiiothesia* está inserido, contém elementos da tipologia do Êxodo, e a filiação adotiva por parte de Deus implica herança com Cristo na promessa abraâmica (Rm 8.17). Diferentemente de Gálatas 4.5, no entanto, Romanos 8 desenvolve a ideia de que a participação no Filho messiânico de Deus por adoção se estende não somente ao presente (Rm 8.15), mas, por meio do Espírito, também ao futuro (Rm 8.23). Pois, assim como Jesus uma vez recebeu o Espírito em seu batismo e foi declarado o Filho de Deus (cf. Mc 1.11 par.), assim também os crentes hoje recebem o Espírito de adoção em seu batismo, Espírito pelo qual, também, os crentes compartilham da exclamação que o Filho dirige ao Pai: “Aba!” (Rm 8.15). Da mesma forma, assim como Jesus, na qualidade de descendente de Davi, foi investido de poder como Filho messiânico de Deus pelo Espírito Santo na ressurreição proléptica dos mortos (Rm 1.3,4;

cf. 2Sm 7.12,14), assim também os crentes, que têm o Espírito como meio de ressurreição (Rm 8.11), avidamente esperam a sua revelação (Rm 8.19), a sua ressurreição/adoção predestinada na imagem glorificada do Filho ressurreto (Rm 8.23,29; cf. Ef 1.5), quando então o Filho será o primogênito dentre muitos irmãos e irmãs (Rm 8.29; cf. Sl 89.27). Nesse dia, os filhos de Deus tomarão parte na promessa abraâmica de soberania universal como co-herdeiros com Cristo, o Messias (Rm 8.17; cf. Rm 4.13; 8.32; Gl 4.1). Assim, os aspectos presente e futuro de *huiiothesia* em Romanos 8 refletem etapas sucessivas de participação no Filho pelo Espírito e, como tais, constituem maneiras em que os crentes compartilham com o Filho da promessa davídica.

2.3.3 Conclusão: o lugar da adoção na teologia paulina. Em suma, há antecedentes veterotestamentários/judaicos coesos e específicos para a “adoção de filhos” (*huiiothesia*) das cartas paulinas: a palavra ocorre quatro vezes no sentido de adoção prenunciado pela tradição em torno de 2Samuel 7.14 (cf. 2Co 6.18), e isso ou no aspecto presente (Gl 4.5; Rm 8.15) ou futuro (Rm 8.23; Ef 1.5), dependendo do momento cristológico e relativo à história da salvação ressaltado em cada contexto. A palavra ocorre uma vez no sentido de um tipo relacionado ao Êxodo que está na base dessa *huiiothesia* da salvação messiânica nas outras quatro ocorrências (Rm 9.4; cf. Gl 4.1,2). Todo o conceito deve ser visto à luz da teologia da restauração de Paulo (cf. SANDERS, que, mesmo sem discorrer sobre toda a estrutura presente em Deuteronomio, inconscientemente apresenta uma alternativa judaica importante para o “nomismo factual” aceito larga e inquestionavelmente [cf. SCOTT, 1993]).

3. A filiação dos crentes em Paulo

A interpretação precedente de *huiiothesia* que tem como antecedente a tradição relativa a 2Samuel 7.14 constitui o ponto de partida lógico e necessário para interpretar as referências mais gerais de Paulo à filiação dos crentes, pois a adoção como filhos de Deus oferece o meio de ingresso na filiação divina. Por isso, as passagens paulinas que atribuem adoção aos crentes também os chamam “filho(s)” (masculino no original; cf. Gl 3.26; 4.6,7; Rm 8.14,19; 9.26) ou, sem

especificar gênero no original grego, “filhos” (*tekna*; cf. Rm 8.16,17,21) de Deus. O texto de 2Coríntios 6.18, sob a influência de Isaías 43.6, claramente amplia o conceito de adoção e inclui “filhas”. Assim, homens e mulheres são incluídos no conceito paulino de “filiação” divina. Em Filipenses 2.14,15, Paulo instrui seus leitores a fazer “todas as coisas sem queixas nem discórdias, para que vos torneis filhos de Deus irrepreensíveis, sinceros e íntegros no meio de uma geração corrupta e perversa”. A referência aqui aos “filhos” de Deus “irrepreensíveis” (*amōma*) faz alusão a Deuteronomio 32.5, em que, por haverem pecado, os israelitas são caracterizados como “corrompidos” (*mōmēta*) e como “não [...] filhos” no contexto do cântico de Moisés, que prediz a tríade pecado-exílio-restauração. Dessa maneira, Paulo contrasta a situação que conduziu à punição dos israelitas como filhos de Deus com a maneira em que os crentes, como filhos de Deus, agora devem se comportar (cf. 2Co 6.14—7.1; Rm 8.4,12-14).

Ver também ESPÍRITO SANTO; FILHO DE DEUS.

BIBLIOGRAFIA. BETZ, H. D. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979. (*Herm.*). ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (*NIGTC.*) ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. New York: Scribner's, 1951, 1955. 2 v. ■ BYRNE, B. “Sons of God” — “Seed of Abraham”: a study of the idea of the sonship of God of all Christians against the Jewish background. Rome: Biblical Institute, 1979. (*AnBib*, 83.) ■ HENGEL, M. *The Son of God: the origin of christology and the history of Jewish-Hellenistic religion*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ HÜBNER, H. *Law in Paul's thought*. Edinburgh: T & T Clark, 1984. ■ KIM, S. *The origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. ■ LYALL, F. *Slaves, citizens, sons: legal metaphors in the epistles*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. ■ MALUL, M. *Foundlings and their adoption in the Bible and in Mesopotamian documents: a study of several legal metaphors in Ezek 16:1-7*. *JSOT*, v. 46, p. 97-126, 1990. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SCOTT, J. M. *Adoption as sons of God: an exegetical investigation into the background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the*

corpus paulinum. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992 (*wunt*, 2.48.) ■ _____. “For as many as are of works of the law are under a curse” (Gal 3:10). In: EVANS, C. A. & SANDERS, J. A., orgs. *Paul and the Scriptures of Israel*. Sheffield: Sheffield Academic, 1993, p. 187-221. (*JSNTsup*, 83.) ■ WENGER, L. Adoption. *RAC*, v. 1, p. 100.

J. M. SCOTT

ADORAÇÃO/CULTO I: EVANGELHOS

Poucas vezes os Evangelhos falam sobre adoração de forma geral ou sobre o culto de maneira específica. Os vários termos gregos que poderiam ser considerados seus correspondentes (*latreia*, *leitourgia*, *proskynēsis* etc.) e os vários termos técnicos associados à adoração não ocorrem frequentemente nesses escritos neotestamentários. Além disso, muitas referências à adoração ou ao culto ocorrem quase de passagem. São às vezes fornecidos o momento e o lugar de um milagre de cura: o sábado numa sinagoga, por exemplo. Embora as referências à adoração sejam muitas vezes casuais, a adoração em si não é de modo algum de importância secundária. Está tão presente nos Evangelhos quanto o ar que Jesus e os discípulos respiravam. Justamente por ser tão onipresente, é mais pressuposta que mencionada.

Pode se falar de adoração nos Evangelhos de duas maneiras: práticas de adoração de Jesus e dos discípulos e o que se pode inferir das práticas de adoração das igrejas cristãs primitivas em que os Evangelhos foram redigidos. Os Evangelhos não dão informações tão claras sobre essas últimas questões quanto Atos dos Apóstolos ou as várias cartas, mas podem mesmo assim dar uma contribuição significativa ao nosso conhecimento da adoração cristã na era do NT. Este verbete tratará dessas duas áreas e também da teoria segundo a qual os Evangelhos foram formados de acordo com o lecionário das leituras do AR em uso nesse período.

1. A adoração de Jesus e dos discípulos
2. A adoração da igreja primitiva
3. Os Evangelhos e os lecionários judaicos

1. A adoração de Jesus e dos discípulos

Jesus e seus discípulos eram, naturalmente, judeus. Como tais, tanto Jesus quanto os discípulos participavam da vida religiosa do povo judeu

(v. JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO). É razoável supor que as práticas religiosas de seu povo fossem aceitáveis para Jesus, com exceção dos casos em que os Evangelhos registram algum ataque contra elas.

Havia três grandes centros de adoração judaica no período: o lar, a SINAGOGA e o templo. Do primeiro, os Evangelhos falam muito pouco. Sabemos ser costume de Jesus, como de todos os judeus piedosos, abençoar [bendizer] a Deus antes de compartilhar o pão. (*Deus*, não *pão*, devia ser usado como objeto do verbo “abençoar [bendizer]” em tais casos.) Os Evangelhos Sinóticos também descrevem a ÚLTIMA CEIA como uma refeição pascal, fazendo supor que Jesus também compartilhava das práticas do lar judeu nesse aspecto. Era também seu costume orar, geralmente em particular. Também recomendava a seus discípulos a prática da oração em particular (Mt 6.6). É especialmente digno de nota que em suas orações os quatro Evangelhos informam que Jesus se dirigia a Deus como “Pai” (provavelmente com o aramaico *Aba* [*’abba*]). Às vezes aparece o vocativo simples “Pai”; às vezes liga-se a ele um termo qualificador designando a transcendência de Deus. Pouco se pode afirmar além disso.

Está claro também que Jesus participava da vida coletiva de adoração de Israel nas sinagogas da Galileia. A palavra de Jesus a respeito da oração em particular (Mt 6.6) não deve ser interpretada como crítica à adoração coletiva: o foco está na hipocrisia e na ostentação. É na sinagoga que Jesus habitualmente ensina e prega. Ao que tudo indica, ele é um convidado bem-vindo nas assembleias de sua província natal. É somente em Lucas 4.16-30, quando o autor relata a rejeição em Nazaré, que se encontra alguma referência, mesmo que de passagem, ao culto na sinagoga. Ali Jesus é convidado a ler a lição, ao que parece um procedimento perfeitamente normal, que não é, em si, nenhuma surpresa. Apenas a interpretação que se segue à leitura de Isaías 61 é que soa como uma afronta.

Nos tempos de Jesus, os cultos da sinagoga aconteciam três ou talvez quatro vezes no sábado. O padrão normal do culto da sinagoga parecia incluir a recitação do *Shemá*, uma combinação de Deuteronômio 6.4-9 e 11.13-21 com Números 15.37-41; o *Tefild*, também conhecido como o *Amidah*, ou o *Shemoneh Esreh*, oração coletiva,

longa e elaborada; e a leitura e interpretação das Escrituras, talvez com base num lecionário. Não há nenhum comentário sobre essas questões em nenhum dos Evangelhos. A adoração da igreja primitiva tendia a seguir as práticas de adoração da sinagoga. Embora essa afinidade resulte principalmente de outros fatores que não a ordem nem o exemplo de Jesus, é difícil imaginar a igreja primitiva desenvolvendo uma forma de adoração que lembrasse tanto a sinagoga se Jesus tivesse condenado tal adoração. Nesse caso, o argumento do silêncio parece convincente.

Com respeito ao templo, o quadro é mais complexo. O templo é tido em alta conta nos Evangelhos Sinóticos, especialmente por Lucas, que situa boa parte de suas narrativas da primeira infância (v. JESUS, NASCIMENTO DE) e boa parte dos primeiros trechos de Atos dentro de suas dependências. É acertadamente uma casa de oração (Mc 11.17 e par.), e, visto que a oração era de fato parte regular da liturgia do templo, esta podia acertadamente ser considerada como algo que se devia valorizar. É digno de nota que Atos apresente cristãos primitivos como Pedro e João (At 3.1-3) indo ao templo para orar. Paulo, por insistência de Tiago, chega até mesmo a se envolver indiretamente com o culto sacrificial (At 21.17-26). Jesus está disposto a pagar o imposto que mantém o templo, embora a disposição resulte principalmente do desejo de evitar um desgosto desnecessário (Mt 17.24-27). Também em João, boa parte da ação do Evangelho acontece dentro do templo. Ele é o centro espiritual do judaísmo, e a “salvação vem dos judeus” (Jo 4.22). Mas não é realmente necessário para a correta adoração. João afirma vigorosamente que, na nova era inaugurada por Jesus, a adoração correta é “no Espírito e em verdade” (Jo 4.23). Além do mais, será, afinal de contas, destruído, e não ficará pedra sobre pedra (Lc 21.6). A implicação clara é que o templo não é mais essencial.

A principal dificuldade aqui reside, ao que parece, na razão de ser do templo: o sistema sacrificial. O exame de uma períclope-chave, a da purificação do templo, pode ser útil nesse caso (Mt 21.1-11; Mc 11.15-19; Lc 19.45-48; Jo 2.13-22; v. TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO). Esse ato carregado de simbolismo pode ser mais que uma reação aos

excessos e à corrupção do sistema. Os cambistas, os vendedores de animais e os animais são indispensáveis ao funcionamento do sistema. Expulsá-los, portanto, pode simbolizar uma rejeição não somente da corrupção associada à venda de animais para os sacrifícios, mas também do próprio sistema sacrificial. O templo funciona corretamente não como lugar de sacrifício, mas como “casa de oração” (Mc 11.17 e par.). O templo é um lugar acessível e adequado à adoração, mas, visto que o sistema sacrificial não é mais válido na nova era inaugurada pela vida, morte (v. CRISTO, MORTE DE) e RESURREIÇÃO de Jesus Cristo, deixa de ser um lugar essencial para a adoração ao Deus de Israel.

Talvez esse último argumento seja mais bem simbolizado pelo rasgar do véu do templo no momento em que Jesus morre na cruz (Mt 27.31; Mc 15.38; Lc 23.45). O velho sistema, com seu meio de acesso a Deus limitado e cuidadosamente regulado, está morto. Os Evangelhos e na realidade o NT como um todo têm uma visão de mundo inteiramente nova e diferente com respeito ao relacionamento entre Deus e a humanidade. A distinção entre o sagrado e o profano é radicalmente alterada, não pela diminuição do domínio do sagrado, como na secularização de nossos dias, mas na sacralização daquilo que anteriormente era considerado profano (cf. At 10 e a Carta aos Hebreus). Todas as práticas religiosas humanas perdem importância porque em Jesus Cristo a nova era invade o mundo. As velhas práticas, portanto, já não são necessárias; velhas formas de falar sobre a adoração a Deus já não são suficientes (v. REINO DE DEUS).

A maneira em que se avalia a exatidão desses vários relatos a respeito das atitudes de adoração e das práticas de Jesus depende muito da atitude geral que se tem com respeito à confiabilidade histórica dos Evangelhos (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS). Há uma coerência significativa entre os relatos das atitudes e práticas de Jesus, de um lado, e os das atitudes e práticas da igreja primitiva, de outro. Esse mesmo fato tornaria esses relatos suspeitos aos olhos de um crítico adepto do critério da dessemelhança (princípio segundo o qual se devem aceitar como históricos primordialmente os ditos ou relatos que sejam dessemelhantes ou distintos dos antecedentes judaicos dos tempos de Jesus e dos ensinoss

práticas da igreja posterior). A aplicação do critério parece imprópria nesse caso, entretanto. Embora, por um lado, se possa duvidar da historicidade de perícopes específicas, por outro parece não haver nenhuma razão para se duvidar da exatidão do quadro geral das práticas e atitudes de Jesus com respeito à adoração apresentado pelos Evangelhos.

2. A adoração da igreja primitiva

Os Evangelhos também informam a respeito da adoração da igreja primitiva ou, para sermos mais precisos, das primeiras igrejas conhecidas pelos Evangelistas. É importante não falar com excessiva precisão a respeito da adoração da igreja primitiva. A era do NT é marcada por grande diversidade em muitas áreas da vida cristã, dentre as quais a adoração. Além do mais, não se pode com segurança total aplicar ao século I as práticas e atitudes do século III, período sobre o qual nosso conhecimento das práticas da adoração é bem mais aprofundado. Generalizações sobre a adoração nesse período seriam arbitrárias e perigosas.

Está também razoavelmente claro que a adoração cristã primitiva tem uma grande dívida para com a adoração judaica, especialmente a da sinagoga. No entanto, mais recentemente, os estudiosos têm demonstrado mais receio de fazer afirmações a respeito das formas e práticas litúrgicas judaicas da era do NT, como era comum na geração anterior.

Com certa dose de cautela, no entanto, algumas observações podem ser feitas com respeito à adoração cristã primitiva. Algumas passagens dos Evangelhos podem ter origem na adoração da igreja primitiva. Os Evangelhos, por exemplo, talvez nos forneçam vários exemplos de louvor cristão primitivo. Nas narrativas do Evangelho de Lucas sobre a primeira infância de Jesus, encontramos três salmos magníficos de louvor: os cânticos de Maria (Lc 1.46-55), de Zacarias (Lc 1.68-79) e de Simeão (Lc 2.29-32), identificados por muitos estudiosos como hinos da igreja judaico-cristã primitiva inseridos por Lucas para enriquecer a sua narrativa. Esses hinos são tão judaicos em seu vocabulário e forma que é difícil provar de forma razoável e sem sombra de dúvida que sejam de fato cristãos. O caráter judaico desses salmos leva a crer, como seria de esperar,

que os cristãos vindos do judaísmo, ao menos, continuaram a oferecer louvor de maneira muito semelhante à de como sempre haviam feito.

É possível recordar a esta altura a maneira tão favorável em que os Evangelistas se referem às sinagogas, sem quase nada da ambivalência que se percebe com respeito ao templo. A palavra *sinagoga* é às vezes usada na verdade em referência às assembleias de cristãos (cf. Tiago 2.2 e várias fontes extracanônicas). Tudo isso tende a apoiar — embora não possa provar — a afirmação de que a adoração cristã primitiva era, em vários aspectos, uma continuação da adoração judaica.

Os hinos de Lucas não são exemplos isolados de louvor nos Evangelhos. A aclamação angélica de Lucas 2.14 e as várias formas de aclamação humana na entrada de Jesus em Jerusalém (Mt 21.9 e par.) são outros exemplos da explosão de louvor que parece ter acompanhado os primeiros anos do cristianismo. Essas manifestações efusivas de louvor, talvez mais bem definidas como “brados de vitória”, são parecidas com certos fragmentos de louvor de Apocalipse. Talvez todos esses materiais sejam indícios do tipo de louvor produzido nos primeiros anos do cristianismo.

O prólogo do quarto Evangelho (Jo 1.1-18) provavelmente contém mais um hino primitivo. Os estudiosos divergem quanto à extensão exata do hino original entalhado nesses versículos (ao menos as referências a João Batista são interpolações do Evangelista), mas de maneira geral concordam em que aí tenhamos de fato um hino. Nesse caso, o louvor se sobrepõe à confissão de fé. Comunidades definem-se por meio do louvor que expressam, bem como pelas doutrinas que professam. Esse hino impressionante pode ter funcionado dessa maneira para a comunidade do discípulo amado (v. JOÃO, EVANGELHO DE).

Com respeito à oração, parece também haver uma vinculação entre o material dos Evangelhos e a prática da igreja primitiva. O *pai-nosso* certamente era usado pelos cristãos primitivos. A *Didaquê*, manual de instrução primitivo dos cristãos, apresenta uma versão da oração quase idêntica à de Mateus e recomenda que ela seja repetida três vezes ao dia. Parece que temos aí a continuação da prática de judeus piedosos, que recitavam o *Tefilá* três vezes ao dia. Sabemos, da mesma forma, que os cristãos primitivos seguíam

o exemplo de Jesus, dirigindo-se a Deus como *Aba*, Pai (Rm 8.15; Gl 4.6).

Os relatos da ÚLTIMA CEIA (Mt 26.26-30; Mc 14.22-26; Lc 22.14-23; cf. 1Co 11.23-25) refletem em sua variedade não apenas os acontecimentos da noite anterior à crucificação, mas também as práticas eucarísticas das igrejas dos Evangelistas. Por exemplo, Marcos e Mateus têm orações diferentes para o pão e para o cálice, ao passo que em Lucas e em Paulo as duas orações foram nitidamente reunidas numa só oração de ação de graças, padrão que se manteve nas liturgias de séculos posteriores. Também parece que a própria frase interpretativa “isto é o meu corpo” não fazia parte das orações, como em muitas liturgias posteriores, mas estava associada ao compartilhar dos elementos. As palavras são dirigidas aos discípulos, não a Deus (observem-se as formas verbais na segunda pessoa do plural). Além do mais, em cada caso, as palavras traduzidas por oração (seja *eucharisteō*, “dar graças”, seja *eulogēō*, “abençoar”; ambas parecem sinônimas nesse contexto) estão no participio aoristo. Essa forma, que em geral indica a ação do participio, precede a ação dos verbos principais da frase.

3. Os Evangelhos e os lecionários judaicos

Vários estudiosos apresentaram, de diferentes formas, a impressionante teoria de que os Evangelhos foram formados e algumas de suas perícopes compostas com o propósito de atender às necessidades da adoração cristã. A teoria começa com a observação, aceita sem questionamento, de que as igrejas cristãs parecem ter continuado a prática da sinagoga de ler e interpretar a *Torá* e os Profetas. Afirma-se, então, que as igrejas também observavam o calendário sagrado judaico e seguiam um lecionário judaico fixo. Os Evangelistas, afirma-se, dispuseram as várias perícopes dos Evangelhos não de acordo com a vida do Jesus histórico ou dos programas teológicos deles, mas de acordo com os textos da Lei e dos Profetas do hipotético lecionário. Assim, para dar apenas um exemplo, a história da estrada de Emaús, de Lucas 24, em que o Cristo ressurreto se senta à mesa com dois discípulos desinformados, corresponde à leitura hipotética, no quarto sábado do mês de nīsā, de Gênesis 18—22, capítulos que incluem relatos sobre o Senhor, na forma de três homens, comendo com Abraão e

com o desinformado Ló. Em alguns casos, alegase, os Evangelistas criaram perícopes dos Evangelhos de acordo com as regras um tanto elásticas do *midrash*, método judaico de interpretação das Escrituras, para fornecer correspondências na vida de Cristo às leituras prescritas do dia.

A hipótese é ousada e de grande abrangência. Em alguns casos, a maior parte do NT e grandes trechos do AT são explicados de acordo com esse princípio. A hipótese não encontrou aprovação irrestrita, contudo. São incertos a forma exata dos lecionários judaicos desse período e o grau em que eram estruturados. As reconstruções empregadas são, portanto, altamente especulativas. Quando o leitor atento se põe a examinar passagens específicas dos Evangelhos, textos do AT que não as supostas leituras dos lecionários em geral parecem mais claramente ligados às passagens em questão. Alguns proponentes desconsideram as evidências acumuladas ao longo de décadas de estudos especializados e esmerados, realizados em torno de fontes subjacentes aos nossos Evangelhos, e assim conferem um grau de criatividade aos Evangelistas que poucos acham provável. Em resumo, a hipótese é mais imaginosa que persuasiva.

Ver também SINAGOGA.

DJG: MARY'S SONG; SIMEON'S SONG; TEMPLE; ZECHARIAH'S SONG.

BIBLIOGRAFIA: BECKWITH, R. T. The daily and weekly worship of the primitive church in relation to its Jewish antecedents. *EvQ*, v. 56, p. 65-80, 139-58, 1984. ■ BRADSHAW, P. F. The search for the origins of Christian liturgy: some methodological reflections. *StudLit*, v. 17, p. 26-34, 1987. ■ DUNN, J. D. G. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1979. ■ _____. *Unity and diversity in the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1977, p. 124-49. ■ GOULDER, M. D. *The Evangelists' calendar*. London: SPCK, 1978. ■ HAHN, F. *The worship of the early church*. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ MARSHALL, I. H. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. ■ MARTIN, R. P. *Worship in the early church*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. ■ MILLGRAM, A. *Jewish worship*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1971. ■ MORRIS, L. *The New Testament and the Jewish lectionaries*. London: Tyndale, 1964.

S. C. FARRIS

ADORAÇÃO/CULTO II: PAULO

Embora na literatura bíblica não haja definição formal do significado ou das implicações da adoração a Deus, pode-se afirmar com segurança que, nos períodos dos dois Testamentos, a adoração nasce da compreensão de Deus como criador e redentor. (As referências bíblicas a seguir são extraídas principalmente do *corpus* paulino.) Deus é aclamado Senhor soberano, que trouxe o mundo à existência (Rm 4.17) e é o autor de tudo que existe (Rm 11.36; 1Co 8.6). Ele agiu por meio de seu Filho (Cl 1.15-20; v. FILHO DE DEUS) a fim de criar e resgatar, tomando as providências salvíficas para restaurar o Universo quando este caiu de seu estado original e salvar a humanidade emaranhada no pecado (Rm 5.1-21; 8.18-23). Ouvem-se notas de louvor que anunciam o alvorecer de uma nova era de ações reconciliadoras e renovadoras da parte de Deus (2Co 5.17-21), e a igreja de Jesus Cristo é vista como o alvo da redenção (Ef 1.1-14), sendo o lugar em que a atividade salvífica de Deus é recitada e demonstrada (Ef 3.9,10). A cena é tanto terrena quanto situada nas regiões celestiais, propiciada pela obra do Cristo reinante, que é ao mesmo tempo o unificador do céu e da terra e o meio pelo qual os louvores da terra se unem à adoração celestial e angélica.

Dessa forma, o entendimento da adoração nas igrejas paulinas acha-se nas afirmações fundamentais de Paulo com respeito à supremacia que tem a graça divina em satisfazer a necessidade humana e cósmica e ao papel essencial designado a Jesus Cristo, que foi crucificado e agora encontra-se ressurreto, Senhor que ascendeu aos céus, glorificado, como cabeça da igreja e rei de toda a criação (Fp 2.6-11; cf. 1Tm 3.16). Essas duas afirmações correspondentes acham-se no cerne da prática paulina da adoração, vista em seus louvores, orações e confissões de fé e igualmente contemplada no tipo de atividade celebratória da qual ele esperava que suas congregações participassem.

1. O cenário nos dias de Paulo
2. O ensino paulino

1. O cenário nos dias de Paulo

1.1 Religião e culto greco-romanos. O ministério de Paulo estava inserido numa cultura e numa civilização que havia muito reconheciam o

lugar dos deuses e das deusas, correspondendo a uma percepção natural do divino (no sentido de *numen*, influência divina ou sensação misteriosa experimentada pelos adoradores). No antigo mundo grego, as divindades de Homero e Hesíodo eram aceitas como seres superiores, ligados às virtudes, e que exigiam obediência. Formavam uma sociedade situada no monte Olimpo e eram presididos por Zeus, pai e rei dos deuses. O tributo de Paulo em 1Coríntios 8.5 refere-se às divindades “no céu”, presumivelmente do panteão homérico, e “na terra”, relacionadas às manifestações do divino como espíritos de fertilidade ou talvez na pessoa de reis e governantes deificados.

No centro da religião grega tradicional estava a ideia de que os deuses eram guardiães da ordem moral e deviam ser reverenciados em cultos por meio de ofertas e também por meio de orações que assegurassem uma “sorte” favorável neste mundo e no submundo do *hades*. O “destino”, em grande parte imprevisível, que aguardava a pessoa que partisse desta vida, contribuía para uma incerteza e um temor que tornavam a adoração feita nos santuários e nos templos uma experiência cheia de sobressaltos. A ligação do culto com o ciclo da natureza e com o desejo de boas colheitas tornou a prática religiosa uma característica importante da vida cotidiana. Contudo, só fazia aumentar a incerteza da vida, caso as colheitas falhassem e os rebanhos fossem acometidos de peste. Muito da religião tradicional possuía um elemento profilático, ou seja, tentava assegurar a prosperidade ao repelir a doença e o perigo.

O advento de Roma como potência militar de proporções mundiais deu ensejo a que as divindades homéricas fossem associadas às aspirações da nação e, mais tarde, aos imperadores reinantes. O talento romano para o governo e para a ação política ajudou a criar um senso de dever para com o Estado e uma obrigação por parte dos cidadãos. Assim, a religião assumiu seu papel em consonância com sua verdadeira etimologia, qual seja, o latim *religare*, com o sentido exatamente de “religar”, a saber, a humanidade aos deuses. As observâncias religiosas, no ambiente doméstico e em cerimônias oficiais, serviam a esse interesse mais amplo. Havia uma obrigação coletiva e uma contratual, e a vida comum e tradicional foi ligada aos vários deuses e suas consortes de

maneira não exclusivista, mas sincretista. As ideias de incerteza eram reforçadas reconhecendo-se que *tychē* (“sorte”, “acaso”) residia no cerne das coisas, e os deuses muitas vezes eram tratados, de maneira supersticiosa, como capazes de interferir no destino. Os deuses da família (os *lares* e *penates*) eram considerados guardiães da lareira e da casa contra as más influências ou contra o “destino” incerto. Uma figura extraordinariamente reveladora do Homem Supersticioso é traçada por Teofrasto em seu *Caracteres* (v. texto e comentário em MARTIN, 1978, v. 2, p. 36-8).

Há comprovação de que em ocasiões festivas e nos santuários eram utilizados hinos, orações, ofertas votivas e sacrifícios, recorrendo-se a várias divindades como fontes de vida e bem-estar e como doadoras de cura (notadamente no culto a Asclépio) e de prosperidade. Buscava-se a direção divina em centros como Delfos, onde o oráculo, pelas mãos das sacerdotisas de Apolo, dava orientações ao inquiridor. Há registros de tributos de louvor, chamados “aretologias”, destinados a deidades como Apolo e Zeus (o notável *Hino* de Cleanto é um excelente exemplo; cit. MARTIN, 1978, v. 2, p. 42).

Com as conquistas de Alexandre, as quais abalaram o mundo no século IV a.C., o mundo antigo experimentou mudanças de caráter irreversível. A vida nunca mais seria a mesma, notadamente na questão da influência religiosa e da adoração. Dois fatores entraram em cena: 1) Confusões políticas seguiram-se à influência global de Alexandre e seu declínio repentino. As guerras e as perturbações do equilíbrio de poder trouxeram apreensão à vida das pessoas comuns por todo o mundo mediterrâneo e no Levante Sírio. Esse fato contribuiu para o sentimento de inutilidade que recaiu sobre o espírito da sociedade helenística como um todo nas décadas anteriores à missão de Paulo. 2) Contudo, havia uma dimensão mais grave da condição humana no mundo de Paulo que influenciou diretamente a forma em que a adoração passou a ser concebida.

Uma nova concepção acerca do cosmo fora introduzida pelos cientistas gregos, com repercussões imediatas na teologia tradicional de Homero, que situava as divindades no monte Olimpo. Num só golpe, esses deuses tornaram-se supérfluos no que diz respeito a tentar situá-los na esfera da vida

comum; foram banidos para as regiões exteriores do espaço sideral. À medida que os astrólogos e ocultistas do mundo oriental passaram a explorar faticamente essas novidades astrológicas e teológicas, a religião foi entrando em nova fase, a de um grande pessimismo e desespero. Uma vez que a existência de deuses e deusas pessoais era ou negada (mas com pouca evidência de ateísmo, no sentido filosófico de hoje), ou “desmitologizada” (reduzindo ou mesmo dispensando com justificativas sua identidade pessoal, como em Platão), não parecia restar nenhuma alternativa, a não ser a triste conclusão de que todas as coisas acontecem por acaso. O movimento seguinte foi colocar a deusa *Tychē* (“sorte”) no trono desocupado por Zeus (PLÍNIO, *Na hi*, 2.5.22: “Ficamos tão à mercê do acaso, que o Acaso é nosso deus”). Então aconteceu que tudo no cosmo — na terra, no ambiente subterrestre e na esfera celeste — foi posto sob o controle dos deuses estelares, que controlavam e decidiam a sorte da raça humana. O resultado foi que homens e mulheres passaram a se sentir impotentes e desamparados, e a religião foi marcada pelo “colapso da intrepidez” (usando a expressão de MURRAY).

No entanto, o escape foi prometido e buscado de acordo com certos métodos, cada um com seu sistema bem definido de valores e práticas de adoração. Em primeiro lugar, oferecia-se, nas religiões de mistério, comunhão com um deus mais forte que a “necessidade”. Essas religiões praticavam um intrincado ritual de iniciação como parte de um culto batismal que incluía uma refeição de caráter ritualístico. Em segundo lugar, a adoração a Serápis, a Ísis e ao deus da cura Asclépio incluía a promessa de que os adoradores seriam capazes de chegar a um destino vitorioso, tendo assim uma esperança. Em terceiro lugar, por meio de uma vida de renúncia e de ascetismo, bem como pela prática da magia, um anseio por salvação e por harmonia com o mundo eterno era expresso e celebrado em louvores, rituais, sacramentos e experiências. A ênfase recaía no conhecimento de uma tradição secreta que ofereceria o passaporte para a união com o divino e serviria de ponte sobre o abismo que separava o mundo superior do mundo inferior. O que Paulo afirma em Atos 17.22 com respeito aos filósofos atenienses se aplica na verdade a um público muito mais

amplo que sua plateia, representada por homens e mulheres de todo o mundo greco-romano: “Vejo que sois excepcionalmente religiosos”.

1.2 Práticas judaicas

1.2.1 *Templo e casa.* No período em que a Palestina sofria a influência de Alexandre, a mudança mais observável na adoração judaica foi a crescente helenização da cultura de herança judaica. A influência grega, sobretudo na educação e nas formas de pensar, pode ser vista na vida da SINAGOGA. Embora houvesse muitos desafios à teocracia de Israel, surgindo sobretudo do conflito macabeu, em meados do século II a.C., tão logo se dissipou a ameaça política, as mudanças culturais resultantes na vida judaica serviram apenas para fomentar a crença num só Deus e na santidade de sua casa, o templo de Jerusalém. Daí em diante, a crença em “um só Deus, uma só terra” ficaria arraigada em todos os tipos de louvores litúrgicos.

O santuário de Jerusalém continuou sendo o centro da adoração nacional, uma vez que (como se afirmava) o mundo repousa sobre o fundamento tríplice da *Torá*, do culto realizado no templo e da prática de esmolas (*m. 'Abot* 1.2). A Lei era a base do judaísmo pós-exílico, sendo inquestionável seu lugar de dominância na liturgia. Ela proporcionava a revelação divina de toda a verdade necessária, e o estudo dela e a obediência a ela eram a porta de entrada para a salvação e o viver santo. O templo era o ponto de convergência da adoração congregacional e proporcionava o local físico para as reuniões, sendo o lugar onde podia ser feita a celebração das festas anuais. Estas estavam prescritas na Lei e eram obrigatórias para todos os judeus que viviam quer em Israel quer na Dispersão. As três grandes festas de peregrinação (Páscoa, Pentecostes e cabanas ou tabernáculos) só podiam ser observadas na Terra Santa. O resultado era que judeus leais vinham a Jerusalém para participar dessas cerimônias religiosas (v. At 2.5-11; e, quanto a Paulo, At 20.16).

Embutida na maneira de viver do judeu estava a observância do sábado. O sétimo dia da Criação era tido em alta estima, como presente gracioso de Deus a seu povo e como ocasião de alegria. Era muitas vezes tomado como uma figura da era por vir, além de imprimir nos judeus uma identidade de povo separado do restante da sociedade mundial. A adoração dentro dos lares envolvia

muita preparação para o sábado, responsabilizando de que recaía sobre a mãe e dona de casa judia, principalmente a de acender a lâmpada do sábado, simbolizando com isso também seu papel como alguém que deveria dar exemplo de vida consagrada.

Na Páscoa, o tema recebia destaque especial, quando de forma solene se procurava e tirava de casa todo fermento que se pudesse encontrar, como prelúdio da observância pascal, que só permitia pães asmos na casa e na cozinha (v. a aplicação de Paulo em 1Co 5.1-13). A Páscoa comemorava a libertação de Israel em relação ao Egito, com uma recapitulação dramatizada da redenção em todas as épocas, apontando para a esperança futura de Israel: a vinda do Messias que os libertaria (*m. Pesah.*, 10). Essas duas ideias, de comemoração e de expectativa, seriam depois retomadas no relato paulino sobre a CEIA DO SENHOR, também inserida num cenário pascal (1Co 11.17-34).

O Dia da Expição, observado anualmente, era na realidade um jejum cujos detalhes são desenvolvidos no tratado mishnaico *Yoma* [*Dia da Expição*], baseado em Levítico 16. Paulo pouco utiliza essa linguagem, exceto em Romanos 3.24-26, que pode ser a forma editada de um credo judaico-cristão (mais detalhes em MARTIN, 1989, p. 81-9).

Em Colossenses 2.16,23, Paulo demonstra saber de que formas as práticas culturais, em parte judaicas, em parte pagãs, podem deturpar o que é para ele a essência da fé. O emprego que ele faz de ideias e expressões idiomáticas que giram em torno do culto no templo é invariavelmente espiritualizado com alguns resultados importantes: o templo passa a ser o novo templo da habitação de Deus na igreja (Ef 2.21), na qualidade de CORPO DE CRISTO (1Co 3.16,17; 6.19,20) e de templo do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO). E as expressões idiomáticas ligadas ao sacrifício são agora associadas à adoração do Espírito (Rm 12.1,2), às manifestações tangíveis de contribuição financeira para a missão apostólica (Fp 4.18-20) e à coleta levantada em prol dos pobres de Jerusalém (2Co 8—9; no que diz respeito à profusão de termos culturais agora elevados a uma nova dimensão, v. os comentários alistados na bibliografia).

1.2.2 *Sinagoga.* Os dois locais da adoração judaica até agora examinados são o templo e o lar.

Quanto ao lar, devemos lembrar que só no século IV surgiram as construções da igreja cristã. Até então, os cristãos reuniam-se nas casas para adorar, prática que remonta às cenas em Atos 2.42,46,47; 16.15,34,40; 20.7-12, sendo também uma característica comprovada das igrejas paulinas, que se reuniam em casas (v. Cl 4.15,16; Fm 2; cf. Rm 16.5; v. IGREJA).

O terceiro ambiente da adoração judaica era a sinagoga. Sendo ela própria o cenário que congregava boa parte do que caracterizava a vida comunitária e os negócios judaicos no século I d.C., servindo de escola, tribunal e fórum da cidade, a sinagoga originou-se (é o que se supõe) no desenvolvimento histórico do judaísmo, como ponto de encontro para a adoração aos sábados e mesmo em outros dias agendados na semana, normalmente nos dias úteis. O formato da adoração ficou conhecido em grande parte com base em fontes posteriores, depois que sábios judeus regularam e desenvolveram minuciosamente o papel inconfundível da sinagoga na manutenção do modo de vida nacional. Ainda que nenhum documento da época forneça detalhes precisos, algumas fontes valiosas de informação são fornecidas em Lucas 4.15-21 e Atos 13.13-43. Três elementos principais caracterizavam essencialmente a adoração na sinagoga: louvor, oração e instrução. Como normalmente se acredita que o entendimento de Paulo a respeito da adoração cristã, sobretudo em Corinto (1Co 12—14), incorporasse esses componentes, cumpre passarmos a observar os principais destaques do culto na sinagoga.

Louvor. O louvor coletivo ou congregacional é a nota que abre o culto. O princípio talmúdico posterior é assim enunciado: “Sempre devemos primeiro preferir louvores, e depois orar”. O louvor é ilustrado na liturgia utilizada na sinagoga para a oração matinal chamada *Alenu*: “É nosso dever louvar ao Senhor de todas as coisas”. A adoração é assim dirigida ao Deus da aliança com Israel, na qualidade de Criador de todas as coisas e o Único digno de receber a honra de seu povo.

Orações. Essas orações classificam-se em duas categorias. O primeiro grupo contém dois interesses especiais. A *Yôsēr* (que quer dizer “aquele que forma”) abrange o tema de Deus como Criador, ao passo que a *Ah^abâ* (termo que significa “amor”) é relacionada com a realidade do amor de Deus

por Israel, exigindo em resposta o compromisso de amor do povo para com seu Deus. Em orações como essas, Deus é “abençoado [bendito]”, ou seja, seu nome é honrado e exaltado, havendo em seguida alguma explicação sobre seus atributos e caráter. Daí: “Bendito és tu, ó Senhor, que em amor escolheste teu povo Israel”. Nas cartas de Paulo, o exórdio, ou abertura, muitas vezes anuncia a ação de Deus como incentivo ao louvor e apresenta as razões que temos para invocar suas bênçãos (2Co 1.3-7; Ef 1.3-10), além de comunicar o tema epistolar a ser desenvolvido no corpo da carta. Parte do objetivo desse traço retórico é garantir um bom relacionamento com os leitores, convidando-os a unir-se a ele num ensaio de louvor. Outra parte é lembrar que as cartas de Paulo tinham por objetivo ser lidas em público, na assembleia, em voz alta, quando as congregações se reunissem de forma plenária nas casas para o culto litúrgico (v. 1Co 5.3-5; Cl 4.16; 1Ts 5.27; Fm 2).

Na adoração da sinagoga, imediatamente após essas orações vem o credo judeu, o *Shemá*, que é ao mesmo tempo uma confissão de fé e uma bênção jubilante. O título do *Shemá* é extraído da palavra de abertura de Deuterônimo 6.4: “Ouve [*sh^hma*’], ó Israel: o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR”. O termo “único” realça a unicidade e a realidade exclusiva de Deus, o que sempre tem sido uma afirmação judaica fundamental. Recebe, então, destaque especial na liturgia — como, de fato, é retomado e aprofundado na teologia (Rm 3.30; 1Co 8.6; 12.5; Gl 3.20; cf. 1Tm 2.5) e na doxologia (Rm 11.36; Fp 2.9-11) paulinas. (Sobre o fato de Paulo interagir com o monoteísmo judaico como arcabouço para a sua cristologia, v. HURTADO; v. DEUS).

A segunda divisão das orações da sinagoga começa com o lembrete de que as promessas de Deus são garantidas e confiáveis. Esse lembrete é expresso na oração intitulada “Verdadeiro e firme” (cf. 2Co 1.18-22, no que se refere ao uso que Paulo faz dessa convicção como um estratégia apologética; e, em Rm 3.4, 2Co 11.31 e Gl 1.20, ele recorre ao mesmo atributo de Deus, em forma doxológica). Nesse momento, o líder da sinagoga convoca um membro da assembleia para dirigir a “Oração propriamente dita”, ou seja, as Dezolito Bênçãos, *Shemoneh Esreh*, as quais exaltam o caráter abençoador de Deus, à medida que são

relembrados seus benefícios e misericórdias a Israel. As Dezoito Bênçãos cobrem um vasto leque de temas. São em parte uma manifestação de louvor, em parte súplica pelos necessitados (exilados, juízes, conselheiros e o povo eleito). No *corpus* paulino, pode se encontrar um correspondente em 1Timóteo 2.1-4, bem como no interesse de Paulo pelo governo sadio e por uma ordem social estável (Rm 13.1-7; Cl 3.18—4.6; 2Ts 3.6-13).

Instrução. Uma vez proferidas as orações, o culto assume o formato que conferiu à sinagoga seu sistema inconfundível de valores. Na realidade, os próprios judeus chamam a sinagoga “casa de instrução” (*bêt hamidrash*), pois nada está mais em harmonia com a adoração judaica que o destaque conferido à leitura e exposição das Escrituras. A instrução é dada por dois instrumentos. Em primeiro lugar, a Lei e os Profetas são lidos por membros da congregação que sobem até a tribuna para dividir a tarefa. Ao longo da história, como a língua hebraica não era mais entendida por todos os presentes, um tradutor vertia as lições das Escrituras para o vernáculo, normalmente para o aramaico. Em segundo lugar, a leitura era seguida por uma homilia baseada nas passagens lidas (quanto aos deveres transferidos ao pastor paulino, v., e.g., Lc 4.20,21; At 13.15,16; 1Tm 4.13,16). Qualquer pessoa da assembleia considerada apta era convidada a transmitir esse sermão, como nos casos de Nazaré e Antioquia da Pisídia. O culto era encerrado com uma bênção e com um “amém” congregacional (corroborado em 1Co 14.16; 2Co 1.20) cujo objetivo era confirmar a fidedignidade de tudo que o culto transmitiu ao fiel, o qual profere uma palavra de concordância e de aplicação em harmonia com o precedente veterotestamentário (e.g., Ne 5.13).

Ainda não se tem certeza se os salmos eram cantados nas sinagogas palestinas (BRADSHAW, p. 22-4). Não há confirmação clara. Foi proposto (HENGEL, p. 78-9) que, ao contrário das sinagogas helenistas do mundo da Diáspora, nas quais Filo, da seita dos terapeutas, relata e confirma o uso do canto (*Vi co*, 80), bem como em Qumran (1QS 10:9; 1QH 11:3,4), o canto não era permitido pelos fariseus. Talvez considerassem a prática herética, já que era observada por grupos que eles julgavam divisionistas. Em contrapartida, a única

descrição feita por Paulo de um culto incipiente (em Corinto) inclui o uso de cântico religioso como um “hino” (*psalms*) trazido à assembleia (1Co 14.26; cf. Ef 5.19,20; Cl 3.16,17). Se a etimologia rigorosa for o fator determinante, *psalms* sugere composições semelhantes ao Saltério hebraico, que na LXX aparecem com a epígrafe *psalmoi* (cf. Lc 24.44). Entretanto, num ambiente helenista como Corinto, não há nenhuma certeza de que *psalms* seria interpretado de acordo com sua origem na LXX. Além disso, o “hino” de 1Coríntios 14.26 parece claramente uma composição nova, produzida e oferecida por um membro da igreja com o dom da música. Esses tributos evidentemente deveriam ser cantados (como em 1Co 14.15), embora os preceitos de Colossenses 3.16 e Efésios 5.19 realcem que a melodia deve encontrar eco “no coração” e ser uma expressão verdadeira de devoção interior, não apenas um ato irrefletido de louvor. Os termos musicais de 1Coríntios 13 não parecem condizer com o conhecimento que temos do louvor da igreja primitiva (v. SMITH).

Uma última palavra precisa ser acrescentada à questão dos dias santos judaicos. Obviamente, o sábado tinha lugar de destaque, observado num ciclo semanal como sinal da obra criadora de Deus e como acontecimento na história da redenção (Dt 5.12-15). A suplantação do sétimo dia judeu pelo “primeiro dia” da semana cristã é uma questão espinhosa, uma vez que a transição parece ter ocorrido apenas lentamente. Resta, no entanto, pouca dúvida de que o foco mudou de um tema rememorativo (Êx 20.8) para um dia de celebração como consequência direta da valorização e da gratidão pelo que Jesus realizou “no primeiro dia”. Ele ressuscitou para uma nova vida e compartilhou uma refeição com seus seguidores como Senhor vivo (cf. o relato dos Evangelhos sobre as aparições pós-ressurreição, e o *Evangelho dos hebreus*, com seu registro de uma palavra dominical dada a Tiago: “Meu irmão, come teu pão, pois o Filho do homem ressuscitou dentre os que dormem”). No que tange aos registros paulinos, há uma consciência de que o “primeiro dia da semana” é a ocasião em que os coríntios se reúnem (1Co 16.1,2), o que inclui levar dinheiro para a assembleia. A proposta de J. Héring de que o primeiro dia da semana

era dia de pagamento em Corinto não é suficiente para exigir atenção séria (HERING, p. 183). Paulo mais provavelmente está revestindo um dia secular com matizes teológicos em tributo a esse dia como sendo “dia do Senhor”, assim como ele pode apropriar-se do lugar da “festa ágapeceia do Senhor” e designá-la “mesa do Senhor” (1Co 10.21; v. RORDORF, p. 274-5).

De acordo com Atos 20.7-12, os crentes de Trôade reuniam-se “no primeiro dia da semana” para compartilhar uma refeição e ouvir Paulo falar. Evidentemente, tratava-se de uma ocasião à noite, já que: 1) o pobre Êutico foi tomado pelo sono, sentado numa janela, e 2) a retomada do discurso de Paulo fez com que Paulo e sua plateia se estendessem até a aurora, antes de partirem. Desenvolvimentos posteriores da igreja pós-paulina conferem uma convicção mais arrazoada para o dia santo como o começo de uma nova era (Bn, 15.9; Di, 14.1; Ap 1.10) e situaram o culto na madrugada (a correspondência entre Trajano e Plínio [Ep, 10.96] localiza a reunião “antes do raiar do dia”), provavelmente para anunciar o sol nascente sob perspectivas cristológicas (cf. o hino cristão primitivo “Salve, luz que nos alegra”).

Mas a cena retratada em Atos 20.7-12 de fato desempenhou um papel mais determinante na evolução do culto cristão, a saber, estabeleceu o padrão da forma dúplice de liturgia — a pregação e o partir do pão, a *missa catechumenorum*, aberta a todos, seguida pela *missa fidelium*, restrita aos crentes, que lá por meados do século II (JUSTINO, Ap, 166) se tornou procedimento padrão. O padrão duplo, a incluir uma liturgia da Palavra e uma liturgia do Cenáculo, como são às vezes denominadas, tem sua origem genética em Atos 20 e em Paulo em 1Coríntios 11—14; a origem de uma pode estar diretamente associada à sinagoga, e a outra talvez tenha surgido da tradição eucarística (1Co 11.23-26) que Paulo herdou e transmitiu aos coríntios.

2. O ensino paulino

Não há nenhuma declaração sistematizada sobre o que Paulo entendia ser uma prática adequada de culto, tampouco há algo que se assemelhe a um conjunto de preceitos em livros posteriores de culto. O ensino de Paulo está espalhado por toda a sua correspondência, e, embora alguns autores sejam da opinião de que ele incorporou partes de

um padrão fixo de adoração (v. a tentativa arrojada de Cuming de construir uma ordem neotestamentária de culto), não há nada definitivamente normativo. O único indício possível está em 1Tessalonicenses 5.16-24, que pode ser organizado em versos, com cada verso pretendendo ser um título de uma parte do culto. (A disposição, primeiramente proposta por J. M. ROBINSON, é abandonada por MARTIN, 1975, p. 135-8, e desde então aprovada em parte por HILL, p. 119-20. Mas veja a cautela recomendada por BRADSHAW, p. 30-55.)

Em 1Tessalonicenses 5.16-22, frases curtas são cuidadosamente construídas. O verbo ocorre no final, e há uma predominância de palavras iniciando com a letra grega *p*, produzindo assim certo ritmo. A sequência é digna de nota. Primeiramente se faz soar a nota de adoração alegre (“Alegrai-vos sempre”). Oração e ação de graças ocorrem juntas — vínculo com origem na sinagoga. Os cristãos são aconselhados a entregar o controle total nas mãos do Espírito, especialmente ao permitir que se ouçam palavras proféticas (cf. Di, 10.7), mas são advertidos da necessidade de testar os espíritos. Acima de tudo, nada fora dos padrões aceitáveis deve entrar na assembleia, sugerindo um controle sobre práticas de adoração desenfreadas. A parte final dessa suposta “ordem na igreja” contém uma oração abrangente para todo o grupo (1Ts 5.23) e uma declaração de confiança em Deus (1Ts 5.24).

Há quem acredite haver uma correspondência com 1Coríntios 14, com a associação entre louvar e “cantar hinos”, bem como entre oração e ação de graças (1Co 14.13-18). É necessário controlar a profecia e os discursos inspirados pelo Espírito, especialmente por mulheres que profetizam (1Co 14.34-36). E em ambos os relatos predomina a necessidade da boa ordem (1Co 14.40).

Do ponto de vista do procedimento, é mais fácil resumir o ensino de Paulo com tópicos mais simples, a saber: 1) evidência do uso de componentes litúrgicos em suas igrejas; 2) medidas corretivas que Paulo adotou para lidar com o que ele considerava abusos e distorções; 3) inferências sobre sua teologia da adoração com base nas informações assim evidenciadas. Não são questões independentes umas das outras, e serão tratadas de passagem, bem como de forma mais detalhada, em algumas seções.

2.1 Evidências de formas de adoração e discurso. Numa etapa posterior, necessitaremos esclarecer as maneiras em que Paulo se apropriou de peças e alusões litúrgicas preestabelecidas para incorporá-las no fluxo epistolar de seus escritos (v. 2.1.1 e 2.1.2 abaixo). Ficará claro, assim esperamos, que ele agiu dessa forma para se aproximar de seus leitores, que nem sempre estavam bem-dispostos com ele, com seu apostolado e com sua teologia. Se ele puder demonstrar familiaridade com um credo comum a todos ou um hino bem-aceito, imediatamente passará a se identificar com eles, ainda que ele ache necessário editar a tradição que está utilizando para sublinhar determinado aspecto ou harmonizá-lo com a convicção dele. Ainda outra razão possível para ele citar exemplares litúrgicos está no emprego pretendido de suas cartas. Elas eram seu *alter ego*, compensando sua ausência forçada, e ainda assim transmitindo a proximidade de sua pessoa àqueles de quem a distância ou as circunstâncias o mantinham separado (v. 1Co 5.1-12; Cl 2.5). Lançar mão de um repositório comum de hinos, orações, lembretes batismais ou catequeses, repetita-se, tornaria sua presença nitidamente conhecida de seus leitores, que muitas vezes, ao que tudo indica, concluíam que ele os havia esquecido (2Co; Fp) ou abandonado (1Ts).

2.1.1 Formas tradicionais. Um dos indícios mais evidentes de que Paulo tomava emprestado dos tesouros litúrgicos encontra-se em 1Coríntios 16.22. O vocábulo de sonoridade estranha *maranatha* seria tão enigmático para o coríntio falante do grego quanto para o leitor de nosso tempo. A expressão aparece no texto sem comentários, tradução ou aplicação. Até seu significado é fonte de debate: “o Senhor está vindo” ou “nosso Senhor, vem!” são possíveis, havendo um debate linguístico recente (v. FITZMYER) que faz a balança pender para a segunda formulação (como em Ap 22.20). O uso de uma invocação aramaica de oração só pode ser satisfatoriamente explicado com base na suposição de que pertencia a um vocabulário litúrgico de um ambiente palestino ou bilíngue primitivo. Ficou arraigado na liturgia da *Didaquê* (10.6) como parte de um culto em preparação para a mesa do Senhor (que bem pode ser sua função no final da Carta de 1Coríntios [1Co 16.22-24]; v. BORNKAMM e J. A. T.

ROBINSON). Seguramente, deve refletir um uso corrente em Corinto; caso contrário, por que Paulo confundiria seus leitores com um termo sem explicação? Seu grau de importância, no entanto, é o que conta. As evidências em torno dessa antiga pista oferecem uma torrente de esclarecimentos sobre o modo em que os cristãos judeus adoravam seu Senhor. Aqui está a mais antiga oração cristã registrada, atribuindo ao Senhor da igreja a mais elevada honra e dando indicação de um culto centrado nele. Também mostra que aqueles que anteriormente invocavam o nome de seu Deus, o Deus da aliança, na liturgia da sinagoga agora vinham aplicar o mesmo título divino a Jesus, o Messias.

“Invocar o nome do Senhor” era também uma maneira de se referir à iniciação dos crentes (Rm 10.12-17), sendo também uma autodesignação da igreja (1Co 1.2) como um grupo de homens e mulheres que oravam ao Senhor (Jesus; cf. 2Co 12.1-10; At 7.55-60; 9.14; 22.16). Orações a Jesus e em nome de Jesus eram facilmente associadas entre si, de uma maneira que pode nos parecer paradoxal, mas evidentemente se permitia que a tensão permanecesse nos círculos paulinos, ao passo que um monoteísmo rigoroso e uma adoração dirigida ao Senhor ressurreto estavam lado a lado, com pouca tentativa de correlacioná-los (cf. Fp 2.9-11).

Também se permitiu que surgissem lado a lado formas triádicas, oração-louvor-confissão (e.g., 2Co 1.20,21; 1Co 12.4-11; Ef 4.4-6), à medida que as pessoas da Divindade (como mais tarde foram formuladas) eram associadas a vários ministérios e ofícios. Em Efésios 1.3-14, há (numa leitura variante do texto) um formato trinitário, uma vez que se diz que o Pai escolheu os crentes, o Filho de seu amor os redimiu e o Espírito autêntico a salvação na experiência humana ao aplicar o selo experiencial (Ef 4.30; cf. 2Co 1.20-22; 5.5 no batismo?).

Formas específicas de oração e de louvor ocorrem principalmente nas seções de abertura das cartas de Paulo e foram estudadas em profundidade (v. SCHUBERT e O'BRIEN). O consenso é que Paulo usou esse artifício para declarar o contexto epistolar do que estava para se seguir e para incentivar a boa vontade mútua ao estabelecer relações amigáveis com seus leitores (gr., *philopronēsis*). As evidências

linguísticas em construções, como o encadeamento de participios, o uso de pronomes relativos e as expressões copiosamente elogiosas (e.g., Ef 1.6, “para o louvor da glória da sua graça”) parecem demonstrar que Paulo tem uma dívida com o vocabulário litúrgico (e.g., 2Co 1.3; Cl 1.9-14; Ef 1.3-14; 1.15-23; sobre as formas gregas de abençoar [bendizer] a Deus, v. BRADSHAW, p. 44-5).

2.1.2 *Hinos e credos*. É bem conhecido o hábito que Paulo tem de inserir credos ou hinos na sequência epistolar de seus escritos, e há certos critérios que denunciam a presença de material citado. Embora recentemente tenha havido certa resistência à ideia de que Paulo fazia uso de material poético, hínico ou confessional já existente (v. LASH), não parece possível abalar as conclusões principais estabelecidas por E. Stauffer (p. 338-9) e O. Cullmann em seus debates seminiais, agora suplementados por monografias como a de Deichgräber. Vocabulário raro e formal; uso de recursos retóricos como participios, pronomes relativos e figuras de linguagem; o fato de que o material hipoteticamente inserido pode ser despreendido do contexto — esses sinais, vistos conjuntamente, apontam para o fato de que Paulo fez uso de formas tradicionais como apoio a seu apelo exortatório (e.g., Fp 2.6-11, no contexto de Fp 2.1-4,12,13), bem como utilizou “a história de Cristo” como paradigma da ação ética (2Co 8.9, outra vez no contexto de contribuição e serviço generosos).

Os principais exemplos são Filipenses 2.6-11, Colossenses 1.15-20 e 1Timóteo 3.16 (recentemente agrupados e estudados por Fowl). Além da função parenética dessas citações, dispensa-se atenção às percepções que essas composições hínicas nos permitem ter do culto cristão nas igrejas paulinas.

Pode se afirmar que o tema predominante é a obra cosmológico-redentora de Cristo, o Senhor da igreja que veio de Deus na qualidade de Deus. Ele, por sua morte e exaltação, conquistou uma reconciliação cósmica, unindo assim os reinos díspares do céu e da terra (satisfazendo assim uma necessidade evidente na religião greco-romana, como já foi observado) e tornou seu triunfo reconhecido no submundo dos demônios e dos poderes cósmicos (submetendo todas as partes do Universo a seu controle). O realce duplo — sua

preexistência com Deus e seu papel na Criação e na subjugação escatológica de todos os poderes hostis, especialmente os “espíritos elementares” (*stoicheia tou kosmou*, Cl 2.8,20) — serviu para garantir à igreja que nenhum poder hostil irá se interpor entre Deus e o mundo (Rm 8.38,39). O problema tratado nesses tributos confessionais/hínicos ao senhorio de Cristo (Rm 10.9,10; Fp 2.11) é aquele apresentado pelo dualismo gnóstico, que tornava partes do Universo hostis e alienadas (v. Gnosticismo). O domínio de Deus em Cristo, agora estabelecido e celebrado em canção e credo, era a resposta cristã. A contribuição singular de Paulo foi: 1) ancorar a redenção e a reconciliação no feito de amor da cruz, não num decreto cósmico (Fp 2.8; Cl 1.20; cf. Cl 2.15); 2) afastar a igreja — que cantava esses hinos e proferia essas confissões — de um triunfalismo falso que negasse a realidade ainda presente do mal, à medida que se concentrava mais no futuro do que no presente (v. Escatologia). No lugar disso, Paulo insere a condição escatológica de um fator “ainda-não” (1Co 15.20-28) e sustenta que hinos de triunfo oferecidos em adoração devem ser temperados pela avaliação realista da luta continuada na expectativa de um reino futuro, agora iniciado, mas ainda não plena e definitivamente alcançado. O elemento de tensão permanece na soteriologia de Paulo, e alguns dos sinais de advertência presentes no modo em que ele lida com os problemas da adoração visam a esse destaque falso, que se evidencia em exagero mesmo quando o culto é irrefreado e exuberante demais, como em Corinto (1Co 4.8; 12—14).

Um exemplar da hinódia paulina (Ef 5.14) é um lembrete de que nem todas as formas de adoração eram estritamente teocêntricas e dirigidas ao louvor de Deus. Aqui as palavras “Por isso se diz...” parecem ter sido acrescentadas expressamente como preâmbulo para a citação de uma passagem conhecida (que de outra forma não seria reconhecida; não no AT). O estilo, com um ritmo trocaico oscilante e um recurso retórico pelo qual os finais dos primeiros dois versos combinam por assonância, prova que se trata de um hino cuidadosamente composto. Mas é dirigido a crentes, presumivelmente recém-convertidos e talvez recém-batizados, para chamá-los à ação e prometer-lhes a iluminação de Cristo. As

expressões idiomáticas associadas a despertar/dormir, ressurreição/morte e a luz/trevas deixam prever o cenário de um rito iniciatório para o qual esses versos servem de canto de acompanhamento. Seriam palavras que indelevelmente fixariam o significado do batismo na mente dos novos crentes.

2.1.3 *Batismo*. A valorização do BATISMO era evidentemente uma característica importante na instrução catequética oferecida a recém-convertidos e adeptos nas igrejas de alicerce paulino. Às vezes (como em Corinto), havia a urgência de desfazer crenças distorcidas a respeito da prática do batismo (1Co 1.13-17; 10.1-17; 15.29). Com maior destaque ainda, Paulo toma por certo a realidade do que o batismo implica, e constrói a partir daí (Rm 6.1-14; Cl 2.12). Para Paulo, o batismo, que é a resposta confiante, obediente e individual à palavra do evangelho (Rm 1.16; 10.9,10), era considerado o meio de entrada na comunidade do novo Israel, semelhantemente ao papel desempenhado pela circuncisão num ambiente de fé (Rm 2.27-29; 1Co 7.19; Cl 2.11,12). Então, 1Coríntios 12.13 e Gálatas 3.27 precisam naturalmente ser assim compreendidos. A filiação à comunidade eleita era marcada pelo rito de passagem que incluía o uso de água como purificação e iniciação. Paulo pode, portanto, fundamentar um apelo ético na realidade de que seus leitores foram batizados (Rm 6.15; 13.14; Cl 3.10; cf. Ef 4.24). O fato de serem identificados com Cristo em sua morte e na nova vida, de novo representado no batismo, deve ser concretizado no chamado para o morrer diário (2Co 4.11,12). Paulo acredita haver no batismo uma ação sacramental genuína, em que Deus está em operação (Cl 2.12). Deus aplica aos crentes a eficácia salvífica da morte e da ressurreição de Cristo, nas quais eles morreram e foram ressuscitados, e os põe numa esfera de vida divina (Gl 2.19-21), na qual o pecado é derrotado (Rm 6.7,9-11). Daí em diante, o cristão é convocado a desenvolver as implicações do significado do batismo (Rm 6.12-14), da mesma forma que os israelitas circuncisões precisavam confirmar sua circuncisão por meio de uma vida de obediência no contexto da aliança. Ressalta-se assim a importância da confissão no batismo (Rm 10.9,10; Ef 5.25-27). Mas a ação sacramental pode ser apresentada erroneamente

quando confundida com um decreto gnosticizado sem considerações morais. Daí a advertência de Paulo em 1Coríntios 10.

2.1.4 *A ceia do Senhor*. Paulo tomou e enriqueceu várias tradições relacionadas a uma refeição de ceia (v. CEIA DO SENHOR), realizadas em obediência à intenção do Senhor “na noite em que foi traído” e entregue à morte (1Co 11.23). Num estágio anterior (i.e., pré-paulino) de desenvolvimento, a estrutura da ceia parece ter consistido nos seguintes elementos: uma refeição comum baseada num costume judaico de desfrutar comunhão à mesa, que incorporava, acreditamos, as orações judaicas pelo alimento e pela bebida (com um toque cristão visto em *Di*, 9—10); e, quando se tomavam o pão e o cálice, seguindo o modelo deixado no Cenáculo [a “grande sala mobiliada”, A21], a presença do Senhor era lembrada “em memória de mim”. O rito simples apontava para além de si mesmo, para uma esperança futura na chegada do REINO DE DEUS. O que Paulo fez, evidentemente em resposta direta a problemas sociais em Corinto, foi enriquecer e aplicar essas ideias básicas com uma consequência prática, a saber, a distinção entre a festa ou refeição de amor (uma refeição compartilhada) e um culto eucarístico mais solene. A razão dessa distinção reside nos abusos predominantes em Corinto, onde comida e bebida em demasia levaram à tolerância de excessos e onde os crentes pobres que chegavam atrasados não compartilhavam da refeição social (1Co 11.17-22). As divisões dentro da comunidade haviam levado a *koinônia* a um colapso, bem como à recusa da aceitação mútua de maneira cristã (1Co 11.18,19, cf. 1Co 1.10,11; 3.3,4,21). Paulo encontra a resposta a essa doença ao destacar mais uma vez a expressão “somente um pão”, que simboliza “um só corpo” (1Co 10.16,17), e mostra como a dimensão horizontal da “comunhão do sangue [...] [e] do corpo” do Senhor faz dobrar o sino da morte do espírito partidário e da busca egoísta dos próprios interesses.

O tema da “memória” está presente no relato paulino (1Co 11.24,25). Ele chega a interpretar isso na frase “proclamais a morte do Senhor”. Igualmente, a esperança futura é realçada e mostrada na referência “até que ele venha” (1Co 11.26). Os dois acréscimos paulinos devem ser entendidos no contexto pascal (cf. 1Co 5.1-8).

Eles realçam, para Paulo: 1) o destaque soteriológico da morte de Cristo pelos pecados (1Co 15.3-5; Rm 5.1-10; 2Co 5.18-21; Gl 3.13) para obter uma redenção maior que a libertação do Êxodo; 2) a lembrança escatológica de que o fim ainda não chegou (1Co 15.20-28), mas virá por ocasião da parusia do Senhor (1Co 16.22; v. ESCATOLOGIA). Será uma vinda definitiva e um prenúncio da realidade última, quando então ele se assentará com seu povo à mesa.

2.2 As medidas corretivas de Paulo. O ensino paulino sobre a adoração inclui o aspecto raro de que certas crenças e práticas em suas igrejas o forçaram a alguns protestos com o objetivo de reformar e corrigir. Suas contramedidas enquadraram-se em duas categorias.

Em primeiro lugar, certos credos e hinos foram tomados por Paulo e por ele editados no processo antes de ele considerar sua inclusão apropriada à instrução epistolar. Acréscimos como o de Filipenses 2.8, “e morte de cruz”, e o de Colossenses 1.18, “que é a igreja”, para explicitar o sentido de “ele [...] é a cabeça do corpo”, mostram a tônica dessas revisões, a saber, impor a centralidade da cruz e contrapor-se a qualquer ênfase gnosticizante. No credo de Romanos 3.24-26, ele evidentemente editou uma fórmula expiatória judaico-cristã para destacar a universalidade da fé.

Depois, em Corinto, Paulo enfrenta uma situação transitória, em que o culto se tornara desorganizado e maculado por características que ele reprovava. Sua preocupação era: 1) deter qualquer exuberância indevida causada por um conceito falso de “Espírito” (1Co 12.1-3; v. ESPÍRITO SANTO) e uma escatologia realizada que negava um fim futuro com base na suposição equivocada de que o reino já havia chegado em sua plenitude (1Co 4.8; 15.20-28); 2) implementar controles para manter a boa ordem, refrear a glossolalia irrestrita e sem interpretação, promover a profecia a um ofício elevado e silenciar as expressões descuidadas e estranhas de mulheres (profetisas) na assembleia (v. mais detalhes nos comentários e em MARTIN, 1984, caps. 5—7).

2.3 As características inconfundíveis de Paulo.

O modo em que Paulo lida com os problemas de Corinto serve principalmente para acentuar os elementos positivos do culto cristão. Ele fez isso sobretudo por meio da introdução do critério tríplice

do teste de todos os dons espirituais (*charismata*), que eram exercidos no culto da assembleia (cf. DUNN, p. 293-7; MARTIN, 1982, p. 194-200). O critério era constituído dos seguintes elementos:

1) O nexos bem estabelecido entre a tradição de Jesus e o Cristo da experiência (1Co 12.1-3) situava a cruz no centro (1Co 5.6,7; 11.26) e mostrava que a igreja vive entre os dois adventos, num estado de expectativa não realizada, a qual só será plenamente cumprida na parusia e no reino final. Nesse ínterim, os crentes têm o Espírito Santo que habita neles e os inspira à adoração (1Co 3.16,17; 6.19; 12.3), sendo ele as primícias da redenção futura prometida, mas ainda não realizada. Nenhuma visão do batismo que promova a noção de uma ressurreição já alcançada é correta para Paulo, uma vez que negaria o caráter futuro da esperança da ressurreição (Fp 3.10-15).

2) A primazia do amor (gr., *agapē*, dentre as 116 ocorrências do NT, 75 estão em Paulo) significa que todos os exercícios espirituais situam-se sob o poder de uma energia que é o dom de Deus em Cristo (Rm 5.1-10; 2Co 5.14), o qual deve regular e dirigir todos os movimentos e demonstrações de adoração por canais condizentes com o caráter e o projeto divino para a vida de seu povo (Ef 5.1,2).

3) A meta da adoração no plano horizontal é a edificação (gr., *oikodomē*), que, para Paulo, é mais que um sentimento de bem-estar ou uma experiência extática. Antes, *oikodomē* (em 1Co 14.3,12,17,26; cf. 1Co 12.7) é um esforço resolutivo para promover a vontade de Deus na vida humana, tanto na do nosso próximo quanto na nossa (1Co 8.9; 10.33; Rm 15.2 no contexto litúrgico de Rm 15.5,6; Fp 2.3,4, no contexto estabelecido pelo hino de Fp 2.6-11). No culto, os crentes devem buscar ativamente o bem de toda a igreja e assim glorificar a Deus (1Co 10.31), e desfrutar de sua presença, ao mesmo tempo lembrando-se de que Deus realmente está no meio deles com santo juízo e com graça renovadora (1Co 14.25; cf. 1Co 5.3-5; 11.29-32; 16.22).

Ver também BATISMO; CEIA DO SENHOR.

DPC: BÊNÇÃO, INVOCACÃO, DOXOLOGIA, AÇÃO DE GRACAS; ELEMENTOS LITÚRGICOS; HINOS, FRAGMENTOS DE HINOS, CÂNTICOS, CÂNTICOS ESPIRITUAIS; ORAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. BORNKAMM, G. *Early Christian experience*. London: SCM, 1969. ■ BRADSHAW, P. F. *The*

search for the origins of Christian worship. London: SPCK, 1992. ■ CABANISS, A. *Pattern in early Christian worship*. Macon: Mercer University Press, 1989. ■ CUMING, G. J. The New Testament foundation for common prayer. *StudLit*, v. 10, p. 88-105, 1974. ■ DEICHGRÄBER, R. *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. ■ DELING, G. *Worship in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1962. ■ DUGMORE, C. W. *The influence of the synagogue on the divine office*. London: Oxford University Press, 1944. ■ DUNN, J. D. G. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ FITZMYER, J. A. Kyrios and maranatha and their Aramaic background. In: _____. *To advance the Gospel*. New York: Crossroad, 1981. p. 218-35. ■ FOWL, S. E. *The story of Christ*. Sheffield: Academic, 1990. ■ HAHN, F. *The worship of the early church*. Philadelphia: Fortress, 1975. ■ HENGEL, M. Hymns and christology. In: _____. *Between Jesus and Paul: studies in the earliest history of christianity*. Philadelphia: Fortress, 1983. p. 78-96. ■ HÉRING, J. *Commentary on First Corinthians*. London: Epworth, 1962. ■ HILL, D. *New Testament prophecy*. Atlanta: John Knox, 1979. ■ HURTADO, L. W. *One God, one Lord*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ LASH, C. J. A. Fashionable sport: hymn-hunting in 1 Peter. *SE*, v. 7 [*Texte und Untersuchungen*, 126], p. 293-7, 1982. ■ MARTIN, R. P. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. Cambridge/Grand Rapids: Cambridge University Press/Eerdmans, 1967/1983. (SNTSMS, 4.) [= *A hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. Downers Grove: InterVarsity, 1997.] ■ _____. *New Testament foundations*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978, v. 2. ■ _____. Patterns of worship in New Testament churches. *JNTF*, v. 37, p. 59-85, 1989. ■ _____. *Reconciliation: a study of Paul's theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1989. ■ _____. *The Spirit and the congregation: studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ _____. *Worship in the early church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ _____. *The worship of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ MOULE, C. F. D. *Worship in the New Testament*. London: Lutterworth, 1961. ■ MURRAY, G. *Five stages of Greek religion*. Oxford: Oxford University Press, 1925. ■ O'BRIEN, P. T. *Introductory thanksgivings*

in the Letters of Paul. Leiden: E. J. Brill, 1977. ■ ROBINSON, J. A. T. The earliest Christian liturgical sequence. In: _____. *Twelve New Testament studies*. London: SCM, 1962. p. 154-7. ■ ROBINSON, J. M. Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums. In: ELTESTER, W., org. *Apophoreta*. Berlin: Töpelmann, 1964. p. 194-235. ■ RORDORF, W. *Sunday: the history of the day of rest and worship in the earliest centuries of the Christian church*. London: SCM, 1968. ■ SCHUBERT, P. *Form and function of the Pauline thanksgivings*. Berlin: Töpelmann, 1939. ■ SMITH, W. S. *Musical aspects of the New Testament*. Amsterdam: Kok, 1962. ■ STAUFFER, E. *New Testament theology*. New York: Macmillan, 1956.

R. P. MARTIN

ADORAÇÃO/CULTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Tudo que se pode dizer sobre culto e adoração a partir do que é compreensível nas evidências presentes nos escritos paulinos (v. ADORAÇÃO/CULTO II) vale também para os escritos não paulinos. Ou seja, com base nas tradições de fé e prática herdadas do judaísmo, o entendimento que os cristãos tinham de Deus e o louvor que lhe rendiam expressavam-se no fato de o reconhecerem como criador e redentor. Deus também é aclamado como Senhor soberano, cujo decreto trouxe o mundo à existência (Hb 11.3; Ap 4.11) pela mediação do CRISTO cósmico (Hb 1.2; Jo 1.3) e por cuja vontade a criação é sustentada (Ap 4.11; cf. Cl 1.15-18). O mesmo Deus agiu salvificamente na vinda de Cristo para resgatar e restaurar a criação perdida. Apocalipse 5.9-14 expressa esse júbilo em forma lírica, enquanto o cenário cósmico da nova era que Cristo inaugurou é visto na "Canção da estrela", de Inácio (In, *Ef*, 19.1-3; sobre esse texto como um hino de Cristo, v. LOHMEYER, p. 64; mais observações em MARTIN, 1997, p. 10-13). Em fórmula de credo concisa e precisa, 1Pedro 1.20 oferece, no contexto do sacrifício (1Pe 1.18,19) e da vitória (1Pe 3.21,22) de Cristo, uma sinalização da encarnação ocorrida nos limites da história da redenção. Assim, o louvor é dirigido ao Deus de Israel, conhecido como Pai de Jesus Cristo (1Pe 1.3) e Pai daqueles cuja confiança está nele (1Pe 1.17; Hb 2.10-13; 1Jo 1.3; 2.1,13; 3.1), os quais fazem parte da nova criação que celebra

sua graça (Tg 1.18) em hinos, palavras e atos de adoração (Ap 1.12-18; 19.10; 22.8,9; quanto aos textos que proíbem a adoração sempre que seres angelomórficos foram considerados rivais do único Deus, v. STUCKENBRUCH). Este verbete examinará as evidências desses e de outros textos do NT, bem como de escritos pós-apostólicos, em busca de padrões cristãos primitivos de adoração, considerados geograficamente, desde a era do NT até meados do século II.

1. Incentivos e precauções
2. Método e abordagens
3. O legado paulino
4. Evidências da Síria-Palestina
5. O eixo Roma-Ásia Menor
6. Padrões joaninos e sua influência
7. Algumas conclusões

1. Incentivos e precauções

Assim como os estudiosos, que ao aplicar o método da crítica da forma às cartas paulinas identificaram várias passagens como litúrgicas, assim pelas mesmas técnicas algumas partes de 1Pedro, Hebreus, Tiago e Apocalipse foram tratadas como passagens que incluem formas e fragmentos de adoração. Na realidade, foram propostas teorias que tentavam apresentar livros inteiros do NT como se brotassem de um contexto litúrgico e incorporassem diretrizes rudimentares de culto. Essa tendência causou descrédito a toda a abordagem, com acusações de “panliturgismo”, ou seja, a confiança equivocada de que se podem “detectar reverberações de liturgia no Novo Testamento mesmo onde nenhuma nota litúrgica tenha soado originariamente” (MOULE, 1961, p. 7; cf. DUNN, 1990, p. 36). Um exemplo que merece ser ressaltado ilustrará o perigo. Raciocinando com base na celebração da Páscoa que pode estar por trás da ordem de Hipólito na *Tradição apostólica* (c. 215 d.C., em Roma), M. H. Shepherd (1960) propôs que a estrutura paralela percebida por ele em Apocalipse continha o arcabouço de uma liturgia batismal plenamente desenvolvida, constituída de interrogações, jejuns preparatórios que conduziam à iniciação em si, lições da Lei, dos Profetas e dos Evangelhos, além da salmódia e de uma eucaristia batismal. À parte da discussão sobre se todos esses elementos de adoração são ou não encontrados em Hipólito, suscita ceticismo

pensar que o Apocalipse inteiro é praticamente uma transcrição de um rito de iniciação pascal, composto como um comentário simultâneo sobre o que acontecia liturgicamente. O mesmo se pode afirmar acerca da reconstrução igualmente imaginativa que F. L. Cross faz do cenário que está por trás de 1Pedro como uma liturgia batismal.

Embora tais propostas, algo bizarras, não convençam por não resistirem ao olhar perscrutador da crítica, isso não nos permite lançar dúvida sobre as tentativas mais arrazoadas de descobrir fragmentos de formas hínicas e confessionais, imagens e lembretes batismais, orações eucarísticas e instruções catequéticas em diversos lugares do *corpus* do NT. Ainda que atentos ao perigo de enxergar dados litúrgicos em toda parte, não somos impedidos de investigar a forma literária, estilística e contextual das passagens sob análise com o fito de situá-las num *Sitz im Leben* conveniente da vida e da prática de adoração das igrejas, se for para esclarecer suas origens e dar uma dimensão extra à sua mensagem.

Duas outras considerações servem-nos de advertência na hora de deduzir como era a adoração nas congregações abordadas em nossos textos. A tentação de harmonizar é a primeira armadilha. No caso dos materiais paulinos, a tarefa de construir um quadro da vida de adoração de suas comunidades não foi impedida por uma diversidade impossível. As igrejas de alicerce paulino, embora diferentes em suas origens, perspectivas culturais e problemas enfrentados, estavam ao menos agrupadas por uma sujeição comum a Paulo e a seus colegas, enquadrando-se como um só corpo num período administrável. Os livros bíblicos em análise neste verbete não têm esse fio unificador. Eles representam um amplo espectro de culturas, interesses, composições e desafios diversos, sem falar da natureza multiforme dos gêneros (Atos, cartas, literatura apocalíptica) que estamos procurando abranger. Dadas essas incongruências, organizar os estilos e as práticas de adoração, com seus significados, percorrendo um território tão amplo em um quadro inteligível é um empreendimento quase impossível. E procurar harmonizar as diferentes características e resultados com o objetivo de oferecer um padrão comum é correr o risco de uma harmonização incorreta, que distorcerá as evidências e transmitirá uma

impressão equivocada. Se a intenção é fazer um resumo, essa advertência precisará ser levada em conta, e um ponto de interrogação terá de ser imposto a qualquer tentativa por demais minuciosa de encontrar uma unidade litúrgica fundamental na parte final do período apostólico (v. CULLMANN, p. 7-36; BRADSHAW, 1992, p. 37).

A outra armadilha é a mencionada no manual de P. F. Bradshaw, *The search for the origins of Christian worship [A busca das origens da adoração cristã]*, que já no título confessa reconhecer a natureza experimental de qualquer reconstrução da adoração primitiva, bem como o perigo de lhe impor, com base nas liturgias posteriores, as evidências que, com muita facilidade, afirmamos encontrar nos primeiros documentos do NT. Esse método foi a característica predominante da celebrada monografia de H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper [A missa e a ceia do Senhor]* (TI, 1953, 1978), que buscou fazer um trabalho no sentido inverso, a partir dos livros de culto e manuais posteriores seguindo em direção aos dados mais fragmentários e debatidos. Como técnica, isso pode até ser defensável, mas dá aos leitores a falsa impressão de que a adoração cristã se desenvolveu de modo linear e que nos permite por isso rastrear as linhas de desenvolvimento com segurança irrestrita.

2. Método e abordagens

Não obstante, o mérito da abordagem de Lietzmann foi que ela conferiu o respeito necessário às origens dos padrões de adoração nas diferentes áreas geográficas de onde os livros de culto procediam, usando uma técnica que W. Bauer também empregou no mesmo período em que veio à luz a obra de Lietzmann (BAUER, em 1934; *Messe und Herrenmahl*, de Lietzmann, em 1926). Embora a abordagem de Bauer e de Lietzmann esteja sujeita a críticas em vários aspectos (v. TURNER e T. A. ROBINSON), a crítica diminui quando se percebe que uma apreciação semelhante da expansão geográfica está por trás das obras de B. H. Streeter. Não há como negar que o cristianismo primitivo se expandiu através de áreas-chave do mundo antigo, desde o Levante Sírio, passando por grandes centros e até áreas remotas e pouco desenvolvidas das províncias greco-romanas, incluindo-se Roma.

É igualmente verdade que as configurações da vida e da adoração cristãs, associadas a aspectos mais importantes de fé e prática, mudaram de acordo com os lugares que deram origem à literatura nascida nessas regiões. Uma vez que em vários casos é problemático o vínculo existente entre a localidade e o escrito em si, e temos então de nos contentar com as conjecturas mais embasadas à nossa disposição e às vezes até mesmo com simples especulações, ainda assim é inegável a existência de uma pluriformidade de ensinamentos e de modos de vida tidos como aceitáveis. Essa mesma pluriformidade é representada não só nos documentos posteriores do NT, mas também em seus desdobramentos, nos chamados pais apostólicos, e é uma realidade comprovada. Ela fornece uma estrutura conveniente para a evolução de estilos e práticas de adoração. A íntima relação entre fé e adoração, casualmente, é agora um dado óbvio no princípio *lex orandi, lex credendi* (a maneira em que uma pessoa ora manifesta as suas crenças). Os dados ilustrarão amplamente essa ligação à medida que apresentarmos as evidências que estão sendo analisadas de acordo com os ramos ou as linhagens geográficas hipotéticas.

A funcionalidade dessa abordagem, esperamos, ficará clara, e seu benefício há de ser percebido, uma vez que ela impede o tratamento simplista dado aos livros do NT isoladamente e/ou em sequência canônica. Uma abordagem alternativa poderia ter sido seguir a orientação de H. Koester e de J. M. Robinson, com as trajetórias ou linhas de desenvolvimento que eles propõem, ao passarmos cada aspecto das práticas de adoração analisadas e observarmos, por exemplo, como o batismo era entendido a partir de seus começos cronológicos na(s) igreja(s) pós-Pentecostes até as congregações do século II de Inácio, de Justino e dos conventículos marcionitas. Esse método bem poderia servir aos interesses dos leitores, não fosse a possível impressão equivocada que deixaria de que as observâncias litúrgicas primitivas se desenvolveram num sistema de evolução contínua. A verdade, antes, é que em geral as condições locais que surgiam em regiões diversas e distintas forneciam pontos de pressão que determinavam o crescimento ou a formação anômala da adoração tanto quanto do surgimento

de “heresia e ortodoxia”. Foi assim até aparecer o chamado “cristianismo normativo” (para usar a nomenclatura de Hultgren), que passou a ser dominante e foi considerado como tal à luz das declarações embrionárias dos credos incorporadas às tradições e à *regula fidei* a partir de meados ou fins do século II. Em cada caso, os itens apreciados como normativos tornaram forma no cenário cultural do lugar geográfico, bem como sob as limitações dos problemas locais e de suas soluções.

3. O legado paulino

As contribuições ao tema provenientes da correspondência de Paulo com suas congregações já foram observadas em outra parte deste dicionário (v. ADORAÇÃO/CULTO II). Em resumo, essas características singulares estavam relacionadas à necessidade de regular o uso dos dons espirituais numa situação como a de Corinto, que se tornara caótica e desenfreada. A resposta de Paulo assume a forma de uma reiteração prática da tensão entre os elementos “já” e “ainda não” da salvação cristã. Os crentes estão agora no domínio de Deus, onde o senhorio de Cristo é reconhecido na adoração (1Co 12.3). Mas a plenitude da redenção deles está situada no futuro, na parusia, quando o reino definitivo de Deus será estabelecido (1Co 15.28). A exclamação de adoração “Deus está entre vós” (1Co 14.25) precisa ser ouvida nesse contexto, de modo a unir a realidade da salvação presente com sua necessária futuridade, no tempo do fim, que introduzirá a RESSURREIÇÃO dos mortos (1Co 15.42). No ínterim da vida da igreja, “entre os tempos”, as ênfases de Paulo giram em torno de um exercício de amor e gratidão pelos atos de Deus em Cristo e o chamado altruísta para edificar o corpo de crentes (1Co 14.3,12,17,26; 1Co 12.7).

Essas mesmas ênfases, intrepidamente observadas em sua correspondência aos coríntios (v. CORÍNTIOS, CARTAS AOS), aparecem em escritos posteriores de Paulo, sejam estes considerados suas últimas reflexões numa prisão romana perto do fim de seus dias, ou sejam eles tidos como o legado do apóstolo a seus seguidores, os quais por sua vez publicaram cartas às igrejas que se diziam fundadas por Paulo, em Colossos, em Éfeso e nas cercanias (v. COLOSSENSES, CARTA AOS; EFÉSIOS, CARTA AOS). Como seria de esperar, há novas ênfases quando novas situações surgem. Em

especial, a necessidade de consolidação da IGREJA, agora denominada “coluna e alicerce da verdade” (1Tm 3.15), fica evidente diante de novas doutrinas, e seu testemunho precisa ser salvaguardado contra falsos mestres que negam a ressurreição futura. Assim, nas confissões batismais (2Tm 2.11-13; Tt 3.4-7), às vezes prefaciadas pela fórmula “Esta palavra é fiel”, e em hinos cristológicos (e.g., 1Tm 3.16, introduzido por “Sem dúvida”), o evangelho paulino é reafirmado como merecedor de toda aceitação (1Tm 1.15). Isso é acompanhado pelos ensinamentos cardinais de um único Deus e mediador (1Tm 2.5-7), conhecidos como a forte convicção de Paulo. A linguagem de oração judaico-cristã está espalhada por essas cartas (e.g., 1Tm 1.17), em parte para demonstrar os fortes laços da igreja com suas raízes, e em parte para reafirmar a crença judaica na bondade da criação de Deus, que é santificado pela oração com base em Salmos 24.1 (1Tm 4.4,5).

Os ensinamentos batismais de Colossenses-Efésios deram origem a debates, principalmente sobre a questão de se eles divergem ou não da distinção cuidadosa de Paulo, como vimos, entre o que é real agora (estamos sendo salvos) e a esperança futura (seremos salvos — na esperança da parusia, Rm 5.9,10; 6.1-14). Colossenses ressalta a posse presente da SALVAÇÃO (Cl 1.12-14) e da reconciliação (Cl 1.21,22) por meio do hino de Colossenses 1.15-20, inserido para celebrar a integralidade da restauração do Universo à harmonia com a vontade do Criador e a pacificação dos poderes do mal (Cl 2.15). Os crentes passam a desfrutar dos benefícios do triunfo cósmico de Cristo no batismo (Cl 2.12,13), sem nenhuma cláusula escatológica explícita sobre o que ainda aguarda conclusão na parusia. Mas a esperança escatológica, embora silenciada, vem soar em Colossenses 3.3, de modo que se pode afirmar com justiça que Colossenses reflete a verdadeira tradição paulina nesse aspecto.

Menos segurança é gerada, no entanto, no caso de Efésios. Aqui o cenário batismal implícito de Efésios 1.13,14, em que “selados com o Espírito” se tornou a forma abreviada de se referir ao batismo de uma pessoa (LAMPE), embora aponte de fato para a posse futura da salvação, parece antes situar a esperança da igreja no presente (Ef 2.1-10; 5.14) e refletir o desvanecimento de

uma parusia iminente. A igreja já está elevada nos lugares celestiais (Ef 2.6), onde o Cristo reinante já começou seu reinado (Ef 1.22,23, um fragmento de credo, acredita-se). Esse nobre poema em prosa celebra o senhorio de Cristo em termos sublimados e hieráticos, extraídos das expressões de adoração das igrejas asiáticas. Tal eclipse do desenlace apocalíptico, associado ao retorno de Cristo dos céus, pode ser explicado pela finalidade singular de Efésios, caso seu propósito seja mais doxológico que edificador ou polêmico. As nuances da linguagem litúrgica deram origem à ideia da igreja como triunfante e transcendente em sua glória celestial agora, e de fato já tomando seu lugar na confissão no credo (Ef 4.4,5), como se a igreja professasse fé em si mesma — um precursor da frase no *Credo apostólico* (“Creio [...] na igreja una, santa, católica e apostólica...”) — e tivesse seu lugar na história da salvação seguramente fundamentado sobre uma verdadeira base apostólica (Ef 2.20; 3.5).

4. Evidências da Síria-Palestina

4.1 Jerusalém. Não é fácil distinguir nos dados e nas características apresentados em Atos entre o que são relatos históricos objetivos da vida e da prática eclesiais na cidade e na Terra Santa, estendendo-se até mesmo à província da Síria, de Damasco até Antioquia (At 8.1; 9.19; 11.19-29; 13.1-3), e o que são tentativas conscientes de Lucas de idealizar as cenas em prol das próprias concepções teológicas. Talvez a verdade se encontre numa posição intermediária. Partindo do pressuposto de que o propósito do escrito de Lucas era a edificação (como quer HAENCHEN, p. 103-10; MARSHALL, p. 33), seria natural supor que o autor relembra os primeiros dias da igreja não de maneira nostálgica, mas com o propósito de chamar a atenção para algumas lições aplicáveis à igreja dos dias dele. Ele conta a história com base no relato confiável de testemunhas oculares, às quais confere o devido crédito (Lc 1.1-4; At 1.1), a respeito de como eram as coisas nos primórdios, quando o Espírito desceu pela primeira vez sobre a nova CRIAÇÃO de Deus. Ele faz soar o lema do *ad fontes*: de volta à nascente, aos primeiros momentos da igreja, mas age assim na intenção de trazer à memória o passado, à medida que o reconta, para emprestar-lhe uma

voz que lhe permita falar ao presente dele. Os sucessivos quadros da igreja em adoração traçados por Lucas são organizados para realçar uma mensagem: o culto em sua igreja precisa recuperar os destaques e as características que marcaram a primeira geração, com o poder do Espírito Santo em evidência (At 4.31; 13.1-3), dando margem a grande liberdade e alegria (At 2.46,47) e fidelidade às normas apostólicas (At 2.42).

A iniciação na vida da comunidade se dá por meio do batismo — baseado em lavagens rituais praticadas nas diferentes vertentes do judaísmo, tanto as tradicionais quanto as sectárias (Qumran, terapeutas) — em nome de Jesus (At 2.38). Essa foi uma prática que se espalhou com a disseminação da mensagem para a recepção de discípulos em Samaria (At 8.12), em Cesária (At 10.47,48) e em Damasco (At 9.18 e par.), bem como nas regiões mais remotas e não especificadas, como a faixa de Gaza (At 8.36; At 8.37, marg., no texto ocidental, oferece um relato mais detalhado do interrogatório e da resposta batismais). A iniciação “em nome” de Jesus (Cristo) tinha por objetivo evidente confessar que ele era o cabeça messiânico da nova comunidade, além de declarar o lugar que cada pessoa ocupava nesse grupo messiânico como sinal da nova era instaurada por Jesus. Além disso, existe bem pouca teologização sobre o batismo, embora Atos 19.1-7 aponte os problemas associados a grupos que conheciam apenas o batismo de João. Se Atos 10 (batismo e recepção do Espírito na casa de Cornélio) tem por objetivo sinalizar o Pentecostes dos gentios (cf. LAMPE, cap. 5; DUNN, 1970, p. 80-2; 1975, p. 154-6), então o batismo dos discípulos de João acompanhado de imposição de mãos e dos dons de línguas e de profecia pode muito bem ser para os leitores de Lucas uma indicação de como os “discípulos” se tornam crentes plenos em Jesus como Senhor.

De modo mais imediato e evidente, o registro de Atos apresenta quadros representativos da vida de adoração/vida comunitária em Jerusalém (sobretudo em At 2.41-47; 4.32-35) na qualidade de cenas ideais, com o propósito de desafiar e repreender a perda posterior da “simplicidade apostólica”. As características marcantes da primeiríssima comunidade imediatamente após a experiência do Pentecostes, na qual irradiava a

alegria do Espírito (At 2.26 baseado em Sl 16.8-11; cf. At 2.46), incluem acima de tudo o tema do louvor exultante, seja o local para essa manifestação o próprio templo (At 3.1-10), ou as residências de propriedade particular (At 1.3; 2.46; 9.11,36-43; 10.1-8,24; 12.12). Faziam-se orações pedindo orientação (At 1.23-25) e coragem diante das ameaças e perigos (At 4.23-31), embora a referência a “orações” (At 2.42) faça supor que se mantinham ligados à liturgia judaica do templo (DUGMORE).

O “ensino dos apóstolos” tem sido considerado normalmente um sinal de instrução catequética primitiva, ao passo que a “comunhão” deve ser uma referência generalizada à vida comum ou, mais especificamente, às contribuições materiais esperadas, mas não exigidas, de cada membro (At 4.32; 5.1-11; J. Jeremias chegou a crer que At 2.42 se referia às ofertas como *koinônia*, mas acabou mudando de ideia; v. CULLMANN, p. 120). O “partir do pão” é uma expressão judaica relacionada às refeições, presumivelmente um acontecimento social em comunidade, no qual uma refeição era compartilhada e consumida em sinal de amor mútuo (daí o nome *agapê*; v. Jd 12, em que mestres intrusos “corrompem” essas reuniões comunitárias; 2Pe 2.13, se a leitura for *agapais*, não *apatais*; v. BAUCKHAM, 1983; In, *Es*, 8.2; *Atos de Paulo e Tecla* 5 e 25, que comprova essa prática ainda em décadas posteriores). Se *Didaquê* 9—10 apresenta o texto das orações feitas nas ceias de amor (v. 4.2 abaixo), pode se ter aí a explicação de como essas refeições especiais eram compreendidas, e a maneira em que o ágape funcionou como uma espécie de prelúdio da posterior eucaristia solene do sacrifício do Senhor (*Di*, 14.1) fica evidente, talvez explicando a associação que se faz em 1Coríntios 11.17-22 com um rito preparatório de compartilhamento, preparando o caminho para a refeição paulina solene de 1Coríntios 11.23-26.

Cumprir fazer uma menção especial à oração de invocação *maranata* (encontrada sem tradução, em sua forma aramaica, em 1Co 16.22; *Di*, 10.6). Pode se afirmar que aqui temos o mais antigo exemplar de oração que possa ter sobrevivido, com uma única exceção possível: uma inscrição num ossário encontrado em Jerusalém com a frase “Jesus, [que aquele que aqui

jaz] ressuscite”, assim invocando a Jesus como Senhor da ressurreição (segundo B. GUSTAFSSON, *NTS*, v. 3, p. 65-9 [1956-1957]; no entanto, essa interpretação dos rabiscos ainda é contestada; v. J. P. KANE, *PEQ*, p. 103-8, 1971). *Maranata* é uma palavra composta, devendo quase certamente ser desmembrada em *māranā’ tā’* (FITZMYER), com o significado “Nosso Senhor vem”, denotando assim uma oração de invocação ao Senhor (i.e., Jesus) para que se fizesse presente ou na eucaristia (CULLMANN), ou no tempo do fim. As evidências em torno dessa questão estão bem equilibradas; *Didaquê* 10.6 faz parte de uma liturgia de refeição, ao passo que Apocalipse 22.20 (“Amém. Vem, Senhor Jesus!”) parece ser uma variante de *maranata* e tem contornos escatológicos. O cenário talvez não seja exclusivamente um ou outro; o que conta é a existência de um culto, ainda que rudimentar, no qual o Cristo ressurreto é invocado em oração, prefigurando assim invocações e hinos posteriores e mais desenvolvidos.

Se estamos certos em fazer constar no rol de representantes do cristianismo judaico primitivo as cartas de Tiago e Judas, o quadro pode então ser ampliado. A Carta de Judas é famosa por seu desfecho litúrgico grandiloquente (Jd 24,25). Essa característica nos permite um vislumbre da maneira em que a oração cristã corresponde à necessidade humana numa das primeiras cartas do NT, oriunda do cristianismo palestino (BAUCKHAM). As expressões idiomáticas da oração nesses dois versículos correspondem exatamente à necessidade percebida pela comunidade, uma vez que estava exposta aos perigos dos intrusos antinomianos (Jd 4) e à ameaça de apostasia em relação a uma fé comum (Jd 3,22; MARTIN & CHESTER, p. 80-1). Os elos com a herança davídica representada pela família sagrada (Jd 1) e pelas tradições catequéticas dos apóstolos (Jd 17) mostram afinidade com a situação refletida na *Didaquê*. A função de ensino exercida pelos profetas e líderes era o baluarte contra algumas influências de pessoas que se vangloriavam de experiências extáticas e da confiança na inspiração espiritual imediata (Jd 8; MARTIN & CHESTER, p. 83-4).

É bem provável que a Carta de Tiago incorpore tradições judaicas anteriores (DAVIDS), que remontam a comunidades palestinas. Tais tradições e ensinamentos podem ter sido levados a

Antioquia da Síria, onde um editor os transformou na carta que hoje temos em mãos, com seu excelente grego e seus floreios literários. As práticas litúrgicas talvez reflitam esse cenário duplo e incluam forte realce na oração feita com fé (Tg 1.6), especialmente no caso de se desejar a cura de alguém quando os presbíteros estivessem orando (Tg 5.13-16), uma vez que estão presentes a confissão e o perdão, e o óleo é aplicado (sobre a possível importância do uso do óleo aqui, v. MARTIN, 1993, p. 124-6). A igreja tem um honroso papel de ensino (Tg 3.1-12), com possíveis indícios de falas extáticas como causadoras de problemas (MARTIN, 1988, p. 103, 123-4). O “bom nome” (Tg 2.7) é aquele invocado no batismo. E apresentou-se como possibilidade que Tiago 2.2,3 se refira de modo velado à presença de um porteiro de igreja/sinagoga, conhecido na igreja posterior como ostiário (CABANISS, 1954, p. 29).

4.2 Antioquia da Síria. É mais vasto o material associado à parte norte da Síria-Palestina. Se pudermos fundamentar em descobertas recentes nossas suposições acerca dos documentos pertinentes dessa região, então os livros do NT incluirão a versão editada de Tiago e do Evangelho de Mateus, aos quais podemos acrescentar a *Didaquê* e as cartas de Inácio. Quando se alistam esses escritos cristãos, é interessante observar que os primeiros três se unem por pelo menos uma característica compartilhada: dependem ou fazem citações dos oráculos/ensinos do Senhor, que a pesquisa atual tem identificado como “a fonte comum” dos Evangelhos Sinóticos, a saber, Q. Antioquia foi identificada desde o tempo de Streeter como o lugar mais provável em que essa compilação das declarações do Senhor foi coligida e utilizada. Os três documentos principais não pertencem à mesma categoria literária. Mateus compartilha do gênero “evangelho” (Mt 1.1). A *Didaquê* faz as vezes tanto de regulamento eclesiástico quanto de “manual de disciplina”, incorporando tradições primitivas e comuns conhecidas como as Duas Vias (ou Dois Caminhos; *Di*, 1—6; *Bn*, 18—20). Tiago normalmente é classificado como uma miscelânea parenética (DIBELIUS, p. 3), mas recebeu acabamento editorial para se adaptar ao gênero retórico de “epístola”, com abertura (Tg 1.1) e desfecho típicos de carta

(Tg 5.12-20). Ainda assim, os três documentos com certeza compartilham elementos comuns (cf. SHEPHERD, 1956), e os três, associados à fonte das *logia* (declarações do Senhor; Q; v. MARTIN), podem ser justificadamente situados nas congregações da mesma região geográfica, a saber, ao redor de Antioquia, às margens do Orontes.

Para nossos propósitos, podemos ressaltar alguns elementos da vida de adoração dessas comunidades.

1) Confere-se muita importância ao papel do mestre, que deve ser honrado (Mt 13.52; *Di*, 4.1-4; 13.2; 15.2; Tg 3), com a devida advertência de que ninguém aspire ao ofício de modo precipitado (Mt 23.1-12; Tg 3.1).

2) O batismo é ministrado no nome trino e uno, num desenvolvimento diferenciado em relação à iniciação em nome do (Senhor) Jesus presente em Atos (v. Mt 28.18-20; *Di*, 7.1-3; Tg 2.7 pode estar fazendo uma alusão ao batismo quando usa a expressão “bom nome”, atribuído aos crentes messiânicos).

3) Orações formuladas com linguagem e expressões idiomáticas tomadas diretamente da adoração na sinagoga judaica (Mt 6.7-13, que incorpora a oração “pai-nosso”; v. CHARLESWORTH) são apresentadas na *Didaquê* (8.2,3) na forma em que aparecem em Mateus, com instruções para que se ore dessa maneira três vezes ao dia. Em Tiago 1.13-16, o uso da oração é tratado como uma questão pastoral. Todos os documentos realçam a função da oração coletiva baseada no papel de Deus como Pai celestial (Mt 5.16; 6.9; 16.17; *Di*, 9.1; 10.1; Tg 1.17,27; 5.13-18), com um destaque especial conferido à necessidade de perdão e de confissão mútuos, o que conduz a reconciliação e absolvição (Mt 5.21-26; 6.12,14,15; 18.21,22,35; *Di*, 1.4; 2.7; 4.3,4; 14.1-3; Tg 2.8; 4.11; 5.16,19,20). O jejum é um símbolo de adoração verdadeira, junto com as esmolas (Mt 6.1-4,16-18; *Di*, 1.5,6; 4.5-8; 7.4; 8.1-3; 13.3-7; Tg 1.27; 2.15,16 sobre a contribuição aos necessitados).

4) A confissão de fé no único Deus (marca do cristianismo judaico extraída do *Shemá* do judaísmo, Dt 6.4) está presente em todos esses documentos (Mt 19.17; 22.37; 23.9; *Di*, 6.3 contra a idolatria; Tg 2.19).

5) Chama-se atenção especial à observância do culto eucarístico baseado nas palavras da

Última Ceia registradas em Mateus 26.26-29 (v. CEIA DO SENHOR). Em geral, essas declarações dominicais conferem com a redação de Marcos, com a importante exceção de que a palavra “cálice” é ampliada, vinculando o “sangue da aliança”, representado pelo cálice, com o perdão dos pecados (“derramado em favor de muitos para perdão dos pecados”). Tem se aventado, por motivos teológicos, uma vez que a remissão de pecados era evidentemente uma questão premente na comunidade mateusina, que o Evangelista transferiu a promessa de perdão, presente na versão apresentada por Marcos sobre o papel de João Batista (Mc 1.4; cf., no entanto, Mt 3.4-6), para a versão que ele mesmo, Mateus, apresenta da Última Ceia. Teria agido assim para relacionar o perdão mais de perto com a morte iminente do Senhor (v. CRISTO, MORTE DE). Os temas sacrificiais presentes no relato que Mateus faz da Última Ceia, no Cenáculo, conferem com *Didaquê* 14.1-3, que seria mais bem interpretado como uma referência à eucaristia dominical da igreja, numa contradistinação ao ensino expresso nas orações de *Didaquê* 9—10, passagem mais convenientemente explicada como uma referência à refeição ágape. Elas não contêm nenhuma alusão à morte do Senhor (a menos que “pão partido”, *klasma*, faça essa associação, porém é mais provável que tenha sido extraído do contexto não eucarístico de Jo 6) e são modelados segundo as orações judaicas feitas à mesa (*birkath hammazon*; quanto a esses exemplos de graças após as refeições, v. JASPER & CUMING, p. 9-10), apesar de a celebração ser intitulada *eucharistia* na *Didaquê* (9.5). Um dado convincente acha-se também na *Didaquê* (“Mas depois que se encherem [de comida]...”, 10.1), o que sugere que as refeições em vista em *Didaquê* 9—10 têm o propósito de satisfazer a fome natural, não servir de lembrete sacramental.

A questão, no entanto, ainda não está resolvida (v. SRAWLEY, p. 18-25; em BRADSHAW, 1992, p. 132-7, encontramos uma sinopse das opiniões). As conclusões mais seguras são que tanto o Evangelho canônico quanto a *Didaquê* são dados experimentais para as raízes profundas da liturgia na teologia aliancística judaica e que os padrões da comunhão à mesa e das celebrações solenes têm associação íntima com o culto da sinagoga e com as graças proferidas à mesa na

tradição judaica, nas quais o Jesus de Mateus teria inserido matizes de seu sacrifício expiatório. *Didaquê* 14 ecoa esse aspecto, embora de maneira empalidecida, em sua alusão a sacrifício/oferta, extraída de Malaquias 1.11,14.

6) Na forma dialógica das orações de *Didaquê* 10.6, está a pequena estrofe acompanhada de resposta:

Que venha a graça, e que este mundo passe.
Hosana ao Deus de Davi.
Se há alguém santo, que venha!
Se não há, que haja arrependimento!
Marana tha [nosso Senhor, vem!]
Amém.

A estrutura faz supor um chamado ao auto-exame (já a mesa está “vetada” em *Di*, 9.5, cit. Mt 7.6) antes da refeição congregacional, à semelhança dos preceitos que Paulo dá a entender em 1Coríntios 11.27-34 e 16.22,23 (v. BORNKAMM, 1969; J. A. T. ROBINSON). O que se percebe nesse diálogo é a imediação do juízo/convite e das boas-vindas, que brotam da presença do Senhor no meio de seu povo. Ele vem encontrá-los e saúda os penitentes, oferecendo no mesmo instante sua graça, num prelúdio de sua vinda no último dia (*Di*, 16.7,8, observando Mt 24.30), nota escatológica que soa em Mateus 26.29 e é frequente em Tiago 5.7-11. Mas é a consciência do Senhor vivo no meio dos seus que mostra como os cristãos sírios captaram a essência da adoração primitiva como um encontro com o Cristo ressurreto que vem se encontrar com os que estão reunidos em seu nome (Mt 18.20; 28.20; uma variante encontra-se em *Ev Tõ*, 30, cf. 77), uma vez que a exclamação que fazem a ele é: “Hosana”; ou seja: “Salva agora!” “Bendito o que vem em nome do Senhor! Hosana nas alturas!” (Mt 21.9).

Inácio de Antioquia, em sua declaração autorizada, vale-se de maneira exata da percepção que acabamos de mencionar: “Onde quer que Jesus Cristo esteja, ali está a igreja universal” (In, Es, 8.2), como que para realçar o caráter irrestrito do Senhor ressurreto, que vem unir-se a seu povo enquanto este canta seus hinos por meio de Cristo ao Pai (In, Ef, 4.2) e reconhece que ele está habitando neles (In, Ef, 15.3) como membros do Filho de Deus (In, Ef, 4.2). A descrição

anterior (In, *Ef*, 4) oferece o belo quadro de uma assembleia cristã em que, “por vossa concórdia e harmonioso amor, Jesus Cristo é cantado”, com a sua sugestão de que Cristo não é somente o mediador, mas também o objeto do louvor hínico (assim em KROLL, p. 19; BAUER, 1924, p. 204). Considerando que Inácio está mencionando aspectos da liturgia — sobretudo o uníssono, a harmonia, o tom correto na música (*eine Tonart*, segundo DÖLGER, p. 127) — para ressaltar a necessidade de unanimidade na igreja e da união de todos na retaguarda em apoio e submissão aos líderes eclesiásticos (In, *Ef*, 5.3), ainda assim fornece alguma confirmação da centralidade de Cristo nos quadros de adoração que apresenta.

Os exemplares da hinódia inaciana são vistos em Efésios 7.2 (KROLL, p. 20, destaca os matizes semíticos, o estilo grandiloquente, as frases antitéticas e suas inter-relações para propor fragmentos de material hínico-credal; cf. NORDEN, p. 256-7). Assim lemos:

[Há] Um médico,
que é tanto carne quanto espírito,
nascido, mas não nascido.
Deus em homem, vida verdadeira na morte,
tanto de Maria quanto de Deus,
primeiro, sujeito ao sofrimento,
depois, impassível,
Jesus Cristo, nosso Senhor (In, *Ef*, 7.2.)

Esse padrão antitético ocorre também na homilia de Melito e é ampliado na *Carta aos efésios*, de Inácio, no capítulo 19, que expõe sobre o “silêncio” de 15.2 (na mesma carta), em que três mistérios foram realizados: a virgindade de Maria, o fato de ela ter dado à luz e a morte do Senhor. Ele foi revelado às “eras” (BULTMANN, v. 1, p. 177) e, na aparição de sua estrela natalina, que iluminou os céus com brilho indescritível e atraiu a veneração das constelações, dentre as quais o Sol e a Lua, nasceu a nova era. “Quando Deus apareceu em forma humana para trazer a novidade da vida eterna”, todo o cosmo foi afetado: os antigos poderes astrais (demoníacos) foram derrotados e a própria morte foi vencida.

Essa celebração da vitória e do reinado de Cristo evidentemente tinha por objetivo ser entoada como veneração, quando as potências

planetárias também se uniriam em coro (In, *Ef*, 19.2), desde que vinculemos o texto com a *Carta aos romanos* (de Inácio), 2.2: “Você forma um coro de amor ao cantar ao Pai em Cristo Jesus”.

Um tributo a Cristo semelhante a esse, com contornos confessionais, é oferecido como parte da polêmica antidocetista de Inácio (e.g., em In, *Tr*, 9.1,2; cf. In, *Es*, 1.1—3.3), que também pode ser formulada em forma de versos (por NORDEN, p. 266). Esse texto cristológico repassa os principais acontecimentos da vida de Cristo: nascimento, carreira terrena, condenação “sob Pôncio Pilatos” (alusão ao *Credo apostólico*), morte na cruz (atestada por todas as potestades, celestiais e demoníacas, Fp 2.10 em Paulo, exatamente com as mesmas palavras) e ressurreição. Todos esses acontecimentos são ligados pelo advérbio “verdadeiramente” e, por conseguinte, assentam o alicerce para a vida “verdadeira” na ressurreição da igreja.

O apelo de Inácio às formas credais e hínicas obviamente revela uma tônica polemística. Ainda assim, esse apelo ilumina o modo em que ele concebia a adoração congregacional nos centros aos quais escreveu. Seu grande temor era que as igrejas se tornassem fragmentadas e se dissipassem por cismas. Por isso, seu chamado é para que se agrupem em volta do bispo e de seus oficiais (In, *Fp*, 3.1-3), o que o leva a promover o papel crucial da eucaristia a foco central da igreja, sendo o *episkopos* o ministrante indispensável (In, *Es*, 8.1,2; In, *Po*, 6.1,2). Além do mais, a eucaristia para Inácio agora assume uma importância praticamente mágica, o que se vê com mais clareza em sua *Carta aos efésios*, 20.3, que a denomina “o remédio que leva à imortalidade, o antídoto para que não venhamos a morrer, mas possamos viver para sempre em Jesus Cristo”. Além disso, é possível que as limitações dos falsos ensinamentos, que por sua vez conduziram à rebelião contra “o bispo e o presbitério”, tenham levado Inácio a esse ensino sobre a eucaristia, redigido de modo tão intenso, uma vez que a frase é introduzida com um novo chamado à unidade com base no “partir um pão” (cf. 1Co 10.17, em Paulo).

Quando Inácio escreve sobre práticas de adoração, principalmente batismo, confissão, fórmulas credais e eucaristia, é difícil saber se ele está se referindo a tradições comuns em Antioquia,

onde era bispo, ou nos vários centros pelos quais passou ou aos quais enviou delegações. Podemos supor algumas práticas culturais comuns, uma vez que essas alusões são para ele a base de seu apelo, tudo inserido numa estrutura trinitária (In, Mg, 13.1), tipificando o ministério clerical triplice (bispo, presbítero, diácono).

5. O eixo Roma-Ásia Menor

É interessante que os parâmetros desta seção sejam definidos por duas cenas que oferecem, primeiro, uma representação da adoração primitiva na Ásia Menor (At 20.7-12) e, quase um século mais tarde, uma descrição mais detalhada de como a adoração era entendida em Roma por volta de 150 d.C. (JUSTINO, *Ap I*, 167). Embora esses dois relatos estejam separados pelo tempo e por antecedentes distintos, são significativos os elementos que partilham.

1) O tempo é o “primeiro dia da semana”, mais tarde vindo a ser conhecido como “o dia chamado domingo” (JUSTINO, *DI Tr*, 41.4; 138.1). *Barnabé* (15.3-9) apresenta o raciocínio teológico por trás dessa mudança do sábado para o dia seguinte, “o oitavo dia”, quando Jesus ressuscitou e se manifestou, ascendendo aos céus, assim reivindicando para si o dia da celebração (Ap 1.10; *Di*, 14.1; *Ev Pe*, 12.50) como o Senhor ressurreto que saudou seu povo numa refeição eucarística dominical, de acordo com as evidências dos Evangelhos (Jo 20.19; Lc 24.30,41-43; cf. At 1.3,4; RORDORF, 1992; MCKAY).

2) A natureza da comunidade reunida é entendida como uma “reunião” (*synēgmenōn* em Atos 20.7, forma verbal [“reunimo-nos”] da qual se origina o termo “sinagoga”; cf. Tg 2.2; Hb 10.25 quanto a esse verbo/substantivo), quando pessoas se encontram, com ênfase mais no ato de se associarem que num edifício ou espaço consagrado. Nessa época, os cristãos se encontravam em congregações reunidas em casas. As estruturas especiais devem ser datadas no século III ou IV, sendo o exemplo mais antigo e mais bem documentado o de Dura-Europos, na Síria, por volta de 256 d.C. (HOPKINS). Mas o formato e a natureza da adoração na sinagoga (v. MORRIS, com uma abordagem mais cautelosa em MCKAY) foram transportados para a sinaxe (termo técnico para tal reunião, como a palavra dava a entender) cristã.

3) O cenário de Atos 20 sugere uma programação em duas partes: discurso público (por Paulo) e refeição (At 20.11), com mais discurso na sequência. Essa inter-relação entre sermão e sacramento serviu de base para o desenvolvimento posterior da liturgia da Palavra seguida da liturgia do Cenáculo [a “grande sala mobiliada”, A21]. Uma das ilustrações mais claras desse ritmo em dois tempos é, por sinal, fornecida em Justino, que assim nos informa: “São lidas as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. [...] Quando o leitor termina a leitura, aquele que preside o discurso insta [conosco] e [nos] convida a imitar essas coisas nobres. [...] E, como dissemos antes [JUSTINO, *Ap I*, 65, refere-se à entrega do pão e de um cálice de água e vinho, a respeito dos quais oferecem-se orações de agradecimento, sendo tido por consagrados e depois compartilhados e distribuídos aos ausentes], quando finalizamos a oração, o pão é trazido, com vinho e água”, seguido de orações e da oferta. Justino resume: “Todos realizamos essa reunião santa no domingo”.

A absoluta simplicidade desses detalhes capta algo dos ingredientes básicos da adoração no período por volta de 50-150 d.C., com as devidas variações que são características de cada parte do eixo Roma-Ásia Menor.

Para o que se desenvolveu na Ásia, precisamos nos voltar para os escritos joaninos. Mas o testemunho presente nas cartas cognatas de Colossenses-Efésios, no *corpus* paulino, deve constar de qualquer estudo sobre a adoração e como era praticada nas igrejas fundadas por Paulo. Colossenses 3.16,17 (par. Ef 5.19,20) fornece evidência de assembleias congregacionais que se reuniam para se admoestar mutuamente com instrução (“em toda a sabedoria”; cf. 1Co 12.8 quanto a “palavra de sabedoria” como um carisma espiritual), com hinos entoados (evidentemente composições cristológicas), com salmos (talvez extraídos do Saltério hebreu ou dos cânticos judaico-cristãos) e com “cânticos espirituais” (cf. *Od Sa*, 14.7). Todos esses tributos tinham por objetivo manifestar gratidão a Deus, e assim faziam parte do gênero *hodayah/eucharistia*, que, assim sustenta Bradshaw (1982, p. 30-7; 1992, p. 44) com certa plausibilidade, eram mais característicos do cristianismo primitivo que o tipo *berakah*/

eulogia. Manifestações de louvor ocorrem em Colossenses 1.3,12-14, com uma versão mais longa, mais refinada e mais bem elaborada em Efésios 1.3-14, texto que apresenta o plano fundamental da história da salvação segundo uma estrutura trinitária (MARTIN, 1992, p. 13-5). Na realidade, tem se acreditado que os primeiros três capítulos de Efésios se basearam numa transcrição de louvor conhecida nas congregações da Ásia e celebravam os temas característicos do êxito do evangelho paulino em rechaçar os desafios que o afrontaram (cf. 1Tm 1.15), celebrando também o papel crucial do apóstolo como seu principal propagador.

Os exemplares hínicos são identificados sem nenhuma dificuldade nessas cartas. Colossenses 1.15-20 evidentemente passou por uma revisão autoral, e é bem possível (se não provável) que incorpore uma versão pré-cristã em louvor à redenção gnóstica (KÄSEMANN, 1964: v. a crítica nos comentários). Na forma em que a passagem se encontra, ela proclama a reconciliação universal que se fundamenta na obra redentora de Cristo (Cl 1.20) e inclui sua autoridade como cabeça do corpo eclesástico (Cl 1.18). Esses dois temas são importantes no uso polêmico que se faz deles, como se vê em Efésios 2.11-22 (incorporando, possivelmente, uma versão pré-paulina) e no ensino sobre o verdadeiro cabeça, quando se destrincha o papel de Cristo como noivo celestial (Ef 5.32). Além do mais, Efésios 5.14 contém uma das evidências mais claras da hinódia batismal nas igrejas da Ásia, com seu ritmo vivo e trocaico e com seus temas de parênese (exortação) e aplicação ecoados no toque de despertar para que se prossiga na luz de Cristo, a qual primeiramente brilhou sobre o candidato ao batismo, que é purificado nas águas (Ef 5.26).

Claramente, nessas duas cartas gêmeas, temos contato com a vida vibrante de adoração que pulsava em todas aquelas comunidades ao mesmo tempo que o(s) autor(es) enfrentava(m) ameaças ao apostolado de Paulo e à autoridade na Ásia. O uso de expressões idiomáticas de cunho litúrgico (como “para o louvor da glória da sua graça”, Ef 1.6,12,14), recordações batismais (em Cl 1.12-14; 2.11-14; Ef 5.26) e linguagem eucarística (*eucharisteō*, “agradecer”, é um conceito frequente em Efésios), associadas a expressões

creiais (e.g., Ef 4.4-6) e amostras de discursos em forma de oração, constituem sinais de que essas cartas estavam imersas numa atmosfera litúrgica. Tinham por objetivo ser lidas em voz alta na assembleia reunida (Cl 4.16) e transmitidas a igrejas vizinhas, evidentemente em reuniões de adoração, quando seu apelo pastoral e didático teria maior eficácia para gerar uma atmosfera de louvor e de exultação (esp. Efésios, como em geral nas bênçãos de abertura de Paulo; v. O'BRIEN) e para incentivar os ouvintes a que participassem das reivindicações de verdade que faziam e, assim, as aceitassem.

Inácio, também refletindo o cenário da vida nas igrejas da Ásia, seguiu essa tradição de escrever cartas. Como observamos, muitas de suas alusões à música, ao credo e à adesão aos ensinamentos são citadas para repelir o que ele considerava erro e pareciam ter em mente o quadro de igrejas em adoração. Na realidade, como entende H. Schlier (p. 48-9), a *Carta aos efésios* 4, de Inácio, mostra que ele estava familiarizado com a representação que Paulo faz da igreja reunida para adoração no texto canônico de Efésios 5.15-21.

Não é demais pensar que o regimento da vida eclesástica nas Cartas Pastorais, igualmente de procedência asiática, pode ter conduzido à opinião defendida por Inácio de um governo estritamente hierárquico de bispos, presbíteros e diáconos (v. 1Tm 3.1-3; Tt 1.7-9), apresentados como fiéis na manutenção da disciplina e no impedimento de qualquer desvio das normas apostólico-paulinas, para isso inculcando um ensinamento sadio e promovendo a adoração de maneira adequada (1Tm 4.11-16). As falsas crenças devem ser desmascaradas e denunciadas, devendo Timóteo recorrer às confissões de fé e às fórmulas creiais da igreja (1Tm 3.16, cuja frase introdutória é um sinal do tributo cristológico que se segue, de características hínico-poéticas e composto de seis versos; 2Tm 2.11-13). A adoração funciona nas congregações dos pastores como uma marca estabilizante, delimitadora de fronteiras (v. MACDONALD), cujo efeito é cerrar fileiras numa comunidade introspectiva. Esse corpo de literatura dá expressão a uma característica da igreja, compartilhada por Inácio e por Efésios (a carta canônica): a de assumir um papel na história da salvação centrado nela mesma como um artigo de

sua fé (Ef 4.4, e muitas outras vezes em Inácio; cf. 1Tm 4.15). Estamos aqui no limiar da história eclesiástica, onde a própria igreja faz parte do plano salvífico de Deus (Ef 3.10) e não enxerga nenhuma incongruência — aliás, se regozija — no fato de que professa crer em si mesma. “Creio [...] na igreja una, santa, católica e apostólica” é uma frase pronta para ser inserida no credo.

Se quisermos entender como os atos litúrgicos da igreja foram sendo integrados no entendimento que ela possuía da sua mensagem e missão, a tônica transmitida na Carta aos HEBREUS é um bom estímulo. Seguindo o consenso, esse documento formulado com características de sermão (Hb 13.22) reflete o cristianismo romano das décadas pós-70 d.C. do primeiro século cristão. O propósito do autor é declarado sem deixar margem para dúvidas: mostrar o caráter definitivo e superior da nova economia instaurada por Cristo, que é ministrante (Hb 2.10-13; 8.2) e sacrifício (Hb 9—10) no novo santuário. Repetidamente, seus argumentos e apelos são pontuados com expressões idiomáticas de cunho litúrgico, muitas vezes extraídas dos protótipos levíticos, mas sempre cobertas com matizes cristãos e por estes corrigidas (e.g., Hb 13.10-16). A linguagem da oferta e do sacrifício é trabalhada para destacar a grandiosidade imensurável da nova aliança, baseada no sacrifício melhor de Jesus (já que foi realizado de uma vez por todas) e na melhor eficácia (assegurando um perdão pleno e definitivo). Mas o ministério sacerdotal de Jesus continua num santuário celeste (e.g., Hb 7.25; 9.24; 13.10, às vezes interpretado em sentido eucarístico, v. DUNNILL, p. 240-2), e se faz o chamado subentendido para que a igreja compartilhe dessa adoração a Deus por meio daquele que é o adorador perfeito (Hb 2.11,12; 13.12-16).

Temos aqui um aspecto da adoração recebendo um destaque singular no NT, mas com repercussões que seriam ampliadas e sentidas nas décadas (e.g., 1Cl, 36.1; 40.1-5) e séculos posteriores. A adoração é tanto “por intermédio de Cristo” (Hb 13.15) quanto “em Cristo”, tornando a igreja uma com o autossacrifício dele (Hb 7.25). Assim, os sacrifícios de louvor da igreja se unem à única oferta que é não apenas completa (de uma vez por todas, *eph' hapax*), mas sempre renovada, uma vez que a comunidade de crentes,

a favor da qual ela é mediada, renovadamente se apropria dela. Hebreus 13.17 menciona os líderes que servem a comunidade; 1Clemente 41—44 reflete um debate em torno das autoridades legítimas na igreja (em Roma?), que deveriam suceder aos apóstolos na apresentação dos “sacrifícios e serviços” da igreja (1Cl, 40.2), a saber, um debate em torno da credibilidade de outras pessoas aprovadas, que na condição de supervisores “ofereciam os sacrifícios” (1Cl, 44.4).

O público-alvo de Hebreus precisa ter essa concepção de si mesmo como povo escatológico, compartilhando do triunfo do anfitrião celestial (Hb 12.22-24; a escatologia realizada desses versículos põe essa parte de Hebreus em contato com a ênfase do “já consumado” de Efésios), um povo que deve igualmente enfrentar as severas realidades da sua vida na terra como peregrinos e estrangeiros (Hb 11.13-16; v. JOHNSON e KÄSEMANN, 1984). A maneira de vencer, para esse autor e para os leitores, é permanecer comprometido com os votos batismais primitivos (e.g., Hb 4.14; v. BORNKAMM, 1963) e manter abertas (Hb 4.16) e intactas (Hb 10.19-25) as linhas de comunicação com Deus, estabelecidas na adoração coletiva. A tentação de se afastar das reuniões públicas é evidentemente grande em tempos de provação (Hb 10.32-39), de modo que o autor faz da fidelidade nas reuniões da assembleia um foco de resistência e de renovação, conferindo assim à adoração seu valor pragmático e sua dimensão socializante.

Em outro documento também associado a Roma, evidencia-se uma maneira paralela de perceber a adoração como algo capaz de fornecer marcadores de identidade para o novo Israel, como também capaz de gerar confiança. Em 1Pedro (v. PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE), os destinatários estão perdendo a fé, mas por motivos diferentes. Em Hebreus, em que a esperança desempenha um papel fundamental (Hb 6.9-20; 11.1), os conflitos eram domésticos, internos, e havia um questionamento teológico sobre a parusia iminente (Hb 10.37-39). O chamado à esperança em 1Pedro (1Pe 1.3,13,21; 3.5) é formulado sobre um cenário diferente. Aqui, a hostilidade provém de fora (1Pe 2.12; 4.1-6) e é dirigida contra as igrejas do Ponto e da Bitúnia (1Pe 1.1); não parece haver nenhum questionamento sobre a salvação

definitiva deles no momento da aguardada aparição do Senhor (1Pe 1.5,13; 4.7). O problema fundamental enfrentado em 1Pedro é a perda da identidade social e a sensação de estarem desarraigados, sensação comum a pessoas que abandonaram seu ambiente pagão e se uniram à igreja, aceitando seus costumes e sua forma de vida. Os sofrimentos físicos deles estão causando problemas do campo da teodiceia, enquanto buscam entender as contrariedades e incertezas da vida no momento em que sua fé recém-descoberta é posta à prova (1Pe 1.6; 2.19; 4.12).

A resposta do autor nesse documento exortatório (1Pe 5.12) é transmitir uma identidade social aos leitores, a de “povo de Deus”, estendendo-se até Abraão e Sara no passado (1Pe 3.5,6), e avançando ao ideal de “família da fé”, que logo há de ser cumprido (1Pe 2.4-10; 4.17-19). O autor garante que os planos de Deus não fracassam quando as igrejas passam a perceber como a vitória de Cristo sobre todos os inimigos é algo a ser compartilhado por seus seguidores, que seguem seus passos (1Pe 2.21; 3.18-22; v. MARTIN & CHESTER, p. 100, n. 26). As ênfases litúrgicas desempenham seu papel ao fazer valer exatamente esses pontos, sobretudo na passagem de estrutura poética (1Pe 2.1-10; v. comentários, esp. SELWYN) que celebra a igreja como o novo Israel de Deus, em que pessoas antes estranhas e separadas encontram seu novo lar como adoradores e como família, e no hino cristológico de 1Pedro 3.18-22, cuja forma original pode ter sido algo mais ou menos assim:

Que sofreu uma única vez pelos pecados,
para levar-nos a Deus;
morto na carne,
mas vivificado no espírito,
no qual *ele foi* e pregou aos espíritos em prisão,
[mas] *tendo entrado* no céu, sentou-se à direita de Deus,
anjos, e autoridades, e poderes sob seu controle.

São muitas as complexidades do debate em torno dessa passagem obscura (v. comentários de REICKE, DALTON, BOISMARD no que diz respeito aos tratamentos mais fundamentais — todos reagindo à obra seminal de BULTMANN, de 1947; quanto a pesquisas e referências bibliográficas, v. MARTIN, 1978, p. 335-44; MARTIN & CHESTER,

p. 95, 110-7). Para nossos propósitos, basta indagar como os versos citados poderiam funcionar como um hino. A solução desse problema seria possivelmente observar que a seção inclui uma dramatização da odisseia de Cristo, marcada estruturalmente por duas ocorrências do verbo “ir” (representadas acima em *itálico*). Ele *foi* visitar o reino demoníaco; ele *foi* após seu triunfo tomar seu lugar no trono do Universo, estando todos os poderes cósmicos sujeitos a ele. O tema da ida [*foi e tendo entrado*] é a chave que desvenda o problema principal, que é saber em que grau essa peça de supra-história eclesiástica influiria na vida dos leitores de Pedro, que também são lembrados de seu batismo (por sua vez tipificado na arca pela qual a família de Noé foi salva do meio de uma geração que os pensadores judeus consideravam a pior imaginável e causa da influência demoníaca no mundo). No batismo cristão — pensamento possivelmente inserido por Pedro no credo-hino pré-formulado —, existe uma apropriação da identificação de Cristo com os poderes das trevas e sua posterior vitória sobre eles.

Aqui o batismo recebe um tratamento que sem dúvida o vincula a Paulo (em Rm 6; cf. Cl 2.12; 3.1), acrescentando-lhe, todavia, uma dimensão de efeitos consideravelmente pictóricos, até mesmo mitológicos. Proclama que os crentes compartilham das realizações de Cristo em seu horror e em sua glória. Ele se fez um com o homem na escravização humana ao mal e depois em seu triunfo sobre ele (v. MARTIN, 1994, p. 114-7, em referência a Ap 1.18). Assim, Pedro associa sua teologia cinético-dramática com outros hinos, principalmente Filipenses 2.6-11, bem como com o cenário em *Evangelho de Pedro* 10.41,42 e *Atos de Pilatos* 5.1—8.2, na seção “A descida de Cristo ao inferno”, e naturalmente com a declaração do *Credo apostólico* (em Roma, c. 150 d.C., como credo batismal; KELLY): “... crucificado, morto e sepultado, desceu ao inferno e ao terceiro dia ressurgiu dos mortos; que subiu ao céu...”. O tema do *Christus Victor* (Cristo vencedor) alcança seu ápice no reconhecimento e na proclamação de que no batismo estão derrotados todos os agentes demoníacos que oprimiriam a igreja e fariam dela sua presa, pois Cristo conhecia o poder que eles tinham para ferir e sabia que esse poder seria neutralizado. O resultado lógico e litúrgico desse

teologúmeno será o uso das fórmulas de exorcismo e de renúncia usadas como prelúdio do batismo em si. Essas fórmulas são encontradas na *Tradição apostólica* de Hipólito (JASPER & CUMING).

6. Padrões joaninos e sua influência

Se é correto aceitar como hipótese a presença no eixo Roma-Ásia de estilos de adoração que se voltavam para os depositórios de ensino de Paulo e de Pedro como base para sua formação, com as práticas universalmente aceitas do batismo como rito iniciatório e da ceia do Senhor como celebração da vitória da ressurreição de Cristo, inseridas numa estrutura que tendia a respeitar a autoridade dos líderes, então nos escritos joaninos a ênfase recai em outros elementos (v. JOÃO, CARTAS DE).

As fortes influências encontradas nas Pastorais, na *Didaquê*, em Inácio e em *1Clemente*, ocupadas com orações fixas (a permissão de *Di*, 10.7, “permite que os profetas deem graças como desejarem”, precisa ser lida à luz de *Di*, 15.1,2, em que os profetas itinerantes estão de saída e devem ser sucedidos por “bispos e diáconos”, como em *In*, *Es*, 8; *1Cl*, 44), com ministérios regulares, com uma adoração ordeira (*1Cl*, 20) e um sistema sacramental incipiente (*In*, *Ef*, 20), não parecem enfrentar desafio algum. Mas existe outra corrente que espelha uma reação nas igrejas asiáticas nas quais a influência joanina é forte. Esse corpo de escritos (Evangelho de João, cartas joaninas e até certo ponto o Apocalipse) dirige-se a uma situação em que as ênfases, em parte cristológicas, em parte eclesiológicas, competem entre si na “comunidade do discípulo amado” (BROWN). Podemos até mesmo pressupor uma ameaça à adoração, como temiam os discípulos de João. Tanto o Evangelho de João quanto as cartas joaninas levantam uma advertência contra a tendência à superinstitucionalização. João percebe o perigo de sufocar o Espírito ao ressaltar em demasia a ortodoxia credal, confiando pesadamente em formas estruturais e limitando a espontaneidade que vimos ser evidente nas descrições de Lucas. É discutível se o protesto de João pode ser dirigido a uma situação exatamente como a contemplada nas Cartas Pastorais, *1Clemente* e posteriormente em Inácio.

De todo modo, para João, a forma de avançar é realçar a participação individual do crente na espiritualidade verdadeira, como a chamou.

1) A adoração é “pelo Espírito” (1Jo 3.24), como em realidade, e em grande medida independe de formas, situações e cerimoniais externos (Jo 4.20-24). A água dos ritos de purificação judaica é maravilhosamente transformada no vinho da nova era, onde a glória de Jesus brilha como o logos universal (Jo 2.1-11).

2) O amor por Deus e pelos membros de sua família é a prova real da espiritualidade autêntica (1Jo 3.1-18; 4.7-21) em oposição a uma rigidez credal e a uma confiança cega nos sacramentos. O alegado antissacramentalismo do quarto Evangelho (BULTMANN, 1971) é um protesto oportuno, mesmo que superenfaticado, contra a visão oposta de O. Cullmann, que vê o batismo, a unção e a eucaristia em toda parte, em quase cada página. Não há uma instituição explícita da ceia do Senhor em João 13, passagem que, no entanto, contém uma refeição no Cenáculo. Mas o Evangelista incorpora um discurso ocorrido na sinagoga de Cafarnaum (Jo 6) como que para realçar que a eucaristia tem um significado interior, individualizado, que não é nada menos que um alimentar-se de Cristo, o pão da vida, assim como um capítulo anterior de João (Jo 4) retrata Jesus como o doador da água viva a uma mulher de Samaria. A mesma nota se faz ecoar em Apocalipse 3.20: “Se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele...”.

3) Não pode ser fortuito que esse corpo de literatura simplesmente não use o termo “igreja” (*ekklesiá*). (Apocalipse é a exceção, e é notável por sua inclusão de tributos litúrgico-hínicos que ligam a velha adoração judaica [Ap 4.8,11; 7.12; 15.3,4] à nova era da redenção [Ap 5.9-14] e da vitória [Ap 12.10-12] do Messias.) No entanto, para João, os crentes de fato formam uma sociedade segundo as figuras de um rebanho (Jo 10.1-16; cf. Jo 11.52) e de uma vinha (Jo 15.1-11), mas inevitavelmente nessas figuras o que importa é o relacionamento pessoal que o crente mantém com o Senhor. Assim como a ovelha ouve a voz do pastor quando ele chama cada uma pelo nome (Jo 10.3-5; cf. Hb 13.20; 1Pe 5.2-4 refere-se ao pastor supremo com muitos subpastores a cuidar do rebanho, e Pedro assumirá esse papel em Jo 21), assim também não há possibilidade de vida se os ramos separados não forem ligados ao tronco da videira (Jo 15.4,5). A concepção que

João tem da igreja rege seu conceito de adoração. A igreja é composta de crentes individuais (MouLE, 1962) unidos um a um ao Senhor pelos laços muito pessoais do batismo e do novo nascimento (Jo 3.1-6). A adoração que oferecem brota da experiência de um individualismo enriquecido: “A direta e completa união do crente com Jesus Cristo põe seu selo na organização da igreja joanina” (SCHWEIZER, p. 124). Isso vale também para a sua liturgia, notável pela ausência de formas fixas e pelo fato de João ignorar muito do que outros cristãos em outras partes podem ter tomado por certo.

7. Algumas conclusões

O levantamento acima de materiais e padrões de adoração, extraídos de escritos de várias épocas e de um amplo espectro geográfico e cultural, não pode aspirar à abrangência completa. As sondagens que fizemos são típicas, na melhor das hipóteses, assim esperamos, das regiões mencionadas. Mas o quadro ainda está incompleto, e as situações propostas ainda são conjecturas. É, portanto, difícil traçar uma trajetória ou apresentar como hipótese um padrão em desenvolvimento com qualquer grau convincente de coerência. Dificilmente convence a tentativa arrojada proposta por G. J. Cuming (*StudLit*, v. 10, p. 88-105 [1974]), abrangendo desde saudação (graça e paz), passando por intercessões e leituras da Escritura até chegar a doxologia, ósculo da paz e despedida (v. MARTIN, 1992, p. 190, n. 6). Boa parte do material brota das pressões de ordem social sobre os autores e sobre as congregações destinatárias. O máximo que podemos esperar é traçar certas interseções pelo caminho. E, à medida que as observamos, podemos propor que certas tendências ficam evidentes.

7.1 Sistematização crescente da ordem. Na literatura paulina/deuteropaulina posterior, há uma tendência crescente à sistematização, com base em vários fatores: a supressão do fervor carismático parece ser uma ocorrência concomitante inevitável com a ênfase crescente nos papéis da instrução/ensino (eles mesmos em resposta a noções equivocadas que desafiavam o legado da doutrina de Paulo, e.g., nas Pastorais e em Colossenses-Efésios). O crescimento das preocupações da igreja com respeito a ordem e fixidez

acabaram por refrear o improvisado e a espontaneidade na adoração vistos em Corinto. Paulo emite o aviso: “Tudo [na assembleia em adoração] deve ser feito com decência e ordem” (1Co 14.40, frase evidentemente usada por *ICL*, 40: *panta ta-xei poiein opheilomen*); e a força e a autoridade crescentes conferidas a líderes devidamente designados (nas Pastorais e em Ef 4.11-16; v. comentários; MARTIN, 1992) tinham a tendência de direcionar o holofote para os controles hierárquicos necessários à promoção da unidade (In, *Es*, 8, por exemplo) e à manutenção do ofício episcopal (*ICL*, 44). Ao longo do caminho, começando pelo quadro do igualitarismo congregacional até chegar ao reconhecimento de um ministério estabelecido (ponto de transição visto em *Di*, 9—15), podemos observar o apelo ao ensino apostólico (At 2.42; Jd 17; *Di*, parte; Hb 13.7; cf. Hb 2.3; cartas joaninas; *ICL*, 42) para rechaçar ideias sem fundamento que começavam a despontar.

7.2 Foco trinitário emergente. A natureza esporádica de boa parte da linguagem litúrgica, resultante das contingências dos problemas e desafios congregacionais, não nos deve cegar para algumas constantes bem documentadas. Entre essas podemos incluir:

1) A valorização de Deus como o objeto sagrado da adoração e do louvor cristãos. O legado das tradições judaico-veterotestamentárias não é desprezado, mas estendido e enriquecido pela fé trinitária emergente — por exemplo, o “Santo, santo, santo” de Isaías 6.3 é ouvido em Apocalipse 4.8, embora a história do *Sanctus* na liturgia eucarística seja ainda uma questão complexa (cf. *ICL*, 34.6; SPINKS, esp. p. 46-54). Todos os documentos de nosso período realçam a transcendência e a dignidade de Deus, sem as quais a adoração (como classicamente entendida) fracassa.

2) Em contrapartida, Deus é louvado como intimamente próximo em Cristo, seu Filho, cuja verdadeira encarnação, morte em lugar de pecadores e ressurreição vitoriosa sobre todas as forças do mal são acontecimentos-chave na história da salvação (cf. as formas hínico-creiais de 1Pe; Hb 1.1-4; 1Jo 4.1-6; 5.20; Ap 5.1-14; In, *Ef*, 19). Esse fato prepara o terreno para a doutrina do ofício sacerdotal do Cristo exaltado como intercessor e participante dos ofícios da igreja (Hb 7.25; *ICL*,

40; 59—62.3; *1Cl*, 61.3 é um exemplar interessante dos discursos em forma de oração, com nove dísticos correspondentes [em *1Cl*, 59.3], consistindo em predicções divinas e frases hínicas [J. M. ROBINSON] oferecidas por meio de “Jesus Cristo, o sumo sacerdote e guardião de nossas almas, por quem sejam a glória e a majestade”). O versículo paulino (Ef 2.18) é às vezes aclamado como a essência da adoração primitiva em seu formato trinitário (CRICHTON, p. 18-9) e como o lugar onde encontramos uma “morfologia básica que não pode ser transgredida se a teologia litúrgica quer se manter cristã” (HOON, p. 115). Os dados que começam com o empréstimo das fórmulas por parte de Paulo, como em *2Coríntios* 13.13(14), assumem essa forma em *Mateus* 28.19,20; *Atos* 2.33; *Hebreus* 9.14; *1Pedro* 1.2; *Didaquê* 7.1-4; *Carta aos tralianos* (primeira parte), de Inácio, a caminho de credos plenamente trinitários (em Ireneu e além dele; v. WAINWRIGHT).

7.3 Situando o Senhor ressurreto ao lado do Pai. O lugar do Senhor ressurreto na adoração cristã primitiva é ainda objeto de acirrado debate (v. as posições representativas defendidas em JUNGSMANN, HARRIS, BAUCKHAM, 1981, FRANCE, HURTADO, 1988, CASEY). Começando por alusões que são, na melhor das hipóteses, meras inferências (Jo 14.14, *RSV*, marg.; cf. Jo 16.23), ou incidentais (At 7.59; *1Cl*, 21.6), chegando a outras que falam precisamente de uma invocação do Cristo vivo (*1Co* 16.22; Ap 22.20; *Di*, 10.6), ou que então inserem o exaltado no centro de um culto em pé de igualdade com o Deus da aliança com Israel (Ap 5.12-14; cf. Ap 3.21; v. GUTHRIE e THOMPSON), os desdobramentos se encaminham de forma inexorável para situar Jesus ao lado do Pai como digno de receber adoração e como coautor das bênçãos da salvação para a igreja e para o mundo. O título “Deus”, aplicado a Jesus na literatura do NT de modo tão relutante (embora v. em HARRIS o valor máximo que deve ser extraído de versículos como Hb 1.8; *2Pe* 1.1 e *1Jo* 5.20), bem pode ter recebido novo ímpeto com o papel que ele passa a desempenhar na assembleia dos cristãos quando, à medida que os cristãos passam a se reunir num dia designado (i.e., no domingo, assim chamado em JUSTINO, *Ap I*, 67, como o dia após o sábado antes do amanhecer [*stato die ante lucem*]), hinos são cantados antifonicamente “a Cristo como a Deus”, *carmen quasi Deo* (PLÍNIO,

Ep, 10.96.7 para esse texto, c. 112 d.C.; v. CABANISS, 1989, p. 11-8).

Ver também BATISMO; CEIA DO SENHOR; DEUS.

DLNTD: CENTERS OF CHRISTIANITY; HYMNS, SONGS; LITURGICAL ELEMENTS; LORD'S DAY; PRAYER; TEMPLE.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. *Jude*, 2 *Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ _____. The worship of Jesus. *NTS*, v. 27, p. 323-31, 1981. ■ BAUER, W. *Die apostolischen Väter* 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924. p. 204. ■ _____. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971 [1924]. ■ BORNKAMM, G. Das Bekenntnis im Hebräerbrief. In: _____. *Studien zu Antike und Urchristentum*. 2. ed. München: Kaiser, 1963. p. 188-203. ■ _____. *Early Christian experience*. London: SCM, 1969. ■ BRADSHAW, P. F. *Daily prayer in the early church*. New York: Oxford University Press, 1982. ■ _____. *The search for the origins of Christian worship*. New York: Oxford University Press, 1992. ■ BROWN, R. E. *The community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1979. ■ BULTMANN, R. *The Gospel of John*. Philadelphia: Fortress, 1971. ■ _____. *Theology of the New Testament*. New York: Scribner's, 1952, 1955. 2 v. ■ CABANISS, A. The Epistle of Saint James. *JBR*, v. 22, p. 27-9, 1954. ■ _____. *Pattern in early Christian worship*. Macon: Mercer University Press, 1989. ■ CASEY, M. *From Jewish prophet to gentile God*. Louisville: Westminster John Knox, 1991. ■ CHARLESWORTH, J. H., org. *The Lord's Prayer and other prayer texts from the Greco-Roman era*. Valley Forge: Trinity, 1994. ■ CRICHTON, J. D. A theology of worship. In: JONES, C.; WAINWRIGHT, G.; YARNOLD, E., orgs. *The study of liturgy*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1992. p. 3-29. ■ CROSS, F. L. *1 Peter: a paschal liturgy*. London: Mowbray, 1964. ■ CULLMANN, O. *Early Christian worship*. London: SCM, 1953. p. 7-36. (SBT, 10.) ■ CUMING, G. J. The New Testament foundation for common prayer. *StudLit*, v. 10, p. 88-105, 1974. ■ DAVIDS, P. H. *Commentary on James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NICTC.) ■ DIBELIUS, M. *James*. Philadelphia: Fortress, 1976. (Herm.) ■ DÖLGER, F. J. *Sol salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum*. 2. ed. Münster: Aschendorff, 1925. ■ DUGMORE, C. W. *The influence of the synagogue on the divine office*. London: Oxford University Press, 1944. ■ DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy*

- Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1970. ■ _____ . *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ _____ . *Unity and diversity in the New Testament*. 2. ed. Louisville, KY: Westminster, 1990. ■ DUNNILL, J. *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (SNTSMS, 75.) ■ FITZMYER, J. A. The Aramaic language and the study of the New Testament. *JBL*, v. 99, p. 5-21, 1980. ■ FRANCE, R. T. The worship of Jesus. In: ROWDON, H. H., org. *Christ the Lord*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1982. p. 17-36. ■ GUTHRIE, D. Aspects of worship in the Book of Revelation. In: WILKINS, M. J. & PAIGE, T., orgs. *Worship, theology and ministry in the early church*. Sheffield: Academic, 1992. p. 70-83. ■ HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Westminster, 1971. ■ HARRIS, M. J. *Jesus as God: the New Testament use of theos in reference to Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ HARTIN, P. J. *James and the sayings of Jesus*. Sheffield: JSOT, 1991. ■ HOON, P. W. *The integrity of worship*. Nashville; Abingdon, 1971. ■ HOPKINS, C. *The discovery of Dura-Europos*. New Haven: Yale University Press, 1979. ■ HULTGREN, A. J. *The rise of normative Christianity*. Minneapolis: Augsburg; Fortress, 1994. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ _____ . *One God, one Lord*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ JASPER, R. D. & CUMING, G. J. *Prayers of the Eucharist: early and Reformed*. London: Collins, 1975. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of Jesus*. 3. ed. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ JOHNSON, W. G. The pilgrimage motif in the Book of Hebrews. *JBL*, v. 97, p. 239-51, 1978. ■ JUNGMANN, J. A. *The place of Christ in liturgical prayer*. New York: Alba, 1965. ■ KÄSEMANN, E. A primitive Christian baptismal liturgy. In: _____ . *Essays on New Testament themes*. Philadelphia: Fortress, 1982 [1964]. ■ _____ . *The wandering people of God*. Minneapolis: Fortress, 1984. ■ KELLY, J. N. D. *Early Christian creeds*. 5. ed. rev. London: A. C. Black, 1977. ■ KOESTER, H. & ROBINSON, J. M. *Trajectories through early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1971. ■ KROLL, J. *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*. Reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. ■ LAMPE, G. W. H. *The seal of the Spirit*. 2. ed. London: SPCK, 1967. ■ LIETZMANN, H. *Mass and Lord's Supper: a study in the history of the liturgy*. Leiden: E. J. Brill, 1953-1978. ■ LOHMEYER, E. *Kyrios Jesus: eine Untersuchung zu Phil 2.5-11*. 2. ed. Heidelberg: Winter, 1961 [1928]. ■ MACDONALD, M. Y. *The Pauline churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (SNTSMS, 60.) ■ MARSHALL, I. H. *Acts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. (TNTC.) ■ MARTIN, R. P. *Ephesians, Colossians, Philemon*. Louisville: Westminster, 1992. (Int.) ■ _____ . *A hymn of Christ*. Downers Grove: InterVarsity, 1997 [1967, 1983]. ■ _____ . *James*. Waco: Word, 1988. (wbc.) ■ _____ . New Testament worship: some puzzling practices. *AUSS*, p. 119-26, 1993. ■ _____ & CHESTER, A. *The theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (NTT.) ■ MCKAY, H. A. *Sabbath and synagogue: the question of Sabbath in ancient Judaism*. Leiden: E. J. Brill, 1994. (RGRW, 122.) ■ MORRIS, L. The saints and the synagogue. In: PAIGE, T. & WILKINS, M. J., orgs. *Worship, theology and ministry in the early church*. Sheffield: Academic, 1992. p. 39-52. ■ MOULE, C. F. D. The individualism of the fourth Gospel. *NovT*, v. 5, p. 171-90, 1962. ■ _____ . *Worship in the New Testament*. London: Lutterworth, 1961. ■ NORDEN, E. *Agnostos Theos*. Stuttgart: Teubner, 1956. ■ O'BRIEN, P. T. *Introductory thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1977. (NovTSup, 49.) ■ ROBINSON, J. A. T. *Twelve New Testament studies*. London: scm, 1962. p. 154-7. (SBT, 34.) ■ ROBINSON, J. M. Die Hodajot-Formel im Gebet und Hymnus des Frühchristentums. In: ELTESTER, W., org. *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*. Berlin: Töpelmann, 1964. p. 194-235. ■ ROBINSON, T. A. *The Bauer thesis examined: the geography of heresy in the early Christian community*. Lewiston: Mellen, 1988. ■ RORDORF, W. Sunday. In: DE BERARDINO, A., org. *Encyclopedia of the early church*. New York: Oxford University Press, 1992. v. 2. p. 800-1. ■ _____ . Sunday. London: scm, 1968. ■ SCHLIER, H. *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1953. ■ SCHWEIZER, E. *Church order in the New Testament*. London: scm, 1961. (SBT, 32.) ■ SELWYN, E. G. *The First Epistle of St. Peter*. London: Macmillan, 1947. ■ SHEPHERD, M. H. The Epistle of James and the Gospel of Matthew. *JBL*, v. 75, p. 40-51, 1956. ■ _____ . *The paschal liturgy and the Apocalypse*. Richmond: John Knox, 1960. ■

SPINKS, B. D. *The sanctus in the eucharistic prayer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ■
 SRAWLEY, J. H. *Early history of the Eucharist*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.
 ■ STREETER, B. H. *The primitive church*. London: Macmillan, 1929. ■ STUCKENBRUCH, L. T. *A refusal of worship of an angel: the tradition and its function in the Apocalypse of John*. sblsp, 1994.
 ■ THOMPSON, M. M. *Worship in the Book of Revelation*. *Ex Auditu*, v. 8, p. 45-54, 1992. ■ TURNER, H. E. W. *The pattern of Christian truth*. London: Mowbray, 1954. ■ WAINWRIGHT, A. W. *The Trinity in the New Testament*. London: SPCK, 1962.

R. P. MARTIN

ADVERSÁRIOS I: PAULO

Com muita frequência, pressupõe-se a existência de adversários nas cartas de Paulo, que não são tratados teóricos, mas réplicas arrazoadas a situações reais nas igrejas. As respostas epistolares de Paulo muitas vezes refutam uma oposição, seja a ele diretamente, seja a seus ensinamentos. Às vezes, essa oposição é genérica e simplesmente indica uma resistência local às doutrinas de Paulo, casos que consideramos fora do alcance deste verbete. Outras vezes, no entanto, Paulo refere-se a adversários de fora que se infiltraram nas igrejas por ele estabelecidas com o objetivo de minar suas doutrinas e influência. No material que se segue, limitaremos nosso debate aos de fora, que se introduziram nas assembleias paulinas.

Os estudiosos têm dedicado amplos esforços para identificar esses oponentes. Tão importante é a importância de se conhecer a identidade dos oponentes em 2Coríntios que C. K. Barrett a considera “uma das questões mais decisivas para a compreensão do Novo Testamento e das origens do cristianismo”, ideia com a qual estamos plenamente de acordo.

A Segunda Carta aos Coríntios, em que a oposição a Paulo recebe tratamento mais evidenciado, foi submetida a uma profunda investigação e demonstrou ser o ponto de partida mais adequado para nosso estudo.

1. Pesquisa de opinião
2. Os adversários de Paulo em Corinto: “servos da justiça”
3. Paulo e os apóstolos de Jerusalém
4. Os adversários nas igrejas da Galácia

5. Os adversários de Paulo: um perfil
6. Os judaizantes, Tiago e Paulo
7. Oposição em Colossos: o gnosticismo judaico
8. Oposição em Filipos: os judaizantes
9. Oposição nas Cartas Pastorais

1. Pesquisa de opinião

A amplitude de opiniões sobre a identidade dos adversários de Paulo foi resumida, para nosso proveito, por E. E. Ellis e J. J. Gunther. Em termos gerais, a identidade dos oponentes de 2Coríntios foi classificada de três formas.

1.1 Judaizantes. Essa opinião é classicamente representada por F. C. Baur e repetida com aprimoramentos por Barrett, M. E. Thrall e R. P. Martin. Ela defende a ideia de que os recém-chegados a Corinto eram judeus palestinos com a tendência de querer amoldar os coríntios gentílicos à estrutura do judaísmo. Muito pode ser afirmado a favor dessa hipótese.

No entanto, com base em 1Coríntios 1.12, Baur também sustenta que os oponentes eram emissários de Pedro que haviam chegado a Corinto alegando serem “de Cristo” (2Co 10.7). Além do mais, Baur faz distinção entre os falsos apóstolos (*pseudapostoloi*, 2Co 11.13-15) e os superapóstolos (*hyperlian apostoloi*, 2Co 11.5; 12.11), dos quais saíram os falsos apóstolos, a saber, os apóstolos de Jerusalém (v. APÓSTOLO).

Contra isso, deve se observar, em primeiro lugar, que nem Pedro nem Tiago são mencionados no contexto de 2Coríntios, e Paulo não hesita em referir-se a eles pelo nome em outras ocasiões — às vezes de maneira negativa (Gl 1.18,19; 2.9,11-14; 1Co 1.12; 9.5).

Além disso, a diferenciação entre *hyperlian apostoloi* e *pseudapostoloi* parece arbitrária. R. Bultmann sustenta que a transição de *pseudapostoloi* (2Co 11.1-4) para *hyperlian apostoloi* (2Co 11.5) é tão brusca que nem chega a fazer sentido. A distinção talvez seja uma exigência da tese de Baur, que não iria tão longe a ponto de sugerir que Paulo chamou Pedro e Tiago de “falsos apóstolos [...] disfarçando-se de apóstolos de Cristo. [...] seus [de Satanás] servos” (2Co 11.13,15). *Hyperlian apostoloi*, expressão de som menos estranho, é mais uma espécie de tributo aos líderes de Jerusalém.

Além do mais, a única referência explícita a *pseudapostoloi* está intercalada entre as duas referências a *hyperlian apostoloi* numa parte da carta (2Co 10—12) em que Paulo utiliza a ideia de *hyper* (“superior”) ironicamente. Paulo emprega palavras antepostas como o prefixo *hyper* para atacar os *pseudapostoloi* por seu imperialismo missionário (“estendendo os nossos limites”, *hyperektenein*, 2Co 10.14) em terras além de sua jurisdição (*ta hyperekeina*, 2Co 10.16), por se vangloriar de uma abundância de revelações (*tē hyperbolē tōn apokalypseōn*, 2Co 12.7) e pela euforia delas resultante (*hyperairesthai*, 2Co 12.7). Para desmascarar a jactância deles, Paulo vangloria-se ironicamente de ser “mais [...] muito mais” (*hyper*) servo de CRISTO no que tange aos sofrimentos alistados (2Co 11.23-33). A íntima associação de *hyper* com os *pseudapostoloi* torna bastante provável que os *hyperlian apostoloi* e os *pseudapostoloi* sejam as mesmas pessoas.

1.2 Gnósticos. Oposta à tese de Baur, está a opinião de que os antagonistas eram “pneumáticos gnósticos”, que subestimavam o Jesus terreno a favor de um SENHOR celestial e forçavam as doutrinas da graça ensinadas por Paulo a extremos antinômianos. Segundo essa teoria, uma vez que os oponentes pregavam “outro Espírito” (2Co 11.4), deviam ser antinômianos, já que a LEI e o Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) são mutuamente excludentes. Considera-se 2Coríntios 6.14—7.1 a reação de Paulo ao antinomismo deles. Eles desprezam a *gnōsis* (2Co 11.6) inferior de Paulo e a fraqueza que ele mesmo confessa ter (2Co 10.10). Apresentam-se como detentores de uma *gnōsis* apoiada por “sinais” miraculosos e visionários. Essa hipótese considera a oposição a Paulo em 2Coríntios uma extensão das tendências gnósticas evidentes em 1Coríntios.

Um dos primeiros defensores dessa teoria foi W. Lütgert (v. GUNTHER), que situava as origens desses adversários no judaísmo liberal da Diáspora. Lütgert, por sua vez, influenciou as exposições mais recentes de Bultmann e de W. Schmithals. Mas essa ideia perde vigor pelo caráter fortemente hebraico/israelita dos que se opõem a Paulo (2Co 11.22) e pela mensagem deles, que parece concentrada em Moisés e, portanto, na Lei (2Co 3.4-16). Além do mais, estamos longe da certeza de que o Gnosticismo estivesse tão definido nos tempos de Paulo quanto exige essa hipótese.

1.3 Homens divinos. Mais recentemente, D. Georgi desenvolveu a hipótese segundo a qual os oponentes de Paulo alegavam ser — com base em seus dons e sinais — “homens divinos”, sucedendo numa mesma linha a Jesus e a Moisés, os quais eram figuras carismáticas e operavam milagres. Tratava-se então de missionários judeus helenistas e itinerantes cujos métodos e crenças brotaram no ambiente helenístico. Suas reivindicações presunçosas e as pesadas exigências que impunham aos coríntios faziam parte de sua legitimidade como *theoi andres*, em que insistiam, em detrimento das fraquezas evidentes de Paulo.

Uma variação dessa teoria pode ser encontrada em G. Friedrich, para quem os modelos aos quais os recém-chegados se referiam não eram extraídos do mundo helenístico, mas do cristianismo primitivo. De acordo com Friedrich, Estêvão e Filipe, os líderes helenísticos operadores de milagres de Atos 6, reuniram defensores que agora vinham até Corinto com poderes semelhantes para apresentar Jesus como um segundo Moisés triunfante, em contraposição à figura sofredora pregada por Paulo.

Mas a teoria de Georgi é frágil, pois os *theoi andres* não são o tipo claramente definido que ele pressupõe, e as referências a eles de modo geral surgem de textos posteriores ao NT (v. BLACKBURN). Quando argumenta que eles alegam ser “preparados” e “capazes” (*hikanos, hikanotēs*, 2Co 2.16; cf. 2Co 3.5), isso não exige que se entenda que eles se apresentavam como “homens divinos”: bastaria interpretar a alegação como mera superioridade em relação a Paulo.

A hipótese de Friedrich, embora útil nas propostas que apresenta, não leva em conta os muitos pontos em que a teologia de Estêvão pode ter se adiantado às doutrinas de Paulo e na realidade servido de fonte para elas, não sendo aversa a elas.

Embora o conhecimento crescente do mundo do NT sem dúvida alguma estimule novas teorias acerca da identidade e das intenções desses adversários, visto que só encontramos os adversários de Paulo quando ele os refuta incidentalmente é improvável que se chegue a um consenso acadêmico. A evidência presente nas cartas de Paulo é tão pouco sistematizada e tão polêmica que não nos permitirá chegar a conclusões históricas plenamente confiáveis, em última análise.

2. Os adversários de Paulo em Corinto: “servos da justiça”

2.1 Evidência a partir de 2Coríntios. A chave da identidade dos oponentes de Paulo em Corinto acha-se nesta sua declaração: “Esses homens são falsos apóstolos, obreiros desonestos, disfarçando-se de apóstolos de Cristo [...]. Portanto, não surpreende que também os seus [de Satanás] servos se disfarcem de servos da justiça” (2Co 11.13-15).

Da perspectiva de como se apresentaram, os adversários vieram como “apóstolos de Cristo”, “obreiros” e “servos”, ou seja, exatamente como Paulo (2Co 11.12), com um vocabulário de ministério idêntico ao dele. A desonestidade e os disfarces estavam no fato de arrogarem para si a condição de “servos da justiça” (*diakonoi dikaiosynēs*).

Anteriormente, Paulo havia contraposto dois ministérios (*diakoniai*) — o de Moisés e o de Cristo (2Co 3.4-18). Aquele, uma “letra” que “mata”; este — “uma NOVA ALIANÇA” —, “o Espírito [que] dá vida” (2Co 3.6). Aquele é um “ministério [*diakonia*] que traz a condenação”; este, “um ministério [*diakonia*] que traz a justiça” (*dikaiosynēs*, 2Co 3.9).

Como “este ministério”, que Paulo afirma ter (2Co 4.1), pode mediar “vida” e “justiça”? É pela morte de Cristo, declara Paulo, que “Deus fez um sacrifício pelo pecado [...] para que nele fôssemos feitos justiça [*dikaiosynē*] de Deus” (2Co 5.21). Esse é “o ministério [*diakonia*] da reconciliação”, a “mensagem da reconciliação” que Deus confiou a Paulo (2Co 5.18,19; cf. 2Co 6.3).

Paulo é, portanto, um *diakonos* na “*diakonia* que traz a justiça” por meio da cruz de Cristo, enquanto os oponentes são *diakonoi* da *diakonia* da justiça de Moisés por meio da “letra”, que não traz “justiça”, mas “condenação” (2Co 3.9). O “engano” dos adversários reside em sua “mensagem” aos coríntios de que Deus imputa justiça pela “letra”, não por meio da cruz. Por terem proposto aos coríntios uma alternativa à morte de Cristo como meio para “a justiça de Deus”, Paulo declara esses homens “servos” de Satanás (2Co 11.15).

A expressão “servos da justiça”, portanto, é fundamental na identificação dos oponentes de Paulo em Corinto. Por exercerem um ministério “da letra”, ou seja, de “Moisés” (2Co 3.6,7),

entendemos que esses homens eram na realidade judaizantes e que seu conceito de “justiça de Deus” por meio da “letra” residia no âmago da mensagem que proclamavam, sendo esse o maior diferencial em relação ao apóstolo aos gentios.

Infelizmente, podemos apenas especular sobre o exato conteúdo de sua mensagem. Mais uma vez, no entanto, a palavra “JUSTIÇA” pode vir em nosso auxílio. Ela não ocorre nenhuma vez nas cartas aos tessalonicenses e apenas uma vez em 1Coríntios. A única ocorrência de “justiça” até esse momento, numa carta escrita a uma igreja grega, leva a crer que as questões associadas à justiça não haviam sido aventadas na Macedônia nem na Acaia até a composição de 2Coríntios em cerca de 56 d.C.

2.2 Evidência a partir de Romanos. Como geralmente se aceita, Romanos foi escrita em Corinto por volta de 56 ou 57 d.C., não muito depois da composição de 2Coríntios, que se deu na Macedônia. Ali a palavra “justiça” aparece 49 vezes, com inúmeras ocorrências das palavras afins “justificar” (*dikaioō*) e “justo” (*dikaioi*; v. JUSTIFICAÇÃO). Uma vez que a família de palavras ligadas a “justiça” está presente no cerne do argumento de Romanos (v. o texto-chave, Rm 1.17), é possível que ali Paulo esteja tratando das mesmas questões e dos mesmos (tipos de) oponentes de 2Coríntios. Embora Paulo não faça nenhuma menção à circuncisão em 2Coríntios, é bem provável que a circuncisão fizesse parte do debate em Corinto, pois é proeminente tanto em Romanos quanto em Gálatas.

A Carta aos Romanos tem grande probabilidade de ser a resposta mais bem calculada de Paulo à questão da justiça, tão dolorosamente aventada em Corinto e tratada em 2Coríntios de forma tão apaixonada, mas tão desigual. Sem dúvida, ecos da polêmica ainda podem ser ouvidos em Romanos, relacionados aos mesmos oponentes de 2Coríntios. Há os que caluniam Paulo como se ele houvesse afirmado: “Façamos o mal para que venha o bem” (Rm 3.8; cf. Rm 6.1; Gl 2.17). Seus comentários defensivos acerca dos judeus (Rm 3.1,9; 4.1; 9.3-5; 11.1) condizem com acusações que talvez tenham brotado de um apóstolo judaizante cuja mensagem se baseava na justiça por meio da observância das obras da lei (cf. Rm 3.21—4.3,16; 10.3,4). Talvez a frase “os

que causam divisões e colocam obstáculos ao ensino que aprendestes” (Rm 16.17) represente a advertência geral de Paulo aos cristãos romanos sobre a mensagem judaizante resultante dos recentes problemas encontrados em Corinto.

2.3 Recém-chegados a Corinto. É inegável, com base em 2Coríntios, que os adversários de Paulo em Corinto eram um grupo (“tantos outros”, 2Co 2.17) de pessoas (*hoi kapēleutes*, “caixeiros viajantes” ou “mascates”, 2Co 2.17) que haviam chegado à cidade (2Co 11.4,5) vindos de fora (as “cartas de recomendação” deles, 2Co 3.1), de lugares em que eles e sua mensagem tinham sido recebidos, acolhidos e suportados (2Co 11.4,20).

Decorre de 2Coríntios que esses recém-chegados legitimavam sua *diakonia* em Corinto gloriando-se (*kauchasthai*, 2Co 10—12, passim) de suas realizações, “comparando” (*synkrinein*, 2Co 10.12) os pontos fortes deles com as fraquezas de Paulo. Em sua viagem missionária a Corinto, eles percorreram uma distância maior, e Paulo, uma distância bem menor (2Co 10.13,14). Eles trazem “cartas de recomendação” (de Jerusalém?); Paulo não tem nenhuma (2Co 3.1-3). Eles são figuras “preparadas”, triunfantes; Paulo é incapaz, uma figura que causa dó enquanto manqueja de uma parte a outra em derrota (2Co 2.14—3.5; 4.1,16). Inferindo de observações feitas por Paulo a respeito de si mesmo, alguns estudiosos afirmam que essas experiências estavam sendo arrogadas por seus adversários. Eram homens dotados de poder divino (sem juízo, 2Co 5.13), “arreatado[s] [...] fora do corpo [...] ao paraíso”, onde receberam “visões” e ouviram “revelações” de “palavras inexprimíveis” (2Co 12.1-5), ao passo que Paulo era banal, um ministro sem poder, comum e fraco (2Co 10.3-6; 12.1-10; cf. 2Co 5.12,13). Talvez tivessem “as características de um apóstolo” (2Co 12.12), ao passo que Paulo, segundo queriam eles, não as possuía. Eram poderosos em palavras (2Co 11.5,6) e em sabedoria, enquanto Paulo era sem “instrução em oratória” e em geral “louco” (2Co 11.1—12.13). Em todas as coisas, ele era “inferior” (cf. 2Co 11.5), porém eles eram superiores, “muito mais” (*hyper*, 2Co 11.23).

Aqui reside a dificuldade em identificar esses adversários como “hebreus” judaizantes

propensos a impor “Moisés” (a Lei) aos coríntios (2Co 11.22; 3.4-16). Corinto era uma metrópole greco-romana. Como explicar que “hebreus” tivessem distinção suficiente para ser aceitos diante de tal público, demonstrando ainda proficiência nas artes retóricas da “vanglória” e da “comparação”? Ao que parece, esses “hebreus” estavam se comportando como gregos.

As duas principais teorias sobre os oponentes — as de que devem ter sido judaizantes ou gnósticos — são perfeitamente compreensíveis, dada a inegável contradição implícita nas evidências a seu favor presentes em 2Coríntios.

Novas informações disponíveis, no entanto, refazem todo o nosso conceito da vida como ela era na Judeia do século I. Com base em inscrições funerárias, M. Hengel sustenta que pode ter havido até 16 mil judeus de fala grega em Jerusalém, numa população calculada em 100 mil (HENGEL, p. 10) pessoas. Ele defende que muitos deles devem ter tido acesso a um nível elevado de instrução clássica. É concebível, portanto, que os “hebreus” que chegaram a Corinto falassem um bom grego e tivessem habilidades em retórica. Saulo/Paulo não era nem um pouco desprovido de habilidades nessa área, sem falar em seu colaborador Silas/Silvano, o profeta judeu-cristão de Jerusalém, a quem é atribuída a Primeira Carta de Pedro, escrita em linguagem elegante (At 15.32; 2Co 1.19; 1Pe 5.12).

Que dizer então do êxtase paranormal, das visões, revelações e milagres de que os oponentes de Paulo dependiam, ao menos em parte, para serem aceitos em Corinto? O estudo da história da Judeia no período de 44 a 66 d.C. revela um cenário de desintegração política, ativismo revolucionário e fervor apocalíptico expressos em inspiração profética e sinais milagrosos (v., e.g., JOSEFO, *Gu ju*, 2.13.4, § 258-9). É bem possível que a Judeia na época representasse o tipo de ambiente religioso de onde poderiam ter surgido os *pseudapostoli*. É desnecessário, portanto, exigir uma procedência gnóstica desses recém-chegados.

3. Paulo e os apóstolos de Jerusalém

Se os recém-chegados a Corinto, como 2Coríntios parece indicar, eram judaizantes, seriam então emissários dos apóstolos de Jerusalém, como pretende Baur? O relacionamento de Paulo com a igreja de Jerusalém e seus apóstolos é

apresentado com clareza em Gálatas, especialmente nos capítulos 1 e 2. Ao contrário da tese de Baur, depreende-se desses capítulos que, embora houvesse tensões entre Paulo e os apóstolos de Jerusalém, eles constituíam um grupo ainda distinto dos adversários dele de Jerusalém e de Antioquia.

Paulo esboça seu relacionamento com os apóstolos de Jerusalém referindo-se a quatro ocasiões críticas do próprio ministério. Escreve autobiograficamente, mas com o propósito de estabelecer junto aos gálatas a natureza delicada do relacionamento com “os que já eram apóstolos antes” dele em Jerusalém (Gl 1.17).

Em primeiro lugar, ele se refere a seu “chamado” a caminho de Damasco (Gl 1.15-17; v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Foi Deus, não os apóstolos de Jerusalém, quem “chamou” Paulo e “se agradou em revelar seu Filho” a ele para que ele “o pregasse entre os gentios” (Gl 1.16). Nem mesmo depois de seu chamado Paulo “consultou [lit., ‘procurou corroboração de’] carne e sangue” (ARA), ou seja, os apóstolos de Jerusalém. Ele partiu para a Arábia e depois foi para Damasco. O conhecimento que Paulo tinha do Cristo ressurreto foi mediado diretamente a Paulo por Deus.

A segunda ocasião foi em Jerusalém (Gl 1.18-21). Somente “Depois de três anos” de seu “chamado”, Paulo subiu a Jerusalém para “conhecer Cefas”, com quem permaneceu quinze dias (Gl 1.18). A palavra “conhecer” [ARA: “avistar-me com”] (gr., *historēsai*) usada por Paulo, cujo significado é muito debatido, pode ser interpretada como “encontrar” ou talvez “indagar de”, sugerindo certa dívida para com Cefas quanto a informações a respeito do Cristo histórico em oposição ao Cristo celeste (v. JESUS E PAULO). Paulo ressalta sua autonomia apostólica ao comentar de passagem: “Não vi nenhum dos outros apóstolos, a não ser Tiago, irmão do Senhor”, sugerindo não mais que uma visita de cortesia. Suas palavras, cuidadosamente escolhidas, são realçadas pela garantia solene que faz: “Sobre tudo isso que vos escrevo, declaro diante de Deus que não estou mentindo” (Gl 1.20; mas cf. At 9.26-30). Ainda não sendo “conhecido pessoalmente pelas igrejas de Cristo na Judeia” (ou seja, em Jerusalém e ao redor dela), ele viajou para a Síria e a Cilícia (Gl 1.21,22; cf. At 9.30).

A terceira ocasião, também em Jerusalém, ocorreu “depois de catorze anos” (Gl 2.1-10), ou seja, catorze anos após o seu importante “chamado”, um divisor de águas, no caminho de Damasco. Preocupado em saber se o evangelho que ele pregava “entre os gentios” seria aceito por Tiago, Cefas e João — um evangelho que não exigia a circuncisão deles —, Paulo trouxe consigo o incircunciso Tito — um caso que poderia obter *status* de precedente. Embora a autoridade apostólica de Paulo fosse independente de Jerusalém, era importante que seus gentios convertidos e incircuncisos fossem aceitos, com os judeus crentes, como herdeiros espirituais de ABRAÃO.

Apesar das tentativas de alguns “falsos irmãos” (gr., *pseudadelphoi*, Gl 2.4) de fazer com que Tito fosse circuncidado, os “apóstolos-colunas” — Tiago, Cefas e João — não fizeram esse tipo de exigência do companheiro gentio de Paulo (Gl 2.6). Antes, os três apóstolos de Jerusalém formalmente reconheceram que a Paulo fora confiado, por Deus, “o evangelho da incircuncisão”, em relação ao qual eles deram a mão direita a Paulo e a Barnabé numa “comunhão” do evangelho. Assim, Paulo e Barnabé podiam ir “aos gentios”, enquanto o triunvirato de Jerusalém se dedicava “à circuncisão” (Gl 2.7-9).

Em outras palavras, os apóstolos de Jerusalém reconheciam dois apostolados: um a judeus, liderado por Pedro, e outro aos gentios, encabeçado pelos delegados de Antioquia, Paulo e Barnabé. Apesar da decisão de aprovar dois apostolados racialmente distintos, houve um acordo amplo quanto aos fundamentos do evangelho, com base na morte e ressurreição de Cristo (v. 1Co 15.3-5,11).

A quarta ocasião foi em Antioquia da Síria, igreja de constituição mista, formada por judeus e gentios (Gl 2.11-14). Cefas chegou (de Jerusalém) a Antioquia, onde compartilhou da comunhão à mesa com membros gentios (incluindo a CEIA DO SENHOR?), para a qual ele presumivelmente estava preparado, após a conversão de Cornélio (Gl 2.14; cf. At 10.28). Embora judeu, Pedro agora vivia “como os gentios” (Gl 2.14), isto é, havia comido com eles, o que significa comer o que eles comiam.

Mas uma divisão séria de contornos raciais e religiosos tomou corpo na igreja de Antioquia

com a chegada dramática de “alguns da parte de Tiago” (em Jerusalém, At 15.23,24; cf. At 15.1), a quem Paulo chama “os que eram da circuncisão”. Cefas “foi se retirando e se separando deles” (para não comer com os membros gentios da igreja). O restante dos membros judeus, dentre os quais o próprio Barnabé, agiu com “hipocrisia”. Paulo enfrentou Cefas “abertamente, pois merecia ser repreendido” (Gl 2.11-13) por se retirar para uma mesa de comunhão exclusivamente de judeus. Era hipócrita da parte de Pedro viver “como os gentios” e agora, com essa atitude, obrigar “os gentios a viver como judeus” (Gl 2.14).

O que estava em jogo em Antioquia era “a verdade do evangelho” (Gl 2.14), em razão da exigência de que os cristãos judeus se separassem dos crentes gentios para comer, fato que teve o efeito de exigir dos gentios a adoção de costumes alimentares judaicos. Paulo usou a forte expressão “a verdade do evangelho” no incidente anterior, em Jerusalém, quando se opôs à necessidade de circuncisão do gentio Tito (Gl 2.5). Ou seja, “a verdade do evangelho” é preservada quando a circuncisão e as leis alimentares judaicas são consideradas alheias ao evangelho e não compulsórias para os gentios.

Essa longa passagem autobiográfica (Gl 1.15—2.14), que cobre uma década e meia da vida de Paulo, é inestimável para identificar o grau de diferença entre Paulo e vários membros da igreja de Jerusalém. Podemos distinguir entre “os que já eram apóstolos antes” em Jerusalém — com os quais certas tensões são perceptíveis — e outros com os quais há oposição total. Assim, Paulo insiste em que seu “chamado” para ser apóstolo aos gentios foi mediado pelo próprio Deus e depois de alguns anos formalmente reconhecido pelos “apóstolos-colunas” de Jerusalém. Ele cedeu a Cefas numa situação, mas se opôs ferozmente em outra. A respeito de Tiago, há certa ambivalência. Em sua primeira visita a Jerusalém, ele apenas “viu” Tiago. Ele reconhece, pela ordem de nomes, a primazia de Tiago na segunda reunião em Jerusalém, porém ao mesmo tempo dá a entender uma crítica a esse apóstolo, já que o problema em Antioquia foi causado por “alguns da parte de Tiago”.

Não obstante, Cefas e Tiago não são adversários. Nenhuma observação qualificativa é feita a

respeito dos “falsos irmãos que haviam se intrometido e secretamente vieram espiar a liberdade que temos em Cristo Jesus, para nos escravizar” (Gl 2.4). Talvez estejam associados ou, mais provavelmente, identificados com os “alguns da parte de Tiago” que vieram a Antioquia e exerceram tão notável efeito nas práticas alimentares de Cefas, Barnabé e dos crentes judeus (Gl 2.12,13).

A mesma distinção acha-se em Atos dos Apóstolos. De um lado, há os “apóstolos” e “presbíteros” da igreja de Jerusalém (At 15.2,6,22,23), e Pedro (At 15.7) e Tiago (At 15.13) são citados, ao passo que do outro lado estão “alguns do grupo religioso dos fariseus, que haviam crido”, os quais disseram que era “necessário circuncidá-los [os gentios] e mandar que obedecessem à lei de Moisés” (At 15.5; cf. At 15.1). Quer identifiquemos, quer não a reunião dos representantes de Antioquia e dos “apóstolos-colunas” (Gl 2) com o chamado Concílio de Jerusalém (At 15), é provável que os “falsos irmãos” de Gálatas 2.4 devam ser equiparados aos “do grupo religioso dos fariseus” de Atos 15.5.

Atos 15.5, portanto, contém um indício precioso, não encontrado em nenhum outro lugar, que contribui grandemente para resolver o mistério da identificação dos adversários de Paulo em Jerusalém. Os “falsos irmãos” de Jerusalém, que chegaram “da parte de Tiago [de Jerusalém a Antioquia], [...] os que eram da circuncisão” (Gl 2.4,12) eram “do grupo religioso dos fariseus, que haviam crido”.

Qual seria, então, o relacionamento entre os “apóstolos-colunas” da igreja de Jerusalém — Tiago, Cefas e João — e esses homens?

4. Os adversários nas igrejas da Galácia

Há divergências entre os estudiosos quanto à data da Carta aos Gálatas. Alguns a datam no fim da década de 40 do século 1, situando a disputa em Antioquia (Gl 2.11-14) às vésperas do Concílio de Jerusalém. Outros acreditam que a carta foi escrita na mesma época que 2Coríntios e Romanos, ou seja, em meados da década de 50. Sem dúvida, o vocabulário em torno da “justiça” é proeminente na carta, sugerindo que estavam em jogo as mesmas questões de 2Coríntios e Romanos. Mas isso não nos obriga a defender a ideia de que Gálatas foi escrita em meados da década de 50.

Paulo pode ter usado o vocabulário associado ao termo “justiça” sempre que veio à tona a questão judaizante.

Diferentemente do que ocorrera em Antioquia e em Corinto, não há nenhuma menção a alguém de fora chegando à igreja da Galácia (2Co 11.4; Gl 2.12). As igrejas estavam sendo incomodadas por um grupo de judeus liderados por um indivíduo não identificado (Gl 5.10,12; 3.1; 1.7,9), para quem a circuncisão era um pré-requisito para se tornar membro do ISRAEL de Deus (Gl 3.6-14; 6.16). Esses “agitadores” e seu líder estavam pressionando os crentes judeus a obrigar os membros gentios à circuncisão (Gl 6.12). Eles alegavam que Paulo devia sua autoridade ao apostolado de Jerusalém (Gl 1.15—2.9) e que ele pregava “a circuncisão” (Gl 5.11).

Seriam esses agitadores e seu líder naturais da região da Galácia, ou teriam na verdade vindo de outro lugar? A carta do Concílio de Jerusalém aos “irmãos dentre os gentios em Antioquia, Síria e Cilícia” reconhece que “alguns [...] vos têm perturbado” (At 15.23). Se tais agitadores tivessem vindo de Jerusalém para a Cilícia, não teria surpreendido se tivessem seguido viagem para o sul da Galácia. Como o foco de Gálatas recai sobre a circuncisão relacionada à liberdade cristã (v., e.g., Gl 5.1,2), tema que também recebe destaque na seção autobiográfica, na qual “falsos irmãos” em Jerusalém espiam “a liberdade [...] para nos escravizar”, exigindo a circuncisão de Tito (Gl 2.3-5), é razoável pensar que os recém-chegados eram na realidade os “falsos irmãos” de Jerusalém, os “do grupo religioso dos fariseus, que haviam crido” (At 15.5).

5. Os adversários de Paulo: um perfil

Com base no estudo de 2Coríntios, Romanos e Gálatas, fica manifesto um padrão que nos permite definir com mais acerto os adversários de Paulo em Corinto, conforme refletido em 2Coríntios. A substituição da “letra”, associada a Moisés, por “uma nova aliança” (v. ALIANÇA, NOVA ALIANÇA), “uma *diakonia* da justiça”, somada ao fato de Paulo rejeitar os oponentes em Corinto como “servos da justiça”, sugere que os recém-chegados tinham a missão de submeter os coríntios gentios à letra mosaica. A proliferação de “justiça” e de palavras relacionadas em Romanos

e em Gálatas, usadas para refutar a justiça que se origina das obras da Lei judaica, torna mais nítido o perfil judaizante dos oponentes em Corinto.

Gálatas ajuda-nos a ver que, embora houvesse tensões importantes entre Paulo e os apóstolos de Jerusalém, é importante diferenciar estes das pessoas que ele denomina “falsos irmãos [...] os que eram da circuncisão”, os quais já conseguimos identificar mais de perto como pertencentes ao “grupo religioso dos fariseus”.

Os “falsos irmãos”, que são também os “falsos apóstolos”, constituem também o grupo dos “superapóstolos” (*hyperkian apostoloi*, 2Co 11.5; 12.11). Depreende-se de 2Coríntios que a alegação de superioridade deles se baseia, em parte, no fato de se jactarem de terem viajado grandes distâncias, possivelmente mais que Paulo (2Co 10.13-18). Paulo rejeita essa alegação com base no acordo missionário firmado em Jerusalém no final da década de 40 entre os “apóstolos-colunas” e Paulo e Barnabé (Gl 2.7-9). Com sua vinda a Corinto, os “superapóstolos” cruzaram a linha de demarcação e entraram na esfera do labor missionário de Paulo estabelecida no acordo: o ministério aos gentios. Eles estenderam “os nossos limites além do que convém”, gloriando-se “além da medida no trabalho dos outros”.

Evidencia-se em 2Coríntios um perfil fascinante desses homens, de sua missão e do modo de legitimá-la. Movidos, com toda a probabilidade, por um intenso zelo religioso resultante da rápida deterioração dos relacionamentos entre romanos e judeus na Judeia sob o famigerado regime de Félix, os “superapóstolos”, ao que tudo indica, muniram-se de um arsenal de capacidades paranormais calculadas para impressionar os gentios de Corinto e assim suplantar Paulo como apóstolo. A sua resolução de anular Paulo talvez deixasse prever também a percepção que tinham do êxito dele em estabelecer as assembleias messiânicas entre os gregos. Mas, no que concernia a esses apóstolos, tais assembleias, embora conectadas ao Messias Jesus, eram cismas de Israel, porque não davam lugar real a Moisés e à Lei (At 15.1,5).

Em sua contramissão, os adversários de Paulo demonstraram um zelo comparável ao dele próprio. Opuseram-se a ele em Jerusalém e dali viajaram para Antioquia, Síria-Cilícia e Galácia,

visitando as igrejas pelo trajeto, e agora chegaram à cidade de Corinto, na Acaia. Temos aí um fenômeno histórico notável. Eles afirmavam, diz ele, ser “servos de Cristo” (2Co 11.23), mas, do ponto de vista dele, estavam tão equivocados quanto ao ministério da “justiça” que ele os chama “servos”, mas de Satanás (2Co 11.14). A missão e as atividades deles constituíam uma séria ameaça à sobrevivência das igrejas paulinas e o levaram a escrever cartas que estão entre os seus escritos mais veementes. É justo afirmar que a falta de percepção acerca da identidade e do programa zeloso desses homens por parte de leitores atuais obstrui significativamente a nossa compreensão do argumento de Paulo nessas cartas, que expressam sua reação às doutrinas deles.

6. Os judaizantes, Tiago e Paulo

Fica evidente, com base no argumento acima, que não podemos estabelecer uma relação estreita demais entre o nome de Pedro e os oponentes de Paulo. O incidente de Antioquia (Gl 2.11-14) mostra que Pedro era suscetível à influência deles, mas não a fonte dessa influência. Mas que dizer de Tiago, o irmão do Senhor, um “apóstolo antes” de Paulo, que no fim da década de 40 surgiu como coluna da igreja de Jerusalém? Seria Tiago a fonte da oposição que fluiu de Jerusalém para as igrejas dos gentios?

Tiago foi membro da igreja de Jerusalém desde o começo até morrer, em 62 d.C., um período de aproximadamente trinta anos. No início, o líder era Pedro, apoiado por João Zebedeu. Mas no fim da década de 40 Tiago, não Pedro, era o líder (Gl 2.9; At 15.13-22). Na época, havia apóstolos e presbíteros em Jerusalém (At 15.2,4,6,22,23). No entanto, quando Paulo visitou Jerusalém pela última vez, por volta de 57 d.C., nenhuma referência é feita aos “apóstolos”: permaneciam na cidade apenas os presbíteros, sendo Tiago o líder inegável.

Nesse período de trinta anos, a igreja de Jerusalém tornou-se mais conservadora do judaísmo, sem dúvida refletindo o surgimento do nacionalismo religioso judeu em face do agravamento das relações entre romanos e judeus na Judeia (Josefo, *Gu ju*, 2.12.1—13.7, § 223-71, passim). Primeiro emigraram os helenistas, na década de 30. No fim da década de 40, foram seguidos por

Pedro (e João?) e possivelmente pelos outros apóstolos. O último vislumbre da igreja de Jerusalém em Atos, por ocasião da visita final de Paulo, é de um enclave inteiramente judeu.

Apesar da forma favorável em que Atos descreve a reunião, é suficientemente claro que os presbíteros de Jerusalém expressaram profundo descontentamento com Paulo. Não há menção a nenhum discurso de gratidão pela coleta feita nas igrejas gentílicas, embora Lucas soubesse da existência da coleta (At 24.17). Em vez disso, os presbíteros dão agudo destaque às dimensões e ao caráter judaico da comunidade de Jerusalém, cujas convicções, amplamente defendidas, eram de que Paulo havia traído a causa do judaísmo da Diáspora. É entendimento deles que Paulo ensinou os judeus a abandonar Moisés e a não circuncidar os filhos (At 21.21), não exigindo dos gentios a implementação das decisões do Concílio de Jerusalém sobre as questões rituais e morais (At 21.25).

Essas acusações são instrutivas, uma vez que claramente refletem a visão dos presbíteros de Jerusalém. Mas as opiniões estão vinculadas e assemelham-se de perto ao comprometimento com Moisés por parte dos homens da Judeia que uma década e meia antes haviam saído de Jerusalém para insistir com os gentios de Antioquia em que aceitassem a circuncisão como pré-requisito para a salvação e que, como já argumentamos, pertenciam ao “grupo religioso dos fariseus, que haviam crido” (At 15.1,5).

Não se sugere que tenham sido necessariamente os mesmos homens, mas que havia já na década de 40 uma corrente teológica defendida na comunidade messiânica de Jerusalém que, influenciada pelo farisaísmo, promovia uma versão nacionalista e, portanto, mosaica da fé. Por isso, eles observavam a missão de Paulo aos gentios com profundo desconforto. O crescente nacionalismo religioso durante a crise na Judeia, nas décadas de 40 e 50, somado à influência cada vez menor de líderes mais liberais, como Estêvão, Filipe, João e Pedro, e ao surgimento de Tiago como líder incontestável — ninguém menos que o irmão do Senhor —, criou o ambiente propício ao surgimento de uma missão de resistência à influência de Paulo na Diáspora. Mas essas pessoas nunca são mencionadas por nome, seja por

Paulo, seja em Atos. Permanecem “alguns” (*tines*, At 15.1,5; Gl 2.12), que, por causa de seu assalto às doutrinas de Cristo, Paulo retratará como “falsos irmãos”, “falsos apóstolos” e mesmo “seus [de Satanás] servos”.

Tiago deve ter sido um figura significativa em Jerusalém no fim da década de 50, uma vez que ele liderava uma comunidade religiosa tão grande (At 21.18-20). Em seu relato sobre a morte de Tiago em 62 d.C., Josefo corrobora essa impressão. O sumo sacerdote Anano II aproveitou a oportunidade apresentada pela morte inesperada do procurador Festo para mandar apedrejar Tiago. Claramente, Tiago devia ser importante para representar uma ameaça ao sumo sacerdote. Mas sua morte provocou um protesto por aqueles habitantes de Jerusalém que eram “considerados os de mente menos preconceituosa, sendo rigorosos em sua observância da Lei” (JOSEFO, *An*, 20.9.1, § 201), o que só pode significar cidadãos simpáticos aos fariseus.

Assim, Tiago parece ter desfrutado de grande respeito na comunidade mais ampla de Jerusalém. De seu ponto de vista, como líder de uma comunidade messiânica em Jerusalém, a missão de Paulo aos gentios na Diáspora deve ter levantado dificuldades agudas para os relacionamentos entre a comunidade messiânica judaica e a comunidade judaica mais ampla numa época de nacionalismo religioso que se desenvolvia tão rapidamente.

Da perspectiva de Paulo, pode ter havido certa tensão em relação ao irmão do Senhor, uma vez que seus oponentes parecem ter vindo da comunidade de Tiago. É fato que Paulo se recusa a permitir que seu apostolado seja vinculado a Tiago (Gl 1.19; cf. Gl 1.17), e até certo ponto ele desaprova a autoridade dos apóstolos de Jerusalém (Gl 2.6-9), além do que, na realidade, exprime uma queixa zangada sobre “alguns da parte de Tiago” que criaram divisão em Antioquia (Gl 2.12). Não obstante, Paulo reconhece o apostolado de Tiago e na realidade a sua primazia como apóstolo de Jerusalém (Gl 1.19; 2.9). Não há nenhum boa razão para acreditar que as “cartas de recomendação” trazidas pelos recém-chegados a Corinto (2Co 2.17—3.1) levassem o nome de Tiago. Dificilmente Paulo teria perseverado com a coleta para a igreja de Jerusalém se

Tiago fosse a fonte da oposição que fluiu de Jerusalém para as igrejas paulinas. Na realidade, um dos motivos de Paulo para a coleta pode ter sido manter um companheirismo no evangelho entre seu apostolado aos gentios e aquele outro apostolado, dirigido a judeus e sediado em Jerusalém, onde Tiago era o líder incontestado.

Uma impressão comparável de Tiago pode ser discernida no relato de Lucas sobre o Concílio de Jerusalém. Tiago não exige a circuncisão dos gentios e nega que os que foram de Jerusalém “perturbar” os gentios de Antioquia, da Síria e da Cilícia o tenham feito sob sua autoridade (At 15.19,23,24). Na visita final e tensa de Paulo a Jerusalém, as queixas contra o apóstolo aos gentios vêm da boca de presbíteros, não de Tiago (At 21.18-25).

7. Oposição em Colossos: o gnosticismo judaico

Levando-se em consideração as teorias importantes, segundo as quais os oponentes de Paulo eram ou judaizantes, ou gnósticos, uma boa solução seria identificar os adversários de Paulo, particularmente os de Corinto, onde tanto se diz a respeito deles, como judeus gnósticos. A existência de tais pessoas se torna provável pela refutação por parte de Paulo do que é geralmente considerada uma espécie de Gnosticismo judaico na igreja colossense (v. COLOSSENSES, CARTA AOS). Inquestionavelmente, havia uma corrente do cristianismo em Colossos caracterizada por circuncisão, ascetismo, observância do calendário judaico, misticismo e adoração de anjos (Cl 2.8-23).

Esses elementos em grande parte estão ausentes na rejeição de Paulo ao ensino de seus oponentes em Corinto. A apresentação que Paulo faz da pessoa e obra de Cristo aos coríntios — da perspectiva do cumprimento da promessa divina e da justiça da Lei (2Co 1.19,20; 3.4-9; 5.18-21) — tem uma ênfase muito diferente do Cristo cósmico da Carta aos Colossenses (Cl 1.15-20; 2.9,10,19; 3.1-3).

Não há nenhuma sugestão em Colossenses sobre a origem do gnosticismo judaico, se autóctone ou importado. Sabe-se, no entanto, que o judaísmo prosperou mesmo nas regiões remotas da Anatólia, como no vale do Lico. A explicação mais provável é que uma versão local do

gnosticismo judaico encontrara espaço na vida da igreja de Colossos. Em todo caso, Paulo não tinha visitado a região. Os judaizantes mais típicos parecem ter sido atraídos a igrejas estabelecidas pelo apóstolo.

8. Oposição em Filipos: os judaizantes

De acordo com muitos estudiosos, Paulo escreveu sua Carta aos Filipenses em Roma, no começo da década de 60. Uma vez mais, fica evidente a oposição a Paulo por parte de crentes judeus. Mas a natureza da oposição a Paulo em Filipos é discutível (v. FILIPENSES, CARTA AOS). O encarceramento de Paulo incentivou os “irmãos” de Roma a “falar sem medo a palavra de Deus” (Fp 1.14). Alguns deles, no entanto, o faziam “por inveja e discórdia [...], não com sinceridade, pensando que assim podem aumentar o sofrimento das minhas prisões” (Fp 1.15,17). Muito provavelmente, esses são os “da falsa circuncisão” (Fp 3.2), os que se propunham circuncidar os crentes gentios, cujo “deus [...] é o estômago” (Fp 3.19), pois observavam os regulamentos alimentares judaicos.

Como ocorre com outras cartas — Gálatas e Romanos —, em que a imposição da circuncisão aos gentios está sendo promovida, notamos o uso que o apóstolo faz de “justiça [...] que procede da fé em Cristo” (v. Fp 3.6,9).

Desde o tempo da chegada dos crentes à capital mundial, havia problemas na comunidade judaica como um todo. Ela foi forçada a se retirar de Roma em 49 d.C. “por causa de Cresto [*Chrestus*]” (SUETÔNIO, *Cláudio*, 25.4; cf. At 18.1), provável grafia equivocada de Cristo (*Christus*). É possível que a conversão de judeus a Jesus, o Cristo, tivesse criado tumulto na comunidade judaica, a ponto de Cláudio expulsar todos os judeus. A ascensão de Nero ao trono em 54 d.C. significava que os judeus podiam retornar à cidade, mas sem dúvida temerosos de que mais perturbações significassem mais represálias por parte das autoridades. Sendo Paulo conhecido como “agitador” por onde quer que passasse, é possível que os seus oponentes cristãos judeus em Roma tenham mesmo se utilizado do expediente de pregar a Cristo — na versão deles, naturalmente — para precipitar uma inquietação no meio da comunidade judaica e assim prejudicar a audiência da defesa de Paulo, que estava prestes a acontecer.

Não há indício algum de que essas pessoas tivessem vindo de Jerusalém para Roma a fim de atormentar Paulo. Talvez o movimento judaizante, assim como a missão de Paulo, tivesse por ora desenvolvido força própria, sem nenhuma conexão direta com a cidade-mãe, Jerusalém. Isso pode dar sustentação ao argumento de que o programa judaizante não estava diretamente associado a Tiago, que talvez já estivesse morto na época em que Paulo escreveu aos filipenses.

9. Oposição nas Cartas Pastorais

Limitamos nosso debate aos oponentes vindos de fora que se infiltraram nas igrejas estabelecidas por Paulo. Em nossa opinião, os falsos mestres e outros oponentes mencionados nas CARTAS PASTORAIS eram naturais das igrejas. Nisso, seguimos E. E. Ellis: “Diferentemente das cartas anteriores, entre os oponentes parece haver um número considerável de ex-colaboradores, cuja apostasia tinha gerado uma situação especialmente amarga” (ELLIS, p. 214).

Ver também APÓSTOLO; Gnosticismo; LEI.

DPC: JUDAIZANTES.

BIBLIOGRAFIA. AGNEW, F. A. Paul's theological adversary in the doctrine of justification by faith: a contribution to Jewish Christian dialogue. *JES*, v. 25, p. 538-54, 1988. ■ BARNETT, P. Opposition in Corinth. *JST*, v. 22, p. 3-17, 1984. ■ BARRETT, C. K. Paul's opponents in 2 Corinthians. *NTS*, v. 17, p. 233-54, 1971. ■ BLACKBURN, B. Miracle working *Theioi andres* in hellenism (and hellenistic Judaism). In: WENHAM, D. & BLOMBERG, C., orgs. *Gospel perspectives 6: the miracles of Jesus*. Sheffield: JSOT, 1986. p. 185-218. ■ DUNN, J. D. G. The relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2. *NTS*, v. 28, p. 461-78, 1982 [= *Jesus, Paul and the Law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster; John Knox, 1990. p. 108-26]. ■ ELLIS, E. E. Paul and his opponents. In: NEUSNER, J., org. *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults*. Leiden: E. J. Brill, 1975. p. 264-98. ■ FORBES, C. Paul's opponents in Corinth. *Buried History*, v. 19, p. 19-23, 1983. ■ GEORGI, D. *The opponents of Paul in Second Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ GUNTHER, J. J. *St. Paul's opponents and their background*. Leiden: E. J. Brill, 1973. (*NovTSup*, 35.) ■ HENGEL, M. *The "Hellenization" of Judaea in*

the first century after Christ. Philadelphia: Trinity, 1989. ■ KEE, D. Who were the “super-apostles” of 2 Corinthians 10—13? *RQ*, v. 23, p. 65-76, 1980. ■ KRUSE, C. G. The offender and the offense in 2 Corinthians 2:5 and 7:12. *EvQ*, v. 60, p. 129-39, 1988. ■ _____. The relationship between the opposition to Paul reflected in 2 Corinthians 1—7 and 10—13. *EvQ*, v. 61, p. 195-202, 1989. ■ MARTIN, R. P. The opponents of Paul in 2 Corinthians: an old issue revisited. In: HAWTHORNE, G. F. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 279-89. ■ MCCLELLAND, S. E. “Super-apostles, servants of Christ, servants of Satan”: a response. *JSNT*, v. 14, p. 82-7, 1982. ■ MURPHY-O’CONNOR, J. *Pneumatikoi* and judaizers in 2 Cor 2:14—4:6. *ABR*, v. 34, p. 42-58, 1986. ■ OOSTENDORP, D. W. *Another Jesus: a gospel of Jewish Christian superiority in 2 Corinthians*. Kampen: Kok, 1967. ■ SANDERS, E. P. Paul on the Law, his opponents, and the Jewish people in Philippians 3 and 2 Corinthians 11. In: RICHARDSON, P. & GRANSKOU, D., orgs. *Anti-Judaism in early Christianity 1*. Waterloo: Wilfred Laurier University, 1986. p. 75-90. ■ SUMNEY, J. *Identifying Paul’s opponents*. Sheffield: JSOT, 1990. (*JSNTsup*, 40.) ■ _____. The role of historical reconstructions of early Christianity in identifying Paul’s opponents. *PRS*, v. 16, p. 45-53, 1989. ■ THRALL, M. E. Super-apostles, servants of Christ, and servants of Satan. *JSNT*, v. 6, p. 42-57, 1980.

P. W. BARNETT

ADVERSÁRIOS II: CARTAS GERAIS, CARTAS PASTORAIS, APOCALIPSE

Vários escritos posteriores do NT combatem o que seus autores entendem como convicções e práticas inaceitáveis. Ao fazê-lo, estabeleceram os limites da diversidade do cristianismo primitivo. Os intérpretes normalmente identificavam os adversários da maioria desses escritos como gnósticos de alguma espécie. Essa identificação baseava-se numa reconstrução do fim do século I e começo do II, a qual considerava o gnosticismo a mais importante heresia enfrentada pelos cristãos. Por isso, simplesmente se supôs que, como esses escritos se originaram nesse período, seus adversários talvez fossem gnósticos e pudessem ser identificados como tais, a despeito das pouquíssimas evidências. Estudos mais recentes,

porém, reconhecem a diversidade entre os rejeitados pela ortodoxia que se desenvolveu nesse período e assim com menos frequência simplesmente pressupõem um tipo específico de adversário nesses escritos.

1. Definição dos adversários
2. Apocalipse
3. Cartas joaninas
4. Judas
5. 2Pedro
6. Cartas Pastorais

1. Definição dos adversários

Os adversários, entendidos como aqueles que se identificam como cristãos (o que Paulo dá a entender em seu discurso de despedida em At 20.29,30), mas são rejeitados e enfrentados por um autor em particular, não são causa de nenhum dos escritos posteriores do NT. A PRIMEIRA CARTA DE PEDRO, por exemplo, dirige-se a cristãos incomodados pela perseguição e se dispõe a animá-los e ajudá-los a interpretar e a suportar a perseguição, mas não tem em mente nenhum adversário cristão. Outros escritos mencionam tendências inaceitáveis, embora sem ter como objetivo primordial derrotar os que defendem essas correntes. Por exemplo, o propósito central da CARTA DE TIAGO é transmitir instruções éticas, embora faça alusões a algum uso do ensino paulino que a carta rejeita (2.18-26). Essa corrente é refutada apenas de passagem, mas o ataque aos que a defendem não é o propósito central de Tiago.

É também necessário distinguir entre a correção de tendências ou visões perigosas ou inaceitáveis e o combate de adversários. Nem todos os que defendiam teorias passíveis de correção pelos nossos autores eram vistos como adversários. A CARTA AOS HEBREUS opõe-se a certa atração por práticas culturais associadas ao templo de Jerusalém ou à sua substituição. Quem tivesse tais inclinações não era, no entanto, tratado como herege ou como adversário, mas como cristão necessitado de instrução.

Quando a meta primordial é derrotar os adversários, os escritos posteriores do NT em geral assumem um tom polêmico, o que significa que muitas de suas acusações e denúncias não podem ser atribuídas a seus adversários de maneira direta. Em escritos cristãos primitivos e em

escritos não cristãos anteriores, as polêmicas frequentemente envolviam acusações rotineiras de imoralidade aplicadas a qualquer oposição que se encontrasse. Muitas vezes, procedia-se dessa maneira na certeza de que o desvio do que era aceitável inevitavelmente conduzia a esse comportamento. Assim, precisamos ser cautelosos quando tais acusações aparecem.

2. Apocalipse

APOCALIPSE é um caso especial. Seu propósito primordial é encorajar os que estão sob perseguição, mas a seção de abertura (Ap 1—3) trata como adversários alguns membros das comunidades endereçadas. Acredita-se que as sete cartas às igrejas tratam de um único tipo de adversário. Mas alguns intérpretes resistem a esse pressuposto e as examinam separadamente antes de estabelecer relações. Os adversários rejeitados em Apocalipse 1—3 são identificados como libertinos gnósticos ou libertinos com tendências gnósticas. Alguns intérpretes encontram aí uma disputa entre cristãos judeus moderados e conservadores, na qual João assume a postura mais conservadora. Muitos intérpretes identificam esses adversários como cristãos dispostos a se ajustar à cultura por meio da participação de reuniões de agremiações comerciais, que eram realizadas em templos e incluíam uma refeição em que se consumia comida sacrificada.

Somente as cartas a Éfeso, a Pérgamo e a Tiatira lidam com adversários na igreja. Os nicolaítas são mencionados nas mensagens a Éfeso e a Pérgamo. João elogia os efésios por odiarem os nicolaítas e rejeitarem alguns que alegam ser apóstolos. Se esses apóstolos eram nicolaítas, como parece provável, essa corrente de ensino foi levada para Éfeso por professores que arrogavam para si alguma autoridade. Mas parece que não obtiveram êxito ali. Não há nenhum indício do conteúdo do ensino deles. João repreende a igreja de Pérgamo por ter em sua congregação nicolaítas e aqueles que apoiam os ensinamentos de Balaão. Embora inicialmente pareça tratar-se de grupos distintos, o nome Balaão provavelmente é usado metaforicamente para designar os nicolaítas, porque os dois nomes têm significados semelhantes. Aqui também nenhum ensino dos nicolaítas é identificado. Os balaamitas são acusados de

comer alimento sacrificado a ídolos, bem como de fornicação. Talvez a acusação de fornicação seja figurada, significando infidelidade religiosa. Esse é seu significado normal em Apocalipse. Além do mais, a fornicação era associada à idolatria desde muito tempo (v. Nm 25.1,2, que imediatamente se segue à história de Balaão; v. tb. o decreto apostólico de At 15.23-29). Como essa acusação tem contornos metafóricos e polêmicos, esses balaamitas não são libertinos. A única outra acusação levantada contra eles é que comem carne consagrada a ídolos. Tal conduta era vista como acomodação inaceitável à cultura da época.

João condena os de Tiatira por tolerarem Jezabel, acusada de ensinar e praticar fornicação e comer carne sacrificada. Essa Jezabel, que alegava ser profetisa, deve ter sido um membro influente dessa igreja. A acusação de fornicação é mais uma vez metafórica. Então a única prática pela qual Jezabel é condenada é a de comer carne sacrificada a ídolos, a mesma acusação feita contra os nicolaítas/balaamitas. No entanto, o vidente [João] acrescenta que os que seguem Jezabel chamam seus ensinamentos “coisas profundas de Satanás”. É duvidoso que os seguidores de Jezabel atribuíssem seus ensinamentos a Satanás, mas devem alegar algum tipo de introspecção que se concilie com seu hábito de comer carne de ídolos e com sua conduta cristã.

Em resumo, todos os adversários mencionados são acusados apenas de comer carne de ídolos e, assim, de serem infiéis. Desse modo, a oposição de João a eles baseia-se no fato de se conformarem à cultura circundante e contra quaisquer razões que apresentem por se permitirem isso. Não há nenhuma evidência que nos permita associar qualquer tendência desses adversários, quer tomados individualmente, quer em grupo, com qualquer outro grupo conhecido.

3. Cartas joaninas

Os adversários de 1 e 2 João (v. JOÃO, CARTAS DE) normalmente são tratados conjuntamente, e 3 João é geralmente incluída também na mesma situação abrangente. Os adversários de 1 e 2 João são reconhecidos como ex-membros da comunidade joanina que se separaram daquele grupo. A quase totalidade dos intérpretes entende que o debate gira em torno da interpretação correta

das tradições agora encontradas em João. Por toda a primeira metade do século xx, a maioria dos intérpretes identificou esses separatistas como gnósticos libertinos e docetas. No entanto, muitos dos intérpretes atuais negam que esses adversários fossem gnósticos, libertinos ou plenamente docetas. Vários deles (e.g., BROWN) sustentam que esses oponentes negam apenas a importância salvífica da vida terrena de Jesus, não a realidade de sua existência material. Alguns intérpretes também encontram em 1João uma oposição à CRISTOLOGIA adocianista e defendem que os separatistas veem a vida de Jesus como uma fase da obra do “Verbo divino”. Semelhantemente, Painter identifica-os como pneumáticos que veem Jesus como mero exemplo de vida da pessoa espiritual.

3.1 1João. A Primeira Carta de João oferece clara evidência de que seus adversários se separaram da comunidade destinatária da carta e são agora vistos como inimigos; são até mesmo identificados como anticristos (1Jo 2.18,19). Duas questões predominam em 1João: guardar os mandamentos, particularmente o mandamento do amor, e a cristologia.

Estrutura-se de tal modo em 1João o debate cristológico que negar que Jesus é o Cristo equivale a negar “o Filho” (1Jo 2.22,23) e também a negar a “Jesus” e não confessar que “Jesus Cristo veio em corpo” (1Jo 4.2,3). Essas declarações, cuidadosamente redigidas, mostram que os adversários separavam o Jesus terreno do Filho de uma maneira inaceitável a 1João, talvez negando que o Cristo celestial pudesse ser plenamente identificado com o Jesus humano. O prólogo da carta (1Jo 1.1-4) apoia a ideia de que esses adversários tinham tendência docética, como acontece em 1João 4.3, texto em que a questão é tratada como a negação de Jesus. Se eram docetas, não eram necessariamente gnósticos, pois basta aceitar a desvalorização helenista comum da matéria para achar o docetismo atraente. No entanto, a questão talvez não fosse a respeito de Jesus ter corpo físico ou não, mas se ele deveria ser plenamente identificado com o FILHO DE DEUS ou por quanto tempo seria tal identificação. Os oponentes talvez esposassem uma cristologia adocianista, segundo a qual o Filho desceu sobre Jesus em seu batismo. Isso poderia basear-se em

parte na interpretação que faziam do primeiro capítulo do Evangelho de João.

Mas essa parte da cristologia dos adversários pode não estar em questão aqui. O debate talvez se ocupe especificamente de quando ou se o Filho se separou de Jesus. A maioria dos intérpretes enxerga a referência ao sangue em 1João 5.5,6 como uma alusão à crucificação. A estrutura antitética desses versículos sugere que essa menção ao sangue se opõe a algum ensino advogado pelos separatistas. Se for o caso, eles parecem negar que o Filho (ou o Cristo) tenha sido crucificado, aceitando que só Jesus enfrentou a crucificação. Essa partida prematura do Filho — na visão de 1João — era inaceitável, porque no mínimo negava implicitamente a importância daquela morte para o perdão dos pecados, função que 1João afirma como fundamental (1Jo 1.7; 2.1,2,12; 4.9,10). Esse entendimento de 1João 5.5,6 também é possível caso os separatistas sejam docetas.

Assim, o máximo que podemos afirmar com relativa certeza é que esses separatistas advogavam uma cristologia que não afirma uma identificação suficiente de Jesus com o Filho de Deus. Essa insuficiência pode implicar alguma forma de docetismo ou então uma cristologia adocianista que não identifica Jesus de forma completamente suficiente com o Filho e entende que o Filho deixa Jesus antes da crucificação. Nenhuma dessas teorias requer uma teologia gnóstica, mas apenas um esquema que leve em conta um redentor que desce e depois sobe, esquema defendido pela comunidade joanina.

Além da acusação mais ampla de que eles não guardam os mandamentos, a única acusação recorrente contra a ética dos adversários é que lhes falta amor pelos companheiros cristãos. Essa acusação provavelmente tem origem no fato de que se separaram da comunidade joanina. Sua falta de amor é demonstrada pela ausência deles na assembleia da comunidade remanescente. Assim, a acusação revela pouco sobre a conduta ética dos separatistas e certamente não indica que sejam libertinos.

Parece, com base em 1João 1.8,10, que os separatistas alegam ser livres de pecado. Com base no uso, no original, do tempo verbal perfeito em 1João 1.8 (traduzido por “não temos pecado”), alguns intérpretes discernem um perfeccionismo,

baseado em crenças gnósticas, que ou defende que a existência material é tão sem importância que o pecado não os afeta, ou que a natureza espiritual deles os tornou “intrinsecamente sem pecado” (BOGART, p. 33). No entanto, essas declarações são provavelmente a interpretação de 1João das ideias dos adversários, não citações das afirmações deles. Ainda assim, deviam advogar um tipo de perfeccionismo que o autor de 1João rejeita, mesmo quando abraça um perfeccionismo de outro tipo em 1João 3.4-9.

O perfeccionismo rejeitado pode estar correlacionado com a negação que os separatistas faziam da função expiatória da crucificação: se alegassem jamais ter pecado, então a expiação seria supérflua (v. CRISTO, MORTE DE). Mas essa interpretação da morte de Jesus pode estar baseada numa compreensão diferente do meio da salvação, não sendo necessariamente uma antropologia de contornos gnósticos. Talvez o que sustentassem como elemento vital fosse que o Filho trouxera a vida eterna de Deus, ato que em nada se relaciona com a morte de Jesus (cf. BROWN, 1979). Como 1João rejeita as afirmações deles com relação à impecabilidade em 1João 1.8,10, com o reforço de comentários sobre a função expiatória da morte de Jesus em 1João 1.7,9 e 2.1,2, esses dois pontos ou são citados nos ensinamentos dos adversários, ou são inseparáveis da perspectiva de 1João. Embora esses adversários pareçam defender um avançado estado espiritual, que inclui a impecabilidade, há evidências insuficientes para amarrar essa alegação a qualquer sistema de pensamento (e.g., gnosticismo ou uma ESCATOLOGIA realizada). Talvez 1João lhes negue essa condição por causa da cristologia deles e por estarem separados da comunidade dele — afinal, ele espera ausência de pecado de quem é “nascido de Deus” (1Jo 3.9).

Nosso entendimento a respeito desses separatistas deve permanecer vago. Podemos confirmar que eles se recusam a identificar plenamente o Filho de Deus com Jesus, como 1João exige, e que negam a importância expiatória da morte de Jesus. Além do mais, alegam um estado espiritual que provavelmente inclui a afirmação de que estão além de qualquer pecado. Não há nenhuma boa evidência de que sejam libertinos ou gnósticos nem de que pertençam a qualquer outro grupo conhecido.

3.2 2João. Os adversários de 2João são descritos de modo essencialmente idêntico aos de 1João. Também em 2João esses adversários são tidos como separatistas (2Jo 7) que não permaneceram no “ensino de Cristo” (2Jo 9). O Presbítero adverte seus leitores de que tomem cuidado com o Anticristo, que não confessa que “Jesus Cristo veio em corpo” (2Jo 7,8). Essa abreviação do ensino dos adversários dá mais peso à ideia de que sejam docetistas, mas, à luz do uso dessa expressão em 1João, ela continua por demais ambígua, estando essa interpretação longe de ser conclusiva. Essa carta pode representar uma etapa posterior a 1João nessa disputa, porque agora há “muitos” enganadores (2Jo 7). Infelizmente, embora seja possível verificar que 1João e 2João tratam dos mesmos adversários, 2João não esclarece de modo satisfatório quem são esses oponentes.

3.3 3João. A Terceira Carta de João identifica o adversário por nome: Diótrefes. O Presbítero escreve informando que Diótrefes gosta de manter uma posição de liderança, não reconhecendo a autoridade do Presbítero, fazendo acusações falsas contra o Presbítero e negando-se a receber pregadores itinerantes associados à comunidade do Presbítero. Alguns intérpretes encontram aqui uma desintegração ainda maior da comunidade joanina nas mãos dos adversários de 1João e 2João. Segundo essa interpretação, os adversários agora podem alegar que possuem um adepto com autoridade institucional no seio daquela comunidade. Outros identificam Diótrefes como um dos primeiros bispos monárquicos, situando a disputa entre ele e o Presbítero no âmbito das questões sobre a estrutura eclesial. Como sustenta E. Käsemann, Diótrefes detinha legitimamente o ofício que logo viria a ser o episcopado monárquico. Ocupando essa posição, Diótrefes, afirma Käsemann, excomungou o Presbítero por ser este um entusiasta do encontro imediato e presencial com Cristo, acima da tradição.

O propósito de 3João é duplo: trata-se de um elogio a Gaio, sendo também uma carta de recomendação para Demétrio, em trânsito pela região em que Gaio e Diótrefes são líderes eclesiásticos. Gaio e Diótrefes provavelmente eram membros de diferentes igrejas nas casas na mesma região, ambos em função de liderança. O assunto principal de 3João é a recusa de Diótrefes em oferecer

hospitalidade aos pregadores itinerantes enviados pelo Presbítero. O Presbítero interpreta essa ação como uma afronta à sua honra — um valor primordial na cultura greco-romana. Era, portanto, uma questão pessoal, que afetava sua posição na comunidade cristã como um todo naquela região.

Embora a atitude de Diótfrefes pudesse ser motivada por controvérsias doutrinárias, não há explicitação de nenhuma controvérsia dessa natureza. Se as falsas acusações levantadas contra o Presbítero envolviam alguma questão doutrinária, o texto não apresenta nenhum indício de que seja esse o caso. Não há evidência que apoie a teoria de Käsemann, segundo a qual o Presbítero foi excomungado como herege. O Presbítero trata o problema daquela maneira (e.g., parece estar na defensiva de acordo com Käsemann) por causa da posição de Diótfrefes na igreja, não por ter sido excomungado. Talvez a disputa girasse em torno da questão da estrutura eclesial, mas aqui também não há evidência que apoie essa teoria; poderia igualmente dizer respeito ao exercício, por Diótfrefes, de um ofício reconhecido. Assim, embora possamos identificar esse adversário por nome, não podemos identificar nem supor a presença de quaisquer questões doutrinárias, eclesiásticas ou éticas além da ausência de hospitalidade para com os itinerantes como a raiz dessa luta por controle por parte de um segmento da comunidade joanina.

4. Judas

Os adversários de Judas e de 2Pedro são muitas vezes identificados conjuntamente, e tomados como sendo os mesmos, já que 2Pedro faz tantos empréstimos de Judas. Contudo, tal associação é um equívoco metodológico. Embora 2Pedro utilize boa parte da polêmica de Judas, ele pode estar aplicando o mesmo material estereotipado a um grupo diferente. Assim, como acontece com todos os escritos do NT, os adversários devem ser identificados unicamente com base no texto em apreço.

A maioria dos intérpretes identifica algum tipo de gnósticos ou protognósticos como alvo do ataque de Judas. Mas tal identificação só poderá ser apoiada se impusermos a Judas mais do que suas declarações razoavelmente permitem. A maioria dos intérpretes também deixa de levar em consideração a natureza polêmica de Judas e assim aceita pelo valor de face suas denúncias

e acusações, quase sempre exageradas. Consequentemente, identificam seus adversários como libertinos. F. Wisse demonstra que tais acusações eram típicas de polêmicas tanto em escritos cristãos anti-heréticos quanto no ambiente helenístico mais amplo.

Os adversários de Judas eram mestres viajantes, talvez carismáticos (Jd 4,8), que participavam dos cultos de adoração das igrejas (Jd 12). A presença e o ensino deles estavam causando divisões: alguns aceitavam seus ensinamentos, e outros, não (Jd 18,19). Isso é tudo o que sabemos com clareza. Mesmo que Judas constantemente acuse esses adversários de imoralidade, o nível da polêmica põe em dúvida se devemos vê-los como libertinos. Essas acusações provavelmente indicam que Judas e esses mestres de fato discordam sobre algum aspecto do comportamento cristão. Mas é difícil imaginar que o público um tanto amplo de Judas (basicamente todos os cristãos, Jd 1) necessitasse de instruções especiais para rejeitar a espécie de mestres sexualmente devassos que muitos intérpretes entendem que sejam os rejeitados pela carta. As acusações de contaminação “[d]o corpo” (Jd 8) ou mesmo de libertinagem (Jd 4) não fazem necessariamente crer que esses adversários não tivessem código moral algum. No máximo, as acusações mostram que eles permitiam alguma(s) coisa(s) que o autor reprovava.

Uma vez que a Carta de Judas está totalmente imersa nas tradições judaicas, é provável que o autor e o público fossem judeus cristãos. É bem possível que Judas represente uma perspectiva de maior observância da Lei que a defendida pelos mestres itinerantes. Se a “autoridade” de Judas 8 são os anjos envolvidos na outorga da Lei (como querem muitos intérpretes), a “difamação” dos adversários é que eles não guardam parte da Lei. Eles não precisam estar desprovidos de moral para insultar a Lei e seus mediadores: basta desconsiderar um aspecto dela. Além do mais, se os arqui-inimigos tradicionais do povo de Deus citados em Judas 11,12 têm por objetivo retratar os adversários de Judas de modo específico, a inclusão de Coré pode ser significativa. Na tradição judaica, ele é conhecido não apenas pela rebeldia, mas também por não guardar a Lei corretamente — embora sem nenhum indício de antinomismo. Ficamos quase sem pistas sobre qual

aspecto da Lei os mestres deixam de cumprir. O fato de Judas os caracterizar como problemáticos nas refeições de comunhão (Jd 12) pode indicar a não observância das leis alimentares ou alguma outra regra de purificação que complicasse a associação à mesa, mas estamos longe de estar certos disso.

Portanto, os adversários de Judas são mestres itinerantes cuja ofensa principal envolve o entendimento que eles têm das responsabilidades dos cristãos com respeito à Lei. Podem citar experiências visionárias como evidência de sua autoridade. Adotando uma posição de maior observância da Lei, Judas os rejeita, considerando-os falsos mestres dos últimos dias e caracterizando-os como ímpios, sem lei e arrogantes. Eles sem dúvida tinham uma imagem diferente de si mesmos.

5. 2Pedro

Muitos intérpretes também identificam os adversários de 2Pedro como gnósticos ou protognósticos, em grande medida porque negam a parusia. Mas temos aí evidências insuficientes para estabelecer uma associação com o gnosticismo, pois nenhuma ideia central do gnosticismo é combatida em 2Pedro. Rejeitando uma associação gnóstica, J. H. Neyrey identifica esses adversários como mestres que se valiam de ideias epicuristas imiscuidas na cultura mais ampla. Especificamente, a negação que faziam da parusia era a manifestação de dúvidas populares acerca da realidade do juízo divino. R. J. Bauckham (1983) entende ser o ceticismo escatológico a doutrina central deles, mas não vincula o ensino deles a convicções epicuristas. Com base na negação que fazem do juízo, Bauckham sustenta que eles advogam o antinomismo.

Assim como Judas, 2Pedro é um documento polêmico. Mas também nesse caso a polêmica direta e mordaz deve ser lida com cuidado, levando-se em consideração as acusações comuns feitas com o propósito de desacreditar, não exatamente descrever, os adversários, pois 2Pedro 1.16—3.13 como um todo tem por objetivo refutar, acusar e denunciar os adversários, não descrevê-los de modo objetivo.

O que há de mais inequívoco a respeito desses adversários, que antes faziam parte das comunidades a que 2Pedro se destina (2Pe 2.1,15), é que

eles negam a parusia (2Pe 3.3,4). E baseiam essa rejeição em dois fatores: a passagem da primeira geração de cristãos, para quem a parusia ocorreria enquanto vissemos (2Pe 3.8-10), e a ausência da ação de Deus contra o mal no mundo (2Pe 3.4-6). Referências à realidade da parusia no começo e no fim da seção polêmica (2Pe 1.16—3.13) mostram que essa é a questão principal. Em 2Pedro 1.16, o autor afirma que a parusia não é um mito e interpreta a negação da parusia como uma rejeição ao testemunho apostólico. Pode ser que os adversários rejeitassem categoricamente o ensino apostólico, mas parece improvável. Embora 2Pedro interprete a visão desses oponentes dessa maneira, é difícil imaginar como eles conseguiram ganhar influência (2Pe 2.2) numa comunidade que reverenciava os apóstolos (como mostra a atribuição da carta a Pedro), se eles rejeitavam o testemunho apostólico. Em vez disso, eles provavelmente afirmavam que os apóstolos tinham sido mal interpretados, e 2Pedro 1.16-19 pretende mostrar que essa afirmação é insustentável.

Parece que esses adversários não esperam nenhum juízo posterior, mas essa pode ser apenas a interpretação de 2Pedro do que significa negar a parusia. Alguns intérpretes combinam a rejeição ao juízo por parte dos adversários com as acusações de 2Pedro sobre a licenciosidade deles para defender a ideia de que eram libertinos. No entanto, a polêmica aguda dessa seção proíbe-nos de interpretar as acusações literalmente. Essas denúncias tinham por objetivo prejudicar a condição dos adversários, não descrevê-los com precisão. O autor de 2Pedro não tem nenhuma dúvida de que as crenças dos adversários conduzem à corrupção moral, mas essas denúncias polêmicas não são evidência suficiente de que eles, por exemplo, “têm prazer na luxúria à luz do dia” (2Pe 2.13) — acusação polêmica de rotina.

Afirma também 2Pedro que esses adversários difamam “seres gloriosos superiores” (2Pe 2.10), expressão extraída de Judas (lá traduzida por “autoridade”), mas que recebe novo significado aqui. Sugere 2Pedro 2.11 que esses “seres gloriosos superiores” são seres espirituais sujeitos ao juízo de Deus. A acusação de calúnia pode ser a interpretação que 2Pedro faz da rejeição à parusia por parte dos adversários e também ao juízo que lhe segue. Se esses “seres gloriosos superiores”

estão associados ao juízo, como entende Neyrey, talvez sejam seres que acusam os humanos diante de Deus no juízo. Assim, a difamação dos adversários consiste na descrença, por parte deles, de que tal juízo e acusação ocorram.

Esses mestres também “prometem [...] liberdade” aos que aceitam suas ideias. Embora 2Pedro não apresente nenhum indício claro do que esteja em jogo nessa liberdade, muitos a veem como uma liberdade em relação às restrições morais, talvez por estar justaposta à acusação de que os adversários são “escravos da corrupção”. Mas também aqui essas acusações polêmicas são principalmente formas de denúncia. Se os “seres gloriosos superiores” de 2Pedro 2.10 são acusadores no juízo, a liberdade de 2Pedro 2.19 pode ser liberdade do medo diante de tais seres. Isso se encaixa bem com a negação da parusia por parte dos adversários, mas não podemos ter certeza de nenhuma interpretação a respeito dessa liberdade. Em 2Pedro, esses adversários também são acusados de desprezar toda autoridade ou todo senhorio. Temos aí uma inferência polêmica que o autor extrai da negação que eles fazem em relação à parusia.

Esses adversários são ainda acusados de “distorcer” as Escrituras (2Pe 3.15,16; cf. 1.20,21). A Segunda Carta de Pedro menciona Paulo como uma autoridade que concorda em que a demora da parusia seja um sinal da paciência de Deus (2Pe 3.15), mas depois acrescenta que alguns fazem mau uso dos escritos de Paulo e de outras passagens das Escrituras. Não existe aqui nenhuma base para identificar esses mestres como hiperpaulinistas nem para afirmar que eles o reivindicam como autoridade máxima. Ele pode ser simplesmente um apóstolo a que eles recorrem. Por importante que Paulo seja, a referência a ele mostra que os adversários não rejeitam o testemunho apostólico. A “distorção” que fazem dos profetas mostra que interpretações particulares das Escrituras contribuem significativamente para a defesa que eles apresentam dos ensinamentos deles.

A Segunda Carta de Pedro, portanto, opõe-se a mestres que antes esposavam as mesmas convicções sobre a parusia que o autor defende, mas agora negavam sua realidade, usando as Escrituras para dar sustentação à sua teoria. Não rejeitam a autoridade apostólica, mas 2Pedro interpreta

que a negação que fazem da parusia seja um sinal de tal rejeição. A negação da parusia por parte deles pode incluir a rejeição a um juízo divino final — pelo menos 2Pedro apresenta os dois como necessariamente relacionados. A negação de um juízo final não precisa implicar a remoção de todas as limitações morais (analise os saduceus), mas o autor está certo de que conduzirá à licenciosidade. As crenças deles sobre a parusia e o juízo parecem lhe permitir arrogar a si a liberdade do temor de certos seres espirituais, talvez acusadores no juízo. Claramente, a questão primordial para o autor de 2Pedro é a rejeição à parusia por parte desses adversários, o que ele considera uma rejeição às Escrituras, à autoridade apostólica e à moralidade. Assim, todas as questões e acusações originam-se desse tema central.

6. Cartas Pastorais

Embora a autoria e a data das Pastorais ainda sejam objeto de debate (v. CARTAS PASTORAIS), a opinião da maioria dos estudiosos é que elas são pseudepigráficas e datam da era pós-paulina. No entanto, os que defendem a autoria paulina das Pastorais normalmente datam essas cartas em meados da década de 60, no desfecho da vida e do ministério de Paulo, considerando-as o reflexo de um momento de transformação. Sejam elas paulinas, sejam pós-paulinas, a identidade dos adversários retratados nas Pastorais tem sido há muito tempo uma questão presente nas reconstruções do cristianismo primitivo e no estudo dos textos sob análise neste volume.

A maioria dos estudiosos aceitava como hipótese que as três Cartas Pastorais tratam de um único tipo de adversário. Essa única frente é em geral identificada como um tipo de gnosticismo judaico ou protognosticismo. Alguns intérpretes, no entanto, identificam esses adversários como cristãos judaizantes, caracterizados por um regime ascético e por uma escatologia realizada, ou como cristãos judeus que adotavam uma exegese rabínica, realçando a guarda da *Torá* e das práticas ascéticas. Outros os identificam como judeus helenistas legalistas. Outros ainda entendem como principal problema o fato de que esses mestres são vistos como uma ameaça por aqueles que estão em posição de autoridade. Barrett comenta que as Pastorais parecem mencionar cada heresia

que vem à mente do autor, não se dirigindo, portanto, a nenhum adversário específico. Fiore entende que esses adversários são em grande parte indefinidos e apresentados do mesmo modo em que os escritos parenéticos da época em geral costumavam classificar os mestres rejeitados.

6.1 1Timóteo. Um número crescente de estudiosos identifica separadamente os adversários dessas cartas. Entre os tipos de oponentes que os intérpretes têm proposto para 1Timóteo, encontramos protognósticos, libertinos, elitistas do próprio meio, alguns defensores de uma escatologia plenamente realizada, cristãos judeus que guardam as leis alimentares do judaísmo e um círculo de cristãos judeus que tentam guardar a *Torá* e incluíam o autor de Apocalipse como um dos seus. Os intérpretes identificam os oponentes de 2Timóteo como gnósticos, protognósticos e paulinistas entusiastas com uma escatologia realizada. Para Tito, os estudiosos têm encontrado protognósticos, judaizantes e talvez marcionitas, missionários judeus rivais e os mesmos dois tipos de cristãos judeus observantes da Lei propostos para 1Timóteo.

Como as outras Pastorais, 1Timóteo oferece poucas informações específicas sobre seus adversários. O interesse principal não é delimitar algum ensino falso e a ele se opor, mas estimular determinado tipo de comportamento, colocando-o assim em contraponto com outro tipo. Em harmonia com esse propósito, sua polêmica é um tanto estilizada, fazendo uso de acusações e denúncias gerais. Ainda assim, algumas coisas são discerníveis a respeito desses adversários. A primeira delas é a afirmação do autor, em 1Timóteo 1.6,7, de que eles querem ser “mestres da lei”. Isso nos faz supor que eles exigem mais observância da *Torá* do que 1Timóteo exige e pode ser corroborado por 1Timóteo 4.3, em que encontramos a informação de que eles exigem abstinência de certos alimentos não especificados. A proibição alimentar normalmente é tomada como sinal de que esses adversários eram de tendência ascética, especialmente por estar aliada a uma supressão do casamento. Mas a proibição do casamento também poderia estar associada à suposição de que a parusia fosse iminente (v. os comentários de Paulo em 1Co 7) ou a vários outros argumentos lógicos, dentre os quais uma relação entre profecia e

celibato ou a emancipação das mulheres. Ainda assim, é possível que eles tivessem alguma tendência ascética. Mesmo que fosse o caso, suas regras alimentares teriam como origem provável as leis alimentares do judaísmo, uma vez que outras passagens fazem referência a questões sobre a Lei. Uma delas é 1Timóteo 1.8-11, que distingue entre empregos adequados e inadequados da Lei. Talvez 1Timóteo 2.5-7 inclua uma defesa passageira da missão de Paulo aos gentios, dando a entender que a observância da Lei é uma questão a ser considerada.

A Primeira Carta a Timóteo também acusa os adversários de propagar mitos, genealogias e fábulas contadas por velhas (1Tm 1.3,4; 4.7,8). Alguns intérpretes modernos têm utilizado essas caracterizações para identificar esses adversários como gnósticos. Mas essas acusações eram comumente empregadas como artifício polêmico, com o objetivo de menosprezar os adversários, não importando quais fossem seus ensinamentos. Parece ser essa aqui também a função dessas acusações. Ainda que essas declarações tenham em mente ensinamentos específicos, não há informações claras sobre o conteúdo desses ensinamentos. Nem mesmo a referência ao ensino deles como *gnōsis* (“conhecimento”) em 1Timóteo 6.20 é suficiente para atribuir tendências gnósticas a esses adversários, pois muitos grupos usavam essa linguagem para designar seus ensinamentos nesse período.

As evidências, portanto, são insuficientes para associar os ensinamentos desses adversários com as ideias gnósticas ou protognósticas. Com certeza, esses oponentes defendem um maior cumprimento da Lei do que permite o autor de 1Timóteo. O fato de insistirem em proibições relacionadas aos alimentos e ao casamento pode ser um sinal de que tinham algumas tendências ascéticas. Os comentários de 1Timóteo sobre esses adversários não nos oferecem nenhuma outra informação sobre eles.

6.2 2Timóteo. Os adversários de 2Timóteo são identificados por nome e por um ensino problemático em 2Timóteo 2.17,18; são eles Himeneu e Fileto, os quais afirmam que a ressurreição já aconteceu. Talvez 2Timóteo 2.17,18 seja uma reformulação polêmica do ensino deles, procurando mostrar esse ensino como o mais inaceitável possível para os leitores. Mas o texto revela ainda

que eles defendem uma escatologia segundo a qual os cristãos participam agora (ou ao menos podem participar) das bênçãos que o autor acredita estarem reservadas para a parusia. O ensino deles sem dúvida exclui uma ressurreição corpórea futura, mas talvez não negue todo tipo de vida futura com Deus. Embora alguns intérpretes usem essa escatologia mais plenamente realizada para identificar esses adversários como gnósticos, não temos aí provas suficientes de tal tendência. Não somente há outros fundamentos que denotam uma escatologia mais plenamente realizada, como também nenhum outro ensino gnóstico é refutado nessa carta.

Esses oponentes são também identificados como os falsos mestres escatológicos já preditos (2Tm 3.1-9). A licenciosidade atribuída a eles nessa função de ensino mais uma vez parte da polêmica comum contra um adversário e por isso não deve ser tomada pelo seu valor de face sem evidência que a corrobore. A função dessa caracterização tem dois aspectos em 2Timóteo: torna os oponentes odiosos aos leitores, e serve de fundo de realce contra o qual se pode apresentar e recomendar a maneira adequada de vida (e.g., 2Tm 3.10-15). As referências restantes aos adversários em 2Timóteo apenas os acusam de participar de disputas inúteis e prejudiciais (2Tm 2.14-17, 23-26), acusação que se aplica quase a qualquer adversário.

Talvez 2Timóteo 1.15 deixe entrever que esses mestres, que defendiam uma escatologia mais plenamente realizada, eram bem-sucedidos, porque afirma que todos na Ásia haviam abandonado Paulo. Alguns intérpretes usam isso como evidência de que 2Timóteo representa uma etapa posterior na batalha com os mesmos adversários encontrados em 1Timóteo. No entanto, 2Timóteo 2.24-26 não somente incentiva Timóteo a corrigir esses adversários de forma amável, mas também acena com a possibilidade de que eles podem se arrepender. Isso dificilmente soa como uma etapa posterior da controvérsia que provocou as acusações de 1Timóteo. Mais importante ainda, nada em 2Timóteo vincula seus adversários aos de 1Timóteo, além da rejeição ampla e de rotina ao ensino deles como algo que nem vale a pena contestar. Assim, os adversários de 1 e 2Timóteo não parecem relacionados.

6.3 Tito. Tito identifica seus adversários como “os da circuncisão”, grupo que ativamente propagava uma mensagem que incluía “fábulas judaicas, [...] mandamentos de homens que se desviam da verdade” (Tt 1.10-14). Essa mesma passagem também indica que são naturais de Creta. A menção a “fábulas” aqui, da mesma forma, é fundamento insuficiente sobre o qual apoiar a ideia de que sejam gnósticos. Esses adversários são cristãos judeus que começaram a exigir observância de partes da Lei além do que esse autor permite. A confirmação de que as ordens dos adversários dizem respeito à Lei está em Tito 3.9-11, em que Tito é exortado a não se envolver em discussões sobre a Lei e a excluir da comunidade qualquer pessoa que imponha tais debates. Mais confirmações da origem e talvez uma especificação das ordenanças desses adversários estão em Tito 1.15. Imediatamente após a apresentação condenatória das ordenanças instituídas pelos adversários, em Tito 1.14, o autor se volta para a questão do que é “puro” e “impuro” para os cristãos. Assim, os adversários provavelmente insistiam em algumas regras de purificação da *Torá*. Além de defender essas ideias, a acusação de que eles ensinam “motivados pela ganância” (Tt 1.11) demonstra serem mestres ativos, que aceitam salário de seus seguidores.

Embora esses adversários de fato pareçam dedicados a espalhar sua mensagem, não há indícios de que façam parte de algum grupo de missionários itinerantes. Embora possam até pertencer a tal grupo, este deveria ser composto por pessoas naturais de Creta. Isso estabelece como improvável uma conexão direta entre esses adversários e os de 1Timóteo, ainda que os dois grupos apresentem tendências semelhantes.

Quando as Pastorais são examinadas separadamente, as evidências mostram que essas cartas não tratam todas dos mesmos adversários. Percebe-se que 1Timóteo e Tito de fato tratam de adversários com tendências semelhantes, mas não temos nenhuma evidência de que façam parte do movimento maior de cristãos judeus observantes da Lei. O debate sobre a Lei, particularmente entre cristãos judeus, continuou até o século IV e mesmo depois. Qualquer judeu que se unisse à comunhão cristã teria de enfrentar as questões sobre a observância da Lei por parte dele (e dos

cristãos gentios) e poderia acabar adotando uma postura mais voltada para a observância da Lei do que 1Timóteo e Tito consideravam aceitável. Assim, os adversários das duas cartas não tinham de necessariamente fazer parte de um movimento grande ou organizado. Diferentemente dos adversários de 1Timóteo e Tito, os de 2Timóteo não parecem interessados na observância da *Torá*. Antes, a acusação principal contra eles é que defendem uma escatologia falha e prejudicial, mais plenamente realizada do que a que 2Timóteo pode aceitar. Nossa descoberta de que essas cartas tratam de tipos de adversários significativamente distintos exige mais estudo a respeito delas, que nos permita tratá-las isoladamente, em vez de apenas considerá-las parte das Cartas Pastorais.

Ver também CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; GNOSTICISMO.

DPC: ANTIGO TESTAMENTO EM PAULO, O; CIRCUNCISÃO; FÉ; GENTIOS; JUDAIZANTES; OBRAS DA LEI.

DLNTD: ANCESTORS; ANTICHRIST; DOCETISM; EBIONITES; FALSE PROPHETS; GNOSIS, GNOSTICISM; JEWISH CHRISTIANITY; MOSES; PROMISE; PROPHECY, PROPHETS.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. Pauline controversies in the post-Pauline period. *NTS*, v. 20, p. 229-45, 1973-1974. ■ BAUCKHAM, R. J. *Jude and the relatives of Jesus in the early church*. Edinburgh: T & T Clark, 1990. ■ _____. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ BOGART, J. *Orthodox and heretical perfectionism in the Johannine community as evident in the First Epistle of John*. Missoula: Scholars, 1973. (SBLDS, 33.) ■ BROWN, R. E. *The community of the Beloved Disciple*. New York: Paulist, 1979. ■ _____. *The Epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982. (AB.) ■ BULTMANN, R. *The Johannine Epistles*. Philadelphia: Fortress, 1973. (Herm.) ■ CAVALLIN, H. C. C. The false teachers of 2 Peter as pseudo-prophets. *NovT*, v. 21, p. 263-70, 1979. ■ FIORE, B. *The function of personal example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Rome: Biblical Institute Press, 1986. (AnBib, 105.) ■ FORNBERG, T. *An early church in a pluralistic society: a study of 2 Peter*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1977. (ConBNT, 9.) ■ GRANT, R. M. *Heresy and criticism: the search for authority in early Christian literature*. Louisville: Westminster; John Knox, 1993. ■ HOFFMANN, R. J. *Marcion: on the restitution of Christianity*. Chico: Scholars,

1984. (AARAS, 46.) ■ JOHNSON, L. T. 2 Timothy and the polemic against false teachers: a reexamination. *JRS*, v. 6-7, p. 1-26, 1978-1979. ■ KARRIS, R. J. The background and significance of the polemic of the Pastoral Epistles. *JBL*, v. 92, p. 549-64, 1973. ■ KASEMANN, E. *Ketzer und Zeuge: Zum johanneischen Verfasserproblem*. *zthk*, v. 48, p. 292-311, 1951. ■ KLUJN, A. F. J. & REININK, G. J. *Patristic evidence for Jewish-Christian sects*. Leiden: E. J. Brill, 1973. (NovTSup, 36.) ■ KNIGHT III, G. W. *The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. (NICTC.) ■ LIEU, J. *The Second and Third Epistles of John: history and background*. Ed. J. Riches. Edinburgh: T & T Clark, 1986. ■ MALHERBE, A. J. *Social aspects of early Christianity*. 2. ed. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ MARSHALL, I. H. *The Epistles of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NICNT.) ■ MURPHY-O'CONNOR, J. 2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus. *RB*, v. 98, p. 403-18, 1991. ■ NEYREY, J. H. *2 Peter, Jude*. Garden City: Doubleday, 1993. (AB.) ■ PAINTER, J. The "opponents" of 1 John. *NTS*, v. 32, p. 48-71, 1986. ■ SEGAL, A. F. *Jewish Christianity*. In: ATTRIDGE, H. W. & HATA, G., orgs. *Eusebius, Christianity and Judaism*. Leiden: E. J. Brill, 1992. p. 326-51. (SPB, 42.) ■ SMITH, T. V. *Petrine controversies in early Christianity: attitudes toward Peter in Christian writings of the first two centuries*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. (WUNT, 15.) ■ SUMNEY, J. L. "Servants of Satan", "false brothers" and other opponents of Paul. Sheffield: Academic, 1999. (*JSNTsup*, 188.) ■ TALBERT, C. H. 2 Peter and the delay of the parousia. *VC*, v. 20, p. 137-45, 1966. ■ VERNER, D. C. *The household of God: the social world of the Pastoral Epistles*. Chico: Scholars, 1983. (SBLDS, 71.) ■ WATSON, D. F. Amplification techniques in 1 John: the interaction of rhetorical style and invention. *JSNT*, v. 51, p. 99-123, 1993. ■ _____. *Invention, arrangement and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars, 1986. (SBLDS.) ■ WHITACRE, R. A. *Johannine polemic: the role of tradition and theology*. Chico: Scholars, 1980. (SBLDS, 104.) ■ WISSE, F. The Epistle of Jude in the history of heresiology. In: KRAUSE, M., org. *Essays on the Nag Hammadi texts in honor of Alexander Böhlig*. Leiden: E. J. Brill, 1972, p. 133-43. (NHS, 3.)

J. L. SUMNEY

ÁGAPE. VER CEIA DO SENHOR II.

ALEGORIA. VER GÁLATAS, CARTA AOS.

ALIANÇA, NOVA ALIANÇA: PAULO, ATOS, HEBREUS

Aliança implica relacionamento, promessa e expectativa. Na tradição bíblica, a aliança remete ao relacionamento singular que Javé estabeleceu com o mundo por meio de Israel, além de se referir à promessa sagrada e imutável de Javé de permanecer fiel a esse relacionamento especial, referindo-se também a uma expectativa legítima por parte de Javé de que seu povo correspondesse como convinha (i.e., vivendo como o povo da aliança). Assim, a aliança desempenha um papel central, se não dominante, na compreensão da identidade, da história e do lugar de Israel nos propósitos de Deus.

O cristianismo primitivo também compreendia seu relacionamento com Deus da perspectiva aliancística. Na morte sacrificial de Jesus (v. CRISTO, MORTE DE), bem como por meio dela, Deus demonstrou de uma vez por todas sua fidelidade aliancística. Quando os cristãos comemoravam ritualmente a morte de Jesus como o começo de uma “nova aliança” (1Co 11.25; cf. Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20), isso fazia suscitar muitas questões acerca da relação histórica e teológica entre judaísmo e cristianismo.

1. Paulo
2. Atos e Hebreus

1. Paulo

Nas cartas aceitas de modo geral como paulinas, há oito ocorrências de “aliança” (*diathēkē*): Romanos 9.4; 11.27; 1Coríntios 11.25; 2Coríntios 3.6,14; Gálatas 3.15,17 (nas duas ocorrências aqui traduzida por “testamento”); 4.24 (cf. tb. Ef 2.12). Dignas de destaque entre essas passagens estão Gálatas 4.24 (“duas alianças”), 2Coríntios 3.6 (único uso de “nova aliança” por Paulo — *kainē diathēkē* — afora a passagem eucarística de 1Co 11.25) e 2Coríntios 3.14, em que encontramos a única referência à antiga aliança: *palaiā diathēkē*.

As referências acima podem revelar que a aliança não era um tema predominante na teologia de Paulo, mas há pouca concordância nessa questão. Pode se argumentar que aquilo que é

presumido de forma geral nem sempre precisa ser claramente manifesto. Isso se aplicaria à teologia da aliança no caso de alguém como Paulo, que fora criado numa tradição farisaica (v. PAULO, O JUDEU). Além disso, deve ter havido boas razões para ele não ter usado o termo com mais frequência, como a possibilidade de que seus oponentes o usassem e interpretassem de forma diferente.

Em vista disso e cientes de quanto os temas “antiga e nova aliança” são fundamentais à interpretação do NT, prosseguiremos com cautela, examinando as ocorrências do termo “aliança” em cada uma das cartas de Paulo, sempre que possível permitindo que o texto se imponha por si só, sem impor a ele o conteúdo de outras partes do NT.

1.1 Gálatas. A teologia da aliança é fundamentalmente uma maneira de designar o relacionamento de Deus com seu povo. Esse relacionamento não existe no vácuo, mas encontra um lugar no tempo e no espaço. Assim, surge a questão em torno do entendimento da revelação e da atividade divina na história, mais especificamente em relação à história de Israel. A Carta aos Gálatas, embora dedique grande parte do debate à história de Abraão, não confere grande importância à história de Israel como tal, pelo menos não como o faz Romanos.

Em Gálatas 3.15-17, Paulo, valendo-se de um exemplo humano de ratificação da aliança, busca defender a prioridade e a inviolabilidade da aliança abraâmica. Assim como os testamentos humanos não podem conter acréscimos nem ser modificados, a não ser pelo testador, a aliança de Deus com Abraão (v. ABRAÃO), na qual os cristãos são incorporados em Cristo, o “descendente” de Abraão, não é anulada nem acrescida pela aliança sináutica posterior, que lhe é suplementar.

Gálatas 4.21-31 é uma passagem midráshica, na qual Paulo talvez esteja enfrentando os argumentos e as citações escriturísticas de seus oponentes. Por isso, parte do conteúdo pode não ser caracteristicamente paulino, embora ele sem dúvida compartilhasse elementos de fé com outros judeus e cristãos judeus. Paulo aqui se refere a duas alianças (*dyo diathēkē*), contudo não deixa dúvidas de que se trata de uma “alegoria”. Além do mais, a impressão que se tem não é a de uma aliança sendo suplantada por outra, mas de duas opções paralelas de aliança

que talvez alegoricamente se referissem a duas missões simultâneas aos gentios: 1) uma que tinha por elemento principal a observância da Lei, sendo comandada pelos adversários de Paulo, em oposição à 2) outra representada pela missão do próprio Paulo aos gentios. É bem possível que a intenção de Paulo ao mencionar a aliança de Sara não era fazer referência ao cristianismo (em contraposição à aliança de Hagar, i.e., o judaísmo), mas à missão gentílica desprovida da Lei. Todo o debate pode ser visto como dois processos de gerar “filhos de Deus” (v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO). Na missão paulina, bem como por meio dela, os gálatas receberam o Espírito “pela fé naquilo que ouvistes”; nenhuma contramissão que advogasse a circuncisão ou a observância da Lei para os gentios tinha condições de melhorar a posição dos que estavam em Cristo pela fé. Eles são exortados a permanecer na liberdade de Cristo (Gl 5.1). Uma missão aos gentios que se orientasse pela observância da Lei é agora tratada como anacronismo.

Esse entendimento do texto exonera-nos de qualquer interpretação que o considere uma referência de Paulo a duas alianças sequenciais — a primeira, do judaísmo, seguida pela segunda, do cristianismo. O problema dessa passagem, naturalmente, é seu conteúdo midráshico e o uso que Paulo faz de uma alegoria. Não obstante, o que de mais importante Paulo deseja realçar é que, no ato de gerar filhos, o tipo ou a qualidade dos filhos depende da linhagem dos pais. Isso corresponde ao sentido geral de aliança, que necessariamente traz no âmago algum tipo de vinculação imediata — ainda que não seja uma vinculação terrena, mas apenas teológica — dos que foram gerados pela Palavra de Deus.

1.2.1 e 2Coríntios. Temos em 1Coríntios 11.25 a seguinte versão das palavras de Jesus na Última Ceia: “Este cálice é a nova aliança [*kainē diathēkē*] no meu sangue”. Lucas também inclui o adjetivo “nova”, mas há uma forte tradição acadêmica que considera ainda mais antiga a forma marcada dos termos da instituição da ceia (JEREMIAS). O que importa para nosso estudo é saber se com o acréscimo de “nova” pretendia-se fazer menção a algo realmente diferente. Talvez seja somente a explicitação de algo já implícito na morte de Cristo (v. CEIA DO SENHOR).

Em 2Coríntios 3.6, numa seção da carta que deu margem a inúmeras interpretações divergentes, encontra-se a única outra referência em Paulo a “nova aliança”. Em 2Coríntios 3.14, encontramos a única referência em Paulo a “antiga aliança” (*palaiā diathēkē*). A ocorrência sem paralelos nos escritos paulinos dos adjetivos “antiga” e “nova” em relação à aliança na correspondência coríntia provavelmente remete a algum fator em Corinto que conferiu importância especial a essas designações. Por exemplo, D. Georgi entende que foram os oponentes de Paulo que introduziram o termo “nova aliança”. A teologia cristã tendeu, no passado, a enxergar em 2Coríntios 3 um contraste entre a nova e a antiga dispensações. Por mais que esse contraste seja abalizado, não está claro que fosse o foco imediato do pensamento de Paulo quando a carta foi enviada aos coríntios. Há concordância entre alguns comentaristas de que Paulo por três vezes emprega um argumento *a fortiori* (“quanto mais ainda”) para contrastar os diferentes graus de glória que acompanham cada um dos dois ministérios. Êxodo 34 está claramente em debate aqui, e também pode ser verdade que as interpretações midráshicas da passagem estejam por trás dos comentários de Paulo. O fato de Moisés ser inserido no debate tem levado alguns intérpretes a enxergar aqui um contraste simples e inequívoco entre a antiga e a nova dispensações.

O contexto, no entanto, mostra Paulo entristecido pelo fato de os coríntios estarem impressionados com cartas de recomendação enviadas por missionários rivais. Paulo não deseja recomendar a si mesmo nem necessita, como no caso de alguns, de tais cartas. A “carta” de Paulo são os coríntios, e o autor dessa carta é Cristo; a carta do apóstolo é escrita pelo Espírito do Deus vivo, não com tinta sobre papiro (v. ESPÍRITO SANTO).

Paulo tem em mente Ezequiel 11.19, não Jeremias 38.31 (LXX). S. J. Hafemann insiste em que a temática do coração é extraída da passagem de Ezequiel, que inclui o tema do Espírito, totalmente ausente no texto de Jeremias. Ele também chama atenção para o fato de que, quando tomamos como ponto de partida as passagens que Paulo realmente tinha em mente, não precisamos estabelecer uma contraposição rigorosa entre tinta e espírito, ou entre pedra e coração, nem mesmo

desenvolver esses contrastes numa antítese absoluta entre a dispensação da Lei e a nova dispensação do evangelho. Ezequiel não pensava que a esperança da obra futura de Deus no coração alterasse a validade da Lei. A comparação que se pretende aqui é que Paulo entendia seu ministério a seus convertidos como o correspondente escatológico da outorga da Lei. Paulo enxerga a si mesmo no ministério do evangelho como o canal do Espírito, exatamente como Moisés fora o canal da Lei, o legislador.

A relação entre a atividade de Deus em Moisés, o canal da Lei, e sua nova atividade em Paulo, o canal do Espírito, é mais bem expressa no argumento do tipo *qal wahomer* (“quanto mais ainda”). O movimento se dá a partir de algo glorioso para algo ainda mais glorioso. De todo modo, quando Paulo afirma, em 2Coríntios 3.13, que Moisés pôs um véu sobre o rosto para que os israelitas não fixassem os olhos no *to telos tou katargoumenou* (“restante [da glória] que se dissipava”), ele não pode de maneira alguma estar se referindo à aliança como passageira, já que *diathēkē* é um substantivo feminino, e o esplendor passageiro é assinalado por um particípio neutro.

A questão imediata de 2Coríntios 3—4 são dois conceitos de ministério cristão. Paulo não está se dirigindo aos israelitas no Sinai, mas aos cristãos coríntios e aos adversários dele. Foi a mente destes que se tornou insensível, e é sobre o coração destes que repousa um véu. Concluímos, portanto, que, apesar da ocorrência sem paralelo de “antiga aliança” nessa passagem, não temos autorização para lhe impor a leitura de um contraste absoluto entre duas formas antitéticas de salvação, típicas de algumas teologias cristãs posteriores.

1.3 Romanos. Pode estar implícito um relacionamento aliancístico quando Paulo se refere aos romanos como *agapētoi theou* (“amados [de Deus]”) e *klētoi hagioi* (“chamados [para serdes] santos”). Há somente duas referências explícitas a aliança na carta: Romanos 9.4 e Romanos 11.27. Em Romanos 9.4,5, Paulo menciona a aliança como um dos privilégios a que Israel tem direito, junto com a filiação (v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO), a glória, a promulgação da Lei, o culto, as promessas e os patriarcas. Quer sigamos a leitura no singular de “aliança” em P⁴⁶, quer as “alianças” plurais

apoiadas pela maioria dos manuscritos, parece que aqui Paulo tem primordialmente em vista a aliança abraâmica. O foco está no chamado e na eleição de Abraão, que em Romanos 4 é retratado como um paradigma do crente.

Em Romanos 11.27, Paulo faz um amálgama de duas citações, Isaías 59.12 e Isaías 27.9, a fim de apresentar uma promessa de redenção futura para Israel, a despeito de sua recusa ao evangelho na época: “Esta é a minha aliança com eles, quando eu tirar os seus pecados”. O argumento da oliveira, bem como de forma geral o tema de Romanos, é que, apesar do antagonismo da época em relação ao evangelho, a eleição de Israel ainda se mantém. “Deus não rejeitou o seu povo [...] Israel” (Rm 11.1,2,7). A aliança está assegurada, e a eleição de Israel não é posta em dúvida, pois “os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11.29).

Embora não possamos insistir na afirmação de que a teologia de Paulo era aliancística no sentido em que ele explicitamente usou a terminologia da aliança, pode ser que houvesse em Roma uma compreensão equivocada da aliança com Israel, resultante do êxito da missão de Paulo aos gentios (v. CAMPBELL). Em vista disso, Paulo concentrou seu pensamento em Romanos no tema da aliança. Enquanto em Gálatas Cristo é “o descendente”, em Romanos o povo da fé é a “descendência”, e há uma continuidade “de fé em fé”, abrindo-se a aliança para incluir também os gentios.

1.4 Conclusão. R. D. Kaylor sustenta que o papel da aliança opera em dois níveis na teologia de Paulo: no nível das ideias e no nível das convicções. Paulo talvez nem sempre tivesse essa distinção em mente, Kaylor afirma, mas, ainda assim, a aliança na qualidade de convicção funcionava como presença persistente e como realidade dominante na vida, obra e pensamento de Paulo.

Se Romanos tivesse sido escrita antes de Gálatas, seria possível afirmar que o pensamento aliancístico ou *heilsgeschichtlich* (relacionado à história da salvação) é um vestígio do pensamento judaico passado de Paulo, que será posto de lado a certa altura. Mas a questão é bem mais complexa. Concentra-se no problema do significado de “descendência de Abraão”. No caso de Sara — em que descontinuidade e ruptura da aliança pareciam inevitáveis —, Deus

interveio milagrosamente para gerar um herdeiro (cf. Is 54.1). Isso podia ser interpretado como um sinal de que Deus manteria uma continuidade terrena (cf. Rm 4.19), mas podia ser também o oposto — a atividade divina da nova criação. Devemos ressaltar, *no entanto*, que no caso de Sara se trata de criatividade divina em relação ao povo da promessa. Só mais tarde na história é que essa criatividade se estendeu além de Israel e alcançou os gentios, mesmo assim por meio de Jesus Cristo, “da descendência de Davi”.

O conceito aliancístico denota continuidade no propósito divino na história. Depende primordialmente da fidelidade de Deus (e.g., Rm 3.21-26). Mas como é possível explicar suficientemente uma continuidade terrena no encadeamento fé-Abraão-Isaque-Jesus? Em Romanos 9.7, Paulo afirma que não são os descendentes físicos somente que são filhos de Abraão, mas os descendentes físicos que também compartilham a fé de seu pai Abraão. Só em Romanos 9.22-24, Paulo menciona a inclusão dos gentios. Os gentios não são incluídos isoladamente, mas nos fiéis e com os fiéis de Israel (cf. Ef 2.11-22).

E. Käsemann corretamente insiste em afirmar que o relacionamento correto e a retidão só podem ser nossos à medida que Deus no-los concede novamente cada dia (i.e., em fé). Mas isso quer dizer que a revelação de Deus chega ao ser humano apenas de modo pontual, como “um raio inesperado”? Ou a revelação tende a ocorrer no contexto de uma família de crentes ou de uma comunidade mais ampla de fé? O problema com a última visão é que a história não é simplesmente o registro de conquistas divinas, mas também da pecaminosidade humana. Foi o desespero de Jeremias diante dessa pecaminosidade que o levou a apresentar uma “nova aliança”.

Os cristãos têm a tendência de considerar a “nova aliança” de Jeremias a base clara para o conceito cristão plenamente desenvolvido de uma nova dispensação. Essa interpretação então é imposta de forma geral aos escritos de Paulo via Carta aos Hebreus. Não está, no entanto, de nenhuma maneira claro que a “nova aliança” fosse um termo amplamente utilizado no cristianismo mais primitivo. É sem dúvida razoavelmente correto afirmar que a “nova aliança” era um conceito raro até os tempos da morte de Paulo.

Por várias razões, ao que tudo indica, Paulo não fazia uso frequente de uma terminologia claramente aliancística. No entanto, ela ocorre em pontos importantes de alguns de seus escritos. A frequência de “chamado”, “eleição” e termos relacionados em 1Coríntios, por exemplo, pode ser um indicio de que era significativo no pensamento de Paulo. Mas, seja qual for a conclusão a que chegarmos com base no que se afirmou acima, está bem claro que, quando Paulo fez uso dos termos “antiga aliança” e “nova aliança”, não incluiu muitas das ideias associadas de um cristianismo posterior e mais desenvolvido. Como lembra W. D. Davies, Jeremias não aguardava com expectativa uma nova lei, mas “minha lei”, e o adjetivo *ḥadāsh*, de Jeremias 31.31, pode ser aplicado à lua nova, que é simplesmente a velha lua a uma nova luz.

[W. S. CAMPBELL]

2. Atos e Hebreus

2.1 Observações lexicais. A palavra “aliança” (*diathēkē*) aparece poucas vezes nos escritos posteriores do NT — duas vezes em Atos (At 3.25; 7.8), dezessete vezes em Hebreus (Hb 7.22; 8.6,9[2x],10; 9.4[2x],15[2x],16,17,20; 10.16,29; 12.24; 13.20) e uma vez em Apocalipse (Ap 11.19; v. APOCALIPSE, LIVRO DE). A expressão “nova aliança” (*kainē diathēkē*) aparece com ainda menos frequência — três vezes em Hebreus (Hb 8.8[cit. Jr 38.31, LXX; Jr 31.31, TM]; 9.15; 12.24). Os números praticamente se mantêm quando se acrescentam as construções que comportam a mesma carga semântica — “aliança melhor” (*kreitton diathēkē*, Hb 7.22; 8.6), “aliança eterna” (*diathēkē aiōniou*, Hb 13.20) e a referência à “primeira aliança” (*prōtē [diathēkē]*, Hb 9.15; cf. Hb 9.1: *hē prōtē [diakaiomata]*), que faz supor uma segunda ou nova aliança.

Essa relativa ausência de emprego do termo pode parecer surpreendente, sobretudo porque a Bíblia cristã é dividida em dois “testamentos” (lat., *testamentum*: “aliança”) e porque aliança é a “metáfora-chave” para representar o judaísmo (SEGAL, p. 4). No entanto, a ausência de uma linguagem aliancística perceptível e de vasto emprego nos escritos cristãos primitivos talvez se deva a vários fatores. 1) A identidade e os feitos de Jesus como mediador ofuscaram o que ele mediou, a

nova aliança. O contraste resultante não era entre uma antiga aliança judaica e uma nova aliança cristã, mas entre a primeira aliança e Jesus. Para o cristianismo primitivo, a cristologia passou a ser um modo de falar sobre a nova aliança. 2) A identificação de Jesus com a nova aliança talvez operasse num nível tão profundo de convicção cristã compartilhada que raramente necessitava de uma explanação mais abrangente nos escritos cristãos, o que de fato não aconteceu. 3) Os cristãos, ao mesmo tempo que tentavam mostrar a deficiência teológica de seus contemporâneos judeus, procuravam fundamentar sua identidade nas Escrituras judaicas. O impulso por demonstrar um vínculo histórico e teológico com predecessores judeus pode muito bem ter moderado a apropriação cristã de uma nova linguagem aliancística. Diante desses fatores, afinal, por que o cristianismo ainda assim usou uma linguagem aliancística?

2.2 Antecedentes veterotestamentários. O vocábulo hebraico *bērit* é com muita frequência traduzido por “aliança”, embora possua um espectro semântico muito mais amplo (v. BARR). De especial relevância é o uso de *bērit* em referência ao relacionamento especial de Javé com seu povo.

Quatro alianças em especial assumem importância destacada para a tradição judaica e do AT: a aliança incondicional de Deus com o mundo por meio de Noé (Gn 6.18; 9.8-16); a promessa de terra e de posteridade a Abraão (Gn 12.1-3; 15.18,19; 17.1-4), reiterada aos ancestrais Isaque, Jacó e José (Gn 26.1-5; 28.13-15; 48—50, passim); a aliança régia e posteriormente messiânica com Davi (2Sm 7.1-17; Sl 89; Is 9.2-7; Sl Sa, 18—19); e a aliança condicional firmada entre Deus e Israel no Sinai (Êx 19—24; 34; Dt 5—28). Apesar da multiplicidade de alianças e de qualquer tensão que possa ter existido entre elas, a aliança mosaica é aquela por meio da qual todas as outras devem ser entendidas (CHILDS, p. 419).

No âmbito da aliança mosaica está a escolha de Israel por Javé para ser seu povo e a promessa feita por Javé, de que ele seria o Deus de Israel. De sua parte, Israel devia corresponder obedecendo à Lei. A eleição e a Lei assim davam forma à prática religiosa judaica. Os judeus acreditavam que haviam sido eleitos pela graça, que deviam corresponder às manifestações históricas da misericórdia de Javé por meio da obediência à Lei,

que as bênçãos de Javé seriam uma consequência da obediência, que o juízo dele seria derramado sobre a desobediência deles e que o perdão das transgressões poderia ser obtido por meio do arrependimento e do sacrifício. Como demonstra E. P. Sanders, esse “padrão de religião” (a que denomina “nomismo aliancístico”) era um recurso unificador de vários grupos judaicos a partir de Deuteronômio.

A aliança é também um fio comum que percorre todo o AT. Boa parte do Pentateuco é dedicada ao desenvolvimento e explicação da aliança firmada por meio de Moisés. Os livros históricos mostram as dificuldades persistentes de Israel, apresentando-as como resultado da desobediência à aliança. Também para os profetas, os deslizes aliancísticos de Israel são a principal razão para o castigo do Exílio. Os profetas também se referem ao futuro em termos aliancísticos. Deus restabelecerá a aliança mosaica, retratada como aliança ora de amor (Os 2.16-20), ora de paz (Ez 34.25; 37.26), ora “eterna” (Is 61.8; Jr 32.40; 50.5). O profeta Jeremias até mesmo fala de uma “nova aliança” que implica perdão, reconciliação e recriação sem precedentes (Jr 31.31-33). Os profetas também universalizam a aliança particular dada a Israel: a futura aliança inclui o mundo inteiro (Is 42.6; 49.6-8). Essa concepção aliancística de contornos escatológicos e universais — que reflete de forma autêntica as alianças que Deus estabeleceu com Davi, Israel, Abraão e Noé — proporciona a estrutura conceitual para a compreensão da linguagem da nova aliança no NT.

2.3 A aliança em Atos. Em várias ocasiões, Atos recorre à história da aliança de Israel para identificar os seguidores do Jesus ressurreto como herdeiros genuínos da aliança. Atos logra fazê-lo mesmo sem uma vasta referência à palavra *diathēkē* (que aparece apenas duas vezes: At 3.25; 7.8), usando em vez disso a palavra “promessa” para mostrar como o cristianismo se identificava como o povo da aliança com Deus (At 1.4; 2.33,39; 7.17; 13.23,32; 23.21; 26.6).

Os sermões de Pedro em Atos 2—3 ilustram essa identificação. Pedro proclama que a ressurreição de Jesus cumpre o “juramento” que Deus prometera a Davi (de que um dos descendentes de Davi herdaria o trono, At 2.30; cf. Sl 132.11) e a promessa feita a Moisés (de que Deus levantaria

um profeta como ele, At 3.22; cf. Dt 18.15,16). Além disso, o arrependimento, o batismo, o perdão e a recepção do Espírito Santo confirmam a “promessa” de Deus (At 2.39) e tornam os crentes “filhos dos profetas e da aliança” (At 3.22-26).

O sermão de Estêvão ressalta como a aliança de Deus com Abraão (At 7.2-8) resume a história de Israel e assim também a do cristianismo. A aliança de Deus com Abraão é vista como um começo em que realizações parciais estão interligadas a novos começos; histórias com novas promessas estão embutidas em outras narrativas mais antigas e fundacionais (DAHL). Por exemplo, a predição feita por Moisés de um novo profeta encontra-se na história de Abraão (At 7.37). Jesus, como profeta semelhante a Moisés, é assim situado sem rodeios na aliança abraâmica. A força retórica dessa sutura de narrativas alcança o ápice no apelo final. Estêvão ridiculariza os judeus que o ouvem por serem “teimosos” e “incircuncisos de coração”, um povo que “sempre [resiste] ao Espírito Santo” (At 7.51). Faz isso precisamente porque eles não conseguiram ver a associação que há entre Jesus e a própria história aliancística deles (At 7.52,53). O fato de ele recorrer de forma sistemática a Abraão dentro de seu sermão situa assim os que seguem a Jesus como o verdadeiro Israel.

O sermão de Paulo em Antioquia da Pisídia vincula explicitamente a mensagem a respeito de Jesus à história da aliança de Israel. A história da aliança de Israel inclui eleição, Êxodo, peregrinação no deserto, conquista, a promessa da terra, os juizes, os profetas e o ofício de rei (At 13.17-21). Essa aliança agora inclui outra, pois, da descendência de Davi, “conforme a promessa, Deus trouxe a Israel o Salvador, Jesus” (At 13.23; 26.6). Na realidade, o evangelho de Paulo é que todas as promessas aliancísticas de Deus se cumprem em Jesus (At 13.33). O sermão de Paulo assim ecoa os temas já ouvidos no discurso de Pedro e no de Estêvão, a saber, o cristianismo é o verdadeiro herdeiro das promessas da aliança judaica.

Se a história da aliança de Israel fosse capaz de mostrar que os seguidores judeus de Jesus eram os herdeiros genuínos, então um recurso à aliança também mostraria que os gentios, povo tradicionalmente compreendido como excluído da aliança, são (e sempre foram?) também parte

dele. Vê-se isso com mais clareza no relato da conversão de Cornélio (At 10.1—11.18) e do Concílio Apostólico (At 15.1-29). Foi necessária uma visão celestial e uma ordem repetida três vezes para convencer também a Pedro de que não significava nenhum rompimento aliancístico “misturar-se com não judeus ou aproximar-se deles” (At 10.28). A vinda impressionante do Espírito (At 10.44-48), não diferente daquela ocorrida no Pentecostes, confirmou para ele e a igreja de Jerusalém que a promessa de perdão e salvação de Deus por meio de Jesus era para todos (At 11.17,18). O Concílio Apostólico (At 15) não somente sancionou de modo oficial a inclusão dos gentios, mas também esclareceu o papel da circuncisão e da Lei de Moisés na salvação. Pedro sustenta que Deus não faz nenhuma distinção: todos são salvos “pela graça do Senhor Jesus” (At 15.11). Tiago relaciona a inclusão dos gentios com a aliança citando uma sequência de textos proféticos (Am 9.11,12; Jr 12.15; Is 45.21). Os cristãos não só são o verdadeiro povo da aliança, mas também agora se entende que a aliança inclui os gentios.

Em Atos, as promessas aliancísticas dadas a Israel jamais são retiradas. Israel não é rejeitado (At 15.46; apesar de 28.25-28). É melhor falar de uma separação dentro de Israel, com a igreja (descrita em Atos como “crentes”, “irmãos”, “santos” ou “discípulos”; mas v. IGREJA quanto a uma leitura diferente da eclesiologia de Lucas) dando continuidade à linhagem ininterrupta desde Abraão. Não há nenhum “novo” Israel. A igreja é o verdadeiro Israel, o verdadeiro povo aliancístico de Deus. Atos não realça a inadequabilidade da aliança mosaica (mas cf. At 13.39; 15.10), mas apenas a desobediência do povo. Na realidade, Atos destaca o caráter profético da aliança: seus elos narrativo e promissório com a mensagem e com o movimento em torno de Jesus. Atos retrata a comunidade e a mensagem invariavelmente como o destino pretendido de Israel.

2.4 A nova aliança em Hebreus. Nenhum documento do NT reflete tão extensamente a nova aliança quanto Hebreus. Embora o livro esteja repleto de figuras e de terminologia, é a seção central (Hb 4.14—10.18 que ressalta a relação entre a nova aliança e a antiga.

A seção central de Hebreus pode ser dividida em duas partes: a primeira metade sustenta

que Jesus foi designado sumo sacerdote superior, eterno segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 5.1—7.28), ao passo que a segunda metade (Hb 8.1—10.18) examina o caráter do ministério sacerdotal de Jesus (Hb 8.1-6), a natureza da nova aliança, da qual ele é o mediador (Hb 8.7-13) e a oferta da nova aliança que está incluída em seu ministério (Hb 9.1—10.18). O autor começa e termina essa segunda seção citando a profecia de Jeremias 31 sobre a nova aliança (Hb 8.8-12; 10.16,17). Assim, diante do cenário do sistema sacrificial e sacerdotal do AT e no horizonte de esperança gerado pela profecia bíblica, Hebreus apresenta uma argumentação expositiva bem fundamentada, identificando Jesus como o sumo sacerdote superior, celeste e sem pecado, mediador de uma aliança nova e melhor.

Inúmeros contrastes podem ser detectados na segunda metade dessa seção central. A antiga aliança era terrena; a nova aliança é celestial (Hb 8.1; 9.1). O ministério da antiga aliança era figura e sombra (Hb 8.5; 9.23; 10.1); a nova aliança é verdadeira (Hb 9.24; 8.2) e real (Hb 10.1). A antiga aliança contava com sacerdotes humanos destinados a morrer; a nova aliança tem um sumo sacerdote que vive eternamente (Hb 9.28). A administração de um sacerdote sob a antiga aliança ocorria segundo os ditames da Lei (Hb 8.4); a nova aliança é administrada direta e divinamente (Hb 8.1,2). Um sacerdote sob a antiga aliança tinha de oferecer sacrifícios pelos próprios pecados (Hb 9.7); a impecabilidade de Jesus significa que ele não ofereceu sacrifício por si mesmo (Hb 9.7). Sob a antiga aliança, múltiplos sacerdotes tinham de entrar repetidas vezes no santuário para oferecer inúmeros sacrifícios (Hb 9.6,7,25; 10.11); sob a nova aliança, um único sumo sacerdote, Jesus, entra no santuário celestial uma vez (por meio de sua morte e ressurreição) e oferece um único sacrifício de uma vez por todas (Hb 9.12,26; 10.10,12). A antiga aliança continha o sangue do sacrifício de animais (Hb 9.18-22); sob a nova aliança, Jesus oferece o próprio sangue (Hb 9.12,26). A eficácia das ofertas da antiga aliança era limitada (Hb 10.1,2); a eficácia do sacrifício da nova aliança foi definitiva — não há mais ofertas pelos pecados. Sob a antiga aliança, o adorador não podia ser aperfeiçoado (Hb 9.9); sob a nova aliança, entra em vigor um processo

de transformação moral que o purificará completamente (Hb 9.14; 10.14).

S. G. Wilson percebe nesses e em outros contrastes de Hebreus um esforço inegável, ainda que difícil de aceitar, por “denegrir” a antiga aliança e assim o judaísmo — inferência não necessariamente exigida pelas evidências. Wilson chama atenção para a conotação pejorativa de expressões como “fraqueza e inutilidade”, “sombra” e “anulado” (v. Wilson, p. 117-21). Embora não se deva negar a natureza comparativa de boa parte de Hebreus, sobretudo de Hebreus 8.1—10.18, tampouco o papel positivo da primeira aliança deve ser desconsiderado. Afinal, a nova aliança, que Jesus estabeleceu, “auxilia [...] a descendência de Abraão” (Hb 2.16).

A valorização que Hebreus faz da nova aliança em detrimento da antiga não era uma polêmica antijudaica propositada, como Wilson quer nos fazer crer, mas uma consequência natural da natureza escatológica da nova aliança. A antiga aliança, atada a este “tempo presente” (Hb 9.9), era vista como algo que “se torna antiquado e envelhece” e “está perto de desaparecer” (Hb 8.13); a nova aliança a supera porque está fundada em “melhores promessas” (Hb 8.6), as da vida da ressurreição. O contraste resultante não é entre algo mau (antiga aliança/judaísmo) e algo bom (nova aliança/cristianismo), mas entre algo bom (antiga aliança) e algo melhor (nova aliança). Essa é uma maneira muito judaica de raciocinar conhecida como *qal wahomer*, o argumento que vai do menor para o maior: se a antiga aliança era boa, então quão melhor há de ser a nova? O argumento de Hebreus sobre o relacionamento entre a antiga e a nova alianças nesse ponto é assim muito semelhante ao argumento de Paulo (2Co 3) sobre as duas alianças.

O autor de Hebreus usa figuras espaciais e temporais para demonstrar a natureza comparável, mas provisória da aliança do Sinai. As refinadas analogias entre os elementos terrenos e celestiais da antiga e da nova alianças servem para mostrar semelhança, enquanto as citações estratégicas de Jeremias 31 demonstram que despontou um novo dia na história da salvação.

2.5 Resumo. Atos e Hebreus concordam em que Deus demonstrou fidelidade aliancística na morte de seu Filho. No entanto, cada um assume

uma posição diferente quanto à relação da nova aliança com a antiga. Atos invariavelmente apresenta os que seguem a Jesus como o verdadeiro Israel, o povo genuinamente aliancístico de Deus, numa aliança recém-firmada pela morte e ressurreição de Jesus. Trabalhando com provas oriundas da hermenêutica da profecia/proclamação, Atos realça a continuidade. Hebreus reconhece a legitimidade e a eficácia da primeira aliança; no entanto, sustenta que a “antiga” ou “primeira” aliança empalidece quando comparada ao poder escatológico da nova.

[C. C. NEWMAN]

VER TAMBÉM ABRAÃO; HEBREUS, CARTA AOS; ISRAEL; LEI; PAULO, O JUDEU.

DPC: ANTIGO TESTAMENTO EM PAULO, O; CIRCUNCISÃO; GENTIOS; JUDAIZANTES; MOISÉS; OBRAS DA LEI; OLIVEIRA; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL.

BIBLIOGRAFIA. ACUS, J. B. The covenant concept—particularistic, pluralistic or futuristic. *JES*, v. 18, p. 217-30, 1981. ■ BARR, J. Some semantic notes on the covenant. In: DONNER, H., org. *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. p. 23-38. ■ BARRETT, C. K. The allegory of Abraham, Sarah and Hagar in the argument of Galatians. In: _____. *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982. p. 154-69. ■ BECKWITH, R. T. The unity and diversity of God's covenants. *TynB*, v. 38, p. 93-118, 1987. ■ BRUCE, F. F. The people of God. In: _____. *New Testament development of Old Testament themes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968. p. 51-67. ■ CAMPBELL, W. S. *Paul's Gospel in an intercultural context: Jew and gentile in the Letter to the Romans*. Frankfurt: Peter Lang, 1991. ■ CHILDS, B. S. *Biblical theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible*. Philadelphia: Fortress, 1993. ■ COTT, J. The biblical problem of election. *JES*, v. 21, p. 199-228, 1984. ■ DAHL, N. A. The story of Abraham in Luke-Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts*. London: SPCK, 1966. p. 139-58. ■ DAVIES, W. D. Paul and the people of Israel. *NTS*, v. 24, p. 4-39, 1978. ■ DUNN, J. D. G. *The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1991. ■ _____. The theology of Galatians. In:

BASSLER, J. M., ed. *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991, v. 1, p. 160-79. ■ GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia, 1987. ■ GEORGI, D. *The opponents of Paul in Second Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ HAFEMANN, S. J. *Suffering and the Spirit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. WUNT, v. 2, p. 19. ■ HANSEN, G. W. *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical contexts*. Sheffield: JSOT, 1989. (*JSNTsup*, 29.) ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. ■ HOOKER, M. D. Paul and covenantal nomism. In: HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. *Paul and paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982. p. 47-56. ■ HUGHES, J. J. Hebrews 9:15ff. and Galatians 3:15ff.: a study in covenant practice and procedure. *NovT*, p. 27-96, 1979. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ KAYLOR, R. D. *Paul's covenantal community: Jew and gentile in Romans*. Atlanta: John Knox, 1988. ■ LEHNE, S. *The new covenant in Hebrews*. Sheffield: JSOT, 1990. (*JSNTsup*, 44.) ■ MARTIN, R. P. *2 Corinthians*. Dallas: Word, 1986. (*WBC*, 40.) ■ MARTYN, J. L. The covenants of Hagar and Sarah. In: CARROLL, J. T. et al., orgs. *Faith and history: essays in honor of Paul W. Meyer*. Atlanta: Scholars, 1991. p. 160-92. ■ _____. Events in Galatia: modified covenantal nomism versus God's invasion of the cosmos in the singular Gospel. In: BASSLER, M., org. *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress 1991, v. 1, p. 160-79. ■ _____. A law observant mission to gentiles: the background of Galatians. *SJT*, v. 38, p. 307-24, 1985. ■ SANDERS, E. P. *Paul*. Oxford: Oxford University, 1991. ■ _____. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religions*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SEGAL, A. F. *Rebecca's children: Judaism and Christianity in the Roman world*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. ■ WILSON, S. G. *Related strangers: Jews and Christians 70-170 CE*. Minneapolis: Fortress, 1995. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

W. S. CAMPBELL e C. C. NEWMAN

AMORAIM. VER TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

ANÁS. VER JESUS, JULGAMENTO DE.

ANTICRISTO. VER APOCALIPSE, LIVRO DE.

ANTÍTESES. VER LEI 1.

APOCALIPSE, LIVRO DE

Apocalipse é tido por hermético pela maioria dos leitores da atualidade. Isso se deve em grande parte ao desconhecimento reinante em relação aos livros proféticos do AT, bem como à quase total ignorância em relação aos escritos apocalípticos judaicos e ao ambiente histórico do livro que determina seu conteúdo. Neste verbete, tentaremos elucidar esses aspectos para assim permitir que se capte com maior facilidade a mensagem do último livro da Bíblia.

1. Gênero
2. Data
3. Situação histórica
4. Conteúdo e estrutura
5. Autoria
6. Expectativa do Anticristo
7. Propósito de Apocalipse
8. Importância de Apocalipse para hoje
9. Apocalipse nos mais antigos escritos pós-testamentários

1. Gênero

1.1 Literatura apocalíptica. Apocalipse é a única obra desse gênero no NT, mas havia muitas outras semelhantes no mundo antigo, escritas especialmente por judeus, mas posteriormente também por cristãos. Tais obras também levavam o nome de Apocalipse, termo grego oriundo do verbo *apokalypō*, que quer dizer “descobrir”, “revelar” ou “expor” o que está oculto. Em geral, essas obras tinham por intuito manter viva a chama da fé em momentos de dificuldades e conservar a esperança em relação à chegada do dia do Senhor e do reino de Deus (v. REINO DE DEUS). Por conseguinte, o movimento apocalíptico não raro é visto como filho da profecia. Os apocalipses judaicos, no entanto, não se ocupam exclusivamente da esperança escatológica do povo judeu, pois muitas vezes contêm também descrições dos céus, da terra e de seus habitantes, incluindo as forças angelicais e demoníacas. Ainda assim, é a escatologia dos escritos apocalípticos o que mais se tem em mente quando se fala de literatura apocalíptica.

O exemplo mais notável de apocalipse no AT é o livro de Daniel, que passou a servir de modelo para escritos apocalípticos posteriores. Mas outras obras proféticas também contêm traços relacionados ao pensamento e ao modo de expressão apocalípticos. Ezequiel, por exemplo, é por vezes denominado “pai do gênero apocalíptico”. Muitos trechos de Isaías 40—55 prefiguram o estilo e o conteúdo apocalípticos, ao lado de Isaías 25—27 e Zacarias 9—14. Todas essas passagens do AT, e outras ainda, contêm representações da intervenção de Deus com o propósito de salvar seu povo.

Apocalipse inicia-se com as palavras “Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu...”. Não podemos ter absoluta certeza de que João pretendia classificar sua obra como gênero apocalíptico. Estaria ele dando a entender que essa revelação, dada por Deus a Jesus (Ap 1.1,2), consistia na declaração definitiva daquilo que outros escritos do gênero buscavam descobrir? A natureza do que se segue pode ser vista como uma forma de confirmar essa teoria. Se admitirmos que o livro de fato se apresenta dessa forma, essa autoapresentação seria da maior importância na interpretação da linguagem e do simbolismo do livro. Boa parte dos ensinamentos de Jesus é transmitida por meio de PARÁBOLAS; o livro de Apocalipse emprega figuras parabólicas para delinear sua representação do passado, do presente e do futuro da história. A compreensão do uso de tais parábolas em literaturas afins é de valor inestimável para a interpretação das parábolas do apocalipse de João. A linguagem pictórica dos apocalipses judaicos está arraigada no AT, e os autores do AT por sua vez usavam figuras comuns às nações do Oriente Médio. Sem dúvida, o profeta João estava familiarizado com todo esse cenário, pois a quase totalidade dos estudiosos reconhece que sua obra reflete uma mente embebida do AT, sendo sua linguagem dominada pelas Escrituras hebraicas. Conhecer esses antecedentes é condição *sine qua non* para o entendimento correto de seu livro.

1.2 Profecia. A segunda declaração de Apocalipse é: “Bem-aventurados os que leem [a outros] e também os que ouvem as palavras desta profecia e guardam as coisas que nela estão escritas”. Fica evidente que João sabe ter sido encarregado

pelo Senhor de escrever essa profecia e que foi incluído no rol dos profetas de Deus. Como tal, ele compreende que se acha em linha de sucessão com os profetas da nova aliança. Mais de uma vez isso é mencionado em seu livro. O epílogo relata o momento em que João se prostra aos pés do anjo que lhe mostrara as visões com o objetivo de adorar esse anjo, mas isso lhe foi proibido: “Não faças isso, porque eu sou conservo teu e de teus irmãos, os profetas, e dos que guardam as palavras deste livro. Adora a Deus” (Ap 22.8,9). Em Apocalipse 19.10, o anjo diz a João: “Sou conservo teu e de teus irmãos, que têm o testemunho de Jesus [...], pois o testemunho de Jesus é o espírito da profecia”. Isso parece dar a entender que o Espírito Santo, que inspira a profecia, também capacita os profetas a dar testemunho da revelação que Jesus trouxe e traz. Isso condiz com a apresentação que se faz do conteúdo do/a Apocalipse/Revelação na primeira frase, na qual se afirma que é “a palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo” (Ap 1.2). À luz dessas declarações, relativas na realidade ao conteúdo do livro como um todo, precisamos reconhecer que o/a Apocalipse/Revelação é obra do Espírito, o qual, do Pentecostes em diante, capacitou os cristãos a dar testemunho profético da “palavra de Deus e [do] testemunho de Jesus”. Esse testemunho inclui a palavra de Deus a respeito de sua vontade para a humanidade no presente e no futuro.

É evidente, portanto, que a obra de João não deve ser vista nem como apocalipse exclusivamente, nem como profecia apenas, como se esses termos fossem mutuamente excludentes. É preciso reconhecer que ela detém características dos dois gêneros, ou seja, deve ser definida como profecia apocalíptica ou apocalipse profético, ou receber as duas designações conjuntamente.

1.3 Carta. Depois do primeiro parágrafo, João saúda seus leitores seguindo a forma convencional em que se escreviam as CARTAS (Ap 1.4,5). De igual modo, encerra a profecia com uma bênção, como é costume nas cartas do NT (Ap 22.21). Além disso, João recebe ordem de escrever o que estava para ver e enviar a obra a sete igrejas na província romana da Ásia (Ap 1. 11). Todas essas igrejas contavam com uma breve carta endereçada a elas. A carta sempre traz a exortação: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas” (e.g., Ap 2.11).

Não resta dúvida de que as sete cartas tinham por objetivo beneficiar todas as sete igrejas endereçadas. De modo significativo, todas as cidades em que as sete igrejas estavam localizadas eram centros de administração pública e de distribuição postal em sua região. Era possível, portanto, que cópias de toda a profecia fossem despachadas a igrejas situadas em outras cidades da província. As cartas do NT foram escritas com o propósito claro de serem lidas diante de congregações reunidas, e o mesmo se aplica a Apocalipse como um todo, como deixa claro a bem-aventurança de Apocalipse 1.3 e o epílogo: Apocalipse 22.6-21. Se Apocalipse era então uma carta às igrejas da Ásia romana, fica patente que era dirigida às circunstâncias dessas igrejas.

Nesse aspecto, Apocalipse faz um contraponto com o parágrafo de abertura de *1 Enoque*, segundo o qual aquilo que o profeta via era não “para esta geração, mas para uma geração distante, ainda por nascer”. As circunstâncias e as necessidades das igrejas às quais João escreve estavam vivas em sua mente, tanto quanto estavam vivas para Paulo e outros líderes cristãos as circunstâncias e as necessidades daquelas igrejas às quais estes também escreveram. Reconhecer esse fato traz importantes consequências para a interpretação da obra como um todo. O profeta recebeu a ordem de escrever às igrejas da Ásia romana em vista de acontecimentos que estavam se desenrolando na época dessas igrejas, mas ele tinha também por objetivo preparar essas igrejas para o futuro. Assim como o restante das cartas do NT exige que se conheçam as circunstâncias das igrejas às quais eram endereçadas para que seu conteúdo seja compreendido, o mesmo se dá com Apocalipse. A desconsideração desse fato tem levado inúmeros leitores a tirar conclusões equivocadas do livro quando relacionam as personagens e os acontecimentos nele contidos com pessoas e acontecimentos da época em que vivem. Esse erro de interpretação é corrigido sempre que fazemos algum esforço para enxergar as circunstâncias tratadas no livro e entender a mensagem do livro para os que viviam essas circunstâncias, bem como para todas as gerações posteriores.

1.4 Liturgia. Não são poucos os livros do NT que refletem elementos litúrgicos, especialmente orações, hinos e confissões de fé (v. ADORAÇÃO/

culro). Exemplos que vêm à mente são Efésios 1 e a oração de Efésios 3.14-21; o hino cristológico de Filipenses 2.6-11 e o de Colossenses 1.15-20; o breve fragmento de hino de Efésios 5.14 (tido por alguns estudiosos como uma composição feita especialmente para a celebração do batismo) e as várias “declarações de fidelidade” das Cartas Pastorais. Apocalipse contém mais canções como essas espalhadas por suas páginas que qualquer outro escrito do NT. A substância e o contexto desses cânticos levaram M. H. Shepherd a propor que a liturgia pascal primitiva das igrejas foi na verdade o modelo de Apocalipse. Essa interpretação não encontra eco na maioria dos estudiosos, mas a presença de formas litúrgicas em tantas seções do livro tem a sua importância; sua combinação com outras formas litúrgicas precisa ser reconhecida.

1.5 Literatura dramática. Na tradição grega, adoração e arte dramática estão intimamente relacionadas. A presença de muitos hinos em Apocalipse impulsionou alguns intérpretes a enxergar na obra uma representação teatral dos tempos do fim. J. G. Bowman observa que o livro se compõe de sete atos e sete cenas. Os hinos têm função semelhante à dos coros da dramaturgia grega: iluminam as divisões do livro. E. Schüssler Fiorenza reconhece isso quando afirma: “Eles [os hinos de Apocalipse] atuam da mesma maneira que os coros do teatro grego, preparando e comentando os movimentos dramáticos da trama”. Contudo, ela também afirma que Apocalipse não é uma peça de teatro (SCHÜSSLER FIORENZA, p. 166), e com isso concorda a maioria dos estudiosos, ao mesmo tempo que não hesitam em reconhecer que nesse livro se trata de uma obra de contornos notavelmente teatrais.

2. Data

Os estudiosos têm sustentado e continuam sustentando duas possibilidades principais quanto ao tempo de composição de Apocalipse, a saber, ou no turbulento período imediatamente posterior à morte de Nero (68-69 d.C.), ou mais para o fim do reinado de Domiciano, por volta de 95 d.C.

A primeira teoria é sustentada com base na possibilidade de que João tenha sobrevivido à medonha perseguição dos cristãos encetada por Nero e também no fato de não haver no livro nenhuma referência inequívoca à destruição de

Jerusalém, ocorrida no ano 70 d.C. Se Apocalipse 11.1,2 for interpretado literalmente, a passagem pode indicar que Jerusalém sofreu prolongado ataque e que o altar e o pátio externo do templo ou foram sitiados, ou não puderam ser protegidos das tropas romanas, ao passo que o santuário em si foi conservado por Deus.

Nos capítulos finais do livro, Roma é chamada “Babilônia” (v. Ap 14.8; 16.19; 17.5; 18.2,10,21). A razão mais provável para Roma ser chamada de *Babilônia* é que, assim como Nabucodonosor, rei da Babilônia, destruiu Jerusalém em 586 a.C., também Roma o fez nessa época. O canto fúnebre sobre Babilônia, em Apocalipse 18, enxerga a tirana Roma da época como mais uma Babilônia. Os apocalipses 4Esdras e 2Apocalipse de Baruque foram escritos no fim do século I da era cristã e também deram o nome Babilônia a Roma, pela mesma razão.

Em Apocalipse 13.3 (cf. Ap 13.14), lê-se que uma das cabeças da “besta”, o Anticristo, sofreu uma ferida mortal, mas reviveu e recebeu de Satanás autorização para reger o império (cf. Ap 17.8). Parece tratar-se aí de uma referência à crença da época segundo a qual a “cabeça” ferida era Nero, que não tinha sido morto, nem por ele mesmo, nem por outrem, mas escapara e retornaria para governar o império. Apocalipse 17 tem uma forma desenvolvida dessa teoria e representa a crença de que a besta Nero ressurgiria dentre os mortos e viria do Oriente com um exército confederado para destruir a grande Babilônia. Essa expectativa exigiria uma data posterior à morte de Nero.

A opinião da maioria quanto à data de Apocalipse é a de Ireneu, que escreveu o seguinte a respeito do livro: “Isso se viu não muito tempo depois, mas quase em nossos dias, próximo ao fim do reinado de Domiciano” (IRENEU, *He*, 5.30.3). Eusébio citou essa opinião com aprovação (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.18-20; 5.8.6). Essa avaliação a respeito da data de Apocalipse encaixa-se com outras evidências acerca da natureza e do conteúdo do livro, acima de toda tentativa de representar o Anticristo como outro Nero.

A explicação em Apocalipse 17.9-11 quanto ao significado das sete cabeças da besta vem sendo detalhadamente examinada com o objetivo de apurar a data de Apocalipse, mas ainda sem

êxito. Dois significados são sugeridos no texto: um que identifica as sete cabeças com as sete colinas de Roma, e o outro, segundo o qual elas representam sete imperadores. As duas explicações são secundárias, uma vez que são uma forma de aplicar a uma situação da época o antigo mito ou saga do monstro das profundezas, de sete cabeças, que se opunha aos poderes do céu. A lista de imperadores até Domiciano é Júlio César, Augusto, Tibério, Gaio, Cláudio, Nero, Galba, Oto, Vitélio, Vespasiano, Tito e Domiciano — doze ao todo. Desses, João informa que cinco caíram, um ainda existe (o sexto), um está por vir (por um breve período apenas), o oitavo é um dos sete e será o Anticristo. A começar por Júlio César, João estaria escrevendo no reinado de Nero, mas ainda permanecem as dificuldades apontadas. A solução mais simples seria supor que os “cinco” que “caíram” representam a maioria, o sexto é o imperador reinante, Domiciano; o sétimo reinará por pouco tempo, e depois virá o Anticristo.

3. Situação histórica

3.1 O culto ao imperador na Ásia romana. É preciso ter em mente que as igrejas às quais Apocalipse foi escrito estavam situadas na província da Ásia romana e que o culto (i.e., adoração) ao imperador havia sido adotado com entusiasmo na região, talvez mais que em qualquer outra parte do Império Romano. L. L. Thompson salienta que o culto ao imperador teve seu apogeu no reinado de Augusto: “Os discursos laudatórios feitos ao imperador eram expressos em linguagem grandiloquente, à semelhança dos discursos oferecidos aos deuses” (THOMPSON, p. 159). Todas as cidades das sete igrejas tinham em seu meio a adoração ao imperador. Em muitas cidades, realizavam-se festas anuais, especialmente no aniversário do imperador, e esses festivais eram financiados por pessoas de todas as camadas sociais. Thompson, no entanto, insiste em que não devemos exagerar a importância da adoração ao imperador para os cristãos primitivos. Para ele, a questão principal girava em torno do relacionamento dos cristãos com os adeptos das seitas religiosas tradicionais, não da relação deles com o culto ao imperador, pois também eram oferecidos sacrifícios naquelas seitas (V. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS).

Domiciano, em cujo reinado, acredita-se, foi escrito Apocalipse, tinha a reputação de ser um monstro, o que levou ao extremo o culto ao imperador. Conta-se que ele erigiu um número imenso de estátuas dele próprio, exigiu ser tratado de “nosso Senhor e Deus” (*dominus et deus*) e encetou uma perseguição cruel contra as igrejas. Thompson examinou com cuidado a veracidade dessas afirmações e chegou à conclusão de que são infundadas. O retrato de Domiciano foi traçado alguns anos após sua morte por um círculo de escritores reunidos em torno de Plínio, o Jovem, que incluía Tácito, Dião Crisóstomo e Suetônio. Após o assassinato de Domiciano, Nerva tornou-se imperador, mas seu reinado durou apenas dois anos (96-98 d.C.). Foi sucedido por Trajano, que reconheceu a necessidade de escritores e oradores que pudessem promover suas ideias. Encontrou-os em Plínio e seus amigos, e todos eles procuravam seguir a política de exaltar Trajano contrapondo-o a Domiciano. Plínio, por exemplo, escreveu acerca do prazer de ter sido nomeado cônsul em setembro, mês de tríplice júbilo, “o qual contemplou o afastamento do pior dos imperadores [Domiciano], a ascensão do melhor [Nerva] e o nascimento de um ainda melhor que o melhor” (i.e., Trajano; v. PLÍNIO, *Pn*, 92.4).

Sobre esse procedimento, Thompson comenta: “Os propagandistas de uma nova era precisam afiar ambos os fios de sua espada de dois gumes; tanto o presente ideal quanto o passado perverso precisam ser exagerados” (THOMPSON, p. 115). Contrariando a afirmação de que Domiciano exigia ser tratado de “nosso Senhor e Deus”, Estácio relata que, quando Domiciano foi aclamado *Dominus* em uma de suas saturnais, ele proibiu os que assim procederam de tratá-lo dessa maneira (ESTÁCIO, *Silvae [Florestas]*, 1.6, p. 81-4). Não há nenhuma referência a Domiciano como *dominus et deus* em qualquer inscrição, moeda ou medalhão da era domicianiana. Sem dúvida, houve quem se referisse a Domiciano como *dominus et deus*, mas Thompson insiste em que se leve em conta o oportunismo popular entre os que procuravam obter benefícios do imperador (THOMPSON, p. 105-6).

Se Thompson elaborou uma boa linha de argumentação para limpar a fama de Domiciano como monstro obcecado por sua divindade herdada, com outros ele subestima a ameaça que o

culto ao imperador representava às igrejas e em vez disso atribuiu ao profeta João uma obsessão com o elemento apocalíptico judaico. Embora reconheça que os escritos apocalípticos muitas vezes foram motivados pelas crises precipitadas pela perseguição, Thompson nega que nos dias de João existisse tal ação por parte das autoridades governantes na Ásia romana. Ele cita o conceito de “crise imaginada” proposto por J. J. Collins, ou seja, o apocalíptico enxerga na situação em que ele vive uma crise que é inexistente, mas “imaginada” por meio de uma interpretação das circunstâncias elaborada pela perspectiva das crenças apocalípticas (J. J. COLLINS, p. 2-8). Longe de ser uma análise objetiva da sociedade da época, Thompson afirma, “a vida romana do século I aconteceu [...] num dos períodos mais integrados, pacíficos e significativos da história para a maioria dos que viviam no império. Essa confusão de uma localidade social específica com a sociedade como um todo não é incomum no estudo do cristianismo primitivo” (THOMPSON, p. 237, n. 10).

No entanto, é difícil compreender uma declaração como essa quando se tem em mente 1) que a sociedade romana dependia de sessenta milhões de escravos, cuja vida de escravidão, em grande parte, devia-se à subjugação de seu país pelos exércitos de Roma, 2) que havia muitos escravos compulsoriamente transformados em gladiadores para o divertimento das multidões nos anfiteatros, e 3) que havia muitas escravas também compulsoriamente transformadas em prostitutas. O profeta João refere-se a isso em seu cântico de lamento pela queda da Babilônia e encerra a lista de atividades comerciais da cidade com os itens “bois, ovelhas, cavalos e carros, escravos e até almas humanas” (Ap 18.13). Ele não era um homem de mente tacaña, limitado a uma congregação isolada numa área restrita. Exercia um ministério influente sobre um grupo de igrejas numa área que talvez fosse a mais cristianizada do Império Romano no fim do século I d.C. Tinha condições de saber o que acontece quando imperadores tomam medidas contra aqueles súditos cuja consciência lhes proíbe reconhecer a divindade desse governante. Por exemplo: a ação de Antíoco Epifânio de compelir os judeus a abandonar sua religião e adotar a religião do restante do território por ele dominado, incluindo

oferecer sacrifícios a ele próprio como representante de Zeus; a tentativa de Calígula de pôr uma estátua sua no templo de Jerusalém, e o pânico que esse plano causou entre os judeus de Jerusalém; a crueldade pavorosa de Nero em sua perseguição aos cristãos de Roma durante o tempo de vida de João.

João conhecia o ensinamento do livro de Daniel e sua atitude diante de governantes que afirmavam ser não somente divinos, mas também estar acima dos deuses. Não que na interpretação dele o imperador reinante se via dessa forma, mas é evidente que ele conseguia enxergar na busca entusiasmada do culto ao imperador a preparação para o surgimento de um Anticristo que não apenas declararia guerra à igreja, mas, de modo surpreendente, destruiria o império (v. Ap 17.12-17).

3.2 Perseguição. Opiniões anteriores de que Domiciano já havia começado uma perseguição atroz contra a igreja não são comprovadas em Apocalipse. Referências como Apocalipse 2.10 e Apocalipse 2.13 dão sinais de uma hostilidade presente contra os cristãos, mas falam de uma intensificação futura dessa oposição. Não obstante, o fato de que João fora transferido para Patmos demonstra que as autoridades governantes da Ásia romana estavam tomando medidas contra a igreja cristã. João tinha sido desterrado em Patmos por ser um ministro poderoso da Palavra de Deus e uma testemunha de Jesus, sendo visto pelas autoridades, portanto, como um perigoso líder da seita cristã. Dessa forma, a percepção dele acerca da natureza do culto ao imperador era condicionada por sua experiência, não por discriminação.

4. Conteúdo e estrutura

4.1 Introdução (Ap 1). O capítulo de abertura é também uma introdução ao livro, com um prólogo (Ap 1.1-8) e uma visão do Cristo ressurreto recebida pelo profeta João (Ap 1.9-20). O prólogo dá a conhecer a origem e a natureza do livro, invoca sobre seus leitores e ouvintes as primeiras sete bem-aventuranças da obra, transmite uma saudação da parte do Deus trino e uno, dirige uma doxologia a Cristo e faz duas declarações proféticas a respeito do tema do livro. A visão que se segue contém uma ordem a João para que escreva o que está vendo a sete igrejas da Ásia

romana. A forma em que o Senhor ressurreto é retratado faz eco à maneira em que Daniel 7.9 apresenta o Ancião de Dias [ARA: “ancião bem idoso”] e também em que o anjo poderoso é retratado em Daniel 10.5,6.

4.2 Cartas às sete igrejas (Ap 2—3). Os capítulos 2 e 3 de Apocalipse trazem uma série de sete cartas endereçadas às igrejas citadas em Apocalipse 1.11. São cartas bastante breves, lembrando os oito breves oráculos de Amós 1—2. As cartas apresentam estrutura idêntica: uma declaração introdutória do Cristo ressurreto, extraída da visão de abertura e em geral pertinente ao conteúdo da carta; elogio das qualidades da igreja e/ou crítica às suas falhas; uma promessa ao vencedor relacionada às bênçãos que serão concedidas no reino de Cristo; e uma exortação para que se dê ouvidos ao que o Espírito está dizendo às igrejas.

4.3 Visão da sala do trono celeste (Ap 4—5). Assim como a visão de Cristo em Apocalipse 1 conduz às sete cartas, a visão do céu de Apocalipse 4—5 conduz ao corpo da obra. Ela abre a sucessão de acontecimentos que conduzem ao desvendamento do reino final de Deus (Ap 6—19) e ao mesmo tempo determina o simbolismo da primeira série de juízos messiânicos (Ap 6.1—8.5).

4.4 Selos, trombetas e taças (Ap 6—16). A esta altura, precisamos decidir como interpretar a relação entre as três séries de juízos que dominam a maior parte de Apocalipse (Ap 6.1—19.10), retratadas por três símbolos: a abertura dos sete selos de um documento que está nas mãos de Deus (Ap 6.1—8.5), o ressoar das sete trombetas (Ap 8.6—11.19) e o derramamento das sete taças da ira (Ap 15—16). A interpretação que se tem feito dessas três séries de juízos é que elas se seguem uma à outra em sequência cronológica (v., e.g., CHARLES, 1:xxi-ii; FARRER, 1964, p. 9-23; COURT, p. 74-5; ROWLAND, p. 416).

Há, no entanto, uma característica fundamental das três séries de juízos que torna quase inaceitável essa interpretação: cada uma delas encerra-se com uma descrição do dia do Senhor, que leva a uma revelação do reino final de Deus. A primeira série de juízos guarda estreita correspondência com aspectos do discurso escatológico de Marcos 13, embora pareça empregar a figura dos quatro cavaleiros, uma adaptação de Zacarias 1 e 6. O quinto selo revela o grito dos mártires debaixo do trono de

Deus: “Até quando?”. Mas o sexto selo conduz os juízos a seu ponto culminante, ao mencionar um grande terremoto, o Sol escurecendo como tecido de crina negra, a Lua tornando-se vermelha como sangue, as estrelas caindo sobre a terra, o céu desaparecendo como um pergaminho que se enrola e cada ilha e montanha sendo retirada de seu lugar. Os reis e os poderosos gritam às rochas das montanhas para que caiam sobre eles e os escondam da face de Deus e da ira do Cordeiro, pois “chegou o grande dia da ira deles! Quem poderá subsistir?”. A passagem é constituída de referências proféticas veterotestamentárias ao dia do Senhor (e.g., Is 13.10,13; 34.4; Sf 1.14,15), cujo sentido não é a destruição do Universo, mas uma representação pictórica do pavor geral que será sentido quando o Deus do céu se manifestar para julgar o mundo (cf. a cena do juízo final, Ap 20.11).

Em Apocalipse 6.12-17, chega-se ao fim da rebelião da raça humana na história. Com a abertura do sétimo selo, em Apocalipse 8.1-5, são respondidas as orações dos mártires que estão debaixo do trono de Deus e dos santos na terra, e se desenrolam os acontecimentos concomitantes à vinda de Cristo em seu reino (com Ap 8.5; cf. Ap 11.19; 16.17,18).

Os juízos das sete trombetas são descritos de forma semelhante à maneira em que se apresentam os juízos da abertura dos sete selos. Os juízos das primeiras quatro trombetas são adaptações dos juízos sobre o Egito, no Êxodo. São seguidos do anúncio de três ais que recairão sobre a terra, mas o terceiro ai é suspenso por um tempo, e, no lugar dele, em Apocalipse 11.15-18, entoa-se um cântico de triunfo que celebra a consumação do reino de Deus:

O reino do mundo passou a ser de nosso Senhor e de seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos. Os vinte e quatro anciãos que estavam assentados em seus tronos diante de Deus prostraram-se sobre o rosto e adoraram a Deus, dizendo: Graças te damos, Senhor Deus todo-poderoso, que és e que eras, porque assumiste teu grande poder e começaste a reinar.

Observe que, se os anciãos de Apocalipse 4.8 cantavam: “... aquele que era, que é e que há de vir”, agora cantam “... que és e que eras”, pois

Deus já veio, e instaurou-se seu reinado de salvação definitiva no reino concretizado de Deus.

O mesmo alvo foi sem dúvida conquistado no final do derramamento das sete taças de ira. Uma voz do templo e do trono proclama “Está feito” (Ap 16.17; cf. Ap 21.6, em que o brado significa que se chegou à realização final do propósito de Deus na Criação). Parece que, com o fim de cada série de juízos messiânicos, chegou também o fim da história que precede o triunfo do reino de Deus. O que se infere dessa correspondência, ou paralelismo, entre as séries de juízos é que o período de juízos divinos não é estendido numa interminável série de castigos: trata-se, antes, de um período comparativamente curto de intensos juízos executados pelo Senhor da história.

É importante observar, no entanto, que João relacionou as três séries por meio de um expediente que vem sendo denominado “sobreposição ou entrelaçamento” (BAUCKHAM, 1994, p. 8-9), ou “encadeamento” (A. Y. COLLINS, 1976, p. 16-8), ou ainda “intercalação” (SCHÜSSLER FIORENZA, p. 172-3). No intervalo entre o silêncio nos céus e a oferta de orações a Deus pela chegada do reino, são apresentados os sete anjos que devem fazer soar as trombetas (Ap 8.1-5). Depois do soar da sétima trombeta, menciona-se a abertura do templo de Deus no céu, e assim é vista a arca da aliança (Ap 11.19). De modo semelhante, Apocalipse 15.5,6 fala da abertura do santuário no céu, o tabernáculo da aliança, do qual procedem os anjos com as sete últimas pragas, transpondo assim a imensa lacuna entre Apocalipse 12 e Apocalipse 14 (BAUCKHAM, 1994, p. 8-9). Por esse método de repetição e desenvolvimento, João desenvolve a narrativa num crescendo, até chegar ao ponto culminante do advento de Cristo, que infunde temor e reverência.

4.5 Interlúdios: vislumbres da igreja e seus conflitos (Ap 7; 10.1—11.13; 12—14). Entre as três apresentações dos juízos messiânicos são inseridos episódios que lançam luz sobre o que acontece à igreja durante o período da tribulação, bem como sobre a natureza de sua tarefa.

Em Apocalipse 7, entre a abertura do sexto e do sétimo selos, ocorrem duas visões: a primeira relata o selamento do povo de Deus, para proteção, no tempo do juízo (cf. Ez 9.1-11); a segunda oferece uma apresentação proléptica da alegria desse povo

no reino final de Deus. Da mesma forma, entre a sexta e a sétima trombetas, ocorre um interlúdio mais extenso, no qual João é confirmado em seu ministério profético (Ap 10), e um oráculo revela a vocação da igreja para executar o testemunho profético poderoso esperado de Elias e de Moisés nos últimos dias (Ap 11.1-13). Apocalipse 12—14 fornece a mais longa interrupção nas visões de juízo. Esses capítulos situam a oposição entre o culto ao imperador e a igreja no contexto do antigo conflito entre os poderes das trevas e o Deus do céu.

4.6 A cidade do Anticristo e a cidade de Deus (Ap 17.1—22.5). Seria natural imaginar que, depois de concluída a apresentação dos juízos messiânicos, João retrataria imediatamente a vinda de Cristo e de seu reino. Em vez disso, porém, ele revela a ruína do império do Anticristo, que se torna vítima das próprias forças de destruição (Ap 17 e 18), revelando também o louvor do povo de Deus e das hostes celestes acima dele (Ap 19.1-10). Só então João está livre para descrever a vinda de Jesus, na qual derrotará os inimigos de Deus por sua palavra onipotente (Ap 19.11—21.3); o reino de Cristo no mundo (Ap 20.4-6); a última tentativa frustrada de Satanás de derrotar esse reino (Ap 20.7-10); o juízo final sobre a raça humana (Ap 20.11-15); o novo céu e a nova terra (Ap 21.1-8); a cidade de Deus, a nova Jerusalém (Ap 21.9—22.5).

É importante observar que, estritamente falando, a história da salvação, o novo Êxodo, encerra-se em Apocalipse 21.8, com sua representação da nova criação. A descrição da cidade de Deus, a noiva do Cordeiro, é feita com a clara intenção de contrapô-la à cidade do Anticristo, descrita em Apocalipse 17. Apocalipse chega a seu ápice com a história da prostituta e da noiva. Trata-se na verdade de um conto de duas cidades!

4.7 Epílogo (Ap 22.6-21). Os parágrafos finais de Apocalipse resumem e fixam na consciência dos leitores e ouvintes as lições práticas do livro. Realçam acima de qualquer outra coisa a confiabilidade do livro como revelação verdadeiramente divina, frisando também a proximidade do cumprimento de sua mensagem.

5. Autoria

O autor dá-se a conhecer no primeiro parágrafo de Apocalipse como “seu [de Deus] servo [escravo]

João”. O uso do termo “escravo” choca o leitor dos nossos dias, como aconteceu com os tradutores da *Versão do rei Tiago (Autorizada; KJV)*, pois, embora o termo ocorra muitas vezes nas línguas originais dos dois Testamentos, ocorre apenas uma vez no AT da KJV (Jr 2.14) e apenas uma vez no NT da KJV (Ap 18.13). Paulo inicia assim a Carta aos Romanos: “Paulo, servo [escravo] de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo”. João escreveu da mesma forma, mas, ainda que muitas vezes faça referências a si próprio em seu livro, nunca fala de si mesmo como apóstolo (contraste-se 1Co 1.1; 2Co 1.1; Gl 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1).

A partir do final do século II passou-se a tomar por certo que o quarto Evangelho (v. JOÃO, EVANGELHO DE), as cartas de João (v. JOÃO, CARTAS DE) e o livro de Apocalipse tinham sido todos escritos por João, o filho de Zebedeu. Não obstante, desde o começo se reconheceu também que há dificuldades com essa hipótese, notadamente com respeito às diferenças entre Apocalipse e o Evangelho. As questões foram claramente expostas por Dionísio, bispo de Alexandria, no século III. Ele ficara incomodado com a disseminação do ensino milenista em sua diocese e desejava coibi-lo. Assim, procurou primeiramente assegurar que Apocalipse não fosse interpretado literalmente e depois demonstrar que o livro não podia ter sido escrito pelo apóstolo João. Quanto a esse último posicionamento, apresentou três razões.

Primeira: o autor não se apresentou como o discípulo amado, nem como irmão de Tiago, nem como uma testemunha ocular e ouvinte do Senhor, como fez João, o Evangelista; muitos cristãos atendiam pelo nome de João, e havia dois líderes cristãos com esse nome na Ásia romana, além de dois túmulos em Éfeso tidos como o túmulo de João.

Segunda: há muitos pontos de contato entre ideias do Evangelho de João e das Cartas de João, mas Apocalipse é totalmente diferente, destas e daquele: “Ele mal tem, por assim dizer, uma única sílaba em comum com aqueles escritos”.

Terceira: o estilo do Evangelho e das cartas é diferente do de Apocalipse; aqueles são escritos em grego de alto nível, mas este é muitas vezes cheio de erros gramaticais e usa formas estruturais e estilísticas impuras ou incorretas.

Embora Dionísio tenha sido aclamado pela grande perspicácia que demonstrou na avaliação

crítica de Apocalipse, as questões eram na realidade muito mais complicadas do que ele mesmo foi capaz de perceber. Não resta dúvida de que estava correto em seu último argumento: João de fato transgredia várias vezes as regras da gramática grega, mas nem sempre por falta de conhecimento; já se afirmou que, para cada solecismo em Apocalipse, há um exemplo de uso correto de linguagem (observe-se, e.g., a recusa por parte de João de declinar o nome divino depois de uma preposição em Ap 1.4, imediatamente seguido do uso correto em relação aos sete espíritos que estão diante do trono de Deus). Hoje se reconhece de modo geral que por trás de Apocalipse está a mente de um autor semítico, alguém cuja língua pátria era o hebraico ou o aramaico, mas não há certeza de como isso se relaciona com o estilo e a linguagem do livro.

R. H. Charles era da opinião que João pensava em hebraico e escrevia em grego (CHARLES, 1:cxliv). H. H. Rowley defendia a ideia de que a língua pátria de João era o aramaico; assim ele pensava em aramaico enquanto escrevia em grego (convicção que ele comunicou numa carta a este autor). C. C. Torrey insistia em que João escreveu seu livro em aramaico e outra pessoa o traduziu para o grego de forma muito literal, movido por um senso de reverência em relação ao mestre (TORREY, p. 158). Caso fôssemos adotar a opinião de Torrey, ficaria ainda mais complicado o debate em torno das diferenças linguísticas entre a linguagem e o estilo do Evangelho e os de Apocalipse. Ironicamente, no entanto, C. F. Burney escreveu um livro intitulado *The Aramaic origin of the fourth Gospel [A origem aramaica do quarto Evangelho]* (Oxford: Oxford University Press, 1922), para demonstrar que o Evangelho de João foi escrito em aramaico e mais tarde traduzido para o grego. É preciso perceber que os estudiosos recentes são geralmente cautelosos em aceitar que livros inteiros do NT tenham sido escritos em aramaico e depois traduzidos para o grego. Nesse caso, o argumento chegou a um beco sem saída.

A declaração de Dionísio de que Apocalipse não tem uma sílaba em comum com o Evangelho e com as Cartas de João é exagerada. Parte do problema em apurar a relação existente entre o Evangelho e Apocalipse reside precisamente nas diferenças e nas semelhanças entre os dois. As

duas obras são as únicas, por exemplo, a empregar o termo *logos* (a “Palavra”) em referência a Cristo; ambas enxergam no Cordeiro de Deus uma fusão dos conceitos do Cordeiro guerreiro de Apocalipse com o Cordeiro pascal (v. BEASLEY-MURRAY, 1978, p. 124-6; 1986, p. 24-5, 354-5). Além do mais, os termos “testemunho”, “vida”, “morte”, “sede”, “fome” e “vencer” em sentido espiritual ou moral ocorrem tantas vezes no Evangelho e em Apocalipse que levam a crer que exista uma relação concreta no campo da soteriologia entre as duas obras.

Ainda assim, os dois livros quase de forma singular são a expressão da mente e da personalidade de dois autores. Suas obras foram compostas com cuidado extremo e de forma particularmente complexa. Cresce cada vez mais o consenso de que o quarto Evangelho contém material que não somente recebeu uma reflexão cuidadosa, mas também foi muito pregado ao longo dos anos. Esse mesmo material demonstra um conhecimento de primeira mão acerca do pensamento rabínico e da teologia filosófica grega. Apocalipse origina-se de uma mente imbuída do *AT*, mas também reflete um conhecimento de primeira mão dos escritos rabínicos, de modo que João acha natural expressar-se nesse estilo de composição.

Como explicar então a relação entre as duas obras? Seus autores deviam se conhecer muito bem. Ultimamente, tem se postulado sobre uma possível escola de João que explicaria a origem dos escritos joaninos, hipótese bastante plausível. Há, no entanto, mais um elemento nessa questão: nunca ocorreu a Dionísio que o filho de Zebedeu pode ter sido o profeta João, não o autor do Evangelho.

H. B. Swete, em sua pesquisa sobre a autoria de Apocalipse, mostrou-se impressionado com a afinidade entre o caráter do apóstolo João conforme ele aparece nos Evangelhos Sinóticos e o que se esperaria do profeta João. Ele e seus irmãos foram chamados por Jesus de “Boanerges”, isto é, “filhos do trovão” (Mc 3.17); João proibiu alguém que não era membro do grupo apostólico de expulsar demônios em nome de Jesus; queria fazer descer fogo dos céus sobre os samaritanos que recusaram hospitalidade a Jesus e aos discípulos (Lc 9.52-55); foi testemunha da transfiguração de Jesus e de sua ressurreição. Por isso, Swete tendia

a considerar o apóstolo João o autor de Apocalipse, dissociando assim o problema da autoria desse livro do outro problema, o da autoria do quarto Evangelho, mas sempre desejou se manter aberto nessa questão (SWETE, p. clxxx-clxxxv).

M. Kiddle, quarenta anos mais tarde, adotou uma atitude semelhante e declarou: “A autoria de Apocalipse talvez demonstre ser aquele mistério do livro que jamais será revelado neste mundo” (KIDDLE, p. xxxvi). W. G. Kümmel, uma geração depois de Kiddle, escreveu: “Nada mais sabemos sobre o autor de Apocalipse senão que era um profeta cristão judeu que atendia pelo nome de João” (KÜMMEL, p. 331). Precisamos saber mais? Em nenhum outro livro da Bíblia a identidade do autor é tão pouco importante, pois não é, como queriam edições antigas da Bíblia, “a Revelação [o sentido de ‘apocalipse’] de João, o Divino”, mas a “Revelação de Jesus Cristo [...] a seu servo João”. A questão da autoria não se resolve pelo nome da pessoa que recebeu a revelação e a anotou, mas pela natureza da obra, que na providência de Deus encerra e coroa o cânon das Escrituras.

6. Expectativa do Anticristo

Já observamos a relação que há entre o culto ao imperador e a expectativa da aparição de um Anticristo que governará não somente o império, mas também o mundo. Essa expectativa domina Apocalipse 12—14 e Apocalipse 16—17, passagens em que o estilo apocalíptico chega ao ápice em Apocalipse. A figura de uma mulher vestida com o Sol, tendo a Lua embaixo dos pés e doze estrelas sobre a cabeça, e a de um dragão nos céus que lança para a terra um terço das estrelas claramente refletem fontes antigas, conhecidas não apenas dos escritores do *AT*, mas de todas as nações do Oriente Médio, sendo utilizadas de várias maneiras. Comum a todas elas era um monstro do mar que combateu os deuses do céu e procurou derrotá-los. Essas figuras ficam claras em passagens como Isaías 27.1: “O SENHOR castigará com sua espada destruidora, grande e forte, o Leviatã, a serpente fugitiva; o Leviatã, a serpente veloz, e matará o dragão do mar”. A visão dos impérios mundiais em Daniel 7, simbolizados por bestas que emergem do mar, culminando num aterrorizante adversário de Deus e do homem,

era a aplicação dessa mesma figura a um tirano da época que não só oprimia o povo de Deus, mas também buscava dominar o mundo.

Esse simbolismo foi aplicado muitas vezes no AT como uma espécie de cartum ou charge de governantes opressores, os quais estavam fadados a ser destruídos pelo Deus de Israel, o Senhor do céu e da terra. A mesma charge foi aplicada pelo profeta João ao esperado imperador anticristo. Deve se ressaltar, no entanto, que João não considerava o imperador reinante o Anticristo. Para ele, o culto ao imperador preparava o caminho para o verdadeiro Anticristo, que o exploraria em sua totalidade, de maneira semelhante à referência que Paulo faz em 2 Tessalonicenses 2.7 ao “mistério da impiedade” como algo já em operação no mundo. Mais precisamente, João aplicou o símbolo do dragão a Satanás (Ap 12), ao Anticristo (Ap 13) e à cidade e ao império sobre os quais ele governava (Ap 17).

Contudo, João vai mais adiante, uma vez que alia o conceito do Anticristo à expectativa comum em sua época em relação ao retorno de Nero a Roma. Isso se vê primeiramente quando ele apresenta o Anticristo acometido de uma ferida mortal, recobrando a vida depois disso (Ap 13.3), e depois fica perceptível em Apocalipse 13.18: “Quem tiver entendimento, calcule o número da besta, pois é número de homem. Seu número é seiscentos e sessenta e seis”. A possibilidade de representar um nome por um número reside no fato de que o hebraico e o grego não tinham sinais distintos para os números: usavam em vez disso as letras do alfabeto, de modo que “a” = 1, “b” = 2, “c” = 3, e assim por diante. Desse modo, qualquer nome podia ser calculado somando-se os valores de suas letras. A. Deissmann, por exemplo, cita uma inscrição numa parede de Pompeia com a seguinte frase: “Amo aquela cujo nome é 545” (DEISSMANN, p. 275).

Ao longo dos séculos, foram sugeridos muitos nomes que somam 666 como a resposta ao quebra-cabeça proposto por João, mas em anos recentes há um consenso em grau cada vez maior de que o nome que João tinha em mente era Nero César em hebraico. Se alguém perguntar como as congregações de fala grega teriam sabido isso, a resposta é que quase certamente a questão surgiu entre judeus falantes do hebraico e do aramaico;

eles não tinham nenhuma razão para amar Nero (a guerra romano-judaica começou em seu reinado), e teria se tornado de conhecimento comum entre as igrejas, assim como *Aba* e *Maranata* se tornaram conhecidos entre todas elas. A confirmação disso encontra-se numa leitura alternativa de Apocalipse 13.18 em alguns manuscritos; ou seja, 616, que é o número hebraico da forma latina de Nero. Em contrapartida, era de conhecimento geral no começo entre os cristãos que o nome Jesus em grego totaliza 888, que representa um avanço em relação à perfeição (777), assim como o Anticristo demonstra conseqüentemente um decréscimo em relação a ele. Isso mostra que o Anticristo de Satanás fica tão longe de ser o libertador da humanidade quanto o Cristo de Deus excede todas as esperanças humanas de um redentor.

Quanto ao Nero histórico, Suetônio informa que, quando Nero soube que o senado romano o havia declarado inimigo público e as tropas estavam a caminho para capturá-lo, ele cometeu suicídio cortando a garganta e foi sepultado no túmulo da família (SUETÔNIO, *Nero*, 49-50). O fato de Nero não ter sido sepultado à vista do público gerou a dúvida de que ele tivesse de fato morrido. Isso se espalhou por toda parte e contribuiu para a hipótese de que ele havia fugido para o Oriente. Nos anos seguintes, nada menos que três homens se apresentaram como Nero, um no ano seguinte à sua morte (69 d.C.), o segundo em 80 d.C. e o terceiro em 88-89 d.C.; esse último quase convenceu o rei de Pértia de que era mesmo Nero e por pouco não ocasionou uma invasão do Império Romano. Se nos primeiros anos muitas vezes se supunha que Nero estivesse ainda vivo, na geração seguinte pensava-se que ele havia ressurgido dos mortos para se vangloriar de Roma. É o que se lê nos livros III, IV e V dos *Oráculos sibílicos*.

João aproveitou-se dessa expectativa, disseminada por toda parte. Em Apocalipse 13.3, ele descreve uma das sete cabeças da besta “como se estivesse ferida de morte”, maneira peculiar de declarar isso, “mas sua ferida mortal foi curada”. Faz lembrar Apocalipse 5.6, em que o Cordeiro “parecia estar morto”. O cristão de Satanás é claramente uma paródia do Cristo de Deus, nesse e em todos os outros aspectos (v. Rissi, 1966, p. 66). A adaptação da expectativa em torno de Nero ao Anticristo vindouro reaparece outra vez

em Apocalipse 17.7-18, mas com uma ênfase diferente, uma vez que a besta representa o império e o Anticristo. De um lado, a besta sobre a qual a mulher está montada “era e já não é; todavia está para subir do abismo e irá para a perdição” (Ap 17.8); de outro, “a besta, que era e já não é, também é o oitavo rei [cabeça], está entre os sete e irá para a perdição”.

À luz de Apocalipse 13, o oitavo rei sem dúvida é Nero, em quem estavam incorporados a natureza e o destino do império do Anticristo. Ambos têm a semelhança do dragão (Satanás), ambos se opõem ao Senhor e seu povo, ambos pertencem ao “abismo” e ambos estão fadados a sofrer o destino daqueles que fazem guerra contra o Cordeiro (Ap 16.14). Mas uma diferença importante fica evidente nas representações do Anticristo em Apocalipse 13 e em Apocalipse 17. No capítulo 13, o império recebe um empurrão do Anticristo, de modo que todos no mundo, exceto aqueles cujos nomes foram escritos no “livro da vida” do Cordeiro, recebem a marca da besta e o adoram (Ap 13.8,16-18). No capítulo 17, cumprem-se os temores de muitos, e o cristo de Satanás convence os reis do Oriente a unirse a ele para atacar a “grande Babilônia”, e a cidade é destruída e incendiada (Ap 17.15-17). Esse é o resultado do culto ao imperador. A besta e seus aliados permanecem na mão do Deus que eles desafiam, e por impulso do Diabo cumprem as palavras de Deus (Ap 17.16,17; sobre isso, v. BAUCKHAM, 1994, p. 329-417).

Um ponto deve ser esclarecido a respeito do uso que João faz do chamado “mito de Nero”. Não resta dúvida de que João entendia que Nero retornaria literalmente dos mortos para cumprir o papel de Anticristo. Ele fez uso da expectativa da época para retratar as obras do Anticristo como trabalho de *outro* Nero, e isso por uma boa razão: Nero foi o primeiro imperador romano a perseguir a igreja cristã, e o fez com tamanha crueldade que serviu de modelo para a besta de Satanás em sua guerra contra o Cordeiro (Ap 11.7-10; 13.7; 17.12-14). Ao apresentar o Anticristo como outro Nero, João deixa claro que o culto ao imperador é uma projeção do que ocorrerá quando as sementes de seu início estiverem prontas para a colheita. Não podia ser diferente. O culto ao imperador, como R. J. Bauckham observa, era uma

deificação do poder (BAUCKHAM, 1994, p. 451-2). Mostra a história, e disto não está isento o último século, que tal deificação é capaz de reaparecer com resultados pavorosos. A humanidade desconsidera isso para seu próprio prejuízo.

7. Propósito de Apocalipse

E. F. Scott define Apocalipse como “um toque de trombeta para despertar a fé” (SCOTT, p. 174). Para os cristãos da época de João, especialmente na Ásia romana, a exaltação de Roma e a popularidade do culto ao imperador tornavam a vida cristã difícil e o futuro desalentador, por causa da pressão para que se unissem à maioria na celebração da divindade de César e da prontidão dos informantes em relatar às autoridades a recusa dos cristãos em fazê-lo. No entanto, ceder a essa pressão implicava negar a fé cristã em sua totalidade, o que era impensável. João, portanto, escreveu seguindo a ordem do Senhor ressurreto de fortalecer a fé e a coragem dos crentes, de muní-los para a batalha contra as forças do Anticristo no mundo e de ajudá-los a dar testemunho do único e verdadeiro Senhor e Salvador.

Todo o livro de Apocalipse está arraigado em sua descrição do Deus onipotente como Senhor da história e em sua atividade redentora em Cristo. Tão certo quanto o fato de Jesus ter vencido a primeira e mais importante etapa da redenção da humanidade, ele realizará a tarefa que lhe foi designada de garantir a vitória do reino de Deus e, assim, a emancipação total da humanidade em relação aos poderes do mal. Os seguidores do Cordeiro não podem presumir que escaparão de uma participação em seus sofrimentos, daí o chamado às igrejas já no começo das cartas: “Sê fiel até a morte, e eu te darei a coroa da vida” (Ap 2.10). E isso significará participar da vida eterna na companhia de Deus e dos remidos na cidade eterna de Deus.

8. Importância de Apocalipse para hoje

Apocalipse tem sido uma inspiração para a igreja ao longo dos séculos, sobretudo quando ela teve de enfrentar a oposição feroz das autoridades governamentais. De quando em quando, no entanto, tem sido criticado como um livro subcristão. R. Bultmann, para citar apenas um exemplo, declara que o livro apresenta “um judaísmo fracamente

cristianizado” (BULTMANN, 1955, v. 2, p. 175). A crítica de Bultmann reflete sua rejeição a tudo que apresente contornos apocalípticos, embora esteja ciente de que o NT apresenta a expiação como algo que abarcava tanto o amor quanto o julgamento de Deus. Vemos isso especialmente em João 12.31,32, mas também em João 3.16-21; sobre a última passagem, Bultmann faz o impressionante comentário: “Não haveria simplesmente nenhum juízo não fosse o acontecimento do amor de Deus” (BULTMANN, 1971, p. 154).

A. Y. Collins cita D. H. Lawrence, para quem o livro ventila a raiva, o ódio e a inveja do mais fraco contra o forte, contra a civilização e mesmo contra a natureza (cit. A. Y. COLLINS, 1984, p. 169). A avaliação que Lawrence faz de Apocalipse é típica de sua perspectiva sobre a vida, mas é perturbador que exegetas cristãos adotem essa visão. Collins considera que João procurava superar a tensão entre a realidade e a fé, entre o que é e o que deve ser. A fé abrange o fato de que Deus é o regente de tudo e todos, que Jesus é Rei de reis e Senhor de tudo e todos e que no reino messiânico todos os cristãos reinarão com ele. A realidade é o poder de Roma e a impotência dos cristãos, o medo que tinham de ser denunciados às autoridades romanas, a recordação que guardavam da perseguição de Nero, da destruição de Jerusalém e do exílio de João. Isso despertou sentimentos agressivos de inveja em relação aos abastados, de frustração em relação ao culto ao imperador e de desejo de vingança contra os atos violentos do império. Mas essas imagens violentas foram transferidas para Deus e para Cristo em Apocalipse. Assim, Jesus fará guerra com a espada de sua boca contra os seguidores de Balaão, contra os nicolaítas e contra Jezabel (“companheiros cristãos”!), bem como contra os generais, os ricos, os fortes (Ap 6.15-17) e os exércitos que seguem o Anticristo (Ap 19.21; v. A. Y. COLLINS, 1984, p. 156-7).

Muito mais é escrito nessa linha de pensamento, o que exige muito mais espaço de resposta do que nos é possível aqui. Algumas considerações, no entanto, precisam ser feitas. Se a questão é realismo, eis uma coisa que não falta a João. Os seguidores de Balaão, os nicolaítas e Jezabel não são cristãos de mente aberta, mas aqueles influenciados pelo antinomismo dos gnósticos que despontavam naqueles dias, e a influência deles

tinha de ser contida. A hostilidade ao culto ao imperador é inevitável em qualquer geração, e há boas razões para o uso das charges extraídas das religiões do antigo Oriente Médio. No que diz respeito à violência na aplicação dessas charges, é essencial recordar a tradição da hipérbole utilizada pelos profetas do AT. Um dos exemplos mais marcantes são as formas de expressão de Sofonias. Em Sofonias 1.2-6, os juízos de Deus são apresentados implicando a destruição de todas as criaturas vivas no dia do Senhor. O mesmo estilo é repetido em Sofonias 3.8: “Esta terra toda será consumida pelo fogo do meu zelo”. A isso imediatamente se segue Sofonias 3.9: “Então darei lábios puros aos povos, para que todos invoquem o nome do SENHOR e o sirvam com o mesmo espírito”.

Tamanha contradição não pode ser interpretada literalmente, mas o juízo e a salvação dos judeus e dos gentios é a intenção das passagens, como deixa claro o restante do livro. O mesmo se confirma em Apocalipse, como mostram Apocalipse 11.10 e 15.3,4; a sobrevivência dos habitantes da terra no milênio, Apocalipse 20.4-6; os reis da terra trazendo presentes à nova Jerusalém (Ap 21.24-27). O quadro da cidade de Deus em Apocalipse 21.9—22.5 vai muito além de amainar uma suposta raiva ou inveja dos cristãos; sua motivação última é revelar a realização do objetivo de Deus para sua criação numa humanidade redimida em comunhão com ele. Ao declarar essa revelação, o profeta João foi sem dúvida dirigido pelo Espírito (Ap 19.10). A igreja de hoje faz bem em atender ao apelo que aparece em cada uma das cartas às sete igrejas: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas”.

9. Apocalipse nos mais antigos escritos pós-neotestamentários

Vários pais apostólicos demonstram que Apocalipse influenciou seus escritos, embora nem todos deixem isso claro. *Didaquê*, *1 Clemente*, as cartas de Inácio e a *Carta aos filipenses*, de Policarpo, mostram pouco ou nenhum reflexo de Apocalipse e estão mais preocupadas com a vida da igreja, sua ordem e ADORAÇÃO/CULTO. A conclusão da *Didaquê* (*Di*, 16) contém um “posfácio apocalíptico”, mas claramente ecoa o discurso escatológico dos Evangelhos (*Mc* 13 e *corresps.*), e, não de Apocalipse.

A *Epístola de Barnabé* adota a interpretação da criação em seis dias como uma figura da semana cósmica da história: esta dura seis mil anos e é seguida pelo descanso sabático do reino de Deus (Bn, 15). Talvez seja essa uma das tradições que contribuíram para a figura do milênio, utilizada por João. É também encontrada em *2Enoque* 33, um livro talvez do mesmo período que Apocalipse.

As “Visões”, de *O pastor*, de Hermas, seguem também a tradição apocalíptica. Dizem respeito à vida da igreja e estão, portanto, próximas de Apocalipse. O mesmo se pode dizer das “Semelhanças”, também de *O pastor*, especialmente no destaque conferido aos anjos, representados como responsáveis pela criação, e um anjo bom e um mau são designados para os humanos (He, “Si”, 6.2.1; He, “Vi”, 3.4.1).

Papias, mais que qualquer outro, era entusiasta do milênio. Sua famosa declaração, que relatava a extraordinária fertilidade da terra nesse período, é atribuída ao “Senhor”, conforme dado a saber por parte de “presbíteros que viram João”. As vinhas terão “dez mil videiras, e cada videira dez mil ramos, e cada ramo dez mil rebentos, e em cada rebento haverá dez mil cachos, e em cada cacho dez mil uvas, e cada uva quando espremida renderá vinte e cinco medidas de vinho”. Tal crescimento se aplicará a campos de trigo, a árvores de frutas, a sementes e ervas, e os animais que deles comerem serão doces uns para com os outros e para com o homem (relatado por Ireneu, *He*, 5.33.3-4). Um relato afim, embora menos extravagante, acha-se em *1Enoque* 10.19.

Segundo cria L. Gry, o conceito de Papias acerca do milênio foi obtido dos seguidores de Arístion e do presbítero João. É evidente que as ideias de Papias eram comuns na igreja de seu tempo e levaram ao esforço de Dionísio por enfraquecer a influência de Apocalipse. Ainda assim, a interpretação milenista de Apocalipse 20 era firmemente defendida por Justino Mártir, Ireneu, Hipólito e Vitorino. Orígenes, no entanto, era “o veemente adversário do milenismo” (BECKWITH, p. 323). Ticônio, em seu comentário, seguiu no encaixe de Orígenes, e Agostinho sepultou o quiliasmo por sua doutrina do milênio como a era da igreja. Nem é preciso dizer que a doutrina do reino terreno de Cristo foi ressuscitada em séculos posteriores e defendida por muitos intérpretes.

Ver também APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA.

DLNTD: ANTICHRIST; BABYLON; BEASTS, DRAGON, SEA, CONFLICT MOTIF; BOWLS; HEAVEN, NEW HEAVEN; JERUSALEM, ZION, HOLY CITY; LAMB; LITURGICAL ELEMENTS; MARTYRDOM; MILLENNIUM; OLD TESTAMENT IN REVELATION; PAROUSIA; PERSECUTION; PROPHECY, PROPHETS, FALSE PROPHETS; SCROLLS, SEALS, TRUMPETS; VISION, ECSTATIC EXPERIENCE; WRATH, DESTRUCTION.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: AUNE, D. E. *Revelation*. Dallas: Word, 1997-2000. (WBC.) ■ BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. (NIGTC.) ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NCBC.) ■ BECKWITH, I. T. *The Apocalypse of John*. New York: Macmillan, 1919. ■ BORING, M. E. *Revelation*. Louisville: John Knox, 1989. (IntC.) ■ CAIRD, G. B. *The Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row, 1966. (HNTC.) ■ CHARLES, R. H. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1920. 2 v. (ICC.) ■ FARRER, A. M. *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964. ■ FORD, J. M. *Revelation*. New York: Doubleday, 1975. (AB.) ■ HARRINGTON, W. J. *Revelation*. Collegeville: Liturgical Press, 1993. (SACP, 16.) ■ KEENER, C. S. *Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. (NIVAC.) ■ KIDDLE, M. *The Revelation of St. John*. New York: Harper, 1940. (MNTC.) ■ LADD, G. E. *A commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. ■ LILJE, H. *The last book of the Bible*. Philadelphia: Muhlenberg, 1957. ■ MICHAELS, J. R. *Revelation*. Downers Grove: InterVarsity, 1997. (IVPNTC.) ■ MORRIS, L. *The Revelation of St. John*. 2. ed. Leicester: InterVarsity, 1987. (TNTC.) ■ MOUNCE, R. H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ OSBORNE, G. R. *Revelation*. Grand Rapids: Baker, 2002. (BECNT.) ■ SCOTT, E. F. *The Book of Revelation*. London: SCM, 1939. ■ SWEET, J. P. M. *Revelation*. Philadelphia: Westminster, 1979. ■ SWETE, H. B. *Commentary on the Book of Revelation*. 3. ed. London: Macmillan, 1909. **Estudos:** AUNE, D. E. The Apocalypse of John and the problem of genre. *Semeia*, v. 36, p. 65-96, 1986. ■ BAUCKHAM, R. J. *The climax of prophecy*. Edinburgh: T & T Clark, 1994. ■ _____. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (NTT.) ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. Waco: Word, 1986. (WBC.) ■ BOWMAN, J. G. The Revelation

of John: its dramatic structure and message. *Int*, v. 9, p. 436-53, 1955. ■ BULTMANN, R. *Gospel of John*. Oxford: Blackwell, 1971. ■ _____. *Theology of the New Testament*. New York: Scribners, 1951, 1955. ■ COLLINS, A. Y. *The Apocalypse*. Wilmington: Michael Glazier, 1979. ■ _____. *The combat myth in the Book of Revelation*. Missoula: Scholars, 1976. (hbr., 9.) ■ _____. *Crisis and catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster, 1984. ■ COLLINS, J. J. *The apocalyptic imagination*. New York: Crossroad, 1984. ■ COURT, J. M. *Myth and history in the Book of Revelation*. Atlanta: John Knox, 1979. ■ DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East*. Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1978. ■ FARRER, A. M. *A rebirth of images*. Westminster: Dacre, 1949. ■ GRY, L. Henocho X, 19 et les belles promesses de Papias. *RB*, v. 53, p. 197-206, 1946. ■ HEMER, C. J. *The Letters to the seven churches of Asia in their local setting*. Sheffield: JSOT, 1986. ■ KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1975. ■ MICHAELS, J. R. *Interpreting the Book of Revelation*. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ MOYSE, S. *The Old Testament in the Book of Revelation*. Sheffield: Academic, 1995. ■ RISSI, M. *The future of the World: an exegetical study of Revelation 19.11—22.15*. 2. ed. London: SCM, 1972. (sbr.) ■ _____. *Time and history*. Richmond: John Knox, 1966. ■ ROWLAND, C. C. *The open heaven*. New York: Crossroad, 1982. ■ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *The Book of Revelation: justice and judgment*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SHEPHERD, M. H. *The paschal liturgy and the Apocalypse*. Richmond: John Knox, 1960. ■ THOMPSON, L. L. *The Book of Revelation: Apocalypse and empire*. Oxford: Oxford University Press, 1990. ■ TORREY, C. C. *Documents of the primitive church*. New York/London: Harper, 1941.

G. R. BEASLEY-MURRAY

APOCALIPTISMO: NOVO TESTAMENTO

O termo “apocaliptismo” tem origem no termo grego *apokalypsis*, que significa “revelação”, “descoberto”. O autor do Apocalipse do NT, ou Apocalipse de João, foi o primeiro autor judeu ou cristão a empregar o termo *apokalypsis* para designar o conteúdo de seu livro. O livro é no fundo a narrativa de uma série de visões revelatórias que põem a descoberto os acontecimentos que cercam o fim iminente da era presente: “[Esta é a]

Revelação [*apokalypsis*] de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar a seus servos as coisas que em breve devem acontecer” (Ap 1.1). Depois de Apocalipse 1.1, o termo *apocalipse* vem sendo usado desde o começo do século XIX, quando foi popularizado por F. Luecke, especialista alemão em NT (1791-1854), como termo genérico para designar documentos de conteúdo e estrutura semelhantes ao Apocalipse de João.

1. Definição de “apocaliptismo”
2. As origens do apocaliptismo
3. Características do apocaliptismo
4. Jesus e o apocaliptismo
5. Paulo e o apocaliptismo
6. Os escritos neotestamentários posteriores e o apocaliptismo

1. Definição de “apocaliptismo”

O termo “apocaliptismo” é uma designação contemporânea largamente usada em referência a uma cosmovisão que caracteriza segmentos do judaísmo primitivo de cerca de 200 a.C. a 200 d.C. Essa visão era centrada na expectativa da intervenção iminente de Deus na história humana, de uma maneira decisiva, para salvar seu povo e punir os inimigos, destruindo a presente ordem cósmica decaída e restaurando ou recriando o cosmo em sua perfeição original, prístina. O conhecimento de segredos cósmicos (uma das contribuições da tradição sapiencial para o apocaliptismo) e dos planos escatológicos iminentes de Deus foi revelado a apocaliptistas por meio de sonhos e visões, e os apocalipses que eles escreveram eram acima de tudo narrativas das visões que haviam recebido e que lhes foram explicadas por um anjo, que as interpretava. Acredita-se que todos os apocalipses judaicos existentes sejam pseudonímicos, ou seja, escritos como se fossem da autoria de antigas figuras judaicas de destaque como Adão, Enoque, Moisés, Daniel, Esdras e Baraque. Apenas os apocalipses cristãos mais antigos, o Apocalipse de João e *O pastor*, de Hermas, foram escritos sob o nome de seus verdadeiros autores. A razão mais provável do fenômeno da pseudonímia apocalíptica é que se tratava de uma estratégia para aduzir credenciais e assim garantir a aceitação desses escritos revelatórios num momento da história israelita em que a reputação dos profetas havia chegado ao ponto mais baixo.

“Apocaliptismo”, portanto, é um termo usado em referência ao tipo específico de expectativa escatológica característico dos primeiros apocalipses judeus e cristãos. Entre as composições religiosas judaicas geralmente consideradas apocalipses estão Daniel 7—12 (o único apocalipse do AT), os cinco documentos que compõem *1Enoque* (1—36, o Livro dos Vigilantes; 37—71, as Semelhanças de Enoque; 72—82, o Livro de Luminares Celestes; 83—90, o Apocalipse Animal; 92—104, a *Epístola de Enoque*), *2Enoque*, *4Esdras*, *2Apocalipse de Baruque*, *3Apocalipse de Baruque* e *Apocalipse de Abraão*. Entre os primeiros apocalipses cristãos, constam o Apocalipse de João (o único apocalipse do NT) e *O pastor*, de Hermas.

Quatro aspectos do apocaliptismo precisam ser distinguidos.

A *escatologia apocalíptica* é um tipo de ESCATOLOGIA encontrada nos apocalipses ou semelhante à escatologia dos apocalipses, caracterizada pela tendência de enxergar a realidade da perspectiva da soberania divina (e.g., as escatologias da comunidade de Qumran, de Jesus e de Paulo).

O *apocaliptismo* ou *milenismo* é uma forma de comportamento coletivo baseado nessas crenças (e.g., o movimento dirigido por João Batista e as revoltas de Teudas, relatadas em Atos 5.36, de Josefo, em *An*, 20.5.1, § 97-8, e do egípcio não identificado de Atos 21.38; JOSEFO, *An*, 20.8.6, § 169-72; *Gu ju*, 2.13.5, § 261-3).

O *apocalipse* é o tipo de escrito em que essas crenças ocorrem em sua forma mais básica e completa, um escrito centrado na revelação do saber cósmico e do fim dos tempos.

As *figuras apocalípticas* são os vários temas que constituem a escatologia apocalíptica, usados de várias formas nos primeiros escritos judeus e cristãos.

O foco deste artigo recairá sobre a escatologia apocalíptica judaica e sobre as formas em que Jesus e os autores do NT adaptaram alguns dos temas e estruturas básicos da escatologia apocalíptica em seu pensamento teológico.

2. As origens do apocaliptismo

Foram apresentadas várias propostas a respeito das origens do apocaliptismo, propostas que muitas vezes refletiam a atitude positiva ou negativa que os estudiosos tinham em relação ao

fenômeno do apocaliptismo. Seguindo a trilha de F. Luecke a partir de meados do século XIX, muitos estudiosos consideraram o apocaliptismo favoravelmente, como um desenvolvimento da profecia do AT, talvez em consequência da desilusão do período pós-exílico, que incluiu sujeição a nações estrangeiras e tensão no seio da comunidade judaica. Outros estudiosos que discerniram uma forte ruptura entre a profecia do AT e o apocaliptismo posterior aventaram a hipótese de que boa parte das características fundamentais do apocaliptismo se originou no antigo Irã, tendo penetrado o pensamento judaico durante o período helenístico (c. 400-200 a.C.), ou surgiu, de maneira mais geral, das tendências sincretistas do período helenístico, quando se vê uma fusão das ideias religiosas do Ocidente com as do Oriente.

2.1 O cenário do apocaliptismo. O fato de os apocalipses serem pseudônimos em sua maioria dificultou a reconstrução das circunstâncias sociais em que foram escritos e às quais corresponderam. Não obstante, há um amplo consenso de que os apocalipses judaicos foram escritos ou revisados em períodos de crise social ou política, embora essas crises pudessem estar inseridas numa ampla escala que ia do real ao imaginado. Concentrando sua atenção no período de 400 a 200 a.C., O. Ploeger discerniu uma divisão na comunidade judaica pós-exílica em dois segmentos bem definidos, o partido teocrático (os sacerdotes aristocratas reinantes), que interpretava a escatologia profética da perspectiva do Estado judeu, e o partido escatológico (precursores dos apocaliptistas), que aguardava o cumprimento das predições escatológicas dos profetas. Mais recentemente, P. D. Hanson sustentou que o apocaliptismo é um desenvolvimento natural da profecia israelita com origem na luta interna entre profetas visionários e sacerdotes hierocráticos (zadocueus) ocorrida entre o século VI e o IV a.C.

2.2 Escatologia e apocaliptismo. De forma geral, tem se feito uma distinção entre escatologia e apocaliptismo. “Escatologia” foi um termo que começou a ser usado no século XIX como forma de classificar aquele aspecto da teologia sistemática que lidava com os temas relacionados ao futuro do indivíduo (morte, ressurreição, juízo, vida eterna, céu e inferno) e à escatologia coletiva ou nacional, ou seja, o futuro da igreja ou do povo

judeu (e.g., a vinda do Messias, a grande tribulação, a ressurreição, o juízo, a segunda vinda de Cristo, o reino messiânico temporário, a recriação do Universo). É muito comum a distinção entre escatologia profética e escatologia apocalíptica, o que é muito útil para realçar o que se manteve, bem como o que mudou na expectativa escatológica judaico-israelita. Seguindo esse modelo, a escatologia profética era uma perspectiva otimista que antevia Deus restaurando no fim de todas as coisas as circunstâncias prístinas e originariamente idílicas, e faria isso atuando por meio de processos históricos. O profeta israelita proclamava ao rei e ao povo os planos de Deus para ISRAEL da perspectiva de acontecimentos e processos históricos e políticos de fato. A profecia enxerga o futuro brotando a partir do presente, ao passo que a escatologia apocalíptica vê o futuro interrompendo o presente; aquela é essencialmente otimista, ao passo que esta é pessimista.

2.3 Profecia e apocaliptismo. A questão do relacionamento entre profecia e apocaliptismo é apenas um aspecto do problema em relação ao grau de continuidade ou ruptura que se imagina existir entre o apocaliptismo judaico e as anteriores tradições israelitas de cunho político e religioso. É importante reconhecer que a profecia e o apocaliptismo apresentam tanto elementos de continuidade quanto de ruptura. Os agudos contrastes normalmente imaginados entre a profecia e o apocaliptismo são de algum modo atenuados quando reconhecemos que a profecia sofreu várias mudanças e que há semelhanças impressionantes entre a profecia tardia e o elemento apocalíptico inicial (HANSON). Entre os livros proféticos posteriores que mostram as tendências que surgiriam depois de modo mais plenamente desenvolvido nos escritos apocalípticos judaicos, estão as visões de Zacarias 1—6 (com a presença de um intérprete angélico), Isaías 24—27 e 56—66, Joel e Zacarias 9—14.

2.4 Escritos sapienciais e apocaliptismo. Muitos estudiosos sustentam que havia uma ruptura fundamental entre a profecia e o apocaliptismo. G. von Rad, por exemplo, rejeita a teoria de que as raízes do apocaliptismo deviam estar na profecia israelita. Para ele, o apocaliptismo consistia em dualismo de contornos definidos, transcendência radical, esoterismo e gnosticismo.

O autor acredita que o apocaliptismo surgiu dos escritos sapienciais do AT. Entre os temas comuns aos escritos sapienciais e apocalípticos, e que fazem supor uma relação entre os dois tipos de literatura, estão os seguintes elementos: 1) tanto os sábios e experientes quanto os apocaliptistas são chamados “sábios”, e ambos preservam seus ensinamentos na forma escrita, muitas vezes realçando seu “conhecimento” especial e a antiguidade desse conhecimento; 2) ambos mostram tendências individualistas e universalistas; 3) ambos se preocupam com os mistérios da natureza pela perspectiva celestial; 4) ambos refletem uma visão determinista da história.

A teoria de que a mãe do apocaliptismo judaico era a sabedoria de Israel, não a profecia israelita, encontrou pouco apoio acadêmico na forma em que foi proposta por Von Rad. Ainda assim, inegavelmente, existem elos entre os escritos sapienciais e apocalípticos (Sb 7.27; Eo 24.33), ambos fenômenos da tradição dos escribas. A tradição sapiencial em Israel sem dúvida foi uma das muitas influências sobre o desenvolvimento do apocaliptismo judaico. Ainda assim, é importante distinguir entre dois tipos de escritos sapienciais: sabedoria proverbial e sabedoria mântica. A última está relacionada ao papel do “sábio” de interpretar sonhos como refletido nas tradições bíblicas em torno de José e Daniel, ambos capazes de explicar o significado de sonhos revelatórios ambíguos por meio de uma sabedoria de origem divina (Gn 40.8; 41.25,39; Dn 2.19-23,30,45; 5.11,12). A figura do *angelus interpretis* (“anjo intérprete”) ocorre com frequência nos apocalipses judaicos, nos quais ele desempenha o papel análogo de revelador sobrenatural capaz de desvendar o significado mais profundo dos sonhos e das visões experimentados pelo apocaliptista (Dn 7—12; Zc 1—6; 4Esdras).

2.5 Farisaísmo e apocaliptismo. A monumental obra em três volumes sobre o judaísmo de G. F. Moore baseou-se na suposição de que o judaísmo “normativo” dos primeiríssimos séculos da era cristã, “a era dos tanains”, não incluía o apocaliptismo judaico. Semelhantemente, A. Schweitzer distinguiu precisamente o ensino dos apocaliptistas (e, portanto, de Jesus) do ensino dos rabinos. Não obstante, o realce dispensado pelos fariseus à ressurreição, à era vindoura e ao

Messias torna difícil distinguir com precisão os interesses religiosos e políticos dos apocaliptistas em relação aos dos fariseus, ainda que estes pareçam ter se desencantado com muitos aspectos do apocaliptismo logo após a primeira revolta desastrosa contra Roma (66-73 d.C.). W. D. Davies sustenta que há vários elos entre o apocaliptismo e o farisaísmo: 1) ambos compartilham uma religiosidade e uma atitude semelhante em relação à *Torá*; 2) ambos partilham visões semelhantes em relação a temas escatológicos, como as dores de parto da era messiânica, o recongraçamento dos exilados, os dias do Messias, a nova Jerusalém, o juízo e a geena; 3) ambos mostram tendências populistas e escolásticas.

3. Características do apocaliptismo

3.1 Principais aspectos do apocaliptismo. Há várias características da escatologia apocalíptica sobre as quais existe algum consenso entre os estudiosos:

- dualismo temporal das duas eras;
- ruptura radical entre esta era e a era vindoura, aliada a um pessimismo em relação à ordem presente e acrescida de esperança em relação a outro mundo e a uma ordem futura das coisas;
- divisão da história em segmentos (quatro, sete, doze), refletindo um plano predeterminado para a história;
- expectativa da chegada iminente do reino de Deus como ato divino, decretando a condenação das circunstâncias terrenas presentes;
- perspectiva cósmica em que a situação primordial do indivíduo não se situa mais dentro de uma entidade coletiva, como Israel ou o povo de Deus, e a crise iminente não é localizada, mas apresenta dimensões cósmicas;
- a intervenção cataclísmica de Deus resultará em salvação para os justos, concebida como a restauração das circunstâncias edênicas;
- introdução de anjos e demônios para explicar acontecimentos históricos e escatológicos;
- introdução de um novo mediador com funções régias.

Não estão listadas aqui todas as características, mas é o bastante para nos concentrarmos em alguns aspectos inconfundíveis da cosmologia apocalíptica.

3.2 Sequências apocalípticas possíveis. Como as narrativas que circunstanciam os acontecimentos em torno do encerramento da era presente e da inauguração da era futura são no fundo um tipo de folclore, há muitas exposições divergentes dos acontecimentos futuros esperados, com pouca congruência entre elas. Dessa maneira, na apresentação de uma síntese da grande variedade de sequências apocalípticas possíveis encontradas nos escritos apocalípticos, a ênfase deve recair sobre as características mais tipicamente encontradas nessas exposições. O apocaliptismo, ou escatologia apocalíptica, está centrado na crença de que a presente ordem mundial, que é ímpia e opressiva, encontra-se temporariamente sob o controle de Satanás e de seus cúmplices humanos. A presente ordem mundial ímpia será em breve destruída por Deus e substituída por uma nova e perfeita ordem, correspondente ao Éden. Na presente era, o povo de Deus consiste numa minoria oprimida que espera fervorosamente a intervenção de Deus ou de seu agente especialmente escolhido, o Messias. A transição entre a era antiga e a nova, o fim da velha era e o começo da nova era ocorrerão por meio de uma série final de batalhas travadas pelo povo de Deus contra os aliados humanos de Satanás. O resultado, no entanto, jamais é posto em xeque, visto que os inimigos de Deus estão predestinados à derrota e à destruição. A inauguração da nova era começará com a chegada de Deus ou de seu agente autorizado para julgar os ímpios e recompensar os justos e será concluída pela recriação ou pela transformação do Universo.

3.3 Dualismo limitado. Uma das características fundamentais do apocaliptismo é a convicção de que o cosmo está sempre sujeito a uma de duas forças sobrenaturais, Deus e Satanás, que representam as qualidades morais do bem e do mal (dualismo cosmológico). No entanto, a convicção judaica de que Deus é absolutamente soberano implica que é o originador do mal e que o dualismo resultante do bem e do mal não é nem eterno nem absoluto (como o dualismo da antiga religião iraniana), mas limitado. Esse dualismo

cosmológico essencialmente limitado foi entendido em várias formas, embora relacionadas entre si, de pensamento dualista no apocaliptismo judaico primitivo: 1) o *dualismo temporal ou escatológico* estabelece marcante distinção entre a era presente e a era por vir; 2) o *dualismo ético* baseia-se numa distinção moral entre o bem e o mal e enxerga a humanidade dividida em dois grupos, os justos e os perversos, de maneira que corresponde aos poderes sobrenaturais do bem e do mal; 3) o *dualismo psicológico ou microcômico* é a interiorização do esquema das duas eras que enxerga as forças do bem e do mal lutando por supremacia dentro de cada indivíduo.

3.3.1 Dualismo escatológico ou temporal. A crença em duas eras sucessivas, ou mundos sucessivos, desenvolveu-se apenas de modo gradual no judaísmo. A ocorrência mais antiga da expressão rabínica “o mundo por vir” é encontrada em *1Enoque* 71.15 (c. 200 a.C.). A doutrina das duas eras já estava plenamente desenvolvida por volta de 90 d.C., pois, de acordo com *4Esdra*s 7.50, “O Altíssimo criou não uma, mas duas Eras” (v. 4Ed 8.1). O dia do Juízo é considerado o ponto de transição entre as duas eras (4Ed 7.113), pois “será o fim desta era e o começo da era imortal que está por vir”.

3.3.2 Dualismo ético. Daniel 12.10 faz uma distinção entre os “ímpios” e os “sábios”; *Jubileus* faz a distinção entre os israelitas, que são “a nação justa” (*Jb*, 24.29), “uma geração justa” (*Jb*, 25.3), e os gentios, que são pecadores (*Jb*, 23.24; 24.28); o *Manuscrito da Guerra*, de Qumran, faz uma distinção semelhante entre o povo de Deus e os *kittim* (1QM 1.6; 18.2,3); o *Testamento de Aser* contrasta pessoas “boas e de uma só cara” (*Te As*, 4.1) com “pessoas de duas caras” (*Te As*, 3.1).

3.3.3 Dualismo microcômico ou psicológico. Nesse tipo de dualismo, os poderes cósmicos sobrenaturais e antitéticos, concebidos nas categorias morais do bem e do mal, correspondem de forma análoga à luta entre o bem e o mal experimentada por indivíduos. Em algumas linhas do pensamento apocalíptico judaico, notadamente da comunidade de Qumran e dos círculos que produziram os *Testamentos dos doze patriarcas*, cria-se que Deus havia criado dois espíritos, o espírito da verdade e o espírito do erro (i.e., o espírito do mal chamado Belial, 1QS 1.18-24; *Te Ju*,

20.1-5; v. *Jo* 14.17; 15.26; 16.13; 1Jo 4.6), e os seres humanos podem viver de acordo com um ou com outro. O Príncipe das Luzes controla a vida dos filhos da justiça, ao passo que o Anjo das Trevas tem domínio sobre os filhos da falsidade (1QS 3.17—4.1; 4.2-11; 1QM 13.9-12). No entanto, mesmo os pecados dos filhos da justiça são, em última análise, causados pelo espírito do erro, pois ambos os espíritos lutam para ganhar a supremacia no coração do indivíduo (1QS 4.23-26; *Te As*, 1.3-5). Entretanto, o domínio do espírito do erro é temporariamente limitado, pois Deus o destruirá no fim de todas as coisas (1QS 4.18,19). A doutrina segundo a qual o espírito da verdade e o espírito do erro lutam para garantir a supremacia no coração de cada pessoa é semelhante à doutrina rabínica dos impulsos bons e maus.

3.4 Expectativa messiânica. O messianismo não era um aspecto fixo dos vários esquemas escatológicos que formavam o apocaliptismo judaico. Durante o período do segundo templo, havia pelo menos dois tipos principais de messianismos judaicos: o restaurativo e o utopista. O messianismo restaurativo aguardava com expectativa a restauração da monarquia davídica e era centrado numa expectativa de aprimoramento e aperfeiçoamento do mundo presente por meio do desenvolvimento natural (*Sl Sa*, 17), seguindo o modelo de um período histórico idealizado; a lembrança do passado é projetada no futuro. O messianismo utopista antevia com expectativa uma era futura que superaria tudo que se conheceu anteriormente. O messianismo judaico tinha a tendência de se concentrar não na restauração de uma dinastia, mas exclusivamente num rei messiânico enviado por Deus para restaurar a sorte de Israel. No entanto, como símbolo teocrático, o Messias é dispensável, uma vez que nem sempre há um Messias presente na expectativa escatológica judaica como um todo. Nenhuma figura assim, por exemplo, tem um papel a desempenhar nas sequências escatológicas apresentadas em *Joel*, *Isaías* 24—27, *Daniel*, *Eclesiástico*, *Jubileus*, *Testamento de Moisés*, *Tobias*, 1 e 2 *Maca*beus, *Sabedoria de Salomão*, *1Enoque* 1—36 (o *Livro dos Vigilantes*), 90—104 (a *Epístola de Enoque*) e *2Enoque*.

3.5 O reino messiânico temporário. Há pouca congruência no material apocalíptico judaico a

respeito da chegada do reino de Deus. Esse reino era concebido por alguns como a chegada de um reino eterno, mas por outros como um reino messiânico temporário que seria sucedido por um reino eterno (v. 1Co 15.24). A concepção de um reino messiânico temporário, que funcionaria como uma transição entre a presente era ímpia e a era por vir, entre a monarquia e a teocracia, resolvia o problema de como encarar a transição do Messias para o reino eterno de Deus (onde tal concepção estava presente). De forma geral, no pensamento apocalíptico judaico o reino de Deus recebe uma importância mais central que a figura de um Messias. Um interregno messiânico, portanto, funciona como uma expectativa do estado teocrático perfeito e eterno que existirá quando o estado originário das coisas for restabelecido eternamente. Acreditava-se que esse reino provisório seria transitório, uma vez que seu retrato mostra a conciliação de algumas características desta era com as da era por vir. No apocaliptismo cristão, a expectativa de um reino messiânico temporário é claramente refletida em Apocalipse 20.4-6 e, segundo alguns estudiosos, também refletida em 1Coríntios 15.20-28. A expectativa de um reino messiânico temporário no futuro é encontrada em somente três apocalipses judaicos primitivos, o Apocalipse das Semanas, ou *1Enoque* 91.12-17 e 93.1-10 (escrito entre 175 e 167 a.C.), 4Esdras 7.26-44; 12.31-34 (escrito c. 90 d.C.) e *2Apocalipse de Baruque* 29.3—30.1; 40.1-4; 72.2—74.3 (escrito c. 110 d.C.). Embora haja quem afirme que a concepção de um reino messiânico temporário se encontra em *2Enoque* 32.2—33.1 e *Jubileus* 1.27-29 e 23.26-31, não há provas convincentes.

3.5.1 Apocalipse das Semanas. Em *1Enoque* 91.12-17 e 93.1-10, um apocalipse anterior inserido na *Epístola de Enoque* (*1En*, 91—104), a história é dividida em dez semanas (i.e., dez eras). Um reino não messiânico temporário surge na oitava semana, e um reino eterno chega na décima semana (*1En*, 91.12-17).

3.5.2 4Esdras. De acordo com 4Esdras 7.26-30, o Messias aparecerá nos últimos dias e viverá com os justos por quatrocentos anos. Então, o Messias morrerá, com os demais habitantes da terra, e o mundo retornará aos sete dias de silêncio primevo. Depois disso, ocorrerá a ressurreição

(4Ed 7.32), e o Altíssimo tomará seu lugar no trono do juízo e executará o juízo sobre todas as nações (4Ed 7.36-43). De acordo com 4Esdras 12.31-34, no entanto, o Messias davídico sentar-se-á no trono do juízo e, depois de reprovar os ímpios e maus, os destruirá (4Ed 12.32). Esse juízo exercido pelo Messias ocorre antes do juízo final, que será executado por Deus após a chegada do fim (4Ed 12.34). Em nenhuma parte de 4Esdras, porém, o Messias tem um papel a desempenhar no reino teocrático eterno inaugurado com a ressurreição.

3.5.3 O 2Apocalipse de Baruque. Depois de doze períodos de tribulação (*2Ap Br*, 27.1-5), o reino messiânico é retratado como um período de abundância fenomenal, inaugurado pela aparição do Messias (*2Ap Br*, 29.3) e concluído com seu retorno à glória (*2Ap Br*, 30.1). Os eleitos que viveram durante o reino messiânico se unirão aos justos ressurretos, mas as almas dos ímpios temerão o juízo (*2Ap Br*, 30.1-5). O autor não declara abertamente, mas pressupõe o fato de que os que viveram durante o reino messiânico experimentarão uma transformação num modo ressurreto de existência como os justos ressurretos. Em *2Apocalipse de Baruque* 39—40, a queda preconizada do quarto reino (Roma) será seguida pela revelação do Messias (*2Ap Br*, 39.7), que destruirá os exércitos do último regente iníquo, que será trazido amarrado até Sião, onde será julgado e executado pelo Messias (*2Ap Br*, 40.1,2). O reino do Messias durará “eternamente”, ou seja, até ser extinto o mundo de corrupção, o que significa que esse reino é temporário, sem contudo se especificar sua duração. Por fim, em *2Apocalipse de Baruque* 72.2—74.3, o guerreiro Messias convocará todas as nações numa só reunião, poupando uns e executando outros (*2Ap Br*, 72.2-6). Depois desse período de juízo, haverá uma era em que será restaurado na terra o estado edênico das coisas (*2Ap Br*, 73.1-7). Como em 4Esdras, o Messias não tem nenhum papel a desempenhar no reino eterno que é inaugurado depois que ele sobe aos céus.

3.6 O antagonista escatológico. Na literatura apocalíptica judaica, há duas tradições a respeito de uma figura escatológica perversa que funciona como um agente de Satanás, ou Belial, para desencaminhar o povo de Deus, opor-se a ele

e perseguiu-lo; ambas as tradições representam historicizações do antigo mito de combate. Uma tradição destaca um regente tirânico e ímpio que surgirá na última geração para se tornar o principal adversário de Deus ou do Messias. Acreditava-se que esse agente satânico conduziria as forças do mal na batalha definitiva entre as forças do mal e o povo de Deus (1QM 18.1; 1QS 4.18,19; *Tg Dn*, 5.10,11; *Tg Ms*, 8).

A historicização do mito de combate já é encontrada no AT, onde os monstros do caos, Raabe e Leviatã, às vezes são usados para simbolizar opressores estrangeiros como o Egito (Sl 74.14; S7.4; Is 30.7; Ez 29.3; 32.2-4). Várias tradições do AT serviram de base para a concepção apocalíptica posterior acerca do adversário escatológico, incluindo-se a figura de Gogue, o governante de Magogue no oráculo de Gogue e Magogue de Ezequiel 38—39 (v. Ap 20.8; 3En, 45.5), as referências a um vago “inimigo do norte”, encontrado em várias profecias do AT (Ez 38.6,15; 39.2; Jr 1.13-15; 3.18; 4.6; 6.1,22), e o fato de Antíoco IV Epifânio, o “chifre pequeno” de Daniel 7 e 8, ser retratado como o opressor do povo de Deus. A carreira do rei greco-sírio Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.), cujas ações contra o povo judeu são descritas em 1Macabeus 1.20-61 e 2Macabeus 5.11—6.11, é apresentada como uma figura apocalíptica mitologizada em Daniel 11.36-39, afirmando ser Deus ou ser semelhante a Deus (Dn 11.36,37; *Or si*, 5.33,34; *As Is*, 4.6; 2En [Rec. J] 29.4).

Mais tarde, as características do adversário escatológico foram ampliadas e refinadas por tradições em torno dos imperadores romanos Calígula e Nero, os quais tinham pretensões divinas que seus contemporâneos romanos consideravam esfarrapadas e ultrajavam os judeus. A outra tradição ocupa-se do falso profeta que executa sinais e maravilhas para legitimar seu ensino falso (cf. Dn 13.2-6). Por vezes, Satanás e o antagonista escatológico são identificados como a mesma pessoa, como nos *Oráculos sibílicos* 3.63-74 e em *Ascensão de Isaiás* 7.1-7, nos quais Nero (= o antagonista escatológico) é considerado a encarnação de Belial (= Satanás).

3.7 A recriação ou transformação do cosmo. Em Isaiás 65.17 e Isaiás 66.22, temos a predição da criação de novo céu e nova terra. O tema da recriação ou renovação da criação é retomado

nos escritos apocalípticos como o ato escatológico final e definitivo. No fundo, a expectativa de uma nova criação ou de uma criação renovada é uma aplicação específica do esquema das duas eras, em que a primeira criação é identificada com a presente era ímpia (ou mundo) e a nova criação é identificada com a era (ou mundo) por vir. Conquanto haja muitas referências à nova criação nos escritos apocalípticos, não está sempre claro se a presente ordem da criação é reduzida ao caos antes do ato da recriação (1En, 72.1; 91.16; *Or si*, 5.212; *Jb*, 1.29; 4.26; *An bí*, 3.10; *Ap El*, 5.38; 2Pe 3.13; Ap 21.1,5; v. 2Co 5.17; Gl 6.15), ou se o que se tem em mente é a renovação ou transformação do mundo existente (1En, 45.4,5; 2Ap Br, 32.6; 44.12; 49.3; 57.2; *An bí*, 32.17; 4Ed 7.30,31,75; v. Rm 8.21). Em muitas dessas passagens, o padrão da criação nova ou transformada baseia-se nas condições edênicas que se acreditava existirem na terra antes da queda de Adão e Eva.

[D. E. AUNE]

4. Jesus e o apocaliptismo

Durante o século XIX, estudiosos da área bíblica tentaram defender Jesus das acusações de ser ele um sonhador apocalíptico que equivocadamente predissera um fim precoce e cataclísmico para a ordem mundial existente. Alguns o defendiam afirmando que ele não se referia a acontecimentos futuros de forma literal para o mundo, mas apenas ao aspecto espiritual. As predições apocalípticas, era o que se afirmava, foram todas cumpridas espiritualmente.

Outros, em defesa dele, acusavam de erro a igreja primitiva e os autores dos Evangelhos. Uma dessas teorias entendia que capítulos como Marcos 13 não advinham de nada que Jesus tivesse de fato proferido. Antes, um apocalipse judaico primitivo fora usado pelos autores dos Evangelhos e erroneamente atribuído a Jesus. A teoria desse “pequeno apocalipse”, primeiramente proposta por T. Colani, passou a ser defendida desde então por vários estudiosos.

Muitos estudiosos do século XIX retratavam Jesus como um professor afável que ensinava a proximidade de Deus. Infelizmente, lamentavam, Jesus foi representado nos Evangelhos como um pregador fanático do juízo vindouro.

Na virada do século XIX para o XX, J. Weiss e A. Schweitzer dissiparam esse consenso ao fazer uma reconstrução de um Jesus histórico que era completamente apocalíptico em suas ideias, aliás mais ainda que aqueles que conservavam as tradições a respeito dele. Segundo essa nova avaliação, Jesus acreditava que a aguardada intervenção divina, a qual inauguraria a nova era, ocorreria em algum ponto de seu ministério. Suas expectativas foram frustradas mais de uma vez, e por fim ele se entregou para morrer, imaginando que ao fazê-lo seguramente impeliaria Deus a agir. Coube à igreja primitiva o desafio de conferir a Jesus uma imagem mais respeitável, encobrindo seus erros e apresentando seus ensinamentos de modo que atendesse às necessidades de uma comunidade para a qual o fim (e o REINO DE DEUS) não havia chegado como fora predito, mas que, ainda assim, acreditava que logo chegaria.

Essa perspectiva, em suas várias formas, geralmente conhecida como “escatologia consistente”, exerceu forte influência no século XX. Alguns, como R. Bultmann, não se preocuparam em defender a perspectiva apocalíptica de Jesus, ou nem mesmo tentaram reconstruir um retrato de Jesus histórico. O famoso programa de desmitologização do NT proposto por Bultmann não tentava despojar Jesus de seus adornos mitológicos (como fizeram muitos intérpretes do século XIX), mas reinterpretar esses elementos míticos da perspectiva de seu significado existencial. Compreendida a partir dessa perspectiva, a mitologia inerente ao ensino apocalíptico de Jesus era um meio de apresentar a homens e mulheres a necessidade de estarem abertos para o futuro de Deus — um futuro bem próximo para cada indivíduo. Outros estudiosos, como R. H. Hiers, não veem nenhuma dificuldade em pensar em Jesus como alguém com expectativas equivocadas que fez previsões incorretas.

Entretanto, nem todos os intérpretes do século XX estavam convencidos de que Jesus era um pregador apocalíptico que predisse um fim iminente para o mundo. C. H. Dodd e outros insistiam numa escatologia realizada, sustentando que Jesus cumpriu as esperanças proféticas do AT e pregou um reino que foi inaugurado em seu ministério. As passagens que levavam a crer num cumprimento futuro ou precisavam ser

interpretadas dessa perspectiva, ou se referiam à criação da igreja primitiva.

Tanto a escatologia consistente quanto a realizada parecem problemáticas. Muitos estudiosos conservadores como G. E. Ladd, E. E. Ellis e I. H. Marshall adotaram a posição conciliatória primeiramente defendida por W. G. Kümmel. O reino, paradoxalmente, é “presente” e está “ainda por vir”. A missão de Jesus era inaugurar o reino, mas ele ensinava que a consumação se daria no futuro, após a segunda vinda.

Os autores dos Evangelhos fielmente conservam essa posição paradoxal. Usam imagens apocalípticas para relatar e interpretar acontecimentos da vida terrena de Jesus (e.g., Mt 27.51-53; 28.2-4) e também imagens apocalípticas para se referir a acontecimentos futuros (o ato divino final e definitivo de juízo e salvação na vinda do Filho do homem; cf. Mt 25.31-46; Mc 13.24-27).

A abordagem já/ainda não pode ser passível da acusação de ser uma solução muito cômoda (uma hipótese, alguns diriam, que não se pode provar falsa, sendo, portanto, indefensável), mas se alguma interpretação paradoxal como essa não puder ser adotada não será possível compreender satisfatoriamente nem a posição de Jesus nem a de qualquer dos autores dos Evangelhos.

[T. J. GEDDERT]

5. Paulo e o apocalitismo

5.1 As fontes e os problemas. A crítica especializada considera que as sete cartas paulinas geralmente reconhecidas oferecem uma base firme para analisar a teologia de Paulo. Entre essas cartas estão Romanos, 1 e 2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom. As cartas sobre cuja confiabilidade ainda paira alguma dúvida (2 Tessalonicenses; Colossenses) ou cuja autoria paulina é geralmente rejeitada (Efésios; 1 e 2 Timóteo; Tito) são usadas apenas para suplementar os dados encontrados no *corpus* básico das sete cartas. O livro de Atos é outra fonte importante para conhecermos a vida de Paulo, mas também deve ser usada apenas como suplemento para o âmago das cartas genuínas.

Um dos problemas mais importantes no estudo da vida e do pensamento de Paulo é apurar até que ponto é apropriado rotular o pensamento paulino de “apocalíptico”. Há um consenso bem

disseminado segundo o qual Paulo foi influenciado pelo pensamento apocalíptico, mas ainda temos um problema crítico: saber até que ponto ele modificou o apocaliptismo à luz de sua fé em CRISTO. J. Baumgarten sustenta que Paulo desmitologiza as tradições apocalípticas quando sistematicamente as aplica à vida presente da comunidade.

Outro problema reside na questão da origem do pensamento apocalíptico de Paulo. Baumgarten acredita que as tradições apocalípticas chegaram a Paulo por meio dos helenistas de Antioquia.

5.2 O centro ou a estrutura do pensamento paulino. A complexidade do pensamento teológico de Paulo aumenta diante do fato de que as provas primárias de seu pensamento encontram-se em cartas esporádicas, escritas numa variedade de contextos específicos com o objetivo de tratar de problemas e questões específicos; são comunicações pastorais ligadas à história. Além disso, o *corpus* básico de sete cartas dificilmente pode ser considerado uma amostra representativa do pensamento paulino. Apesar das dificuldades, muitas têm sido as tentativas de compreender a coerência do pensamento de Paulo e, com base nisso, identificar o âmago de seu pensamento. Alguns estudiosos não estão certos de que o pensamento de Paulo partia de um “âmago” assim, ou se a evidência das sete cartas esporádicas é suficiente para tal tarefa. Entre as mais importantes identificações possíveis da mensagem central do pensamento de Paulo estão: 1) o evangelho; 2) a CRISTOLOGIA; 3) a morte e ressurreição de Jesus; 4) o tema “EM CRISTO” (categorias participativas); 5) a eclesiologia; 6) a justificação pela fé (a visão tradicional luterana); 7) a antropologia (BAUR e BULTMANN). É evidente, no entanto, que muitos desses temas estão intimamente relacionados a outros, de modo que a escolha do âmago do pensamento paulino passa a ser uma questão de nuança. Está claro, por exemplo, que a polêmica doutrina paulina da JUSTIFICAÇÃO pela fé é um aspecto de sua cristologia e que os temas da antropologia e da eclesiologia são duas maneiras de considerar o cristão, que ao mesmo tempo é membro do povo de Deus.

Outros estudiosos entendem que o mais importante é identificar a estrutura do pensamento de Paulo. Entre as duas propostas mais

importantes estão: 1) história da salvação, ou seja, Deus, que é o agente principal da história, teve desde o início um alvo em última análise salvífico para a humanidade, a princípio centrado em Israel e por fim em todo aquele que crese em Cristo — uma estrutura evidenciada de forma especial em Romanos 9—11; 2) escatologia apocalíptica. No entanto, a história da salvação e a escatologia apocalíptica não devem ser consideradas antitéticas, visto que esta é simplesmente uma versão mais específica e detalhada daquela. Além do mais, é uma questão de contínuo debate se essas hipóteses constituem o horizonte ou o cerne do pensamento de Paulo.

5.3 Paulo como visionário e místico. Os autores dos apocalipses, embora muitas vezes ocultassem a verdadeira identidade por meio de pseudônimos, recebiam revelações divinas por meio de visões e por essa razão estruturavam os apocalipses que escreviam numa narrativa das visões que haviam recebido de fato ou diziam ter recebido. Existia um estreito relacionamento entre o misticismo *merkabah* judaico (baseado em Ezequiel 1) e o apocaliptismo (GRUENWALD), embora as visões fora do corpo fossem mais comuns naquele, e as ascensões em corpo ao céu, mais comuns neste. A despeito de não haver nenhuma prova de que Paulo escreveu um apocalipse, ele afirma ter recebido visões revelatórias ou experiências extáticas (Gl 1.11-17; 1Co 9.1; 15.8; v. At 9.1-9; 16.9; 18.9,10; 22.6-11,17-21; 26.12-18; 27.23,24). Em Gálatas 1.12, ele se refere à sua experiência na estrada para Damasco como um *apokalypsis* (“revelação”) de Jesus Cristo e em 2Coríntios 12.1 fala de “visões e revelações [*apokalypseis*] do SENHOR”, que presumivelmente aludem a experiências pessoais. É possível que Paulo seja o homem a respeito de quem ele fala, o qual experimentou uma viagem ao terceiro céu, onde ouviu palavras inexprimíveis (2Co 12.1-10).

5.4 Sequências apocalípticas possíveis. Há desdobramentos apocalípticos relativamente extensos nas cartas paulinas, três dos quais se concentram na parusia de Jesus (1Ts 4.13-18; 2Ts 1.5-12; 1Co 15.51-57), e o chamado “apocalipse paulino”, centrado na vinda do antagonista escatológico (2Ts 2.1-12). Há também várias sequências apocalípticas mais breves, cuja natureza parece seguir certas fórmulas, sendo,

portanto, de origem pré-paulina ou extrapaulina (1Ts 1.9,10; 3.13; 5.23).

5.5 Dualismo limitado. A concepção paulina acerca da soberania de Deus (Rm 9—11) torna evidente que ele compartilha das convicções dualistas fundamentais do apocaliptismo judaico do fim do período do segundo templo.

5.5.1 Dualismo escatológico ou temporal. Seguindo a linha do pensamento dualista temporal do apocaliptismo judaico, Paulo também contrastava a presente era ímpia com a próxima era de SALVAÇÃO (Gl 1.4; Rm 8.18; 1Co 1.26; v. Ef 5.16) e acreditava estar vivendo no fim das eras (1Co 10.11). Ainda assim, Paulo atenuou consideravelmente a distinção aguda comum no pensamento apocalíptico entre essas duas eras. Ele entendia a morte e a ressurreição de Jesus no passado como acontecimentos escatológicos cósmicos que separavam “este mundo” (Rm 12.2; 1Co 1.20; 2.6), ou “este mundo mau” (Gl 1.4), da “era por vir”. A era presente é dominada por governantes, potestades demoníacas fadadas à destruição (1Co 2.6,7).

A crença de Paulo na ressurreição de Jesus, o Messias, convencia-o de que os acontecimentos escatológicos tinham começado a se desenrolar dentro da história e que a ressurreição de Jesus fazia parte da expectativa judaica tradicional pela ressurreição dos justos (1Co 15.20-23). Para Paulo, o presente é um período temporário entre a morte (e também a ressurreição) de Cristo e seu retorno em glória, no qual aqueles que creem no evangelho compartilham os benefícios salvíficos da era vindoura (Gl 1.4; 2Co 5.17). Esse período temporário é caracterizado pelo dom escatológico do Espírito de Deus, que é experimentado como presente dentro da comunidade cristã em geral, bem como no interior de cada um dos crentes membros da comunidade cristã (Rm 8.9-11; 1Co 6.19; 12.4-11; 1Ts 4.8). Embora Paulo não empregue abertamente a expressão “era por vir”, em 2Coríntios 5.17 e Gálatas 6.15 menciona a “nova criação”, expressão com associações apocalípticas (Is 65.17; 66.22; Ap 21.1). Embora a consumação final ainda se encontre no futuro, para os cristãos a nova era estava presente, porque o Messias tinha vindo.

A estrutura básica do pensamento de Paulo, construído em torno do conceito da história

da salvação, traz em si a ideia apocalíptica das duas eras sucessivas. Isso fica evidente em Romanos 5.12-21, trecho em que Paulo esquematiza a história da perspectiva dos dois reinos, o de Adão e o de Cristo, ambos fazendo parte da experiência presente. Portanto, Paulo faz a distinção “já”/“ainda não” destacada pelo uso do indicativo e do imperativo em passagens como Gálatas 5.25: “Se vivemos [indicativo] pelo Espírito, andemos [imperativo] também sob a direção do Espírito”. Ainda que a carne tenha sido crucificada com Cristo (Gl 2.20; 3.24; 6.14; Rm 6.2,6,7,22; 8.13), os desejos da carne ainda representam áreas de tentação para os cristãos (Gl 5.16-18; Rm 6.12-14; 8.5-8). A obediência diária do cristão proporciona a confirmação continuada e indispensável do ato original de crer em Cristo até que se concretizem a redenção futura da criação e a liberdade dos filhos de Deus (Rm 8.19,20).

5.5.2 Dualismo espacial. A antiga cosmologia israelita considerava o cosmo em três níveis: o céu, a terra e o Sheol. Essa mesma concepção do Universo foi transmitida ao judaísmo primitivo, embora o realce sobre a transcendência de Deus que caracterizou o judaísmo do fim do período do segundo templo pressupunha uma distinção mais acentuada entre o mundo celestial e o mundo terreno. Esse dualismo espacial (o céu como lugar da morada de Deus e de seus anjos; a terra como o lugar de habitação da humanidade) coincidia com o dualismo temporal ou escatológico no sentido de que o reino de Deus, ou a era por vir, era uma realidade celeste que por fim tomaria o lugar da realidade terrena deste mundo mau ou da presente era ímpia. Para Paulo, “as [coisas] visíveis são temporais, ao passo que as que não se veem são eternas” (2Co 4.18; v. Fp 3.20; 2Co 5.1-5). Há, portanto, três domínios cósmicos: o céu, a terra e a região abaixo da terra (Fp 2.10), embora a tônica normalmente recaia sobre os dois domínios cósmicos principais: céu e terra (1Co 8.5; 15.47-50; v. Cl 1.16,20; Ef 1.10; 3.15). O céu é o lugar da habitação de Deus e seus anjos (Rm 1.18; 10.6; Gl 1.8; v. Ef 6.9) e o lugar onde agora Cristo está assentado, à mão de Deus, tradição baseada na interpretação cristã pré-paulina de Salmos 110.1 (Rm 8.34; Cl 3.1). O céu é o lugar do qual Jesus retornará no futuro próximo como salvador e juiz (1Ts 1.10; 4.16; Fp 3.20; v. 2Ts 1.7).

5.5.3 *Dualismo ético.* Para Paulo, os dois poderes cósmicos antitéticos eram Deus e Satanás, que representam, respectivamente, as qualidades morais do bem e do mal. Deus é a fonte do amor (Rm 5.5; 8.39; 2Co 13.14). Foi Deus quem expressou amor para com a humanidade ao enviar seu Filho para padecer a morte expiatória no lugar deles (Rm 5.8). A influência do Espírito de Deus, ou seja, da presença ativa de Deus no mundo, é refletida em virtudes éticas, como amor, paciência, bondade e domínio próprio (Gl 5.22,23). Há uma semelhança fundamental entre as listas de Rm 7.14-23, em que as virtudes fomentadas pelo espírito da verdade são contrastadas com os vícios promovidos pelo espírito do erro, e as listas de Gálatas 5.16-24, passagem na qual os vícios são as obras da carne, ao passo que as virtudes são fruto do Espírito. Muitas vezes, Satanás é apresentado como o adversário sobrenatural de Deus e dos cristãos, além de ser considerado a fonte do mal no mundo (Rm 16.20; 1Co 7.5; 2Co 2.11; 11.14; 12.7; 1Ts 2.18).

5.5.4 *Dualismo microcósmico ou psicológico.* Partindo do pressuposto de que a estrutura da teologia de Paulo é em parte produto de sua adaptação do apocaliptismo judaico como arcabouço para a compreensão do significado da morte e ressurreição de Jesus, o Messias, esse mesmo arcabouço apocalíptico exerceu um efeito profundo na forma em que ele entendia os efeitos da salvação em cada cristão. A estrutura básica do apocaliptismo judaico consistia num dualismo temporal ou escatológico que compreendia duas eras, a era presente (um período de opressão por parte dos ímpios), a qual será sucedida por uma bem-aventurada era futura. Conquanto o apocaliptismo judaico tivesse uma orientação em grande medida futura, o fato de Paulo reconhecer que Jesus era o Messias, sendo assim uma figura do passado, mas também do presente e do futuro, levou-o a introduzir algumas alterações significativas. A mais significativa é a atenuação da distinção entre esta era e a era por vir com o realce que conferiu à presença oculta da era por vir dentro da era presente.

Paulo demonstra uma tendência de conceitualizar a natureza e a existência humanas numa versão microcósmica de escatologia apocalíptica cristianizada. Ou seja, a estrutura apocalíptica da

história era considerada paradigmática na compreensão da natureza humana. Para todos os efeitos, o cristão está situado no centro da história, no sentido de que é no cristão que os poderes opostos que dominam o cosmo travam uma batalha. Assim como a variante cristã — própria de Paulo — do pensamento apocalíptico é caracterizada por um dualismo histórico ou escatológico que consiste na justaposição da nova era à antiga, a posição paulina sobre a natureza humana refletia uma estrutura dualista semelhantemente homóloga. Isso fica evidenciado em 2Coríntios 5.17: “Se alguém está em Cristo, é nova criação; as coisas velhas já passaram, e surgiram coisas novas”. Aqui Paulo emprega a expectativa apocalíptica fundamental em torno da criação renovada (i.e., a inauguração da era por vir) após a destruição da presente era perversa como paradigma para a transformação experimentada pelo cristão, que partiu da descrença para a fé. Assim, a expectativa apocalíptica de uma iminente transformação cósmica da presente era perversa para uma era futura de salvação passou a ser um paradigma da transformação de cada crente.

Como essa transformação apocalíptica exerce influência apenas sobre os que estão “em Cristo”, o mundo externo e seus habitantes permanecem sob o domínio da antiga era. A nova era encontra-se dessa forma oculta na antiga. A “nova criação” refere-se à renovação ou recriação do céu e da terra após a destruição do velho cosmo (Is 65.17; 66.22; *1En*, 91.16; 72.1; *2Ap Br*, 32.6; 44.12; 49.3; 57.2; *An bí*, 3.10; *2Pe* 3.11-13; *Ap* 21.1). O entendimento existencialista que Bultmann adotou em relação aos termos antropológicos de Paulo (i.e., o ser humano como agente livre e responsável pelas próprias decisões) e a compreensão de contornos apocalípticos ou cosmológicos que E. Käsemann sustentava para a antropologia de Paulo (i.e., o ser humano é vítima das forças cósmicas sobrenaturais) não são categorias mutuamente excludentes. Paulo também compreende a luta no interior de cada cristão como o conflito entre o Espírito e a carne, como em Gálatas 5.16: “Andai pelo Espírito e nunca satisfareis os desejos da carne”.

5.6 *Jesus, o Messias.* Um dos mais importantes obstáculos que impedem a crença dos judeus em Jesus como o Messias da expectativa judaica

era o fato da crucificação (1Co 1.18-25; Gl 5.11; v. Hb 12.2). Um dos problemas ainda por solucionar na investigação do cristianismo primitivo é a razão por que os cristãos primitivos reconheceram a condição messiânica de Jesus, a despeito do fato de ele não cumprir nenhuma das funções básicas que os judeus esperavam ver na figura do Messias davídico, entre as quais seu papel como sumo sacerdote escatológico, como rei paradigmático todo-poderoso e de disposições benevolentes, como juiz e destruidor dos ímpios e como libertador do povo de Deus (*Sl Sa*, 17; 4Ed 12; 2Ap Br, 40).

Nas sete cartas indiscutivelmente paulinas, o termo *Christos*, que significa “Ungido”, “Cristo” ou “Messias”, ocorre 266 vezes, geralmente como nome próprio para Jesus (e.g., “Jesus Cristo”), em muitos casos com algum traço de titulação (evidente no nome “Cristo Jesus”) e vez por outra como um nome para um Messias específico, Jesus (Rm 9.5). Contudo, jamais aparece como termo genérico em referência a um libertador escatológico dentro do judaísmo. Nas sete cartas que formam o cerne da obra reconhecidamente paulina, *Christos* jamais é usado como predicado (e.g., “Jesus é o Cristo”), *Christos* nunca é precedido de artigo definido, após o nome “Jesus” (e.g., “Jesus, o Cristo”) e *Christos* jamais é acompanhado por um substantivo no genitivo (e.g., “o Cristo de Deus”). É seguro concluir que Paulo não tinha nenhuma dúvida da condição messiânica de Jesus, tampouco era um assunto que o preocupava. Paulo pressupõe, embora não procure demonstrar, que Jesus é o Messias.

5.7 A parusia e o juízo final. Os últimos profetas do AT muitas vezes se referiam ao dia do Senhor como a ocasião em que Deus julgaria o mundo (Am 5.18-20; Sf 1.14-16; Jl 2.2). Nos escritos apocalípticos judaicos, a inauguração do *eschaton* ocorre com a vinda de Deus ou de um agente autorizado por Deus, o Messias, para trazer salvação e juízo. Embora Paulo fale sobre “o dia do Senhor” (1Ts 5.2) e sobre o papel de Deus como juiz escatológico (Rm 3.6), o centro de sua esperança escatológica deslocou-se de Deus para Cristo, de modo que ele pode falar sobre o dia iminente do Senhor (1Ts 5.2), mas afirmar que naquele dia Deus julgará os segredos dos seres humanos por meio de Cristo Jesus (Rm 2.16; v.

2Tm 4.1). Paulo refere-se à parusia não apenas como “revelação [*apokalypsis*] de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Co 1.7), mas também (numa analogia com a expressão do AT “o dia do Senhor”) como o “dia de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Co 1.8; Fp 1.6; 3.12-21; Rm 14.7-12,17,18; 2Co 5.10; 1Ts 4.13-18; 1Co 15.20-28,50-58).

5.8 A ressurreição. Para Paulo, a ressurreição de Jesus não era um acontecimento milagroso isolado, mas a primeira etapa da ressurreição geral dos justos mortos (1Co 15.20-23). Na qualidade de acontecimento escatológico, Paulo está certo de que a ressurreição dos justos ocorrerá quando Cristo retornar (Fp 3.20; 1Ts 4.13-18; 1Co 15.51-53). Os que ressurgirem dos mortos serão transformados num novo modo de existência (1Co 15.51-53; Fp 3.20,21). Uma expectativa semelhante ocorre nos escritos apocalípticos judaicos (Dn 12.3; *1En*, 39.4,5; 62.15; *2En*, 65.10; 2Ap Br, 49.3). Mas a ressurreição de Jesus, que garante a ressurreição dos crentes, não é simplesmente um acontecimento passado com consequências futuras. Tampouco a morte de Jesus se resume a um fato histórico. Para os cristãos, o BATISMO representa uma verdadeira identificação com Cristo em sua morte e ressurreição, sinalizando a morte da velha vida e a ressurreição para a nova (Rm 6.1-14; 8.10,11; v. Cl 3.1-3; Ef 2.1-10).

5.9 O antagonista escatológico. A doutrina cristã a respeito da encarnação de Cristo praticamente tornou inevitável que um homólogo satânico de Cristo fosse incorporado na expectativa apocalíptica do cristianismo primitivo. No apocalipse sinótico, temos a predição de que no fim surgirão falsos messias e falsos profetas (Mc 13.21,22; Mt 24.23,24). Essa figura é chamada Anticristo nos escritos joaninos (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7). Em Apocalipse, as duas principais tradições em torno do Anticristo — o governante ímpio e tirânico e o profeta falso e sedutor — aparecem separadamente. O governante ímpio é chamado a Besta que Subiu do Mar (Ap 13.1-10; 16.13; 19.20), ao passo que o falso profeta é chamado a Besta que Surgiu da Terra ou Falso Profeta (Ap 13.11-18; 16.13; 19.20). Nas cartas paulinas, existe apenas uma exposição extensa a respeito da vinda do antagonista escatológico (2Ts 2.1-12), embora, estranhamente, não haja mais nenhuma alusão a essa figura em nenhuma outra parte das

cartas de Paulo. Ali, Paulo funde num só personagem as duas tradições mais importantes a respeito do antagonista escatológico, a do governante ímpio e tirânico e a do profeta falso e sedutor. Essa pessoa é chamada “homem do pecado” e “filho da perdição” (2Ts 2.3; v. Dn 11.36,37; *Or si*, 5.33,34; *As Is*, 4.6; *2En* [Rec. J] 29.4), que investirá a si mesmo de autoridade no templo de Deus, se autoproclamará Deus (2Ts 2.4) e realizará milagres que legitimem suas alegações (2Ts 2.9; v. Mc 13.22; Mt 24.24; Ap 13.13,14). Esse oponente escatológico ainda não apareceu porque alguém ou algo ainda o detém (2Ts 2.7), embora não haja nenhum consenso quanto a quem seja essa força detentora ou restritiva: Satanás, o Império Romano, o imperador romano ou alguma força sobrenatural. Esse adversário escatológico será morto pelo Senhor Jesus quando ele retornar para julgar todas as coisas (2Ts 2.8).

5.10 O problema de um reino messiânico temporário. É discutível a relação que há entre 1Coríntios 15.20-28 e a posição do judaísmo primitivo e do cristianismo primitivo acerca de um reino messiânico intermediário e temporário, embora a opinião geral seja que não existe prova imparcial e convincente de que Paulo, assim como o autor de Apocalipse (Ap 20.1-6), contasse com a chegada de um interregno messiânico.

Schweitzer resume da seguinte forma as crenças apocalípticas de Paulo: 1) retorno repentino e inesperado de Jesus (1Ts 5.1-4); 2) ressurreição de crentes mortos e transformação de crentes vivos, todos os quais irão encontrar-se nos ares com o Jesus que voltará (1Ts 4.16,17); 3) juízo messiânico presidido ou por Cristo (2Co 5.10) ou por Deus (Rm 14.10); 4) inauguração do reino messiânico (não mencionado por Paulo, mas dado a entender em 1Co 15.25 e Gl 4.26); 5) transformação de toda a natureza da mortalidade para a imortalidade durante o reino messiânico (Rm 8.19-22) e a luta contra as poderes angélicos (Rm 16.20) até que a morte seja vencida (1Co 15.23-28); 6) encerramento do reino messiânico (Paulo não menciona sua duração); 7) ressurreição geral por ocasião do encerramento do reino messiânico (1Co 6.3); 8) juízo de toda a humanidade e dos anjos derrotados. De acordo com Schweitzer, Paulo introduz duas ressurreições, embora a escatologia judaica que o precede

reconheça apenas uma ressurreição, seja no começo, seja no fim do reino messiânico. Essa alteração foi motivada pela crença de Paulo na morte e na ressurreição de Jesus, o Messias. A primeira ressurreição permite aos crentes que morreram, assim como aos cristãos vivos que participam do reino messiânico, desfrutar um modo ressurreto de existência.

A reconstrução feita por Schweitzer da escatologia paulina está sujeita a várias críticas. 1) Não há nenhuma prova em 1 Tessalonicenses 4.13-18 nem em 1 Coríntios 15.20-28 de que Paulo contava com a chegada de um reino messiânico intermediário (WILCKE). 2) Não há nenhuma prova de que Paulo tinha por certa uma ressurreição geral dos mortos justos e ímpios.

Várias razões levam a crer como hipótese mais provável que 1 Coríntios 15.20-28 na verdade deixa prever que a parusia será imediatamente seguida da ressurreição e do juízo, os quais, em conjunto, introduzirão a consumação final da história (DAVIES, 1970, p. 295-7). 1) Para Paulo, o reino de Deus é um reino que jamais acabará (1Ts 2.12; Gl 5.21; 1Co 6.9,10; 15.50; v. 2Ts 1.4,5; Cl 4.11). 2) O único texto que menciona o “reino de Cristo” (Cl 1.12,13) entende que se trata de um fato presente. 3) Paulo vincula a parusia com o juízo que advirá sobre o mundo (1Co 1.7,8; 2Co 1.14; Fp 1.6,10; 2.16). É provável que Paulo tenha no fundo historicizado a concepção apocalíptica de um reino messiânico temporário como um período provisório entre os acontecimentos da crucificação e da ressurreição de Jesus e o fato anunciado de sua parusia.

[D. E. AUNE]

6. Os escritos neotestamentários posteriores e o apocaliptismo

Nos escritos neotestamentários posteriores, a expectativa da parusia é enriquecida por previsões de um céu e de uma terra renovados, incluindo-se uma Jerusalém renovada. Em 2 Pedro 3.10-14, menciona-se uma transformação cósmica, na qual “o dia do Senhor virá como ladrão, no qual os céus passarão com grande estrondo, e os elementos, queimando, se dissolverão, e a terra e as obras que nela há serão descobertas” (2Pe 3.10). Hebreus 12.18-24 e 13.14 refere-se à nova Jerusalém, tema vislumbrado em vários manuscritos

de Qumran (e.g., 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15, 11Q18) e fundamentalmente inspirado pelas visões de Ezequiel. Esse tema é tratado no NT em detalhes em Apocalipse 21—22. De acordo com aquele que recebe a visão: “Então vi um novo céu e uma nova terra. Pois o primeiro céu e a primeira terra já se foram, e o mar já não existe. Vi a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus, enfeitada como uma noiva preparada para seu noivo. E ouvi uma forte voz, que vinha do trono e dizia: O tabernáculo de Deus está entre os homens, pois habitará com eles. Eles serão o seu povo, e Deus mesmo estará com eles. Ele lhes enxugará dos olhos toda lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem lamento, nem dor, porque as primeiras coisas já passaram” (Ap 21.1-4). A descrição dessa nova Jerusalém, que realça o número doze, funde elementos apocalípticos judaicos com o realce que os cristãos conferem a Jesus, o “cordeiro” de Deus, cujo retorno é ansiosamente aguardado.

[C. A. EVANS]

Ver também APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS; ESCATOLOGIA.

DNTB: APOCALYPSE OF ABRAHAM; APOCALYPSE OF ZEPHANIAH; APOCALYPTIC LITERATURE; BARUCH, BOOKS OF; ENOCH, BOOKS OF; ESCHATOLOGIES OF LATE ANTIQUITY; ESDRAS, BOOKS OF; HEAVENLY ASCENTS IN JEWISH AND PAGAN TRADITIONS; MESSIANISM; MYSTICISM; NEW JERUSALEM TEXTS; SYBILLINE ORACLES; TESTAMENT OF MOSES; TESTAMENTS OF THE TWELVE PATRIARCHS; WAR SCROLL (11QM) AND RELATED TEXTS.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON, D. C. *The end of the ages has come*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ BAUMGARTEN, J. *Paulus und die Apokalyphtik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Jesus and the future*. London: Macmillan, 1954. ■ _____. *Jesus and the kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. ■ BECKER, J. *Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie*. *EvT*, v. 30, p. 593-609, 1970. ■ BEKER, J. C. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ _____. *Paul's apocalyptic gospel: the coming triumph of God*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ BETZ, H. D. On the problem of the religio-historical understanding of apocalypticism. *JTC*, v. 6, p. 134-56, 1969. ■ BRANICK, V. P. *Apocalyptic Paul?* *CBQ*, v. 47, p. 664-75, 1985. ■ COLLINS, J. J., org., *Apocalypse: the morphology of a genre*. Missoula:

Scholars, 1979. (*Semeia*, 14.) ■ _____. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. London: Routledge, 1997. ■ DAVIES, W. D. *Apocalyptic and pharisaism*. In: _____. *Christian origins and Judaism*. Philadelphia: Westminster, 1962. p. 19-30. ■ _____. *Paul and rabbinic Judaism*. 3. ed. London: SPCK, 1970. ■ GRUENWALD, I. *Apocalyptic and Merkavah mysticism*. Leiden: E. J. Brill, 1980. ■ HANSON, P. D. *The dawn of apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1975. ■ HIERS, R. H. *Jesus and the future*. Atlanta: John Knox, 1981. ■ KÄSEMANN, E. On the subject of primitive Christian apocalyptic. In: _____. *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 108-37. ■ KOCH, K. *The rediscovery of apocalyptic*. Naperville: Allenson, 1970. (*SBT*, 2.22.) ■ KREITZER, L. J. *Jesus and God in Paul's eschatology*. Sheffield: JSOT, 1987. ■ MUELLER, H. P. *Mantische Weisheit und Apokalyphtik*. In: Anderson, G. W. et al., orgs. *Congress volume. Oppsala, 1971*. Leiden: E. J. Brill, 1972. p. 268-93. (*VTSUP*, 22.) ■ PLOEGER, O. *Theocracy and eschatology*. Richmond: John Knox, 1959. ■ ROWLAND, C. C. *The open heaven: a study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*. New York: Crossroad, 1982. ■ RUSSELL, D. S. *The method and message of Jewish apocalyptic*. Philadelphia: Fortress, 1964. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. New York: Holt, 1931. ■ SMITH, M. On the history of *apokalyphto* and *apokalypsis*. In: HELLHOLM, D., org. *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. p. 9-20. ■ VON RAD, G. *Old Testament theology*. New York: Harper & Row, 1962-1965. 2 v. ■ WILCKE, H.-A. *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*. Zürich: Zwingli, 1967. (*ATANT*, 51.)

D. E. AUNE, T. J. GEDDERT e C. A. EVANS

APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS

O termo “Apócrifos” é aplicado por cristãos protestantes aos livros incluídos no AT pelas igrejas Católica Romana, Copta e Ortodoxa Oriental, não sendo, porém, encontrados no cânon judeu ou protestante. O termo “Pseudepígrafos” refere-se a um corpo muito maior de textos, a maioria dos quais compartilha o expediente literário de ter sido escrita sob o pseudônimo de um personagem importante ou antigo da herança de Israel (autores católicos romanos e ortodoxos normalmente se referem a esse corpo de escritos como

“apócrifos”). Essas compilações conservam vozes importantes que testemunham o pensamento, a piedade e os diálogos no judaísmo do período do segundo templo, o que nos revela os antecedentes da teologia, cosmologia, ética, história e cultura dos autores do NT e formadores da igreja primitiva, muitos dos quais conheciam, estimavam e faziam uso das tradições preservadas nesses textos.

1. Definição de termos
2. Conteúdo e ideias principais
3. Importância

1. Definição de termos

1.1 Apócrifos. A palavra “apócrifos” (gr. “coisas ocultas”) era a princípio um título honroso para livros que contivessem uma sabedoria esotérica especial que fosse “tão sagrada ou profunda que não podia ser exposta a ninguém que não o iniciado” (CHARLES). Alguns estudiosos situam a origem do termo em 4Esdras 14.44-47 (= 2Ed 14.44-47), que menciona os “livros ocultos” com sabedoria divina para os “sábios dentre o povo”, distintos da compilação canônica que contém sabedoria tanto para o indigno quanto para o sábio (ROWLEY e FRITSCH). No enalço das controvérsias da igreja primitiva e, além disso, no período posterior à Reforma, o termo adquiriu conotações negativas, referindo-se a livros que foram retidos por causa de seu valor “secundário ou questionável” (CHARLES) e eram potencialmente “falsos, espúrios ou heréticos” (CHARLES e ROWLEY).

O termo é agora empregado em círculos protestantes para designar de treze a dezoito textos incluídos como parte do AT, dentre os quais há obras históricas (1 e 2Macabeus, 1Esdras), contos (Tobias, Judite, 3Macabeus, Acréscimos a Ester, outros contos sobre Daniel), literatura sapiencial (Sabedoria de Salomão, Sirácida ou Eclesiástico), escritos proféticos pseudepigráficos (Baruque, Epístola de Jeremias), textos litúrgicos (Oração de Manassés, salmo 151, Oração de Azarias e o Cântico dos Três Jovens), um apocalipse (2Esdras) e um encômio filosófico (4Macabeus). Essas obras, à exceção de Oração de Manassés e 4Esdras, acham-se em inúmeros manuscritos da LXX, sendo claramente valorizadas pela igreja primitiva e lidas como Escritura. Descobertas recentes em

Qumran mostram que tais obras foram conservadas não somente em círculos cristãos — Sirácida, Tobias e a Epístola de Jeremias foram todos achados entre os manuscritos do mar Morto, além de inúmeros pseudepigráficos (1Enoque, Jubileus e outras obras pseudepigráficas desconhecidas até então; STONE).

A falta de consenso sobre quais livros pertencem aos Apócrifos dá testemunho da presente variedade no cânon do AT entre as igrejas cristãs. Todos esses livros são considerados canônicos por algumas comunidades cristãs. J. H. Charlesworth mostra a necessidade de uma delimitação uniforme e exclusiva dos Apócrifos, seguindo as listas da maioria dos manuscritos da LXX, em lugar da *Vulgata*. Ele excluiria 3 e 4Macabeus, a Oração de Manassés e 2Esdras (2Ed 3—14 = 4Esdras) dos Apócrifos e os incluiria entre os Pseudepígrafos. As mais recentes Bíblias de estudo (MEEKS, METZGER e MURPHY) optam por uma compilação mais abrangente dos Apócrifos (todos os dezoito). Nos manuscritos da LXX, 3Macabeus e 4Macabeus têm a seu favor uma forte presença, evocando grande respeito na Igreja Ortodoxa Grega. C. A. Evans observa acertadamente que a linha entre os Apócrifos e os Pseudepígrafos não está claramente traçada, sendo ainda mais obscurecida quando examinamos a relação entre Judas, 1Enoque e Assunção de Moisés (EVANS, p. 22; RUSSELL, 1993). Talvez nunca cheguemos ao consenso a que Charlesworth nos convoca.

Os livros contidos nos Apócrifos tiveram uma história estigmatizada no processo de aceitação por parte da igreja, e nem todos os dezoito (ou treze) se saíram igualmente bem nessa história (v. FRITSCH para um debate mais aprofundado). Paulo sem dúvida conhecia e fazia uso de Sabedoria de Solomão, e ecos do Sirácida aparecem nos dizeres de Jesus. Os pais apostólicos (Policarpo, Clemente, Pseudo-Barnabé) ou citam Sabedoria de Solomão, Tobias e Sirácida, ou lhes fazem alusão como escritos autorizados, e há também inúmeras alusões a outros apócrifos. Algumas figuras de destaque na igreja, como Jerônimo e Orígenes, reconheciam a diferença entre a compilação das Escrituras do AT usadas pela igreja e o cânon hebreu, e Jerônimo especialmente propõe uma distinção prática entre os textos “canônicos” e os “eclesiásticos”, que são úteis e edificantes, mas não da mesma estirpe.

Outros personagens, como Clemente de Alexandria e Agostinho, abraçam a compilação mais ampla como sendo de uniforme inspiração e valor.

Somente a Reforma Protestante forçou uma decisão. Martinho Lutero decisivamente separou os livros ou as partes dos livros (e.g., Acréscimos a Ester e Daniel) que não estivessem incluídos no cânon hebreu de seu AT como “livros que não podem ser contados entre os livros canônicos, mas são úteis e bons para leitura” (cit. ROWLEY). O restante dos reformadores protestantes seguiu sua prática. Os livros apócrifos continuaram a ser impressos e recomendados como material edificante, mas não podiam ser usados como base para doutrina ou ética à parte dos livros canônicos. A Igreja Católica Romana respondeu no Concílio de Trento (1546) ao declarar esses livros (excluindo 1 e 2Esdras, Oração de Manassés e 3 e 4Macabeus) plenamente canônicos.

A opinião de muitos protestantes a respeito dos Apócrifos decaiu consideravelmente em relação à avaliação de Lutero. A ênfase na *sola scriptura* (“somente a Escritura”) e na “suficiência das Escrituras”, estimulada por séculos de tensão entre a Igreja Católica Romana e as igrejas protestantes, fez com que os Apócrifos passassem a ser mais suspeitados que respeitados, e a falta de familiaridade com os textos por parte da maioria dos protestantes acabou por intensificar essa aversão. Não obstante, a compilação de textos incluídos nos Apócrifos merece atenção cuidadosa, não apenas com base em seu testemunho às correntes e desenvolvimentos no judaísmo durante o período intertestamentário, mas também com base na influência que esses textos exerceram na igreja durante seus séculos formativos.

1.2 Pseudepígrafos. O termo “pseudepígrafos” (gr., “coisas a que se atribuiu título ou autor falso”) realça em primeiro lugar uma característica literária de muitos escritos dos períodos helenístico e greco-romano, ou seja, escrever sob o nome suposto de um grande personagem do passado distante. O termo em si não distingue dos escritos canônicos o corpo de textos a que se refere, uma vez que inúmeros estudiosos sustentam haver obras pseudepigráficas no próprio cânon (e.g., Daniel, Cântico dos Cânticos, Deutero-Isaias, vários salmos). O estudo do fenômeno mais amplo da pseudepigrafia entre os escritos judeus e

greco-romanos do período poderia, no entanto, ajudar o estudante a avaliar as implicações da pseudepigrafia canônica (EVANS).

Esse termo, assim como “apócrifos”, adquiriu conotações negativas. O levantamento feito por Charlesworth em vários verbetes de dicionário mostra que em linguagem comum o termo denota “obras espúrias” que “não são consideradas canônicas nem inspiradas”. Esses dicionários, comenta Charlesworth acertadamente, perpetuam uma equiparação enganadora entre pseudepigrafia e ilegitimidade. Além do mais, ele também está certo em propor que se faça um esclarecimento em relação à questão da canonicidade e da inspiração. Vários desses livros são citados como textos autênticos e autorizados. Devemos guardar-nos, então, de atribuir juízos modernos de valor a uma prática literária antiga.

O termo é usado pelos estudiosos em referência ao “restante dos ‘livros de fora’” (ROWLEY) ou a “escritos semelhantes aos Apócrifos, mas não incluídos neles” (STONE, 1984). A virada do século xx testemunhou a publicação de duas importantes compilações de livros pseudepigráficos (KAUTZSCH e CHARLES), embora fossem compilações “reducionistas”, contendo apenas uma dezena ou mais de textos (CHARLESWORTH). Charlesworth e sua equipe buscaram um delineamento mais amplo desse corpo de escritos, incluindo 63 textos que correspondiam à designação geral proposta para o corpo. Esses textos 1) eram quase exclusivamente judeus ou cristãos; 2) foram muitas vezes atribuídos a personagens ideais no passado de Israel; 3) habitualmente alegavam conter a palavra ou a mensagem de Deus; 4) fundamentavam-se em narrativas ou ideias do AT; 5) foram escritos entre 200 a.C. e 200 d.C. (ou, se escritos posteriormente, pareciam conservar de modo substancial tradições anteriores). Charlesworth afirma que esses critérios têm por objetivo definir uma compilação, não propor normas rígidas para legitimar os livros pseudepigráficos.

Há corpos importantes de textos que não estão agrupados entre os Pseudepígrafos. Filo e Josefo deixaram uma vastidão de materiais, mas como a atestação autoral não é pseudepigráfica, suas obras ficam de fora dessa categoria. Os manuscritos do mar Morto contêm muitos textos pseudepigráficos, mas como o “canal de transmissão”

(STONE) é muito bem definido, eles são tratados como um *corpus* à parte. Por último, há os *targums* (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS) e outras reformulações dos textos bíblicos que contêm muita coisa em comum com livros como *Jubileus*, mas não estão incluídos nos Pseudepígrafos.

O fenômeno da pseudepigrafia é complexo. R. H. Charles buscou a origem da prática no surgimento de uma ortodoxia judaica monolítica baseada num cânon fechado de Lei e Profetas, que não permitiria a outros autores arrogar para o próprio nome o *status* de inspiração. A imagem de um judaísmo normativo anterior ao ano 70 d.C. tem sido amplamente refutada. Talvez mais útil seja a sugestão de S. Cohen de que os judeus do período do segundo templo viveram uma era pós-clássica: essa consciência levou alguns autores a conectar sua obra com algum personagem do período clássico (pré-exílico ou exílico). No caso dos apocalipses, o fenômeno pode ser ainda mais complexo, pois alguns autores se identificam, em alguma experiência extática, com o personagem do passado, conferindo nova voz ao antigo dignitário. A escolha do pseudônimo pode indicar uma tentativa consciente de vincular a própria obra à “tradição de ensino recebida” e relacionada a esse nome (STONE). Evans ecoa essa teoria com aprovação, estendendo-a até o período posterior à era apostólica, durante a qual a autoridade era mediada apenas pelos personagens clássicos da primeira geração da igreja, e a pseudepigrafia outra vez se tornou um fenômeno comum.

Os estudiosos chamam a atenção para as limitações de ambos os termos. Em primeiro lugar, “apócrifos” e “pseudepígrafos” não são termos iguais. Um deriva de debates canônicos e do uso; o outro, de uma característica literária singular. “Apócrifo” é um termo especialmente problemático para o estudo histórico desses documentos, uma vez que as decisões sobre o cânon são muito posteriores ao período em que os textos foram produzidos e frequentemente ocorrem apenas séculos depois que um documento esteve em uso e exerceu importante influência (cf. CHARLESWORTH; NICKELSBURG). Ao usar o termo “Pseudepígrafos” em referência a um corpo de textos de fora do cânon protestante e dos Apócrifos, obscurecemos a natureza pseudepigráfica de muitos textos contidos nesses corpos de literatura (NICKELSBURG; RUSSELL). C. T. Fritsch

acrescenta, acertadamente, que alguns pseudepígrafos são anônimos, não pseudônimos (e.g., 3 e 4Macabeus), e que, mesmo quando a designação é correta, ela “realça indevidamente uma característica de menor importância”.

Problemas com ambos os termos levaram muitos estudiosos a tratar dos escritos judeus não fazendo uso dessas categorias em geral cheias de juízos de valor ou anacrônicas, mas por gênero, origem geográfica ou período (NEWSOME; NICKELSBURG; SCHÜRER; KRAFT & NICKELSBURG; STONE). Os Apócrifos e os Pseudepígrafos figuram lado a lado sob as categorias de escritos sapienciais, escritos históricos, peças litúrgicas e afins. Fritsch e D. S. Russell defendem o uso do termo “apócrifo” para cobrir todos os textos protestantes não canônicos, seguindo o costume da sinagoga moderna (“livros de fora”), embora essa sugestão acabe também por denunciar certo preconceito canônico.

Apesar dessas dificuldades, existe algum valor em manter os termos (CHARLESWORTH). Considerar os Apócrifos uma compilação dá testemunho à seleção feita pela igreja primitiva de certos escritos judaicos que, embora não pertencessem ao cânon hebreu, eram ainda assim tidos por inspirados e de valor especial, exercendo uma influência importante na igreja desde seus primórdios. Desde que se reconheça que essas categorias poderiam permanecer algo fluidas (testemunhado pelo uso que Judas faz de *1Enoque* e *Assunção de Moisés* e pela inclusão de 3 e 4Macabeus em muitos códices da LXX), os termos continuam sendo importantes como forma de priorizar o vasto repositório de escritos judaicos que chegaram até nós.

2. Conteúdo e ideias principais

Embora haja significativa sobreposição entre as duas compilações, este verbete as tratará separadamente para melhor clareza e definição.

2.1 Apócrifos. Os dois livros históricos 1 e 2Macabeus oferecem informações essenciais sobre uma série de acontecimentos que deram forma à consciência judaica durante o final do período do segundo templo. O programa forçado de helenização imposto pelos sumos sacerdotes Jasão e Menelau (175-164 a.C.), a ascensão da família asmoneia como salvadores de Israel e a união do sumo sacerdócio com a realeza sob essa mesma dinastia teve desdobramentos de longa

duração para o período. O sistema de valores do movimento zelote posterior, a noção de um messias militar e a aversão por diminuir os limites entre judeus e gentios (e.g., a resistência judaica à missão de Paulo), tudo isso tem raízes fortes nesse período. Foi também nesse período que se formaram as principais seitas dentro do judaísmo — em geral numa reação contra (e.g., os essênios de Qumran, os fariseus) ou a favor (saduceus) da administração asmoneia do templo. Segundo Macabeus também fornece um dos primeiros testemunhos importantes da crença na ressurreição dos justos e de uma crescente angelologia.

Sabedoria de ben-Siraque (Eclesiástico ou Sirácida), escrito em Jerusalém por volta de 180 a.C., apoia o compromisso com a *Torá* como o único caminho para a honra e como o caminho da verdadeira sabedoria. Contém instruções sobre uma infinidade de temas, mas seus ensinamentos sobre oração, perdão, esmolas e uso correto das riquezas deixaram uma marca indelével nas instruções éticas posteriores do judaísmo e na igreja primitiva. Sabedoria de Salomão, produto do judaísmo egípcio da virada da era, também promove o modo de vida judaico, realçando a importância eterna do veredito de Deus na vida de alguém, as recompensas e a natureza da sabedoria e as ações de Deus a favor do povo de Deus, Israel. O autor leva ao mais alto nível a personificação da Sabedoria, e isso exerceu muita influência sobre a reflexão da igreja primitiva acerca da divindade e da preexistência de Jesus. Sabedoria de Salomão ajuda os judeus a permanecer dedicados à *Torá* também por meio da demonstração da insensatez da religião gentílica, e muito disso é reproduzido nos ataques de Paulo à depravação dos gentios e à idolatria. Aqui talvez pudéssemos também mencionar a Epístola de Jeremias, que reforça a convicção judaica de que os ídolos não são nada e que os gentios estão separados da verdadeira religião.

Embora não seja propriamente um livro de sabedoria, 4Macabeus também promove a adesão ao judaísmo, assegurando aos leitores judeus, por meio de uma demonstração filosófica, que a obediência rigorosa à *Torá* instrui a pessoa em todas as virtudes cardinais tão apreciadas e valorizadas pela cultura greco-romana. De fato, os judeus instruídos pela *Torá* suplantam todos os outros no exercício da virtude, como demonstram

a coragem e a resistência dos mártires da crise de helenização (que recebem o elogio do autor). Especificamente aqueles mandamentos que separaram os judeus dos membros de outras raças — as leis que frequentemente ensejam o desprezo aos não judeus — mostram-se particularmente capazes de conduzir à virtude e à honra.

Os Apócrifos contêm ainda inúmeros contos edificantes, assim abrindo janelas úteis que nos permitem visualizar a religiosidade do período. Ester recebeu acréscimos para incluir referências diretas a Deus e expressões de consagração (oração, pureza dietética). Tobias, uma narrativa do tempo da Diáspora e talvez o livro mais antigo dentre os Apócrifos, conta uma história a respeito da providência de Deus, da atividade de anjos e demônios, da eficácia da oração e do exorcismo. A história promove o ato de dar esmolas e outras ações de caridade na comunidade judaica, bem como o valor da endogamia e dos parentescos. Judite, talvez uma obra palestina do período macabeu, é o relato de uma heroína que usa seu encanto para enredar e eliminar um opressor gentio. A história confirma a importância da oração, a pureza alimentar, a virtude da castidade e o cuidado de Deus pelo seu povo em tempos de adversidade.

Podemos classificar 3Macabeus também como uma lenda edificante que registra uma saga para o judaísmo da Diáspora correspondente à história de 2Macabeus. Afirma o cuidado especial de Deus e sua proximidade dos judeus que vivem na Diáspora e estão separados da terra prometida; ela confirma as tensões entre judeus fiéis, judeus apóstatas e a cultura gentílica dominante. Pode-se incluir 1Esdras nesse grupo, embora seja mais uma reescrita de livros bíblicos (2Cr 35.1—36.23; Esdras; Ne 7.38—8.12). O único trecho original desse livro é um conto palaciano sobre a sabedoria de Zorobabel (1Ed 3.1—5.6). Dois contos sobre o herói Daniel (escritos separadamente) aparecem na versão grega expandida desse livro. O primeiro, a História de Susana, como 1Esdras 3.1—5.6, celebra a sabedoria de um líder judeu. O segundo, Bel e o dragão, demonstra a insensatez da idolatria quando Daniel abala a credibilidade de uma imagem de Bel e de uma serpente viva, ambos tidos como deuses.

Vários textos litúrgicos estão incluídos nos Apócrifos. O salmo 151 relembra que Deus

escolheu a Davi e relembra o triunfo de Davi sobre o gigante filisteu — seguramente uma imagem poderosa do lugar de Israel entre os reinos gentílicos gigantesco que dominaram a nação por todo esse período, exceto no tempo da Dinastia Asmoneia. Os poetas judeus ficavam atentos em busca de pontos na história bíblica que exigissem uma oração ou um salmo, mas não os registravam. Dois acréscimos a Daniel e a Oração de Manassés proporcionam o que falta às narrativas: uma oração de arrependimento e um pedido de ajuda na fornalha ardente (Oração [ou Cântico] de Azarias), um salmo de libertação (Cântico dos Três Jovens) e outra oração de penitência (Oração de Manassés), a qual afirma que nenhum pecador está além da misericórdia e do poder de Deus para perdoar. Apesar de Baruque ser em essência um livro profético pseudepigráfico, também contém muito material litúrgico. Os capítulos de abertura (Br 1.1—3.8) apresentam orações de penitência que afirmam a justiça de Deus por trazer sobre Israel e Judá as maldições de Deuterônimo, mas também abrem a porta para a esperança de retorno à medida que Deus é novamente lembrado na terra do exílio. Segue-se um salmo de sabedoria, identificando a sabedoria total e exclusivamente com a *Torá* de Moisés, de forma semelhante a Sirácida (Br 3.9—4.4). As seções finais assumem um tom mais profético, introduzindo oráculos que prometem a reunião dos judeus da Diáspora, o juízo sobre as cidades que oprimiram os judeus e a exaltação de Sião.

Por último, a compilação inclui um apocalipse, 2Esdras (também chamado 4Esdras). O autor escreve em resposta à destruição de Jerusalém em 70 d.C. e mais diretamente em resposta à lentidão de Deus em punir Roma, o instrumento da destruição. Em sua negação de esperança para aquela era, sua esperança de recompensa para a era vindoura, suas visões da águia de muitas cabeças e o homem do mar, o texto abre uma janela importante para o apocaliptismo judaico com paralelos elucidativos para o material apocalíptico do NT.

Em todo esse *corpus*, percebe-se a proeminência da teologia da aliança de Deuterônimo — a convicção, arraigada nas bênçãos e nas maldições de Deuterônimo 28—32 de que a nação e os indivíduos que seguirem a *Torá* serão recompensados, e a nação ou os indivíduos que se afastarem

da *Torá* serão punidos. Durante esse período tumultuado, essa visão foi muitas vezes alterada, esperando-se a recompensa ou o castigo na vida futura (seja por meio da ressurreição, como em 2Macabeus, seja pela imortalidade da alma, como em Sabedoria), porém jamais foi abandonada. Boa parte dessa literatura ocupa-se do cuidado de Deus pelo seu povo, o que significa viver como povo fiel e obediente e como reagir de maneira correta às pressões que ameaçam essa lealdade.

2.2 Pseudepígrafos. Entre os Pseudepígrafos encontram-se amostras de uma ampla variedade de gêneros: apocalipses, testamentos, expansões de narrativas bíblicas, escritos sapienciais, escritos filosóficos, textos litúrgicos, obras históricas, poesia e drama — todos estão aí representados.

Muitos dos Pseudepígrafos enquadram-se no gênero apocalíptico. Desses, o mais importante e acessível talvez sejam *1Enoque* e *2Apocalipse de Baruque*. Os estratos mais antigos de *1Enoque*, obra que se constitui de partes separadas, mas inter-relacionadas, talvez datem do século III a.C. Essa obra apresenta uma viagem aos lugares preparados para o castigo dos maus e para a recompensa dos justos, uma angelologia avançada, com base na história dos “Vigilantes” (cf. Gn 6.1-4), e um esquema histórico que situa os destinatários da carta perto do tempo em que Deus invade a malha da história para executar seu juízo. As *Similitudes (1Enoque 37—71)*, compostas talvez durante o século I d.C., dá testemunho dos desenvolvimentos da figura do Filho do homem e assim fornece material relacionado para o estudo desse título nos Evangelhos. A obra como um todo deixou sua marca em Judas (que cita *1Enoque* 1.9) e especialmente em Apocalipse. Como 4Esdras, *2Apocalipse de Baruque* é uma resposta apocalíptica à destruição de Jerusalém. Também aconselha um renovado compromisso com a *Torá* como o caminho para Deus vindicar a nação castigada, assegurando aos leitores a proximidade da libertação executada por Deus e a certeza do castigo de Roma. Outros apocalipses dignos de nota são *2Enoque*, os *Oráculos sibílicos*, o *Apócrifo de Ezequiel*, o *Apocalipse de Abraão* e o *Tratado de Sem*.

Intimamente relacionados aos apocalipses estão os textos que se enquadram no gênero de testamento. São em geral discursos feitos no leito

de morte por grandes vultos do passado de Israel e apresentam uma revisão narrativa da vida do personagem (em geral como modelo de uma vida virtuosa), exortações éticas e predições muitas vezes escatológicas, encerrando com a morte e o sepultamento do herói. Os mais importantes desse gênero são os *Testamentos dos doze patriarcas*, que conservam exemplos importantes de desenvolvimento na angelologia, na demonologia, nas funções sacerdotais e régias do Messias e na ética. O *Testamento de Jó* destaca ainda mais a insensatez da idolatria, mas também apresenta materiais importantes para o desenvolvimento da figura de Satanás. O *Testamento de Moisés*, em essência uma expansão de Deuteronômio 31—34, atesta a consideração que Moisés desfrutava como profeta, mediador e intercessor perpétuo, oferecendo assim informações preliminares úteis para reflexões do NT a respeito de Moisés. A posição de resistência não violenta advogada por esse livro contrapõe-se nitidamente às ideologias mais militaristas do período, e a ideia de um dia de arrependimento que preceda a vinda do reino de Deus corresponde ao chamado de Jesus ao arrependimento como uma preparação para a chegada de Deus (cf. Mc 1.14,15).

Dentre as ampliações de narrativas bíblicas, as mais importantes são *Jubileus* e *Martírio de Isaías*. Datando do fim do século II a.C., *Jubileus* reescreve as histórias de Gênesis e de Êxodo, sendo de grande valor para o testemunho que presta dos desenvolvimentos da teologia da *Torá*. A lei revelada a Moisés é apresentada como uma lei eterna, escrita em tábuas celestiais e obedecida até por arcanjos. As narrativas patriarcais são recontadas para realçar a obediência deles à *Torá*, particularmente as observâncias rituais e litúrgicas. O livro também reforça os limites entre judeus e gentios (especialmente idumeus) e situa a origem do mal na atividade de Satanás e seus anjos, em vez de na fraqueza de Adão. O autor aguarda com expectativa o dia de uma renovação iminente de obediência à *Torá* que resultará num retorno à longevidade primitiva. O *Martírio de Isaías* relata a apostasia de Manassés, bem como a prisão e execução de Isaías (foi serrado ao meio; cf. Hb 11.37) por instigação de um falso profeta, Belquira, um demônio que trabalhava para desgarrar Jerusalém. Em sua forma atual, o *Martírio*

foi totalmente cristianizado, apresentando Isaías como uma testemunha explícita de Jesus e da história da igreja primitiva (*Ma Is*, 3.13-31).

Nessa categoria também poderíamos considerar a *Carta de Arístéas*, escrita em grego perto do final do século II a.C. Essa obra não se baseia diretamente numa narrativa ou personagem bíblico, mas é mais um conto edificante em defesa da LXX, a tradução grega das Escrituras hebraicas, e do caráter racional da vida vivida de acordo com a *Torá*. Fala da sabedoria dos estudiosos judeus que traduziram a *Torá* para o grego e da compatibilidade entre a obediência à *Torá* e as melhores tradições da filosofia ética grega e sustenta a confiabilidade da LXX. Entre outras ampliações notáveis de narrativas bíblicas, estão *José e Azenate*, *Vida de Adão e Eva* e *Liber Antiquitatum Biblicarum* [*Antiguidades bíblicas*], obra também conhecida como Pseudo-Filo.

Entre os Pseudepígrafos, estão também os textos litúrgicos. A compilação dos dezoito *Salmos de Salomão* reflete a corrupção da casa asmoneia em suas últimas décadas, a intervenção de Pompeu, o Grande (que sitiou Jerusalém a pedido de alguém que arrogava a si o direito ao trono asmoneu e adentrou o Santo dos Santos do templo), e a morte de Pompeu no Egito. Entende-se que todos esses acontecimentos demonstram o princípio de Deuteronômio, segundo o qual o desvio da Lei por parte do povo atrai o castigo, mas também que o instrumento gentilício de punição não ficará impune. Os salmos falam da provisão generosa de Deus para toda a criação, promovem o modo de vida do justo, criticam a hipocrisia e o orgulho, afirmam o valor da correção de Deus e retratam o advento da era messiânica sob a liderança de um filho de Davi, o Senhor Messias. De especial interesse são também as Orações Sinagógicas Helenísticas, que mostram a fusão de piedade judaica e cristã na igreja primitiva e que, despidas de seus acréscimos cristãos, oferecem uma visão singular da piedade da sinagoga. Entre esses textos poéticos, há também vários outros salmos de Davi e as *Odes de Salomão*, coletânea cristã com fortes afinidades com o quarto Evangelho.

Vários textos sapienciais, em geral mostrando até que ponto os judeus podiam adaptar e usar a filosofia, as máximas e a ética gregas, são também incluídos na coletânea, bem como obras literárias

(poesia e drama) que muitas vezes constituem uma imitação consciente das formas gregas. Por último, a compilação inclui fragmentos de historiadores que investigam a história primitiva dos judeus de uma maneira que faz lembrar as *Antiguidades* de Josefo.

3. Importância

O período entre os Testamentos não é uma era silenciosa. Os textos contidos nos Apócrifos e nos Pseudepígrafos apresentam ao leitor de hoje muitas vozes importantes e influentes dos períodos helenístico e romano. Sem esses textos, nossa visão do judaísmo, no qual a igreja nasceu, seria seriamente deficiente. Essas vozes demonstram a diversidade no judaísmo durante o período do segundo templo, visão que suplantou as concepções do começo do século xx sobre um judaísmo “normativo” (legalista) antes de 70 a.C. (CHARLESWORTH vs. CHARLES). Tratou-se de um período dinâmico de “fermento” no judaísmo (RUSSELL, 1993), de uma luta corpo a corpo com a identidade judaica e de lealdade aliancística em meio a grandes pressões sociais e convulsões políticas.

O estudo desses textos leva a uma compreensão mais profunda do judaísmo e de uma variedade de tradições judaicas que dão formato à proclamação de Jesus e da igreja primitiva — e esse não é o judaísmo das Escrituras hebraicas somente. As vozes intertestamentárias destacam partes da tradição do AT que se mantiveram especialmente importantes, mas também ajudam a confirmar novos desenvolvimentos, ênfases e linhas de interpretação que não nasceram na igreja primitiva, mas eram por ela pressupostos. A cosmologia, a angelologia, a escatologia, a cristologia e a ética da igreja primitiva devem muito aos desenvolvimentos desse período efervescente. Alguns desses textos lançam luz sobre a ideologia daqueles que se opuseram ao movimento de Jesus ou à missão de Paulo. Muitos outros eram os parceiros de debate de vultos fundacionais na igreja, e nossa plena valorização da obra destes depende de quão familiarizados estamos com aqueles.

Ver também JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

DNB: JEWISH LITERATURE: HISTORIANS AND POETS; PSEUDONIMITY AND PSEUDEPIGRAPHY; RABBINIC LITERATURE; REWRITTEN BIBLE IN PSEUDEPIGRAPHIA AND QUMRAN.

BIBLIOGRAFIA. CHARLES, R. H., ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford: Clarendon Press, 1913. 2 v.

▪ CHARLESWORTH, J. H. *The Pseudepigrapha and modern research, with a supplement*. Chico: Scholars, 1981. (SCS, 7.)

▪ _____. The Renaissance of Pseudepigrapha studies: the SBL Pseudepigrapha project. *JSI*, v. 2, p. 107-14, 1971.

▪ CHARLESWORTH, J. H., org. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City: Doubleday, 1985. 2 v.

▪ COHEN, S. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster, 1987.

▪ DE SILVA, D. A. *Introducing the Apocrypha: message, context, and significance*. Grand Rapids: Baker, 2002.

▪ EVANS, C. A. *Noncanonical writings and New Testament interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1992.

▪ FRITSCH, C. T. *Apocrypha. IDB.*, [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1, p. 161-6.

▪ _____. *Pseudepigrapha. IDB.*, [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3, p. 960-4.

▪ HELEYER, L. R. *Exploring Jewish literature of the second temple period: a guide for New Testament students*. Downers Grove: Intervarsity, 2002.

▪ KAUTZSCH, E., ed. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Hildesheim: Georg Olms, 1962 [1900]. 2 v.

▪ KRAFT, R. A. & NICKELSBURG, G. W. E., orgs. *Early Judaism and its modern interpreters*. Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars, 1986.

▪ MEEKS, W. A., org., *The HarperCollins study Bible*. New York: HarperCollins, 1993.

▪ METZGER, B. M. *An introduction to the Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

▪ METZGER, B. M. & MURPHY, R. E. *The new Oxford annotated Bible with the Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 1991.

▪ NEWSOME, J. D. *Greeks, Romans, Jews*. Philadelphia: Trinity, 1992.

▪ NICKELSBURG, G. W. E. *Jewish literature between the Bible and the Mishnah*. Philadelphia: Fortress, 1981.

▪ ROWLEY, H. H. *The relevance of Apocalyptic*. London: Athlone, 1944.

▪ RUSSELL, D. S. *Between the Testaments*. London: SCM, 1960.

▪ _____. *Pseudepigrapha*. In: METZGER, B. M. & COOGAN, M. D., orgs. *The Oxford companion to the Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993. p. 629-31.

▪ SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Ed. rev. G. Vermes, F. Millar e M. Goodman. Edinburgh: T & T Clark, 1986. v. 3. p. 1. 3 v.

▪ STONE, M. E. I. *The Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha. Dead Sea Discoveries*, v. 3, p. 270-95, 1996.

▪ _____. *Pseudepigrapha. IDBsup*, p. 710-2.

▪ STONE,

M. E., org. *Jewish writings of the second temple period*. Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984. *CRINT*, v. 2, p. 2.

D. A. DE SILVA

APÓSTOLO: NOVO TESTAMENTO

O termo “apóstolo” (*apostolos*) é usado nos Evangelhos para designar os doze discípulos chamados e enviados por Jesus a pregar o evangelho do REINO e dar mostras de sua presença pela realização de sinais e maravilhas. O termo não é aplicado a Jesus nos Evangelhos. Não obstante, há boas razões para crer que ele via a si mesmo como apóstolo de Deus, enviado ao mundo para proclamar e inaugurar o reino de Deus. Há também boas razões para crer que a origem do apostolado cristão deve remontar a Jesus, especialmente ao momento em que ele envia os Doze numa missão à Galileia, e boas razões há para crer que a ideia do apostolado revela certa afinidade com a instituição judaica do *shāliah* (“enviado”). Por sua vez, isso nos permite compreender melhor a natureza do apostolado cristão, o qual vemos desenvolvido em Atos, que dá prosseguimento à história dos DISCÍPULOS de Jesus.

O ofício de apóstolo, que Paulo utilizou para de modo enfático se referir a si mesmo, é de importância singular no estudo de sua vida e ministério. Tem havido um grande debate sobre os critérios para o apostolado e sobre a natureza da autoridade que Paulo afirmava possuir sobre as igrejas dos gentios, que era questionada ou rejeitada por outros.

1. “Apóstolo” nos Evangelhos
2. “Apóstolo” nas cartas de Paulo
3. “Apóstolo” em Atos, Hebreus, nas Cartas Gerais e em Apocalipse

1. “Apóstolo” nos Evangelhos

1.1 Terminologia. Além da palavra *apostolos*, dois outros termos são significativos para nossa compreensão do apostolado nos Evangelhos. Primeiramente, o verbo cognato *apostellō* (“enviar”), usado nos quatro Evangelhos. Em segundo lugar, o verbo *pempō* (“enviar”), usado sinonimamente no Evangelho de João. Já muitas vezes se documentou o emprego desses termos em fontes extrabíblicas (v., e.g., RENGSTORF), e só precisam ser tratados aqui de maneira esboçada.

1.1.1 Apostolos. No grego clássico, *apostolos* era usado de modo impessoal, por exemplo, em relação ao envio de uma frota ou de um exército e depois em relação à própria frota ou ao próprio exército. Há umas poucas ocorrências isoladas do uso de *apostolos* de forma pessoal. No entanto, é digno de nota o fato de que nesses casos é secundária a ideia de um agente autorizado: a qualidade de ser enviado é o aspecto mais fundamental. *Apostolos* é encontrado uma única vez na LXX (3Rs 14.6 par. 1Rs 14.6 TP), o que é surpreendente, uma vez que o AT contém muitas referências a mensageiros enviados por Deus. Nos papiros, o termo é empregado de forma impessoal (e.g., para designar uma fatura que se faz acompanhar de uma remessa de trigo). Josefo usa *apostolos* duas vezes, e um desses casos refere-se a emissários judeus que vêm a Roma requerer de César a liberdade de viverem de acordo com as leis deles. O sentido aqui se aproxima do uso de *apostolos* nos Evangelhos, mas sem dúvida ainda não lhe corresponde plenamente. O uso de *apostolos* presente nos Evangelhos, e também como termo técnico mais importante, encontrado por todo o NT, designando alguém enviado (por Cristo) para transmitir uma mensagem da parte de Deus, é raro nos escritos antigos.

1.1.2 *Apostellō* e *pempō*. No grego secular, os verbos *apostellō* e *pempō* são usados em referência ao envio de pessoas e coisas. Há, no entanto, uma diferença inegável no uso dos dois termos. *Pempō* é usado quando se quer indicar não mais que um simples envio, ao passo que *apostellō* se refere ao envio de pessoas com uma comissão e, em alguns casos, denota envio e autorização divinos.

Na LXX, o verbo *apostellō* é usado mais de 709 vezes, quase sempre como tradução equivalente do verbo hebraico *shālāh* (“enviar”). *Shālāh* transmite de modo geral a ideia de ser enviado com uma comissão, seja por outro agente humano, seja por Deus. *Pempō* ocorre com muito menos frequência, e apenas cinco vezes como tradução de *shālāh*. Josefo usa os dois termos, às vezes como sinônimos (quando tem em mente um simples envio), mas escolhe *apostellō* quando quer passar a ideia de envio com uma comissão.

No NT (exceto no Evangelho de João), pode se afirmar que *pempō* é empregado sempre que se quer passar a ideia de um simples envio, e

apostollō, quando está em jogo algum tipo de comissão. No Evangelho de João, todavia, os dois termos são usados intercambiavelmente.

1.2 A origem da ideia do apostolado. São raros os casos do termo *apostolos* fora do NT, o que estabelece um acentuado contraste com a frequência de seu uso no NT. É encontrado, por exemplo, apenas uma vez na LXX, ao passo que ocorre 79 vezes no NT. Como explicar esse fenômeno? De onde surgiu o uso cristão de *apostolos*?

1.2.1 A visão tradicional. Marcos 3.14 e Lucas 6.13 afirmam que Jesus escolheu doze discípulos, “aos quais também chamou de apóstolos”, remontando assim a Jesus o ato de dar aos Doze o nome de apóstolos. Pode parecer a muitos que isso resolva a questão. Os que remontam a ideia do apostolado cristão a Jesus reconhecem que ele não deve ter utilizado o termo grego *apostolos*. Mais provavelmente, teria empregado ou o equivalente aramaico (*sh’līḥa*), ou o hebraico (*shāliah*). Os que defendem essa teoria afirmam que *apostolos*, em nossos Evangelhos, deve ser entendido em relação à instituição judaica do *shāliah* (“enviado”), conceito que Jesus conhecia bem e que aplicou à concepção que tinha do relacionamento com seus discípulos.

A instituição do *shāliah* é bem documentada em escritos rabínicos (cf., e.g., *m. Ber.*, 5.5), nos quais ele se refere a alguém que recebeu autorização para exercer certas funções em nome de outra pessoa. O adágio: “O enviado de um homem a ele corresponde” ocorre muitas vezes nos escritos rabínicos e ressalta o caráter representativo do *shāliah*, indicando que ele carrega a plena autoridade de seu outorgante. Aventa-se, assim, a hipótese de que Jesus entendia seu relacionamento com seus discípulos à luz dessa instituição, e o uso de *apostolos* nos Evangelhos origina-se do uso que ele faz dessa ideia.

1.2.2 Dificuldades da visão tradicional. A visão tradicional não é tão forte quanto parece à primeira vista, por duas razões. Primeiramente, os melhores manuscritos omitem as palavras “aos quais também chamou de apóstolos” em Marcos 3.14. Isso faz de Lucas 6.13 um testemunho solitário do fato de que foi Jesus quem deu aos Doze o nome de apóstolos. O texto de Lucas pode basear-se numa variante de Marcos reconhecida por poucos, e a inclusão dessa oração subordinada

adjetiva em alguns manuscritos de Marcos pode ter acontecido em decorrência da glosa de algum copista.

Se deixarmos de lado Marcos 3.14 e Lucas 6.13, então o que nos resta nos Evangelhos são vários textos em que os Evangelistas se referem aos Doze como apóstolos (Mt 10.2; Mc 6.30; Lc 9.10; 17.5; 22.14; 24.10); uma declaração de Jesus em Lucas 11.49 (“Diz a Sabedoria de Deus: eu lhes mandarei profetas e apóstolos; e eles matarão uns e perseguirão outros”), que sem dúvida inclui uma referência a apóstolos, mas é omitida na afirmação correspondente de Jesus em Mateus 23.34; uma única declaração de Jesus no Evangelho de João (“Em verdade, em verdade vos digo: O escravo não é maior que seu senhor, nem o mensageiro [*apostolos*] é maior que aquele que o enviou” [Jo 13.16]), uma declaração que sem dúvida não está relacionada em primeiro lugar ao apostolado cristão.

Em segundo lugar, embora a instituição do *shāliah* (“enviado”) seja bem documentada nos escritos rabínicos, não é possível datar essa documentação de período anterior ao século II d.C. Não há nenhum uso conhecido da forma nominal *shāliah* antes dessa data. É muito difícil sustentar a ideia de que o uso da palavra *apostolos* nos Evangelhos demonstra que ou a origem do apostolado cristão pode ser remontada a Jesus, ou que Jesus a compreendia à luz da instituição judaica do *shāliah*. Isso levou alguns estudiosos a buscar outras maneiras de explicar a origem do apostolado cristão.

1.2.3 Teorias alternativas. Um fator que parece apontar na direção de uma possível explicação alternativa para a origem do apostolado é a distribuição bastante desigual da palavra *apostolos* no NT como um todo. Das 79 ocorrências no NT, 68 acham-se em Lucas-Atos e no *corpus* paulino — documentos relacionados de modo especial à missão cristã da igreja primitiva. Isso levou vários estudiosos (e.g., SCHMITHALS) a afirmar que a ideia do apostolado cristão não surgiu no tempo da missão de Jesus, mas no começo do período da missão pós-Páscoa da igreja.

Essa teoria deve ser levada a sério. As cartas paulinas mais importantes estão entre os documentos mais antigos do NT e quase certamente foram escritas antes de qualquer um dos

Evangelhos. Portanto, o surgimento da ideia cristã de apóstolo, ao menos da perspectiva literária, deve remontar a esses escritos. É, portanto, teoricamente possível que a ideia do apostolado cristão se tenha originado na fase inicial da missão cristã e só depois encontrado expressão literária nas mais importantes cartas paulinas, sendo somente mais tarde usada pelos Evangelistas quando estes escreveram os relatos em que Jesus aparece vocacionando e comissionando seus discípulos.

Outra opinião é que o conceito se originou num gnosticismo judaico ou judaico-cristão da Síria. Como Antioquia (na Síria) é considerada o ponto de partida da missão da igreja, sustenta-se que o conceito pode facilmente ter sido tomado por empréstimo e assim incorporado ao pensamento da primeira missão cristã enviada daquela localidade. No entanto, a última hipótese de forma geral não tem recebido a aceitação dos estudiosos, até porque os documentos a que se recorre para demonstrar a existência de um gnosticismo pré-cristão não datam do período pré-cristão. Muitos estudiosos, portanto, são mais favoráveis à ideia de que o conceito do apostolado teria surgido na experiência missionária da igreja.

1.2.4 *Retorno a uma visão tradicional modificada.* Em tempos mais recentes, um número cada vez maior de estudiosos tem aceitado a ideia de que o apostolado cristão remonta aos tempos de Jesus. No entanto, os que assim procedem relutam em vincular o conceito de forma muito estreita à instituição do *shāliah* (“enviado”) documentado nos escritos rabínicos, como fizeram os primeiros defensores dessa teoria. Em vez disso, a atenção agora se volta para a terminologia de envio em torno de *shāliah/apostellō* que ocorre no AT e no NT.

A abordagem mais recente começa, como deveria ser, com as mais antigas referências literárias ao apostolado cristão, ou seja, as das cartas de Paulo. Nessas cartas, Paulo muitas vezes se refere a si mesmo como apóstolo (*apostolos*) de Jesus Cristo e faz menção ao fato de que Cristo o enviou (*apostellō*) com a comissão para proclamar o evangelho aos gentios. Assim, *apostolos/apostellō*, nas cartas de Paulo, carrega o mesmo significado básico da terminologia *shāliah/apostellō* do AT, que diz respeito a uma pessoa enviada com uma comissão.

Voltando-nos para os Evangelhos, descobriremos que, embora seja esparso o uso do substantivo *apostolos*, é considerável a ocorrência do verbo *apostellō* (e, no caso do Evangelho de João, também do uso de *pempō*). Cada um dos Evangelhos usa *apostellō* muitas vezes, incluindo-se os casos que poderíamos considerar usos técnicos, nos quais está presente a ideia de ser enviado com uma comissão. Em cada um dos Evangelhos, os termos técnicos ocorrem em trechos narrativos do Evangelista e em declarações de Jesus que o Evangelista inclui em sua narrativa. Esses termos técnicos, como aqueles encontrados nas cartas paulinas, correspondem ao uso da terminologia de envio do AT presente em *shāliah/apostellō*, denotando o envio de uma pessoa com uma comissão (v. 1.2 acima). Assim, parece claro que o conceito cristão do apostolado tem elos inegáveis com a ideia do AT de enviar com uma comissão, e isso por sua vez corresponde ao papel do *shāliah* judeu conforme é documentado nos escritos rabínicos.

No entanto, a pergunta permanece: podemos remontar a Jesus o ato de forjar essa vinculação, sendo ele, portanto, quem forneceu à igreja o entendimento que ela tem do apostolado? Teoricamente, esse elo pode ter sido forjado no período da primeira missão cristã, e, uma vez forjado o vínculo, a ideia resultante do apostolado pode ter sido usada de forma anacrônica pelos Evangelistas em seus relatos, nos Evangelhos, acerca do ministério de Jesus. Haveria como tomar uma decisão responsável a favor de uma dessas teorias alternativas?

1.2.5 *Jesus e o apostolado cristão.* A tese segundo a qual a ideia do apostolado cristão remonta a Jesus ganharia irrefutabilidade caso se pudesse demonstrar que há declarações autênticas de Jesus nos Evangelhos (esp. nos Sinóticos) nas quais se pode encontrar o uso técnico de *apostellō* mencionado acima. Aliás, há várias declarações como essas cuja autenticidade pode ser argumentada bem fortemente com base em sólidos argumentos. Entre elas, estão as afirmações de Jesus a respeito de ter sido enviado pelo Pai e as declarações sobre ter ele próprio enviado os Doze e os Setenta.

Entre os exemplos de declarações relacionadas a Jesus, temos Mateus 15.24, em que ele diz à mulher cananeia: “Eu fui enviado somente às

ovelhas perdidas da casa de Israel”; e Lucas 4.18, em que Jesus cita Isaías 61.1: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar boas-novas aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos presos...”.

Um exemplo das declarações relacionadas ao fato de os discípulos de Jesus terem sido enviados por ele é Lucas 22.35, em que Jesus lhes pede: “Quando vos enviei sem sacola, sem bolsa de viagem ou sem sandálias, acaso vos faltou alguma coisa?”. Ainda há uma série de declarações nas quais Jesus comenta que aqueles que recebem a seus discípulos a ele recebem, e aqueles que o recebem também recebem aquele que o enviou (Mt 10.40/Lc 10.16; Mc 9.37/Lc 9.48/Mt 18.5).

Pode se argumentar fortemente, com base em sólidos argumentos, que todas essas declarações repousam numa tradição autêntica acerca de Jesus. Por exemplo, o fato de Mateus preservar a passagem que encontramos em Mateus 15.24 com sua nota exclusivista (“somente às ovelhas perdidas da casa de Israel”), apesar da complicação que isso possa ter causado numa igreja envolvida com a missão aos gentios na era pré-paulina (cf. At 10.1-48; 11.20-24), denota sua natureza associada a Jesus como o Senhor. A confiabilidade da tradição subjacente a Lucas 4.18, com sua citação de Isaías 61.1, é ressaltada pelo fato de que se faz uma alusão a Isaías 61.1 em outras declarações de Jesus (Lc 6.20/Mt 5.3-6 e Mt 11.2-6/Lc 7.18-23) que levam o selo de autenticidade. No caso de Lucas 22.35, pode se argumentar que toda a perícopie em que a passagem se encontra (Lc 22.35-38), com seu conselho para lançar mão da espada, não é o tipo de declaração que a igreja desejaria pôr nos lábios de Jesus, enquanto tentava ao mesmo tempo preservar a lembrança dele livre de qualquer associação com os zelotes. (Para um debate mais completo a favor da autenticidade da tradição subjacente a essas declarações e outras mencionadas acima, v. KRUSE, p. 13-29.)

Uma vez que há fortes argumentos a favor da autenticidade dessas declarações, há também um forte motivo para se afirmar que a ideia do apostolado cristão teve origem em Jesus e que ele o compreendia de maneira semelhante àquela refletida no AT, no uso da terminologia *shālāh/apostellō*. Isso significa, por sua vez, que a compreensão que Jesus tinha do apostolado mantém

estreita afinidade com o entendimento que se tinha da função do *shālāh* conforme encontrada nos escritos rabínicos.

Agora podemos tirar nossa atenção dos argumentos de que a ideia do apostolado cristão se originou em Jesus a fim de procurar entender o que, de acordo com os Evangelhos, implicava esse apostolado. Começamos com um debate sobre a autopercepção apostólica de Jesus.

1.3 Jesus, apóstolo de Deus. O termo *apostolos* é aplicado apenas uma vez a Jesus no NT (Hb 3.1), e em parte alguma dos Evangelhos. No entanto, há várias declarações de Jesus nos Evangelhos Sinóticos em que ele deixa entrever uma consciência de ter sido enviado por Deus (Mt 15.24; Lc 4.18; Mt 10.40; Mc 9.37; Lc 9.48; 10.16). O Evangelho de João atribui a Jesus 39 declarações mostrando que ele foi enviado por Deus, incluindo-se as declarações que usam tanto *apostellō* quanto *pempō* (e.g., Jo 5.30,36,38; 6.29,57; 7.16,29; 8.16,42; 10.36).

1.3.1 A fonte da autopercepção apostólica de Jesus. Parece-nos, com base nos Evangelhos, que o aspecto primordial da autopercepção de Jesus era seu relacionamento filial com o Pai (e.g., a resposta do menino Jesus a seus pais em Lc 2.49: “Não sabíeis que eu devia estar na casa de meu Pai?”), e o fato de que tinha sido enviado pelo Pai para executar sua missão (Lc 4.43: “É necessário que eu anuncie o evangelho do reino de Deus também às outras cidades; pois foi para isso que fui enviado”). A percepção de ter sido enviado por Deus é fortemente realçada pelo quarto Evangelista. O aspecto secundário da autopercepção apostólica de Jesus é o fato de ter recebido a capacitação do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) para executar a comissão que o Pai lhe havia designado. Cada um dos Evangelhos relata como Jesus recebeu o Espírito no momento de seu batismo. Em várias ocasiões, Jesus recorre a essa capacitação como prova de que ele é o enviado de Deus para declarar o momento em que o AT seria cumprido. Por exemplo, em Lucas 4.16-21, Jesus cita a profecia de Isaías 61.1,2, afirmando que essa profecia agora estava cumprida. Em Mateus 12.28, ele responde aos que afirmam que ele expulsa demônios pelo poder de Belzebu: “Se é pelo Espírito de Deus que expulso os demônios, então o reino de Deus chegou a vós”.

Parece, então, que a autopercepção apostólica de Jesus estava arraigada em seu senso de relacionamento filial singular com o Pai e na convicção de ter sido encarregado por ele de inaugurar o tempo de cumprimento. A atividade do Espírito em seu ministério foi algo para o qual ele chamou a atenção do povo, a fim de que reconhecesse que ele fora enviado por Deus, em vez de ser a prova por meio da qual ele mesmo foi convencido de seu chamado.

1.3.2 O alcance do apostolado de Jesus. Um aspecto do apostolado de Jesus um tanto impressionante é seu alcance limitado. De acordo com Mateus 15.24 (“Eu fui enviado somente às ovelhas perdidas da casa de Israel”), Jesus entendia sua missão como limitada ao povo judeu, e isso é refletido no fato de que os Evangelhos Sinóticos jamais o retratam com o propósito deliberado de evangelizar não judeus. Ele foi enviado para anunciar a chegada do reino de Deus entre as cidades judaicas da Galileia e da Judeia (Mc 1.35-39/Lc 4.42,43). Mesmo o notável ministério exercido em Samaria e relatado em João 4 não é apresentado como algo que estivesse nos planos de Jesus, como o ministério que ele exerceu nas cidades judaicas.

1.3.3 Um apostolado profético e cumpridor de profecias. A missão de Jesus era profética, uma vez que, como outros grandes profetas anteriores a ele, ele proclamava a chegada do reino de Deus (Mc 1.14,15/Mt 4.17). No entanto, ultrapassou tudo que os profetas fizeram, uma vez que ele foi enviado não apenas para proclamar o reino, mas também para inaugurá-lo. Assim, segundo Lucas, Jesus entendia que a grande profecia de Isaías 61.1,2 estava se cumprindo em sua missão (Lc 4.16-21; cf. Lc 6.20/Mt 5.3-6; Mt 11.2-6/Lc 7.18-23).

1.3.4 O apostolado de Jesus e o reino. O que significava na prática Jesus inaugurar o reino? A declaração de Jesus “O reino de Deus está próximo” na verdade significa que o próprio Deus está próximo. E o que Deus fez quando se aproximou na pessoa e na missão de Jesus? Começou sua obra de introduzir uma nova era. Chamou uma nação ao arrependimento, sentou-se à mesa com cobradores de impostos, pecadores, fariseus e outros; retirou o fardo pesado da tradição religiosa dos ombros dos habitantes da terra e libertou os

que sofriam com doenças e opressão demoníaca. Mas, acima de tudo, ele se aproximou para perdoar os pecados de todos os que atendessem ao chamado ao arrependimento e para estabelecer um relacionamento restaurado com eles.

Contudo, havia também um lado escuro e misterioso no que Deus estava fazendo quando se aproximou na pessoa e na missão de Jesus. O reino tinha não apenas de ser proclamado e inaugurado. Um caminho precisava ser aberto por meio do qual o ser humano pudesse participar do que Deus estava fazendo. A parte crucial da missão de Jesus era a entrega de sua vida em resgate por muitos (Mc 10.45), o derramamento de seu sangue para a remissão de pecados (Mt 26.28; Mc 14.23,24; Lc 22.20). Para alcançar esse fim, acima de tudo, Jesus foi enviado como apóstolo de Deus.

1.4 O apostolado dos discípulos de Jesus. Cada um dos Evangelhos Sinóticos relata que Jesus chamou os Doze e os enviou numa missão galileia. Algumas dúvidas surgiram sobre a historicidade dessa missão, mas há fortes razões para rejeitar essas objeções. Não menos importante é a referência a essa missão na declaração de Jesus em Lucas 22.35: “Quando vos enviarei sem sacola, sem bolsa de viagem ou sem sandálias, acaso vos faltou alguma coisa?”. Deixando de lado, então, a questão da historicidade, podemos explorar as tradições sobre missão presentes nos Evangelhos para descobrir o que elas revelam acerca da natureza do apostolado dos Doze.

1.4.1 A missão dos Doze. Em Marcos 3.13,14 lemos: “Jesus subiu a um monte e chamou os que ele mesmo quis; e estes foram até ele. Então designou doze para que estivessem com ele, e os enviou a pregar”. Marcos realça que a missão e o apostolado dos Doze têm origem no chamado de Jesus. O propósito para o qual eles foram chamados é claramente demonstrado: “para que estivessem com ele, e os enviou a pregar”. Há duas partes no chamado, e a segunda estava intimamente relacionada à primeira.

A primeira parte (estar com ele) implicava percorrer toda a região, de cima a baixo, com ele, compartilhando alimento e acomodação com ele, experimentando a mesma aceitação e rejeição que ele encontrava e observando o ministério que ele estava realizando, às vezes participando desse

ministério. A segunda parte (ser enviado para pregar) dependia da primeira (estar com ele), pois, como veremos, o ministério de pregação deles era essencialmente uma extensão do dele. Marcos 6.7-13, Mateus 10.1-42 e Lucas 9.1-6 apresentam a incumbência de Jesus aos Doze.

Há vários aspectos significativos de comparação entre a missão deles e a missão de Jesus. Primeiro: Jesus, que afirmou não ter sido enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 15.24), insistiu em afirmar que as mesmas limitações se aplicavam à missão dos Doze: “Não ireis aos gentios, nem entrareis em cidade de samaritanos, ide antes às ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 10.5,6). Segundo: a tônica da missão deles devia ser a mesma. Deviam proclamar que o reino do céu estava próximo, e a presença desse reino seria demonstrada por obras prodigiosas (Mt 10.7,8). Terceiro, e talvez o mais importante: Jesus declarou que a recepção que seus discípulos recebessem do povo seria considerada a recepção que as pessoas desejavam dar a ele e ao Pai, que o tinha enviado (Mt 10.40).

Tudo isso tem grande importância para o entendimento da missão dos Doze e da natureza do apostolado. As limitações aplicadas à missão deles, sua tônica essencial e a importância da resposta do povo a tudo isso correspondem de perto às características essenciais da missão de Jesus e constituem um forte indício de que a missão deles era na realidade uma extensão da dele. Isso sugere, por sua vez, que a terminologia de envio com *apostellō*, que, como já vimos, é usada por Jesus nos Evangelhos Sinóticos (e em João), reflete um entendimento do relacionamento existente entre ele e seus discípulos do ponto de vista da instituição do *shāliah*. Seus discípulos foram encarregados de atuar como seus representantes, sob sua autoridade, proclamando sua mensagem e exercitando seu poder. No caso dos discípulos de Jesus, portanto, as palavras do adágio rabínico “O enviado de um homem a ele corresponde” cabem perfeitamente.

1.4.2 *A missão dos Setenta*. Cada um dos Evangelhos Sinóticos relata uma missão galileia dos Doze, mas Lucas também relata uma missão dos Setenta. Há problemas em torno desta. Primeiro: há a dúvida se o texto de Lucas 10.1 (e Lc 10.17) traz “setenta” ou “setenta e dois”.

Ambas as leituras encontram-se nos manuscritos, e as testemunhas parecem igualmente divididas. Outras considerações, como o simbolismo dos Setenta (e Dois), impedem um consenso acadêmico quanto à leitura original.

Segundo: o material encontrado na incumbência marcana (Mc 6.7-13) e mateusina (Mt 10.1-42) feita aos Doze aparece uma parte na incumbência lucana aos Doze (Lc 9.1-6) e outra parte na incumbência lucana aos Setenta (Lc 10.1-16). Supondo, como ainda quer a maioria dos estudiosos, que Marcos tenha sido escrito primeiro e que Mateus e Lucas tenham utilizado alguma forma de Marcos, bem como alguma fonte de declarações (Q) na composição de seus Evangelhos, parece que Mateus usou seu material marciano mais as declarações de missão de Q ao compor sua incumbência aos Doze, enquanto Lucas usou as mesmas fontes para compor as duas incumbências — a dos Doze e a dos Setenta.

Terceiro: quando Lucas retrata Jesus referindo-se à missão dos Doze (Lc 22.35), faz-se referência a um material incluído na incumbência aos Setenta. Pode-se inferir daí que Lucas não estava tentando reproduzir literalmente incumbências diferentes, a pessoas diferentes, mas relatando o tipo de instrução que Jesus teria dado a dois grupos diferentes.

Levando-se tudo isso em consideração, resta perguntar se a missão dos Setenta tem algum fundamento histórico ou se deve ser considerada uma criação literária do Evangelista. Aventouse a hipótese, por exemplo, de que Lucas tenha inventado a história como forma de prefigurar a missão mais ampla da igreja aos gentios. Desse modo, insiste-se, assim como a missão dos Doze fala de uma missão às tribos de Israel, a missão dos Setenta fala da missão às nações do mundo. (Gênesis 10 contém uma lista de nações com o total de 70 nomes no *TM* e 72 no *LXX*.) Outra hipótese é que Lucas inventou a missão dos Setenta para lidar com a tensão entre a tradição da igreja a respeito da missão dos Doze e seu reconhecimento da missão de um grupo muito mais amplo de testemunhas.

No entanto, há outras maneiras de explicar os fenômenos. Primeira: é teoricamente possível que Lucas considerasse a existência do material sobre a missão nas duas fontes de que dispunha

(Marcos e o) como prova de que tivesse havido duas missões diferentes, e assim usou essas fontes para compor duas incumbências de missão. Segunda, e mais provável: Lucas era depositário de uma tradição fidedigna sobre as duas missões históricas, e ao compor seu Evangelho usou o material sobre a missão de suas duas fontes para fornecer um relato do tipo de instrução que Jesus teria dado ao enviar os dois grupos.

1.4.3 A missão pós-Páscoa dos discípulos de Jesus. Enquanto os relatos de missão dos Evangelhos Sinóticos (não há nenhum em João) se relacionam a uma atividade no período pré-Páscoa, parece haver alusões nas incumbências a uma missão posterior e mais ampla dos discípulos no período pós-Páscoa. Por exemplo, a afirmação “Eu vos envio como ovelhas no meio de lobos...” (Mt 10.16/Lc 10.3) de certa maneira não se enquadra bem na experiência de missão galileia dos discípulos (e.g., Lc 10.17-20). Parecem ter sido dias tranquilos. Isso tem levado alguns a supor que essa afirmação e outras declarações que prenunciam grandes dificuldades e perseguição para o grupo de missionários é uma tradição que emanou do período pós-Páscoa, quando a igreja passava por perseguição. No entanto, tal conclusão não é inevitável. Jesus por certo estaria ciente da tensão cada vez maior criada por sua missão e teria sido capaz de prever a oposição cada vez mais forte que enfrentaria e que culminaria em sua morte, em Jerusalém. Não seria necessário grande percepção ou pré-conhecimento profético da parte de Jesus para ver que seus seguidores experimentaríamos perseguição semelhante em tempo posterior.

Tudo isso faz crer que o material agora unificado nas incumbências de missão pode incluir não apenas as afirmações diretamente relacionadas à missão galileia pré-Páscoa, mas também aquelas afirmações de Jesus que prenunciam a missão pós-Páscoa de seus seguidores. Mais tarde, eles enfrentariam a mesma hostilidade com que ele deparou no fim de seu ministério. Isso, por sua vez, oferece apoio à teoria de que o papel apostólico dos Doze no período pós-Páscoa foi no mínimo previsto pelo Jesus histórico.

A missão pós-Páscoa é pressuposta nas declarações da comissão pós-ressurreição encontradas de uma forma ou de outra em cada um

dos Evangelhos (mas em Marcos apenas no final longo) e em Atos. Em Mateus e em Lucas, Jesus (re)comissiona os Doze (menos Judas Iscariotes), dessa vez para fazer discípulos de todas as nações (Mt 28.18-20) e proclamar arrependimento e remissão de pecados em seu nome a todas as nações (Lc 24.44-49). Isso reflete a convicção dos Evangelistas de que o Jesus que chamou e comissionou os Doze para a missão galileia limitada recomissionou os mesmos homens (menos Judas) para serem apóstolos da missão mundial. Também mostra o entendimento da igreja primitiva de que as restrições aplicadas à missão de Jesus, também aplicadas por ele à missão galileia dos Doze, agora estavam propositadamente suspensas, e se impunha uma missão a samaritanos e a gentios, bem como a judeus.

1.5 Nuanças na compreensão dos quatro Evangelistas a respeito do apostolado. Cada um dos quatro evangelistas retrata o apostolado de uma maneira diferente. Algumas coisas são comuns a todos os Evangelistas ou à maioria deles, mas outras recebem um realce característico exclusivamente em um ou em outro.

1.5.1 Elementos comuns. Comum a todos os Evangelistas é a convicção sólida de que a condição de membro no apostolado é uma questão de escolha por parte de Cristo: não há voluntários. Cada um dos Evangelhos Sinóticos deixa isso claro, mostrando que Jesus tomou a iniciativa quando chamou determinadas pessoas para segui-lo (Mt 4.18-22; 9.9; Mc 1.16-20; 2.14; Lc 5.1-11, 27,28). E, no que se refere à nomeação dos Doze, outra vez Jesus chamou aqueles que ele desejou chamar (Mt 10.1-4; Mc 3.13-19; Lc 6.12-16). Embora o Evangelho de João não contenha um registro da nomeação dos Doze, refere-se a eles dessa forma várias vezes (Jo 6.67,70,71; 20.24) e também ressalta que a condição de membro no apostolado dependia da escolha de Cristo (Jo 6.70; 13.18; 15.16,19).

Todos os Evangelhos Sinóticos indicam que o compromisso dos Doze era (pelo menos no início) para uma missão galileia, em que eles executariam em nome de Jesus o mesmo tipo de atividade em que ele estava envolvido (Mt 10.5-8; Mc 6.7-13; Lc 9.1-6).

1.5.2 Elementos diferentes. Embora todos os Evangelhos e Atos contenham uma comissão

pós-ressurreição feita por Cristo, elas revelam aspectos e/ou entendimentos diferentes do apostolado.

1.5.2.1 Mateus. Em Mateus, Jesus diz aos Onze: “Toda autoridade me foi concedida no céu e na terra. Portanto, ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-lhes a obedecer a todas as coisas que vos ordenei; e eu estou convosco todos os dias, até o final dos tempos” (Mt 28.18-20). As quatro ocorrências da palavra “todo” são o indício que temos de que Mateus realça a natureza da tarefa apostólica: ela repousa sobre a autoridade do Cristo ressurreto (“Toda autoridade me foi concedida [...]. Portanto, ide...”); seu alcance deve abranger “todas as nações”; seu conteúdo ensina “todas as coisas que vos ordenei”; sua promessa é: “... e eu estou convosco todos os dias, até o final dos tempos”.

1.5.2.2 Marcos. Em Marcos, a comissão é encontrada somente no final longo, e há muita dúvida quanto a considerá-lo parte autêntica do Evangelho (v. MARCOS, EVANGELHO DE). A declaração diz o seguinte: “Ide por todo o mundo, e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado” (Mc 16.15,16). O realce aqui recai sobre a natureza universal da comissão apostólica e as sérias implicações da resposta humana à mensagem apostólica.

1.5.2.3 Lucas. No Evangelho de Lucas, a comissão é redigida da seguinte maneira: “Está escrito que o Cristo sofreria, e ao terceiro dia ressuscitaria dentre os mortos; e que em seu nome se pregaria o arrependimento para perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém. Vós sois testemunhas destas coisas. Envio sobre vós a promessa de meu Pai. Mas ficai na cidade, até que do alto sejais revestidos de poder” (Lc 24.46-49). Mais uma vez, é realçado o alcance universal da comissão apostólica (“a todas as nações”). Além do mais, Lucas ressalta que o papel do apostolado é dar testemunho da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, convocar ao arrependimento e oferecer perdão em seu nome.

A visão da tarefa apostólica como testemunho é desenvolvida com mais detalhes ainda em Atos, livro em que os apóstolos recebem a ordem de ser “testemunhas [de Cristo], tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e

até os confins da terra” (At 1.8). O que está em jogo nesse testemunho é explicitado no relato da nomeação de Matias para suceder a Judas Iscariotes: “É necessário que dentre os homens que conviveram conosco todo o tempo em que o Senhor Jesus andou entre nós, começando desde o batismo de João até o dia em que dentre nós ele foi elevado ao céu, um deles se torne conosco testemunha da sua ressurreição” (At 1.21,22).

Por último, há na comissão de Lucas uma ênfase na capacitação pelo Espírito que os apóstolos tinham de receber para executar sua tarefa (isso é também desenvolvido com mais detalhes em Atos).

1.5.2.4 João. No Evangelho de João, Jesus aparece a seus discípulos depois de sua ressurreição e lhes diz: “Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, também eu vos envio” (Jo 20.21). A redação da comissão aqui dá a entender que a tarefa apostólica envolvia uma extensão do ministério de Jesus. Nos versículos que se seguem (Jo 20.22,23) Jesus sopra sobre os discípulos e diz: “Recebei o Espírito Santo. Se perdoardes os pecados de alguém, eles lhe serão perdoados; se os retiverdes, eles lhe serão retidos”. Isso torna possível a afirmação de que a missão deles era uma extensão da dele (por causa do Espírito Santo a eles outorgado), além de explicar parte de seu significado (o perdão e a retenção dos pecados — presumivelmente por pregar o evangelho e informar as pessoas das consequências de recebê-lo ou rejeitá-lo, exatamente como Jesus havia feito).

[C. G. KRUSE]

2. “Apóstolo” nas cartas de Paulo

Uma das questões mais importantes relacionadas ao apostolado de Paulo é o caráter e a autoridade desse apostolado. A ideia tradicional de que o chamado de Cristo (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE) na estrada para Damasco conferiu a Paulo a autoridade do Senhor sobre as igrejas gentílicas, que se transfere para o estado canônico de suas cartas para as igrejas de hoje, vem sendo desafiada por definições mais amplas de apostolado. Aliás, essas redefinições tornam a autoridade apostólica de Paulo nas igrejas relativa e condicional. R. Schnackenburg, por exemplo, sustenta que Paulo não encontrou nenhuma definição uniforme de apóstolo quando se tornou cristão nem forneceu um critério sistemático para o apostolado,

considerando apóstolos apenas os “pregadores e missionários de Cristo” (SCHNACKENBURG, p. 302). J. A. Kirk afirma que, “para Paulo, o apostolado não é algo que se possa comprovar apresentando-se alguma credencial exclusiva, mas pelos frutos daqueles que o exercem” (KIRK, p. 261), e “o mesmo ministério apostólico, em circunstâncias históricas diversas, existe até hoje” (KIRK, p. 264).

2.1 Evidência nas cartas de Paulo. Como as cartas de Paulo são os escritos mais antigos do NT e uma vez que ele emprega *apostolos* mais que qualquer outro autor do NT, todas as investigações históricas da origem, significado e importância da palavra devem começar com suas cartas.

No entanto, para que não se pense que o conceito de apóstolo se originou em Paulo, deve se ressaltar que ele escreve sobre “os que já eram apóstolos antes de mim” (gr., *tous pro emou apostolous*). Esses apóstolos estavam alocados em Jerusalém (Gl 1.17). A tradição credal que ele repete aos coríntios e que ele “recebeu” muitos anos antes menciona que o Senhor ressurreto apareceu [na Palestina] “a todos os apóstolos” antes de aparecer a Paulo (1Co 15.7,8), levando a supor que havia “apóstolos” na época ou próximo da ressurreição de Jesus.

Essa tradição credal (1Co 15.5-9) é útil também em outro sentido, a saber, que distingue entre os Doze e “todos os apóstolos”:

[Cristo] apareceu
a Cefas,
e depois aos Doze [...].
Depois apareceu
a Tiago,
e a todos os apóstolos.
E, depois de todos, apareceu
também a mim, [...]
o menor dos apóstolos...

Há uma simetria aqui no que tange às aparições do Senhor ressurreto na Palestina. Cefas é mencionado junto com os Doze, e Tiago, com todos os apóstolos. Como há uma referência em outro lugar a Cefas como apóstolo (Gl 1.18,19; 2.8; cf. 1Pe 1.1; 2Pe 1.1), concluímos que os Doze eram chamados “apóstolos”, mas que havia apóstolos além dos Doze, e que entre eles estavam Tiago e Paulo, como este afirma (1Co 15.9).

A explicação mais lógica dessa diferenciação entre os Doze e os apóstolos é que “os Doze” era um termo aplicado aos doze discípulos de Jesus desde o tempo da missão galileia e que “apóstolos” eram esses e outros, que na primeira Páscoa estavam entre os comissionados pelo Senhor ressurreto (v. 1.2.5 acima).

Podemos afirmar, portanto, que o apóstolo — tão comum nas cartas de Paulo — é de data anterior a essas cartas e remonta à primeira Páscoa na Palestina — na realidade, ainda antes. O mesmo se pode afirmar a respeito do entendimento a respeito dos Doze.

2.2 Apóstolos nas cartas de Paulo. Falando de maneira geral, Paulo emprega o termo “apóstolo” de duas maneiras: no sentido não técnico e no sentido formal.

2.2.1 “Apóstolo”: termo não técnico. Há duas referências nos escritos de Paulo a “apóstolo” no sentido não técnico. Na primeira delas, Paulo escreve da Macedônia a fim de preparar os coríntios para a chegada de dois homens, sobre os quais ele escreve uma breve recomendação (2Co 8.16-24). A finalidade da visita era apressar a conclusão da coleta entre os coríntios para os santos em Jerusalém. Paulo escreveu: “[Com Tito] estamos enviando [*synepempsamen*] o irmão cujo louvor por seu trabalho no evangelho tem se espalhado por todas as igrejas”, a quem Paulo chama “outro irmão nosso, o qual já se mostrou dedicado muitas vezes e em muitas coisas”. Paulo declara que esses dois “irmãos [...] são mensageiros [*apostoloi*] das igrejas [macedônias]” à igreja de Corinto (2Co 8.23), enviados numa missão prática e financeira. Esse uso de *apostolos* parece assemelhar-se ao *shāliah* de escritos rabínicos posteriores, que podia ser enviado em missão de Jerusalém às sinagogas da Diáspora.

No segundo caso, Paulo escreveu da prisão (talvez em Roma) à igreja em Filipos, para explicar que por motivo de enfermidade Epafrodito estava retornando para eles. Epafrodito era aquele “a quem enviastes [*apostolos*] para me socorrer nas minhas [de Paulo] necessidades” (Fp 2.25). Esse papel do apóstolo era prático, não diretamente religioso. Mais uma vez, a semelhança entre o conceito de *shāliah* e o papel de Epafrodito, apóstolo da igreja de Filipos, parece estreita demais para se caracterizar uma coincidência.

Essas duas referências apoiam a ideia de que os “mensageiros [*apostoloi*] das igrejas” já estavam bem estabelecidos nas igrejas paulinas lá por meados do século I, na década de 50. A explicação mais provável para a origem desses apóstolos é que Paulo tenha tomado a ideia por empréstimo da prática judaica e aplicado a suas igrejas.

2.2.2 “*Apóstolo*”: termo formal. Com isso, queremos dizer “apóstolos de Cristo” (como, e.g., 1Ts 2.6). Esses apóstolos não são enviados por pessoas comuns numa missão corriqueira. Quem envia é Cristo, o Messias de Deus. O número esmagador de referências de Paulo a apóstolos pertence a essa categoria, a qual, no entanto, pode ser dividida ainda em outros apóstolos e o próprio Paulo.

2.2.2.1 *Outros apóstolos*. Há “apóstolos antes” de Paulo (Gl 1.17), alocados em Jerusalém. Com base na reflexão de Paulo sobre seu chamado apostólico a caminho de Damasco, o qual podemos datar em meados da década de 30, fica claro que já havia apóstolos na igreja primitiva — aliás, desde o tempo da primeira Páscoa (“Cristo [...] apareceu [...] a todos os apóstolos”, 1Co 15.7).

Houve apóstolos depois de Paulo? Existe um ponto na história após o qual, de acordo com Paulo, não houve mais apóstolos?

Essas importantes perguntas são tratadas em 1Coríntios 15.5-11. As palavras de Paulo: “[Cristo] apareceu a Cefas, e depois aos Doze. Depois apareceu a mais de quinhentos irmãos [...]. Depois apareceu a Tiago, e a todos os apóstolos. E, depois de todos, apareceu também a mim...” parecem demarcar uma sucessão de aparições após a ressurreição, iniciando-se com Cefas e finalizando com Paulo. Paulo não diz: “Então ele apareceu a mim”, mas: “E, depois de todos, apareceu também a mim...”, fazendo supor ter sido essa a última aparição. Paulo pode prosseguir a ponto de afirmar: “Sou o menor dos apóstolos [...] pela graça de Deus, sou o que sou [apóstolo]”, porque os apóstolos são limitados em número. Ele pode dizer que é o “menor dos apóstolos”, uma vez que é, na realidade, o apóstolo “depois de todos”, a quem o Senhor “apareceu”. A primeira e mais fundamental prova de apostolicidade é a alegação: “Vi Jesus, nosso Senhor” (1Co 9.1).

A natureza da aparição de Cristo a Paulo era atípica. Ele não viu o Senhor ressurreto no

contexto da primeira Páscoa na Palestina, como os outros apóstolos antes dele, mas viu o Senhor celeste e glorificado um ano ou dois depois disso. A expressão rara e muito debatida “como a um nascido fora do tempo certo” (*tō ekrōmati*, 1Co 15.8), qualquer que seja seu significado, reflete a defesa que Paulo faz da autenticidade de seu apostolado, a despeito da aparição do Senhor a ele ocorrida de forma isolada e em época posterior. Do ponto de vista de Paulo, a natureza singular da aparição do Cristo ressurreto serve para marcar o fim dessas aparições e, portanto, o ponto final da nomeação apostólica.

Deve ter havido numerosos apóstolos, uma vez que o credo se refere a “*todos* os apóstolos” (1Co 15.7), e Paulo faz referência aos “demais apóstolos” (1Co 9.5). Não sabemos o número exato, exceto que havia outros além dos Doze, que era o grupo principal. Os Doze talvez servissem de fundação simbólica da nova comunidade do Cristo ressurreto. Os apóstolos extraíram seu caráter do nome deles: foram enviados por Cristo para ir a outros. Na reunião missionária de Jerusalém havia dois “apostolados” (*apostolai*), o que envolveu dois envios: um aos circuncisos, outro aos gentios (Gl 2.7-9).

Sabemos os nomes de alguns, mas não de todos os apóstolos. Tiago é associado a “todos os apóstolos” (1Co 15.7; cf. Gl 1.19), fazendo supor que, embora não fosse contado entre os Doze, Tiago era o mais honrado entre os apóstolos. É possível que o relacionamento de Tiago como “irmão do Senhor” lhe tivesse conferido esse lugar especial (cf. Gl 1.19). Os “irmãos do Senhor” que não são citados por nome, mas entre os quais Tiago estaria incluído, são provavelmente também tidos como apóstolos (v. contexto de 1Co 9.5). Claramente, João deve ser contado entre os apóstolos (Gl 2.7-9). O elo entre Barnabé e Paulo também leva a crer que Barnabé deve ser considerado apóstolo (1Co 9.6; cf. At 14.4). Os únicos outros citados como apóstolos nos escritos de Paulo são seus parentes “Andrônico e Júnias, [...] os quais se destacam entre os apóstolos” (Rm 16.7). Se aos Doze acrescentarmos Tiago, Barnabé, Andrônico, Júnias e Paulo (último e menor), sabemos os nomes de dezessete apóstolos, mas o número era maior.

Paulo tem os apóstolos em alta estima. Como fundadores de igrejas, os apóstolos são pessoas

preeminentes no cristianismo primitivo. Paulo declara: “Na igreja, Deus designou alguns primeiramente apóstolos” (1Co 12.28; cf. Ef 2.20; 4.11). Além do mais, eles tinham um ministério profético revelatório, iluminando o significado de Cristo e do evangelho. Paulo afirma que ele e os outros apóstolos desfrutavam a revelação de Deus pelo Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) para entender os mistérios do evangelho (Ef 3.1-9; cf. 1Co 2.6-16). Os apóstolos davam a conhecer essa revelação de Deus oralmente e em seus escritos (Rm 16.25,26; 1Co 2.13; Ef 3.3,4).

2.2.2.2 Paulo, o apóstolo. Paulo refere-se a si mesmo muitas vezes como “apóstolo”. Muitas vezes se apresenta a seus leitores como “apóstolo de Jesus Cristo” ou por designações semelhantes (1Co 1.1; 2Co 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1; 1Tm 1.1; 2Tm 1.1; Tt 1.1). É “por meio de [Jesus Cristo]” que Paulo recebeu o “apostolado” (*apostolē*, Rm 1.5; cf. Gl 1.1), porque Jesus “chamou” Paulo para ser apóstolo e o “separou” para o evangelho de Deus (Rm 1.1; 1Co 1.1), a fim de gerar a obediência da fé entre os gentios (Rm 1.5; 11.13). Tudo isso se deve ao fato de o Cristo ressurreto aparecer a Paulo “depois de todos” enquanto o perseguidor viajava para Damasco.

De acordo com S. Kim, Paulo várias vezes faz alusão a seu encontro na estrada de Damasco com Cristo. Além de passagens mais prontamente reconhecidas como 1Coríntios 9.1; 15.8-10; Gálatas 1.13-17; Filipenses 3.4-11, há outras (e.g., Rm 10.2-4; 1Co 9.16,17; 2Co 3.4—4.6; 5.16; Ef 3.1-13; Cl 1.23-29). Kim sustenta que, em grau considerável, a cristofania de Damasco tingiu e formou o vocabulário e o pensamento de Paulo.

2.3 O apostolado de Paulo é questionado. Não há nenhum indício nas cartas de Paulo aos tessalonicenses de que na época em que as escreveu seu apostolado estivesse sendo questionado nas igrejas gregas (c. 50-52 d.C.). Paulo toma a liberdade de agrupar Silvano e Timóteo consigo em pé de igualdade e incluí-los como “apóstolos de Cristo” (1Ts 2.6; cf. 1Ts 1.1). Mas, a partir desse período, indubitavelmente devido à intensificação da crítica, Paulo passou a declarar categoricamente sua condição de apóstolo (Gl 1.1; 1Co 1.1; 2Co 1.1; Rm 1.1) e teve o cuidado de se distanciar como apóstolo em relação a vários outros colaboradores (1Co 1.1; 2Co 1.1; Cl 1.1; cf. Fp 1.1).

Por volta do ano 55 d.C., Paulo reconheceu que seu apostolado estava sendo questionado: “Se para os outros não sou apóstolo...” (1Co 9.2). Esses “outros” talvez sejam os judaizantes, cujas opiniões ele provavelmente reflete em Gálatas, quando escreve que ele não é “apóstolo” apenas “aos santos e fiéis”, mas “de Cristo Jesus pela vontade de Deus” (Cl 1.1). Ou seja (como eles diziam), Paulo não passava de um *shāliah* numa incumbência imposta pela igreja de Jerusalém, um mero delegado.

As outras críticas feitas por eles podem ser detectadas nos comentários de Paulo em 1Coríntios 15.8,9, texto em que ele afirma seu apostolado, embora não estivesse presente quando o Senhor ressurreto apareceu aos apóstolos antes dele. A aparição de Cristo a Paulo (diziam eles) era recuada no tempo, de uma espécie diferente e exclusiva dele. Nesse caso, não se deu uma aparição quando da ressurreição propriamente dita. Por isso, ele não deveria ser contado entre os apóstolos.

Paulo, ainda assim, insistia em afirmar que era apóstolo, não obstante seu nascimento “fora do tempo certo” e o fato de que tinha visto o Senhor de maneira diferente dos outros. Se era o “menor dos apóstolos”, isso se devia ao fato de ter sido perseguidor, o que ele tentou compensar, trabalhando “muito mais que todos eles”. Se eles pregavam a Cristo crucificado e ressurreto, ele também o fazia (1Co 15.3-5,11).

2.3.1 1Coríntios: o apostolado de Paulo é posto em dúvida. Tons defensivos semelhantes podem ser ouvidos anteriormente na carta, refletindo um questionamento de seu apostolado naquela igreja local: “Não sou eu apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor?” (1Co 9.1).

Aqui o questionamento não se relaciona com a base histórica da afirmação de Paulo de ser um apóstolo, mas com seu estilo ministerial, que alguns achavam inaceitável no ambiente greco-romano de Corinto, a saber, que ele não aceitasse remuneração. Com base em sua “defesa para com os que me acusam” (1Co 9.3), a qual se segue (1Co 9.4-18), parece, de acordo com alguns coríntios, que a recusa dele em aceitar patrocínio era o reconhecimento tácito de que ele não era apóstolo em nenhum sentido real. Um apóstolo genuíno aceitaria pagamento integral.

Não obstante, tratava-se de uma queixa faccional, não representativa. Paulo sentiu-se capaz de dizer: “Pelo menos o sou [apóstolo] para vós [coríntios]” (1Co 9.2).

2.3.2 2Coríntios: o apostolado de Paulo enfrenta oposição. Num período de não mais de um ou dois anos, no entanto, o questionamento do apostolado de Paulo por parte de alguns coríntios se transformara em oposição generalizada. Explica-se esse desenvolvimento trágico pela chegada recente de alguns “ministros” ou “apóstolos” autodeclarados (2Co 11.13,23) que haviam lançado uma missão contrária a Paulo e sua versão do cristianismo (2Co 2.17—3.1; 11.4,12; v. ADVERSÁRIOS). O vocabulário do ministério deles brota de 2Coríntios e inclui termos como “palavra de Deus”, “evangelho”, “Jesus”, “Espírito” e “justiça” (2Co 2.17; 4.1; 11.4,15).

Esse era agora um ataque amplo ao apostolado de Paulo, da parte de alguns recém-chegados, que procuraram desalojar Paulo de seu lugar em Corinto. Eles eram superiores, e Paulo, inferior (2Co 11.5,23), aos quais Paulo ridiculariza, chamando-os “superapóstolos” (2Co 11.5; 12.11). Se ele veio a eles, eles vieram de mais longe ainda (2Co 10.12-14 — Jerusalém comparada a Antioquia?). Se ele é apóstolo, onde estão seus “sinais, feitos extraordinários e milagres” (2Co 12.12)? Se ele alegou ter “visto” o “Senhor” (1Co 9.1; 15.8), eles se vangloriam de uma abundância de “visões e revelações do Senhor” (2Co 12.1,7), cuja evidência é a fala extática (2Co 5.12,13; cf. 2Co 12.2-4). As credenciais deles como “hebreus [...] israelitas [...] descendentes de Abraão” são impecáveis, tornando-os superiores em cada aspecto.

De sua parte, Paulo é denegrido, tido como incapaz, impotente e mundano, um “tolo” a ser “tolerado” (2Co 2.17; 3.5; 10.1-6). Paulo é um “astucioso” (2Co 4.2,3; 12.16), uma figura de dar dó enquanto manqueja de derrota em derrota (2Co 2.14-16; 4.1,7,8,16; 6.3-10; 11.23—12.10). Qual é a prova de que “Cristo fala por [...] intermédio” desse homem (2Co 13.3; 10.7; cf. 1Co 2.13; 14.36)?

Como Paulo respondeu a esse ataque devastador ao seu apostolado? É importante ressaltar que ele não reiterou as aparições do Senhor a ele (cf. 1Co 9.1; 15.8; Gl 1.15,16). As “visões e revelações do Senhor” (2Co 12.1) de seus adversários

havia minado suas bases, pelo menos aos olhos dos coríntios.

Paulo defende seu apostolado em 2Coríntios da seguinte maneira. Em primeiro lugar, o chamado na estrada de Damasco pelo Senhor ressurreto está implícito por toda a carta. Ele era um apóstolo “pela vontade de Deus” (2Co 1.1) que usava a “autoridade [exousia] que o Senhor nos concedeu para a edificação” das igrejas gentílicas (2Co 10.8; 13.10; cf. 11.17; 12.19). Ele exerceu esse ministério (“de uma nova aliança”, 3.6) pela misericórdia de Deus (i.e., em consequência do chamado de Damasco, 2Co 4.1; cf. 1Co 15.9; Gl 1.15; 1Tm 1.16). Ele falava “na presença de Deus” (*ek theou katenanti theou*, 2Co 2.17; cf. 2Co 12.10), e sua “capacidade” para ser um “ministro de uma nova aliança” (v. ALIANÇA, NOVA ALIANÇA) vem de Deus (*hikanotēs [...] ek tou theou*, 2Co 3.5,6).

Se o chamado de Damasco era a base do apostolado de Paulo, a legitimidade desse apostolado é demonstrada pela qualidade de seu ministério, especialmente quando visto em contraste com os novos ministros de Corinto. Ele se recusa a “distorcer a palavra de Deus” (2Co 4.2), agindo de modo diferente daqueles que são “mercenários da palavra de Deus” (2Co 2.17). Enquanto promovem uma visão da “justiça de Deus” — baseada na circuncisão ou em outras obras da lei? (2Co 11.15) —, Paulo é fiel à mensagem confiada a ele por Deus, de que a JUSTIÇA/RETIDÃO de Deus só é encontrada em Cristo, que se tornou pecado por nós (2Co 5.19-21; cf. 2Co 3.9). Apesar das alegações deles em benefício próprio e do ataque contra ele, eles são “falsos apóstolos [...] [servos de] Satanás” (2Co 11.13-15). Por meio do ministério de Paulo, no entanto, há uma igreja em Corinto, uma “carta [viva] de Cristo” como prova da legitimidade de Paulo (2Co 3.2,3; 10.7) como apóstolo que eficientemente “convence” as pessoas a se tornarem cristãs (2Co 5.11-13). Cristo de fato fala poderosamente por meio de Paulo (2Co 13.4) e por meio de Paulo subjuga pessoas resistentes à obediência ao evangelho (2Co 10.4-6).

Em segundo lugar, Paulo aceitou a observação sobre sua fraqueza, e até a expandiu, chegando a se gloriar de seus sofrimentos em três passagens importantes (2Co 4.7,8; 6.3-10; cf. 11.23—12.10; cf. 1Co 4.9-13; 15.30,32). Paulo proclamava aquele

que se tornara pecado, proclamando também o fato de que havia experimentado em sua vida, em alguma medida, os sofrimentos do Jesus que ele pregava. Implícita nessas listas de tribulações está a afirmação de que os sofrimentos de Cristo são reproduzidos num apóstolo que é fiel a ele (2Co 1.5). Sem ser declarado, mas talvez subentendido, está o fato de que o triunfalismo poderoso dos “superapóstolos” nasce de seu evangelho sem cruz e serve apenas para desqualificá-los (2Co 2.14; 5.16; 11.4). A “falsidade” desses apóstolos repousa em seu “outro” Jesus, seu evangelho “diferente”.

2.4 Resumo. O emprego da palavra *apostolos* é praticamente restrito aos autores do NT. Como Paulo faz mais uso da palavra que outros escritores do NT e seus escritos foram os primeiros a ser produzidos, fica claro que um estudo histórico dessa palavra deve começar com as cartas de Paulo.

Fica evidente nos escritos de Paulo, no entanto, que havia “apóstolos antes de [Paulo]”, já por ocasião das aparições pós-ressurreição de Jesus em Jerusalém e em outras partes da Palestina. A ocorrência do vocabulário em torno do termo “apóstolo” no Evangelho de Marcos torna possível considerarmos a ideia de apóstolo presente na história do evangelho.

Jesus, seguido por Paulo e por outros líderes da igreja primitiva, parece ter sido influenciado a usar a palavra “apóstolo” pelo conceito judaico do *shāliah*, que no judaísmo posterior servia para denotar alguém que representava pessoas e instituições diante de outros. Embora esteja claro que o uso não técnico de “apóstolo” por Paulo se assemelhe ao *shāliah* secular de escritos judaicos posteriores, o uso técnico ou “formal” da palavra assume caráter especial nas circunstâncias associadas ao advento do cristianismo primitivo.

Gálatas, Romanos e as duas cartas à igreja de Corinto refletem o crescimento da oposição diante do fato de Paulo reconhecer a si mesmo como apóstolo de Cristo. Embora parte dessa oposição fosse local, por causa de uma crítica pessoal a Paulo, de longe a maior rejeição ao seu apostolado surgiu dos judaizantes, que na melhor das hipóteses buscavam classificá-lo como um humilde *shāliah* da igreja de Jerusalém.

O próprio Paulo buscou estabelecer a limitação do número de apóstolos. Suas palavras

cuidadas ao afirmar que Cristo “depois de todos, apareceu também a mim” (1Co 15.8) demonstram que, embora houvesse apóstolos antes dele, não houve apóstolos após ele. De acordo com Paulo, ele é “o menor” apóstolo e o último apóstolo, o apóstolo “depois de todos”.

O questionamento ou a rejeição cabal à autoridade de Paulo como “apóstolo de Cristo” de modo algum se limitou aos dias de Paulo. Alguns estudiosos da atualidade tentam alargar tanto a definição de “apóstolo” (e.g., como “missionário” ou “plantador de igrejas”) que a autoridade inconfundível de Paulo fica pulverizada. Paulo resistia a duras penas às tentativas de o degradarem dessa forma. Se o apostolado de Paulo não significava e não significa mais que isso, então ele tinha e continua a ter pouca autoridade real nas igrejas.

Não deve restar nenhuma dúvida de que Paulo afirmava ser apóstolo com base no fato de ter visto o Senhor ressurreto e ter sido encarregado por ele de ir aos gentios (1Co 9.1; 15.8; Gl 1.11-17). Com certeza, ele chamou atenção para sua eficiência no estabelecimento de igrejas, para o fato dos próprios sofrimentos como uma continuação da história dos sofrimentos de Cristo e para a própria integridade, mas todos esses fatos serviram apenas para legitimar um ministério que tinha sua base na realidade de que Cristo o enfrentou na estrada de Damasco.

[P. W. BARNETT]

3. “Apóstolo” em Atos, Hebreus, nas Cartas Gerais e em Apocalipse

3.1 Atos dos Apóstolos

3.1.1 Os doze apóstolos. O uso fundamental da palavra “apóstolo” em Atos designa os Doze. A esse respeito, Atos segue o Evangelho de Lucas, no qual “apóstolo” quase sempre se refere aos doze discípulos que Jesus chamou (Lc 6.13; cf. Lc 9.1,10; 22.14,30), mas, após a deserção de Judas, é usado em relação aos Onze (Lc 24.9,10).

Foi aos Onze que Cristo deu instruções após sua ressurreição (At 1.2). Foi ao número total deles que outra pessoa foi acrescentada após a ascensão de Cristo para substituir Judas e assim reconstituir os Doze (At 1.15-22). Somente os que haviam acompanhado os Onze durante todo o tempo em que o Senhor Jesus estivera entre eles (de seu batismo à sua ascensão) tinham o

direito de concorrer à escolha (At 1.21,22). A escolha final coube ao Senhor, a quem foi feita uma oração; depois lançaram sortes, resultando na escolha de Matias (At 1.24-26). É a esse grupo reconstituído de Doze que a maioria das referências a apóstolos se aplica (At 1.26; 2.37,42,43; 4.33,34,36,37; 5.2,12,18,29,40; 6.6; 8.1,14,18; 9.27; 11.1). A importância de completar outra vez o número dos Doze pode ser mais bem compreendida à luz da promessa de Jesus de que os Doze se sentariam em tronos para julgar as doze tribos de Israel (Lc 22.30). K. H. Rengstorf afirma que “o restabelecimento do apostolado dos Doze prova que o Senhor ressurreto, assim como o Jesus histórico, não renunciou à sua afirmação de incorporar as doze tribos de Israel em seu Reino” (RENGSTORF, 1962, p. 192).

O ministério dos Doze consistia essencialmente em pregar a ressurreição de Cristo e dela dar testemunho (At 1.22; 4.33), ensinar (At 2.42) e orar (At 6.2-4). A pregação deles era muitas vezes acompanhada de sinais e maravilhas (At 2.43; 5.12). Eles sentiam a responsabilidade especial de continuar pregando em Jerusalém, por isso lá permaneceram, mesmo depois de muitos crentes terem fugido da cidade por causa da perseguição (At 8.1). Também se sentiram responsáveis pelos novos grupos de crentes que surgiam à medida que a mensagem de Cristo ia sendo levada para fora das fronteiras nacionais pelos que iam sendo dispersos (At 8.4-17; 11.19-26). Foi pela imposição de mãos dos apóstolos que os crentes samaritanos receberam o ESPÍRITO SANTO (At 8.14-17). Em Atos 15, os apóstolos e presbíteros formavam o grupo com o qual Paulo e Barnabé, enviados pela igreja de Antioquia, discutiram a necessidade ou não de os crentes gentios se submeterem à circuncisão.

Os Doze proporcionam um elo importante entre o ministério de Jesus no Evangelho de Lucas e o ministério da igreja primitiva em Atos. Quando Atos 1.2 fala dos apóstolos que Jesus escolheu (*exelaxato*), relembra Lucas 6.13, que relata a ocasião em que Jesus chamou seus discípulos e escolheu (*ek lexamenos*) doze deles. Os Doze forneceram o testemunho fundacional da ressurreição de Cristo (At 2.14; 4.33; 5.29-32) e legitimaram a missão aos samaritanos e aos gentios (At 8.14; 11.1-18). Uma vez cumpridos esses

objetivos, eles desaparecem de cena em Atos. É digno de nota que nenhuma tentativa foi feita para reconstituir o grupo dos Doze pela escolha de outro substituto quando o apóstolo Tiago foi morto por Herodes (At 12.1,2). Quando os Doze como grupo saem de cena, o foco da atenção em Atos muda para os papéis desempenhados por Pedro, Tiago (o irmão do Senhor, que não era um dos Doze) e principalmente Paulo.

3.1.2 O apostolado de Pedro. As atividades de Pedro dominam os primeiros doze capítulos de Atos, assim como as atividades de Paulo dominam os últimos dezesseis. Pedro assume o papel principal na igreja de Jerusalém nos primeiros anos. Ele toma a iniciativa de procurar um substituto para Judas Iscariotes (At 1.15-26). Pedro é o porta-voz principal. Ele fala em nome dos Doze no dia de Pentecostes (At 2.14-40), dirige-se à multidão depois da cura do paralítico que pedia esmolas (At 3.11-26), responde em nome dele mesmo e de João quando chamados a se explicar pelos líderes judeus (At 4.5-22) e responde em nome dos Doze quando são interrogados pelo Sinédrio (At 5.27-32). Ele assume a questão do engano de Ananias e Safira (At 5.1-10) e do mal-intencionado Simão, o Mago (At 8.18-24). Pedro está presente em quase todos os episódios de cura dos primeiros doze capítulos (At 3.1-10; 5.15; 9.32-43). Toma parte na expansão da igreja em Samaria (At 8.14-25) e na conversão de Cornélio, o gentio temente a Deus (At 10.1-48). Pedro também defende a inclusão de gentios sem circuncisão entre o povo de Deus, com respeito a Cornélio (At 11.1-18), e aos convertidos por meio da obra missionária de Paulo (At 15.7-11).

Destaca-se em tudo isso o fato de que o apostolado de Pedro não era restrito aos judeus, assim como o de Paulo também não era voltado exclusivamente para os gentios. Embora a área principal de responsabilidade de Pedro fosse os da circuncisão (cf. Gl 2.7-9), ele também estava envolvido até certo ponto na missão gentílica. Isso confere com o que encontramos em 1Pedro (v. 3.2 abaixo) e com os indícios encontrados em cartas de Paulo sobre o ministério de Pedro entre os gentios (cf. 1Co 1.12; 3.22; 9.5; Gl 2.11,14).

3.1.3 O ministério conjunto de Barnabé e Paulo. Paulo e Barnabé não estavam incluídos entre os Doze, nem tinham as credenciais para tal,

uma vez que não acompanharam os Onze desde o tempo do batismo e da ascensão de Jesus. O primeiro indício de um ministério especial de Barnabé é encontrado em Atos 11.22, em que ele é enviado pelos apóstolos de Jerusalém a Antioquia em resposta à notícia de um grande movimento do Senhor entre os gregos nessa cidade. Barnabé e Paulo mais tarde foram enviados como emissários da igreja de Antioquia, incumbidos de levar doações para os santos de Jerusalém (At 11.27-30).

Em Atos 13.1-3, os profetas e mestres da igreja de Antioquia, orientados pelo Espírito Santo, separaram Barnabé e Paulo para a obra que eles havia designado. Os profetas e os mestres os liberaram para esse ministério (At 13.3), e, sendo enviados pelo Espírito Santo, Barnabé e Paulo rumaram para Chipre (At 13.4-12). Em Atos, só depois de terem sido separados para o trabalho missionário é que Barnabé e Paulo são apresentados como apóstolos (At 14.4,14).

Cumprir ressaltar que o agente de envio nesse contexto não é a igreja, como muitas vezes se supõe, mas o Espírito Santo. Ele instruiu os profetas e mestres a separar (*aphoristate*) Barnabé e Paulo para o trabalho para o qual ele os havia chamado (At 13.2). Os profetas e mestres impuseram as mãos sobre Barnabé e Paulo, oraram por eles e então os despediram (*apelysan*, At 13.3). Enviados (*ekpempthentes*) pelo Espírito Santo, Barnabé e Paulo então partem para Chipre (13.4). Foi o Espírito Santo quem chamou Barnabé e Paulo, foi o Espírito Santo quem orientou os profetas e os mestres a separá-los e foi o Espírito Santo quem os enviou. O papel dos profetas e mestres resumiu-se a orar por eles e despachá-los.

A missão de Barnabé e Paulo inicialmente consistia em proclamar a Palavra de Deus entre judeus nas sinagogas de Chipre (At 13.4,5). Foi ampliada a ponto de incluir gentios quando Barnabé e Paulo foram convocados pelo procônsul em Pafos, que também queria ouvir a Palavra de Deus (At 13.6-12). No entanto, quando sua mensagem mais tarde foi rejeitada pelos judeus em Antioquia da Pisídia, eles se voltaram intencionalmente para os gentios, crendo que Deus ordenara que assim fizessem (At 13.46,47). Essa decisão foi confirmada por Deus quando ele os capacitou a executar sinais e maravilhas (At 13.8-12; 14.1-3,8-10).

3.1.4 *O apostolado de Paulo*. Em Atos 13.2, o Espírito Santo instrui os profetas e mestres a separar Barnabé e Paulo para a obra à qual eles tinham sido chamados. O chamado de Paulo é anterior a isso e deve remontar ao seu encontro com o Cristo ressurreto na estrada de Damasco (At 9.3-6; 22.6-11; 26.12-18). Foi nessa ocasião, por meio de Ananias, que Paulo pela primeira vez recebeu os detalhes de sua comissão (At 9.10-19; 22.12-16). Ele deveria tornar conhecido a todos os povos o que tinha visto e ouvido — aos gentios e seus reis e ao povo de Israel —, de modo que pudessem se arrepender e voltar-se para Deus (At 9.15; 22.14,15,21; 26.16-20). A natureza abrangente dessa comissão (envolvendo a pregação tanto aos gentios quanto ao povo de Israel) é refletida nos relatos da obra missionária de Paulo em Atos. Cidade após cidade, ele pregava primeiro na sinagoga judaica e depois aos gentios. Atos mostra que era prática de Paulo designar presbíteros nas igrejas que ele fundava (At 14.23, cf. 20.17).

Às vezes, essa apresentação da obra missionária de Paulo é rejeitada como uma invenção do autor de Atos. É rejeitada por causa das próprias declarações de Paulo em Gálatas 2.6-9 (que tinha sido comissionado como apóstolo aos gentios, e Pedro, como apóstolo aos judeus). Embora isso sem dúvida represente a distinção mais ampla entre os ministérios apostólicos de Paulo e de Pedro, não deve ser interpretado como confirmação de que Pedro não exercesse nenhum ministério entre os gentios e Paulo não tivesse nenhum ministério entre os judeus. Que Paulo ministrava entre judeus assim como entre gentios é confirmado pelo próprio relato de suas perseguições pelas mãos de judeus (2Co 11.24,26), que foram causadas em parte pela recusa dele em pregar a circuncisão (Gl 5.11).

3.1.5 *Os apóstolos e o Espírito em Atos*. Talvez a característica mais destacada do apostolado como se vê em Atos seja o envolvimento do Espírito Santo no ministério apostólico. O Jesus ressurreto prometeu aos apóstolos que eles receberiam poder e seriam suas testemunhas quando o Espírito Santo descesse sobre eles (At 1.5,8). Tendo sido cheios do Espírito no dia de Pentecostes, eles prosseguiram para dar seu testemunho da ressurreição (At 2.4; 4.8; 5.32). Foi pela imposição

de mãos dos apóstolos que os crentes samaritanos receberam o Espírito Santo (At 8.14-17). Quando foi chamado e comissionado para ser apóstolo, Paulo também foi cheio do Espírito Santo (At 9.17). Foi o Espírito Santo quem preparou Pedro para pregar o evangelho a Cornélio, o gentio temente a Deus, e foi por meio do ministério de Pedro que a casa de Cornélio recebeu o Espírito (At 10.19,44-48; 11.12-17).

Barnabé, designado apóstolo com Paulo em Atos 14.4,14, é apresentado como um homem bom e cheio do Espírito Santo (At 11.24). Foi o Espírito Santo quem disse aos profetas e mestres de Antioquia que separassem Paulo e Barnabé para o trabalho missionário para o qual ele os havia chamado e quem os enviou na que seria a primeira viagem missionária de Paulo (At 13.1-4). Na segunda viagem missionária de Paulo, o Espírito Santo impediu a ele e a seus companheiros de empreender uma obra nas regiões da Ásia e da Bitínia (At 16.6,7): eles deveriam atravessar para a Macedônia após a visão de Paulo em Trôade (At 16.8-10). O Espírito desceu sobre os crentes efésios quando Paulo impôs as mãos sobre eles (At 19.6). Por fim, foi por impulso do Espírito Santo que Paulo foi levado a seguir para Jerusalém, apesar dos avisos terríveis a respeito do que o aguardava ali (At 20.22,23).

Em Atos, é o Espírito Santo quem impele os apóstolos em círculos cada vez mais largos de ministério e autentica a missão aos gentios. A promessa e a outorga do Espírito Santo por Cristo constituem um elo importante entre o ministério do Jesus histórico e o dos apóstolos.

3.2 *Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse*

3.2.1 *Hebreus*. Há em Hebreus uma única referência ao apostolado, e isso em relação à comissão dada por Deus a Cristo. Os leitores são instados a pensar em Jesus, o apóstolo e sumo sacerdote da confissão deles, que foi fiel ao que o designou (Hb 3.1-6). Essa é a base para exortar os leitores a serem fiéis como Jesus e a não repetirem a incredulidade da geração do Êxodo (Hb 3.7—4.11). No contexto de Hebreus, o papel de Jesus, que reflete a natureza de seu apostolado, inclui proclamar a Palavra de Deus e suportar o sofrimento e a morte, de modo a poder se tornar sumo sacerdote a favor do povo de Deus, e o sacrifício expiatório pelos pecados deles, a fim

de que, pelo ministério dele, os filhos de Deus possam ser trazidos à glória.

3.2.2 *1Pedro*. Em 1Pedro, o autor apresenta-se como apóstolo de Jesus Cristo e dirige-se a seus leitores como exilados da Dispersão no Ponto, na Galácia, na Capadócia, na Ásia e na Bitínia (1Pe 1.1). À primeira leitura, pareceria estar de acordo com a ideia de que Pedro se limitou a um ministério entre os judeus, nesse caso seu ministério entre os judeus da Diáspora. Vimos já que Atos retrata Pedro trabalhando entre gentios e judeus, e uma leitura atenta de 1Pedro revela o mesmo fato. Por sinal, 1Pedro é escrita aos gentios. O período pré-conversão da vida dos leitores é descrito como um tempo em que faziam “a vontade dos gentios, andando em libertinagem, prazeres, embriaguez, orgias, bebedeiras e idolatrias repulsivas” (1Pe 4.3,4). Os leitores eram claramente gentios, e, portanto, o fato de Pedro se dirigir a eles como “peregrinos da Dispersão” é metafórico. Refere-se a sua condição como estrangeiros e exilados cristãos num mundo hostil.

3.2.3 *2Pedro e Judas*. Em 2Pedro, o autor apresenta-se se como apóstolo de Jesus Cristo (2Pe 1.1). Ele exorta seus leitores a lembrarem a ordem do Senhor e Salvador proferida de antemão pelos santos profetas e “vossos” apóstolos (2Pe 3.2) e adverte que os que torcem o ensino das cartas de Paulo, bem como outras passagens das Escrituras, o fazem para a própria destruição (2Pe 3.15,16). Na Carta de Judas, os leitores são exortados a lembrar-se das palavras faladas de antemão (sobre os últimos dias) pelos apóstolos do Senhor Jesus Cristo (Jd 17). Nessas duas cartas, portanto, a função dos apóstolos realçada é o ensino, especialmente a transmissão do ensino de Jesus. A menção de “vossos” apóstolos, em 2Pedro 3.2, parece referir-se não aos Doze, mas aos missionários por meio de quem os leitores primeiramente ouviram o evangelho, dentre os quais presumivelmente estava o apóstolo Paulo (cf. 2Pe 3.15,16).

3.2.4 *1-3João*. Em 3João, o presbítero elogia Gaio por oferecer hospitalidade aos pregadores itinerantes que viajavam “por causa do Nome” e insta com ele a que continue a proceder dessa forma (3Jo 5-8). Ele critica um certo Diótfefes, ao que tudo indica um personagem importante na comunidade cristã da cidade em que Gaio vivia,

por ter lhes recusado hospitalidade (3Jo 9,10). Em 2João, o presbítero adverte a “senhora eleita” a respeito de certos enganadores que saíram pelo mundo — pessoas que negavam que Jesus Cristo veio em carne. Ele insiste com a “senhora eleita” a que não estenda hospitalidade a esses itinerantes, pois isso seria como tomar parte em sua maldade (2Jo 7-11). Em 1João, o autor adverte seus leitores sobre certas pessoas que haviam se separado de sua comunidade e começaram a viajar a fim de propagar um ensino falso a respeito da pessoa de Cristo, desviando as pessoas (1Jo 2.18,19,22,23,26).

Embora as Cartas de 1-3João não usem a palavra “apóstolo”, com certeza refletem o fato de que mais para o fim do século I pregadores itinerantes, alguns ortodoxos, outros heréticos, transitavam pelas igrejas, pelo menos na área em que essas cartas foram escritas. Esses pregadores não podiam exigir o reconhecimento desfrutado por qualquer um dos Doze nem por Paulo, e as congregações precisavam exercer o discernimento antes de lhes estender hospitalidade e assim apoiar seu trabalho. (Situação semelhante é refletida na *Didaquê*.) Temos em 1João o critério ético e doutrinário pelo qual os leitores devem testar as alegações de pregadores itinerantes (v. JOÃO, CARTAS DE).

3.2.5 *Apocalipse*. Apocalipse faz referência aos que se dizem apóstolos, mas não são (Ap 2.2), e aos apóstolos verdadeiros, que são instados a sentir a mesma alegria que os santos e profetas por causa da queda da “Babilônia” (Ap 18.2). Também faz menção aos nomes dos doze apóstolos escritos nas doze fundações do muro da Jerusalém celestial, um símbolo da igreja (Ap 21.9-14). Com base na última referência pode se inferir que o autor de Apocalipse acreditava que o ministério dos doze apóstolos era fundamental para a edificação da igreja. A pregação do evangelho por eles assentava o alicerce da igreja.

[C. G. KRUSE]

Ver também DISCÍPULOS; PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE.

DPC: ANGÚSTIAS, TRIBULAÇÕES, PROVAÇÕES; AUTORIDADE; COLABORADORES, PAULO E SEUS; MINISTÉRIO; PASTOR, PAULO COMO; SINAIS, PRODIGIOS, MILAGRES.

DLNTD: APOSTOLIC FATHERS; AUTHORITY; CHURCH ORDER, GOVERNMENT; MISSION, EARLY NON-PAULINE.

BIBLIOGRAFIA. AGNEW, F. On the origin of the term *apostolos*. *CBO*, v. 38, p. 49-53, 1976. ■ _____. The origin of the NT apostle-concept: a review of research. *JBL*, v. 105, p. 75-96, 1986. ■ BARRETT, C. K. *The signs of an apostle*. London: Epworth, 1970. ■ BROWN, S. Apostleship in the New Testament as an historical and theological problem. *NTS*, v. 30, p. 474-80, 1984. ■ CLARK, A. C. Apostleship: evidence from the New Testament and early Christian literature. *VoxEv*, v. 19, p. 49-82, 1989. ■ _____. The role of the apostles. In: MARSHALL, I. H. & PETERSON, D., orgs. *Witness to the gospels: the theology of Acts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 169-90. ■ EHRHARDT, A. *The apostolic ministry*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1958. (*sr*, Occasional Papers, 7.) ■ _____. *The apostolic succession in the first two centuries of the church*. London: Lutterworth, 1953. ■ GERHARDSSON, B. *The origins of the gospel traditions*. London: scm, 1977. ■ GILES, K. Apostles before and after Paul. *Churchman*, v. 99, p. 241-56, 1985. ■ _____. *Patterns of ministry among the first Christians*. Melbourne: Collins Dove, 1989. ■ HERRON, R. W. The origin of the New Testament apostolate. *wrj*, v. 45, p. 101-31, 1983. ■ JEREMIAS, J. *Jesus' promise to the nations*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ KIM, S. *The origins of Paul's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. ■ KIRK, J. A. Apostleship since Rengstorf: towards a synthesis. *NTS*, v. 21, p. 249-64, 1975. ■ KRUSE, C. G. *New Testament foundations for ministry*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1983. ■ _____. *New Testament models for ministry: Jesus and Paul*. Nashville: Nelson, 1984. ■ LIGHTFOOT, J. B. The name and office of an apostle. In: _____. *Saint Paul's Epistle to the Galatians*. Reimpr. Grand Rapids: Zondervan, 1953, p. 92-101. ■ MOSBECH, H. *Apostolos in the New Testament*. *st*, v. 2, p. 166-200, 1948. ■ MUNCK, J. Paul, the apostles and the Twelve. *st*, v. 3, p. 96-110, 1950-1951. ■ PFFITZNER, V. C. “Pneumatic” apostleship? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles. In: HAUBECK, W. & BACHMANN, M., orgs. *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien*. Festschrift for K. H. Rengstorf. Leiden: E. J. Brill, 1980, p. 210-35. ■ RENGSTORF, K. H. *Apostolos*. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 407-47. ■ _____. The election of Matthias: Acts 1.15 ff. In: KLASSEN, W. & SNYDER, G. F., orgs. *Current issues in New Testament interpretation: essays in honor of Otto A. Piper*. London: scm,

1962. p. 178-92. ■ SCHMITHALS, W. *The office of apostle in the early church*. Nashville: Abingdon, 1969. ■ SCHNACKENBURG, R. *Apostles before and during Paul's time*. In: GASQUE, W. W. & MARTIN, R. P., orgs. *Apostolic history and the gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970. p. 287-303.

C. G. KRUSE e P. W. BARNETT

ARISTÓTELES, ARISTOTELISMO. Ver FILOSOFIA.

ASCENSÃO. Ver ATOS DOS APÓSTOLOS; LUCAS, EVANGELHO DE.

ASTROLOGIA. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

ATOS DOS APÓSTOLOS

Atos dos Apóstolos é o quinto livro no cânon do NT, situado entre compilações de Evangelhos e cartas. Embora não seja o primeiro documento cristão ou neotestamentário que tenha incorporado um interesse na história narrativa, junto com o Evangelho de LUCAS é o exemplo mais antigo de historiografia cristã.

1. O gênero de Atos
2. O texto de Atos
3. Os discursos de Atos
4. Unidade narrativa de Lucas-Atos
5. Teologia e propósito de Atos

1. O gênero de Atos

Em especial por causa do conteúdo de Atos e também da natureza dos prefácios a Lucas-Atos (Lc 1.1-4; At 1.1-3; cf. JOSEFO, *Co Áp*, 1.1, § 1-5; 2.1, § 1-2), Atos há muito é tido como o primeiro exemplo de historiografia cristã. Após a obra influente de H. J. Cadbury, nos primórdios do século xx, o estudo de Atos até bem pouco tempo identificou a obra dentro do gênero da historiografia antiga. Questões a respeito da veracidade histórica da narrativa de Atos, aliadas a constantes reavaliações de Atos dentro do contexto da literatura da antiguidade judaica e greco-romana, suscitaram um debate vigoroso em torno do problema do gênero de Atos. Atos, portanto, situa-se em um dos três gêneros mais importantes do mundo romano — historiografia, romance e biografia.

1.1 Atos: Romance? Biografia? Tratado científico? Historiografia antiga? Os estudiosos que

têm dúvidas acerca da classificação de Atos como historiografia em geral acabam por maximizar as discrepâncias formais entre os prefácios lucanos e os da historiografia helenística, e entendem que o prefácio ao terceiro Evangelho não tem em vista a narrativa de Atos e/ou sustentam que, pelo fato de Atos não ser fidedigno como relato histórico, não deve ser tido como exemplo do gênero da historiografia antiga.

R. I. Pervo, por exemplo, sustenta que Atos é um antigo romance histórico escrito com o fim de entreter e edificar seus leitores. Ao defender sua tese, Pervo caricatura alguns dos estudos mais radicais de Atos (e.g., HAENCHEN) como se eles demonstrassem que Lucas era um historiador “desajeitado e incompetente”, em vez de um escritor “brilhante e criativo”. O problema com essa caracterização de Lucas, de acordo com Pervo, é que ela injustamente pressupõe que Atos tivesse a pretensão historiográfica. Caso se reconheça Atos como ficção histórica, observa ele, o impasse fica então desfeito, e Atos pode ser lido pelo que ele é, não pelo que ele deixa de realizar. Pervo corretamente reconhece o humor e a perspicácia de Atos, mas é incapaz de forçar o livro como um todo para dentro do molde exigido pelo prazer estético. Mesmo aquelas características formais que Atos compartilha com o romance não são próprias dos romances da Antiguidade. Em seu tratado *Como se deve escrever a história*, do século II, Luciano aconselha os historiadores a dar a seu público leitor “o que lhes interessará e os instruirá” (§ 53).

Potencialmente, mais útil é a identificação de (Lucas-)Atos como “biografia”, uma vez que os biógrafos antigos, como os historiadores, lidavam com pessoas reais e acontecimentos reais. No entanto, a narrativa de Atos, como fica evidente, não se concentra nos atos de uma única pessoa, de modo que é difícil impor-lhe a classificação do gênero biográfico. C. H. Talbert tenta superar esse obstáculo, sugerindo que Lucas-Atos é uma “narrativa de acontecimentos seriados” de cunho biográfico, análoga à *Vida dos filósofos*, de Diógenes Laércio (meados do século III d.C.). Essas biografias, ele propõe, conformam-se de certa maneira a um formato tríplice: a vida do fundador, uma descrição da comunidade de seus seguidores e um resumo dos ensinamentos da comunidade em sua

forma contemporânea. Assim, o primeiro volume de Lucas, o terceiro Evangelho, destaca a vida de Jesus (o fundador), enquanto Atos se concentra nos feitos e ensinamentos de seus seguidores (v. LUCAS, EVANGELHO DE). D. E. Aune critica essa abordagem, questionando a existência de qualquer gênero assim e realçando as discrepâncias significativas entre as funções respectivas de *Vidas de Laércio* e *Atos* (AUNE, p. 78-9). Além do mais, Lucas sinaliza um interesse não tanto por pessoas em particular quanto por “fatos” (Lc 1.1-4), e as duas partes da obra de Lucas são agrupadas mais basicamente pelo propósito central e dominante da redenção de Deus que pela vida de um ou mais indivíduos, como seria de esperar numa biografia. Que Lucas foi influenciado em sua composição do material por características do gênero biográfico está claro, ainda que *Atos* não possa simplesmente ser identificado como um espécime do gênero biográfico antigo.

Outra abordagem foi adotada por L. C. A. Alexander, estudiosa que chama atenção para as diferenças formais entre o prefácio de Lucas (Lc 1.1-4) e os dos historiadores gregos. O prefácio de Lucas parece breve demais, contendo uma única frase, em comparação com as aberturas mais desenvolvidas dos historiadores gregos. A transição do prefácio de Lucas para a narrativa é surpreendentemente brusca. Diferentemente do que acontece em geral, Lucas não se ocupa de uma crítica explícita de seus antecessores. O prefácio de Lucas exibe um estilo tão pessoal, com seus pronomes em primeira pessoa e suas dedicatórias, que não parece apropriado incluir no gênero da “historiografia desapaixonada e atemporal”. E a abertura de Lucas, de maneira geral, não oferece nenhuma reflexão moral, comum entre os historiadores gregos. Tais problemas levaram Alexander a uma reavaliação do mapa literário da redação grega de prefácios, resultando que ela encontra as maiores semelhanças a Lucas 1.1-4 e Atos 1.1 na “tradição científica”, ou seja, nos escritos técnicos e profissionais de medicina, matemática, engenharia e áreas afins. Alexander propõe que a apresentação narrativa que Lucas faz de Jesus e do movimento cristão primitivo é científica, no sentido de que se ocupa de transmitir a tradição do ensino acumulado sobre esse assunto.

As afinidades entre Lucas e a tradição científica não negam, contudo, a identificação de Lucas 1.1-4 e Lucas-Atos com a historiografia. Em primeiro lugar, o fato de que Lucas-Atos não corresponde em todos os aspectos às características formais da historiografia greco-romana não representa nenhum problema imediato, pois o gênero era facilmente manipulado. Mais ainda, Lucas foi influenciado também pela historiografia judaica e veterotestamentária, sobretudo no que se refere ao uso das seqüências históricas que formam uma teologia narrativa. Além disso, os antecessores de Lucas na historiografia israelita e judaica não refletiam sobre seus objetivos e procedimentos dentro do contexto da composição da obra em si. Além do mais, ao apresentar sua obra como *diēgēsis* (“narração”, Lc 1.1), Lucas identifica seu projeto como um longo relato narrativo de muitos acontecimentos, para o que os mais importantes protótipos eram as histórias gregas primitivas de Heródoto e Tucídides (cf. HERMÓGENES, *Progymnasmata* 2; LUCIANO, *Como se deve escrever a história*, § 55). Por fim, inúmeros componentes da obra de Lucas — banquetes, narrativas de viagem, cartas, discursos — apoiam uma comparação positiva da obra de Lucas com a historiografia greco-romana.

Vários estudos recentes têm fortalecido o consenso anterior de que *Atos* é um exemplo do gênero da historiografia antiga. Por exemplo, enxergando *Atos* no contexto das descrições da historiografia helenística, israelita e helenístico-judaica, Aune conclui que “Lucas era um cristão helenista eclético que narrou a história dos primórdios do cristianismo desde as origens no judaísmo com Jesus de Nazaré, passando por sua ascensão como movimento religioso relativamente independente e aberto a todos os grupos étnicos” (AUNE, p. 138-9). Isso qualifica Lucas-Atos como pertencente ao gênero “história geral”. G. L. Sterling, no entanto, sustenta que *Atos* pertence a um tipo de história cujas narrativas “relatam a história de determinado povo helenizando intencionalmente suas tradições autóctones” (STERLING, p. 374). Outros subgêneros (e.g., monografia histórica e história política) também são propostos. Um trabalho fundamental em historiografia começou a realçar o papel apologetico de toda historiografia (v. 1.2 abaixo), e é exatamente o que se dá com *Atos*, escrito para

defender o desenrolar do propósito divino, desde Israel, passando pela vida e pelo ministério de Jesus até a igreja primitiva, com sua inclusão de crentes gentios como plenos participantes, e assim para legitimar o movimento cristão de que Lucas fazia parte.

1.2 Historiografia e historicismo. Mas em que sentido é correto referir-se à narrativa de Atos como história? O que fazer com a negação de Atos como historiografia, com base em sua alegada fraude em questões históricas? Dois pontos merecem reflexão. Em primeiro lugar, a tentativa de apresentar as matérias dentro da estrutura geral da historiografia não é garantia, de maneira nenhuma, de veracidade histórica: escolha de gênero e qualidade de desempenho são questões independentes. Consequentemente, ainda que os críticos mais radicais estejam corretos em acusar Atos de historicidade precária, isso não seria o mesmo que excluir uma identificação genérica de Atos como historiografia.

Ao mesmo tempo, é preciso admitir que tais acusações contra Lucas como historiador não são tão firmemente embasadas, como às vezes se alega. 1) Embora o estudo de Atos como história continue a sofrer de uma escassez relativa de provas corroborativas, quer literárias, quer físicas, um exame recente dessa evidência, feito por C. J. Hemer, fomentou uma avaliação muito mais positiva da confiabilidade histórica de Atos (v. tb. HENGL). 2) Os relatos de cura às vezes espetaculares de Atos (e.g., At 5.15,16; 19.11,12) têm levado alguns estudiosos a hesitar em aceitar o todo como um relato historicamente fiel. No entanto, seguindo a epistemologia pós-moderna e à luz da crítica crescente do paradigma biomédico em busca de encontrar sentido nos relatos não ocidentais de cura, esses fenômenos milagrosos — antes entendidos como manifestações de fraude, patologia mental, superstição, fantasia e/ou de uma cosmovisão pré-científica — não são tão facilmente descartados e começam a ser reexaminados por sua importância socio-histórica.

Em segundo lugar, Atos foi muitas vezes — e em alguns rincões continua a ser — avaliado como historiografia, com base em cânones modernistas, positivistas, ou seja, com base em critérios que em si se tornaram problemáticos e são anacrônicos em relação a Lucas como historiógrafo

(v., e.g., GREEN, 1996). O principal problema em torno do qual tem girado o debate sobre o historiador Lucas está muito menos relacionado com a natureza de Lucas-Atos que com as concepções problemáticas da atualidade a respeito do empreendimento do historiador ou com a separação absurda e concomitante dos acontecimentos em relação à interpretação. As opiniões dos últimos dois séculos, de que a investigação histórica está interessada em confirmar a veracidade de certos acontecimentos e em objetivamente informar esses fatos, estão sendo eclipsadas por uma concepção do projeto historiográfico em que Lucas teria se sentido mais à vontade. A questão fundamental não é: “Como o passado pode ser apreendido com exatidão?” ou: “Que métodos permitirão a recuperação do que de fato aconteceu?”, para cada vez mais se reconhecer que a historiografia é sempre teleológica. Ela impõe importância ao passado pela escolha de acontecimentos a registrar e ordenar, bem como pelos esforços inerentes de postular a esses acontecimentos uma origem e/ou um fim. A ênfase então se desloca da validação para a significação, de modo que a questão é: “Como o passado está sendo representado?”. O interesse de Lucas na verdade ou na precisão (v. Lc 1.4) reside em sua interpretação narrativa do passado.

A identificação de Atos como historiografia antiga aumenta as expectativas que podemos levar à narrativa. Ao lado das intenções professadas por Lucas (Lc 1.1-4), é de esperar que encontremos uma narrativa em que a história recente receba destaque, que questões de causação e de teleologia sejam privilegiadas e que a pesquisa resoluta seja posta a serviço de uma instrução persuasiva e cativante.

2. O texto de Atos

A crítica textual de Atos apresenta um dilema especial por causa da existência de dois tipos textuais primordiais e díspares, o Alexandrino (A B C 81) e o Ocidental (esp. o *Códice de Beza ou Cantabrigense* [D]). O livro de Atos, na tradição ocidental, é quase 10% mais longo que na alexandrina, e a natureza de cada um dos dois tipos textuais é distinta. A pergunta fundamental é: “Qual é a procedência do texto ocidental? Será o produto de uma revisão cuidadosa de Atos? Em

caso afirmativo, será que se pode atribuir esse esforço a uma proveniência específica? Ou será que o texto ocidental dá testemunho de um processo continuado de emendas? Será o texto ocidental inteiramente secundário em relação ao alexandrino? Será que pode de fato remontar à pena do terceiro Evangelista? Ou ele compõe um amálgama de leituras secundárias mais ou menos originais, que devem ser examinadas (de acordo com o método eclético da crítica textual) caso a caso? Na história da pesquisa sobre o texto de Atos, várias propostas relacionadas têm vindo à tona (v. as pesquisas em STRANGE, p. 1-34; BARRETT, p. 2-29).

Já no fim do século XVII, aventou-se que Lucas era responsável por duas recensões de Atos e que isso explicaria a existência dos dois tipos importantes de texto. Essa vertente ganhou novo impulso desde o surgimento da crítica da redação, no século XX, em consequência da descoberta de supostos lucanismos nas versões ocidentais. É representada hoje por M.-É. Boismard e A. Lamouille, que postulam duas versões autenticamente lucanas de Atos, das quais o *Códice de Beza* (D) e o *Códice vaticano* (B) são os melhores representantes, embora não imaculados. Na concepção deles, os tipos textuais ocidentais originam-se da primeira edição de Atos, ao passo que o alexandrino reflete a perspectiva posterior e revisada de Lucas. Pode-se comparar a obra de W. A. Strange a essa perspectiva; ele acreditava que Atos havia sido publicado postumamente por editores, que deixaram duas versões de Atos agora representados pelos dois tipos de manuscrito.

A despeito de teorias dessa natureza, a maioria dos estudiosos continua a defender que as testemunhas da chamada tradição ocidental não contêm algo que se aproxime do texto original de Atos e nega que a tradição ocidental nos dê acesso a uma revisão, primária ou secundária, da pena do terceiro Evangelista. Concordando com uma das primeiras obras, como a de M. Dibelius (p. 84-92), eles presumem que, embora o texto ocidental não se apresente como original, pode conter leituras superiores em alguns pontos.

Embora reste pouca concordância quanto à natureza do texto original de Atos, permanece o fato de que a maioria dos estudos de Atos prossegue com base na relativa superioridade do tipo de texto alexandrino. Em alguns casos, o tipo textual

ocidental é negligenciado, na suposição de que represente uma revisão intencional e continuada do livro de Atos; em outros, as leituras do tipo ocidental são consideradas caso a caso. Pelo fato de essa situação ainda não ter uma solução definitiva, podemos esperar que sejam atendidos os apelos para que se produza uma edição crítica do texto de Atos.

3. Os discursos de Atos

Entre os elementos narrativos mais marcantes em Atos, os discursos chamaram especial atenção, na narrativa tanto quanto no cenário do último século de trabalho acadêmico sobre Atos. Muitos são discursos missionários, proferidos diante de públicos judeus e gentios. Entre eles, estariam sermões importantes como o que foi pregado por Pedro no dia de Pentecostes (At 2.14-40) e por Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13.16-41). Esses discursos desempenham papéis programáticos dentro de seu contexto narrativo. Essa categoria de discursos, os sermões missionários, tem estado no centro do debate acadêmico: “Com que grau de precisão Lucas reproduziu os discursos missionários cristãos primitivos?”. Outros discursos, no entanto, desempenham papéis importantes dentro da narrativa, incluindo o discurso de defesa de Estêvão diante do conselho de Jerusalém (At 7.2-53), o discurso de despedida de Paulo aos anciãos de Éfeso (At 20.18-35), os discursos forenses de Paulo diante das autoridades romanas (e.g., At 24.10-21; 26.2-23), os discursos de Pedro e Tiago no Concílio de Jerusalém (At 15.7-11,13-21) e assim por diante. Dos cerca de mil versículos de Atos, 365 situam-se no contexto de discursos e diálogos de maior ou menor importância (SOARDS, p. 1), sendo o discurso direto responsável por mais da metade do livro.

3.1 O debate em torno das fontes e das tradições. As prioridades para o estudo moderno dos discursos públicos em Atos foram estabelecidas pelo trabalho de Dibelius, primeiramente publicado em 1949 (TI 1956). Ele procurou situar os discursos de Atos dentro da matriz da historiografia antiga, na qual, insistia ele, o discurso era “o complemento natural dos atos” (DIBELIUS, p. 139). Assim, a questão principal não era a transcrição de um discurso em especial, mas a finalidade do discurso nas mãos do historiógrafo — ou seja,

dentro do escrito histórico como um todo. O discurso poderia transmitir ao leitor uma introprecção na situação total da narrativa, uma introprecção interpretativa do momento histórico, no caráter de quem discursava e/ou nas ideias gerais que talvez explicassem melhor a situação. Além disso, o discurso poderia dar andamento à ação do relato (DIBELIUS, p. 139-40). Mas a inclusão dos discursos nos escritos históricos não constituiria nenhuma reivindicação de historicidade do discurso. No seu exame dos discursos de Atos, Dibelius estava preocupado com a função deles no livro como um todo.

Com a hegemonia, em geral, da abordagem diacrônica ao estudo do NT, os estudos posteriores dos discursos públicos de Atos remetiam a Dibelius principalmente pela sua teoria de que os discursos eram composições de Lucas (v. esp. HAENCHEN). Embora praticamente ninguém afirme que os discursos de Atos são representações literais do que foi de fato proferido, é com referência a exatamente essas categorias que o debate em torno de sua historicidade vem sendo estruturado. Com base em argumentos que agora se mostraram capciosos, os estudiosos têm recorrido à coerência de linguagem e estilo entre um discurso público e outro e entre discurso direto e indireto, e à coerência de conteúdo entre um discurso público e outro, a fim de negar sua historicidade.

Entendidos principalmente como um problema tradicional-histórico, os discursos de Atos foram estudados por sua historicidade. Com poucas exceções (e.g., BRUCE, 1942), esses exames levaram a conclusões em grande parte negativas, ainda que, em questões de detalhes, a marca da tradição apostólica possa ser discernida aqui e ali (e.g., At 13.38,39; 20.28, textos em que se encontram as categorias de tipo paulino). A maioria dos estudiosos concluiu que os discursos de Atos são lucanos em composição, geralmente com pouca ou nenhuma base tradicional, e que servem sobretudo de instrumento de discurso da parte do autor de Atos para seu público.

Até bem pouco tempo, os estudiosos não levavam tão a sério o fato de que por “composição” Dibelius não queria dizer apenas “invenção de Lucas”, mas também e fundamentalmente perícia artística de Lucas. Com o crescimento do interesse pelas críticas narrativa e retórica, no entanto, alguns

intérpretes começaram a negligenciar as questões de tradição e história e a examinar como o cenário e os elementos de cada discurso são empregados a fim de determinar a importância de cada discurso como uma ação na narrativa que se desenrola (v. NEYREY, 1984; TANNERHILL, 1991; SOARDS).

Um importante reexame da redação de discursos na historiografia antiga feito por C. H. Gempf veio à tona por meio de um canal que vence o obstáculo desses paradigmas contraditórios de estudo. Gempf insiste em que a questão principal no que se refere à historiografia antiga não é: “É precisa ou imprecisa em sua representação desse discurso?”, assim apresentando uma escolha falsa entre alternativas ou um *continuum* interessado principalmente na fidelidade a uma suposta fonte. Em vez disso, os escritores antigos procuraram alcançar um equilíbrio duplo entre o que era aceitável artística e historicamente. Isso porque os discursos são incluídos nas representações narrativas da história não para fornecer uma transcrição do que foi falado em dada ocasião, mas para documentar o acontecimento do discurso. Os historiógrafos (como Lucas) estariam ocupados, portanto, em compor discursos que se harmonizassem com a obra como um todo da perspectiva da linguagem, do estilo e do conteúdo (a dimensão literária) e que não fossem considerados anacrônicos nem destoantes do que era sabido a respeito da pessoa a quem o discurso era atribuído (a dimensão sócio-histórica).

Isso significa que, contrariamente ao consenso atual no debate sobre a tradição e as fontes nos discursos de Atos, as aspirações literárias não interferem no valor histórico, e a presença do estilo e da teologia de Lucas nos discursos de Atos não conduz necessariamente à inferência de que esses discursos sejam de origem lucana. Com respeito à aceitabilidade histórica, a questão não é estreitamente definida pela perspectiva da exatidão. Em vez disso, o autor comporia um discurso em harmonia com o que podia ser sabido dos dados históricos a ele disponíveis.

3.2 O papel dos discursos

3.2.1 *Uma cosmovisão unificada.* Como muitas vezes ficou demonstrado, é possível discernir um padrão nos discursos missionários de Atos: o apelo para que se prestasse atenção, incluindo uma conexão entre a situação e o discurso; o

querigma cristológico apoiado com provas bíblicas; a oferta de salvação; muitas vezes a interrupção do sermão pelo público ou pelo próprio narrador. Tomados como um todo, os discursos de Atos proferidos por seguidores de Jesus evidenciam um querigma que é esmagadoramente cristocêntrico, mas que também caracteriza uma mistura de temas recorrentes, incluindo a centralidade da exaltação de Jesus (i.e., ressurreição e/ou ascensão) e seu efeito salvífico; arrependimento e/ou perdão de pecados; oferta universal de salvação; o Espírito Santo; a garantia, muitas vezes por interpretação bíblica, de que a mensagem dessa salvação é a manifestação da vontade divina.

Como seria de esperar, cada um desses temas é inseparável da teologia de Lucas (v. 5 abaixo), mas isso não faz dos discursos de Atos um mero depósito compilado do pensamento lucano. Quando há material comparativo à disposição, um exame detido indicará que os discursos de Atos lutaram por manter em tensão os objetivos às vezes conflitantes da redação dos discursos na historiografia e na fidelidade literária e sócio-histórica. Esses casos de repetição dentro da narrativa de Atos demonstram mais particularmente a preocupação de Lucas em promover por meio desses discursos uma visão diferente (embora não singular em todos os pontos) do propósito de Deus. Essa perspectiva é então propagada pelas figuras mais importantes que servem de testemunhas da redenção em Atos.

3.2.2 *Elocuções performativas.* Também conhecidas como “atos de fala”. Não seria apropriado em cada caso catalogar esses discursos como comentários, ainda que, como pausas intencionais na ação, tenham uma função interpretativa. Em vez disso, os discursos muitas vezes têm papéis performativos: propulsionam a ação da narrativa à medida que fornecem a lógica e o ímpeto para mais desdobramentos na concretização do objetivo da narrativa de Lucas-Atos. Os discursos de Estêvão e Pedro em Atos 7.2-53 e 10.34-43 (e At 11.5-17), por exemplo, aparecem em momentos importantíssimos, propeliendo a narrativa para além de Jerusalém e da Judeia, em direção a Samaria e até “os confins da terra” (At 1.8).

3.2.3 “*História revelada.*” O sermão de Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13.16-41) exemplifica um interesse comum dos discursos de Atos por

situar os acontecimentos históricos numa teia interpretativa, reunindo para isso num fio narrativo o passado, o presente e o futuro da atividade salvífica de Deus. Dessa perspectiva, o significado dos dados históricos não aparece por si só: eles precisam ser interpretados, e a interpretação legítima é produto da revelação divina. O discurso de Paulo move-se intencional e naturalmente da atividade divina no *AT* para a obra de João e de Jesus e para a necessidade de uma resposta presente, oferecendo assim interpretações cristológicas das Escrituras e da história.

3.2.4 *Atos como obra testemunhal.* A quantidade de espaço narrativo concedida aos discursos quando comparado com outros exemplares da historiografia antiga (ou da biografia, ou do romance) mostra mais um papel narrativo dos discursos de Atos. Aliado ao fato de que em Atos os discursos são normalmente proferidos por testemunhas, ou a favor ou contra a testemunha, presume-se que por meio dos discursos Lucas está dando testemunho, relatando “tudo o que Deus havia feito por meio deles” (At 14.27). “Em Lucas-Atos, os discursos são uma característica essencial da ação em si, que é a propagação da palavra de Deus” (AUNE, p. 125).

4. Unidade narrativa de Lucas-Atos

4.1 *Lucas-Atos ou Lucas e Atos.* Desde que H. J. Cadbury propôs o hífen entre Lucas e Atos, já no começo do século xx, para indicar o encaideamento entre os dois escritos, a relação entre esses dois livros tem sido mais presumida que examinada. Apesar da separação canônica de ambos, até pouco tempo a maioria dos estudiosos supunha que o terceiro Evangelho e Atos compartilhavam o mesmo autor, o mesmo gênero e uma perspectiva teológica comum, supondo também que a narrativa de Atos foi escrita como a continuação calculada da narrativa do Evangelho. Tais suposições foram questionadas por M. C. Parsons e R. I. Pervo, entre outros. Embora concordem em que Lucas e Atos compartilham sua autoria, eles questionam se os dois livros pertencem ao mesmo gênero, se são teologicamente harmônicos entre si e se juntos compõem uma única narrativa continuada.

As questões suscitadas por Parsons e Pervo são importantes se considerarmos apenas o fato

de que sua observação central está correta: a unidade de Lucas-Atos tem sido mais pressuposta que justificada e examinada. Mas seus argumentos são difíceis de apoiar.

Como os estudiosos não chegaram a um consenso na identificação do gênero de Lucas e Atos, Parsons e Pervo concluem que Lucas e Atos não compartilham da unidade no nível do gênero. Esse debate exige que se formulem perguntas importantes: Dada a fluidez dos gêneros na Antiguidade, por que alguém precisa laborar no nível alto de precisão de que depende essa rejeição da unidade do gênero? Com respeito ao terceiro Evangelho, por que devemos supor que Lucas trabalhou com limitações no que diz respeito ao gênero de evangelho em desenvolvimento? Não estaria Lucas se propondo a fazer algo para o qual os modelos e as formas anteriores tinham se mostrado insatisfatórios? E os possíveis análogos de volumes seriados que usavam multiplicidade de gênero pelos autores (e.g., 1-4Reinos e 1 e 2Macabeus) dificilmente são essenciais, em razão do nosso entendimento da composição e da unidade desses livros.

Ademais, Parsons e Pervo negam a unidade narrativa ao propor a identificação em potencial de dois narradores diferentes (textualmente construídos), um para Lucas, outro para Atos — isso a despeito do fato de que a aplicação da narratologia a até mesmo um desses livros traz à tona múltiplos narradores e níveis de narração (Kurz). Tampouco os autores lidam de modo construtivo com a possível alegação do narrador de Lucas 1.1-4 de ter pertencido ao círculo daqueles (“nós”) entre os quais (alguns deles) esses acontecimentos “se realizaram” (cf. as passagens iniciadas por “nós” em Atos, 4,5 abaixo). Muitos menos ainda aventam a possibilidade de que Lucas e Atos compartilhem de um único propósito narrativo e de que nisso resida sua unidade narrativa essencial.

De modo mais construtivo, é importante realçar que a divisão Lucas-Atos em dois volumes não significa que um relato tinha terminado e outro começado ou que o volume 2 se dedicaria a um assunto diferente. Antes, numa questão de conveniência física, os escritores antigos dividiam suas obras extensas em livros, cada um dos quais conforme coubesse num rolo de papiro.

O comprimento máximo de um rolo de papiro estendia-se até onze metros, e os dois volumes de Lucas, os livros mais extensos do NT, teriam exigido cada um deles um único rolo de papiro.

Além do mais, em tamanho os dois mais ou menos se equivalem — o Evangelho de Lucas com aproximadamente 19.400 palavras, Atos com cerca de 18.400 palavras —, de modo que teriam exigido rolos de papiro mais ou menos do mesmo comprimento. Assim, a divisão entre Lucas e Atos adaptou-se ao desejo dos autores contemporâneos de manter uma simetria entre o tamanho de seus livros (cf. DIODORO, 1.29.6; 1.41.10; JOSEFO, *Co Áp*, 1.35, § 320). De outras maneiras também, o plano de Lucas e Atos faz supor uma proporcionalidade intencional. Ambas as narrativas iniciam-se em Jerusalém. O Evangelho termina, e Atos começa com narrativas de comissões associadas a relatos da ascensão de Jesus. O tempo coberto em cada volume é de aproximadamente trinta anos. A narrativa de Lucas sobre os últimos dias de Jesus em Jerusalém (Lc 19.28—24.53) e sobre a prisão, julgamentos e chegada de Paulo a Roma (At 21.27—28.31) ocupa 25% de cada livro, respectivamente. E Lucas regularmente desenvolveu paralelos entre Jesus no Evangelho de Lucas e seus discípulos em Atos dos Apóstolos.

Além disso, embora Parsons e Pervo não examinem essa questão em sua obra de 1993, Lucas 1.1-4 serve de prólogo para toda a obra de Lucas, os dois volumes: Lucas-Atos. Isso se deduz do paralelo entre o primeiro prefácio e o prefácio de recapitulação em Lucas-Atos e de *Contra Ápion*, de Josefo. Além do mais, Atos 1.1 não apenas se refere a um “primeiro relato”, mas também designa como tema daquele primeiro livro “tudo o que Jesus começou a fazer e a ensinar”. Temos aí um resumo inegável do terceiro Evangelho, que dá continuidade ao realce caracteristicamente lucano à relação inseparável entre palavra e ato. Com o termo “começou”, esse resumo faz supor a continuação da missão de Jesus, uma expectativa que não é frustrada, pois os seguidores de Jesus “invocam o seu nome” (e.g., At 2.21; 9.21; 15.17; 18.15; 22.16) — um nome que significa a presença continuada de Jesus para trazer integralidade de vida (e.g., At 3.6,16; 4.7,10,12,17,30; 8.12; 9.15,34; 10.43; 16.18). O Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos narram uma única história continuada (v. AGOSTINHO, Cs, 4,8),

portanto, e a expressão os “fatos que se realizaram entre nós” (Lc 1.1-4) refere-se tanto à história de Jesus quanto à atividade da igreja primitiva.

O Evangelho de Lucas prenuncia assim Atos dos Apóstolos e também autoriza a narrativa de Atos, que continua a narrativa dos poderosos atos salvíficos de Deus iniciados com o nascimento de João e Jesus (Lc 1—2), ao mesmo tempo mostrando que a importância da história de Jesus podia ser elaborada e articulada para tempos em transformação. Atos, portanto, se constrói sobre o alicerce assentado em Lucas, demonstrando a relação continuada da igreja com a realidade de Jesus ao interpretar a importância de Jesus para um novo tempo.

A unidade narrativa de Lucas-Atos tem importantes implicações para nossa leitura da obra de Lucas. Mais significativamente ainda, requer que nossa compreensão do propósito de Lucas em escrever e assim nosso entendimento da(s) necessidades(a) que ele tinha de escrever e do público a que se dirigia expliquem toda a evidência, tanto do Evangelho quanto de Atos. Semelhantemente, é fundamental entendermos que episódios do Evangelho prenunciam aspectos da história narrada apenas (de modo definitivo) em Atos. Notadamente, em Lucas 2.25-35, Simeão percebe que na criança, Jesus, chegou uma salvação que será experimentada como uma “luz para revelação aos gentios” (Lc 2.32), mas durante seu ministério, conforme registrado no Evangelho de Lucas, Jesus raramente interage com não judeus. É preciso esperar Atos para ver que a missão aos gentios se iniciou, se legitimou e assumiu uma forma consistente por ordem de Deus e guiada e energizada pelo Espírito Santo. O último capítulo do Evangelho encerra aspectos significativos do enredo da história, mas há uma intenção mais dominante na obra, o propósito redentor de Deus para todas as pessoas. Visto diante desse propósito, o Evangelho de Lucas é incompleto em si, pois abre possibilidades no ciclo narrativo que não se concretizam no Evangelho em si, mas se materializam em Atos dos Apóstolos.

4.2 Lucas, Atos e o cânon do NT. A unidade de Lucas-Atos — dois volumes, uma história — facilmente escapa ao leitor moderno em grande parte por causa da disposição canônica dos dois livros no NT. Embora o Evangelho e Atos possam

ter sido concluídos e disponibilizados ao grande público separadamente, no século II d.C. o Evangelho de Lucas veio a ser situado com os demais Evangelhos de modo que se pudesse formar o grupo de quatro Evangelhos. Não surpreende, então, que o primeiro volume de Lucas tenha sido considerado antes de tudo um Evangelho. Vale a pena refletir na possibilidade de que nos dias de Lucas não havia essa forma literária, de modo que estaríamos equivocados em pensar ou que Lucas se pôs a escrever um Evangelho, ou que seus leitores teriam entendido sua obra dentro dessa categoria. Lucas refere-se a seus antecessores como “narrativas”, não como “Evangelhos”, e não há nenhuma razão *a priori* para imaginar que o propósito de Lucas era escrever uma história de Jesus à qual ele mais tarde anexou um relato da igreja primitiva. Antes, a narrativa que ele desejava relatar desenvolveu-se natural e intencionalmente da história do ministério terreno de Jesus para a narrativa da missão de Jesus continuada na igreja primitiva.

Não obstante, de acordo com a lógica da localização canônica de Atos, o segundo volume de Lucas encontra-se em relacionamento interpretativo com as cartas paulinas. Por sinal, as primeiras listas de livros do NT normalmente situavam Atos às vezes antes, às vezes depois do *corpus* paulino. Presumivelmente como uma ponte que ia da história de Jesus até o ministério de Paulo, Atos acabou na posição atual, entre os Evangelhos e as cartas. A consequência de sua localização no cânon é que Atos veio a fornecer uma estrutura posterior, biográfica e missionária dentro da qual se podia enquadrar as cartas paulinas — estrutura presumida na maior parte dos estudos bíblicos, embora alguns estudos acadêmicos fundamentais tenham trazido à superfície tensões importantes entre os retratos de Paulo e sua missão disponíveis a nós em Atos e em suas cartas.

4.3 Lucas-Atos: um só alvo narrativo. A conclusão sobre a unidade de Lucas-Atos tem como consequência imediata a rejeição a qualquer finalidade proposta para a composição de Lucas que não explique a evidência de ambos os volumes. Embora o propósito primordial de Atos possa ter como corolário, por exemplo, uma defesa de Paulo (como já se sustentou), essa formulação não contempla a totalidade de Lucas-Atos.

Uma conclusão de unidade narrativa em Lucas-Atos pressupõe que o todo pode ser examinado como o desenrolar de um único ciclo narrativo contínuo a mover-se da expectativa para possibilidades narrativas, para probabilidades, para concretizações e para consequências, servindo a um único fim narrativo principal.

Se enxergamos Lucas-Atos na ampla tela da análise narrativa, é possível ver em sua totalidade um objetivo narrativo a se desenrolar num ciclo de narrativa simples. Nele, vemos o desenrolar de um único objetivo: o propósito de Deus de levar salvação em sua plenitude a todos (GREEN, 1994, p. 62-3). Essa finalidade é prenunciada pelas vozes angélicas e proféticas que falam em nome de Deus (Lc 1.5—2.52). É possibilitada pelo nascimento e pelo desenvolvimento de João e Jesus em lares que honram a Deus. De acordo com a narrativa lucana do nascimento, no entanto, não se trata de uma finalidade que será alcançada facilmente ou sem oposição. Nem todos responderão favoravelmente ao agente salvífico de Deus, Jesus, o que resultará em antagonismo, divisões e conflitos. A concretização dos objetivos de Deus é possibilitada por meio da missão preparatória de João e por meio da vida, morte e exaltação de Jesus, com o comissionamento e capacitação concomitantes de seus seguidores para levarem a mensagem a toda a humanidade (Lc 3—At 1). O próprio Jesus prepara o caminho para essa missão universal, dissipando sistematicamente as barreiras que predeterminam e têm como consequência a divisão entre grupos étnicos, homens e mulheres, adultos e crianças, ricos e pobres, justos e pecadores, e assim por diante. Em seu ministério, mesmo o conflito é entendido dentro dos limites do propósito salvífico de Deus, a morte de Jesus como uma exigência divina e sua exaltação como a confirmação de seu ministério e um ato poderoso de Deus que torna possível estender a salvação a judeus e gentios, semelhantemente.

A história posterior em Atos consiste na narração da concretização do propósito de Deus, sobretudo em Atos 2—15, à medida que a missão cristã é dirigida por Deus, de modo a se tomarem as medidas necessárias para formar a comunidade do povo de Deus, composta por judeus, samaritanos e gentios. Os resultados desse objetivo narrativo (At 16—28) destacam um antagonismo

judeu cada vez maior ao movimento cristão, e a igreja parece cada vez mais gentílica em sua constituição. Isso também é propósito de Deus, de acordo com o narrador, falando acima de tudo por seu porta-voz Paulo, (e, por meio de Paulo, as Escrituras), ainda que continuassem os esforços para mostrar aos judeus que a interpretação de Moisés e dos profetas mostravam ser Jesus o Messias.

4.4 Atos 1.8 e o esboço do Livro de Atos. A história relatada em Atos inicia-se em Jerusalém e termina em Roma. Assim, o plano do livro dá forma ao molde centrífugo da missão que ele relata. Não seria raro um escritor helenista de livros sequenciais fornecer num segundo livro ou num livro posterior um prefácio que incluísse um resumo da obra anterior e um esboço da atual. Muitos leitores de Atos encontram nas palavras de Jesus em Atos 1.8 — “Recebereis poder quando o Espírito Santo descer sobre vós; e sereis minhas testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até os confins da terra” — um resumo esboçado de Atos. Muitos dos que veem um esboço do livro em Atos 1.8 ainda identificam “os confins da terra” como Roma. Embora as palavras de Jesus possam ser consideradas o esboço de Atos, ainda que num sentido superficial, é quase certo que a identificação de Roma como “os confins da terra” é equivocada.

Atos 1.8 registra a resposta de Jesus à pergunta dos discípulos sobre a restauração do reino de Israel. Jesus não propõe no lugar de uma missão universal uma esperança nacionalista e provinciana de restauração do domínio de Israel, mas situa o futuro de Israel dentro do plano de Deus, agora mais largamente definido. As referências de Jesus a uma missão em Jerusalém, na Judeia (i.e., “a terra dos judeus” — cf. Lc 4.44; At 10.37) e em Samaria representam um progresso significativo nessa direção e estendem o desenvolvimento da missão de Atos 2—8.

Além de Samaria, a missão capacitada pelo Espírito deveria continuar até “os confins da terra”. Várias opções foram apresentadas para dar sentido à expressão *heōs eschatou tēs gēs*. Alguns a consideram uma localização geográfica: Etiópia, Espanha, Roma ou mesmo a “terra [de Israel]”. Outros veem nela uma referência mais simbólica a uma missão universal que inclui os gentios, ou seja, uma missão ao mundo inteiro.

Difícilmente se pode confirmar que em Atos 1.8 Lucas tivesse em mente uma conotação puramente geográfica (como muitas vezes se ressalta), pois o espaço jamais é medido em termos puramente geográficos, mas é sempre imbuído de poder simbólico. A geografia — e principalmente marcadores geográficos como “Judeia” e “Samaría” — não é um “dado recipiente ingênuo”, mas uma produção social que reflete e configura a presença no mundo. Observe, por exemplo, a identificação de Jerusalém como a localização do templo e da morada de Deus na perspectiva judaica e lucana e as susceptibilidades religiosas que teriam sido transgredidas pela justaposição de “Judeia” (terra dos judeus) a “Samaría” (terra dos samaritanos; cf. Lc 10.30-37; 17.11-19). Nem é necessário restringir o referente dessa expressão a uma localização dentro da narrativa de Atos: outras possibilidades geradas dentro desse relato ficam sem se concretizar em seu encerramento (outros exemplos de prolepse externa incluem a execução de Paulo e a parusia de Jesus).

Alem disso, Lucas jamais identifica Roma como o ponto final da missão. Roma pode servir como nada mais que um novo ponto de partida para a missão, como Jerusalém e Antioquia anteriormente. Devemos ainda lembrar que no próprio livro de Atos “testemunhas” precedem Paulo em Roma, de modo que Atos 27—28 leva Paulo, não o evangelho, a Roma.

Embora na literatura greco-romana da Antiguidade a expressão “confins da terra” fosse usada em referência à Espanha, Etiópia, e assim por diante, deve se investigar como essa expressão funciona nesse contexto. Nesse ponto de Atos, o significado de “os confins da terra” é polissêmico — ou seja, quase nada nos é dado por meio de diretrizes interpretativas para identificarmos o referente dessa expressão. Por conseguinte, pode se ler a narrativa indagando em vários momentos: “Esse é ‘os confins’?”. (“E, caso seja, o domínio de Deus será agora concretizado?”). O uso grego em outras passagens dá margem a essa abertura (cf. ESTRABÃO, *Ge*). Mas essas várias possibilidades interpretativas estreitam-se consideravelmente depois da leitura de Atos 13.47, uma citação de Isaías 49.6, em que a expressão “confins da terra” é outra vez encontrada, mas agora com o sentido mais aclarado: “Em toda parte”, “entre todos os

povos”, “além de todos os limites”. A dependência inegável de Lucas em relação à visão escatológica de Isaías em outras partes apresenta provas que nos permitem concluir que a narrativa incentiva uma identificação de “confins da terra” com uma missão a todos os povos, judeus e gentios. Isso reforça o elo histórico-redentivo entre esse texto e o pré-texto de Isaías (v. tb. Is 8.9; 45.22; 48.20; 62.11; cf. Dt 28.49; Sl 135.6,7; Jr 10.12; 16.19; 1Mc 3.9).

Somente num sentido bem limitado alguém poderia interpretar Atos 1.8 como um esboço de Atos. Muito mais significativa é a maneira em que a passagem identifica o objetivo de Deus dentro da narrativa e, seria possível presumir, para a história, enquanto ela se expande além da narrativa de Atos. À medida que esclarece os propósitos de Deus, também nos oferece uma medida que torna possível averiguar quais pessoas dentro da narrativa se orientavam pela determinação em servir aos propósitos de Deus. Ou seja, os que obedecem ao programa missionário de Atos 1.8 aparecem depois atuando sob a orientação e o poder do Espírito e assim seguindo o plano de Deus. São retratados como testemunhas autênticas.

A importância de Atos 1.8 não é diminuída caso não seja considerado o esboço ou não esteja indicando a estrutura de Atos, pois sua declaração dos objetivos de Deus dentro da narrativa deixa sua marca na forma da narrativa. Não é difícil seguir a forma centrífuga da missão, embora às vezes a progressão da missão seja menos geográfica e mais teológica, como quando as testemunhas de Jesus retornam a Jerusalém a fim de desenvolver melhor as bases teológicas da missão, a qual inclui os que vivem nos “confins da terra” (At 11.1-18; 15; 21.1—26.32). Além do mais, nossa identificação dos “confins da terra” como referência a um alcance universal, não a uma meta geográfica da missão, leva a crer que a história de Atos não se encerra com o fechamento da narrativa, em Atos 28.31. Antes, o desafio à missão alcança muito além da narrativa, chegando aos leitores posteriores de Lucas.

4.5 O autor e o narrador de Atos. O exame de Atos como narrativa suscita a questão da voz por meio da qual a história é narrada, ou seja, a identidade do narrador. O autor pode escolher

adotar uma voz que não a sua, e, na teoria da narrativa, os narradores divergem sobre quanto decidem contar, o grau de sua confiabilidade e até que ponto estão dispostos a interferir na narrativa em si. Os críticos da narrativa concordam em que os narradores dos Evangelhos e de Atos são informados e estão dispostos a alertar seu público leitor acerca de realidades que não aquelas encontradas na superfície dos acontecimentos relatados — as motivações dos personagens dentro da história (e.g., At 24.27; 25.3); que são tão confiáveis que suas perspectivas são coerentes com aquelas expressas por Deus e pelos agentes de Deus dentro das narrativas; e que são geralmente discretos, sem chamar atenção para si, ao contar a história. Ao mesmo tempo, o narrador de Atos pode às vezes acrescentar um comentário explanatório ao leitor (e.g., At 9.36 [o nome da Tabita em grego é Dorcas]; At 12.9 [os pensamentos de Pedro]), e em Atos 16.10-17; 20.5-15; 21.1-18; 27.1—28.16 (i.e., nas passagens iniciadas por “nós”) ele finca os pés na história como um personagem. Hoje, quando muitos estudiosos falam de “Lucas” com referência à mão por trás de Lucas-Atos, referem-se a Lucas como narrador, muitas vezes sem necessariamente nenhuma inferência a respeito da identificação do verdadeiro autor dessa obra.

Lucas-Atos, assim como os Evangelhos de Mateus, Marcos e João, são documentos anônimos (contudo, v. Jo 21.24,25), e as passagens iniciadas por “nós” nada fazem no âmbito literário para modificar esse estado de coisas. Ou seja, mesmo quando se expressa na primeira pessoa, o narrador de Atos identifica-se não como um indivíduo, com um nome, mas como alguém que pertence a um grupo. Está presente, às vezes como participante, outras vezes como observador, em alguns acontecimentos, mas o foco não é sua identidade individual. Antes, o “nós” de sua narração contribui para a vivacidade do relato e convida seu público leitor a participar ativamente da narrativa. O fato de que a narração em primeira pessoa acontece somente em trechos selecionados do relato ressalta que o narrador não alega em nenhum momento ser companheiro constante de Paulo e seu círculo de cooperadores. Também faz supor que a narração na primeira pessoa é mais que um expediente literário calculado para dar vida à narrativa.

Muito antes dos primórdios da crítica da narrativa, esse último conjunto de observações levou os leitores de Atos a identificar seu autor como Lucas, o colega de ministério de Paulo (Fm 24) e às vezes companheiro, um médico (Cl 4.11,14; 2Tm 4.11). Eusébio, por exemplo, identifica o autor de Atos como Lucas, um antioqueno, médico e companheiro constante de Paulo (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.4.1), como o fazem Jerônimo (*Vi il*, 7) e muitos outros (v. BARRETT, p. 30-48; FITZMYER, p. 1-26).

No século II, Ireneu identificou Lucas, o companheiro de Paulo, como o autor de Atos, embora ele também dê um passo além, definindo o relacionamento entre Lucas e Paulo como “inseparável” (IRENEU, *He*, 3.1.1,4). A essa última inferência subjaz a rejeição crítica a Lucas como autor de Atos, uma vez que, alega-se, o autor de Atos deturpou a mensagem de Paulo e assim não poderia ter sido seu companheiro constante. Mas a inseparabilidade de Lucas e Paulo não é uma inferência necessária de Atos. Na realidade, é contradita por Atos, que reiteradas vezes nos informa que o narrador fazia parte de um grupo cuja programação de viagem sobrepunha-se ocasionalmente à de Paulo, mas não se uniu regularmente ao grupo de Paulo, de forma permanente ou mesmo durante períodos prolongados.

Somos ainda lembrados de que o retrato de Paulo apresentado a nós por meio de suas cartas é em si tendencioso, moldado por relacionamentos às vezes cheios de tensão com seu público leitor; que os debates em torno das incongruências entre o Paulo de Atos e o Paulo da correspondência paulina às vezes sofreram de hipérbole crítica; que em todo caso o narrador de Atos está mais preocupado em contar a história da concretização do propósito salvífico de Deus que em desenvolver personalidades; e que os personagens de Atos são mais importantes pelo que acrescentam à história do que em referências às histórias pessoais. Portanto, as grandes preocupações que levaram à negação da identidade de Lucas como autor de Atos dissipam-se consideravelmente.

Não obstante, vale a pena investigar o que está em jogo na identificação do verdadeiro autor de Atos. É seguramente intrigante, por exemplo, que C. K. Barrett possa engajar-se numa leitura crítica de Atos sem primeiro decidir a questão da autoria, especialmente quando lembramos que Lucas não

faz nenhum esforço patente de se afirmar na narrativa com o objetivo de atender a interesses da veracidade histórica. A resolução final da questão da autoria não entabularia questões de exatidão histórica, e, como não sabemos quase nada dos antecedentes do Lucas histórico, insistir em que ele é o responsável por Atos não acrescenta quase nada ao nosso entendimento e à sua narrativa. Como acontece com os Evangelhos canônicos, então, o mesmo se dá com Atos: nossa leitura flui melhor com base no que somos capazes de discernir sobre seu narrador a partir do interior da narrativa.

5. Teologia e propósito de Atos

Inúmeras propostas para os objetivos de Atos vêm sendo defendidas por estudiosos recentemente, entre as quais as seguintes:

1. Atos é uma defesa da igreja cristã diante de Roma.
2. Atos é uma defesa de Roma diante da igreja cristã.
3. Atos é uma apologia a favor de Paulo e contra os judaizantes, que tomaram partido dos judeus não cristãos contra a opinião de Paulo de que o cristianismo é o verdadeiro sucessor do judaísmo.
4. Atos é uma obra de edificação destinada a fornecer um corretivo escatológico para uma igreja em crise.
5. Atos foi escrito para tranquilizar crentes que lutavam com a confiabilidade do que-rigma, seja no que se refere à sua verdade e aplicabilidade, seja com respeito à sua sólida fundação na história do povo de Deus.
6. Atos tinha por objetivo ajudar o movimento cristão a legitimar-se, em oposição ao judaísmo.
7. Atos foi escrito para incutir nos cristãos uma fidelidade fundamental a Jesus, que exigia um posicionamento social e político básico dentro do império.

À luz de nossos comentários anteriores sobre a unidade narrativa de Lucas-Atos, alguns desses itens podem ser excluídos já de saída, a saber, aqueles centrados em objetivos particulares a Atos e/ou a Paulo (i.e., At 1—3) — uma vez que não explicam o todo da narrativa de Lucas. Isso,

no entanto, não significa imediatamente negar que Lucas tenha tido tais preocupações, pois o Evangelista pode ter sido motivado por múltiplos objetivos que não estivessem associados à narrativa como um todo.

Nosso entendimento do objetivo de (Lucas-) Atos flui de nosso entendimento de seu gênero e da finalidade narrativa. Já vimos que o gênero de Atos leva a supor um interesse de Lucas na legitimação e na apologética. Nosso debate sobre o objetivo narrativo de Atos destacou a centralidade dos propósitos de Deus em levar a salvação a todos. No mundo em conflito do Mediterrâneo do século 1, não menos dentro do mundo judaico como um todo, não é difícil perceber como esse entendimento dos propósitos de Deus e sua encarnação no movimento cristão teriam sido fonte de controvérsias e incertezas. Podemos então presumir que o propósito de Lucas-Atos teria sido fortalecer o movimento cristão em face da oposição, conferindo-lhes segurança em sua interpretação e experiência do propósito redentor de Deus e chamando-os à fidelidade e ao testemunho continuados dentro do projeto salvífico de Deus. Assim, o propósito de Lucas-Atos seria acima de tudo eclesiológico, centrado no convite para participar do projeto de Deus.

Nossa compreensão do objetivo de (Lucas-) Atos deve também explicar seus destaques teológicos primordiais. Estudos recentes têm identificado repetidas vezes a salvação como o tema primordial de Lucas-Atos, tema que vem sendo entendido como aquele que unifica outros elementos textuais da narrativa. Para poder fazer sentido o tema da salvação e para mostrar o grau em que é integrado no propósito geral de fortalecer a igreja (como acabamos de demonstrar), devemos desenvolvê-lo dentro do que pode ser somente um esboço de temas teológicos mais importantes.

5.1 O propósito de Deus. O propósito ou o plano de Deus é de fundamental importância para Atos, e sua presença na narrativa e por trás dela é exibida numa variedade de formas. Esse tema se faz presente sobretudo por meio de uma miríade de manifestações dos propósitos de Deus (e.g., *boulê/boulomai* [“conselho determinado” — At 2.23; 4.28; 13.36; 20.27], *dei* [“devia” — At 1.16,21; 3.21; 4.12; 5.29; 9.16; 14.22; 16.30; 17.3; 19.21; 20.35; 23.11; 27.24,26], *horizō* [“determinar” —

At 2.23; 10.42; 17.26,31]); por meio de anjos, visões e profecias; por uma conjunção divina de acontecimentos; e pela ação do Espírito.

Esse realce mais que destacado na vontade divina está presente em Atos para garantir que a direção da missão cristã é legítima, mas não para eclipsar a decisão e a participação humanas na missão. Na realidade, a extraordinária qualidade da narrativa é notadamente intensificada pelo conflito gerado no momento em que algumas pessoas escolhem opor-se aos objetivos divinos. Deus não coage as pessoas a servir sua vontade, mas tampouco os planos de Deus serão em última análise descarrilados por causa da oposição que se levante contra ele. A comunicação de seu propósito vem como um convite para que as pessoas se alinhem com esse propósito; alguns podem se recusar a fazê-lo, mas outros (e o convite é para todos) abraçarão sua vontade, receberão o dom da salvação e participarão de suas atividades redentoras (v. ainda SQUIRES; GREEN, 1995, p. 22-49).

5.1.1 O propósito divino. Embora Deus jamais entre na narrativa de Atos como um personagem do enredo, sua presença é visível em toda parte por meio da ação do Espírito Santo (v. 5.1.3 abaixo) e de anjos e por meio de visões e profecias. Por meio desses agentes e dessas intermediações, Deus orchestra os encontros e os acontecimentos humanos e confirma que a missão aos gentios está em harmonia com a sua vontade.

Dois estudos de caso nessa orquestração divina (Filipe e o eunuco etíope; Pedro e Cornélio) acompanham a narração dos primórdios da missão aos gentios. Não há nenhuma razão sócio-histórica ou narratológica para se suspeitar de que o eunuco etíope não seja um gentio (At 8.26-40). O encontro com Filipe na estrada para Gaza se dá na intersecção destes fatores: 1) o fato de o etíope ter feito uma peregrinação, a exemplo de muitos gentios do antigo Mediterrâneo, para adorar em Jerusalém; 2) o fato de ele estar lendo um texto (Is 53.7,8) que ressalta a humildade do “servo” de Isaías e assim declara a solidariedade do servo de Javé com o eunuco em sua condição humilde (ainda que ele tenha ido adorar em Jerusalém, como eunuco estava excluído da assembleia do Senhor; cf. Dt 23.1; Is 56.3-5); 3) o fato de Filipe ser conduzido por um anjo do Senhor para viajar na mesma estrada, depois instruído pelo Espírito

a se juntar ao grupo em viagem do oficial da corte etíope; 4) o fato de ele poder servir como intérprete das Escrituras. Depois do batismo do eunuco, Filipe é arrebatado pelo Espírito do Senhor: o encontro divino chega a sua conclusão.

O encontro de Filipe com o eunuco pode ter iniciado a missão aos gentios, mas essa inovação não é do conhecimento de ninguém dentro da narrativa. Filipe não relata o que aconteceu a Jerusalém, e o eunuco deve ter voltado para casa. Por isso, o encontro entre Pedro e Cornélio (At 10.1—11.18) inicia a missão aos gentios a seu modo, uma vez que nesse caso os crentes de Jerusalém são incluídos no relato. Como aconteceu com Filipe, também aconteceu com Pedro: a novidade ocorre por ordem de Deus, por meio da orquestração cuidadosa no palco da história de mensagens visionárias e angelicais que anunciam os propósitos divinos (At 10.1-16).

Em ambos os casos, mas mais claramente no último, a importância da vontade humana não é minimizada. Cornélio e Pedro recebem diretrizes divinas separadas, nenhuma delas completa em si mesma. De acordo com essa orquestração, ambos devem obedecer ao que lhes foi revelado, a fim de compreenderem melhor como Deus está trabalhando e o que está realizando nesse encontro. Como que para outra vez realçar que a missão aos gentios é obra de Deus, quando eles cumprem os propósitos de Deus, o Espírito Santo invade o encontro, caindo sobre “todos os que ouviam a palavra” (At 10.44). Essa obra do Espírito autônomo é considerada prova de que a missão aos gentios, com a plena comunhão entre estes e os crentes judeus, era plano de Deus (At 1.17,18).

Os anjos se engajam em ações em outros momentos também (cf. At 5.19; 12.7-11,23; 27.23,24), mostrando a direção constante de Deus e seu cuidado providencial, como se dá com as visões (At 10.10-16; 16.6-10; 18.9-20; 22.17-21).

5.1.2 As Escrituras de Israel. Por Escrituras de Israel, queremos dizer a LXX, especialmente Deuteronômio, os Salmos e Isaías, pois esses são os textos autorizados que mais aparecem em Atos. Dois fatores caracterizam o uso das Escrituras por portavozes de Deus em Atos. Em primeiro lugar, os personagens em Atos estão preocupados em mostrar que o que aconteceu com Jesus e o que acontece com o movimento daqueles que o chamam

Senhor está vinculado às Escrituras. Em segundo lugar e inseparavelmente relacionada, temos uma condição importante, a saber, não são as Escrituras em si que falam autorizadamente, mas são as Escrituras à medida que apoiam o testemunho do propósito de Deus, uma interpretação acessível somente à luz da missão, da morte e da exaltação de Jesus de Nazaré. Assim, ainda que seja fundamental que as ações da comunidade cristã estejam ancoradas na Escritura, que suas formulações cristológicas tomem a forma de diálogo com a Escritura e que eles entendam a rejeição da mensagem por alguns judeus e a missão aos gentios por meio de precedentes bíblicos, as Escrituras falam com autoridade apenas quando legitimamente interpretadas.

Isso indica que a importância primordial das Escrituras em Atos é eclesiológica e hermenêutica, à medida que a comunidade cristã luta com a própria identidade, não menos contra os que também leem as Escrituras, mas rejeitam a fé em Cristo. Na visão de Lucas, é pelas Escrituras que os seguidores de Jesus estão aptos para confirmar sua condição como herdeiros das Escrituras, o povo de Deus servindo à missão de Deus. A disputa com o povo judeu e suas instituições em Atos é essencialmente hermenêutica: “Quem interpreta as Escrituras fielmente?”. Ou, de modo mais cabal: “Qual interpretação tem o *imprimatur* divino? A interpretação de quem recebe a legitimação divina?”. Em Atos, a resposta é simples: Jesus foi abonado por Deus (At 2.22) e confirmado em sua ressurreição e ascensão (e.g., At 2.23-36; 3.13-26). Os que vivem de modo semelhante a ele são suas testemunhas, e sua pregação carismática inclui interpretação bíblica autorizada (e.g., At 4.8-13). A validade de sua mensagem é ainda confirmada pelos sinais e maravilhas que Deus opera por meio deles (At 14.3).

5.1.3 O Espírito Santo. Se Deus não aparece visivelmente na narrativa de Atos, seu substituto é praticamente o ESPÍRITO SANTO, e é por meio da ação do Espírito que o propósito de Deus é conhecido, a missão é direcionada e a universalidade do evangelho é legitimada. Não que o Espírito Santo seja para Lucas a imanência de Deus, como muitas vezes se quer fazer supor, mas porque o Espírito destaca a transcendência de Deus, sua liberdade de propósitos. Por todo o livro de Atos, as testemunhas do

Senhor jamais controlam nem possuem o Espírito, mas tentam acompanhar a obra do Espírito, cuja atividade muitas vezes surpreende.

Assim como estivera ativo em todo o ministério de Jesus (cf. Lc 3.21,22; 4.1,14,15,18,19 etc.), assim o Espírito capacitaria a missão das testemunhas do Senhor em Atos (esp. At 1.8). O Espírito dirige a missão (e.g., At 13.1-4; 16.6,7) e capacita as testemunhas em palavra e ação. Em Atos, os sinais e as maravilhas comprovam a presença de Deus no ministério de suas testemunhas, legitimando o alcance universal da salvação à medida que eles autenticam a mensagem entre os gentios (At 14.3; 15.12; cf. At 2.19,22,43; 4.30; 5.12; 6.8; 7.36; 8.6,13).

Um dos propósitos primordiais do retrato que Lucas faz da atividade do Espírito é a legitimação para a destruição de barreiras que separam judeus e gentios. O dom do Espírito é um dos meios primordiais em que Lucas articula o conteúdo da salvação (v. 5.2.2 abaixo), e na economia da salvação apresentada por Lucas aqueles em quem o Espírito foi derramado são crentes. O Espírito assim esclarece a condição de crentes, sobretudo dos gentios (At 10.45-47; 11.15-18; 15.8).

O papel de autorização do Espírito vai mais longe, contudo. É por meio do Espírito que os profetas profetizam em Atos, e isso comprova que suas mensagens estão ancoradas na vontade divina. O enredo da narrativa, atrás e por meio da qual o Espírito está ativo, é assim mostrada como uma interpretação fiel da missão cristã primitiva. Além do mais, como a apresentação que Lucas faz do Espírito está no fundo vinculada ao entendimento do Espírito no judaísmo do segundo templo, ele retrata a missão cristã, que prossegue com a orientação e a capacitação do Espírito, como o cumprimento de Israel, embora na concepção de Lucas a atividade do Espírito seja remodelada por contornos cristológicos: o testemunho capacitado pelo Espírito concentra-se em Cristo, e é por meio do Messias exaltado que o Espírito é derramado (At 2.33). Como consequência, pode se entender que a pneumatologia de Lucas proporciona uma apologética a favor de Deus. O Espírito substancia a direção que os propósitos de Deus tomam em Atos: de Israel, passando pela vida e pelo ministério de Jesus até a igreja primitiva, com a inclusão de crentes gentios como plenos participantes.

5.2 A salvação. SALVAÇÃO é o tema principal de Atos, com sua narrativa centrada na concretização do propósito de Deus para levar salvação em toda a sua plenitude a todas as pessoas. Há um conflito que surge dentro da narrativa em consequência da divisão entre os que abraçam e servem a esse objetivo, que se unem à comunidade do povo de Deus que dá testemunho da obra salvífica de Deus, e os que se recusam a fazê-lo (cf. Lc 2.34; sobre 5.2, v. GREEN, 1997).

5.2.1 Deus como Salvador, Jesus como Salvador. Para Lucas, a salvação vem sempre e acima de tudo de Deus. Deus inicia a salvação e, mesmo na atividade salvífica de Jesus, é sempre o agente silencioso, mas ainda assim primordial. Os feitos poderosos de Jesus são repetidas vezes atribuídos a Deus (At 2.22; 10.38). Deus o designou Senhor e Messias; Deus o glorificou, enviou-o, ressuscitou-o e assim por diante. A soteriologia de Lucas é cristocêntrica, mas acima de tudo é teocêntrica. (Dada a força dessa ênfase, não surpreende [contra aqueles que encontram em Atos um retrato “divino-humano” dos apóstolos e de Paulo] que jamais seja afirmado que aqueles que se alinham com o objetivo salvífico de Deus em Atos possuem o poder de ministrar a salvação. Os sinais e maravilhas, que parcialmente constituem sua atividade missionária, são efetuados por Deus, concedidos pelo Senhor [cf., e.g., At 3.12,16; 4.10,29,30; 5.12,38,39; 8.18-24; 14.3,14,15 etc..])

Não obstante, Jesus é o agente de Deus na salvação, o Salvador (Lc 2.11; At 5.30,31); como Senhor, Jesus é aquele a quem as pessoas invocam para serem salvas. Como Jesus alcançou essa condição? Para Lucas, Jesus, por ter sido ressuscitado, agora administra a promessa do Pai (cf. Lc 11.13; 24.49; At 1.4), o dom do Espírito, ou seja, a salvação (At 2.29-36). Semelhantemente, em Atos 5.30,31, encontramos uma afirmação sem rodeios de que a confirmação de Jesus como Salvador, como aquele que “concede” perdão e arrependimento, está ancorada em sua ressurreição e ascensão. Como o Entronizado (Messias), como o Beneficente de seu povo (Senhor), o Jesus exaltado agora reina como Salvador, derramando a todos as bênçãos da salvação, entre as quais o Espírito, com o qual foi ungido no início de seu ministério.

Que dizer então sobre a crucificação de Jesus? As diversas referências em Atos sobre a

necessidade divina (*dei*) do sofrimento de Jesus é uma advertência bastante de que a salvação não se deu a despeito da crucificação de Jesus. Mais ainda, a linguagem especificamente aliancística usada em Atos 20.28 (*peripoteomai*, “comprou”; cf. Êx 19.5; Is 43.21) e Atos 20.32; 26.18 (*hagiazō*, “são santificados”; cf. Dt 33.3) lembra-nos do registro feito por Lucas da última refeição de Jesus com seus discípulos, na qual ele ancora a “nova aliança” na própria morte (Lc 22.19,20). Embora pouco mencionado, o efeito salvífico da cruz não está ausente em Lucas, ainda que não seja plenamente tecido na malha da teologia lucana da cruz (v. CRISTO, MORTE DE).

A perspectiva mais ampla de Lucas sobre o sofrimento do Messias pode ser esboçada em três aspectos inter-relacionados.

Primeiro: a rejeição de Jesus pelos líderes judeus em Jerusalém leva à ampliação da missão de modo que possa abraçar todos os povos, judeus e gentios. Na realidade, o sofrimento e a rejeição forçam a propagação da Palavra (cf. Lc 21.13-19; At 13.44-49; 14.1-18; 18.2-6; 28.17-29). Como Lucas aprecia a narração, a luta e a oposição não são impedimentos, mas parecem promover o progresso do evangelho: “... em meio a muitas tribulações nos é necessário entrar no reino de Deus” (At 14.22; cf., e.g., At 6.1,7; 8.1-4).

Segundo: a paixão de Jesus serve de paradigma para todos os que seguem a Jesus (cf. Lc 9.23; At 9.16). Para Lucas, a *theologia crucis* está arraigada não tanto numa teoria da expiação. Ele apresenta o caminho da cruz numa descrição narrativa da vida de discípulos fiéis.

Terceiro: ao descrever a crucificação de Jesus, Atos ecoa as palavras de Deuteronômio 21.22,23. Jesus foi pendurado “num madeiro” (At 5.30; 10.39; 13.29). A narrativa, portanto, sinaliza a desonra da execução de Jesus ao mesmo tempo que situa a morte de Jesus como exigência dos propósitos de Deus. A desonra maior, a maldição da parte de Deus, é um antecedente da exaltação. Assim, em seu sofrimento e ressurreição, Jesus incorporou a plenitude da salvação interpretada como uma inversão de condição. Sua morte foi o ponto central da luta divino-humana sobre como a vida deve ser vivida, em humildade ou em autoglorificação. Embora ungido por Deus, embora justo diante de Deus, embora inocente, ele é

morto. Rejeitado pelo povo, ele é ressuscitado por Deus — e com ele os menores, os perdidos, os abandonados são também ressuscitados. Em sua morte e em consequência de sua ressurreição por Deus, o caminho da salvação é exemplificado e tornado acessível a todos os que o seguirão.

5.2.2 *A mensagem da salvação.* Lucas desenvolve o conteúdo da salvação de cinco maneiras relacionadas.

Primeira: salvação implica incorporação e participação na comunidade cristocêntrica do povo de Deus. São pessoas cuja unidade é enfática na narrativa (e.g., At 1.14,15,24; 14.1; cf. At 2.44,45; 4.32—5.11; PLATÃO, *Re*, 5.46.2c; CÍCERO, *De of*, 1.16.51; ARISTÓTELES, *Et ni*, 9.8.1168b; JOSEFO, *Gu ju*, 2.8.3, § 122-3), que juntos invocam “o nome do Senhor [Jesus]” e são batizados em seu nome (At 2.21,22,38; 8.16; 9.14,21; 10.48; 19.5; 22.16); que curam (At 3.6,16; 4.10,30; 19.13) e pregam (At 4.12; 5.28,40) em seu nome; que sofrem por seu nome (At 5.41; 9.16; 21.13).

O que pode surpreender é a identificação dos que pertencem a essa comunidade. O convite é para todos, para “vós, para vossos filhos e para todos os que estão longe” (At 2.39; cf. Is 57.19; At 1.8; 2.5,9-11,17,21; 10.1—11.18 etc.). Ao derramar sobre eles a bênção do perdão e o dom do Espírito, Deus confirma a autenticidade da inclusão dos gentios como membros do povo de Deus e confirma que “não fez distinção alguma entre eles e nós” (At 15.9; cf. 11.15-18). Jesus é Senhor de todos (At 10.43). “Salvos” também são aqueles separados do discurso social normal por doença e possessão demoníaca (e.g., At 3.1—4.12; 5.12-16; 8.7; 14.8-10). Isso nos lembra que a soteriologia de Lucas não estabelece nenhuma distinção entre o físico, o espiritual e o social; que no mundo greco-romano como um todo a “salvação” seria reconhecida na cura de distúrbios físicos; que a restauração física tinha como uma de suas ramificações a reintegração aos relacionamentos sociais.

Segunda: salvação implica livramento “dos nossos inimigos” (cf. Lc 1.68-79). A salvação como resgate divino não parece receber destaque em Atos, mas há importantes pistas nessa direção. Por exemplo, o uso de Joel 2.28-32 em Atos 2 põe em cena conotações apocalípticas, lembrando-nos de que a vinda de Deus significa a queda

dos que se opõem aos propósitos de Deus, e em outras partes Lucas emprega uma tipologia do Êxodo para caracterizar a salvação (At 3.17-26; 7.25). A salvação como livramento de perigos toma forma concreta em outros momentos, quando a linguagem é usada para se referir a uma viagem segura, apesar da ameaça de uma emboscada (At 23.16-24), ou de tempestades em alto-mar (At 27.31,43—28.6), ou fuga da prisão e ação da turba (cf. At 5.17-21; 12.1-19; 16.19-40; 19.23-41).

Que dizer da salvação em relação ao domínio estrangeiro (como previsto no cântico de Zacarias)? Embora Lucas não informe a derrocada do domínio romano, com certeza ele narra a relativização da soberania que Roma procurava mostrar, como sugere R. J. Cassidy. Mais importante para Lucas, o inimigo real do qual é preciso se libertar não é Roma, mas o poder cósmico do mal residente e ativo por trás de todas as formas de oposição a Deus e ao povo de Deus. Essa forma de salvação — do poder das trevas, de Satanás — recebe destaque em Atos (e.g., At 26.17,18; 5.16; 13.4-12; 16.16-18; 19.8-20).

Terceira: salvação é perdão de pecados. Em Atos, Lucas continua a tônica do perdão firmemente arraigado na missão de Jesus de acordo com o terceiro Evangelho (v. At 2.38; 3.19; 5.31; 10.43; 13.38; 15.9; 22.16; 26.18). Isso sinaliza um relacionamento novo ou renovado com Deus, mas também com o povo de Deus: assim como o pecado é o meio pelo qual as pessoas se excluem ou são excluídas da comunidade do povo de Deus, o perdão marca o retorno delas à comunidade.

Quarta: salvação é receber o Espírito Santo. Pedro também promete que os que responderem à mensagem receberão “o dom do Espírito Santo” (At 2.38), realce que reaparecerá repetidamente (At 9.17; 10.43,44; 11.15-17; 15.8). O dom do Espírito confirma pessoas, quer gentios, quer judeus, como membros da comunidade do povo de Deus e assim esclarece a condição daqueles que creem, especialmente os gentios.

Quinta e última: a oferta da salvação exige resposta. A necessidade de resposta é delineada programaticamente na narração do discurso de Pentecostes, quando Pedro é interrompido pelos que o ouvem com a pergunta: “Que faremos?” (At 2.37; cf. 16.30-34). Qual a resposta adequada

à boa notícia da salvação? Lucas trata dessa pergunta com um arsenal de possibilidades — chamados para crer (At 2.44; 3.16; 11.17; 13.39; 14.9; 15.7; 16.30,31; 18.8), para ser batizados (At 2.41; 8.12,36; 9.18; 10.47,48; 16.15) e para voltar-se para Deus ou se arrepender (At 2.38; 3.19; 5.31; 11.18; 17.30; 20.21; 26.20). Há outras respostas em potencial, incluindo algumas que empregam a metáfora da iluminação (e.g., At 26.17,18), contudo não se destaca nenhum padrão especial de resposta como paradigma. Deus agiu graciosamente em Cristo para levar salvação a toda a humanidade, que é chamada para receber a boa notícia, para se mostrar receptiva e assim participar dessa salvação não somente como alvo, mas também como quem serve aos objetivos redentores de Deus.

5.2.3 Escatologia. Estudiosos de Atos há muito perceberam que a esperança escatológica não foi desenvolvida na narrativa (v. ESCATOLOGIA). Embora o futuro da salvação não esteja ausente (e.g., At 3.21; 10.42; 17.31), o foco transportou-se do *eschaton* para o presente. Em Atos 1.6-8, Jesus reorienta preocupações com a restauração do reino a Israel, uma preocupação escatológica, para a importância do testemunho fiel no presente. Isso não deve ser tomado como uma tentativa da parte de Lucas de minimizar a importância da parusia (como sustenta CONZELMANN). Ao aconselhar a incerteza sobre “os tempos ou as épocas” estabelecidos pelo Pai (At 1.7), Jesus realça a imprevisibilidade da parusia. “Lucas procura reforçar a fé escatológica viva, o tempo todo convocando seus leitores ao serviço vigilante e fiel” (CARROLL, p. 166). Ou seja, Lucas emprega a escatologia para motivar o povo à missão.

5.2.4 Judaísmo. A questão do relacionamento de Lucas com as instituições judaicas e o povo judeu é uma das mais debatidas no estudo de seus escritos. Alguns estudiosos sustentam que a teologia de Lucas é irremediavelmente antijudaica, enquanto outros insistem em que o pensamento de Lucas se origina de uma igreja cristã vivamente judaica. Muitas outras opiniões enquadram-se entre esses dois polos. Assim, de que maneira o tratamento dispensado por Lucas ao povo judeu e aos assuntos judaicos aponta para o propósito geral de Lucas? Mesmo sem se empenhar plenamente nesse debate maior, duas observações são possíveis.

Em primeiro lugar, a centralidade do templo e da SINAGOGA, o uso continuado das Escrituras de Israel, a primazia da missão para o povo judeu e outros fenômenos relacionados dentro da narrativa de Atos deixam prever até que ponto a história da comunidade cristã preserva vínculos com a antiga história do povo de Deus.

Em segundo lugar, no entanto, a perspectiva crítica sobre o templo e a sinagoga, por exemplo, e a natureza contestada do relacionamento entre o movimento cristão e as estruturas judaicas fazem supor até que ponto o JUDAÍSMO do qual Lucas se ocupa é um judaísmo interpretado. Ou seja, “a religião de Israel — suas instituições, práticas, e assim por diante — deve ser incorporada plenamente quando entendida em face do propósito redentor de Deus. Mas, para ser assim compreendida, a religião de Israel deve coadunar-se com o propósito de Deus conforme articulado pelo próprio agente interpretativo autorizado por Deus, o Filho de Deus, Jesus de Nazaré, e em Atos pelas testemunhas do Senhor, que servem como agentes interpretativos (GREEN, 1995, p. 75). Essa perspectiva sobre a questão do judaísmo em Atos destaca a natureza da luta fundamental entre o movimento cristão e seus representantes de um lado e o judaísmo de outro, e também oferece uma explicação lógica para a oposição enfrentada por esse movimento.

5.3 Discipulado. Talvez em nenhum outro lugar a interdependência entre o Evangelho de Lucas e Atos esteja tão evidente como na perspectiva lucana sobre o discipulado. Especialmente quando comparado aos outros Evangelhos Sinóticos, o terceiro Evangelho chama atenção pelo fato de apresentar uma participação muito pequena dos discípulos no ministério de Jesus. Isso é facilmente explicado, uma vez que o terceiro Evangelho pode fornecer instrução e modelos para o discipulado ao mesmo tempo que permite ao livro de Atos documentar de modo mais pleno o serviço ativo dos discípulos na obra missionária de Jesus. Entre os temas que podem ser desenvolvidos, dois são de especial importância: a *koinonia* econômica, e o testemunho e compromisso de fidelidade.

5.3.1 Koinonia econômica. Por todo o terceiro Evangelho, a mensagem de Jesus encontrou repetidas expressões para minar a rigidez das relações

sociais que insistiam em se basear nos cânones bastante difundidos de *status*, bem como para afirmar a redefinição de relações econômicas dentro da comunidade de seus seguidores. Esses dois pontos tratam do mesmo conjunto de questões, uma vez que o intercâmbio econômico é uma das funções e representações das relações sociais. Os patronos, por exemplo, têm um *status* mais elevado que seus clientes, e em seus atos de beneficência obrigam outros a corresponder com lealdade, reconhecimento e veneração. Entre amigos e em grupos familiares, no entanto, dar e receber não prescinde das estipulações trazidas da ética patronal que perpassava o império. Nesses casos, dar é uma função não de obrigações e dívida, mas de mutualidade, generosidade, solidariedade e necessidade. A *koinonia* econômica assim cresceria a partir de uma visão de parentesco, sendo também um símbolo dela.

O que Jesus exigiu em seu Sermão da Planície (Lc 6.27-38, esp. Lc 6.35; v. SERMÃO DO MONTE) — disposições de parentesco dando origem a práticas de generosidade material — é evidenciado na vida da igreja primitiva (At 2.44,45; 4.32—5.11; v. tb. At 6.1-6; 11.27-30). O que Lucas descreve nas declarações de resumo de Atos 2.44,45 e 4.32-35, no entanto, não é comunitarismo, seja como requisito para pertencer ao povo de Deus, seja como ideal. Em vez disso, ele delineia uma disposição de parentesco e generosidade, uma orientação voltada para as necessidades dos outros e para a generosidade de Deus que caracteriza a comunidade cristã fora das limitações normais do ciclo de reciprocidade e de dar por obrigação. Assim, Barnabé é apresentado como figura exemplar que incorporava o ideal de parentesco que deveria caracterizar a comunidade inteira (At 4.32,36,37). Semelhantemente, Ananias e Safira demonstram por sua falsidade e pelo que combinaram guardar para si que não haviam renegado o formato de patronato e de busca de *status* do império como um todo, não sendo assim membros da nova comunidade do povo de Deus (At 5.1-11).

5.3.2 *Testemunho e compromisso de fidelidade.* Uma das marcas da narrativa de Lucas é a constância com que testemunhas fiéis atraem oposição e com que a oposição leva à expansão do evangelho. Entre os exemplos estão Jesus, Pedro e João (e.g., At 4.23-31; 5.41,42), Estêvão

(At 8.1-4) e Paulo (e.g., At 13.45-49). O conflito em torno desses personagens centrais, cuja fidelidade é ressaltada repetidamente pelo narrador (e.g., At 3.14,15; 5.38,39; 6.8-10; 7.55; 25.25; 26.32; 28.17-22), prognostica a oposição que testemunhas fiéis fora da narrativa, incluindo-se pessoas do público leitor de Lucas, podem também encontrar no decurso da missão.

Ou seja, a oposição no transcurso da missão da igreja não deve necessariamente ser interpretada como sinal de que estamos equivocados quanto aos propósitos divinos. A fidelidade exige um compromisso fundamental de fidelidade a Jesus como Senhor, que exige um posicionamento social e político básico dentro do império (CASSIDY), e isso bem pode gerar oposição. Pedro, João, Estêvão e Paulo podem assim servir de modelo para os cristãos que, no decurso da missão da igreja, enfrentem lutas semelhantes.

Ver também LUCAS, EVANGELHO DE; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

DLNTD: CORNELIUS; EVANGELISM IN THE EARLY CHURCH; GENTILES, GENTILE MISSION; HELLENISTS; MISSION, EARLY NON-PAULINE; NARRATIVE CRITICISM; OLD TESTAMENT IN ACTS; PAUL AND PAULINISMS IN ACTS; PENTECOST; PHILIP THE EVANGELIST; SAMARIA; SIGNS AND WONDERS; STEPHEN; TONGUES.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles*. Edinburgh: T & T Clark, 1994. 2 v. (ICC). ■ BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles: the Greek text with introduction and commentary*. 3. ed. Leicester/Grand Rapids: InterVarsity [Apollos]/Eerdmans, 1990. ■ _____. *The Book of the Acts*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (NICNT.) ■ CONZELMANN, H. *The Acts of the Apostles: a commentary on the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. (Herm.) ■ HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles: a commentary*. Oxford/Philadelphia: Blackwell/Westminster, 1971. ■ JOHNSON, L. T. *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press, 1992. (SacP, 5.) ■ MARSHALL, I. H. *The Acts of the Apostles: an introduction and commentary*. Leicester/Grand Rapids: InterVarsity/Eerdmans, 1980. (TNTC.) ■ POLHILL, J. B. *Acts*. Nashville: Broadman, 1992. (NAC.) ■ TANNEHILL, R. C. *The narrative unity of Luke-Acts: a literary interpretation*, pt. 2. *The Acts of the Apostles*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ WITHERINGTON III,

- B. *The Acts of the Apostles: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. **Estudos:** ALEXANDER, L. C. A. *The preface to Luke's Gospel: literary convention and social context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (SNTSMS, 78.) ■ AUNE, D. E. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: Westminster, 1987. Esp. p. 77-157. (LEC, 8.) ■ BOISMARD, M.-É. & LAMOUILLE, A. *Le texte occidental des Actes des Apôtres: reconstitution et réhabilitation*. Paris: Recherche sur les Civilisations, 1984. 2 v. ■ BRUCE, F. F. *The speeches in the Acts of the Apostles*. London: Tyndale, 1942. ■ CADBURY, H. J. Commentary on the preface of Luke. In: FOAKES JACKSON, F. J. & LAKE, K., ORGS. *The beginnings of Christianity*, pt. 1. The Acts of the Apostles. London: Macmillan, 1922; Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1979. v. 2. p. 489-510. 5 v. ■ _____. *The making of Luke-Acts*. 2. ed. London: SPCK, 1958. ■ CARROLL, J. T. *Response to the end of history: eschatology and situation in Luke-Acts*. Atlanta: Scholars, 1988. (SBLDS, 92.) ■ CASIDY, R. J. *Society and politics in the Acts of the Apostles*. Maryknoll: Orbis, 1987. ■ DIBELIUS, M. *Studies in the Acts of the Apostles*. London: SCM; New York: Scribner's, 1956. ■ ESLER, P. F. *Community and Gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lukan theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (SNTSMS, 57.) ■ FITZMYER, J. A. *Luke the theologian: aspects of his teaching*. Mahwah: Paulist, 1989. ■ GEMPF, C. H. Public speaking and published accounts. In: WINTER, B. W. & CLARKE, A. D., ORGS. *The Book of Acts in its ancient literary setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 259-303. (BAFCS, 1.) ■ GREEN, J. B. Internal repetition in Luke-Acts: contemporary narratology and Lukan historiography. In: WITHERINGTON III, Ben, org. *History, literature and society in the Book of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 283-99. ■ _____. The problem of a beginning: Israel's scriptures in Luke 1—2. *BRR*, v. 4, p. 61-85, 1994. ■ _____. "Salvation to the end of the earth" (Acts 13.47): God as Savior in the Acts of the Apostles. In: MARSHALL, I. H. & PETERSON, D., ORGS. *The Book of Acts and its theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. p. 83-106. (BAFCS, 6.) ■ _____. *The theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. (NTT.) ■ HEMER, C. J. *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Ed. C. H. Gempf. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. (WUNT, 49.) ■ HENGEL, M. *Acts and the history of earliest Christianity*. London/Philadelphia: SCM/Fortress, 1979. ■ FOAKES JACKSON, F. J. & LAKE, K., ORGS. *The beginnings of Christianity*, pt. 1. The Acts of the Apostles. London: Macmillan, 1920-1933; Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1979. 5 v. ■ JERVELL, J. *The theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (NTT.) ■ KURZ, W. S. *Reading Luke-Acts: dynamics of biblical narrative*. Louisville: Westminster; John Knox, 1993. ■ MADDOX, R. *The purpose of Luke-Acts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. (FRLANT, 126.) ■ MARSHALL, I. H. *The Acts of the Apostles*. Sheffield: JSOT, 1992. (NTG.) ■ NEYREY, J. H. The forensic defense speech and Paul's trial speeches in Acts 22—26: form and function. In: TALBERT, C. H., ed. *Luke-Acts: new perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*. New York: Crossroad, 1984. p. 210-24. ■ _____. org. *The social world of Luke-Acts: models for interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ PARSONS, M. C. & PERVO, R. I. *Rethinking the unity of Luke and Acts*. Minneapolis: Fortress, 1993. ■ PERVO, R. I. *Profit with delight: the literary genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ POWELL, M. A. *What are they saying about Acts?* Mahwah: Paulist, 1991. ■ SOARDS, M. L. *The speeches in Acts: their content, context, and concerns*. Louisville: Westminster; John Knox, 1994. ■ SQUIRES, J. T. *The plan of God in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (SNTSMS, 76.) ■ STERLING, G. L. *Historiography and self-definition: Josephus, Luke-Acts and apologetic historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (NovTSup, 64.) ■ STRANGE, W. A. *The problem of the text of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (SNTSMS, 71.) ■ TALBERT, C. H. *Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts*. Missoula: Scholars, 1974. (SBLMS, 20.) ■ TANNEHILL, R. C. The functions of Peter's mission speeches in the narrative of Acts. *NTS*, v. 37, p. 400-14, 1991. ■ TURNER, M. *Power from on high: the Spirit in Israel's restoration and witness in Luke-Acts*. Sheffield: Academic, 1996. (JPTSUP, 9.) ■ TYSON, J. B., org. *Luke-Acts and the Jewish people: eight critical perspectives*. Minneapolis: Augsburg, 1988. ■ VAN UNNIK, W. C. *Sparsa collecta: the collected essays of W. C. van*

Unnik, pt. 1. *Evangelia-Paulina-Acta*. Leiden: E. J. Brill, 1973. esp. p. 6-15, 340-73. (*NovTSup*, 29.)

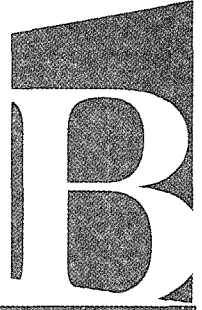
▪ WALL, R. W. The Acts of the Apostles in canonical context. *BTB*, v. 18, p. 16-24, 1988.

▪ WINTER, B. W., org. *The Book of Acts in its first-century setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993-1997. 6 v.

▪ WITHERINGTON III, B., org. *History, literature and society in the Book of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

J. B. GREEN

AUTOBIOGRAFIA DE PAULO. Ver PAULO, o JUDEU.



BANQUETE. VER COMUNHÃO À MESA.

BARNABÉ. VER APÓSTOLO.

BARRABÁS. VER JESUS, JULGAMENTO DE.

BARUQUE, SEGUNDO. VER APÓCRIFOS E PSEUDEEPÍGRAFOS.

BATISMO I: OS EVANGELHOS

O batismo está associado a um grupo geral de práticas relacionadas com o ato de lavar. Além dos vocábulos costumeiros (*baptō*, *baptizō*, *baptisma*, *baptismos*, *baptistēs*), também é preciso ter ciência de vocábulos associados ao ato de ablução, completa ou parcial (*louō*, *niptō*). Aqui faremos um levantamento da terminologia usual associada ao batismo, dos antecedentes e contexto do batismo no NT e da prática do batismo nos ministérios de JOÃO BATISTA e de Jesus.

1. Terminologia
2. Antecedentes e contexto
3. O batismo de João
4. O batismo de Jesus

1. Terminologia

Das cinco diferentes palavras encontradas no NT que se formam a partir da raiz *bap-*, duas são verbos e três são substantivos. A forma básica é o verbo grego *baptō*, que ocorre três vezes (Lc 16.24; Jo 13.26; Ap 19.13) com o sentido literal de “mergulhar” ou “tingir”. De outro lado, a forma intensiva, *baptizō*, que aparece 77 vezes, é utilizada sempre ou quase sempre no sentido ritualístico das abluções judaicas (e.g., Mc 7.4), do batismo de João

(e.g., Mc 1.4), do batismo de Jesus e/ou de seus discípulos realizado durante seu ministério público (e.g., Jo 3.22,26) e do batismo com o/no Espírito Santo e com/no fogo (e.g., Mt 3.11,14). No último, a palavra assume sentido metafórico, que pode ser entendido em termos da imagem escatológica existente no judaísmo e que apresenta um ribeiro, um dilúvio ou uma inundação de fogo que purificaria os justos e destruiria os ímpios (v. ESPÍRITO SANTO).

A forma substantiva *baptisma* não é encontrada fora do NT e aparece apenas no singular. O termo se aplica não apenas ao ato exterior do batismo, mas também denota o significado e a força interiores do ato. O batismo pode, por isso, ser apropriadamente empregado para designar tanto o batismo do Espírito quanto o batismo de água.

2. Antecedentes e contexto

2.1 Religiões do mundo. O batismo não é uma ideia distintiva nem unicamente cristã. A prática do batismo é muito difundida. Os exemplos abrangem os rituais hindus no rio Ganges, o ritual de purificação do culto babilônico de Enki, as práticas egípcias de purificar crianças recém-nascidas e os ritos, também egípcios, de revivificação simbólica realizados com os mortos. *Baptizō* e palavras relacionadas foram empregadas para definir práticas rituais da antiga religião cretense, da religião da Trácia, das religiões de mistério dos eleusianos e de vários grupos e seitas gnósticos.

Existem elementos comuns associados a essas bem difundidas práticas batismais. Exceto quando empregado metaforicamente, o batismo é sempre

associado à água. O batismo é realizado em conjunto com a remoção da culpa, a purificação e a concessão de um novo início. O batismo cristão partilha desses traços e contextos e também possui contextos históricos e importância teológica específicos que lhe proporcionam um significado distintivo. O contexto do batismo de João e do batismo cristão é oferecido pelo AT, pelo judaísmo e pelas práticas da comunidade de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO).

2.2 Práticas judaicas. Os seguidores de João Batista que participaram do rito batismal, judeus ou gentios, certamente não consideraram essa prática totalmente estranha. A água é o elemento naturalmente usado na limpeza do corpo, e seu uso simbólico se fazia presente em quase todas as religiões, e em nenhuma delas de um modo mais completo que nas práticas judaicas. Os rituais de purificação do judaísmo ressaltavam a pureza e a dignidade para servir ao Senhor (Lv 13—17; Nm 19). O ritual de lavar era semelhante ao batismo em suas implicações purificadoras (Mc 7.4; Hb 9.20). Em Salmos 51.2,7, o salmista suplica pela purificação divina. Especialmente significativo é Isaías 4.4: um pedido para que os pecados sejam removidos com uma ablução com o “espírito de ardor” (ARC), um vislumbre do tema que João retoma em seu batismo.

Além desses exemplos do AT, o equivalente judaico à prática cristã estava em seus rituais com os prosélitos. Não se sabe ao certo quando teve início o batismo de prosélitos pelos judeus. Alguns estudiosos acreditam que começou na mesma época do rito cristão (McKNIGHT), enquanto outros alegam que foi antes (BEASLEY-MURRAY). O relato sobre o leproso Naamã (2Rs 5), que é possivelmente uma ablução de purificação, é semelhante ao batismo de prosélitos de mais tarde. Bem mais tarde (até o século III d.C.), foi aceito que prosélitos do sexo masculino se batizassem na presença de testemunhas sete dias depois da circuncisão. Em tradições posteriores, o judaísmo exigia três coisas dos convertidos: circuncisão, batismo ou banho ritual e a apresentação de sacrifícios. Os rituais da circuncisão e da ablução eram, muito provavelmente, precedidos de instrução catequética. O *Talmude* refere-se a um prosélito batizado como uma criança recém-nascida (*b. Yebam.*, 22a). No entanto, para o judaísmo

o momento decisivo de deixar o paganismo para trás acontecia na circuncisão (v. McKNIGHT). O batismo ou banho ritual preparava aquele que acabara de se fazer judeu para oferecer um sacrifício como o ato inicial de adoração.

A conversão do paganismo para o judaísmo era vista como deixar a morte e entrar na vida — a fonte para a doutrina cristã acerca da nova vida que tem aquele que se converteu a Cristo. Deve se ressaltar, contudo, que no judaísmo o conceito é associado apenas secundariamente com o batismo de prosélitos e só aparece em tradições tardias. O entendimento cristão distintivo do batismo como morrer e ressurgir baseia-se no relacionamento que o convertido tem com Cristo, que morreu e ressuscitou dos mortos (BEASLEY-MURRAY; BECKWITH, p. 144-5).

3. O batismo de João

Assim como João foi o predecessor de Jesus, seu batismo precedeu o batismo cristão. Contudo, o ambiente do batismo de João continua sendo objeto de acalorados debates. O contexto cultural e religioso da época de Jesus exige que vários fatores sejam considerados.

3.1 O batismo judeu de prosélitos como antecedente do batismo de João. É natural procurar no judaísmo do século I um protótipo do batismo de João. Mas determinar a relação entre as práticas e o entendimento que os judeus tinham do batismo ou purificação cerimonial e as práticas e o entendimento de João ou da igreja primitiva é tarefa complicada.

Na sua forma mais desenvolvida, o batismo judeu de prosélitos era um rito de iniciação realizado apenas uma vez com o gentio convertido, como era também o caso do batismo de João e do batismo cristão. Em consonância com as purificações cerimoniais do AT, o batismo judeu de prosélitos servia para purificar o convertido, removendo impureza moral e cerimonial. O batismo de João para a remissão de pecados reflete um conceito semelhante. J. Jeremias entende que *Testamento de Levi* 14.6 apoia um batismo judeu de prosélitos antes da era cristã. A passagem, a que se atribui a data do final do século II a.C., diz: “A prostitutas e adúlteras será unido, e as filhas dos gentios tomarás por esposas, purificando-as com purificações ilegítimas” (*katharizontes autos*

katharismō paranomō). Ele defende que a terminologia, teologia, instrução catequética e execução do rito pelos cristãos têm semelhança com a maneira em que os judeus executam o rito (v. JEREMIAS, p. 29-40; DAUBE, p. 106-8).

Não existe, contudo, nenhuma prova clara anterior a 70 d.C. de que prosélitos se submetiam ao batismo como uma exigência de conversão (v. McKNIGHT). Isso foi defendido energicamente, apesar da citação contínua de textos como *Oráculos sibilinos* (4.165) e Epicteto (*Ds*, 2.9.19). Além disso, podemos apresentar os seguintes argumentos contra a ideia de que o batismo judeu de prosélitos foi o antecedente básico do batismo de João ou do batismo cristão. Não existe nenhuma menção a batismo de prosélitos no AT, em Filo ou em Josefo. Passagens como *Testamento de Levi* 14.6, na melhor das hipóteses, são ambíguas ou não levam a nenhuma conclusão. Por isso é duvidoso que, na época de João, o batismo de prosélitos tenha existido, pelo menos como um rito claramente análogo.

A. Oepke assinala que o batismo judeu era político e ritualista, ao passo que o de João era ético e escatológico (semelhante a Sl 51.7; Is 1.15,16; 4.4; Jr 2.22; 4.14; Ez 36.25; Zc 13.1). Do ponto de vista gramatical, existe uma distinção importante. O NT utiliza (basicamente) as formas ativa e passiva de *baptō* e *baptizō*, ao passo que textos que se referem ao batismo judeu de prosélitos empregam, na maioria das vezes, formas médias ou reflexivas (OEPKE, p. 530-5). Desse modo, o que era autoadministrado no judaísmo era visto, no cristianismo primitivo, mais como um ato de Deus e de entrega a ele.

É especialmente significativo que o batismo de João foi recebido por judeus, não pelos gentios. João exigiu que os fariseus se arrependessem moralmente e se purificassem. É claro que o batismo judeu de prosélitos servia como rito de iniciação para os gentios, mas os judeus, uma vez que já eram o povo de Deus, não precisavam do rito. Se o batismo de João se desenvolveu a partir de práticas judaicas com os prosélitos, ele o transformou significativamente.

3.2 As abluções de Qumran como antecedentes do batismo de João. Uma alternativa melhor de ambiente para o batismo de João pode ser encontrada nas purificações cerimoniais praticadas

pela comunidade de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO). Numerosos estudos têm sido feitos sobre a relação entre o batismo de João e as purificações cerimoniais mencionadas no *Manual de disciplina* (IQS 3.4-9; 6.14-23; v. BADIA). É possível sustentar tal relação sem que se tenha de aceitar sugestões como a de que João foi membro de uma comunidade essênica estabelecida na área ao redor do rio Jordão.

A comunidade de Qumran funcionava à parte do culto no templo e considerava os sacerdotes maus e impuros. Assim, os únicos rituais disponíveis eram os banhos e as purificações cerimoniais descritas no AT. A prática do batismo por João, integrada ao seu chamado ao arrependimento e à renovação, seria um bom complemento. A comunidade de Qumran estava fortemente voltada para o cumprimento escatológico (v. ESCATOLOGIA), vendo-se, à luz de Isaías 40.3, como preparadora do caminho. A mensagem de João tinha duplo foco: o chamado ao arrependimento e a expectativa e preparativo escatológicos (Mt 3.2; Mc 1.4,7,8; Jo 1.23).

Semelhantemente a comunidade de Qumran reconhecia que, sem o verdadeiro arrependimento as abluções são incapazes de purificar a pessoa. A pregação e o batismo de João também criaram essa tensão (Mt 3.7-9). À semelhança dos sectários de Qumran, João não entendia que a água purificasse sem haver arrependimento (Mt 3.11; Lc 3.7). As práticas batismais de João estão mais próximas das purificações cerimoniais de Qumran que do batismo judeu de prosélitos. Não devemos, contudo, perder de vista a distinção principal entre João e Qumran: enquanto o rito da comunidade de Qumran era autoadministrado e praticado diariamente (ou frequentemente) e seria mais bem classificado como “purificações cerimoniais”, o batismo de João era um rito de iniciação realizado uma única vez.

3.3 A importância do batismo de João. Não temos de necessariamente concluir que João estava buscando converter o povo numa comunidade messiânica. Pelo contrário, ele estava interessado em despertar uma consciência messiânica dentro dos parâmetros de um arrependimento genuíno. Não teve precedentes o chamado de João aos que haviam nascido judeus para um batismo singular. Ele insistia em que a linhagem ancestral não

era apropriada para garantir o relacionamento da pessoa com Deus. O novo compromisso era celebrado solenemente no batismo. Não há provas de que João tenha permitido que os que se tornaram seguidores de Jesus fossem rebatizados.

Os autores dos Evangelhos enfatizam oselos entre o início que Jesus dá a seu governo messiânico e a pregação e o batismo de João. Seria errôneo entender o batismo de João como perfeitamente análogo ao batismo cristão primitivo, embora os autores dos Evangelhos não se deem o trabalho de estabelecer uma distinção entre o batismo de João e o batismo cristão primitivo. O batismo cristão primitivo era um rito óbvio de iniciação na igreja, embora mantivesse a ênfase na pureza e na purificação morais (At 2.38). João agia a partir do seu enfoque, que era o da JUSTIÇA pela perspectiva do AT e, aparentemente, dentro de um arcabouço análogo ao de Qumran, onde o batismo era considerado tanto um meio de realizar a purificação necessária quanto um sinal de arrependimento. Conquanto haja óbvias ligações entre João e a igreja primitiva, devemos propor cautelosamente um relacionamento de dependência. De fato, embora o batismo não tenha sido parte do ministério de Jesus, no início ele permitiu que seus discípulos continuassem a prática (Jo 3.22), embora mais tarde aparentemente tenha descontinuado o rito (Jo 4.1-3). O ministério de João apontava para o futuro, esperando o reino vindouro (v. REINO DE DEUS), ao passo que o ministério de Jesus celebra o estabelecimento do reino no tempo presente.

4. O batismo de Jesus

4.1 Jesus é batizado por João. O batismo de Jesus pelas mãos de João Batista é explicado com certos detalhes em Mateus 3.13-17, brevemente relatado em Marcos 1.9-11, mencionado em Lucas 3.21,22 e deixado implícito em João 1.29-34. De acordo com todos os quatro relatos, o batismo tem ligação direta com a unção de Jesus com o Espírito e com a declaração de ele ser o Filho de Deus (v. FILHO DE DEUS). É essa unção que inaugura o ministério de Jesus, o qual se caracterizará pelo poder do Espírito do novo tempo (Mt 12.1; Lc 4.18; II.20; At 10.38).

Qual a relevância do batismo de João para Jesus? Jesus precisou se arrepender? Só Mateus nos conta que João tentou impedir Jesus de ser

batizado, aparentemente porque o batismo deixa implícito que a pessoa tem pecado do qual deve se arrepender. João parece reconhecer a própria pecaminosidade, em comparação com Jesus, e observa que os papéis de ambos deviam ser trocados — Jesus é quem deveria estar batizando João. A resposta de Jesus indica que ele entendia a lógica do raciocínio de João, mas ainda assim, e por um motivo diferente, pede para ser batizado.

Teologicamente, o batismo de Jesus o identifica como o servo messiânico que se mostra solidário com seu povo. Como seu representante, ele veio “cumprir toda a justiça” (Mt 3.15). No Evangelho de Mateus, “justiça” refere-se àqueles que são virtuosos e cumpridores da Lei, obedientes e fiéis aos mandamentos de Deus (v. PRZYBYLSKI). Mateus apresenta Jesus como aquele que cumpre profecias específicas, bem como temas bíblicos mais gerais. Agora ele cumpre as exigências morais da vontade de Deus. Ao fazê-lo, identifica e sanciona o ministério de João como divinamente determinado e sua mensagem como digna de toda atenção.

Jesus deu início ao seu ministério com a mesma exigência de arrependimento, confirmando a obra batismal de João. Contudo, há uma diferença importante: Jesus batizaria com fogo e com o Espírito (Mt 3.11; Lc 3.16). A relação entre o batismo de água e o batismo do Espírito veio a ter importância maior nas cartas e em Atos, mas sua relevância no relato dos Evangelhos mostra, conclusivamente, que Jesus jamais pensou no batismo como um ato meramente mecânico.

4.2 O batismo com o qual Jesus é batizado.

Quando os filhos de Zebedeu pediram a Jesus para se sentar ao lado dele, um à esquerda e o outro à direita (Mc 10.35-39), um pedido que evidentemente veio da mãe deles (cf. Mt 20.20,21), Jesus fez referência ao ato de beber um cálice amargo e ser batizado, cada ato fazendo alusão a algum tipo de aflição física, que, declarou Jesus, os filhos de Zebedeu iriam experimentar. Mas ele próprio ainda não tinha o direito de distribuir assentos no reino. O significado desse uso metafórico do batismo parece ser o de “destino doloroso” — nesse caso, a morte ou o martírio. Com base na gramática, embora Marcos 10.38 deixe implícito que os irmãos não podem partilhar do mesmo destino de Jesus (uma vez que a morte de Jesus é um momento singular do juízo de Deus),

Marcos 10.39 dá um passo atrás e admite que eles também poderão morrer por causa de sua ligação com Jesus (cf. Mc 8.34-38). Ao mesmo tempo, a forma lucana dessa declaração (Lc 12.50) sugere que o “batismo” também inclui a perseguição que conduziu à morte de Jesus e o interpreta como uma tribulação escatológica.

4.3 A ordem de batizar dada por Jesus. Mateus 28.19 apresenta o batismo como parceiro do ensino no processo de fazer discípulos. “Fazei discípulos” é o mandado do Cristo ressurreto (v. RESSURREIÇÃO). “Batizando-os” e “ensinando-lhes” são os dois procedimentos associados com a consecução do mandado. Dessa maneira, a comissão de Mateus, que não é diferente do batismo no quarto Evangelho (Jo 3.22-24), une batismo e discipulado.

Todavia, o mandamento da ressurreição tem um significado mais amplo. É um compromisso com (“em nome do” é, lit., “para dentro do nome do”, deixando implícito que se está fazendo uma aliança) o Pai, o Filho e o Espírito Santo, e os três estiveram envolvidos no batismo de Jesus (Mt 3.16,17). Mateus quer que seus leitores saibam que Jesus assumiu seu lugar junto do Pai e do Espírito como objeto da adoração e do compromisso dos discípulos. O emprego singular que Mateus faz da fórmula trinitária oferece, no linguajar mais formal da comunidade, um sumário do que Jesus ensinou a seus discípulos acerca de Deus, instrução que deixara implícito um relacionamento único entre Jesus e o Espírito com o Pai.

Ver também CEIA DO SENHOR; ADORAÇÃO/CULTO.

DJC: GENTILES; REPANTANCE.

BIBLIOGRAFIA. BADIA, L. F. *The Qumran baptism and John the Baptist's baptism*. Lanham: University Press of America, 1980. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. & BECKWITH, R. T. *Baptism*. *NIDNTT* [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 143-61. ■ DAUBE, D. *The New Testament and rabbinic Judaism*. London: Athlone, 1956. ■ DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1970. ■ JEREMIAS, J. *Infant baptism in the first four centuries*. Philadelphia: Westminster, 1962. ■ MCKNIGHT, S. *A light among the gentiles*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ ΟΕΡΚΕ, Α. ΒΑΠΤΙΣΜΟ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΘΝΩΝ. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1, p. 529-46. ■ PRZYBYLSKI, B. *Righteousness in Matthew and his world of*

thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. (*SNTSMS*, 41.)

D. S. DOCKERY

BATISMO II: PAULO

Com base em referências ao batismo encontradas nas cartas de Paulo, é patente que ele pressupõe que todos os crentes em Cristo são batizados. Um único exemplo bastará para demonstrar esse aspecto. A exposição que Paulo faz do batismo em Romanos 6 começa citando uma objeção a seu ensino sobre a justificação pela fé sem participação das obras da lei: “Que diremos, então? Permaneceremos no pecado, para que a graça se destaque?”. A essa objeção Paulo responde apelando para o significado do batismo: “Nós, que morremos para o pecado, como ainda viveremos nele?”. Ele prossegue: “Todos nós, que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte”. E conclui: “Assim, também, considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus”. É evidente que as expressões “nós, que morremos para o pecado”, “todos nós, que fomos batizados em Cristo Jesus” e “considerai-vos mortos para o pecado” incluem Paulo e todos os seus leitores. De outra maneira, cairia por terra seu argumento contra o suposto efeito antinomiano da doutrina da justificação pela fé. Exemplos semelhantes da pressuposição de que todos os cristãos são batizados podem ser vistos em Gálatas 3.26-28; Colossenses 2.12; 1Coríntios 12.13. A exposição acerca da ética batismal é encontrada em Colossenses 2.20—3.15.

Visto que Paulo havia recebido o batismo e tinha motivos para acreditar que os demais cristãos eram batizados, fica claro que o rito existia antes de sua CONVERSÃO. (A conversão de Paulo é costumeiramente datada de quatro anos depois da morte de Jesus.) Uma vez que o batismo existia antes da conversão de Paulo, é razoável vê-lo como coexistente com o início da igreja. Essa conclusão está em harmonia com os dados neotestamentários acerca do ministério de batismo de JOÃO BATISTA (Mc 1.4-8), de Jesus (v. Jo 3.25,26; 4.1-3), dos apóstolos a partir do dia de Pentecostes (At 2.37-41) e da comissão missionária do Senhor ressurreto, registrada em Mateus 28.19.

1. A linguagem e os atos do batismo
2. O batismo e Cristo

3. O batismo e o Espírito
4. O batismo e a igreja
5. O batismo e a ética cristã
6. O batismo e o Reino de Deus

1. A linguagem e os atos do batismo

1.1 Batismo “em nome de Jesus”. Nas cartas de Paulo, assim como no livro de Atos, o batismo é tipicamente representado pelo batismo “no nome” de Jesus. Isso reflete significativamente no modo em que Paulo lida com as divisões na igreja em Corinto. Ele cita o que seus membros estão dizendo: “Eu sou de Paulo”; “Eu sou de Apolo”; “Eu sou de Cefas [= Pedro]”; “Eu sou de Cristo” (1Co 1.12). Um tanto indignado, Paulo pergunta: “Será que Cristo está dividido? Foi Paulo crucificado em vosso favor? Fostes batizados em nome de Paulo?”. A última indagação ecoa a linguagem baptismal em nome de Jesus. No contexto, seu emprego sugere que seu uso normal é fazer da pessoa uma seguidora de Jesus, a ponto de pertencer a ele, e de alguma forma estar envolvida com sua crucificação e desfrutar um relacionamento especial com ele.

Tem havido muito debate em torno da expressão “em nome de” — se ela reflete uma expressão idiomática grega ou hebraica (e aramaica), pois é vista nos três idiomas. W. Heitmüller demonstra que, enquanto a expressão *eis to onoma* (“no nome”) não aparecia na literatura grega clássica, era rotineira em documentos, com o sentido de “a crédito de”, analogamente a operações bancárias e vendas comerciais. Ele cita, com aprovação, A. Deissmann, que define “no nome de [alguém]” como expressão que denota “o estabelecimento da relação de pertencer a [alguém]”. Heitmüller acrescenta: “De modo geral, nosso vocábulo ‘para’ reproduz adequadamente o sentido” (HEITMÜLLER, p. 105). Ao empregar essa expressão, naturalmente se segue o nome da pessoa a favor de quem a posse é entregue. De acordo com Heitmüller, então, o batismo em nome de Jesus significa o estabelecimento da relação de pertencer a Jesus.

Essa explicação é, contudo, rejeitada por alguns estudiosos, a favor de uma origem hebraica da expressão. Na literatura judaica, inclusive o AT, com frequência deparamos com um equivalente à expressão grega, a saber, *l’shēm* (*l’* = “para”,

shēm = “nome”). O termo possui um sentido bem elástico. Tem basicamente o significado de “com relação a”, mas o contexto determina a exata conotação. P. Billerbeck apresenta três ilustrações de seu uso em sua análise do batismo em Mateus 28.19. 1) Quando os pagãos eram comprados por judeus como escravos, estes eram batizados “em nome da escravidão”, ou seja, com o objetivo de serem feitos escravos; quando eram libertados, eram batizados “em nome da liberdade”, ou seja, para a liberdade. 2) Um sacrifício de animal era feito em nome de cinco coisas: em nome da oferta (i.e., acerca de sua intenção, fosse holocausto, oferta pelo pecado ou oferta pacífica); em nome de Deus (por amor a ele e à sua glória); em nome do fogo do altar (para que fosse devidamente aceso); em nome do aroma suave (pelo prazer que dava a Deus); em nome do bom prazer de Deus (em obediência à sua vontade). 3) Um israelita pode circuncidar um samaritano, mas um samaritano não pode circuncidar um israelita, porque os samaritanos circuncidam “em nome do monte Gerizim”, ou seja, com a obrigação de adorar ao Deus dos samaritanos, que é ali adorado (STRACK-BILLERBECK, p. 1054-5). À luz de tais dados, Billerbeck afirma: “O batismo estabelece as bases para uma relação entre o Deus trino e o batizado, a qual o último tem de afirmar e expressar, reconhecendo o Deus em cujo nome é batizado”.

Por isso, é evidente que os usos grego e hebraico da expressão “em nome” são notavelmente parecidos, especialmente quando aplicados ao batismo, e devem ter sido interpretados de modo semelhante em círculos de fala grega e hebraica, a despeito da maior elasticidade de sentido no hebraico.

Às vezes, vê-se em Paulo uma expressão mais breve, batismo *eis Christon*, que pode ser traduzida por “para dentro de Cristo” ou “para Cristo”, que é possivelmente uma abreviação consciente da expressão em sua forma plena “em nome de Cristo” (v. Rm 6.3,4; Gl 3.27). É significativo que tanto a preposição grega *eis* quanto o prefixo hebraico *l’* podem ter o sentido de “com relação a” e também um sentido final ou dativo de interesse, “para” (BAGD, p. 228; BDB, p. 514-5). Em tais casos, o contexto ajudará a determinar a intenção do texto.

Um elemento importante de interpretação surge associado a essa fórmula. Assinalamos a

afirmação de A. Deissmann de que “em nome” estabelece “a relação de pertencer a [alguém]”. Da mesma forma, Billerbeck afirma que o batismo em nome do Deus trino “estabelece as bases para uma relação entre o Deus trino e o batizado”. Quem é visto como aquele que toma a iniciativa de estabelecer esse relacionamento? Na aplicação do batismo, Deus e os seres humanos estão envolvidos. O batizador invoca o nome de Jesus sobre o batizando, e o batizando clama pelo nome do Senhor enquanto é batizado (quanto ao primeiro, v. Tg 2.7; quanto ao último, v. At 22.16). É provável que, em Romanos 10.9, Paulo tenha ambos os aspectos em mente. É universalmente reconhecido que “Jesus é Senhor” é a confissão primitiva de fé em Cristo que era feita por ocasião do batismo. Dela se desenvolveram os demais credos da igreja (v. ADORAÇÃO/CULTO). Mas a salvação concedida mediante a confissão de fé ocorre em virtude do ato divino, ocorrido uma única vez, da morte e ressurreição de Cristo e de suas ações na vida daqueles que creem. A prioridade da ação divina aplica-se à reconciliação do mundo em Cristo e à reconciliação de cada crente que a aceita (2Co 5.18-21). Por esse motivo, no batismo o Senhor se apropria do batizando, e o batizando tem a Jesus como Senhor e se submete a seu senhorio.

1.2 Simbolismo e realidade. É importante observar que Paulo jamais se refere ao batismo como um rito meramente exterior, seja como “simples símbolo” de confissão de fé em Cristo, seja como rito que efetua aquilo que simboliza. Reconhecidamente, para Paulo e para toda a igreja primitiva, é clara a natureza simbólica do batismo. Em sua forma mais óbvia, simboliza a purificação do pecado (cf. At 22.16). E esse significado parece claro numa perícopes que é mais bem compreendida como reflexo de uma antiga prática batismal cristã e de sua relevância para a congregação (Ef 5.25-27: v. comentários, esp. LINCOLN, ad loc.). O ato de tirar as roupas para o batismo e vesti-las depois do batismo proporciona o símbolo de “desvestir-se” da velha vida e “vestir-se” da nova vida em Cristo e, até mesmo, vestir-se de Cristo (Gl 3.27; Cl 3.9,12). O ato de o batizando mergulhar na água e emergir simboliza vividamente o sepultamento e a ressurreição de Cristo (Rm 6.3,4; os atos batismais compõem o

cenário de Ef 5.14, texto com frequência interpretado como cântico batismal dirigido aos cristãos recém-iniciados; v. comentários). Entretanto, nenhuma dessas realidades espirituais pode ocorrer mediante a simples realização dos atos simbólicos apropriados. Elas dependem dos atos divinos realizados uma única vez em Cristo, de acordo com o evangelho, e da ação divina nos crentes quando eles atendem ao chamado de Deus no evangelho. Por esse motivo, o uso que Paulo faz da linguagem batismal (em 1Co 10.1-12) indica uma situação em que os leitores imaginavam que o ato sacramental transmitia poder eficaz e operante, não importando as escolhas morais. Paulo, no entanto, insiste em que os “sacramentos” do AT conduziram ao juízo uma geração idólatra e imoral.

Tendo essas considerações em mente, passemos a examinar as afirmações que Paulo faz em suas cartas acerca da relevância do batismo.

2. O batismo e Cristo

O batismo “em nome de Jesus” distingue-se das abluções de todas as outras religiões, em virtude de sua relação com Cristo. Os crentes são unidos com Cristo em seus atos redentores de morte e ressurreição e, assim, passam da velha vida para a nova.

2.1 Revestindo-se de Cristo. A relação entre o batismo e a união com Cristo é indicada não apenas mediante sua ministração “no nome de Jesus”, mas também na declaração batismal básica de Paulo, Gálatas 3.26,27: “Todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Porque todos os que em Cristo fostes batizados, de Cristo vos revestistes”. O formato da análise é determinado pelo contexto da discussão sobre quem seriam os filhos de Abraão, pois a promessa divina de que ele herdaria o mundo por vir foi feita ao patriarca e a seus descendentes (Rm 4.16). Para os judeus, a resposta era clara: eles são os descendentes de Abraão, e quem quer que seja incluído com eles tem de receber o sinal da aliança (circuncisão) e viver em obediência à Lei de Moisés. De sua parte, Paulo sustenta que a “descendência de Abraão”, a quem a promessa se referiu, é Cristo e todos os que estão unidos a ele. Daí a pertinência de Gálatas 3.26: “Todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus”. São filhos não apenas de Abraão, mas de Deus. Pois estão “em Cristo”,

o Filho único de Deus. Isso ocorre “mediante a fé” (Gl 3.26, *ARA*), “porque todos os que em Cristo fostes batizados, de Cristo vos revestistes” (Gl 3.27).

Já analisamos o simbolismo dessa passagem. O ato de despir a roupa velha e vestir roupas novas é uma figura frequente, no AT, da transformação de caráter (cf., e.g., Is 52.1; 61.10; Zc 1.1-5). O simbolismo é peculiarmente apropriado ao batismo cristão dos tempos apostólicos, visto que normalmente ocorria por imersão e, aparentemente, estando a pessoa nua. O batismo judeu de prosélitos insistia nisso. Quando as mulheres eram batizadas, os rabinos ficavam de costas para elas, enquanto elas entravam na água até a altura do pescoço. Então eram feitas perguntas, e elas respondiam. Os cabelos tinham de estar soltos, para garantir que nenhuma parte do corpo ficasse sem ser molhada pela água. Esse aspecto reaparece em Hipólito, *Tradição apostólica*, c. 215 d.C. Mais tarde, Cirilo de Jerusalém escreveu um comentário, no qual dizia ser apropriado estar nu para o batismo, pois Jesus morreu na cruz nessa condição.

Mais importante que o simbolismo é a realidade exposta por meio dele: o batizando “despiu” a sua velha vida e “vestiu” a Cristo, tornando-se um com ele e, desse modo, qualificando-se a participar da vida no reino de Deus. As duas declarações de Gálatas 3.26,27 se complementam. Gálatas 3.26 afirma que todos os crentes são filhos de Deus “mediante a fé” (*ARA*), e em Gálatas 3.27 a entrada na família de Deus está associada e baseada na união com Cristo e no fato de ele partilhar com o batizando a própria condição de Filho de Deus. Esse é um exemplo paulino em que o apóstolo associa fé e batismo de tal maneira que a compreensão teológica é a única e a mesma tanto da fé que se volta para o Senhor em busca de salvação quanto do batismo mediante o qual a fé é declarada.

2.2 União com Cristo na morte e na ressurreição. Como o batismo possui o sentido de união com Cristo, Paulo via nesse ato algo que se estende à união com Cristo em seus atos redentores, pois o Cristo que salva é, para sempre, o redentor antes crucificado e agora ressurreto. Essa é a mensagem da exposição que Paulo faz do batismo em Romanos 6.1-11 (v. uma análise da interpretação desse texto em WEDDERBURN).

Antes de tudo, deve se observar que nessa passagem Paulo não está apresentando basicamente uma explicação teológica da natureza do batismo, mas expondo seu significado para a vida. Está preocupado em refutar a acusação de que a doutrina da justificação pela fé incentiva o pecado. Por isso, ele aconselha a nós, “que morremos para o pecado”, a não mais vivermos pecando. “Mortos para o pecado” é o sentido de nosso batismo. Quando fomos “batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte” (Rm 6.3; ecoando Gl 3.27). Essa é a consequência de se tornar um só com o Senhor, que morreu e ressuscitou para conquistar o pecado e a morte. Ademais, “fomos sepultados com ele na morte pelo batismo”. Observe-se que Paulo não disse: “Fomos sepultados como ele”, mas “sepultados com ele”. Ou seja, fomos colocados com ele em seu sepulcro, em Jerusalém! De modo que a morte experimentada por Cristo na cruz foi também a nossa morte. Isso implica, no que diz respeito à morte de Cristo pela perspectiva do mundo, uma forma diferente daquela que seria esperada.

Quando lemos em Romanos 5 que Cristo morreu por nós enquanto ainda éramos pecadores, pensamos em Cristo como nosso substituto. Aqui, entretanto, Paulo diz que Cristo é nosso representante. Se ele morreu na cruz como nosso representante e se essa morte foi aceita, então foi aceita como nossa morte, de maneira que, quando ele morreu, nós morremos (v. CRISTO, MORTE DE). Ele foi um representante de verdade! Indo um passo além, unidos com ele em sua morte pelo pecado, ressurgimos com ele para viver a vida de ressurreição. Por meio da fé expressa no batismo, o que foi feito fora de nós (*extra nos*) torna-se fé eficaz dentro de nós. Em Cristo, somos filhos reconciliados de Deus.

Um elemento adicional, porém, está envolvido nessa exposição do batismo. As duas últimas frases ecoam a afirmação de Paulo acerca do evangelho em 2Coríntios 5.14,15: “Concluimos que, se um morreu por todos, logo, todos morreram. E ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou”. “Os que vivem” são aqueles que, tendo aprendido que Cristo morreu como seu representante, com gratidão confiam nele, professam fé no batismo,

partilham da vida de ressurreição de Cristo e vivem em Cristo, para a glória dele.

Esse aspecto do batismo, o fim da vida sem Deus e o começo da vida com Deus, é declarado explicitamente em Colossenses 2.11,12. À semelhança da passagem de Gálatas, o texto refuta uma tentativa de persuadir os cristãos a se submeterem à circuncisão. No entanto, Colossenses 2.11,12 adota uma abordagem diferente, enfatizando que é desnecessário o rito de Israel, pois em Cristo os crentes sofreram uma circuncisão mais drástica: “Nele [Cristo] também fostes circuncidados com a circuncisão que não é feita por mãos humanas, o despojar da carne pecaminosa, isto é, a circuncisão de Cristo”. Evidentemente, Paulo retrata a morte de Cristo como uma circuncisão. O ato de cortar fora o prepúcio do órgão sexual masculino é substituído pelo rasgar de todo o corpo físico de Cristo. Nele, isso aconteceu para nós; aconteceu no batismo, no sentido de batismo como nossa conversão a Deus pela fé. Fomos “sepultados com ele no batismo”. Isso não é tanto um avanço em relação ao ensino de Paulo registrado em Romanos 6, mas um esclarecimento do que ele escreveu ali. Quem ouve o evangelho, dá atenção a ele, crê nele e o confessa no batismo, termina a velha vida sem Deus e começa uma vida no Cristo ressurreto. Colossenses 2.12 deixa claro: “[Fostes] sepultados com ele no batismo, com quem também fostes ressuscitados pela fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos”. Qualquer eficácia no batismo se deve ao poder de Deus atuante “pela fé”. Paulo está claramente falando de batismo-conversão, o qual incorpora o evangelho e a resposta do convertido a essa mensagem. Alguns estudiosos entendem que Paulo emprega o verbo “selar” (em 2Co 1.22) para incluir aquele último elemento, quando Deus corrobora a resposta humana.

Contudo, um terceiro aspecto é inerente ao batismo conforme exposto por Paulo em Romanos 6. O batismo que estabelece a identificação dos crentes com Cristo em sua morte e ressurreição e o fim da vida longe de Deus em troca da vida em Cristo requer a renúncia da vida imprópria para o novo tempo. Quando se remove a oração intercalada inserida em Romanos 6.4, a passagem diz: “Fomos sepultados com ele na morte pelo batismo, para que [...] assim andemos nós também

em novidade de vida”. Dessa forma, Paulo apresenta o motivo pelo qual o cristão nunca pode, intencionalmente, viver “no pecado, para que a graça se destaque”. Na morte de Cristo, os crentes morreram para o pecado; na ressurreição de Cristo, eles ressurgiram, a fim de viver para Deus, que os redimiu em Cristo (cf. 2Co 5.15).

3. O batismo e o Espírito

Uma consequência importante do surgimento do pentecostalismo moderno e do movimento carismático é levantar a questão da relação entre o rito do batismo e o batismo no Espírito (v. *ESPIRITO SANTO*). A maioria dos membros desses grupos entende que o batismo no Espírito é radicalmente distinto do batismo na água, e é naquele que recai a ênfase. O ponto de vista é característico dos dois grupos, embora isso ocorra por motivos diferentes (v. análise detalhada em DUNN). A questão é se Paulo fez tal distinção.

W. H. Griffith Thomas expressa uma dúvida comumente ouvida hoje em dia: “Como pode algo que é físico ter efeito naquilo que é espiritual?”. Com base nessa questão, alguns intérpretes sustentam que passagens como Romanos 6.1-11, Gálatas 3.26,27, Colossenses 2.11,12, Efésios 5.26 e Tito 3.5-7, todas unindo o batismo a “efeitos espirituais”, se referem ao batismo do Espírito, não ao batismo de água, dessa forma eliminando a maioria das referências de Paulo ao batismo. Mas tal questionamento da relação entre o físico e o espiritual suscita, logicamente, a questão da ênfase paulina na encarnação (e.g., Rm 8.3) e na morte física de Cristo, que resulta na “redenção do nosso corpo” (Rm 8.23). O corolário desse argumento a favor do batismo como unicamente obra do Espírito, sem o batismo na água, é tornar os cristãos paulinos espiritualmente sublimes demais e destituídos de qualquer relação com práticas cristãs primitivas (cf., e.g., At 18.8; 1Pe 3.21).

Gálatas 3.26,27 associa o batismo à união com Cristo. Agora, Paulo deixa claro que as pessoas podem estar “em Cristo” apenas mediante o Espírito Santo. Isso é declarado em Romanos 8.9-11 e pressuposto em 2Coríntios 3.17,18. Uma vez que para Paulo o batismo em água e o batismo no Espírito são idealmente a mesma coisa (assim como a conversão e o batismo fazem parte de um único processo), está claro que o apóstolo

faz uma associação entre o batismo, de um lado, e, de outro, a unidade com Cristo e tudo que decorre disso. Por isso, a única referência nas cartas de Paulo ao batismo no Espírito (1Co 12.13) com certeza diz respeito ao batismo no sentido que Paulo utiliza em outras passagens: “Todos fomos batizados por um só Espírito para ser um só corpo”, no sentido de que foram desfeitas todas as barreiras raciais e sociais. Isso é precisamente declarado em Gálatas 3.26-28 em relação ao batismo.

A segunda metade de 1Coríntios 12.13 é, em geral, traduzida por “e a todos nós foi dado beber de um só Espírito” (v. CUMMING quanto a uma referência ao batismo nessa passagem). Com toda a probabilidade, o texto se refere ao derramamento do Espírito nos últimos dias (Is 32.15; Jl 2.28,29) e pode ser parafraseado assim: “Todos nós recebemos a maré inundante do Espírito” (i.e., todos fomos saturados com o Espírito). O fato de essa experiência pertencer ao início da vida cristã oferece uma pista para uma consideração importante: a conversão não é apenas resultado de decisão humana, mas é possibilitada pelo Espírito. Ele não é apenas o fruto do batismo-conversão: é o verdadeiro batizador, o agente que faz com que o batismo seja aquilo que deve ser: o ingresso na vida em Cristo.

Uma linha de raciocínio semelhante acha-se em Tito 3.5: “Não por méritos de atos de justiça que houvéssemos praticado, mas segundo a sua misericórdia, ele nos salvou mediante o lavar da regeneração e da renovação realizados pelo Espírito Santo”. A última oração pode ser traduzida assim: “Ele nos salvou [...] mediante o lavar caracterizado pelo novo início e a renovação que o Espírito Santo opera”. O texto prossegue, dizendo que ele “derramou [o Espírito] amplamente sobre nós”, que ecoa Joel 2.28.

4. O batismo e a igreja

Desde o início, o batismo nas comunidades do NT era entendido como um rito do grupo, bem como do indivíduo. Já vimos que, para Paulo, era axiomático esse entendimento sobre o batismo, e em Corinto apela-se ao batismo como forma de protesto contra o individualismo levado ao extremo. Ser batizado em Cristo era ser batizado no corpo de Cristo (1Co 12.13; v. CORPO DE CRISTO).

Em Gálatas 3.26,27, o pensamento de Paulo salta imediatamente da ideia de “vestir” a Cristo no batismo para a ideia do corpo em que perdemos força todas as distinções entre seres humanos. A mesma relação é visível no apelo ao comportamento digno de batismo encontrado em Colossenses 3.5-15, em que a figura de linguagem batismal encontrada em Gálatas 3.27 é extensamente aplicada: “Já vos despistes do velho homem com suas ações, e vos revestistes do novo homem, que se renova para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou [i.e., Cristo, a imagem perfeita de Deus]; nesse caso, não há mais grego nem judeu, nem circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo ou homem livre, mas, sim, Cristo, que é tudo em todos”.

A pergunta que com certa frequência tem sido feita é: “Para qual igreja o batismo dá entrada? Para a local, ou para a universal? Para a visível, ou para a invisível?”. A pergunta é, em sua essência, um tanto moderna, e teria sido inconcebível para Paulo. A IGREJA é a manifestação visível do povo de Deus, cuja “vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3.3). O batismo é um ato visível com significado espiritual. É, portanto, bem apropriado como forma de entrada numa comunidade visível do povo de Deus e no corpo que transcende qualquer local ou momento. Apresentar uma expressão satisfatória dos elementos exterior e interior, quer do batismo, quer da igreja, é um perpétuo problema pastoral. Esse dilema, contudo, desafia os crentes a se reformar de acordo com a Palavra de Deus, em vez de tolerar o descuido na doutrina e na prática.

5. O batismo e a ética cristã

Sem dúvida, é significativo que a mais longa exposição do batismo nas cartas de Paulo seja feita com um propósito ético. Romanos 6.1-14 está repleto de apelos a uma vida em conformidade com a redenção de Cristo, vida que se encontra no cerne do evangelho: “Nós, que morremos para o pecado, como ainda viveremos nele? [...] fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte [...] assim andemos nós também em novidade de vida. [...] a nossa velha natureza humana foi crucificada com ele, para que o corpo sujeito ao pecado fosse destruído, a fim de não servirmos mais ao pecado. [...] Assim, também,

considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus”.

Esse apelo é desenvolvido de modo mais extenso em Colossenses 2.20—3.14. Aí o fato de que o crente morreu e ressuscitou em Cristo é não apenas motivo para uma vida semelhante à de Cristo, mas também a base para o crente realizar o padrão batismal de morrer para o pecado e ressurgir para a justiça: “Eliminai vossas inclinações carnis: prostituição, impureza, paixão, desejo mau e avareza, que é idolatria; [...] mas, agora, livrai-vos de tudo isto [...] pois já vos despistes do velho homem com suas ações, e vos revestistes do novo homem [...]. Então [...] revesti-vos [...] de compaixão [...]. E, acima de tudo, revesti-vos do amor”.

Isso levou G. Bornkamm a afirmar que, nos escritos de Paulo, “o batismo é a apropriação da nova vida, e a nova vida é a apropriação do batismo” (BORNKAMM, 1958, p. 50). Para dar forma prática a esse princípio, a igreja primitiva elaborou um sistema de ética que se reflete nas seções práticas de várias cartas do NT, especialmente as de Paulo. A essa tradição Paulo se refere eventualmente e de forma notável em Romanos 6.17: “Graças a Deus porque, embora tendo sido escravos do pecado, obedecestes de coração à forma de ensino a que fostes entregues”. Com base nessa declaração, fica evidente que os crentes a quem eram dirigidas essas palavras foram instruídos nos elementos do viver cristão que decorrem do batismo (v. tb. 1Ts 4.1-7; 2Ts 3.6,11-13).

6. O batismo e o reino de Deus

O batismo de João Batista foi essencialmente um rito escatológico, prenunciando a vinda do Messias, o dia do Senhor e o REINO DE DEUS. O batismo de Jesus pelas mãos de João Batista viu a inauguração daquele reino: os céus se abriram, o Espírito desceu sobre Jesus, a voz de Deus foi dirigida a ele, declarando que ali estava o Servo messiânico do Senhor (cp. Mc 1.11; cf. Sl 2.7; Is 42.1). Seu serviço ao reino atingiu o clímax com sua morte e ressurreição. Paulo entendeu o batismo cristão como a participação naquela inauguração do reino de Deus por intermédio de Jesus. O batizando partilha da morte e ressurreição do Senhor, as quais deram início a um novo tempo. Desse modo, o crente vive agora nesse novo tempo. Paulo expressa a mesma verdade em termos de

nova criação: quando Jesus ressuscitou dos mortos, a nova criação veio a existir nele, por isso Paulo pôde dizer: “Se alguém está em Cristo, é nova criação; as coisas velhas já passaram, e surgiram coisas novas” (2Co 5.17). A existência cristã não é nada menos que a vida na nova criação.

Por ser assim, a vida cristã é uma peregrinação rumo ao reino consumado, no qual o crente ingressa por meio da ressurreição final. Por isso, Paulo declara, em Romanos 6.5: “Se fomos unidos a ele na semelhança da sua morte, certamente também o seremos na semelhança da sua ressurreição” — naturalmente, agora e, por fim, no dia de sua vinda nesse reino. Isso é explicado de maneira mais completa em 1Coríntios 15 — o âmago dessa passagem acha-se em 1Coríntios 15.20-28. É interessante que isso significa que o batismo, à semelhança da CEIA DO SENHOR, situa o crente entre os dois polos da redenção: de um lado, a morte e a ressurreição de Jesus; de outro, a vinda futura de Jesus. Estando entre um e outro, o cristão olha para trás e contempla a salvação realizada; olha para a frente e vê a salvação a se consumir; no presente, olha para o Senhor ressurreto em busca de graça, a fim de persistir até alcançar o alvo e viver dignamente de tal amor infinito.

Ver também CRISTO, MORTE DE; ESCATOLOGIA; ESPÍRITO SANTO; “EM CRISTO”; CEIA DO SENHOR; RESSURREIÇÃO; ADORAÇÃO/CULTO.

DPC: CIRCUNCISÃO; CRIAÇÃO E NOVA CRIAÇÃO; MORRER E RESSUSCITAR COM CRISTO; VIDA E MORTE.

BIBLIOGRAFIA. BARTH, M. *Die Taufe ein Sakrament?* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Baptism in the New Testament*. London: Macmillan, 1962. ■ BIEDER, W. βαπτίζω κτλ. *EDNT* [s.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 192-6. ■ BORNKAMM, G. *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, Gesammelte Aufsätze 1*. München: Kaiser, 1958. ■ _____. *Early Christian experience*. London: SCM, 1969. ■ BURNISH, R. *The meaning of baptism*. London: SPCK, 1985. ■ CARLSON, R. P. *The Role of Baptism in Paul's Thought*. *Int*, v. 47, p. 255-66, 1993. ■ CARRINGTON, P. *The primitive Christian catechism: a study in the Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940. ■ CLARK, N. *An approach to the Theology of the sacraments*. London: SCM, 1956. ■ CREHAN, J. H. *Early Christian baptism and the creeds*. London: Burns, Oates & Washburn, 1950. ■ CULLMANN, O.

Baptism in the New Testament. Chicago: Regnery, 1950. ■ CUMING, G. J. *Epōtisthēmen* 1 Corinthians 12.13. NTS, v. 27, p. 283-85, 1981. ■ DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM, 1970. ■ FLEMINGTON, W. F. *The New Testament doctrine of baptism*. London: SPCK, 1948. ■ FORSYTH, P. T. *The church and the sacraments*. London: Independent, 1953. ■ GILMORE, A., org. *Christian baptism: a fresh attempt to understand the rite in terms of Scripture, history and theology*. London: Lutterworth, 1959. ■ HEITMÜLLER, W. *Im Namen Jesu, Eine Sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. (FRLANT, 1.2.) ■ LAMPE, G. *The seal of the Spirit: a study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers*. London/New York: Longmans Green, 1951. ■ LINCOLN, A. T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 42.) ■ MURRAY, J. *Christian baptism*. Philadelphia: Commission on Christian Education [The Orthodox Presbyterian Church], 1952. ■ SCHNACKENBURG, R. *Baptism in the thought of St. Paul: a study in Pauline theology*. Oxford: Blackwell, 1964. ■ WAGNER, G. *Pauline baptism and the pagan mysteries: the problem of the Pauline doctrine of baptism in Romans 6:1-11 in the light of its religious-historical parallels*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1967. ■ WEDDERBURN, A. J. M. *Baptism and resurrection: studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background*. (WUNT, 1/44.) Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. ■ _____. The soteriology of the mysteries and Pauline baptismal theology. *NovT*, v. 29, p. 53-72, 1987. ■ WHITE, R. E. O. *The biblical doctrine of initiation*. London: Hodder & Stoughton, 1960. ■ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *Baptism, eucharist, ministry*. Geneva: WCC, 1982. ■ _____. *One Lord, one baptism*. London: SCM, 1960. ■ YSEBAERT, J. *Greek baptismal terminology: its origins and early development*. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1962.

G. R. BEASLEY-MURRAY

BATISMO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Para o apóstolo Paulo, foi possível pressupor que os destinatários de suas cartas haviam recebido o batismo. Em Romanos 6, ele mostra o absurdo de continuarem no pecado, visto que tal

procedimento contradizia o fato de terem morrido para o pecado quando foram batizados na morte de Cristo. Em 1Coríntios 12.12,13, o batismo deles por um só Espírito em um só corpo de Cristo significava que os vários dons dos coríntios deveriam servir ao bem comum. Em Gálatas 3.27,28, o batismo em [para dentro de] Cristo é visto como algo que opera uma unidade que anula as diferenças entre judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres (v. BATISMO II). Mateus registra a ordem dada pelo Senhor ressurreto de fazer “discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mt 28.19; v. BATISMO I). Existem aqui, então, indicações fundamentadas nas Cartas e nos Evangelhos de que o batismo foi, desde data bem antiga, o rito universal de admissão na igreja.

Atos dos Apóstolos relata aqui e ali essa prática em forma narrativa. Em outras passagens dos escritos posteriores do NT, existem algumas claras referências ao batismo e várias outras possíveis alusões a ele. A identificação das últimas pode ser motivo de controvérsia entre os estudiosos, visto que envolve indícios de ritos associados ao ato de banhar-se, confirmados pela primeira vez só nos séculos II e III.

Os mais antigos escritos pós-escriturísticos acrescentam alguns detalhes acerca de como o batismo era entendido e praticado na época, mas só com Justino Mártir, em meados do século II, encontramos uma descrição ritual relativamente completa da prática batismal. E só no final do século II vamos encontrar uma reflexão teológica sólida, no tratado *De baptismo*, de Tertuliano. Os primeiros dados patrísticos sobre a iniciação cristã completam-se com a antiga ordem eclesial que a maioria dos estudiosos do século XX identificou com a *Tradição apostólica*, de Hipólito. Tertuliano e Hipólito também fornecem a primeira prova incontestada do batismo de crianças.

Confrontado com o material fragmentário e alusivo do NT acerca do batismo (nos Evangelhos, nas cartas de Paulo e em outros escritos), o historiador e exegeta tem de tomar decisões acerca da relação do texto com entendimentos e práticas atestados somente em, digamos, Justino, Tertuliano e Hipólito. Será que os dois últimos esclarecem diretamente o que era crido, dito e feito a respeito do batismo na época do NT? Ou, em vez disso,

os textos patrísticos representam acréscimos ou alterações aos ritos e doutrinas dos apóstolos? Ou será possível (numa espécie de meio-termo) que o século II tenha sido testemunha de desenvolvimentos litúrgicos que desenvolveram o que era embrionário no século I, ou deram expressão concreta a algo que existia no nível da afirmação teológica nos escritos apostólicos? Qualquer abordagem séria do batismo segundo o NT precisa levar em conta essas questões.

1. A água e o Espírito em Atos dos Apóstolos
2. Cartas não paulinas e Apocalipse
3. Primórdios do período pós-apostólico
4. Fim do século II
5. O batismo de crianças

1. A água e o Espírito em Atos dos Apóstolos

1.1 O dia de Pentecostes. De acordo com Atos 1.4,5, o Senhor ressurreto ordenou a seus apóstolos que aguardassem em Jerusalém “a promessa do Pai” (cf. Lc 24.49; Jo 14.26; 15.26) — o cumprimento da palavra de Jesus de que “João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo dentro de poucos dias” (cf. At 11.16; v. tb. Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16). Atos 2, portanto, conta a história do primeiro Pentecostes cristão. Com um som parecido com o de um golpe bem forte de vento e a aparição de línguas como de fogo sobre cada receptor, o ESPÍRITO SANTO desceu dos céus e encheu os apóstolos e seus companheiros, de modo que “começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem” (At 2.4). À multidão que se ajuntava, Pedro interpretou esse acontecimento com base na profecia de Joel: “Acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre todas as pessoas [...]. E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (At 2.17-21; cf. Jl 2.28-32 [LXX 3.1-5]). O apóstolo recita, então, para os “homens judeus” a vida, morte e ressurreição de Jesus, que “matastes, crucificando-o pelas mãos de ímpios; e Deus o ressuscitou” (At 2.23,24). Estando agora “exaltado à direita de Deus” (At 2.33) como “Senhor e Cristo” (At 2.36) e “tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo”, Jesus “derramou o que agora vedes e ouvis” (At 2.33). Tocados no coração, os ouvintes perguntam o que fazer, e Pedro responde: “Arrependei-vos, e cada um de

vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para o perdão de vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo” (At 2.38). O resultado foi notável: “Os que acolheram a sua palavra foram batizados; e naquele dia juntaram-se a eles quase três mil pessoas” (At 2.41).

Para a prática e a compreensão do batismo na igreja, alguns pontos precisam ser observados com base nessa narrativa. Em primeiro lugar, os ouvintes de Pedro são convocados a se arrepender por causa da participação que tiveram na morte de Jesus, com a promessa de que seus pecados serão perdoados. O batismo cristão haverá de ser entendido como o selo do arrependimento humano e do perdão divino diante de tudo que Jesus suportou em sua obra redentora na cruz, como o Servo Sofredor (cf. Lc 3.22; 24.25-27; At 3.12-21; 10.43; 13.38,39).

Em segundo lugar, o batismo se dá precisamente em “nome de Jesus Cristo”. Muita tinta já foi gasta para discutir a expressão (cf. At 8.16; 10.48; 19.5). Parece suficiente interpretar “em nome de” como indicação de que Jesus é “a referência fundamental do rito”. L. Hartman sugere que essa foi a aplicação, feita pela igreja palestina, de uma conhecida expressão semítica (*LESHEM*, em hebraico, ou *LESHÛM*, em aramaico). Nessa linha de raciocínio, Lucas deixou que Pedro se expressasse com as formas preposicionais típicas do estilo bíblico da LXX de Atos 2.38 (*epi tō nomati*) e Atos 10.48 (*en tō nomati*), ao passo que a narrativa de Atos 8.16 e 19.5 utiliza *eis to onoma* como a forma que o próprio Lucas havia aprendido, sendo que *eis* é a preposição que Paulo emprega com relação ao batismo (Rm 6.3; 1Co 1.13,15; Gl 3.27). Foi proposto que os primórdios do batismo cristão caminham de mãos dadas com o reconhecimento da ressurreição de Jesus e de sua condição de Cristo e Senhor (POKORNÝ). Não sabemos se, bem no início, o ministro pronunciava ritualmente a expressão “em nome de [o Senhor] Jesus [Cristo]” nos batismos. Informações dos séculos III e IV sugerem que a “forma” mais antiga de invocação do nome divino no batismo era uma pergunta ou perguntas feitas ao candidato: “Você crê em...?” (WHITAKER, 1965). No NT, “Jesus é Senhor” pode ter sido uma confissão de fé da parte do candidato por ocasião do batismo (cf. Rm 10.9,13; 1Co 12.3).

Em terceiro lugar, não há indicação de que os apóstolos tenham sido batizados com água (talvez tivessem recebido o batismo de João) quando receberam o Espírito Santo, mas a mensagem imediata de Pedro conclamava seus ouvintes ao batismo “em nome de Jesus Cristo” com a promessa de que também receberiam “o dom do Espírito Santo”. Com base nessa passagem, parece que a experiência pós-pentecostal esperada é o batismo com água resultante na recepção do Espírito: à semelhança do perdão de pecados, continua sendo prerrogativa divina outorgar o Espírito. O batismo de água será a ocasião (ou o meio) de Deus outorgar o Espírito.

Contudo, os episódios narrativos de Atos são complicados, como teremos oportunidade de observar, e a sequência variada de acontecimentos nesses episódios torna difícil chegar a conclusões teológicas entre o batismo de água e a dádiva do Espírito. À luz dos vários episódios narrados em Atos, J. D. G. Dunn, por exemplo, aceita que, para Lucas, o batismo de água não é mais que um “veículo de fé”, um meio pelo qual os crentes “alcançam a Deus” (DUNN, p. 90-102). No entanto, numa leitura sacramental de Atos 2.38 a água batismal passa a ser um rito estabelecido por Deus mediante o qual ele regularmente outorga o Espírito Santo quando alguém se aproxima dele com a atitude correta. Posicionado entre ambas as ideias, G. Barth entende que Atos 2.38 afirma uma ligação “normal” entre o batismo de água e a recepção do Espírito, embora os episódios narrativos de Atos demonstrem que o Espírito é livre também para vir antes ou depois do batismo de água (BARTH, p. 60-72).

Os batizando são, dessa maneira, “acrescentados” à companhia dos que “perseveravam no ensino dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações” (At 2.41,42). O batismo leva ao ingresso na igreja, que se caracteriza por uma fé comum, uma adoração comum e uma vida comum (v. CEIA DO SENHOR). O “falar em outras línguas” (cf. At 2.4) não volta a ser mencionado na comunidade apostólica cheia do Espírito, mas a ousadia no testemunho, sim (At 4.23-33).

1.2. Samaria. O episódio batismal seguinte ocorre em Atos 8.1-25 com a disseminação do evangelho pela Judeia e Samaria (cf. At 1.8). Filipe foi a uma cidade de Samaria e “pregava acerca

do reino de Deus e do nome de Jesus” (At 8.12; cf. At 8.4,5). Muitos “deram crédito” (ARA), isto é, creram, e foram batizados, “tanto homens quanto mulheres” (At 8.12), entre eles Simão, “que praticava artes mágicas, causando a admiração do povo de Samaria” (At 8.9,12). Essa nova etapa na missão requereu, aparentemente, supervisão da parte de Jerusalém, pois os apóstolos enviaram Pedro e João a Samaria (At 8.14). Pedro e João “oraram” pelos crentes samaritanos, “para que recebessem o Espírito Santo, pois ele ainda não havia descido sobre nenhum deles, mas haviam sido apenas batizados em nome do Senhor Jesus” (At 8.15,16). “Então lhes impuseram as mãos, e eles receberam o Espírito Santo” (At 8.17).

Essa passagem suscita várias questões. Como os samaritanos puderam crer no evangelho e ser batizados em nome de Cristo sem receber o Espírito Santo? O impacto do trabalho de Pedro e João sobre Simão, o Mágico, deixa a impressão de que havia faltado uma manifestação espetacular do Espírito Santo: “Quando Simão viu que o Espírito Santo era concedido pela imposição das mãos dos apóstolos, ofereceu-lhes dinheiro, dizendo: Dai-me também este poder, para que aquele sobre quem eu impuser as mãos, receba o Espírito Santo” (At 8.18,19). Em outro nível, a passagem tem sido tradicionalmente interpretada como a base apostólica para a “confirmação” ou imposição de mãos episcopais na conclusão ritual do batismo de água.

1.3 O eunuco etíope. O evangelho avança, espalhando-se por “todas as nações” (Lc 24.47; cf. Mt 28.19; At 1.8), como se vê no relato do batismo do eunuco etíope (At 8.26-39). Com base na passagem de Isaías 53, que trata do Servo Sofredor, Filipe anuncia ao cortesão africano o evangelho de Jesus e o instrui na fé. A reação do ouvinte é rápida: “Aqui há água; que me impede de ser batizado?” (At 8.36). O texto ocidental de Atos 8.37 continua, então, o diálogo entre o evangelista e o eunuco: “Filipe respondeu: É lícito, se creês de todo o coração. E, respondendo ele, disse: Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus”. Assim, “desceram ambos à água [...] e Filipe o batizou” (At 8.38). O eunuco, “alegre, seguiu o seu caminho” (At 8.39). A alegria é uma característica da comunidade primitiva, associada às suas refeições comuns (At 2.46; cf. 16.34; Rm 14.17).

1.4 Paulo. O batismo seguinte, em Atos 9.18, é o de Paulo, o apóstolo aos gentios. Nesse primeiro relato, Ananias impôs as mãos sobre Saulo/Paulo, para que este “recuperasse a vista” (At 9.12,17,18) depois da visão ofuscante na estrada de Damasco. E Paulo, “levantando-se, foi batizado. E, tendo-se alimentado, fortaleceu-se” (At 9.18,19). Não é especificado mediante qual ação Paulo ficou “cheio do Espírito Santo” (At 9.17), embora tenha imediatamente começado “a pregar Jesus” (At 9.20). Ao relatar os acontecimentos à multidão em Jerusalém, em Atos 22.16, o apóstolo revela que Ananias, depois de curá-lo, disse: “Levanta-te, sê batizado e lava os teus pecados, invocando o seu nome”. Os imperativos *baptisai* e *apolousai* estão na voz média, em grego (“Cuida que sejas batizado e que teus pecados sejam lavados”), mas não necessariamente deixa implícito que o batismo foi autom ministrado. Ao contrário do batismo de prosélitos judeus (v. BATISMO I), parece que o batismo cristão sempre foi ministrado por outra pessoa (a história da mártir Tecla é a exceção que comprova a regra). No entanto, é o próprio Paulo que tem de invocar o nome do Senhor (cf. At 4.12; Rm 10.9,13). Entre os pecados de Paulo incluem-se, claramente, ter perseguido a Jesus ao fazê-lo com seus seguidores (At 9.4,5; 22.7,8).

O último relato da conversão de Paulo aparece em seu pronunciamento diante do rei Agripa (At 26.2-23). Seu discurso faz alusões ao batismo. A missão que Paulo recebeu como apóstolo foi “Ihes abrir os olhos a fim de que se convertam das trevas para a luz, e do poder de Satanás para Deus, para que recebam o perdão dos pecados e a herança entre os que são santificados pela fé em mim [o Senhor Jesus]” (At 26.18). Além dos temas da fé em Cristo e do perdão dos pecados, vistos em conexão com o batismo, a troca das trevas pela luz e do poder de Satanás pelo poder de Deus encontra expressão nos ritos de renúncia ao Diabo e de profissão de fé confirmados pela patrística e, de forma impressionante, nas cerimônias orientais da *apotaxis* e *syntaxis*. Nessas cerimônias, o candidato olha para o oeste, o lugar das trevas, a fim de renunciar a Satanás (em alguns ritos, até mesmo cuspir nele!); depois, vira-se para o leste, na direção do sol nascente, a fim de se juntar a Cristo e à santíssima Trindade. Ser

“santificado” (*hēgiasmenois*) é também associado ao batismo em 1Coríntios 6.11: “Alguns de vós éreis assim. Mas fostes lavados, santificados e justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus”. Finalmente, em Atos 26.23, Paulo se refere às profecias, agora cumpridas, de “como o Cristo deveria sofrer, e como ele seria o primeiro que, pela ressurreição dos mortos, anunciaria luz a este povo e também aos gentios”. A morte e a ressurreição são temas batismais nos escritos paulinos (esp. Rm 6.1-23), e, conforme veremos, pelo menos a partir do século II “iluminação” era uma palavra que designava o batismo (cf. talvez já em Ef 5.14).

1.5 Cornélio. O incidente seguinte (At 10.1—11.17) é o caso de Cornélio, centurião romano do regimento militar chamado Italiano, homemente a Deus, assinalando, assim, uma etapa importante na disseminação do evangelho entre os gentios (At 10.44; 11.1,18), em direção a Roma. Na casa de Cornélio, Pedro conta a história de Jesus Cristo e conclui com a promessa de que “todo o que nele crê receberá o perdão dos pecados” (At 10.43), o que também pode ser a dívida do “arrependimento para a vida” (At 11.18). Imediatamente, “o Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a palavra” (At 10.44). Eles começaram “a falar em línguas e engrandecer a Deus” (At 10.46). A conclusão de Pedro é que “estes [...], como nós, receberam o Espírito Santo” (At 10.47). “Deus lhes concedeu o mesmo dom que concedera também a nós, ao crermos no Senhor Jesus Cristo” (At 11.17). Pedro não pôde se “opor a Deus” (At 11.17), de modo que ninguém podia “recusar a água” (At 10.47). Por esse motivo, Pedro “ordenou que fossem batizados em nome de Jesus Cristo” (At 10.48). Aparentemente os “parentes e amigos mais chegados” de Cornélio foram batizados com ele (At 10.24).

A importância básica do episódio está claramente na historiografia de Lucas, na extensão da missão — nas pegadas de Deus, por assim dizer — aos gentios. Conquanto o relato revele indubitavelmente a liberdade divina de ação ao outorgar o Espírito e até mesmo na manifestação do dom na glossolalia, é objeto de controvérsia até que ponto se pode afirmar que o modo da concessão do Espírito é parte normal da doutrina mais geral da “graça preveniente”. Ressalte-se que

Cornélio e sua “casa” já temiam a Deus (At 10.2) e de alguma forma conheciam a história de Jesus (At 10.36). Foi a pregação de Pedro que despertou a fé deles em Cristo (como fica implícito em At 10.43 e 11.17). O batismo, portanto, selou a fé que já tinham em Cristo e o perdão dos pecados (At 10.43,48) — no caso deles, a dádiva do Espírito Santo, que já haviam recebido.

1.6 O carcereiro de Filipos. Quando um terremoto noturno abriu as portas da prisão em Filipos, onde Paulo e Silas estavam detidos, o apavorado carcereiro perguntou: “Senhores, que preciso fazer para ser salvo?” (At 16.30). Aproveitando a ambiguidade do verbo *sōzō* (“salvar”), os evangelistas responderam: “Crê no Senhor Jesus, e tu e tua casa sereis salvos” (At 16.31). Então, pregaram aos presentes “a palavra de Deus”, e com isso o narrador quer dizer (como sabemos com base em casos semelhantes) “o evangelho de Jesus Cristo”. A pregação foi frutífera, e o carcereiro “foi batizado, ele e todos os seus” (At 16.33). Ele “pôs a mesa para eles e alegrou-se muito com toda a sua casa, por haver crido em Deus” (At 16.34). A mesa e o regozijo apontam para a refeição comunitária dos cristãos (v. CEIA DO SENHOR). Sem dúvida, mais tarde ocorreu a prática, testificada por Justino Mártir, de os recém-batizados participarem imediatamente da santa comunhão.

1.7 Éfeso. O aspecto mais intrigante de Atos 19.1-7 é que desde o início se afirma que aquele pequeno grupo de pessoas que Paulo encontrou em Éfeso eram “discípulos” que haviam crido (At 19.1,2). Parece que eram discípulos de João Batista, e haviam sido batizados “no batismo de João” (At 19.3). Nunca tinham ouvido “que há Espírito Santo” (At 19.2,3). Parece que haviam captado apenas parte da mensagem de João (talvez o “batismo de arrependimento”), por isso Paulo teve de acrescentar que João tinha dito “ao povo que crese naquele que vinha depois dele, isto é, em Jesus” (At 19.4). Quando ouviram isso, imediatamente “foram batizados em nome do Senhor Jesus” (At 19.5). Fica claro que não foi uma repetição do batismo cristão. Em seguida, “quando Paulo lhes impôs as mãos, o Espírito Santo veio sobre eles, e eles começaram a falar em línguas e a profetizar” (At 19.6). Tradicionalmente, recorre-se a essa sequência de batismo de água e

imposição de mãos pelos apóstolos como prova da “confirmação episcopal” depois do batismo. Em tempos mais recentes, o relato tem sido usado pelos pentecostais e outros como confirmação do “batismo no Espírito”, caracterizado pela glossolalia, como uma segunda etapa após o batismo de água na geração de cristãos.

1.8 Conclusões. Com base em Atos, é difícil concatenar uma compreensão sistemática do batismo ou de um ritual consistente de iniciação cristã. Existem diferenças nas circunstâncias dos episódios relatados e na sequência de acontecimentos dentro de cada relato. De qualquer modo, a preocupação principal de Lucas é com o quadro maior da propagação inicial do evangelho. Talvez seja mais sábio nos limitarmos a assinalar um feixe de temas recorrentes que mais tarde aparecerão em várias configurações na história teológica e litúrgica: anúncio do evangelho, arrependimento, fé, o nome do Senhor Jesus Cristo, lavagem com água, perdão dos pecados, imposição de mãos, o recebimento do Espírito Santo, glossolalia, vida e salvação, ingresso na comunidade cristã.

2. Cartas não paulinas e Apocalipse

2.1 Hebreus. Essa carta (v. HEBREUS, CARTA AOS) contém duas passagens que requerem consideração: Hebreus 5.11—6.6 e 10.19-25. A primeira passagem lembra os destinatários de que certos aspectos de sua admissão inicial no cristianismo não precisam e talvez não possam ser repetidos: aprender “os princípios elementares da palavra de Deus”, “os aspectos elementares do ensino de Cristo”, os quais são comparados com o leite, que é seguido de alimento sólido: “o alicerce do arrependimento de obras mortas e da fé em Deus, o ensino sobre batismos [abluções, *baptismoi*], imposição de mãos, ressurreição dos mortos e juízo eterno”. Até aqui parece que as referências são tanto à evangelização que dá origem ao arrependimento e à fé quanto à catequese, que instrui os discípulos nas crenças cristãs básicas e na relevância dos ritos do batismo em água e da imposição de mãos, os quais selarão sua entrada na comunidade cristã. O uso da forma plural *baptismoi* talvez seja explicado pela necessidade de serem os batizando ensinados a respeito da diferença entre o batismo cristão e as abluções de outras religiões existentes na época.

Então, o texto passa a mencionar, com o tempo aoristo, certos acontecimentos que se deram uma única vez para cada participante. Eles foram “iluminados, experimentaram o dom celestial e se tornaram participantes do Espírito Santo, e experimentaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro”. Esses aspectos podem descrever diferentes facetas do ingresso na esfera da salvação e/ou as partes correspondentes de um complexo processo ritual de iniciação. O termo “iluminados” passou a ser sinônimo de batizados. O dom do Espírito Santo foi associado à água e à imposição de mãos. O ato de provar a bondade da Palavra de Deus, na expressão tomada por empréstimo de Salmos 34.8, foi aplicado pela igreja primitiva na santa comunhão. No contexto de Hebreus, tudo isso faz parte da exortação para avançar e da advertência de não retroceder, pois, no que diz respeito aos que cheguem ao ponto de “cometer apostasia”, “é impossível que [...] sejam outra vez renovados para o arrependimento”. Mais tarde, a igreja iria, gradualmente, desenvolver um sistema penal para a readmissão de pecadores que cometiam faltas graves, mas um segundo batismo sempre foi rejeitado. Isso equivaleria a tornar a crucificar a Cristo, disse João de Damasco, numa aplicação de Hebreus 6.6, em sua obra *Sobre a fé ortodoxa* 4.9.

Na outra passagem (Hb 10.19-25), que usa como ilustração um ritual levítico (Lv 8 e 16), o autor parece estar lembrando aos que já foram batizados o significado e o resultado do batismo: é uma garantia, no presente, do acesso a Deus por meio de Cristo e uma conclamação ao encorajamento e ao amor mútuos na comunidade cristã. A convocação à ação no presente baseia-se na realidade duradoura, expressa por participípios perfeitos, de ter “o coração purificado de má consciência e [...] o corpo lavado com água limpa” (Hb 10.22). Essa frase, que não estabelece uma antítese entre as coisas interiores e as exteriores, mas que, num “paralelismo retórico” positivo, reúne, isto sim, o interior e o exterior em “uma realidade una e indivisível” (BEASLEY-MURRAY), apresenta uma ideia de batismo como “um sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual” (citando o *Catecismo anglicano*). O rito encena um encontro entre o Deus fiel da promessa e os crentes que confessam a esperança

que possuem (Hb 10.23; o substantivo *homologia*, “confissão”, tornou-se um termo técnico para a confissão batismal, e o exegeta bizantino Teofilacto ressoa a orientação escatológica do credo batismal quando escreve: “Quando fizemos as alianças de fé, confessamos crer na ressurreição dos mortos e na vida eterna”). O fundamento originário do batismo é o “sangue de Jesus” (Hb 10.19), e sua derradeira perspectiva é o “Dia [que] se aproxima” (Hb 10.25). O verbo “lavar” tem sido invocado a favor da aspersão e da afusão como modos de batismo.

2.2 1Pedro. O batismo é diretamente mencionado em 1Pedro 3.20, passagem que diz: “A água, a qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação [i.e., súplica] de uma boa consciência para com Deus [ou apelo a Deus para ter uma boa consciência], por meio da ressurreição de Jesus Cristo”. O poder do batismo deriva da ressurreição de Cristo, a qual se torna disponível para os crentes por causa da vida de justiça em Cristo (cf. 1Pe 3.8-18; 4.1-19). O ato exterior do batismo tem um significado interior: a dádiva salvadora de Deus tem ali um encontro com a resolução da fé. O vocábulo *eperōtēma*, traduzido tanto por “suplicar a” quanto por “comprometer-se a”, aparentemente vem do jargão de contratos e é possível que se refira ao compromisso ético do batizando (JUSTINO, *Ap*, 1.61: os candidatos “assumem o compromisso de viver à altura”) ou ao *responsio* (“resposta”) às perguntas feitas no batismo (TERTULIANO, *De re*, 48; *De co*, 3). A passagem dá a entender que o batismo cristão foi prefigurado na ocasião em que Deus salvou Noé e sua família, nos dias do Dilúvio, tema que, paralelamente a outros “tipos” veterotestamentários (como o êxodo através do mar Vermelho; cf. 1Co 10.1,2), ecoará mais tarde em orações e comentários batismais.

A carta inteira de 1Pedro possui, de acordo com muita pesquisa recente, um molde batismal (v. ADORAÇÃO). Alguns entendem que ali, dentro de uma moldura epistolar, o grosso do material está estruturado de acordo com o modelo de um rito de iniciação completo, em que a palavra “agora”, frequentemente repetida, constitui um vestígio do desempenho propriamente dito. O protestante alemão H. Preisker encontra na carta o “depósito”

(*Niederschlag*) de um culto batismal constituído de hinos, sermões e orações: um salmo de oração (*Gebetspsalm*) como introito (1Pe 1.3-12); uma fala instrucional (*belehrende Rede*) que faz eco a fórmulas confessionais e litúrgicas (1Pe 1.13-21); o batismo (entre 1Pe 1.21 e 1.22), seguido de uma breve exortação aos batizando, os quais têm agora a “vida purificada” e foram “regenerados” (1Pe 1.22-25); um hino festivo em três versos oferecido por alguém inspirado pelo Espírito (1Pe 2.1-10); uma exortação (*Paränese*) feita por outro pregador (1Pe 2.11—3.12), interrompida por um tradicional hino a Cristo (*Christuslied*) entoado pela congregação (1Pe 2.21-24); um discurso escatológico (*Offenbarungsrede*) apresentado por um vidente apocalíptico (1Pe 3.13—4.7a); uma oração de encerramento (*Schlussgebet*) e uma doxologia cantada, concluindo o culto batismal propriamente dito (1Pe 4.7b-11); um culto de encerramento para a igreja toda (*Schlussdienst der Gesamtgemeinde*), consistindo em uma revelação escatológica (1Pe 4.12-19); uma exortação (*Mahnrede*) aos presbíteros, membros mais novos da igreja e ao grupo todo (1Pe 5.1-9); uma bênção (*Segenspruch*) pronunciada por um presbítero (1Pe 5.10) e uma doxologia pela congregação toda (1Pe 5.11).

O anglo-católico F. L. Cross enxerga em 1Pedro de um modo ainda mais claro a parte do celebrante na liturgia do batismo numa vigília pascal. Esta é a sequência dos atos do bispo: oração solene de abertura (1Pe 1.3-12); exortação aos candidatos, baseada no tema do Êxodo como um “tipo” do batismo (1Pe 1.13-21); [batismo seguido de] boas-vindas aos recém-batizados, agora participantes da comunidade redimida (1Pe 1.22-25); mensagem sobre os fundamentos da vida sacramental (i.e., batismo, eucaristia, santificação, sacerdócio do povo de Deus; 1Pe 2.1-10); [consagração eucarística e comunhão, seguidas de] mensagem sobre os deveres do discipulado cristão, abrangendo as responsabilidades morais dos cristãos em seus vários chamados (1Pe 2.11—3.12) e a vocação do cristão à “vida pascal” (i.e., a vida de sofrimento místico em Cristo; 1Pe 3.13—4.6); admoestações finais e doxologia (1Pe 4.7-11). A carta emprega doze vezes o verbo *paschō* com o sentido de “sofrer”. Foi o que levou Cross a situar a suposta liturgia na vigília da Páscoa, pois

alguns homilistas patrísticos bem antigos, como Melito de Sardes e Hipólito de Roma, fazem uma ligação linguística (fantasiosa) entre esse verbo e *ta pascha* (“páscoa”), e, por meio de Tertuliano (*De ba*, 19), sabemos que a versão cristã daquela festa era a época preferida para a ministração do batismo, pelo menos a partir do final do século II (por esse motivo, era a época provável do ano para a realização da liturgia batismal descrita na ordem da igreja antiga, liturgia que boa parte dos estudos acadêmicos do século XX identificava com a que é, de outra forma, a obra perdida de Hipólito, *Tradição apostólica*).

Na avaliação da maioria dos exegetas, Preisker e Cross foram excessivamente ambiciosos em suas respectivas reconstruções da liturgia batismal em 1Pedro, mas há ampla concordância em que o linguajar da carta guarda muitas associações com o batismo. Quer façam referência a ritos de iniciação já existentes quer não, esses termos sem dúvida ajudaram a estabelecer o repertório temático do batismo cristão e, desse modo, a prenunciar o que só mais tarde assumiu concreitude ritual. Dentro desse contexto, em que repetidas vezes é relembrada a pregação do evangelho e a resposta de fé, os itens a seguir merecem atenção em particular por sua associação com a compreensão e a prática do batismo: a atividade regeneradora de Deus manifesta na ressurreição de Cristo (1Pe 1.3) e na Palavra pregada (1Pe 1.23), pois os receptores são chamados “bebês recém-nascidos” (1Pe 2.2), fazendo lembrar que João 3.3-7 fala do nascer da água e do Espírito e Tito 3.5-7 se refere ao batismo como o “lavar da regeneração e da renovação realizados pelo Espírito Santo”; o relato esboçado da obra salvadora de Cristo (1Pe 3.18,22) que ressoa o querigma de Paulo e Atos e prenuncia a confissão de fé em credos batismais; a passagem das trevas para a “maravilhosa luz” de Deus (1Pe 2.9), observando-se que “iluminação” é termo encontrado em Justino Mártir (c. 150) com o sentido de batismo; a menção ao “leite espiritual” e à experiência de que “o Senhor é bom”, em 1Pedro 2.2,3, o que talvez explique a prática de acrescentar uma xícara de leite e mel à comunhão eucarística de neófitos, mencionada por Tertuliano (*De co*, 3) e descrito em *Tradição apostólica*, de Hipólito.

2.3 1João. Duas passagens dessa carta (v. JOÃO, CARTAS DE) vêm à nossa consideração. O trecho de 1João 5.6-8 afirma que Jesus Cristo veio “pela água e pelo sangue” e que “os que dão testemunho são três: o Espírito, a água e o sangue”. A referência primordial é talvez ao batismo de Cristo (“a água”) e à sua morte (“o sangue”), porque o Espírito esteve sobre ele durante todo o seu ministério (Jo 1.32-34). A referência também pode ser ou ao “sangue e [à] água” que jorraram do lado perfurado do Cristo crucificado (Jo 19.34), nos quais autores patrísticos como Ambrósio (Vr, 3.5.22) e Crisóstomo (e.g., *Hm Jo*) viram a origem do batismo e da eucaristia, ou ao Espírito, que ficou ao alcance dos crentes assim que Jesus foi “glorificado” (Jo 7.37-39). De um modo ou de outro, haverá então uma referência secundária aos ritos de iniciação cristã, que oferecem um testemunho indireto de Cristo associado a eventos básicos — sua vida, morte e ressurreição.

Conjecturou-se (Dix) que essa passagem na carta corresponde a um padrão sírio antigo de iniciação cristã com a sequência da dádiva do Espírito (que Dix equipara à “confirmação”, mas que pode ter sido ou “pentecostal” ou exorcista), do batismo de água (que no entendimento sírio estava principalmente associado à adoção do cristão como filho) e da primeira comunhão (WHITAKER, 1970, p. 12-23). Embora seja temerário encontrar correspondências tão detalhadas entre as afirmações teológicas existentes nas Escrituras e práticas rituais que só mais tarde foram confirmadas, não pode haver dúvida de que as Escrituras alimentaram a interpretação litúrgica subsequente, embora nem todos os elementos litúrgicos estivessem presentes na época da composição das Escrituras. Considerações semelhantes aplicam-se a outra passagem de 1João: duas vezes, em rápida sucessão, a carta declara que os cristãos receberam uma “unção” da parte do Santo (1Jo 2.20,27), a qual traz verdade e vida. Será que uma unção com óleo, como na crisma, encontrada nas liturgias patrísticas de iniciação (atestadas a partir de Tertuliano), transmitem, já no período apostólico, a ideia de selo conferido pelo Espírito (cf. 2Co 1.21,22; Ef 1.13,14; 4.30)?

2.4 Apocalipse. M. H. Shepherd propõe que a estrutura de Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE)

reflete uma liturgia pascal já existente, embora reconhecendo que alguns elementos do livro canônico podem, até certo ponto, ter servido de “fonte de inspiração e de ideias para refinamentos posteriores da liturgia cristã”. (Nesse caso, em oposição à tese de Shepherd, é possível afirmar que “as pessoas enxergam em Apocalipse a liturgia pascal de tempos posteriores, em vez da de Apocalipse”.) As sete cartas de Apocalipse 1—3 corresponderiam ao “escrutínio” ou avaliação final dos candidatos antes do batismo. Apocalipse 4—6 põe de vigília a assembleia que está diante de Deus. A “pausa” de Apocalipse 7 abriga “a cerimônia iniciatória de lavar e selar”. Apocalipse 8—19 equivale à sinaxe eucarística, com orações, leituras da Lei, dos Profetas e dos Evangelhos e o cântico dos salmos do *hallel* (cf. Ap 19.1-8). A “ceia das bodas do Cordeiro” (Ap 19.9, ARA) se refere à eucaristia, “uma participação na adoração dos céus e também uma antecipação dessa adoração”, “o penhor da consumação final da era vindoura” (Ap 20—22). O certo é que a visão dos mártires (Ap 7) apresenta aspectos que, mais cedo ou mais tarde, foram associados com o batismo: “lavar” no sangue do Cordeiro, a imersão na morte salvadora de Cristo; “selar” as testas, seja com uma cruz como sinal de pertencer ao Senhor crucificado (cf. TERTULIANO, *Mr*, 3.22) ou com o nome de Deus (cf. Ap 14.1), que era invocado sobre os iniciandos em vários momentos do processo batismal; “vestir roupas brancas”, tendo se “vestido de Cristo” (cf. Gl 3.27; Cl 3.9,10) ou da “roupa de justiça” (como no rito bizantino); as alusões, em Apocalipse 7.15-17, aos salmos 23 e 42, cuja imagem de pastor, águas e cervo aparecem em batistérios antigos. Se, de um lado, o martírio, conforme visto pelo vidente bíblico, refletiu ou inspirou os ritos de batismo, de outro lado o batismo propiciou uma categoria para descrever o martírio — o “batismo de sangue” (como quando *Tradição apostólica* fala de a salvação do catecúmeno estar garantida mediante o “batismo no próprio sangue”).

3. Primórdios do período pós-apostólico

3.1 A Didaquê. Esse documento, que talvez seja uma formulação da prática síria por volta do final do século I, apresenta, em seus primeiros seis capítulos, o que parece ser material catequético,

ao expor os “dois caminhos” de “vida” e “morte”. Então, em *Didaquê* 7 o documento prescreve: “Batizai em água corrente, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”. Só em Mateus 28.19 é especificado que o tríplice nome divino era invocado: talvez tenha sido algo tratado na troca de perguntas e respostas entre o ministro e o candidato acerca da fé deste (como em *Tradição apostólica*, de Hipólito), pois não dispomos de nenhuma prova anterior ao século IV de que ocorresse um pronunciamento declaratório: “Eu te batizo em nome de...”. A tradução literal de “água corrente” é “água viva” (*hydōr zōn*), que está bíblicamente associada à graça divina (e.g., Jr 2.13; 17.13). Conquanto água corrente seja preferível, não é indispensável: “Se não tiverdes água corrente, batizai em outra água; e, se não puderdes em água fria, então batizai em morna”. Alguma forma de imersão é vislumbrada, embora a afusão seja permitida, caso não haja água corrente ou parada: “Se não tiverdes nem uma nem outra, derramai água três vezes sobre a cabeça”. Tanto o ministro quanto o candidato devem chegar em jejum ao evento, com “tantos quantos puderem”; o jejum do candidato deve ser de um ou dois dias. *Didaquê* 9.5 estipula que ninguém, com exceção dos batizados em nome do Senhor, pode comer ou beber nas refeições de ação de graças da comunidade, de acordo com a ordem do Senhor de não dar aos cães o que é santo (V. CEIA DO SENHOR).

3.2 Inácio de Antioquia. No início do século II, Inácio declarou que “sem o bispo não é válido seja batizar, seja realizar uma refeição ágape” (*Es*, 8.2). Posteriormente a história verá o pastor principal supervisionando a admissão à comunidade mantida de várias formas quando o rito de água é realizado por outros ministros. De modo característico, as igrejas ocidentais reservarão para o bispo a imposição pós-batistal das mãos e/ou a unção, num gesto com o sentido da dádiva do Espírito Santo (mais tarde denominado “confirmação”); as igrejas orientais permitirão que os presbíteros batizem e “carismem”, mas sempre com o emprego do *myron* (lit., “unguento”) consagrado pelo bispo.

4. Fim do século II

4.1 Justino Mártir. Em sua *Apologia* I, escrita em Roma por volta de meados do século II

e dirigida ao imperador Antonino Pio, Justino Mártir apresenta a mais antiga descrição direta e intencional do processo de iniciação cristã, o qual denomina “o modo em que nos dedicamos a Deus quando feitos novas pessoas por intermédio de Cristo”. *Apologia* I 61 relata:

Tantos quantos estão convencidos e acreditam que essas coisas que ensinamos e descrevemos são verdadeiras e se propõem viver de acordo com elas, esses são ensinados a orar e, enquanto jejuam, a pedir a Deus o perdão de seus pecados; e nós oramos e jejuamos com eles. Então, nós os conduzimos a um local onde existe água, onde renascem do mesmo modo em que nós também já havíamos renascido. Pois são, então, lavados na água em nome do Pai e Senhor Deus de todas as coisas, e de nosso Salvador Jesus Cristo, e do Espírito Santo [...]. Sobre aquele que agora escolhe renascer e se arrepende de seus pecados é pronunciado o nome do Pai e Senhor de todas as coisas [...]. Esse lavar é denominado “iluminação”, porque os que estão experimentando essas coisas tiveram a mente iluminada. E aquele que está sendo iluminado é lavado em nome de Jesus Cristo, que foi crucificado sob Pôncio Pilatos e que, em nome do Espírito Santo, por intermédio dos profetas, predisse todas as coisas a respeito de Jesus.

Apologia I 65 prossegue:

Após termos, assim, lavado aquele que está convencido e declara sua aceitação, nós o conduzimos àqueles chamados “irmãos”, onde estão reunidos, e fazemos oração comum a favor de nós mesmos, daquele que foi iluminado e de todas as pessoas em todos os lugares para que, por acolhermos a verdade, sejamos vistos em nossa vida como cidadãos bons e obedientes e também alcancemos a salvação eterna. Quando concluímos as orações, nós nos saudamos mutuamente com um beijo.

Segue-se um breve relato da eucaristia, da qual os recém-batizados terão participado pela primeira vez, “pois ninguém pode participar dela, a menos que esteja convicto da verdade de nosso

ensino, tenha sido purificado com a lavagem para perdão dos pecados e regeneração e viva conforme Cristo pregou”.

Justino afirma ou deixa claramente implícitos os seguintes aspectos do processo de iniciação cristã. Aqueles que respondem positivamente à mensagem da igreja têm de passar um tempo não especificado de aprendizagem (o termo técnico passará a ser “catecumenato”), o que inclui instrução doutrinária e moral, bem como oração e jejum. Essas pessoas devem expressar seu arrependimento, fé e compromisso. Seu batismo ocorre fora da congregação. Perdão dos pecados e renascimento estão associados ao batismo mediante o tríplice nome divino, e esse batismo parece desempenhar um papel instrumental na transmissão desses dons divinos. O batismo também é chamado “lavagem” e “iluminação”. Os recém-batizados são levados à assembleia litúrgica, e ali se fazem orações por eles (alguns estudiosos veem nisso uma espécie de “confirmação”, a qual, de outra sorte, inexistente.) Então, eles se unem, pela primeira vez, no beijo de paz e na comunhão eucarística.

4.2 Tertuliano. Outra descrição, ligeiramente posterior, dos ritos de iniciação e de uma reflexão teológica mais completa sobre seu significado e resultado pode ser montada com base nos escritos de Tertuliano, autor do norte da África. Seu tratado *De baptismo* pode ser suplementado por passagens de vários outros escritos. É assim a preparação imediata para o ritual: “Os que estão a ponto de entrar por meio do batismo devem orar, suplicando, jejuando, dobrando os joelhos e fazendo vigílias de noites inteiras — tudo isso frequentemente — com a confissão de todos os pecados, de modo a se tornarem uma cópia do batismo de João [i.e., em seu aspecto de arrependimento]” (*De ba*, 20). A água batismal é abençoada numa oração de invocação, tecnicamente denominada “epiclesse”: “Toda a água, quando Deus é invocado, adquire o significado sagrado de transmitir santidade, pois o Espírito desce imediatamente dos céus e permanece sobre a água, santificando-a de dentro de si, e, quando ela é, desse modo, santificada, absorve o poder de santificar” (*De ba*, 4). À beira da água, os candidatas devem manifestar uma renúncia ao Diabo. Uma vez dentro da água, “fazem profissão da fé cristã

nas palavras de sua ordem” (*De sp*, 4): “Quando estamos a ponto de entrar na água, afirmamos então e ali, como um pouco antes fizemos na igreja sob a direção do bispo, que renunciamos ao Diabo e à sua ostentação e a seus anjos. Depois disso, somos imersos três vezes, ao mesmo tempo que respondemos a perguntas bem mais demoradas, que nosso Senhor prescreveu no Evangelho” (*De co*, 3). Conforme revelado em *De baptismo* 13, a referência é à ordem de Mateus para batizar no nome tríplice, e *Adversus Praxeas* 26 deixa explícito que “não apenas uma, mas três vezes, somos mergulhados [*tinguimur*] dentro de cada uma das três pessoas em cada um dos vários nomes”. A fraseologia de Tertuliano está de acordo com a prática encontrada em *Tradição apostólica*, de Hipólito, em que o ministrante apresenta aos batizando perguntas na forma de um “credo interrogatório” tríplice e os “batiza” a cada resposta afirmativa.

Então, “saímos da água do lavar e somos ungidos com a unção bendita”, que é associada à unção com que Moisés ungiu Arão para ser sacerdote e à unção de Cristo pelo Pai com o Espírito (*De ba*, 7). “Em seguida, vem a imposição das mãos na bênção, convite e boas-vindas ao Espírito Santo”, e aqui o “tipo” do AT é a bênção de Jacó sobre Efraim e Manassés, com “mãos cruzadas” (cf. Gn 48.12-14), prefigurando “a bênção que existiria em Cristo” (*De ba*, 8). Tendo recebido as boas-vindas à assembleia no seu todo, os neófitos recebem, por ocasião da comunhão, também uma xícara de leite e mel (*De co*, 3; cf. *Mr*, 1.14).

Quanto ao ministro que batiza: “O direito supremo de dar pertence ao sumo sacerdote, que é o bispo; depois dele, pertence aos presbíteros e diáconos, por motivo da dignidade da igreja; pois, quando isso está seguro, a paz está segura. Com exceção disso, até os leigos possuem o direito” (*De ba*, 17). Quanto à época do batismo: “A Páscoa [i.e., o Domingo de Páscoa] proporciona o dia da mais elevada solenidade para o batismo, pois foi nesse dia que se deu a paixão de nosso Senhor e nesse dia fomos batizados [...]. Depois disso, o [o período de cinquenta dias de] Pentecostes é um tempo muitíssimo auspicioso para organizar batismos, pois foi nele que, várias vezes, a ressurreição de nosso Senhor se fez conhecida entre os

discípulos e a graça do Espírito Santo foi outorgada pela primeira vez. [...] Por tudo isso, todo dia é dia do Senhor; qualquer hora, qualquer estação, é apropriada para batismo. Se existe uma diferença quanto à solenidade, não faz nenhuma diferença para a graça” (*De ba*, 19). O fato de a Páscoa e o Pentecostes serem especialmente apropriados para o batismo tem correspondência nos temas paulinos do batismo como participação na morte e ressurreição de Cristo (Rm 6) e do batismo pelo Espírito uno no corpo uno de Cristo (1Co 12.12,13).

Quanto à importância e ao resultado do batismo, a obra poderosa de Deus se realiza mediante meios incrivelmente simples: “Uma pessoa recebe instrução para descer à água, é lavada ao mesmo tempo que bem poucas palavras são ditas e sai da água pouco ou nada mais limpa do que estava” — e assim mesmo “recebeu eternidade” (*De ba*, 2). Tertuliano assim descreve a operação sacramental: “Naquela água, o espírito é lavado corporeamente, enquanto naquela mesma água a carne é purificada espiritualmente” (*De ba*, 4). Ou, distribuindo o resultado entre os vários elementos do rito e trazendo à tona a crença de Tertuliano de que “a carne (*caro*) é a dobradiça (*cardo*) da salvação”: “A carne é lavada para que a alma fique imaculada; a carne é ungida para que a alma seja consagrada; a carne é consagrada [com a cruz] para que a alma também seja protegida; a carne é obscurecida pela imposição de mãos para que a alma também seja iluminada pelo Espírito; a carne se alimenta do corpo e do sangue de Cristo para que a alma também esteja repleta de Deus” (*De re*, 8).

4.3 A tradição apostólica. Caso a ordem batismal da igreja antiga reconstruída pelos estudiosos do século xx esteja corretamente identificada com *Tradição apostólica*, de Tertuliano (obra que de outra forma estaria perdida), então ela dá testemunho da prática de iniciação cristã na igreja em Roma por volta da virada do século II para o século III. Esse testemunho é de vital importância para a leitura de mão dupla dos elementos vistos no NT e dos escritos patrísticos mais antigos.

De acordo com Hipólito, os interessados devem ser examinados pelos mestres da igreja acerca dos motivos para desejarem “ouvir a Palavra”. Quanto a serem admitidos para instrução

dependerá de sua disposição para abandonar os caminhos errados e ocupações proibidas. O catecumenato normalmente dura três anos, mas o tempo pode ser encurtado, “caso a pessoa seja sincera e perseverar, porque não é o tempo que é julgado, mas a conduta”. O ensino é acompanhado de oração. Quando os catecúmenos são “escolhidos” para receber o batismo (na tradição romana serão chamados de *electi* durante as semanas que precedem um batismo que, tipicamente, ocorre na Páscoa), a vida deles é examinada em busca de boas obras. Podem, então, “ouvir o evangelho”. Isso provavelmente se refere a uma cerimônia que é mais tarde descrita de um modo mais completo, em que os ouvidos dos candidatos se abriram aos quatro Evangelhos. A partir desse momento, são exorcizados diariamente e, finalmente, pelo bispo. Na quinta-feira, eles se banham e na sexta e no sábado jejuam. No sábado (geralmente na noite desse dia), o bispo reúne os candidatos para um exorcismo definitivo. A noite é passada em vigília, com instrução e leitura das Escrituras.

Ao cantar do galo, é feita uma oração sobre a água, a qual deve ser “limpa e corrente”. Os candidatos se despem, prontos para o batismo. Primeiro é a vez das crianças, “e, se podem responder por si mesmas, que respondam; mas, se não podem, que o respondam seus pais ou alguém da família”. Então, é o momento dos homens e, finalmente, das mulheres, “que soltarão o cabelo e porão de lado seus enfeites de ouro”. Um presbítero pede aos candidatos que digam: “Renuncio a ti, Satanás, e a todo o teu serviço e a todas as tuas obras”, unguindo-os com o “óleo do exorcismo” já preparado pelo bispo. Então outro presbítero assume a direção, auxiliado por um diácono. Na água, o batizador impõe as mãos sobre o batizando e indaga: “Crês em Deus Pai todo-poderoso?”. Diante da resposta: “Eu creio”, o candidato é imediatamente “batizado (*baptizatur*)” pelo ministro. E, semelhantemente, mais duas outras vezes, depois de perguntas relativas ao credo a respeito de “Cristo Jesus, o Filho de Deus” e do “Espírito Santo na Santa Igreja, e da ressurreição da carne”. Ao sair da água, o batizando é ungido com “o óleo de ações de graças” já abençoado pelo bispo, ocasião em que o presbítero diz: “Em nome de Jesus Cristo, eu te unjo com óleo santo”.

Os recém-batizados enxugam-se e se vestem. Então, entram na assembleia principal. Ali o bispo impõe as mãos sobre eles, orando: “Ó Senhor Deus, que concedeste a estes o perdão dos pecados mediante o banho da regeneração do Espírito Santo, envia sobre eles tua graça, para que te sirvam de acordo com tua vontade” (versão latina); ou: “Ó Senhor Deus, que concedeste a estes o perdão dos pecados mediante o banho de regeneração, enche-os agora com teu Santo Espírito e envia tua graça para estar sobre eles” (versões orientais). (A diferença nas versões tem sido considerada relevante em debates sobre a “confirmação” e o momento da dádiva do Espírito.) Em seguida, o bispo derrama óleo consagrado sobre cada cabeça e, repousando ali as mãos, declara: “Eu te unjo com óleo santo em Deus Pai todo-poderoso, e em Cristo Jesus, e no Espírito Santo”. (A dupla unção pós-batismal, pelo presbítero e pelo bispo, é uma peculiaridade do rito romano.) O bispo “sela” a frente com o sinal da cruz, beijando o neófito e dizendo: “O Senhor seja contigo”, recebendo a resposta: “E com o teu espírito”.

Então, pela primeira vez, os recém-batizados oram com a congregação toda e trocam o beijo de paz. A eucaristia vem em seguida, momento em que os neófitos não apenas recebem o pão (“o antítipo do corpo de Cristo”, entregue com as palavras “O pão celeste em Cristo Jesus”), mas também provam três cálices: de água (“com o sentido de lavar, a fim de que o homem interior, a alma, também receba as mesmas coisas que o corpo”), de leite e mel (“em cumprimento da promessa feita aos pais”, em que agora Cristo nutre os crentes “como criancinhas, fazendo com que a amargura do coração se torne doce mediante a suavidade de sua Palavra”) e de vinho misturado (“o antítipo do sangue que foi derramado por todos que creem nele”).

5. O batismo de crianças pequenas

Dos documentos mais antigos vêm à tona certos fatos sobre o batismo. Do lado divino, o batismo é uma ocasião (ou mesmo um meio) e certamente um testemunho da atividade salvadora de Deus numa pessoa com base na obra redentora de Cristo. Mas, do lado humano, em nenhum momento é dispensada a fé humana. Nos casos mais claramente demonstrados do período apostólico e dos

primeiros séculos, o batismo é ministrado com base numa confissão de fé por parte do receptor. No entanto, a pergunta que surge é se o batismo também era dado a alguém — especialmente crianças — que estava, de alguma forma, “coberto” pela fé de outros ou a alguém “em cujo nome outros podiam falar”, conforme vemos ritualmente codificado pela primeira vez em *Tradição apostólica*, de Hipólito (“Se [as crianças] não podem [responder por si mesmas], que seus pais o façam ou então alguém da família”). Com frequência os historiadores e exegetas têm grande interesse eclesial e eclesiológico aqui, pois a resposta, ainda que não ofereça uma solução definitiva, afeta o debatido tema da impropriedade, legitimidade ou necessidade do batismo de crianças pequenas.

Alguns autores dos séculos III e IV mencionam o batismo de crianças pequenas como um costume apostólico. Dos tempos apostólicos, a única prova potencialmente concreta que existe é a referência ao batismo de “casas” ou “famílias” em Atos (até quatro casos) e em Paulo (uma vez). De acordo com Atos 10.2, Cornélio temia a Deus “com toda a sua casa [*synpanti tō oikō autou*]”, e Pedro foi enviado a lhe anunciar “palavras pelas quais serás salvo, tu e toda a tua casa” (At 11.14). Para a visita de Pedro, Cornélio chamou “seus parentes e amigos mais chegados” (At 10.24), e, depois que “o Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a palavra” anunciada por Pedro (At 10.44), o apóstolo ordenou que fossem batizados (At 10.48). De acordo com Atos 16.14,15, Lídia, cujo coração o Senhor havia aberto para a mensagem de Paulo, foi “batizada com sua casa [*kai ho oikos autēs*]”. Segundo Atos 16.31,32, Paulo e Silas disseram ao carcereiro filipense: “Crê no Senhor Jesus, e tu e tua casa [*sy kai ho oikos sou*] sereis salvos.” Então eles “pregaram a palavra de Deus a ele e a todos os que eram de sua casa [*psin tois en tē oikia autou*]”; imediatamente o carcereiro foi “batizado, ele e todos os seus [*kai hoi autou hapantes*]” (At 16.33), e “alegrou-se muito com toda a sua casa [*panoikei*], por haver crido em Deus” (At 16.34). De acordo com Atos 18.8, “Crispo, chefe da sinagoga, creu no Senhor com toda a sua casa [*syn holō tō oikō autou*]. Também muitos dos coríntios, quando o ouviam, criam e eram batizados”. Em 1Coríntios 1.16, Paulo escreve que batizou “a família de Estéfanos [*ton*

Stephana oikon]", a quem chama "as primícias da Acaia" (ARA) e a respeito de quem diz "têm se dedicado ao serviço dos santos" (1Co 16.15). Pela maneira em que as histórias são relatadas em alguns desses casos, é possível identificar os batizados como aqueles que ouviram a Palavra e creram, mas em outros a "casa" que foi "salva" pode ter sido mais ampla. Em especial, os que buscam provas apostólicas a favor do batismo de crianças pequenas defendem que as "casas" que foram "salvas" e "batizadas" deviam ter crianças pequenas. Na avaliação dos que se opõem ao batismo de crianças, dificilmente se poderia dizer que crianças pequenas teriam ouvido a Palavra e crido e, por isso, não foram batizadas.

O debate clássico dos últimos tempos sobre os primórdios da história do batismo de crianças foi o travado entre J. Jeremias e K. Aland. Enquanto Jeremias, tendo o AT como base, sustenta que uma "fórmula *oikos*" quase ritual inclui crianças — e, talvez por isso mesmo, especialmente assim —, Aland considera que o sentido da palavra genérica "casa" em qualquer texto depende do contexto e assinala que crianças bem pequenas não são mencionadas em lugar algum nas passagens relevantes do NT. Aland também não se deixa impressionar com o apelo de Jeremias a provas literárias indiretas do início e de meados do século II (como a confissão de Cristo pelo mártir Policarpo: "Há 86 anos venho sendo seu escravo") ou aos dados de inscrições funerárias, as quais, de qualquer maneira, pertencem ao século III. Aland encontra no tratado de Tertuliano *De baptismo* a pista para o início do batismo de crianças. Ali Tertuliano se opõe ao que, para Aland, soa como uma nova prática de levar crianças pequenas para serem batizadas. Reconhecendo que o Senhor disse "Não os embarceis de vir a mim" (ARA), Tertuliano chega à seguinte conclusão: "De modo que deixai que venham, quando estão aprendendo, quando estão sendo ensinados naquilo que devem ser; deixai que se tornem cristãos quando se tornarem capazes de conhecer a Cristo" (*De ba*, 18). Para Tertuliano, a infância continua sendo uma idade de inocência (*innocens aetas*): "Por que a tenra idade teria de se apressar para a remissão de pecados?". De acordo com Aland, o batismo infantil deve ter surgido com a aceitação da ideia de pecado original, finalmente representada

em Cipriano: um recém-nascido "não pecou, exceto pelo fato de que, por ter nascido na carne de acordo com Adão, contraiu a mais antiga morte em seu nascimento primevo; contudo, justamente por causa disso, ele recebe mais facilmente o perdão de pecados, pois não são seus pecados que são perdoados, mas os de outro" (*Ep*, 65; ALAND acrescenta passagens semelhantes da lavra de Orígenes). Mais tarde, Agostinho de Hipona iria apelar à prática eclesial de batizar crianças — quando o batismo é "para a remissão de pecados" — como prova litúrgica da doutrina do pecado original (e.g., Sermão 174, PL, v. 38, p. 944-5; Epístola 194, PL, v. 33, p. 889-91).

No plano teológico, defensores do batismo infantil apresentam vários relatos, isolada ou conjuntamente, da relação entre fé e tal batismo. Uma criança pode ter fé (como, no exemplo de Lucas, o João embrionário que saltou no ventre de Isabel quando diante do Verbo, que estava no ventre de Maria); uma criança pode receber fé mediante o batismo; representantes podem se responsabilizar pela fé da criança; a comunidade de fé pode "fornecer" a fé daquele que lhe está sendo acrescentado; a criança pode ser batizada com vistas à sua fé futura. Além do mais, a prática do batismo de crianças pequenas é vista como coisa autorizada ou mesmo necessária por sua congruência com uma variedade de temas da soteriologia e antropologia bíblicas: a necessidade que a humanidade decaída tem de redenção; a unidade da aliança de Deus (em que o batismo é a circuncisão cristã); a preveniência da graça; a universalidade do oferecimento do evangelho; a justificação imerecida; o poder intercessor de outros; a solidariedade da família. Os que rejeitam o batismo de crianças a favor do batismo apenas mediante profissão de fé pelo candidato defendem que a fé inclui uma capacidade de compreensão e é pessoalmente insubstituível. Além do mais, a "nova" aliança exige circuncisão "do coração"; a preveniência da graça e a universalidade do evangelho estão apropriada e suficientemente incorporadas na pregação do Verbo a todos; o pecado original não implica culpa pessoal em cada ser humano desde o nascimento; a justificação pode ser "por fé somente", mas não ocorre "sem a fé"; pais, responsáveis e a igreja exercem devidamente suas responsabilidades e

privilégios para com as crianças mediante oração e ensino, assim como fazem com os catecúmenos na preparação para o batismo; assim mesmo, existe, de acordo com o ensino do Senhor nos Evangelhos, o fato de que a crise escatológica trará divisão às famílias (v. WAINWRIGHT, 1980, p. 139-42).

Ver também SENHOR, CEIA DO; ADORAÇÃO.

DLNTD: LITURGICAL ELEMENTS; PENTECOST; TONGUES.

BIBLIOGRAFIA. ALAND, K. *Did the early church baptize infants?* London: SCM, 1963. ■ _____. *Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden—und ihre Taufe.* München: Kaiser, 1967. (TEH, 138.) ■ BARTH, G. *Die Taufe in frühchristlicher Zeit.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. (BTS, 4.) ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Baptism in the New Testament.* London: Macmillan, 1962. ■ BRADSHAW, P. F. *The search for the origins of Christian worship: sources and methods for the study of early liturgy.* New York: Oxford University Press, 1992. ■ CROSS, F. L. *1 Peter: a paschal liturgy.* London: Mowbray, 1954. ■ CULLMANN, O. *Baptism in the New Testament.* London: SCM, 1950. (SBT, 1.) ■ CUMING, G. J. *Hippolytus: a text for students.* Bramcote, Notts: Grove Books, 1976. (CLS, 8.) ■ DIX, G. *Confirmation or laying on of hands?* London: SPCK, 1936. (TOP, 5.) ■ DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit: a reexamination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to pentecostalism today.* London: SCM, 1970. (SBT série 2, 15.) ■ EVANS, E., ed. trad. *Tertullian's homily on baptism.* London: SPCK, 1964. ■ FLEMINGTON, W. F. *The New Testament doctrine of baptism.* London: SPCK, 1948. ■ HARTMAN, L. *Into the name of Jesus.* NTS, v. 20, p. 432-40, 1973-1974. ■ JEREMIAS, J. *Infant*

baptism in the first four centuries. London: SCM, 1960. ■ _____. *The origins of infant baptism: a further study in reply to Kurt Aland.* London: SCM, 1963. (SHT, 1.) ■ LAMPE, G. W. H. *The seal of the Spirit: a study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the fathers.* 2. ed. London: SPCK, 1967. ■ POKORNÝ, P. *Christologie et baptême à l'époque du christianisme primitif.* NTS, v. 27, p. 368-80, 1980-81. ■ PREISKER, H. *Die katholischen Briefe.* 3. ed. rev. da obra de H. Windisch. Tübingen: Mohr Siebeck, 1951. (HNT, 15.) ■ SHEPHERD, M. H. *The paschal liturgy and the Apocalypse.* London: Lutterworth, 1960. (ESW, 6.) ■ WAINWRIGHT, G. *Doxology: the praise of God in worship, doctrine, and life.* New York: Oxford University Press, 1980. ■ _____. *The rites and ceremonies of Christian initiation: developments in the past.* StudLit, v. 10, p. 2-24, 1974. ■ WHITAKER, E. C. *Documents of the baptismal liturgy.* 2. ed. London: SPCK, 1970. ■ _____. *The history of the baptismal formula.* JEH, v. 16, p. 1-12, 1965. G. WAINWRIGHT

BATISMO DE JOÃO. VER BATISMO I; JOÃO BATISTA.

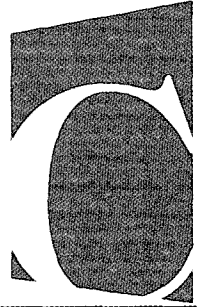
BATISMO INFANTIL. VER BATISMO III.

BATISMO JUDEU DE PROSÉLITOS. VER BATISMO I; JOÃO BATISTA.

BIBLIOTECA DE NAG HAMMADI. VER GNOSTICISMO.

BIOGRAFIA, OS EVANGELHOS COMO. VER EVANGELHO (GÊNERO).

BLASFÊMIA. VER JESUS, JULGAMENTO DE.



CABEÇA, AUTORIDADE. Ver MULHERES II.

CAIFÁS. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

CARCEREIRO DE FILIPOS. Ver BATISMO III.

CARISMATA. Ver ESPÍRITO SANTO II.

CARNE: PAULO

Há muito tempo os intérpretes reconhecem que é complexa a maneira em que Paulo utiliza a palavra grega *sarx*, frequentemente traduzida por “carne”, e a linguística contemporânea tem lançado mais luz sobre a natureza dessa complexidade. Mesmo assim, os intérpretes de Paulo ainda tendem a falar do “ponto de vista de Paulo a respeito da carne”. Mas esse proceder implica definir se com a palavra “carne” queremos dizer 1) as várias noções a que o termo se refere na língua portuguesa, 2) as noções a que Paulo se refere quando usa o termo *sarx* ou 3) um dos empregos paulinos mais típicos.

Deve se rejeitar a opção 1, pois implicaria que Paulo escreve *como* um falante de português do século XXI. De todo modo, é impossível existir uma correlação consistente entre as várias aplicações do termo português “carne” e as do grego *sarx*, como Paulo as usava. A opção 3 é uma escolha melhor, visto ser reconhecido que, até mesmo no contexto de um único idioma, uma palavra pode ter inúmeros sentidos, alguns sem relação alguma entre si. Falar da ideia paulina a respeito da carne implicaria escolher um sentido ou campo semântico no universo de sentidos a que *sarx* pertence. Isso, no entanto, suscita a pergunta: qual? Tal escolha iria requerer um título diferente para este verbete

(e.g., “Humanidade” ou “Rebeldia humana”) e envolveria o estudo dos outros termos que pertencem ao campo escolhido (e.g., “mundo”, “corpo”, “ser humano”, “pecado”, “espírito”, “promessa”). A opção 2 é, então, a melhor aqui; permite acesso a todos os campos a que o termo paulino *sarx* pertence. Isso, contudo, leva-nos a conjecturar se não existem outros conceitos que Paulo poderia ter pretendido ao empregar *sarx* em suas cartas, mas por algum motivo não o fez.

1. Os campos semânticos retratados
2. Impressionantes aspectos contextuais de caráter formal
3. Comparação entre outros autores judeus e os autores cristãos
4. Questões teológicas

1. Os campos semânticos retratados

Paulo emprega *sarx* em pelo menos seis sentidos diferentes.

1.1 A matéria física. Paulo usa *sarx* para se referir à matéria física que forma o corpo vivo de seres humanos e animais. O exemplo mais óbvio desse sentido é 1Coríntios 15.39, em que Paulo menciona várias partes de carne de animais vivos (em oposição à carne para comer). Nesse contexto, Paulo usa a palavra *sōma*, “corpo”, fazendo paralelo com *sarx* (1Co 15.38,39; cf. Cl 1.22). Em outras passagens, na metáfora paulina do “espinho na carne” (2Co 12.7) e na sinédoque “carne e sangue” (1Co 15.50; Gl 1.16; invertida em Ef 6.12: “o sangue e a carne”, *ARA*; cf. uso literal em Sb 12.5), *sarx* refere-se à matéria física. Esse detalhe nem sempre é notado, pois em cada caso a expressão indica, respectivamente, “problema”

ou “humanidade”. De modo similar, na expressão paulina “tábuas de carne” (ARA; lit., “corações de carne” [*kardiais sarkinois*], 2Co 3.3) *sarx* faz parte de uma metáfora mais ampla que designa a vida dos crentes. Romanos 2.28 (em *sarki peritomē*, “circuncisão na carne”) talvez também faça parte dessa categoria, aqui empregada como eufemismo, embora possa ser incluída na próxima (v. 1.2 abaixo; observe-se a locução adverbial em *tō phanerō*, “exteriormente”).

1.2 O corpo humano. Por meio de sinédoque, em 1Coríntios 6.16 *sarx* dá a ideia do corpo inteiro (“Ou não sabeis que quem se une a uma prostituta torna-se um corpo [*sōma*] com ela? Como se disse, os dois serão uma só carne [*sarx*]”, numa citação de Gn 2.24; cf. Ef 5.29,30; Cl 2.1; 1.22?; 2.11; Eo 25.26). Aqui *sarx* aparece em paralelo com *sōma* e talvez também com *melos*, “membro” (1Co 6.15) e é posta em contraste com *pneuma*, “espírito” (1Co 6.17). Dessa maneira, *sōma* atrai *sarx* para sua esfera, para seu campo semântico (cp. 1Co 15.38,39 em 1.1 acima).

Nessa categoria devemos incluir 2Coríntios 7.1, em que Paulo pode fazer um contraste, respectivamente, entre a carne, que é corruptível e exterior, e o espírito, que é interior (cf. Cl 2.5; *dianoiai*, Ef 2.3).

Sarx como corpo humano também está sujeita a condições fisiológicas e ritos religiosos. Na primeira vez em que Paulo pregou na Galácia, isso aconteceu em razão de alguma enfermidade no corpo (*di' astheneian tēs sarkos*, Gl 4.13,14), e seus oponentes naquela localidade queriam circuncidar os crentes para se vangloriar do estado do corpo deles (*hina en tē hymetera sarki kauchēsōntai*, Gl 6.13, em que essa condição é contrastada com a cruz de Cristo em Gl 6.14). O uso que Paulo faz da palavra em 2Coríntios 7.5, “a nossa carne [*sarx*] não teve repouso algum” (ARC), pode ser mais bem classificada no item 1.3 (v. 2Co 2.13,14, em que o assunto central são as ansiedades que Paulo tem no íntimo; cf. Sl 62.2, LXX [63.1]).

1.3 A pessoa humana, a espécie humana. Imitando o uso da LXX, *pasa sarx*, Gálatas 2.16 e 1Coríntios 1.29 (“ninguém”, ARA; “nenhuma carne”, ARC; lit., “toda carne”, ambas as passagens com o sentido de “ser humano”) e também Romanos 3.20 referem-se à humanidade inteira ou talvez a um indivíduo (cf. Mt 24.22). Uma

passagem mais ambígua é Romanos 8.3b (“Deus o fez [...] enviando o seu próprio Filho em semelhança da [*sarx*] pecaminosa”), o que pode ser lido como “em semelhança de humanidade pecaminosa”. É possível que a referência de Paulo à nação judaica na sua totalidade como “minha carne” (Rm 11.14, ARC) seja resultado de certos usos relacionados no item 1.4 (v. ISRAEL).

1.4 A esfera moralmente neutra. No grupo com essa rubrica estão aquelas passagens que tratam de relacionamentos humanos baseados em processos humanos de nascimento. De alguma forma, todas essas passagens dizem respeito a Israel, suas tradições e seus descendentes (1Co 10.18; Rm 1.3; 4.1; 9.3,5,8). Dentre essas referências, o contraste entre *sarx* e *pneuma* em Romanos 1.3 é feito entre a existência natural de Cristo — “nasceu da descendência de Davi” —, de um lado, e, de outro, sua exaltada posição divina (cf. 1Tm 3.16; Fp 2.9-11). Nesse caso, ao contrário de outras passagens, a palavra *sarx* não adquire uma ideia negativa (v. 1.6 abaixo).

As ocorrências encontradas em Gálatas 4.23,29 são, porém, mais ambíguas. Paulo faz um contraste entre Ismael, o “filho da escrava”, que nasceu “segundo a carne” (*kata sarka*, ARC), e Isaaque, o filho da “livre”, que nasceu “mediante uma promessa”. Se Paulo está pensando no primeiro filho de Abraão, a saber, Ismael, como alguém que nasceu por causa da incredulidade rebelde do pai, *sarx* transmitiria um sentido mais de acordo com o uso descrito no item 1.6 (“A natureza humana rebelde”). O contraste subsequente em Gálatas 4.29 entre aquele que nasceu *kata sarka* e aquele que nasceu *kata pneuma* (= Espírito Santo?) tende a confirmar isso.

A essa categoria também pertencem referências ao andamento e comportamento normais da vida humana: Gálatas 2.20, Filipenses 1.22,24 e provavelmente 1Coríntios 7.28, em que se estabelece um paralelo com *kosmos* (“mundo”, 1Co 7.31). Em Filemom 16, o texto diz que o relacionamento de Onésimo com Filemom tem uma dimensão social (em *sarki*, “na carne”) em contraste com uma dimensão especificamente cristã (em *kyriō*, “no Senhor”). É possível que a “nossa carne mortal” (*tē thnētē sarki hēmōn*, ARC), em que se manifesta a vida de Cristo (2Co 4.11; cf. Cl 1.24), se refira ao corpo humano (v. 1.2 acima;

cf. o paralelo com *sōma* em 2Co 4.10), porém o mais provável é que seja referência à vida terrena normal de Paulo. O uso que Paulo faz em Romanos 6.19 (“falo como ser humano, por causa da fraqueza da vossa carne”, *astheneian tēs sarkos*; cp. Gl 4.13 em 1.2 acima) vai além da fraqueza física (cf. *nvr*: “limitações humanas”). Em 1Coríntios 9.11 e Romanos 15.27, Paulo afirma que quem proporciona bênçãos “espirituais” tem o direito a sustento físico.

1.5 A esfera moralmente negativa. Com isso queremos dizer o emprego paulino de *sarx* quando a palavra é aplicada ao “mundo”, os sistemas de valores da humanidade que se opõem ao de Deus. Em Filipenses 3.3,4, que introduz uma exposição elaborada de um sistema de valores baseado na cultura judaica, e em Gálatas 6.12, que é um texto que pressupõe esse sistema, Paulo descreve a totalidade como *eu sarki* (v. PAULO, o JUDEU). Outro sistema de valores, baseado na cultura helênica, mas tão daninho quanto o primeiro, é o foco de 1Coríntios 1.26. Aqui Paulo pode descrever os “sábios” (*sophoi*) como pessoas *kata sarka*, que ele põe em paralelo com “mundo” em 1Coríntios 1.27 (cf. 2Co 1.12). Paulo é acusado de tomar decisões e viver a vida com base nesses valores (2Co 1.17; 10.2). Ele nega isso: é possível alguém viver no meio de tal sistema sem que nele molde seus métodos (2Co 10.3,4). Pessoas, até mesmo Cristo, podem ser avaliadas com base nessa perspectiva falsa (2Co 5.16), e a consequência natural é uma arrogância sem sentido (2Co 11.18).

1.6 A natureza humana rebelde. Em Paulo, o uso mais característico e frequente de *sarx* é sua aplicação à natureza humana pecaminosa (v. PECADO). Bem mais da metade desses casos acontece em Romanos, na maior parte em Romanos 8. Os demais, com uma exceção (1Co 5.5; cf. tb. 1Co 3.3), aparecem em Gálatas. De modo análogo, em mais de dois terços dos inúmeros casos de contraste entre *sarx* e *pneuma*, *sarx* refere-se à natureza humana caída. A maioria dos casos acha-se em Gálatas 5 e 6 e Romanos 8. Quanto aos demais (Gl 3.3; Rm 7.5; 1Co 5.5), Gálatas 3.3 é representativo do grupo todo (v. item 4 abaixo).

Um texto peculiar é 1Coríntios 5.3,5 (“O autor de tal infâmia seja [...] entregue a Satanás para a destruição da carne [*sarx*], a fim de que o espírito [*pneuma*] seja salvo no Dia do Senhor”, *ARA*),

pois emprega *pneuma* para designar o espírito humano. Mesmo assim, *sarx* não se refere ao corpo. Dependendo da data atribuída a Gálatas e às Cartas aos Tessalonicenses, o sentido é, provavelmente, um desdobramento posterior para Paulo. Aqui ele não está elogiando a enfermidade ou a morte, mas a destruição da rebeldia, resultado que é sinônimo da crucificação da carne, o objetivo do Espírito na luta contra ela (Gl 5.24,17).

No pensamento de Paulo, a alternativa inaceitável para os crentes é que deem oportunidade para essa rebeldia ceder a seus desejos (Gl 5.13,16,19-21; 6.8; Rm 13.14). Não existe nada de bom em viver na natureza rebelde, pois, por meio dela, serve-se à lei do pecado (cf. Rm 7.5, num contraste com a Lei e o código escrito; Rm 7.18, num paralelo com o ego de Paulo; Rm 7.25, num contraste com *nous*, “mente”). Como já mencionado (v. 1.4 acima), em Gálatas 4.23,29 o contraste ocorre entre aquele que nasce ou pela impaciência rebelde do pai ou pelo processo natural de reprodução humana, de um lado, e, de outro, aquele que nasceu pela intervenção do Espírito nesse processo. Em Gálatas 4.23, o contraste entre *sarx* e *epangelia* (“promessa”) sugere rebeldia da parte de Abraão. Romanos 8.1-14 é o texto clássico sobre o assunto, em que a *sarx* rebelde e a vida que dela se origina fazem contraste com a vida no Espírito (v. item 4 abaixo).

O uso que Paulo faz de *sarkinos* em 1Coríntios 3.1 soa como uma crítica *ad hominem* a alguns crentes residentes em Corinto que tinham tendências gnósticas. Nesse caso, é provável que o sentido seja “imatuross”, não “rebelde”.

2. Impressionantes aspectos contextuais de caráter formal

São dignas de nota algumas correlações entre a estrutura gramatical formal e a atribuição ou escolha de campo semântico:

1) Quando Paulo emprega *kata sarka* (“segundo a carne”) + VERBO (e.g., 2Co 1.17; 5.16), o campo semântico é o de ideias moralmente negativas (v. 1.5 acima). Quando utiliza *kata sarka* + SUBSTANTIVO (e.g., Rm 4.1; 9.3), o campo semântico é o de neutralidade moral (v. 1.4 acima). Isso foi observado por R. Bultmann (p. 236-7) e é confirmado aqui (cf. *kata anthrōpon*, “de modo usual”, 1Co 3.3).

2) As ocorrências de *sarx* com conotação negativa (v. 1.5 acima) não trazem artigo. Isso provavelmente seja resultado do emprego que Paulo faz de expressões estereotipadas em que se usam preposições. Todos os contextos formais trazem ou a forma *kata sarka* (“segundo a carne”) + VERBO (e.g., 2Co 10.2,3) ou a forma *en sarki* (“na carne”) + VERBO (e.g., Fp 3.3,4; Gl 6.12).

3) Todos os usos de *sarx* no sentido amplo de “humanidade” (v. 1.3 acima), com uma exceção, seguem o estilo da *LXX*: *pasa sarx* (“toda carne”).

4) As ocorrências de *sarx* que designam a rebeldia humana (v. 1.6 acima) aparecem, quase invariavelmente, com o artigo. Nessa categoria, também se enquadram quase todas as ocorrências de *sarx* em que a palavra é entendida seja como sujeito, seja como objeto direto de um verbo (em que este geralmente aparece na forma de substantivo abstrato), a menos que seja qualificado por um pronome possessivo, casos em que se refere ao corpo humano.

3. Comparação entre outros autores judeus e os autores cristãos

Parece que na *LXX* o termo nunca é empregado com sentido moralmente negativo (v. 1.5 acima) nem como designação de rebeldia humana contra Deus (v. 1.6 acima). Isso contrasta com Paulo, em quem ambos os sentidos aparecem na metade das vezes em que ele emprega o termo *sarx*. O paralelo mais próximo ao uso de *sarx* por Paulo é 4Macabeus 7.18. Embora esse documento seja da época de Paulo, nessa passagem o sentido está mais de conformidade com o dualismo ético helenizante de Filo que com o emprego paulino.

No entanto, “carne” (gr., *sarx*; hebr., *bāšār*) é palavra utilizada nos rolos de Qumran (e.g., 1QS 11.7[?],9[?],12; 1QM 4.3) e na literatura apocalíptica judaica (e.g., *Tê Ju*, 19.4; *Tê Zb*, 9.7) como designação da humanidade caída ou de uma esfera cósmica maligna. É surpreendente que, aqui, os pais apostólicos praticamente acompanhem a *LXX*. Mesmo o restante do NT não altera muito o quadro: o vocábulo é usado uma vez (?) para indicar uma atitude moral negativa (Jo 8.15) e cinco vezes para se referir à rebeldia (esp. em 2Pe e Jd; cf. 1Jo 2.16). O emprego de *sarx* para indicar a humanidade caída e o sistema maligno de valores deste mundo é, portanto, um fenômeno

decididamente paulino, com raízes na literatura apocalíptica judaica. É talvez imitado, mas não adotado sem reservas pelos outros autores cristãos dos primórdios.

4. Questões teológicas

Devido às implicações teológicas desses dados, os campos 1.1-1.4 e 1.5-1.6 constituem dois grupos distintos: o primeiro indica um aspecto natural da criação, e o segundo, uma oposição a Deus.

4.1 A carne como aspecto natural da criação.

O emprego do termo *sarx* em 1.1-1.4 (i.e., matéria física, corpo humano, pessoa/raça humana, esfera moralmente neutra), especialmente no sentido de esfera natural em que se dá a vida terrestre (cf. Rm 1.3), deixa implícito que Paulo continuava a partilhar a herança judaica de ter a criação em alta conta. Na ótica paulina, o dualismo ontológico de pensadores helenistas é posto de lado, pois, visto que o corpo de carne e a humanidade são geralmente fracos e suscetíveis de corrupção, mesmo assim podem ser resgatados e experimentar ressurreição. A ideia de Paulo de que tanto a carne quanto o espírito (humano) podem experimentar corrupção (2Co 7.1) significa, provavelmente, que ele não acolhia nenhuma ideia de dualismo ético entre as naturezas superior e inferior que coexistem numa pessoa e são naturais em tal pessoa. Não se deve interpretar que a atitude aparentemente negativa expressa em 2Coríntios 5.1-10 com relação ao corpo da existência terrena deixe implícita uma ideia dualista.

4.2 A carne em oposição a Deus. R. Jewett demonstra que o desenvolvimento dos vários conflitos de Paulo prepara o cenário e oferece explicação para as inconsistências encontradas em seu uso do termo em 1.5 e 1.6 (i.e., esfera moralmente negativa e natureza humana rebelde).

Daí podemos fazer as seguintes observações. Gálatas 3.2,3 expõe cuidadosamente o dualismo que caracteriza o uso peculiar de *sarx* por Paulo. É um dualismo entre carne e espírito no sentido de carne como a confiança independente nos feitos pessoais, em oposição ao espírito de dependência em Deus e de submissão ao seu domínio (v. esp. Rm 8). Na controvérsia com os nomistas, em Gálatas 3.2,3, isso se traduz por um contraste entre “obras da lei” e “ouvir com fé” (lit.; “pregação da fé”, *ARA*). A dependência de sistemas e

instituições com valores humanos para alcançar poder e posição, bem como a indulgência libertinista como meio de conquistar a “vida” (JEWETT) são, igualmente, manifestações de independência rebelde, as quais se distanciam da promessa divina de provisão de vida e dignidade pessoal mediante a fé em Cristo. Ironicamente, ao confiar na “carne”, a pessoa não alcança a vida, mas a morte.

Esse é, na verdade, um dualismo apocalíptico que antecipadamente enxerga o cristão regenerado como alguém que, pela fé, já está “no Espírito”, sob o domínio de Deus, ao mesmo tempo que ainda vive uma existência “na carne”, na era presente. A solução para a tensão assim criada é fazer morrer continuamente a carne e suas obras. Mas a “morte da carne” é odiosa e só pode ser suportada pela promessa divina de que já se outorgou à humanidade vida ressurreta em Cristo (cf. Rm 5.12-21). Morrer essa morte e “revestir-se” de Cristo é colocar-se de novo, como outrora no Éden, sob a proteção e provisão divinas, tornar-se dependente e confiante. Isso também resulta no amor pelo próximo, que provém da segurança que se tem em Cristo (cf. Gl 5.22-26).

Ver também PECADO; PECADORES.

BIBLIOGRAFIA. BRUCE, F. F. *Paul: Apostle of the heart set free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. New York: Scribners, 1951, 1955, v. 1, p. 232-46. 2 v. ■ GOODENOUGH, E. R. *By light, light: the mystic gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven: Yale University Press, 1935. ■ GUNDRY, R. H. *Soma in biblical theology: with emphasis on Pauline anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. ■ GUTHRIE, D. *New Testament theology*. Downers Grove: InterVarsity, 1981. ■ JEWETT, R. *Paul's anthropological terms: a study of their use in conflict settings*. Leiden: E. J. Brill, 1971. ■ KUHN, K. G. *New light on temptation, sin and flesh in the New Testament*. In: STENDAHL, K., org. *The scrolls and the New Testament*. New York: Harper, 1957. p. 94-113. ■ LADD, G. E. *A theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. ■ SCHWEIZER, E.; MEYER, R.; BAUMGÄRTEL, F. *σάρξ κτλ.* TDNT. [S.l.; s.n., s.d.]. v. 7. p. 98-151. ■ SEEBASS, H. & THISELTON, A. C. *Flesh*. NIDNTT. v. 1. [S.l.; s.n., s.d.]. p. 671-82. ■ STACEY, W. D. *The Pauline view of man in relation to its Judaic and Hellenistic background*. London: Macmillan, 1956. ■ THISELTON, A. C. The

meaning of *Σάρξ* in 1 Corinthians 5:5: a fresh approach in the light of logical and semantic factors. *ST*, v. 26, p. 204-28, 1973.

R. J. ERICKSON

CARTA DE ARÍSTEAS. VER APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

CARTAS, FORMAS DE CARTAS I: PAULO

A palavra grega *epistolē* (“epístola”, “carta”) originariamente se referia a uma comunicação oral enviada por mensageiro. No mundo antigo, o termo “cartas” era designação ampla para indicar tipos diferentes de documentos e podia incluir uma grande variedade de documentos comerciais, governamentais e legais, bem como relatórios políticos e militares e outros tipos de correspondência, especialmente de tipo pessoal. Paulo adaptou os modelos de carta dos gregos e romanos, tendo em vista os propósitos cristãos. Suas cartas, que por gerações têm fascinado muita gente, foram elaboradas quase sempre num modelo semelhante às cartas helênicas. Mas o apóstolo, que tinha um senso de liberdade quanto às questões literárias, não estava preso a modelos fixos e, com frequência, combinava costumes helênicos não judaicos com costumes judaico-helênicos.

1. Cartas particulares, pessoais?
2. A forma das cartas paulinas
3. O uso de outras tradições literárias

1. Cartas particulares, pessoais?

Desde que A. Deissmann estabeleceu distinção entre “cartas”, que eram compreendidas como expressões espontâneas, cotidianas e referentes a situações específicas, e “epístolas”, vistas como documentos formais, artísticos e literários, tem havido considerável debate acadêmico sobre as cartas de Paulo, se devem ou não ser consideradas cartas pessoais e particulares. Sem dúvida, eram cartas pessoais se comparadas aos ensaios literários, que adotavam uma forma epistolar, mas eram escritos destinados a um público não identificado, universal, e às cartas oficiais, que não eram escritas no contexto de um relacionamento pessoal. Gálatas, por exemplo, é uma carta estritamente pessoal, escrita a um grupo específico de pessoas que desfrutavam um relacionamento direto com Paulo. Por abrangente que seja o grupo de destinatários, a saber, “as igrejas da Galácia”, a carta foi enviada a um grupo

relativamente pouco importante do mundo greco-romano (HANSEN).

As cartas de Paulo, porém, eram mais que pessoais. Ele escreveu tendo consciência de que era APÓSTOLO, ou seja, um representante do Cristo ressuscitado (observe-se a ênfase no apostolado em Gl 1.1,15,16; 5.2), com o objetivo de instruir, aconselhar e repreender (observem-se 1Ts 5.27 e 2Ts 3.14,15 quanto ao impacto na igreja de Tessalônica). A maioria das cartas de Paulo foi dirigida a comunidades de crentes em Cristo com o objetivo de que fossem usadas em público dentro das congregações. Eram escritos ocasionais e contextuais que tratavam de situações específicas (repare-se, porém, Efésios) e substituíam a presença pessoal de Paulo. Ele estava preocupado com a condição da vida de seus leitores, mas nunca da forma impessoal que caracterizava muitas das cartas helênicas. Paulo tratava cada situação como única e importante. Ao mesmo tempo, suas cartas contêm ensinamentos teológicos significativos e expressam, no que diz respeito à vida, uma compreensão cristã que vai além da situação histórica específica.

2. A forma das cartas paulinas

Na Antiguidade, as cartas antigas, escritas por escribas profissionais, eram muitas vezes estilizadas, com cada parte sendo basicamente determinada por convenção, não importando a ocasião ou o motivo. O modelo geral da carta helênica incluía a abertura, o corpo e a conclusão. A forma básica da carta paulina, na qual havia uma progressão normal, em vez de alguma estrutura estereotipada ou mecânica, continha os seguintes elementos:

2.1 Abertura. As cartas de Paulo, que seguem a costumeira abertura das cartas helênicas (“De A para B, saudações”), regularmente expandem esse padrão básico (e.g., Rm 1.1-7; Gl 1.1-5; 1Ts 1.1; Tt 1.1-4), e esses desenvolvimentos apontam, frequentemente, para os propósitos específicos da carta. A identificação do autor (com frequente menção ao nome de colaboradores) e dos destinatários é seguida de descrições expandidas de ambas as partes referentes à sua posição com Deus em Cristo. Paulo geralmente se identifica com epítetos como “apóstolo” e “servo”, ao passo que os destinatários são chamados

“santos”, “amados” ou “a igreja de Deus que está em...”. A saudação helênica de praxe, *chairein* (“saudação”), é substituída por *charis kai eirēnē* (“graça e paz”). Essa bênção é uma afirmação sobre a graça e a paz de Deus, das quais os receptores já participam, e uma oração para que reconheçam e experimentem essas bênçãos de forma ainda mais completa.

2.2 Agradecimento ou bênção introdutória. Ocasionalmente, as cartas mais pessoais do período helênico começavam com um agradecimento aos deuses por benefícios pessoais recebidos. Paulo adotou o modelo epistolar helênico, expressando no início de suas cartas sua gratidão a Deus, o Pai de Jesus Cristo, por tudo que Deus havia operado na vida dos leitores, predominantemente gentílicos (e.g., 1Co 1.4; Fp 1.3; Cl 1.3; 1Ts 1.2; 2Ts 1.3; Fm 4). Mas o apóstolo não foi um imitador mecânico dessa convenção epistolar, visto que suas estruturas eram altamente desenvolvidas e requintadas.

Dois tipos básicos de estrutura ocorriam nos parágrafos de gratidão de autoria paulina. O primeiro, constituído de até sete elementos básicos, começava com o verbo de agradecimento e terminava com uma oração subordinada *hina* ou equivalente, que expunha o conteúdo da intercessão do apóstolo pelos leitores (Fp 1.3-11; Cl 1.3-14; 1Ts 1.2—3.13; 2Ts 1.2-12; 2.13,14; Fm 4-7; cf. Ef 1.15-19). O segundo apresentava uma forma mais simples. Também iniciava com um agradecimento a Deus e terminava com uma oração subordinada *hoti*, que assinalava o motivo de ter expressado essa gratidão (1Co 1.4-9; cf. Rm 1.8-10).

Embora a estrutura dos períodos paulinos de gratidão fosse helênica, descontando-se os elementos cristãos, o conteúdo revelava influência do pensamento veterotestamentário e judaico. Esses parágrafos, que começam com uma declaração de agradecimento a Deus, possuem uma função epistolar, a saber, introduzem e apresentam os temas principais da carta, geralmente determinando o tom e o clima. Muitos têm função didática, de modo que, seja pelo ensino de algo novo, seja pela revisão de instrução prévia, o apóstolo expõe questões teológicas que considera importantes (v. esp. Cl 1.9-14). Um propósito exortativo também aparece em algumas dessas

passagens (e.g., Fp 1.9-11). Ademais, as palavras de gratidão e petição aí incluídas dão mostra da profunda preocupação pastoral e apostólica de Paulo pelos leitores. Ao mesmo tempo, o apóstolo relata suas reais orações de gratidão e petição por eles.

Empregando uma forma de oração típica do *στ* e dos judeus, que denota louvor (cf. as conclusões doxológicas dos livros do Saltério: Sl 41.13; 72.19,20 etc.), Paulo inicia duas de suas cartas (2Co 1.3,4; Ef 1.3-14; cf. 1Pe 1.3-5) com uma bênção — ou eulogia (*eulogētos*, “bendito”) — introdutória. Conquanto suas palavras de gratidão ressaltem a obra de Deus na vida de outras pessoas, suas eulogias louvam a Deus por bênçãos de que ele próprio participa. A fórmula, que tem contexto judaico, aparentemente era mais apropriada quando o próprio Paulo estava envolvido no contexto da bênção.

2.3 Corpo. O corpo das cartas de Paulo mostra variedade considerável, pois é aqui, mais que em qualquer outro lugar, que elas refletem as diferentes situações epistolares. Ao que tudo indica, o apóstolo estava mais inclinado a tomar o seu próprio rumo dentro do corpo de suas cartas e menos preso a estruturas epistolares. Tem havido alguma dificuldade em determinar onde inicia e onde termina a seção do corpo das cartas (e.g., em 1 e 2 Tessalonicenses, parece que o corpo foi totalmente assimilado pelo agradecimento). Entretanto, algumas possíveis aberturas têm sido identificadas por meio de frases com o verbo *parakaleō* (“Irmãos, rogo-vos...”, 1Co 1.10; 1Ts 4.1; cf. Rm 12.1; 15.30), a fórmula de anúncio (“não quero que ignoreis”, Rm 1.13; Gl 1.11; Fp 1.12), a expressão de júbilo (Fm 7), a expressão de consternação (Gl 1.6) ou a declaração de consentimento (Gl 1.8,9), ao passo que o término do corpo era ocasionalmente caracterizado por conclusões escatológicas (Rm 11.25-36; 1Ts 3.11-13) ou informações sobre suas viagens (v. 2.4 abaixo).

O agrupamento de várias fórmulas epistolares em certos pontos estratégicos assinala pausas significativas ou pontos decisivos nas cartas (MULLINS). A transição clara de uma seção mais didática para uma longa seção parenética é assinalada ocasionalmente com uma doxologia de conclusão e uma das fórmulas de transição (e.g., Rm 11.36—12.1; Ef 3.21—4.1; 1Ts 3.11—4.1).

O conteúdo parenético ou exortativo era, em grande parte, constituído de conteúdo tradicional (incluíam “instruções aos membros da casa”; cf. Cl 3.18—4.1; Ef 5.22—6.9), derivado do *στ* e da literatura judaica, bem como de tradições morais helênicas (cf. Fp 4.8,9).

Outro aspecto típico do corpo das cartas de Paulo é a “*parusia* apostólica” (i.e., presença planejada), em que o apóstolo revela seus planos de viagem, inclusive a intenção de estar com os leitores, e de seus contatos passados e futuros com eles por intermédio de seus colaboradores (1Co 4.17-21; 16.5-12; Fp 2.9-30; 1Ts 2.17—3.11; Fm 22). Visto que Paulo não tinha condições de estar com seus leitores, suas cartas eram um substituto direto de sua presença pessoal e “deviam receber um peso igual à sua presença” (DORV).

Tópicos epistolares, ou seja, temas ocasionais e recorrentes das cartas antigas, também aparecem nas cartas de Paulo. Incluem os temas da composição das cartas (Rm 15.14; 1Co 4.14), saúde (2Co 1.8-11; Fp 2.25-30), assuntos domésticos (1Co 5.1—6.11; Fp 4.2-4) e reencontro com os destinatários (Rm 15.14-33; 1Ts 2.17—3.13).

2.4 Encerramento. Paulo fazia uso da típica saudação de encerramento das cartas helênicas a fim de estabelecer vínculos entre as congregações e seu ministério itinerante (cf. Rm 16.3-16,21-23; 2Co 13.12,13; Cl 4.10-17). Mas não incluía o costumeiro voto de saúde ou a palavra grega de despedida. Em vez disso, uma invocação de bênção (1Co 16.23; Gl 6.16,18; Ef 6.23,24; 2Ts 3.16,18) ou uma doxologia (Rm 16.25-27; Fp 4.20; cf. Hb 13.20,21) cumpriam a mesma função. A súplica final de bênção, que era a conclusão definitiva da carta, expressava quase sempre o forte desejo de Paulo (e.g., que a graça do Senhor Jesus Cristo estivesse com todos eles, 1Co 16.24) e transmite um tom de confiança.

Outras convenções de encerramentos usadas por Paulo incluem referências a uma ou duas frases escritas de próprio punho (1Co 16.21; Gl 6.11; Cl 4.18; 2Ts 3.17), aos préstimos de um amanuense (Tércio, Rm 16.22; cf. RICHARDS) e um beijo santo (e.g., Rm 16.16).

3. O uso de outras tradições literárias

As cartas de Paulo apresentam não apenas uma ampla variedade estilística, mas também

empregam diversas tradições literárias, inclusive formas retóricas e métodos de persuasão da época, estruturas quiasmáticas, diatribes, métodos exegéticos midráshicos, em que se recorre à autoridade do $\pi\tau$, bem como material hínico tradicional e fórmulas confessionais do cristianismo primitivo. Parece que Paulo não se prendeu a nenhuma convenção estilística — epistolar, homilética ou oratória. A forma epistolar desenvolvida nas cartas de Paulo era mais rica que as breves cartas pessoais ou que os ensaios epistolares mais desenvolvidos do helenismo. Observemos rapidamente o seguinte:

3.1 Formas litúrgicas. O propósito das cartas do apóstolo era que fossem lidas em voz alta às congregações a que se destinavam (1Ts 5.27; Cl 4.16). É possível que essa situação desejada explique a inclusão de fórmulas litúrgicas em cartas cristãs. Estudos recentes sugerem que os seguintes elementos pertencem a essa categoria: 1) invocações de “graça”; 2) bênçãos (Rm 1.25; 9.5); 3) doxologias (Rm 11.36; Gl 1.5); 4) hinos (cf. Cl 3.16); 5) confissão e reconhecimento (Rm 10.9; 1Co 12.3).

3.2 A retórica greco-romana. Paulo explicita sua tarefa apostólica básica como sendo pregar o evangelho (Gl 1.16). Quando escreve suas cartas, ele o faz como um pregador do evangelho. Suas cartas, embora reais, ainda assim, em muitos aspectos, são semelhantes à expressão oral. Por esse motivo, qualquer análise epistolar tem de ser suplementada por uma averiguação da retórica de sua argumentação. Os métodos persuasivos dos manuais de retórica clássica eram bem conhecidos nos dias de Paulo, e não era necessário treinamento formal em retórica para usar tais métodos. Cada tipo de fala podia ser formado por quatro elementos: 1) *exordium* (introdução); 2) *narratio* (apresentação dos fatos); 3) *probatio* (raciocínio); 4) *peroratio* (conclusão). O objetivo da introdução e da conclusão era influenciar o público, conquistando seu interesse e boa vontade, e concluir com uma recapitulação dos argumentos e com a apresentação de um pedido. O corpo da fala procurava demonstrar os argumentos. A maior parte das cartas cristãs primitivas foi escrita basicamente para servir de orientação. Excetuadas as fórmulas epistolares de abertura e encerramento, as cartas de Paulo são constituídas

por três elementos: no primeiro, que é conciliatório, ele elogia os leitores pelo que fizeram no passado. O segmento do meio consiste em conselho, enquanto a seção final traz uma parênese (AUNE).

R. N. Longenecker afirma que, em Gálatas como em outras cartas, “Paulo parece ter aproveitado quase inconscientemente formas retóricas disponíveis, adaptando-as às estruturas epistolares que havia herdado e preenchendo-as com métodos exegéticos e temáticas recorrentes judaicas que fossem particularmente significativos para se opor ao que os judaizantes estavam dizendo aos convertidos do apóstolo” (LONGENECKER, p. cxix).

Ver também EVANGELHO (GÊNERO); RETÓRICA.

DPC: BÊNÇÃO, INVOCAÇÃO, DOXOLOGIA, AÇÃO DE GRACAS; CASAS E CÓDIGOS DOMÉSTICOS; CRÍTICA RETÓRICA; DIATRIBE; ELEMENTOS LITÚRGICOS; HERMENÊUTICA/INTERPRETAÇÃO DE PAULO; ITINERÁRIOS, PLANOS DE VIAGEM, VIAGENS, PARUSIA APOSTÓLICA.

BIBLIOGRAFIA. AUNE, D. E. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: Westminster, 1987. (LEC.). ■ BAHR, G. J. The subscriptions in the Pauline Letters. *JBL*, v. 87, p. 27-41, 1968. ■ DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East*. 2. ed. London: Hodder & Stoughton. ■ DOTY, W. G. *Letters in primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ FUNK, R. W. *Language, hermeneutic and Word of God*. New York: Harper and Row, 1966. p. 250-74. ■ _____. The apostolic *parousia*: form and significance. In: FARMER, R. W.; MOULE, C. F. D. & NIEBUHR, R. R., orgs. *Christian history and interpretation: studies presented to John Knox*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. p. 249-68. ■ HANSEN, G. W. *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical contexts*. Sheffield: JSOT, 1989. (JSNT, 29.) ■ LONGENECKER, R. N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 41.) ■ MULLINS, T. Y. Formulas in New Testament Epistles. *JBL*, v. 91, p. 380-90, 1972. ■ _____. Topos as a New Testament form. *JBL*, v. 99, p. 541-7, 1980. ■ O'BRIEN, P. T. *Introductory thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1977. (NovTSup, 49.) ■ RICHARDS, E. R. *The secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. (WUNT, 2.42.) ■ SANDERS, J. T. The transition from opening epistolary thanksgiving to body in the Pauline corpus. *JBL*, v. 81, p. 348-62, 1962. ■ STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman antiquity*. Philadelphia:

Westminster, 1986. (LEC.) ■ WHITE, J. L. *Introductory formulae in the body of the Pauline Letter*. *JBL*, v. 90, p. 91-7, 1971. ■ _____. *Light from ancient letters*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ _____. *The form and function of the body of the Greek Letter*. Missoula: Scholars, 1972. (SBLDS, 2.)

P. T. O'BRIEN

CARTAS, FORMAS DE CARTAS II: HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A igreja primitiva dependeu da carta pela necessidade de transmitir a longas distâncias assuntos importantes do evangelho e da comunidade cristã. Vários fatores peculiares à igreja primitiva influenciaram a forma em que essas cartas foram escritas. Além de muitos outros, podemos citar a compreensão do relacionamento entre cristãos no que diz respeito aos vínculos de família, à autoridade singular dos apóstolos e de seus sucessores, ao desejo de apresentar de modo convincente o evangelho e suas consequências práticas para a vida e a influência da linguagem litúrgica. No cristianismo primitivo, os que escreveram cartas (e cujas obras se encontram dentro e fora do NT) adaptaram as formas epistolares e retóricas do mundo greco-romano para dar origem a requintadas criações literárias

1. Classificação das cartas cristãs primitivas
2. A forma das cartas cristãs primitivas
3. A forma da Carta aos Hebreus, das Cartas Gerais e de Apocalipse

1. Classificação das cartas cristãs primitivas

No início do século xx, A. Deissmann estabeleceu uma distinção questionável entre cartas não literárias e documentais (tratando de situações específicas e pessoais) e epístolas literárias (escritas para a posteridade, públicas, retoricamente requintadas), uma distinção que persiste até hoje. Ele classificou as cartas do NT como documentais, mas a análise retórica das cartas do NT demonstrou que elas se enquadram num meio-termo entre as categorias de Deissmann, sendo situacionais e ainda assim possuindo requintes de retórica.

As antigas cartas eram de vários tipos, dependendo do contexto em que surgiam e o objetivo a que serviam. Os relacionamentos de amizade, de família e entre comerciante e freguês geravam

a grande maioria das cartas na Antiguidade. Manuais epistolares antigos classificam as cartas em seus muitos tipos: amizade, família, louvor e acusação, exortação e conselho, entre outros. Esses são os tipos ideais que podem ser trabalhados e misturados com outros tipos.

Cartas antigas da época do NT foram influenciadas por convenções retóricas e podem ser classificadas de acordo com três tipos de retórica: judicial (acusação e defesa), deliberativa (persuasão e dissuasão) e declarativa (elogio e acusação). Por exemplo, cartas de acusação e apologia são judiciais; cartas de conselho e exortação são deliberativas; cartas de recomendação e louvor são declarativas.

Quanto mais se comparam as antigas cartas cristãs com cartas literárias, não com cartas documentais (como aconteceu no passado), mais se percebe o seu requinte retórico. As primeiras cartas cristãs apresentam padrões de argumentação e estruturação e muitos aspectos estilísticos de convenção retórica greco-romana empregados em cartas literárias. A análise retórica tem sido útil para determinar o corpo indefinível da carta, o qual estava menos preso a convenções epistolares.

Em geral, as cartas cristãs primitivas são uma mistura dos tipos ideais de cartas e classificações retóricas, mas nem sempre adequadamente classificados num modelo de carta ou num tipo retórico. Hebreus e as Cartas Gerais são costumeiramente classificadas como cartas de exortação e conselho, mas também revelam características de outros tipos. Em parte ou no todo, têm sido classificadas de acordo com os três tipos de retórica. Determinar o modelo de carta e classificar o tipo retórico são tarefas interdependentes, visto que, em vários pontos, as cartas eram influenciadas por convenções retóricas.

2. A forma das cartas cristãs primitivas

As cartas cristãs seguiram as convenções das cartas gregas com algumas modificações, que podem ser atribuídas à experiência cristã. Cartas gregas, especialmente na abertura e no encerramento, são determinadas pela convenção. Começam com a abertura da carta (ou pré-escrito), constituída da seguinte fórmula: remetente (*superscriptio*) para destinatário (*adscriptio*), saudações (*salutatio*).

As cartas cristãs elaboram tipicamente o pré-escrito, descrevendo o remetente e o destinatário na sua relação com Deus (e.g., “apóstolo”, “eleitos por Deus”). A saudação da carta grega emprega um verbo de saudação (*chairō*) e um desejo pela saúde (*hygianō*) do destinatário, mas nas cartas cristãs esses elementos se tornam, respectivamente, “graça” (*charis*) e “paz” (*eirēnē*), em geral apresentados na forma de uma invocação de bênção.

Na carta grega, a saudação é quase sempre seguida dos seguintes elementos: votos de saúde a favor do destinatário (*hygianō*), uma expressão de júbilo com o recebimento de carta enviada pelo destinatário (*chairō*), uma ação de graças pela boa saúde e livramento de catástrofe (*eucharistēō*, “regozijar-se”), um relato de orações a favor dos destinatários (*proskynēma*) e/ou uma menção de que o remetente se lembra dos destinatários (*mneia*). Nas cartas cristãs, esses elementos aparecem na palavra de ação de graças ou numa invocação de bênção, que introduz os tópicos principais da carta.

O corpo das cartas grega e cristã possui três partes: introdução do corpo, meio do corpo e conclusão do corpo. A introdução do corpo estabelece as bases comuns entre o remetente e o destinatário, mediante alusão a informação partilhada entre ambos ou apresentação de informação nova. Apresenta o motivo ou propósito principal que está levando o remetente a escrever a carta e introduz os pontos principais que serão desenvolvidos na carta. É possível expressar o propósito da carta de três maneiras: 1) uma fórmula integral de divulgação que apresenta o desejo ou ordem do remetente de que os destinatários saibam de algo (“Quero que saibais que...”), consistindo em um verbo de divulgação (*thelō*, *boulomai*) e um verbo de conhecimento (*ginōskō*); 2) uma razão para escrever (*graphō*); 3) uma petição para que os destinatários façam algo específico, caso em que a fórmula é constituída de um verbo de súplica (*parakaleō*, *erōtaō*), e o motivo para a petição.

O meio do corpo tanto desenvolve o(s) assunto(s) apresentado(s) na introdução do corpo quanto introduz material novo. Em geral, começa com uma fórmula de divulgação indicando que o remetente deseja ou ordena que os destinatários saibam algo. A conclusão do corpo acentua e reitera a razão principal de escrever e estabelece

pontes para alguma comunicação adicional. Costuma iniciar com a forma imperativa da fórmula de divulgação, usando o verbo *ginōskō* (“saber”, “conhecer”), e prossegue com declarações de responsabilidade, instando os destinatários a prestar atenção ao conteúdo da carta e a responder conforme desejado. Pode notificar os destinatários da intenção do remetente em visitá-los, cujo motivo é conversar face a face, em vez de usar tinta e papel. Também pode conter uma recomendação sobre uma terceira parte, que irá entregar a carta.

A conclusão ou pós-escrito da carta mantém contato entre remetente e destinatário e promove a amizade entre eles. Isso é alcançado mediante o uso de saudações (*aspazomai*), um desejo de saúde e/ou palavras de despedida. Nas cartas cristãs, uma doxologia ou uma invocação de bênção pode substituir as duas últimas.

3. A forma da Carta aos Hebreus, das Cartas Gerais e de Apocalipse

O grau em que os livros de Hebreus, das Cartas Gerais e de Apocalipse se conformam com as convenções das formas da carta grega e do cristianismo primitivo varia de acordo com o propósito e os gêneros associados.

3.1 Hebreus. A Carta aos Hebreus tem sido identificada como uma homilia ou sermão judaico-helênico e cristão primitivo que recebeu influência da retórica clássica. Mais recentemente, foi classificada como um discurso clássico de encômio. Hebreus não se enquadra na forma de carta, nem mesmo possui um pré-escrito formal de carta. Possui, sim, um pós-escrito que incorpora uma invocação de bênção (Hb 13.20,21), uma petição formal que funciona como uma declaração de responsabilidade (*parakaleō*, Hb 13.22), um anúncio dos planos que o remetente tem de visitar os destinatários (Hb 13.23), saudações por parte do remetente e saudações adicionais por parte daqueles que estão com ele (*aspazomai*, Hb 13.24) e uma segunda invocação de bênção (Hb 13.25). O apelo para que os destinatários obedeçam à exortação (Hb 13.22) indica que o principal motivo de escrever a carta foi obter tal obediência.

3.2 Tiago. Tiago é literatura persuasória em forma de carta. Seu objetivo é persuadir os destinatários a viver uma vida virtuosa. Começa com

um pré-escrito que inclui remetente, destinatários e saudação (*chairō*, Tg 1.1). O pré-escrito indica tratar-se de uma carta circular, a ser distribuída a inúmeras igrejas (as “doze tribos da Dispersão”). Tiago não contém introdução, meio ou conclusão do corpo que sejam claros, nem traz um pós-escrito. Entretanto, Tiago 1.2-27 funciona como introdução ao apresentar tópicos que são desenvolvidos em Tiago 2.1—5.12, e Tiago 5.13-20 serve como conclusão do corpo, ao recapitular alguns tópicos. Também incluídos na forma de carta encontram-se elementos de diátribe (diálogo e pergunta e resposta em busca da verdade), parênese (instrução moral) e três exemplos de elaboração completa de um raciocínio conforme a retórica greco-romana (Tg 2.1-13; 2.14-26; 3.1-12).

3.3 1Pedro. A Primeira Carta de Pedro conforma-se apenas em parte ao antigo formato epistolar. Começa com um pré-escrito (1Pe 1.1,2), que contém uma referência ao remetente (Pedro) e aos destinatários (exilados da Diáspora), cada um com uma descrição teológica (1Pe 1.1,2) e uma saudação na forma de invocação de bênção. Ao pré-escrito segue-se uma invocação de bênção, que substitui o desejo de saúde ou o agradecimento (1Pe 1.3-9). Não é fácil dividir o corpo da carta (1Pe 1.3—5.12) em introdução, meio e conclusão do corpo. A introdução do corpo começa com uma petição na forma de uma ordem: “esperai inteiramente na graça que vos é oferecida na revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1.13). Um pedido no imperativo em geral é o início da introdução do corpo. Apresenta o motivo principal para o remetente escrever e o que será elaborado no corpo da carta. A conclusão do corpo contém a fórmula da razão para escrever e uma declaração de responsabilidade que faz eco ao pedido com que se inicia a introdução do corpo: “... nela [a verdadeira graça de Deus] estai firmes” (1Pe 5.12). O pós-escrito (1Pe 5.13,14) é constituído das saudações de uma terceira parte e do remetente (*aspazomai*; 1Pe 5.13,14) e uma invocação de bênção.

A Primeira Carta de Pedro tem sido identificada como uma carta de Diáspora, seguindo os moldes das cartas do AT, quando os judeus de Jerusalém escreveram para os exilados (cf. 1Pe 1.1), mas a carta de Diáspora não é um gênero específico. A melhor identificação de 1Pedro

é como carta circular enviada a várias congregações. Dentre outros materiais tradicionais, ela incorpora um código doméstico, descrevendo o papel dos membros da casa uns para com os outros (1Pe 2.18—3.7). Embora alguns estudiosos acreditem que um catecismo ou uma liturgia batismal permeia o corpo da carta, é possível atribuir esses aspectos à tradição que os cristãos primitivos partilhavam entre si.

3.4 2Pedro. Essa carta é a palavra de despedida ou testamento em que um moribundo líder comunitário, judeu ou cristão, comunica sua morte iminente e exorta a comunidade a se manter fiel às tradições depois de sua morte. O remetente de 2Pedro cria a combinação incomum de testamento na forma de carta. Isso permite que o remetente, na era pós-apostólica, descreva o apóstolo Pedro como alguém que se comunica ao longo do tempo com os destinatários.

A Segunda Carta de Pedro inicia com o típico pré-escrito que traz remetente, destinatários e invocação de bênção (2Pe 1.1,2). Após o pré-escrito vêm elementos tomados por empréstimo do gênero testamentário: a recitação das tradições centrais da comunidade (2Pe 1.3-11) e um anúncio da morte de Pedro (2Pe 1.12-15). Esse anúncio funciona como introdução do corpo da carta (2Pe 1.12-15). Lembrar os destinatários acerca dos ensinamentos tradicionais funciona como uma fórmula integral de divulgação (“para vos lembrar”) e uma razão para escrever. O meio do corpo de 2Pedro (2Pe 1.16—3.13) desenvolve o tema recorrente da vinda de falsos mestres, comum num testamento, refutando suas principais doutrinas. A conclusão do corpo (2Pe 3.14-18) é indicada pelo vocativo “amados” e uma declaração de responsabilidade (2Pe 3.14). Uma doxologia serve de pós-escrito (2Pe 3.18).

3.5 1João. A Primeira Carta de João (v. JOÃO, CARTAS DE) não apresenta as convenções da abertura típica, necessárias para classificar um documento como carta. A abertura (1Jo 1.1-4) segue os moldes do prólogo do quarto Evangelho (Jo 1.1-18) e introduz tópicos a serem desenvolvidos no restante da obra. A conclusão de 1João 5.13-21 reitera os tópicos principais, mas não contém as convenções de conclusão de carta. Deve se observar que o motivo para escrever (1Jo 1.4; 5.13) é a única convenção característica de carta.

3.6 2João. Em contraste com 1João, 2João está conforme as convenções epistolares. Começa com um pré-escrito (2Jo 1-3), em que há referência ao remetente (o “presbítero”) e aos destinatários (a “senhora eleita”), acompanhada de descrição teológica destes (2Jo 1,2). Uma invocação de bênção substitui a saudação (2Jo 3). Embora formalmente não seja uma palavra de gratidão, 2João 4 funciona como tal, pois expressa regozijo com o bem-estar dos destinatários. A introdução do corpo (2Jo 4,5) inicia com uma expressão de alegria (*echarēn lian*), faz alusão a coisas em comum entre as duas partes de modo a proporcionar uma base comum para tratar dos assuntos do corpo da carta (o mandamento) e apresenta um pedido. O pedido é padrão: 2João 4 oferece o contexto (“andando na verdade”), e 2João 5 apresenta o pedido (*erōtaō*, “peço-te [...] [que] amemos uns aos outros”; i.e., que contínuem a andar na verdade).

O meio do corpo (2Jo 6-11) desenvolve as preocupações apresentadas na introdução e traz outras preocupações de igual importância. É indicado pela presença de declarações de responsabilidade (2Jo 8,10) e a breve seção de conclusão parenética, comum em cartas cristãs (2Jo 11). A conclusão do corpo (2Jo 12) reitera e acentua o que foi dito. Apresenta a razão de a carta ter sido escrita (“Embora eu tenha muitas coisas para vos escrever...”), estabelece uma ponte para posterior comunicação e informa os destinatários da visita próxima que o remetente fará para tratar de outros assuntos. A conclusão da carta apresenta saudações tradicionais de uma terceira parte (*aspazomai*, 2Jo 13).

3.7 3João. A Terceira Carta de João também segue as convenções do gênero carta. O pré-escrito menciona o remetente (o “ancião”) e o destinatário (Gaio), mas não traz a saudação típica. Embora 3João 2 contenha um voto de saúde convencional (*hygiainō*) num relato de oração pelo destinatário, sendo ambos os elementos típicos de um pré-escrito, o vocativo inicial, “amado”, em 3João 2, assinala a transição para a introdução do corpo (3Jo 2-6). A introdução contém uma expressão de regozijo com o bem-estar do destinatário (*echarēn lian*, 3Jo 3,4) e um pedido que expressa o propósito do corpo da carta (3Jo 5,6). A petição contém a petição propriamente dita (“farás bem”, *kalōs poiēseis*, 3Jo 6) e seu contexto, que se inicia

com a fórmula “procedes com fidelidade” (*piston poiēies*, 3Jo 5,6), uma variação do “farás bem” (*kalōs poiēseis*). O meio do corpo (3Jo 7-12) contém declarações de responsabilidade (3Jo 8,11) e recomendação de uma terceira parte, o portador da carta (Demétrio, 3Jo 12). A conclusão do corpo (3Jo 13,14) faz referência ao ato de escrever e informa o destinatário acerca da visita que o remetente fará num futuro próximo, técnicas que permitem que a conclusão do corpo construa uma ponte para haver ainda mais comunicação. O pós-escrito é formado de uma invocação de bênção e de saudações da parte do remetente e de uma terceira parte (*aspazomai*, 2Jo 15).

3.8 Judas. Foi proposto que Judas é uma homilia em forma de carta ou que ela incorpora um *midrash* em Judas 5-19. No mínimo, é possível dizer que elementos desses gêneros foram incorporados numa carta retoricamente complexa que tenta provar que os adversários são os ímpios de quem os profetas falaram. Judas começa com um pré-escrito que indica remetente (Judas) e destinatários (descritos no seu relacionamento com Deus) e contém uma invocação de bênção (Jd 2). O corpo da carta (Jd 3-23) está dividido em introdução (Jd 3,4), meio (Jd 5-16) e conclusão do corpo (Jd 17-23), cada elemento contendo o vocativo transicional “amados”. A introdução do corpo (Jd 3,4) começa com uma referência à “salvação que nos é comum”, apresentando uma base geral para a carta. Indica que o motivo da carta foi um pedido (*parakaleō*, Jd 3) e informa seus antecedentes (Jd 4). O meio do corpo (Jd 5-16) apresenta outros antecedentes para o pedido, começando com uma fórmula integral de divulgação que emprega a ideia de desejar (*boulomai*) que os destinatários saibam (*oida*) de algo. A conclusão do corpo (Jd 17-23) tem início com a forma imperativa da fórmula de divulgação (“lembrai-vos”, *mnēsthēte*) e contém muitas declarações de responsabilidade na forma de exortação. O pós-escrito é uma doxologia (Jd 24,25).

3.9 Apocalipse. É possível classificar Apocalipse em vários gêneros, inclusive carta, profecia e literatura apocalíptica. Não se vê no livro quase nenhum aspecto da tradição epistolar grega. Depois de um rápido prólogo (Ap 1.1-3) há uma abertura de carta com menção ao remetente (João) e aos destinatários (as “sete igrejas que

estão na Ásia”, Ap 1.4), uma invocação de bênção (Ap 1.4,5) e uma doxologia (Ap 1.6). Depois de um epílogo (Ap 22.6-20), a carta termina com uma invocação de bênção (Ap 22.21). O restante do livro é dominado pelas formas dos gêneros profecia e literatura apocalíptica.

Deve se fazer menção às cartas às sete igrejas, em Apocalipse 2 e 3. Cada uma das sete cartas possui alguma semelhança com as cartas da Antiguidade, inclusive, no pré-escrito, referência a destinatários (cada uma das sete igrejas) e remete (Cristo), e uma referência ao que se deve conhecer (*oida*), que frequentemente principia a introdução do corpo. No entanto, uma análise cuidadosa feita por D. E. Aune mostra que as sete cartas devem ser classificadas como éditos ou proclamações reais ou imperiais da Antiguidade. O método usado é o dos oráculos parenéticos salvação-juízo da profecia cristã primitiva.

Ver também EVANGELHO (GÊNERO); RETÓRICA.

DLNTD: HERMENEUTICS; LITURGIAL ELEMENTS; PSEUDEPIGRAPHY; RHETORICAL CRITICISM.

BIBLIOGRAFIA. AUNE, D. E. The form and function of the proclamations to the seven churches (Revelation 2—3). *NTS*, v. 36, p. 182-204, 1990. ■ BROWN, R. E. Appendix v: General observations on epistolary format. In: _____. *The Epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982, p. 788-95. (AB.) Trata de 2 e 3 João; v. p. 86-92 sobre 1 João. ■ CHARLES, J. D. *Literary strategy in the Epistle of Jude*. Scranton: University of Scranton Press, 1993. p. 20-64. ■ DEISSMANN, A. *Bible studies*. Edinburgh: T & T Clark, 1901. p. 3-59. ■ _____. *Light from the Ancient East*. New York: Doran, 1927. p. 146-251. ■ DOTY, W. G. *Letters in primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ DU RAND, J. A. Structure and message of 2 John. *Neot*, v. 13, p. 101-20, 1979. ■ _____. The structure of 3 John. *Neot*, v. 13, p. 121-31, 1979. ■ FRANCIS, F. O. The form and function of the opening and closing paragraphs of James and 1 John. *ZNW*, v. 61, p. 110-26, 1970. ■ FUNK, R. W. The form and structure of 2 and 3 John. *JBL*, v. 86, p. 424-30, 1967. ■ LIEU, J. *The Second and Third Epistles of John: history and background*. Ed. J. RICHES. Edinburgh: T & T Clark, 1986. p. 37-51. (SNTW.) ■ MARTIN, T. W. *Metaphor and composition in 1 Peter*. Atlanta: Scholars, 1992. p. 41-79. (SBLDS, 131.) ■ STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman antiquity*. Philadelphia:

Westminster, 1986. (LEC, 5.) ■ THURÉN, L. *The rhetorical strategy of 1 Peter: with special regard to ambiguous expressions*. Åbo: Åbo Academy Press, 1990. p. 84-8. ■ WATSON, D. F. *Invention, arrangement and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars, 1988. (SBLDS, 104.) ■ _____. A rhetorical analysis of 2 John according to Greco-Roman convention. *NTS*, v. 35, p. 104-30, 1989. ■ _____. A rhetorical analysis of 3 John: a study in epistolary rhetoric. *CBQ*, v. 51, p. 479-501, 1989. ■ WHITE, J. L. Ancient Greek letters. In: AUNE, D. E., org. *Greco-Roman literature and the New Testament*. Atlanta: Scholars, 1988. p. 85-105. (SBLDS, 21.) ■ _____. *The body of the Greek letter*. Missoula: Scholars, 1972. (SBLDS, 2.) ■ _____. *Light from ancient letters*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ _____. New Testament epistolary literature in the framework of ancient epistolography. *ANRW*, 2.25.2, p. 1730-56, 1984. ■ _____. Saint Paul and the apostolic Letter tradition. *CBQ*, v. 45, p. 433-44, 1983.

D. F. WATSON

CARTAS PASTORAIS

Denominadas Cartas Pastorais desde o século XVIII, 1 e 2 Timóteo e Tito, com Filemom, são as cartas pertencentes ao *corpus* paulino que foram escritas a indivíduos. À semelhança de outros textos do NT escritos sob o nome de Paulo, empregam a forma de carta para transmitir não apenas informações pessoais, mas basicamente ensinamentos e exortações, entre os quais alguns eram tradições já estabelecidas e em uso nas congregações paulinas (ELLIS, 1999). Em face de defecções e dos danos causados pelos falsos mestres, as cartas ressaltam instruções sobre o ministério, a ordem na igreja e assuntos relacionados, a fim de proteger as congregações do apóstolo na Ásia Menor e na Grécia, nos últimos anos de sua vida.

1. Canonicidade e autoria
2. Motivação e data
3. Situação histórica
4. Composição: crítica literária
5. Esboço
6. Temas

1. Canonicidade e autoria

Na igreja patrística, a recepção desse grupo de cartas no cânon do NT dependeu de sua autoria

paulina, pois, no dizer de Serapião, bispo de Antioquia falecido por volta de 211 d.C., “recebemos Pedro e os demais apóstolos tanto quanto recebemos a Cristo, mas rejeitamos os Pseudepígrafos em nome deles” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.12.3). Essa avaliação era praticamente unânime, claramente testemunhada no cânon muratoriano e em Ireneu (c. 180 d.C.; IRENEU, *He*, 1.16.13; 2.14.7; 3.14.1) e provavelmente deve ser inferida com base em textos mais antigos, tanto em citações (cf. TEÓFILO, *Au*, 3.14; *Po*, *Fp*, 4.1) quanto em alusões (cf. *In*, *Ef*, 14.1). Com 2Tessalonicenses e Filemom, as Pastorais só estão ausentes num único manuscrito incompleto das cartas de Paulo (P⁴⁶, c. 200 d.C.) e foram rejeitadas apenas por alguns mestres heréticos: 1 e 2Timóteo por Taciano e Basílios (cf. CLEMENTE, *St*, 2.11, fim; JERÔNIMO, *Cm Tt*, prefácio), e todas as três por Marcião (cf. TERTULIANO, *Mt*, 5.21). No entanto, enfrentaram sérias objeções na crítica literária do século XIX.

1.1 A escola de Baur. Em 1835, F. C. Baur, tomando por base questões literárias mais antigas sobre as Cartas Pastorais, chegou à conclusão de que elas refletiam um contexto pós-paulino e, em sua reconstrução hegeliana da história do cristianismo primitivo, identificou-as como falsificações do século II (v. ELLIS, F. C. Baur and his school, 1999). Suas ideias foram desenvolvidas por H. J. Holtzmann, que assim resumiu as objeções à autoria paulina: 1) a situação histórica; 2) a condenação dos falsos mestres gnosticizantes; 3) o grau de organização eclesiástica; 4) vocabulário e estilo; 5) as ideias e temas teológicos. Baur não estava muito seguro sobre o impacto de sua crítica sobre a canonicidade das Pastorais, mas seus seguidores, na maioria, concluíram que não devia ter impacto algum, afirmando, apesar das informações contrárias, que na Antiguidade a pseudonímia era um recurso inofensivo (v. ELLIS, Pseudonymity, 2001, p. 17-29). Atribuíram várias das Pastorais a discípulos de Paulo e citaram, como precedentes, as escolas de Pitágoras e Platão, as quais escreveram cartas em nomes daqueles filósofos. No entanto, não há indício de que tenha existido uma escola de Paulo após a morte do apóstolo. Os escritores pós-apostólicos mais antigos, como Clemente de Roma, Papias, Inácio e Policarpo, citam ou mencionam vários apóstolos, sem demonstrar que tenham conhecimento

da tendência de alguma “escola de pensamento” que transmita apenas os ensinamentos de determinado apóstolo.

1.2 O debate do século XIX. J. B. Lightfoot e T. Zahn opuseram-se à escola de Baur com as observações de que 1) as circunstâncias históricas diferentes e 2) a organização eclesiástica mais elaborada estariam bem explicadas, caso houvessem transcorrido alguns anos entre as primeiras cartas de Paulo e a época em que escreveu as Pastorais, ou seja, depois de ser solto de seu primeiro aprisionamento pelos romanos, soltura bem confirmada em *1Clemente 5* (c. 95 d.C.; LIGHTFOOT) e na literatura do século II (cânon muratoriano; *12Ap* [Vercelli]). Antecedendo a crítica do século XX, Lightfoot afirmava que 3) os falsos mestres gnosticizantes já estavam agindo durante o ministério de Paulo (cf. ELLIS, 1993, p. 89-95) e atribuiu 4) as mudanças de vocabulário, estilo e 5) as ênfases teológicas à origem das Pastorais nos anos finais do ministério do apóstolo.

No século XIX, estudiosos dos enfoques tradicional e hipotético pressupunham que Paulo escrevera as cartas de próprio punho ou então que as ditara, palavra por palavra. Consequentemente, imaginavam que, se as cartas principais servissem de critério, seria possível determinar a autenticidade das demais por meio de critérios de vocabulário, estilo e temas teológicos recorrentes. As diferenças limitavam-se apenas à questão sobre serem essas variações suficientes para rejeitar a autoria paulina (tradição Baur/Holtzmann) ou se estavam dentro da capacidade literária de um escritor versátil como o apóstolo (tradição Lightfoot/Zahn). O debate, que prosseguiu e se desenvolveu pelo século XX, chegou a certo impasse (PRIOR e ELLIS, 1979). No entanto, a ideia pseudepigráfica foi minada por três novas descobertas da crítica do século XX: o papel do secretário, a função dos coautores e a presença de um considerável número de expressões não paulinas já existentes em quase todas as cartas de Paulo.

1.3 Desenvolvimentos no século XX. Na mente de muitos estudiosos, o problema das Pastorais continuou sendo seu vocabulário e estilo, sua organização eclesiástica mais desenvolvida e a dificuldade em situá-las no contexto das missões paulinas em Atos.

1.3.1 *Vocabulário*. No que diz respeito ao vocabulário, não foi apenas a divergência de terminologia em relação à literatura paulina reconhecida, mas também a ausência de muitos grupos de palavras comuns em Paulo (e.g., *apokalyptō*, *energeō*, *kauchaomai*, *perisseuō*, *hypakouō*, *phroneō*) e o emprego de terminologia diferente para os mesmos conceitos nas áreas da escatologia (cp. *epiphaneia* com *parousia*), organização eclesial (cp. *presbyteroi* com *prohistamenoi* e *poimenes*) e soteriologia (cf. DIBELIUS). Ao mesmo tempo, muitas expressões paulinas nessas cartas eram óbvias a todos.

Houve três tentativas de solucionar o problema. Os autores que faziam parte da tradição Baur/Holtzmann atribuíram os traços paulinos a um esforço consciente do falsificador para imitar Paulo, a fim de granjear alguma autoridade apostólica para seu engano (DONELSON), ou, mediante a reelaboração de certas tradições paulinas, apresentar, usando o nome do apóstolo, o que imaginava que Paulo podia ter ensinado caso tivesse estado ali (WOLTER). Alguns seguidores da tradição Lightfoot/Zahn afirmavam que o papel do secretário e o uso que Paulo fez de tradições compostas por outros explicavam as diferenças de estilo, vocabulário e expressões teológicas das Pastorais (v. item 4 abaixo). No início do século xx, uns poucos estudiosos acreditavam que as Pastorais eram cartas paulinas autênticas suplementadas por interpolações do século ii, principalmente na questão da ordem na igreja (HARNACK), ou que eram produtos do início do século ii que incorporavam alguns fragmentos paulinos autênticos (HARRISON). A hipótese fragmentária não chegou a convencer a muitos porque não conseguia explicar como e por que um falsificador teria usado os fragmentos de forma tão estranha (GUTHRIE e DIBELIUS). Na época, a hipótese de interpolação era uma possibilidade. Mas, com os avanços da crítica textual e com a compreensão das práticas de redação no mundo greco-romano, perdeu credibilidade.

Como era costume na Antiguidade (cf. CÍCERO, *De am*, 7.25.1; RICHARDS, p. 6-7), Paulo mantinha uma cópia de suas cartas para consulta posterior (cf. 1Co 5.9,10; 2Co 7.8; 2Ts 2.15) e também devido ao risco de perda ou dano durante o transporte (cf. CÍCERO, *De am*, 16.18, fim). Também

é provável que tenha permitido que a igreja de onde escrevia fizesse uma cópia da carta para uso próprio e que talvez tenha deixado ou instruído os destinatários a fazer cópias para si mesmos ou para as congregações vizinhas (cf. 2Co 1.1, Acaia; Gl 1.2; Cl 4.16). Desse modo, o apóstolo desencadeou, praticamente desde o início, diferentes e inevitáveis variações textuais no texto de sua correspondência.

Por isso, “parece ser impossível que um interpolador, que em algum momento no transcorrer da tradição inseriu arbitrariamente três versículos, tenha conseguido pôr sob sua influência toda a tradição textual (que hoje temos diante de nossos olhos de uma forma bem diferente da de qualquer geração que nos precedeu) [...] de sorte que não tenha restado uma única testemunha textual contrária” (ALAND, p. 141). Essa constatação acerca da Carta aos Romanos também se aplica às Pastorais. Qualquer teoria de que certos versículos são acréscimos posteriores terá de apresentar algum manuscrito que omita os versículos ou deixará de ter qualquer probabilidade histórica. As seções que Harnack acreditava serem interpolações posteriores não estavam ausentes em nenhum manuscrito. Por isso, com toda a probabilidade faziam parte das Pastorais desde o início.

1.3.2 *Organização eclesial*. Tanto a tradição Baur quanto A. von Harnack supunham que as qualificações exigidas para o ministério do bispo ou supervisor (= “presbítero, ancião”?; 1Tm 3 e 5; Tt 1) refletiam uma estrutura eclesial desenvolvida que era pós-paulina, com base em duas pressuposições: as congregações mais antigas não tinham ministério estruturado, e a teologia e prática cristãs primitivas avançaram gradualmente em bloco. Essas conjecturas estavam profundamente arraigadas na consciência do século xix e tinham origem nas teorias do igualitarismo, do processo histórico e social e da evolução biológica. No entanto, conflitam com a estrutura eclesial variada das congregações apostólicas e com o reconhecimento, nos dias de hoje, de que o desenvolvimento pode ser gradual, mas também extremamente rápido.

Desde o início, as congregações de todas as missões apostólicas tinham algum tipo de organização eclesial. A igreja em Jerusalém, sob a liderança de apóstolos residentes, especialmente

Pedro (c. 33-42 d.C.; Gl 1.18; At 2.14; 3.12; 5.3; 8.14; 9.32; 12.17) e Tiago (c. 42-62 d.C.; Gl 2.9; At 12.17; 15.13; 21.18), e presbíteros (At 11.30; 15.2; 21.18; cf. Tg 5.14), tinha uma organização mais estruturada, provavelmente semelhante à das sinagogas e à da comunidade de Qumran (e.g., Lc 7.3; CD 13.9,10; 1QS 6.14,15,19,20: *m^abaqqēr, pāqīd*; cf. SCHURER, v. 2, p. 427-39; THIERING e WEINFELD). De acordo com 1Pedro (1Pe 5.1-3; cf. 1.1; c. 64 d.C.) e Atos (At 14.23; 20.17; cf. 20.28; c. 65 d.C.), certas igrejas fundadas pelas missões petrina e paulina na Ásia Menor e na Grécia também possuíam uma estrutura eclesiástica reconhecida, ainda que o termo “presbíteros” (*presbyteroi*, i.e., “anciãos”) seja, em Atos, uma expressão que Lucas utiliza para indicar ministérios que, nas cartas de Paulo, recebem designações diferentes. Essas cartas revelam ministérios de liderança estabelecidos na administração e no ensino, embora os identifiquem com maior frequência como atividades (Rm 12.8; 1Co 12.28; Gl 6.6; 1Ts 5.12,13) do que como funções designadas (cf. Fp 1.1). As Pastorais dão mais proeminência a ministérios designados e às qualificações para tais ministérios por causa da crescente ameaça que falsos mestres representavam para as igrejas de Paulo, entre outras coisas (ELLIS, 1999, p. 314-8; IDEM, 1993, p. 113-5). Eles representam um desenvolvimento compreensível de seu uso mais antigo.

1.4 Conclusão. O papel do secretário (RICHARDS e ROLLER) e o uso de tradições já existentes (v. item 4.3 abaixo) na composição das Pastorais tiraram o chão da hipótese pseudepigráfica, com suas pressuposições errôneas, baseadas em ideias do século XIX, acerca da natureza da autoria. Exigem que o estudante criterioso confira valor fundamental às alusões feitas a remetentes na introdução das cartas e às evidências históricas externas, pois tanto aquelas quanto estas sustentam solidamente a autoria paulina.

2. Motivação e data

Em geral, mas nem sempre (REICKE e ROBINSON), os defensores da autoria paulina das Pastorais pressupõem a tradição de que Paulo foi solto de seu primeiro aprisionamento pelos romanos (At 28), corretamente considerado por Harnack (v.1, p. 240, nota) “um fato histórico incontestável”, e que depois disso realizou um segundo

ministério na região do mar Egeu, durante o qual seria possível situar 1Timóteo e Tito. A tradição é reforçada por duas considerações: 1) relatos do século II e subjacentes em *Atos de Paulo* (9-11; c. 170-190 d.C.) sobre a viagem final do apóstolo a Roma numa rota diferente da encontrada em Atos 27 e 28 e seu subsequente martírio no governo de Nero (RORDORF; ZAHN, v. 2, p. 84) e 2) indícios bem antigos de uma missão que Paulo empreendeu à Espanha depois de Atos 28.

2.1 A missão de Paulo à Espanha. A probabilidade de uma viagem missionária à Espanha surge, em grande parte, 1) da expectativa de tal tarefa em Romanos 15.24, Atos 1.8 e Atos 13.47; 2) dos indícios a seu favor em 1Clemente 5.7 (c. 70 d.C., cf. ROBINSON), nos *Atos de Pedro* [Vercelli] 1-3, 40 (provavelmente Ásia Menor, c. 160-180 d.C.) e no cânon muratoriano (Roma, c. 170-190 d.C.). Os dois últimos textos são testemunhas independentes de uma tradição bem difundida de que Paulo viajou de Roma para a Espanha, e *Atos de Pedro* relata que ele voltou a Roma para ser martirizado.

Clemente de Roma tem conhecimento de sete aprisionamentos de Paulo e chama Paulo e Pedro “nossos bons apóstolos”. E, de acordo com Ireneu (*He*, 3.3.3; c. 180 d.C.), Clemente foi ensinado aos pés deles. Ele afirma que Paulo pregou no Ocidente, o que, para um escritor que estava em Roma, significava a Espanha ou a Gália (cf. 2Tm 4.10), e que alcançou “os limites extremos do Ocidente” (*to terma tēs dyseōs*). A última expressão, à semelhança de “até aos confins da terra” (*heōs eschatou tēs gēs*, At 1.8), designava, na época, a região da Espanha ao redor de Gades (= Cadiz), para onde o apóstolo provavelmente viajou depois de ser solto de seu primeiro aprisionamento pelos romanos (cf. ELLIS, 1991; IDEM, 2001, p. 53-63: End of the Earth). Essas fontes têm o apoio de tradições posteriores acerca da soltura de Paulo e de seu ministério pós-Atos 28 (EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.22.1-8: *logos echei*, 2). Uma vez que Orígenes aparentemente desconhecia a viagem de Paulo à Espanha (cf. EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.1.3) e que essa mesma viagem não produziu na Espanha nenhuma igreja que declarasse ter origem paulina, essa missão pode ter sido muito breve (c. 63-64 d.C.), levada a efeito logo após sua soltura (cf. ZAHN, v. 2, p. 64-6), de onde retornou para suas igrejas na região do Egeu.

2.2 A situação de 1Timóteo e Tito. A situação de 1Timóteo e Tito difere da do ministério anterior de Paulo na região do Egeu (c. 53-58 d.C.; cf. KELLY, p. 6-10). Agora sua missão havia se estendido à Gália (2Tm 4.10; ZAHN, v. 2, p. 25-6), e suas congregações ao redor do mar Egeu tinham se multiplicado e abrangiam Creta, Mileto e Nicópolis (Tt 1.5; 3.12; 2Tm 4.20). Essas congregações corriam grande risco por causa de um trabalho missionário contrário, de natureza gnóstico-judaizante (1Tm 1.3-7,19,20; 4.1,2; 6.20; 2Tm 4.3,4; Tt 1.10-16; cf. ELLIS, 1993, p. 92-3, 113-15) que incluía líderes das igrejas e provavelmente antigos companheiros de trabalho (2Tm 1.15-18; 2.16,17; 3.6-9; 4.10; Tt 3.9-14). Algumas igrejas em casas haviam sido devastadas e tinham praticamente desaparecido, como se percebe nas instruções de Paulo a Tito: “... te deixei em Creta, para que pusses em boa ordem o que faltava, e que em cada cidade estabelecesses presbíteros [...]. Porque há muitos insubordinados, [...] principalmente os da circuncisão [...], pois [...] transtornam casas inteiras” (Tt 1.5,10,11). Essa ameaça pode ter levado Paulo a retornar da Espanha.

Para enfrentar o problema, Paulo adotou uma nova estratégia em seus escritos. Ele continuou trabalhando a partir de uma cidade-polo (2Tm 4.20) e visitando várias igrejas, como, por exemplo, Macedônia (1Tm 1.3), Creta (Tt 1.5), Nicópolis (Tt 3.12), Mileto (2Tm 4.20) e Éfeso (1Tm 1.3; 3.14; 4.13; 2Tm 1.15-18; 4.19; mas v. ZAHN, v. 2, p. 17-9). Todavia, ao contrário do que costumava fazer (1Co 4.17; 2Co 7.6,12,13; Ef 6.21,22; Cl 4.7,8; cf. Fp 2.25), não pôde enviar uma carta a cada uma das muitas congregações por mãos de um colega para explicá-la e aplicá-la. Em vez disso, enviou as cartas a colaboradores de confiança: Tito em Creta e Timóteo em Éfeso. As cartas eram tanto um instrumento de comunicação e encorajamento pessoal quanto manuais que concediam autoridade apostólica ao ensino que ministravam.

Quanto ao itinerário do segundo ministério de Paulo no Egeu, não há muito a fazer senão conjecturar, pois as cartas de Paulo e outras fontes não oferecem quase nenhuma ajuda. O apóstolo provavelmente retornou da Espanha só no final de 64 d.C. e trabalhou em Creta (Tt 1.5),

na Macedônia (1Tm 1.3) e também na Acaia, durante cerca de um ano, passando o inverno de 65-66 (ou 66-67) em Nicópolis, na província do Épiro (Tt 3.12; ZAHN v. 2, p. 27-35, 66). Escreveu 1Timóteo e Tito bem no início desse período, provavelmente em 65. No final da primavera de 66 ou 67, visitou Mileto, onde deixou Trófimo (2Tm 4.20), e Trôade, onde deixou sua capa de inverno e vários livros e cadernos de apontamentos (*membrana*), que provavelmente incluíam cópias das cartas que havia escrito anteriormente e materiais recebidos da tradição que eram úteis em seu ensino e na composição de novas cartas (2Tm 4.13,20; cf. RICHARDS, p. 158-60). Ao que parece, saiu de Trôade com destino a Roma, com a intenção de voltar antes do inverno.

2.3 A situação e a data de 2Timóteo. Paulo empreendeu sua última viagem missionária, deslocando-se do Egeu para Roma, onde voltou a ser preso, escreveu 2Timóteo e, logo depois, foi decapitado na via Ostiense (2Tm 4.6,7; *At Pa e Te*, 11; EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.25.5-8). É possível que tenha sido preso em Éfeso (SPICO, v. 1, p. 141) ou Trôade (FEE, p. 244-5) e levado preso a Roma. O mais provável, de acordo com tradições do século II citadas em *Atos de Paulo e Tecla* (9 e 10), é que tenha voltado a Roma como homem livre (RORDORF, p. 323; cf. ZAHN, v. 2, p. 67) para ministrar a uma igreja que estava sofrendo as “repetidas tribulações e reveses” (*ICl*, 1.1) resultantes da contínua perseguição empreendida por Nero. Pode ter viajado pelas vias Ignácia e Ápia (Trôade-Filipos-Apolônia-Brundísio-Roma), viagem de três semanas, ou, também de acordo com tradições do século II, por uma rota que sai de Trôade, passa por Filipos, vai a Corinto e dali para a Itália e Roma (cf. 2Tm 4.20; RORDORF).

De acordo com a *Crônica* de Eusébio (c. 303 d.C.; cf. JERÔNIMO, *Vi il*, 1, 5, 12) Paulo foi martirizado com Pedro no ano 14 de Nero, 67-68. No entanto, nem *IClemente 5* nem *Ascensão de Isaias* (4.2-5; c. 90 d.C.) sugerem que os dois apóstolos morreram juntos, e Dionísio, bispo de Corinto (c. 170 d.C.; cf. EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.25.8), diz apenas que foram executados na mesma época. Pedro provavelmente morreu perto do início do massacre promovido por Nero, no inverno ou na primavera de 65, e Paulo, no final de 67 — de qualquer maneira, antes do suicídio de Nero, em 9 de

junho de 68 (cf. ZAHN, v. 2, p. 61-7; EDMUNDSON, p. 147-52; para uma opinião diferente, v. HARNACK, v. 1, p. 240-3). Nesse caso, Paulo teria escrito 2Timóteo no final do verão ou no outono de 67 d.C.

3. Situação histórica

3.1 Congregações. As igrejas não tinham prédios próprios nos dias de Paulo e, em geral, se reuniam nas casas de membros prósperos. Algumas dessas casas podiam acomodar, na sala principal (*atrium*) ou num jardim com colunata (*peristylum*) mais atrás na casa (cf. ELLIS, 1989, p. 139-45, 144), uma congregação de cem a duzentas pessoas (em pé). Nas congregações egeias de Paulo, havia membros prósperos, como as Pastorais deixam claro nos comentários que Paulo faz acerca de escravos e senhores e também sobre a atitude correta que os cristãos de posses devem ter (1Tm 6.1-7,17-19; cf. Rm 16.23; Ef 6.5-9). É provavelmente dessas igrejas nas casas que Paulo está falando quando se refere à “casa” de determinados indivíduos (1Tm 3.15; 2Tm 1.16; 4.19; Tt 1.11; 1Tm 5.13).

Plínio (*Ep.*, 10.96.9,10; c. 110 d.C.), governador da Bitínia e Ponto, relata que as conversões maciças ao cristianismo haviam praticamente esvaziado os templos pagãos da província “por um longo período” (c. 100 d.C.?). Em meados da década de 60, as Pastorais sugerem que as conversões no entorno do Egeu já eram maciças. Cartas anteriores de Paulo revelam que já na década de 50 havia pelo menos duas igrejas em casas de Colossos (Fm 2; Cl 4.15), duas em Éfeso (1Co 16.19; cf. 2Tm 1.16; 4.19) e provavelmente quatro em Corinto (Rm 16.23; 1Co 1.11; 16.15,16; At 18.7,8). Havia quatro ou cinco em Roma (Rm 16.5,10,11,14,15; cf. Fp 4.22). Quando uma igreja em casas é especificada, pelo menos uma outra fica implícita. O número de membros de muitas dessas igrejas era da ordem das dezenas, mas algumas provavelmente eram congregações de 100 a 150 pessoas, contando-se os servos da casa. O tamanho e o impacto da igreja em Éfeso refletem no tumulto provocado pelos ourives (At 19.23-40), que dificilmente seria tão notório se a ameaça às suas vendas fosse insignificante.

Em meados da década de 60, a igreja em Roma sofreu o martírio de “uma grande multidão” (1Cl, 6.1; cf. Tácito, *An.*, 15.44), e haviam

ocorrido defecções nas igrejas de Paulo no Egeu, conforme atestado nas Pastorais. No entanto, nos dez anos de 57 a 67 as congregações paulinas na Grécia e na Ásia haviam aumentado bastante em termos numéricos e geográficos, e o número total de membros pode ser estimado na casa dos milhares.

3.2 Colaboradores. Dos colaboradores de Paulo, vários são mencionados em Atos (Trófimo) e nas cartas anteriores: Apolo, Demas, Erasto, Lucas, Marcos, Priscila e Áquila, Timóteo, Tito, Tíquico. Outros aparecem só em Tito (Ártemas, Zenas) ou em 2Timóteo (Cláudia, Crescente, Êubulo, Lino, Onesíforo, Prudente, Carpo?), em que aparecem como trabalhadores da igreja em Roma ou como participantes do contínuo esforço missionário de Paulo.

3.3 Adversários. Os adversários fazem o mesmo tipo de oposição ao longo de todas as Pastorais (KELLY, p. 10-1; DIBELIUS, p. 65-7), ou seja, uma única e desenvolvida forma de ensino falso, que desde o início infestou as missões de Paulo e de outros apóstolos. Tiveram origem no grupo “judaizante” dos *hebraioi*, de ritual bem estrito, ou seja, “os [do partido] da circuncisão” em Jerusalém (cp. At 11.2 com Tt 1.10), que combinavam a exigência de que os gentios aderissem às regras mosaicas e praticassem um ritualismo asceta com uma ênfase em visões de anjos e, pelo menos na Diáspora, com tendências gnosticizantes de promover experiências com uma sabedoria e um conhecimento divinos distorcidos e menosprezar a matéria e a ressurreição e redenção do corpo (cp. 1Co 15.12 com 2Tm 2.18; v. GNOSTICISMO). Às vezes, o ascetismo de que se vangloriavam produzia uma arrogância disposta a uma sutil licenciosidade sexual (cf. Gl 4.9; 5.13-21; Cl 2.18,23 com 1Tm 4.3; 2Tm 3.6,7; Tt 1.10,15). Enquanto Paulo afirmava que na era messiânica as leis éticas do AT eram válidas, mas as leis rituais estavam ultrapassadas (Cl 2.17; cf. Gl 4.9,10) e não eram mais obrigatórias (Rm 10.4; 13.8-10; Gl 3.24,25), seus adversários alegavam que as leis rituais continuavam obrigatórias e, ao mesmo tempo, invalidavam os mandamentos éticos por causa de sua conduta (cf. ELLIS, 1993, p. 36-8, 51-2, 61, 80-115, 116-28, 230-6; v. LEI).

Nas Pastorais, os judaizantes de tendência gnóstica ficaram conhecidos como “os da

circuncisão” (Tt 1.10) e continuaram alegando que eram “mestres da lei” (1Tm 1.7), embora, diferindo de Gálatas, aparentemente já não enfatizassem a obrigatoriedade da circuncisão. Proíbiam o casamento, promoviam leis alimentares e afirmavam ter a capacidade de transmitir “conhecimento” (*gnōsis*) cuja fonte, nas palavras de um oráculo aplicado a eles, eram espíritos demoníacos (1Tm 4.1-3; 6.20). Foi uma etapa de contínuo trabalho contramissionário, que aparece em Inácio (*Mg*, 8-11; *Tr*, 9; c. 110 d.C.) como um tipo de “cruzamento de judaísmo com gnosticismo” (LIGHTFOOT) que negava não somente a ressurreição de Cristo, mas também sua encarnação e morte físicas, e que mais tarde, no século II, se desdobrou em heresias gnósticas bem elaboradas ou nelas se fundiu. Enquanto alguns adversários na missão surgiram do “partido da circuncisão”, outros haviam sido mestres nas congregações paulinas e tinham abandonado a teologia de Paulo, entre eles antigos associados ou colaboradores (1Tm 1.3-5; 2Tm 1.15,16; Tt 1.10,11).

4. Composição: crítica literária

Questões literárias sobre as Pastorais dizem respeito à sua forma epistolar, o papel do secretário e, talvez o mais significativo, o uso de tradições preexistentes (cf. ELLIS, 1999; IDEM, 1989, p. 104-7).

4.1 Forma da carta. Há cerca de cem anos, fazia-se distinção entre as “cartas” de Paulo, aqui entendidas como produções não literárias escritas apenas para os destinatários, e as epístolas literárias mais formais, voltadas para um círculo mais amplo (G. A. DEISSMANN). Mais recentemente, tem-se tentado identificar a “carta” como um gênero literário (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS). As distinções feitas por Deissmann foram, na melhor das hipóteses, exageradamente simplistas e provavelmente errôneas, e tentativas posteriores de classificação induziram a erro (cf. ELLIS, 1999; mas v. MALHERBE, *ANRW*, 2:26.1, p. 192-3, 325-6). A propósito, na Antiguidade as cartas podiam assumir praticamente qualquer forma, como ressalta P. L. Schmidt (*KP*, v. 2, p. 325), e, de acordo com Cícero (*De am*, 2.3), eram simplesmente “de muitos tipos”, embora ele classificasse as próprias cartas como informativas e como “as familiares e descontraídas, e as sérias e solenes”.

A intenção do apóstolo era que suas cartas fossem usadas por mais pessoas que os destinatários imediatos (v. 1.3.1 acima) e deviam ser especificamente “lidas na igreja” (Cl 4.16; 1Ts 5.27; cf. 1Co 7.1,25; 8.1; 12.1; 16.1,12). À luz de sua bagagem judaica em que não se podiam ler nem mesmo *targumim*, mas apenas as Escrituras canônicas “na igreja” (*b. Meg.*, 32a; cf. ALEXANDER, *CRINT* 2.1, p. 238-9), elas foram escritas e recebidas como “Palavra de Deus”, ou seja, como autoridade inspirada e normativa para as igrejas (cf. 1Ts 2.13 com 2Ts 2.15). Eram ensinamentos de um profeta apostólico que, ao contrário de outros ensinamentos e escritos proféticos nas congregações, não estavam sujeitos a “testes” ou escrutínios de outros profetas (1Co 9.3, *anakrinō*; 1Co 14.29, *diakrinō*; com 1Co 14.37,38). Ou seja, eram obras de ensino vestidas de cartas. Filemom trata de uma questão pessoal; outras, como 1Coríntios, dão atenção a problemas imediatos da congregação ou, como Romanos ou Efésios, abordam questões teológicas mais gerais e recorrentes; 1Timóteo e Tito — e até certo ponto 2Timóteo — são manuais de tradição que têm afinidades de gênero literário com o *Manual de disciplina* de Qumran. O apóstolo emprega a forma de carta por vários motivos, especialmente porque com ela ele pode combinar informação e relacionamentos pessoais com seu objetivo básico de ensinar e edificar crentes na verdade do evangelho de Cristo.

4.2 Secretário. Por motivos de ordem prática, na Antiguidade o secretário era uma necessidade para se escrever cartas, com exceção das mais curtas, visto que a baixa qualidade da pena, da tinta e do papel tornava lento e laborioso esse trabalho (cf. QUINTILIANO, *In or*, 10.3.31; 10.3.19-22) e podia exigir mais de uma hora para a produção de uma página pequena (ROLLER, p. 13-4, 6-9). Em geral, o secretário fazia o registro primeiro numa prancha com cera ou numa tábua de madeira, em forma de taquigrafia, usada na escrita grega e latina do século I (RICHARDS, p. 24-43), e em seguida transcrevia no papiro por extenso. Esse tipo de ajudante é explicitamente mencionado em Romanos 16.22 e está implícito em passagens nas quais Paulo, segundo o costume, acrescenta uma nota à margem (e.g., Fm 19a; 1Co 14.34,35; ELLIS, 1989, p. 67-8) ou uma conclusão (e.g., 1Co 16.21-24;

Gl 6.11-18; Cl 4.18; 2Ts 3.17; cf. 1Tm 6.20,21; 2Tm 4.19-22; Tt 3.15) ao texto que o secretário acabou de escrever. No caso das Pastorais, inúmeras peculiaridades verbais e estilísticas permitem inferir o uso de um secretário, e a sugestão plausível feita por estudiosos é que esse secretário tenha sido Lucas (2Tm 4.11; cf. STROBEL, p. 210; MOULE, p. 434; SPICQ, v. 1, p. 199; KNIGHT, p. 51, talvez; mas v. METZGER, p. 10-6). O trabalho do secretário ia de copiar ditados até participar como coautor, e parece que nas Pastorais ele teve uma participação maior que em outras cartas paulinas (cf. RICHARDS, p. 23-4, 193-4). Contudo, para a forma literária das Pastorais são mais significativas as numerosas tradições preexistentes, em grande parte não paulinas, que são empregadas nessas cartas.

4.3 Tradições. No que diz respeito às Pastorais, faz tempo que as tradições têm sido reconhecidas em algumas passagens, como a confissão em 1Timóteo 3.16 e os cinco ditos “fiel é a palavra” (*pistos ho logos*; v. 4.4.1 abaixo). Em outras passagens também podem ser identificadas mediante o uso de critérios adequados. Algumas perícopes já existentes haviam sido compostas por Paulo, e algumas por outros que o apóstolo reconhecia que tinham o dom profético de mediar a revelação divina.

Os critérios para identificar um trecho citado ou transmitido pela tradição incluem: 1) uma fórmula que em outra passagem introduz ou conclui material citado (e.g., 1Tm 4.1; cf. At 20.23; 28.25; Hb 3.7); 2) a passagem é completa em si mesma; 3) um número relativamente grande de *hapax legomena*, expressões idiomáticas e estilo que divergem do restante da carta e de outros escritos do mesmo autor; 4) uma passagem notavelmente parecida em outro escrito do qual não existe a probabilidade de nenhuma dependência literária. Um único critério pode não ser significativo, visto que vocabulário ou expressão idiomática diferentes podem indicar apenas que o assunto mudou, que o secretário é diferente ou que a carta foi escrita numa época diferente. Além disso, é possível que uma citação não seja uma tradição transmitida (e.g., Tt 1.12), e tradições transmitidas podem ser parafraseadas e incorporadas sem uma fórmula de citação. De todo modo, a satisfação de vários critérios em determinada passagem fornece diretrizes para avaliar as probabilidades.

4.4 Classificação das tradições. Composições preexistentes abrangem uma variedade de tópicos e formas literárias (cf. ELLIS, 1999). Entre eles, encontram-se doxologias (1Tm 1.17; 6.15,16), uma lista de imoralidades (1Tm 1.9,10), regras congregacionais acerca da conduta das viúvas (1Tm 2.9—3.1a) e requisitos para ministérios (1Tm 3.1b-13), profecias preditivas (1Tm 4.1-5; 2Tm 3.1-5), confissões que às vezes são hínicas (1Tm 2.5,6; 3.16; 2Tm 1.9,10; Tt 3.3-7; cf. 1Tm 1.15) e outros hinos (1Tm 6.11,12,15,16; 2Tm 2.11-13; Tt 2.11-14). Alguns desses textos acham-se na forma midráshica implícita e explícita, ou seja, de comentário sobre textos do AT (1Tm 1.9,10; 2.9—3.1a; 5.17,18; 2Tm 2.19-21; cf. ELLIS, 1993, p. 188-97, 147-237: Prophecy as exegesis). Uma passagem combina *midrash* e uma forma hínica (Tt 3.3-7), sendo ambas características da profecia cristã primitiva (cf. AUNE, p. 453-5: The prophetic hymn).

Algumas tradições também podem ser identificadas e classificadas por três fórmulas (ARA), que as introduzem ou concluem: “fiel é a palavra” (*pistos ho logos*), “sabendo isto: que” (*touto ginōskein/idein hoti*) e “estas coisas” (*tauta*). Tais passagens são relativamente independentes do contexto e identificadas por outros critérios, relacionados acima.

4.4.1 “Fiel é a palavra”. Essa fórmula introduz (1Tm 1.15; 4.9,10; 2Tm 2.11-13) ou conclui (1Tm 2.9—3.1a; Tt 3.3-8a) cinco passagens que, à exceção de 1Timóteo 2.9—3.1a, são declarações confessionais de temas soteriológicos paulinos, cujo vocabulário é geralmente paulino. A fórmula não aparece em cartas mais antigas de Paulo (mas v. 1Co 10.13) e, aparentemente, teve origem entre profetas apocalípticos judeus ou em Qumran (cf. 1Q27 1.8). No entanto, foi utilizada na missão joanina (Ap 22.6) e veio a ser empregada por Paulo e seus colaboradores durante seu primeiro aprisionamento romano, isto é, em Cesareia. Por analogia com o emprego de “fiel” em Sirácida (Eo 46.15; 48.22) para designar as profecias de Samuel e Isaías, a fórmula introduz uma palavra que não é um dito qualquer, mas uma palavra profética de Deus aos ouvintes. Por isso, o ancião que ensina (= bispo) deve manter-se “firme na palavra fiel” (Tt 1.9), e o texto diz que, em seu ministério, Timóteo é sustentado por

essas “palavras fiéis” e é aconselhado a transmiti-las às suas congregações (2Tm 2.11-13,14). Em razão dos temas e do vocabulário paulinos que apresentam, na sua maioria os ditos associados à expressão “fiel é a palavra” provavelmente são composições de Paulo, mas 1Timóteo 2.9—3.1a (e talvez Tt 3.3-8), passagens de autoria de outros, são variantes de uma tradição em comum com a missão petrina (cf. 1Pe 3.1-5,18-22; 1Co 14.34,35).

4.4.2 “*Sabendo isto: que*”. Essa expressão e outras semelhantes nem sempre assumem caráter formular (e.g., 1Ts 1.4,5), mas às vezes são utilizadas como fórmulas para introduzir a paráfrase de uma citação bíblica (At 2.30; cf. Sl 132.11; cf. Po, *Fp*, 4.1) e outras tradições citadas (Rm 6.6; Ef 5.5; cf. 1Co 6.9,10). Nas Pastorais, são usadas como fórmulas para introduzir a lista de imoralidades que parafraseia os mandamentos, do quinto ao nono (1Tm 1.9,10), e transmitir uma profecia (2Tm 3.1-5).

4.4.3 “*Estas coisas*”. Essa fórmula acha-se no final do material citado e introduz a aplicação do material à situação vigente. Aparece no final de perícopes identificadas acima como textos transmitidos por tradição (1Tm 4.6; 2Tm 2.14; cf. Tt 1.15,16; 2.1). Também pode ocorrer no final de uma regulamentação para o ministério (1Tm 3.1b-13,14; cf. Tt 1.7-9) que é distinta de seu contexto (HARNACK, v. 1, p. 482-3; KELLY, p. 231) e de regras congregacionais e regras para membros da casa (1Tm 5.5,6,9,10,17-20; 6.1,2; Tt 2.2-14,15), que provavelmente são também tradições preexistentes incorporadas nas cartas.

4.4.4 *Conclusão*. Várias outras passagens são, provavelmente, material tradicional reelaborado: confissões hínicas (1Tm 2.5,6; 2Tm 1.9,10), uma doxologia (1Tm 1.17), uma comissão + doxologia (1Tm 6.11-16) e outros ditos (1Tm 6.7,8,10a; 2Tm 1.7). Juntos, os materiais preexistentes constituem cerca de 43% de 1Timóteo, 16% de 2Timóteo e 46% de Tito (ELLIS, 1999).

5. Esboço

5.1 1Timóteo

I. 1.1-20 Introdução

1.1,2 Saudação

1.3-20 Responsabilidade de se opor a judaizantes de tendência gnóstica

1.3-7 Seus erros

1.8-11 O correto uso da Lei

1.12-17 O exemplo de Paulo

1.18-20 Timóteo contrastado com os falsos mestres

II. 2.1—4.10 Regras congregacionais

2.1-8 As orações e sua finalidade

2.9—3.1a Uma “palavra fiel” para maridos e esposas

3.1b-13 Qualificações de bispos (supervisores) e ministros

3.14-16 A finalidade e o fundamento cristológico das regras

4.1-10 Uma advertência profética e sua aplicação

III. 4.11—6.2 Instruções a Timóteo

4.11—5.2 Seu exemplo para outros

5.3—6.2 Seu trabalho de supervisão da congregação: viúvas, anciãos, escravos e outros

5.23 Um interlúdio pessoal: pureza não exige ascetismo

IV. 6.3-19 Admoestações finais

6.3-10 Acerca de falsos mestres e suas motivações financeiras

6.11-16 Acerca das motivações e da conduta do “homem de Deus”

6.17-19 Acerca de crentes abastados

V. 6.20,21 Admoestação e invocação de bênção pela mão de Paulo

5.2 Tito

I. 1.1-4 Saudação

II. 1.5—2.1 Instruções para Tito

1.5-9 Qualificações dos presbíteros (supervisores)

1.10—2.1 Acerca dos falsos mestres

III. 2.2-15 Supervisão congregacional e a base para isso

IV. 3.1-11 Responsabilidades dos crentes

3.1,2 Como cidadãos

3.3-8 Seu fundamento numa “palavra fiel”

3.9-11 Acerca de falsos mestres

V. 3.12-15 Uma palavra de conclusão

3.12,13 Acerca dos colaboradores

3.14 Uma admoestação repetida

3.15 Saudações e invocação de bênção pela mão de Paulo

5.3 2Timóteo

I. 1.1-5 Saudação e ação de graças

II. 1.6—2.13 Súplica a Timóteo

1.6—2.7 Por um testemunho fiel diante da oposição

2.8-13 À luz do exemplo de Paulo

III. 2.14—4.5 Advertências contra falsos mestres

2.14-26 Evitar os vãos caminhos deles

3.1-9 Uma profecia acerca dos falsos mestres e respectiva aplicação

3.10-17 O motivo e a maneira de enfrentar falsos mestres

4.1-5 Exortação a um ministério fiel

IV. 4.6-18 A situação e as perspectivas de Paulo

4.6-8 Sua morte está próxima

4.9-16 A necessidade de Timóteo ir ter com ele

4.17,18 Sua confiança na presença de Deus e na redenção final

V. 4.19-22 Saudações e invocação de bênção pela mão de Paulo

6. Temas

Os ensinamentos das cartas encontram-se, em grande parte, nas tradições reelaboradas e transmitidas e em suas aplicações. Tratam dos falsos mestres e da devida resposta a eles (1Tm 1.3-20; 4.1-10; 6.3-10; Tt 1.10—2.1; 3.9-11; 2Tm 2.14—4.5) e das estritas qualificações para o exercício de ministérios à luz das ações dos adversários (1Tm 3.1b-13; Tt 1.5-9). De alguma forma também relacionadas com essa situação estão outras normas acerca da ordem na igreja (1Tm 2.1—3.1a; 5.3-25; Tt 2.1-14) e da conduta dos crentes (1Tm 6.1,2; Tt 3.1-8). Como nas demais cartas paulinas, todos os ensinamentos recebem uma fundamentação cristológica

na história da salvação (1Tm 3.16; Tt 2.11-14), inclusive a identidade de Cristo como Deus (Tt 2.13), sua preexistência (1Tm 1.15), a linhagem humana davídica (2Tm 2.8), o ministério fiel (1Tm 6.13), a obra salvadora (1Tm 2.5,6a; 2Tm 1.9,10), a ressurreição (2Tm 2.8) e a vinda e o reinado futuros (1Tm 6.14; 2Tm 2.11,12; 4.8,18).

DPC: CÂNON; CATOLICISMO PRIMITIVO; CRONOLOGIA DE PAULO; ORDEM E GOVERNO DA IGREJA; PAULO NA TRADIÇÃO DA IGREJA PRIMITIVA.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: DIBELIUS, M. & CONZELMANN, H. *The Pastoral Epistles*. Philadelphia: Fortress, 1972. (Herm.) ■ FEE, G. D. *The Pastoral Epistles*. Peabody: Hendrickson, 1988. ■ GUTHRIE, D. *The Pastoral Epistles*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (NIBC.) ■ HOLTZMANN, H. J. *Die Pastoralbriefe*. Leipzig: Engelmann, 1880. ■ KELLY, J. N. D. *The Pastoral Epistles*. London: Black, 1963. ■ KNIGHT III, G. W. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. (NICNT.) ■ LEA, T. D. & GRIFFEN JR., H. P. 1, 2 *Timothy, Titus*. Nashville: Broadman, 1992. (NAC.) ■ LIEFELD, W. L. 1 and 2 *Timothy, Titus*. Grand Rapids: Zondervan, 1999. (NIVAC.) ■ LOCK, W. *The Pastoral Epistles*. Edinburgh: T & T Clark, 1958 [1924]. (ICC.) ■ MARSHALL, I. H. *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles*. Edinburgh: T & T Clark, 1999. (ICC) ■ MOUNCE, W. D. *The Pastoral Epistles*. Dallas: Word, 2000. (WBC.) ■ SPICQ, C. *Les épîtres pastorales*. Paris: Gabalda, 1969. 2 v. ■ TOWNER, P. H. 1-2 *Timothy, Titus*. Downers Grove: InterVarsity, 1994. (IVPNTC.) ■ **Estudos:** ALAND, K. Neutestamentliche Textkritik und Exegese. In: LOHSE, E. & ALAND, K., orgs. *Wissenschaft und Kirche*, FS. Bielefeld: Luther, 1989. p. 132-48. ■ AUNE, D. E. The Odes of Solomon and early Christian prophecy. *NTS*, v. 28, p. 435-60, 1982. ■ BAUR, F. C. *Die sogenannten Pastoralbriefe*. Tübingen: Gotta, 1835. ■ DONELSON, L. R. *Pseudepigraphy and ethical argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. ■ EDMUNDSON, G. *The church in Rome in the first century*. London: Longmans, 1913. ■ ELLIS, E. E. "The end of the earth" (Acts 1:8). *BBR*, v. 1, p. 123-32, 1991. ■ _____. *History and interpretation*. Leiden: E. J. Brill, 2001. ■ _____. *The making of the New Testament documents*. Leiden: E. J. Brill, 1999. ■ _____. *The Old Testament in early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

▪ _____. The Pastorals and Paul. *ExpT*, v. 104, p. 45-7, 1992-1993. ▪ _____. *Paul and his recent interpreters*. 5. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, p. 49-57. ▪ _____. *Pauline theology: ministry and society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. ▪ _____. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*. 4. ed. Grand Rapids: Baker, 1993. ▪ GUTHRIE, D. *Introduction to the New Testament*. Ed. rev. Downers Grove: InterVarsity, 1990. p. 636-46; ▪ HARNACK, A. *Chronologie*. In: _____. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig: Hinrichs, 1958 [1904]. tomo 2. v. 1 p. 480-85. ▪ HARRISON, P. N. *The problem of the Pastoral Epistles*. London: Oxford University Press, 1921. ▪ LIGHTFOOT, J. B. The date of the Pastoral Epistles; The close of the Acts. In: _____. *Biblical essays*. London: Macmillan, 1893, p. 399-437. ▪ MEITZGER, W. *Die letzte Reise des Apostels Paulus*. Stuttgart: Calver, 1976. ▪ MOULE, C. F. D. The problem of the Pastorals: a reappraisal. *BJRL*, v. 47, p. 430-52, 1964-1965. ▪ PRIOR, M. *Paul the Letter-writer*. Sheffield: JSOT, 1989. (*JSNTSup*, 23.) ▪ REICKE, B. *Chronologie der Pastoralbriefe*. *TLZ*, v. 101, p. 82-94, 1976. ▪ RICHARDS, E. R. *The secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. ▪ ROBINSON, J. A. T. *Redating the New Testament*. London: SCM, 1976. ▪ ROLLER, O. *Das Formular der paulinischen Briefe*. Stuttgart: Kohlhammer, 1933. ▪ RORDORF, W. Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe. In: ELLIS, E. E.; HAWTHORNE, G. F.; BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament*, FS. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 319-27; ▪ STROBEL, A. Schreiben des Lukas? Zum sprachlichen Problem der Pastoralbriefe. *NTS*, v. 15, p. 191-210, 1968-1969. ▪ THIERING, B. E. *Mebaqqer and Episkopos in the light of the Temple scroll*. *JBL*, v. 100, p. 59-74, 1981. ▪ WEINFELD, M. *The organizational pattern and the penal code of the Qumran sect*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. ▪ WOLTER, M. *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. ▪ ZAHN, T. *Introduction to the New Testament*. Minneapolis: Klock, 1977 [3. ed. 1909; 1. ed. 1899]. v. 2. p. 1-133. 3 v. E. E. ELLIS

memorial da morte sacrificial do Senhor com base numa tradição que descreve a Última Ceia. Estudos recentes têm destacado a importância de fatores sociais na explicação das divisões entre ricos e pobres na igreja. Essas divisões causaram os abusos e também a resposta de Paulo, na qual ele destaca a refeição como um centro de convergência da unidade e do amor cristão mútuo que se despe das distinções de classe e outras mais. São improváveis as teorias de que a refeição do tipo paulino era significativamente diferente das realizadas em outras áreas da igreja primitiva.

1. Introdução
2. Refeições religiosas no mundo antigo
3. A refeição da igreja em Corinto
4. A resposta de Paulo diante da situação de Corinto
5. A ceia do Senhor segundo Paulo e a prática em outros lugares

1. Introdução

Em 1Coríntios 10.1-3, Paulo assinala o perigo de que cristãos que acreditam estar firmes na fé caíam em grande tentação, participando de idolatria. O povo de Israel, que havia experimentado um notável ato da graça divina quando foi libertado da escravidão no Egito, ainda assim caiu na idolatria e na imoralidade que a acompanha. Trata-se de uma advertência aos coríntios. Paulo reforça o paralelo que está traçando, fazendo uma analogia com a forma em que os israelitas “todos foram batizados [...]”. Todos comeram do mesmo alimento espiritual, e todos beberam da mesma bebida espiritual”. Assim como a experiência que os israelitas tiveram com a nuvem e o mar é vista da perspectiva do BATISMO cristão, seu comer e beber deve ser visto como algo análogo à refeição cristã, mencionada mais adiante, no mesmo capítulo (1Co 10.15-17). Aqui, portanto, encontramos a primeira menção explícita (embora alguns estudiosos encontrem uma possível alusão em 1Co 5.6-8) de Paulo à refeição eclesial com sua comida e bebida espirituais. Da mesma forma, temos aqui uma das poucas passagens em que o batismo e a ceia do Senhor aparecem associados como os dois ritos praticados na igreja. Em 1Coríntios 12.13, há uma referência exclusivamente ao batismo, em duas expressões paralelas, mas não ao batismo com o Espírito (v. ESPÍRITO SANTO)

CEIA DO SENHOR I: PAULO

Abusos na hora da refeição eclesial em Corinto fizeram com que Paulo lembrasse a igreja do verdadeiro significado dessa refeição como

nem ao beber o Espírito por ocasião da ceia do Senhor, que é uma ideia sem fundamento algum.

Mais adiante, na mesma carta, Paulo se refere a uma refeição eclesial denominada “ceia do Senhor” (1Co 11.20; cf. “mesa do Senhor”, 1Co 10.21), sem dúvida celebrada com frequência na igreja de Corinto. Referências em Atos indicam que um evento denominado “partir do pão” era celebrado na igreja de Jerusalém, em Trôade “no primeiro dia da semana” (At 20.7) e, por extensão, nas demais igrejas. Uma vez que em Corinto a coleta de dinheiro para atender às necessidades da igreja também era feita no primeiro dia da semana (1Co 16.2), é razoável supor que esse dia tinha um significado especial para a igreja e que uma reunião da igreja acontecia naquele dia da semana.

Detalhes sobre o que acontecia na celebração, quer nas igrejas paulinas, quer nas demais, são ínfimos, e um comentário frequente é que, não fossem os abusos cometidos em Corinto, talvez jamais tivéssemos conhecimento dela. Entretanto, o fato de a tradição citada por Paulo relacionada com a ocasião conter um mandamento dado pelo Senhor a seus seguidores para que o fizessem em memória dele indica com bastante clareza que essa celebração era considerada um dever, onde quer que a tradição fosse conhecida.

Para Paulo, a origem dessa refeição foi a Última Ceia de Jesus com seus discípulos, ocorrida “na noite em que foi traído”, isto é, quando foi entregue às autoridades judaicas (o que foi, em última instância, um ato de Deus), para ser executado em seguida (1Co 11.23). Paulo aplicou ao incidente a maneira em que entendia a ceia. Entretanto, a natureza e a teologia dessa refeição nas cartas de Paulo e sua relação com a Última Ceia e com as refeições cristãs em geral suscitam vários problemas.

2. Refeições religiosas no mundo antigo

As refeições comunais eram importantes no judaísmo e em religiões helênicas. Atendiam a finalidades sociais, reunindo os adeptos, e, de diversas maneiras, cumpriam uma função religiosa.

Para os judeus em geral, toda refeição era religiosa, desde que se dessem graças a Deus pela comida. A principal refeição da noite no início do dia de descanso (sábado), que começava com

o pôr do sol do dia anterior, tinha caráter especial, e havia refeições especiais associadas com a Páscoa e outras festas. No movimento religioso ligado aos fariseus, grupos pequenos conhecidos como *hăbžrot* se reuniam para celebrar e dar graças a Deus. Era também um ato de dedicação. As refeições diárias dos judeus começavam com uma palavra de agradecimento a Deus associada com o partir do pão e terminavam com um agradecimento adicional. Os banquetes realizados em ocasiões especiais, inclusive nos dias de descanso, outras festas e refeições com convidados, incluíam vinho, que não era bebido nas refeições comuns do dia a dia. Davam-se graças por cada cálice de vinho (KLAUCK, 1982, p. 66-7). Na refeição da Páscoa, seguia-se um procedimento mais elaborado. Um elemento importante era a explicação do simbolismo ligado às várias partes da refeição, inclusive o cordeiro, o pão ázimo e as ervas amargas. A finalidade desse “anúncio” (cf. *katangellō*, 1Co 11.26) era fazer com que a ocasião se tornasse uma lembrança (Êx 12.14; 13.9; cf. *anamnēsis*, 1Co 11.24,25) do que Deus havia feito pelo seu povo.

H. J. Klauck (1982) descreve, quase à exaustão, a situação no mundo helênico. Ele analisa, uma por uma, as refeições associadas a oferendas e sacrifícios religiosos, promovidas por associações, celebradas no culto dos mortos, associadas com as várias religiões de mistério no helenismo e no judaísmo e praticadas pelas seitas gnósticas (v. Gnosticismo). Ele ressalta que as refeições comunais promovidas por associações eram particularmente importantes e tinham caráter religioso. Os convertidos ao cristianismo podiam estar familiarizados com refeições desse tipo e com algumas das práticas das várias religiões de mistério (v. Religiões Greco-Romanas).

Havia uma complicada mistura de práticas religiosas em Corinto. Muitos membros da igreja estavam familiarizados com refeições associadas a templos pagãos, e alguns deles acreditavam que não havia problema em continuar participando delas. Isso não significa que, para eles, o que acontecia nessas refeições e na ceia do Senhor era a mesma coisa. Além disso, é importante observar que as críticas diretas e severas que Paulo faz à refeição da igreja em Corinto não parecem ter nenhuma ligação com as crenças ou práticas

pagãs que haviam sido nela introduzidas. Talvez os cristãos de Corinto achassem que o simples fato de participar da refeição os protegia do juízo divino, mas a instrução de Paulo não tem a intenção de corrigir um entendimento errôneo sobre a refeição, mas é um apelo a que se abstenham da idolatria. De modo que os abusos eram de natureza social e refletiam as práticas do mundo secular em geral, não das religiões pagãs em particular.

3. A refeição da igreja em Corinto

Uma vez que Paulo era o fundador da igreja e se refere ao que lhes dissera (sem dúvida, durante a visita a Corinto, quando a igreja foi estabelecida), depreende-se que a refeição eclesial fora estabelecida por Paulo, mas na sua ausência assumiu características que ele não podia aprovar. A igreja estava se reunindo regularmente para celebrar a ceia do Senhor, mas de uma forma que, segundo Paulo, não podia ser chamada “ceia do Senhor” (1Co 11.20).

O problema básico parece ter surgido das tensões entre os pobres e os ricos. Uma vez que não existiam prédios de igrejas, as refeições aconteciam nas casas dos membros. Os crentes se reuniam em grupos de tamanho máximo determinado pelo tamanho das casas que estavam à disposição. Foi demonstrado de modo convincente que os grupos se reuniam nas casas dos ricos, pois só estes tinham condições de acomodá-los. Nessas ocasiões, havia fartura de comida e bebida — pelo menos para alguns membros. Os ricos levavam bastante comida, inclusive carne para si, enquanto os mais pobres tinham de se contentar com o pouco que podiam trazer.

O que acontecia exatamente nessas refeições é objeto de discussão. A tradição sobre a Última Ceia sugere que o comer do pão e o partilhar do cálice, a que Jesus atribuiu significado especial, foram separados um do outro pela refeição (cf. a frase “depois da ceia, tomou o cálice”, Lc 22.20 = 1Co 11.25). Apesar disso, o fato de a tradição trazer o pão lado a lado com o cálice e a forma em que a interpretação é simetricamente expressa indicam que o ato de “lembrar a morte do Senhor” veio a ser visto como uma única ação e que essa lembrança ocorria após a refeição propriamente dita. Há, contudo, muito debate para saber se essa justaposição já havia acontecido em

Corinto quando Paulo escreveu. Tem se alegado que a sequência pão-refeição-cálice era seguida em Corinto (THEISSEN e LAMPE). Klauck (1982, p. 295) entende que, por não haver indicação de que os membros mais pobres da igreja fossem excluídos do partir do pão, a refeição precedia o partilhar do pão e do cálice.

Uma interpretação é que os membros mais ricos chegavam cedo e comiam e bebiam fartamente antes (cf. gr., *prolambanō*) da chegada dos mais pobres, que traziam bem menos comida consigo (THEISSEN). Alguns destacam que os membros mais pobres tinham de se satisfazer com pão e não muito mais que isso, enquanto os ricos tinham carne e inúmeras iguarias. Paralelos extraídos do mundo greco-romano indicam que a refeição se dava em pelo menos duas etapas distintas, situação em que os ricos acentuavam as diferenças em relação aos irmãos mais pobres, que também tinham vindo a convite dos ricos para a reunião da igreja. Desse modo, embora os ricos abrissem as casas para a igreja, eles o faziam de uma forma que enfatizava as divisões sociais. Talvez seja oportuno mencionar que o fato de esses problemas refletirem divisões sociais foi reconhecido muito antes de Theissen (v., e.g., G. G. FINDLAY, *ECT*, v. 2, p. 879). O que sua pesquisa fez foi indicar com mais clareza que os ricos levaram práticas do mundo secular para dentro da igreja e pecaram contra os irmãos mais pobres.

Houve ainda pesquisas adicionais e comparações com refeições helênicas para as quais um anfitrião recebia convidados. A refeição era servida em duas etapas: a refeição principal e a “sobremesa” ou “confraternização”, a qual podia incluir convidados que não haviam participado da etapa anterior (LAMPE). P. Lampe afirma que a reunião “religiosa” em Corinto correspondia à parte de “sobremesa e bebidas” e que, para os ricos, era precedida pela “refeição principal”, para a qual cada um trazia a própria comida (por analogia, com um *eranos* grego). Os membros mais pobres da igreja não podiam chegar tão cedo (em razão dos deveres profissionais) nem trazer comida da mesma qualidade.

Uma interpretação alternativa é que os ricos estavam comendo sua comida na presença dos mais pobres, sem partilhá-la com eles (WINTER; o problema é se o gr., *prolambanō*, em 1Co 11.21,

tem o sentido de comer antes dos demais ou se, como uma forma intensiva de *lambanō*, “tomar”, significa simplesmente “devorar”).

Apesar das incertezas quanto às exatas circunstâncias, a ideia central é bem clara. Havia excessos da parte dos ricos e sentimento de inveja da parte dos pobres, que se sentiam inferiores por causa da situação (cf. 1Co 12.15). Para Paulo, isso era incompatível com o propósito da refeição. Fome e embriaguez eram inadmissíveis numa refeição eclesial. De igual modo, comemorações caracterizadas por desordem e divisões sociais tornavam a ocasião sem sentido.

4. A resposta de Paulo diante da situação de Corinto

O ensino de Paulo em 1Coríntios 11 é dirigido contra essas práticas e demonstra que a refeição havia perdido seu caráter de refeição do *Senhor*. No que diz respeito a interromper concretamente o abuso, Paulo ordena que os membros da igreja deem boas-vindas uns aos outros quando se reúnem nessas ocasiões. Ou seja, os ricos devem dar as boas-vindas aos pobres e tratá-los (como todos os membros da igreja devem tratar uns aos outros) com cortesia e atenção. A refeição deve ser mantida, mas a implicação talvez seja a partilha da comida (WINTER entende ser esse o sentido de *ekdechomai* em 1Co 11.33), de modo que ninguém se sinta em desvantagem. Além disso, Paulo estabelece que, caso desejem uma refeição mais substancial ou mais requintada, os ricos devem comer em casa, evitando assim levar as divisões sociais para a reunião da igreja. Com isso, Paulo não está aconselhando que se elimine a refeição e a ocasião se torne aquilo que mais tarde veio a ser, isto é, o consumo simbólico de um pequeno pedaço de pão e de um gole de vinho. Ele promete transmitir pessoalmente instruções adicionais, porém jamais saberemos que instruções foram essas.

Paulo apresenta sua ideia central, que põe o fundamento teológico para o conselho prático, citando a tradição que havia recebido e num momento anterior passado verbalmente à igreja. A linguagem utilizada indica que se tratava de uma tradição aceita e normativa. Paulo diz que a recebeu “do Senhor”, o que, no entender de alguns, significa que veio a ele diretamente do Senhor na

forma de uma visão ou numa revelação particular (MACCOBY). É mais provável que fosse uma tradição eclesial que tinha por trás a autoridade do Senhor (cf. o emprego de palavras do Senhor, que sem dúvida chegaram a Paulo por meio da tradição eclesial, em 1Co 7.10; 9.14).

A tradição descreve o que aconteceu na Última Ceia, quando o Senhor apanhou o pão e o cálice e os deu aos discípulos, acrescentando a esses gestos a interpretação de que esses elementos representavam seu corpo e a nova aliança em seu sangue. Ele orientou os discípulos a fazer “isto” (i.e., repetir a prática) em memória dele. A refeição teve, portanto, o propósito de ser um memorial de sua morte, por meio do qual ela seria anunciada. A consequência lógica é que a conduta contrária ao espírito de autoentrega visto na morte de Jesus seria uma negação do anúncio. Por isso, o que provocou a ira de Paulo foi o desprezo e a falta de amor pelos membros mais pobres da igreja.

Os membros da igreja deviam fazer uma pausa antes de tomar parte da refeição, para se assegurar de que não estavam cometendo esse pecado, que era contra o corpo e o sangue de Cristo e traria juízo sobre eles. Conduzir-se dessa maneira era agir “indignamente” e representava não “discernir o corpo” (1Co 11.29, *ARA*). É difícil determinar o exato sentido que, aqui, tem a palavra “discernir” (gr., *diakrinō*). Depende do que significa “corpo”: se “o corpo [e o sangue do Senhor crucificado]” ou “a igreja” (FEE, p. 562-4). Ou Paulo está dizendo que os que comem indignamente não estão reconhecendo que a comida simboliza o corpo (e o sangue) de Jesus ou não estão agindo como é próprio dos receptores da salvação, ou então o apóstolo está dizendo que eles não estão reconhecendo que as pessoas reunidas para a refeição estão presentes como o corpo de Cristo (feitas um só mediante o partilhamento do único pão, 1Co 10.17) e devem ser tratadas com amor cristão.

De um modo ou de outro, o que Paulo diz aqui é reforçado pelo seu comentário anterior de que os “muitos” dos que participam do único pão na ceia são “um só corpo” em virtude dessa participação (1Co 10.16,17). Ele entende que os que participam do sangue e do corpo de Jesus são, dessa maneira, levados a uma unidade mútua,

em que não se pode permitir a existência de distinções sociais. Há diferença de opinião também quanto à comunhão com o corpo e o sangue de Cristo: se significa “uma união (participação) com o Cristo ressurreto” (HAUCK, p. 805), ou uma participação comum entre os membros, ligando-os uns aos outros com base no Senhor, sua morte e ressurreição (FEE, p. 564), ou ainda uma participação comum nos benefícios que a morte de Cristo lhes assegurou (BARRETT, 1968, p. 232). Qualquer que seja a maneira exata em que entendamos a expressão, Paulo ressalta que participar dessa refeição e tomar parte de refeições idólatras são coisas incompatíveis. Sua ênfase no fato de que a refeição eclesial une os crentes como um só pode indicar que qualquer membro que participa da idolatria está contaminando a comunidade toda. Mas o pensamento principal é provavelmente o que também se vê em 1Coríntios 6: a impossibilidade de se estar ao mesmo tempo unido a Cristo e ao que é pecaminoso/demoníaco.

Em 1Coríntios 11, Paulo, com base na tradição, discorre sobre a importância teológica da ceia. Ele lembra os leitores de que o corpo de Cristo, representado pelo pão, foi dado “por vós”. Essa expressão faz parte de uma série de afirmações que ensinam que Cristo morreu por outras pessoas (Rm 5.8; 8.32; 1Co 15.3; 2Co 5.15 [3x]; Gl 2.20; 3.13; Ef 5.2,25; 1Tm 2.6; Tt 2.14) e que ocorrem ao longo de todo o NT (Mc 10.45 [gr., *anti*]; Jô 10.11,15; 11.52; Hb 2.9; 9.24; 1Pe 2.21; 3.18; 1Jo 3.16). Desse modo, a morte de Jesus é vista como a entrega de si mesmo na morte a favor e em benefício de outras pessoas, a fim de que sejam redimidas do pecado e do juízo que o acompanha e sejam justificadas. É possível que essa autoentrega “por vós” também tenha o objetivo de servir de exemplo (WINTER, p. 79).

O cálice é visto como símbolo da nova aliança no sangue de Cristo. Tendo Êxodo 24.8 e Jeremias 31.31-34 como ilustração, o cálice indica que a morte de Jesus é o sacrifício que estabelece a nova aliança entre Deus e seu povo, desse modo estabelecendo o novo povo de Deus.

Como resultado das diferenças teológicas na igreja de hoje, discute-se muito se o ensino de Paulo indica que o Senhor está presente na ceia. Ele parece considerar “espirituais” a comida e a bebida, como a provisão enviada dos céus para

os israelitas no deserto (1Co 10.3,4; WEDDERBURN, p. 234-9). Os estudiosos católicos-romanos tendem, com base na frase “Isto é o meu corpo”, a interpretar que o Senhor está presente no pão e no cálice, ao passo que os intérpretes protestantes alegam que, na verdade, o sentido da frase é: “Isto simboliza o meu corpo”. O debate gira em torno de 1Coríntios 10.20,21, em que parece haver uma analogia entre ter parte com os demônios mediante a participação no cálice e na mesa dos próprios demônios e o que acontece por ocasião da ceia do Senhor. No entanto, não há nenhuma indicação de que os dois acontecimentos sejam exatamente paralelos. De qualquer forma, não é sugerido que os adoradores estejam ingerindo demônios ou que os demônios estejam presentes no alimento. O paralelo sugere que, assim como os que participam de banquetes idólatras são induzidos a um relacionamento com demônios, de igual modo os que participam da ceia do Senhor são conduzidos a um relacionamento com o Senhor, que está presente como anfitrião. Admite-se que a figura de “anfitrião e convidados” vai além do que Paulo diz explicitamente, mas se encaixa no conceito de banquetes promovidos sob a proteção de um deus no paganismo e de festas celebradas “na presença do Senhor” no AT e no judaísmo (cf. Ap 3.20). Não há nenhuma indicação de que Paulo entendesse o acontecimento como sacrificial: não há comparação com a oferenda de animais no altar, mas ao comer o alimento à mesa, onde os participantes recebem os símbolos que indicam que uma morte sacrificial já ocorreu no Calvário. A ceia, portanto, deve ser entendida como uma refeição pós-sacrificial.

Não existe outra referência explícita à ceia nos textos de Paulo. Entretanto, se havia o propósito de que 1Coríntios fosse lido como um dos momentos da refeição eclesial, pode se entender que a maldição contra os que não amam ao Senhor (1Co 16.22) reforça o sentido de comunidade entre aqueles que, na refeição, declararam amar ao Senhor e se separaram dos que anunciavam outro evangelho (quanto à maldição, cf. advertência semelhante em Rm 16.17,18 e Gl 1.8,9). O beijo de paz, mencionado no final de várias cartas, também passou a ter significado como expressão de unidade e amor. Finalmente, a expressão *Maranata*, que pode ser entendida como afirmação

ou como oração, deve ser interpretada como expressão do anseio pela vinda final de Jesus como Senhor, não como oração por sua presença na ceia do Senhor.

5. A ceia do Senhor segundo Paulo e a prática em outros lugares

Como o material paulino se relaciona com outros ensinamentos sobre a ceia no NT? Os Evangelhos Sinóticos apresentam testemunho uniforme sobre a ocasião em que Jesus se encontrou com seus discípulos para o que é identificado como uma refeição pascal. Ele usou essa oportunidade para anunciar aos discípulos sua morte iminente e para partilhar com eles o tradicional pão da Páscoa e um dos cálices de vinho, ao mesmo tempo que declarava que eles simbolizavam seu corpo e seu sangue. As palavras dos relatos variam entre os Evangelhos, porém Mateus e Marcos são bem parecidos, praticamente com as mesmas palavras (Marcos: “Tomai; isto é o meu corpo. [...] Isto é o meu sangue, o sangue da aliança derramado em favor de muitos”), enquanto Lucas traz uma formulação mais próxima do que foi preservado por Paulo (Lucas: “Isto é o meu corpo dado em favor de vós; fazei isto em memória de mim. [...] Este cálice é a nova aliança em meu sangue, derramado em favor de vós”). A natureza um tanto estilizada dos relatos sugere que a formulação havia se “fixado” como parte de uma declaração litúrgica usada em encontros eclesiais e estava incorporada nos Evangelhos (v. ADORAÇÃO).

A variação de formulação entre Mateus/Marcos e Lucas/Paulo tem recebido diferentes explicações. Talvez a maioria dos estudiosos considere a formulação de Marcos a mais antiga, e a lucana/paulina, um desenvolvimento da marcana, porém uma minoria significativa (com a qual este autor se identifica) entende que o movimento se deu no sentido inverso. Há divergência de opiniões também quando se trata de saber se essa tradição remonta à ocasião histórica descrita ou foi desenvolvida a partir de palavras expressas de forma mais simples e menos carregadas de significado teológico. A ideia de que o relato inteiro é uma criação da igreja e de que não temos nenhum conhecimento histórico sobre essa última refeição de Jesus com seus discípulos não deve ser levada a sério (v. ÚLTIMA CEIA).

As refeições comunais eram celebradas por toda a igreja primitiva, e Lucas identifica sua origem nos primeiros dias da igreja em Jerusalém. Não existe nada de improvável nisso. Os primeiros cristãos, num contexto judaico, parecem ter agido de modo análogo ao dos fariseus ou mesmo de qualquer grupo judeu que se reunisse para comer. A refeição é denominada “o partir do pão” — sem nenhuma menção a beber vinho. Embora essa expressão se refira estritamente ao ato inicial de uma refeição, ou seja, partilhar o pão e render graças, fica claro que se está falando de uma refeição de verdade. De modo semelhante, em Apocalipse as metáforas de refeição mostram que seu significado religioso era reconhecido na área geográfica coberta por esse livro — a Ásia.

A questão que agora surge é se a prática era uniforme por toda a igreja primitiva. Teria havido duas ou mais formas de refeição na igreja primitiva: uma do tipo mais comemorativo, “o partir do pão”, que não era um memorial da morte do Senhor nem se baseava na tradição da Última Ceia; outra mais associada ao uso do pão e do vinho para lembrar a morte do Senhor, o tipo de ocasião defendido por Paulo?

Uma teoria desse tipo foi especialmente elaborada por H. Lietzmann. Ele afirmava que a refeição original de Jerusalém foi substituída pela refeição paulina. Outros estudiosos propuseram teorias parecidas. (BARRETT, 1985, p. 61, 67-8, acha que é possível ter sido Paulo quem fez a associação entre a refeição semanal de comunhão da igreja, em que se comemorava a ressurreição, e a Última Ceia.) No entanto, revelou-se impossível identificar a existência independente da suposta ceia de Jerusalém. O máximo que se pode dizer é que, em Atos, a expressão “partir do pão” pode abranger celebrações da ceia do Senhor e outras refeições eclesiais sem vinho, que normalmente não era bebido em refeições comuns. A refeição em Corinto incluía o partir do pão e o uso de vinho. A única testemunha a favor de uma ceia do Senhor apenas com pão seria Lucas, se isso é o que ele está descrevendo, e os vínculos estreitos de Lucas com o cristianismo paulino tornam improvável que ele queira descrever algo que não seja a prática paulina. Não há fundamento na ideia de que um autor pós-paulino esteja situando nos dias da igreja primitiva uma ceia

“só pão” comum em sua época. Assim, não temos nenhuma prova histórica da existência simultânea de dois tipos de refeição.

Portanto, precisamos indagar se existe algum indício de uma evolução nas refeições da igreja primitiva, se teriam deixado de ser simples reuniões de comunhão para se tornar memoriais da morte de Jesus, adquirindo um significado teológico cada vez mais elaborado e refletido nas várias formas das chamadas “palavras de instituição da ceia”. A Última Ceia foi uma reinterpretação de uma refeição de Páscoa, e isso pode ter sugerido uma celebração anual, em vez de semanal. Alguns cristãos comemoravam uma “páscoa cristã” anual, como se vê em 1Coríntios 5.6-8, mas esse detalhe também mostra que Paulo não tinha dificuldade em manter uma páscoa cristã anual e uma ceia do Senhor semanal (v. JEREMIAS, p. 901-4). Voltamos, portanto, a nos perguntar se o relato da Última Ceia é historicamente plausível e confiável e se ele influenciou a igreja desde os primórdios. Com respeito a Lucas, vale lembrar a refeição de Emaús com o Senhor ressuscitado, descrita por Lucas de uma forma que sugere ter sido um padrão para o que seguiria, em termos que fazem lembrar a Última Ceia. É evidente que no pensamento do Evangelista não havia nenhum problema quanto à continuidade entre as duas.

A ideia do desenvolvimento foi defendida por H. Maccoby. Ele afirma que nas refeições judaicas comuns o ato inicial era o “partir do pão”, distribuído entre os participantes com uma oração de agradecimento, em que Deus era bendito por sua provisão. Entretanto, nas orações cerimoniais do sábado e em festas, esse ato era precedido pela participação no vinho, com ações de graças a Deus. Ele alega, então, que na igreja de Jerusalém o “partir do pão” seguia o padrão das refeições judaicas comuns. Mas a última refeição de Jesus com seus discípulos seguiu o padrão de uma refeição festiva com a sequência vinho-pão, conforme atestado em Lucas e em *Didaquê* 9 e 10. Originariamente, havia um tema puramente “apocalíptico”, quando Jesus ansiava pela iminente inauguração do reino de Deus. Então Paulo teve uma visão pela qual soube que na Última Ceia Jesus havia distribuído pão e vinho (nessa sequência!) e a interpretou como uma referência à sua morte. (Essa é a tradição recebida [diretamente]

do Senhor, mencionada em 1Co 11.) Daí surgiu o texto de Lucas, que mostra uma combinação secundária dos temas apocalíptico e eucarístico e, então, o texto de Marcos, que suprime quase totalmente o aspecto apocalíptico. Assim, a ceia do Senhor é uma criação paulina e não deve ser confundida com o partir do pão de Atos.

A teoria de Maccoby tem vários pontos falhos. Não há indício claro no NT de uma refeição eclesial com a sequência vinho-pão (1Co 10.16,17, texto a que ele acertadamente não recorre, traz a ordem invertida para permitir que Paulo elabore sobre a importância do único pão), e não se deve dar preferência ao conteúdo da *Didaquê* em detrimento de fontes mais antigas. Seria estranho se o Atos pós-paulino atribuisse a Paulo um “partir do pão” (At 20) que fosse diferente do costume paulino conhecido do autor. Paulo emprega a expressão “partir do pão” para se referir à ceia do Senhor (1Co 10.16). E a expressão “o cálice da bênção” (i.e., “o cálice com que bendizemos a Deus”), empregada por Paulo em 1Coríntios 10.16, foi usada para se referir ao *terceiro* cálice na refeição pascal (*Str-B*, v. 4, p. 1, 72). Em suma, o argumento não é convincente.

Ver também BATISMO; CORPO DE CRISTO; CORÍNTIOS, CARTAS AOS; ÚLTIMA CEIA; ADORAÇÃO/CULTO.

DPC: ALIMENTO OFERECIDO AOS ÍDOLOS E LEIS DIETÉTICAS JUDAICAS; ELEMENTOS LITÚRGICOS; HERMENÊUTICA/INTERPRETAÇÃO DE PAULO; REFEIÇÃO FRATERNAL; SACRIFÍCIO, OFERENDA; SOLIDARIEDADE, COMUNHÃO, PARTILHA; TRADIÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968. (HNTC.) ■ _____. *Church, ministry and sacraments in the New Testament*. Exeter: Paternoster, 1985. ■ FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (NICNT.) ■ HAUCK, F. ΚΟΙΝΩΣ ΚΤΛ. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 789-809. ■ JEREMIAS, J. ΠΑΣΧΑ. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 5. p. 896-904. ■ KLAUCK, H. J. *Herrenmahl und hellenistischer Kult: eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*. Münster: Aschendorff, 1982. ■ _____. Lord's Supper. ABD. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 4. p. 362-72. ■ LAMPE, P. Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11, 17-34). ZNW, v. 82, p. 183-213, 1991. ■ LIETZMANN, H. *Mass and Lord's Supper*. Leiden: E. J. Brill,

1953-1979. ■ MACCOBY, H. Paul and the Eucharist. *NTS*, v. 37, p. 247-67, 1991. ■ MARSHALL, I. H. *Last Supper and Lord's Supper*. Exeter: Paternoster, 1980. ■ SCHWEIZER, E. *The Lord's Supper according to the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1967. ■ THEISSEN, G. *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ WEDDERBURN, A. J. M. *Baptism and resurrection: studies in Pauline theology against its Greco-Roman background*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987. ■ WINTER, B. W. *After Paul left Corinth*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

I. H. MARSHALL

CEIA DO SENHOR II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

No NT, a expressão “ceia do Senhor”, *kyriakon deipnon*, ocorre só em 1Coríntios 11.20 (v. CEIA DO SENHOR I). Os cristãos de Corinto se reuniam “como igreja [*en ekklesia*]” (1Co 11.18), e essa reunião incluía uma refeição na qual se comia o pão e se bebia o cálice que anunciam “a morte do Senhor, até que ele venha” (1Co 11.26). Não está claro se esse pão e esse cálice emolduravam a refeição completa — pão no início e cálice no fim (como seria o caso se a prática em Corinto tivesse assumido a mesma forma do relato que o apóstolo Paulo faz da Última Ceia de Jesus, 1Co 11.23-25) — ou se o pão e o cálice eram servidos juntos, depois de o povo ter comido e bebido na refeição principal. É certo que com seu comportamento insultante — “Cada um toma antes a sua própria refeição. Assim, um fica com fome, e o outro se embriaga” (1Co 11.21) — os coríntios, no julgamento do apóstolo Paulo e, evidentemente, também no de Deus (1Co 11.27-34), estão descaracterizando “a ceia do Senhor”. Em geral, os estudiosos concordam em que uma conduta como a detectada em Corinto foi o motivo provável de uma separação que, por fim, se consolidou entre o *agapē* — ou ágape, ou banquete (festa) de amor (nessas circunstâncias, uma designação repleta de ironia) — e o sacramento (falando anacronicamente do período apostólico). Na discussão sobre o NT e os escritos do início do período pós-apostólico, será necessário considerar o *agapē* e a eucaristia como inseparáveis, mas, à medida que o século II avança, surge uma distinção mais clara entre o banquete ou festa de amor e a santa ceia.

Tanto os Evangelhos Sinóticos quanto Paulo relatam que Jesus instituiu, por ocasião da Última Ceia, um rito com pão e vinho como um memorial para ele mesmo (Mt 26.26-29; Mc 14.22-25; Lc 22.17-20,29,30; 1Co 11.23-26; v. ÚLTIMA CEIA). Atos dos Apóstolos menciona as refeições que provavelmente constituem atos memoriais da igreja primitiva. Alguns outros ecos da refeição ritual são encontrados em outras passagens, em escritos posteriores do NT. As informações mais importantes para o desenvolvimento no século II estão na *Didaquê*, nas cartas de Inácio de Antioquia e nas *Apologias* de Justino Mártir e de Tertuliano.

1. O partir do pão em Atos
2. As cartas não paulinas e Apocalipse
3. O período primitivo pós-apostólico
4. Distinção entre *agapē* e eucaristia
5. Conclusão

1. O partir do pão em Atos

Ora usando substantivo, ora usando verbo, no livro de Atos Lucas menciona cinco vezes o “partir do pão”: Atos 2.42,46, como parte de uma descrição da igreja de Jerusalém logo após o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes; Atos 20.7,11, na narrativa da visita de Paulo à igreja em Trôade; Atos 27.35, no relato de como Paulo encorajou os companheiros de navio a se alimentar, quando corriam o risco de naufrágio. A questão das “mesas”, em Atos 6.1-6, também é relevante.

Na prática judaica, o pão era partido quando Deus era bendito no início de uma refeição. No cristianismo primitivo, o partir do pão carregava a estampa distintiva que havia adquirido em razão de seu uso significativo por Jesus. No Evangelho de Lucas, à luz do qual Atos tem de ser lido de modo particular, Jesus partiu os pães quando alimentou os cinco mil (Lc 9.16); o Salvador partiu o pão quando o deu aos discípulos por ocasião da Última Ceia, dizendo: “Isto é o meu corpo dado em favor de vós; fazei isto em memória de mim” (Lc 22.19); o Senhor ressurreto partiu o pão em Emaús (Lc 24.30) e foi reconhecido pelos dois companheiros “no partir do pão” (Lc 24.35). Em torno dessas ocasiões de grande significado, agrupam-se, portanto, as inúmeras palavras e feitos de Jesus que envolvem comida e bebida e que

também dão peso e textura à observância daquilo que, por metonímia, a igreja de Atos denominou “o partir do pão”.

Jesus havia comparado o reino vindouro de Deus a um banquete: “Muitos virão do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul, e se sentarão à mesa no reino de Deus” (Lc 13.29). Além do ato messiânico de já alimentar as multidões numa prenúncia do reino, Jesus também tinha sido notório por comer e beber com publicanos e pecadores (Lc 7.34; 15.1,2; v. COMUNHÃO À MESA). Nessas ocasiões, ele os convidava ao arrependimento (Lc 5.30-32), pois apenas comer e beber em sua presença não era garantia de salvação (Lc 13.22-30). Na Última Ceia, ele falou de sua condição de estar entre seus discípulos como a de “quem serve” (Lc 22.27), mas pôde também lhes prometer um lugar à sua mesa no reino que seu Pai lhe havia outorgado (Lc 22.28-30). Depois da ressurreição, sua aparição em Emaús não foi a única em que participou de uma refeição com seus seguidores. Ele comeu com outros discípulos em Jerusalém (Lc 24.36-43), e em Atos Lucas apresenta a declaração bem resumida feita por Pedro: “Deus o ressuscitou [a Jesus] ao terceiro dia e lhe concedeu que se manifestasse [...] a nós, que comemos e bebemos com ele, depois que ressuscitou dentre os mortos” (At 10.40,41). (At 1.4 deixa implícita a mesma coisa, caso *synalizomenos* seja associado com *hals*, “sal”, e então entendido como uma referência ao Jesus ressuscitado comendo com os apóstolos, como de fato é a tradução encontrada nas versões latina, siríaca e copta.) Essas são, portanto, as associações que acompanham as reuniões de ceia perpetuadas pela igreja primitiva após a exaltação do Senhor.

1.1 Atos 2.41-46. De acordo com Atos 2.41-46, os que se arrependeram no dia de Pentecostes e foram batizados, foram acrescentados ao grupo dos que “perseveravam no ensino dos apóstolos e na comunhão [gr. *koinōnia*], no partir do pão e nas orações”. É difícil identificar a exata relação entre esses quatro elementos, especialmente em razão da dificuldade de explicitar o significado de uma palavra elástica como *coinoia*. Já se propôs que os quatro itens constituem um culto, em sequência litúrgica, de pregação, *agapē*, eucaristia e orações (v. ADORAÇÃO). Outra proposta é que *coinoia* designe uma coleta de dinheiro ou

bens, de sorte que “o partir do pão” pode então designar ou um *agapē*, ou a eucaristia, ou ambos. De um modo ou de outro, o contexto indica que os crentes tinham várias coisas em comum: não apenas a instrução apostólica, “o partir do pão” e as orações, mas também a frequência ao templo (At 2.46) e a distribuição de bens materiais conforme surgiam as necessidades (At 2.44,45). Assim, o partir do pão é associado a uma fé comum, a uma adoração comum a Deus e a uma vida de serviço mútuo. O “partir” tem o propósito de “partilhar”, como insiste X. Léon-Dufour (*le partage du pain*), e assim expressa a unidade que a comunidade tem em Cristo. O partir do pão acontecia nas casas dos crentes, com uma refeição que era feita “com alegria e simplicidade de coração” (At 2.46; cf. DU TORR).

A alegria que caracterizava essas refeições levou alguns estudiosos, notadamente H. Lietzmann, a postular que havia uma ceia do Senhor original do “tipo Jerusalém” em contraste com a do tipo paulino, tendo o apóstolo, talvez influenciado por refeições memoriais helênicas, mudado o tema para a morte do Senhor. Embora ênfases diferentes possam ter caracterizado a refeição cristã em momentos e lugares diferentes, é desaconselhável e desnecessário aumentar, nesse assunto, a diferença entre Jerusalém e Paulo. De acordo com Lucas, a igreja em Jerusalém estava bem consciente de que o preço pago pela redenção de que se regozijava tinha sido a crucificação do Senhor (At 2.23). Mas é possível que Paulo, ao lembrar que a ceia anunciava a morte do Senhor até que ele venha, estivesse corrigindo uma suposição irrefreada existente entre os cristãos coríntios segundo a qual o reino de Deus já estava presente. A alegria (*agalliasis*) que caracterizava as refeições da igreja de Jerusalém foi experimentada pelo carcereiro de Filipos (*ēgalliasato*, At 16.34), que, depois de ser batizado, “pôs a mesa” (*parathēken trapezan*) para Paulo e Silas.

1.2 Atos 6.1-6. As “mesas” tinham sido motivo de divergência entre os falantes de grego (“helenistas”) e de aramaico (“hebreus”) na comunidade cristã de Jerusalém (At 6.1-6). A igreja primitiva herdou a tradição judaica de cuidar de pobres e necessitados em refeições festivas, o que se estenderia a todos os irmãos e irmãs necessitados em suas reuniões regulares (REICKE, 1948).

Os helenistas queixavam-se de que suas viúvas não estavam sendo tratadas de modo justo na distribuição de alimento. Aparentemente, a distribuição diária de mantimentos vinha ocorrendo sob a supervisão geral (mas não direta) dos apóstolos (“Não faz sentido que deixemos a palavra de Deus e sirvamos às mesas”). Os apóstolos propuseram que sete outros homens fossem designados para a tarefa. Foram escolhidos sete pessoas de nomes gregos, e os apóstolos oraram e impuseram as mãos sobre eles. Tradicionalmente, esse acontecimento é visto como a origem do diaconato como ordem ministerial. Agora, os apóstolos podiam se dedicar “à oração e ao ministério da palavra”. Alguns têm lamentado o afastamento entre o ministério da pregação e o diaconal. De um modo ou de outro, é triste que, como aconteceu em Corinto, a partilha de alimentos se tornasse motivo de divisão entre os cristãos. A questão da comunhão à mesa — dessa vez inegavelmente uma questão de princípio teológico entre cristãos judeus e gentios — surgiu, mais uma vez, em Atos 10 e 11, no episódio que envolve o apóstolo Pedro e o centurião Cornélio. O assunto foi resolvido com o reconhecimento de que “Deus concedeu também aos gentios o arrependimento para a vida” (At 11.18).

1.3 Atos 20.7-12. A ocorrência seguinte do “partir do pão” na narrativa de Atos se dá durante a visita do apóstolo Paulo a Trôade (At 20.7-12). Os cristãos reuniram-se “a fim de partir o pão [...] no primeiro dia da semana”. A reunião aconteceu (o verbo usado é *synagō*) durante o entardecer e a noite.

Não está certo se essa reunião aconteceu no entardecer e na noite de sábado para domingo ou de domingo para segunda. Se Lucas está usando o sistema romano de contagem do tempo, em que o dia começa de manhã, então a reunião começou no entardecer de domingo. Se, no entanto, está usando o sistema litúrgico judaico, a assembleia deve ter começado no entardecer de sábado, o início do “primeiro dia da semana”. Já se propôs que o domingo cristão teve origem como um prolongamento do dia de descanso judeu: os cristãos guardavam o sábado ao participar da adoração judaica, e então, uma vez que o sábado já não era mais adequado, pois fora cumprido por Jesus, eles passaram a se reunir em casas

para uma adoração totalmente cristã assim que o sábado terminava (RIESENFELD). Se tal influência judaico-cristã teve impacto na igreja de Trôade, então a assembleia de Atos 20.7-12 teria acontecido de sábado para domingo. Mas o entardecer de domingo pode ter se imposto na igreja primitiva como o momento para a reunião semanal mais importante em razão da lembrança das refeições do primeiro domingo de Páscoa, de que o Senhor ressurreto participara com seus discípulos.

De todo modo, lemos que Paulo pregava, “tendo prolongado seu discurso até a meia-noite”. Só então, depois de incidentalmente ter ressuscitado o desafortunado Êutico, foi que o apóstolo partiu o pão e comeu. Esse padrão de pregação e refeição — o que faz lembrar os momentos em que o Senhor ressurreto expôs as Escrituras aos dois discípulos na estrada de Emaús e se revelou a eles no partir do pão (Lc 24.27-35) — talvez já revele uma prática regular de “palavra e mesa” na principal reunião semanal dos cristãos.

1.4 Atos 27.33-38. Em Atos, o caso mais intrigante de “partir o pão” ocorre durante o naufrágio de Paulo. Atos 27.33-38 diz:

Enquanto amanhecia, Paulo pedia com insistência a todos que comessem alguma coisa, dizendo: Hoje já é o décimo quarto dia que esperais e permaneceis em jejum, sem comer coisa alguma. Recomendo-vos, portanto, que comais alguma coisa, porque o vosso livramento depende disso; pois nem um cabelo cairá da vossa cabeça. Dito isso, tomou o pão, deu graças a Deus na presença de todos e, partindo-o, começou a comer. Então todos se animaram e também comeram. Éramos ao todo duzentas e setenta e seis pessoas no navio. Depois de se satisfazerem com a comida, começaram a aliviar o navio, jogando o trigo ao mar.

O que chama a atenção é que as ações de Paulo espelham o que Jesus fez na Última Ceia e prenunciam o que a erudição atual denomina “eucaristia na forma de quatro ações” (DIX): o apóstolo tomou um pão (o “ofertório”), deu graças (a “oração eucarística”), partiu o pão (a “fração”), comeu (a “comunhão”). Desse modo, Paulo estava presidindo uma refeição partilhada por todos os que estavam no navio, presumivelmente

marinheiros e passageiros pagãos, pois não há indicação de duas refeições diferentes, uma para Paulo, Aristarco e o “redator do diário de viagem” e outra para os pagãos. Por isso, a opinião geral é que não pode ter sido uma eucaristia. Era o caso, isto sim, de Paulo simplesmente observar o costume judaico de agradecer antes da refeição.

Um exegeta recente tentou ser mais fiel à nuance “eucarística” de Atos 27.35. B. Reicke entende que Atos 27.33-38 seja um relato ainda mais estilizado de um incidente ao qual Paulo já havia imprimido um rótulo quase eucarístico na época em que ocorreu. Paulo permitira às pessoas a bordo participar de “uma prefiguração da eucaristia cristã como um preparativo em potencial para um discipulado posterior”, e o autor de Atos, entendendo o episódio da mesma forma, empregou o incidente ocorrido na viagem para descortinar a perspectiva do trabalho que Paulo faria no contexto mais amplo da missão, quando chegasse a Roma (cf. At 28.28-30). Talvez nem essa interpretação tenha avançado o suficiente. Os que estavam a bordo de um navio que rumava contra as rochas (At 27.29) foram confrontados com “as coisas derradeiras”: era uma questão de vida e morte, física e — para os pagãos — espiritual. Não se deve excluir a possibilidade de que o apóstolo, ao sugerir que todos se alimentassem, estava lhes dizendo: “Isto será a vossa salvação” (At 27.34; $\lambda 21$: “o vosso livramento depende disso”), tendo-lhes já anunciado que o destino de cada um estava nas mãos do Deus de Paulo, o Deus cuja vontade era que não houvesse nenhuma perda de vida entre eles (At 27.21-26), ele então celebrou para eles a refeição que é vida para todos os que escolhem a vida. Esse episódio sem dúvida proporciona o exemplo mais claro daquilo que, para J. Wanke, é um tema eucarístico recorrente que caracteriza os relatos de Lucas envolvendo refeições: o Senhor está presente para proteger e salvar seu povo.

2. As cartas não paulinas e Apocalipse

2.1 Judas 12. Esse versículo talvez represente o único uso, no NT, da palavra *agapē* com o sentido de banquete ou festa de amor (o sentido normal de *agapē* é simplesmente “amor”). Os manuscritos de 2Pedro 2.13, passagem que guarda estreita relação com Judas 12, estão divididos

entre *agapais* (“festas de amor”) e *apatais* (“prazeres”, “dissipações”; “mistificações”, ARA). I. H. Marshall sugere que a primeira leitura pode ser resultado de um trocadilho intencional apagado por um escriba. De qualquer maneira, a veemente Carta de Judas declara que a reunião cristã fora infiltrada por “homens ímpios, que mudam a graça de nosso Deus em libertinagem e negam o nosso único Soberano e Senhor, Jesus Cristo”. São, nas palavras de Judas, “manchas em vossas festas de amor, banqueteadando-se convosco, e apascentando-se a si mesmos sem temor” (ACF).

2.2 Hebreus. Alguns entendem que na Carta aos Hebreus não existe nenhum ou praticamente nenhum indício de que, da parte do seu autor ou da comunidade de cristãos a que a carta foi dirigida, tenha havido envolvimento na fé e na prática eucarística. Aliás, foi até mesmo sugerido que, para o autor de Hebreus, “o sacrifício de Cristo foi de tal natureza que tornou obsoleta toda forma de adoração que inserisse um meio material de comunhão sacramental entre Deus e o adorador” (WILLIAMSON). Para outros exegetas, a Carta aos Hebreus está repleta de alusões à eucaristia. O certo é que Hebreus apresenta um linguajar que a tradição cristã posterior associou com a eucaristia.

Dois versículos despertam interesse em particular: “Por intermédio dele [Jesus], ofereçamos sempre a Deus um sacrifício de louvor, que é fruto dos lábios que declaram publicamente o seu nome. Mas não vos esqueçais de fazer o bem e de repartir com os outros, porque Deus se agrada de tais sacrifícios” (Hb 13.15,16). O “sacrifício de louvor [e ação de graças] tornou-se uma designação da eucaristia. João Crisóstomo, ao discorrer sobre a história do leproso curado, relatada no Evangelho, comenta que damos graças a Deus não porque Deus precise de alguma coisa, mas para nos aproximarmos dele (*Hm Mt*, 25; PG, v. 57, p. 331, Migne). Na passagem de Hebreus, o sacrifício não está limitado à confissão verbal do nome de Deus: também inclui partilha (coínonia) e boas obras.

De modo mais geral, a Carta aos Hebreus tem sido considerada importante na tradição litúrgica cristã por descrever a contínua intercessão que Cristo faz depois que, do Calvário, entrou no Santo dos Santos: o entendimento tradicional é

que a eucaristia represente, em forma de rito, o trabalho de Cristo como sumo sacerdote perante o Pai. Além do mais, as referências em Hebreus ao “sangue da aliança” fazem lembrar as palavras do cálice ditas na eucaristia e, de um modo particular na missa católica romana, as palavras de consagração (“Este é o cálice do meu sangue, o sangue da nova e eterna aliança”) são um eco de Hebreus 13.20.

2.3 1Pedro 2.3. A expressão de Salmos 34.8, espelhada em 1Pedro 2.3, sobre “provar que o Senhor é bom” tem sido usada como versículo de comunhão em liturgias tradicionais da eucaristia. No contexto petrino, aproxima-se da noção do cristão como “casa espiritual”, “sacerdócio santo, a fim de oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus, por meio de Jesus Cristo” (1Pe 2.5).

2.4 Apocalipse. No início de Apocalipse, o vidente diz que estava “em espírito, no dia do Senhor” (Ap 1.10, *ARA*). Alguns estudiosos contemporâneos acreditam que Apocalipse reflete a adoração da igreja, em que João se inspirou, seja a reunião dominical da congregação, seja a liturgia anual de Páscoa, dependendo de como se entenda o sentido de “dia do Senhor”. Nos ritos cristãos tradicionais, os participantes são convocados pelo *sursum corda* (“erguei vossos corações”) a se unir na adoração celestial e acrescentar a voz ao coro angelical, cantando o *Sanctus*: “Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso” (Ap 4.8). Além do louvor a Deus, a vida na cidade de Deus inclui o banquete messiânico, a “ceia das bodas do Cordeiro” (*ARA*). Na missa católica-romana, o convite à comunhão baseia-se em Apocalipse 19.9: “Eis o Cordeiro de Deus [...]. Felizes aqueles que são chamados a esta ceia”. O Jesus de Apocalipse estende o convite: “Estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e comerei com ele e ele comigo” (Ap 3.20).

3. O período primitivo pós-apostólico

3.1 A Didaquê. O material não escriturístico mais antigo pertinente à ceia do Senhor e ao banquete de amor talvez provenha da *Didaquê* ou “Ensino dos doze apóstolos”, provavelmente elaborada na virada do século I para o II, embora as datas que os estudiosos proponham para esse texto, redescoberto em 1875, variem de 60 a 200

d.C. As opiniões estão divididas no que diz respeito às orações em estilo judaico a serem feitas à mesa e apresentadas nos capítulos 9 e 10. O texto diz o seguinte:

Sobre a ação de graças, assim agradecei. Primeiro acerca do cálice: “Damos-te graças, nosso Pai, pela santa videira de teu servo (gr., *pais*) Davi, que nos tornaste conhecido por meio de teu servo (*pais*) Jesus; a ti seja glória para sempre”. E acerca do pão partido: “Damos-te graças pela vida e pelo conhecimento que nos fizeste saber por meio de teu servo Jesus; a ti seja glória para sempre. Assim como este pão partido esteve espalhado pelas montanhas e, quando recolhido, se tornou um só, deixa que tua igreja seja recolhida desde os confins da terra para o teu reino; pois teus são a glória e o poder, por meio de Jesus Cristo, para sempre”. Mas que ninguém coma nem beba da tua ação de graças, senão aqueles que foram batizados no nome do Senhor. Pois a respeito disso o Senhor também disse: “Não deis aos cães o que é santo”.

E, depois de vos fartardes, dai graças assim: “Damos-te graças, santo Pai, pelo teu santo nome que preservaste em nosso coração e pelo conhecimento e fé e imortalidade que nos fizeste conhecer por meio de tua criança Jesus; a ti seja glória para sempre. Tu, Mestre todopoderoso, criaste todas as coisas por amor do teu nome e deste comida e bebida aos seres humanos para deleite deles, para que te dessem graças; mas a nós concedeste comida e bebida espiritual e vida eterna por meio de tua criança Jesus. Acima de tudo te damos graças porque és poderoso; a ti seja glória para sempre. Que venha a graça e que este mundo passe. Hosana ao Deus de Davi.” Se alguém é santo, que venha; se não é, que se arrependa. Maranata. Amém.

Embora a palavra introdutória seja a respeito da “ação de graças” (*eucharistia*), é provável que as duas primeiras orações, pelo cálice e pelo pão, pertençam a um *agapê* (a sequência cálice antes do pão talvez seja encontrada na refeição comunal conforme praticada na ordem de culto que existiu mais tarde e que os estudiosos modernos reconstituíram e identificaram com *Tradição*

apostólica de Hipólito, embora o texto esteja bem confuso em torno dos capítulos 25 e 26; também, talvez, 1Co 10.16,17). Toda comida pela qual se deu graças é santificada (cf. 1Tm 4.4,5), e, por esse motivo, aplicar a declaração do Senhor em Mateus 7.6 (“Não deis aos cães o que é santo”) não implica necessariamente uma eucaristia sacramental. A expressão introdutória “depois de vos fartardes” deixa implícito que houve uma refeição antes da oração seguinte. Entretanto, essa oração tem um matiz mais redentor que as anteriores, próxima dos temas da eucaristia propriamente dita. No século IV, o compilador das *Constituições apostólicas VII* não teve dificuldade em tornar o texto inconfundivelmente sacramental. Ele entendeu que todas as orações da *Didaquê* tinham esse sentido.

Qualquer que seja a questão dos capítulos 9 e 10 da *Didaquê*, os estudiosos concordam em que o capítulo 14 se refere ao que seria denominado “eucaristia”. O texto diz:

No dia dominical do Senhor, reuni-vos, parti o pão e dai graças, tendo primeiro confessado vossas transgressões, para que vosso sacrifício seja puro. Mas que ninguém que tenha um desentendimento com seu companheiro se una a vós até que tenham se reconciliado, para que vosso sacrifício não seja contaminado. Pois isto é aquilo de que falou o Senhor: “Em todo lugar e em toda hora ofereci-me um sacrifício puro, pois sou um grande rei, diz o Senhor, e meu nome é maravilhoso entre as nações”.

O momento é o domingo, embora alguns estudiosos tenham procurado fazer com que a redação bastante estranha se refira apenas à Páscoa. A exigência de confissão prévia de pecado talvez derive de Levítico 5.5,6, ao passo que a exigência de reconciliação na comunidade certamente procede da declaração de Jesus, em Mateus 5.23,24 (texto mais tarde evocado em associação com a eucaristia, e.g., por IRENEU, *He*, 4.18.1, e CIRILO DE JERUSALÉM, *Ca mi*, 5.3). A aplicação de Malaquias 1.11 sobre as “ofertas puras” foi repetida em Justino (*Dl Tr*, 41; cf. 117) e Ireneu (*He*, 4.17.5), e passou a ser lugar-comum a ideia de a eucaristia ser oferecida “sempre e em todo lugar” (*semper et ubique*).

3.2 A Carta de Plínio. Dos primeiros anos do século II, surgem dados externos e internos, de natureza fragmentária, acerca da prática da refeição ritual dos cristãos na *Ásia Menor*. Plínio, autoridade no império, envia ao imperador Trajano relatório de suas investigações sobre o grupo (PLÍNIO, *Ep*, 10.96).

Num dia determinado [presumivelmente o domingo], [os cristãos estavam] acostumados a se encontrar antes da alvorada e a recitar antifonicamente um hino a Cristo, como a um deus, e a se comprometer mediante um juramento [*sacramentum*] [...]. Depois da conclusão dessa cerimônia, era costume deles ir embora e voltar a se reunir para comer, mas essa era comida normal e inócua, e eles interromperam essa prática após meu édito pelo qual, de conformidade com tuas ordens, proibi sociedades secretas.

Alguns estudiosos veem no encontro matutino uma referência distorcida à eucaristia, ao passo que a última reunião teria sido para um *agapê*. A suspeita de que os cristãos praticavam o canibalismo reaparecia periodicamente na Antiguidade, algo sem dúvida provocado pela comunhão no corpo e no sangue do Senhor.

3.3 Inácio de Antioquia. As cartas de Inácio, bispo de Antioquia (martirizado c. 110 d.C.), contêm várias referências a *agapê* e eucaristia. Uma passagem na *Carta aos esmirneus* sugere que a eucaristia era celebrada junto com um *agapê*:

Que seja considerada válida como eucaristia aquela que é celebrada sob a direção do bispo ou de alguém nomeado por ele. Onde o bispo está presente, que ali se reúna a congregação, assim como, onde Jesus Cristo está presente, ali está a igreja católica. Sem o bispo, não é legítimo batizar nem celebrar um banquete de amor (In, *Es*, 8.1,2).

De todo modo, aqui a principal preocupação do autor é com a unidade da congregação, a qual está fundamentada cristológica, sacramental e ministerialmente:

Cuidai de observar uma só eucaristia, pois existe uma só carne de nosso Senhor Jesus Cristo, e

um só cálice para nos unir com seu corpo, e um só altar, assim como existe um só bispo com o presbitério e os diáconos, meus companheiros de serviço, a fim de que aquilo que fizerdes, façais de acordo com Deus (In, *Fi*, 4.1).

A realidade sacramental corresponde à realidade da encarnação:

[Os docetas] se abstêm da eucaristia e da oração porque não confessam que a eucaristia é a carne de nosso Salvador Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados e que o Pai, em sua bondade, ressuscitou (In, *Es*, 7.1).

Inácio menciona o “partir do único pão”, que é “um remédio de imortalidade e um antídoto contra a morte, para que a pessoa viva em Jesus Cristo para sempre” (In, *Ef*, 20.2).

4. Distinção entre *agapē* e eucaristia

4.1 Justino Mártir. Lá pela metade do século II, Justino Mártir, ao descrever a igreja em Roma, diz que ela realizava cultos dominicais regulares com palavra e mesa, ou seja, à leitura e exposição das Escrituras seguiam-se orações e a eucaristia do corpo e do sangue do Senhor. A descrição na *Apologia 1* de Justino é como segue:

No dia denominado domingo se realiza uma reunião num só lugar, da qual participam todos os que moram na cidade ou no campo, e as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas são lidos conforme o tempo permite. Então, quando o leitor termina, o líder discursa, nos admoestando e nos exortando a imitar essas boas coisas. Então todos juntamente nos colocamos de pé e oramos aos céus; e, conforme já dissemos, quando terminamos de orar, são trazidos pão e vinho e água, e o líder, de igual maneira e da melhor maneira possível, ora aos céus e dá graças, e o povo se senta, dizendo: “Amém”. Então se distribuem os elementos pelos quais se agradeceu, e todos participam. E, por meio dos diáconos, são enviados àqueles que não estão presentes.

E os abastados que assim o quiserem dão aquilo que desejarem, conforme sua vontade; e aquilo que é coletado fica depositado com o

líder. Ele ajuda órfãos e viúvas e aqueles que, por causa de enfermidade ou de qualquer outro motivo, passam por necessidade, e os que estão presos e os estrangeiros de viagem entre nós. Em suma, ele cuida de todos os que passam por necessidade.

E todos nos reunimos no domingo, porque é o primeiro dia, em que Deus transformou as trevas e a matéria e fez o mundo; e Jesus Cristo, nosso Senhor, ressuscitou dentre os mortos naquele dia, pois o crucificaram no dia antes do sábado; e, no dia depois do sábado, que é o domingo, ele apareceu a seus apóstolos e discípulos e lhes ensinou estas coisas que vos temos apresentado para vossa consideração (JUSTINO, *Ap 1*, 67).

Vale ressaltar vários pontos, alguns dos quais podem ser suplementados por outras passagens de Justino, particularmente sua descrição da eucaristia celebrada depois de batismos (*Ap 1*, 65):

1) O domingo é o dia escolhido para reunião litúrgica de comemoração e celebração da criação e da ressurreição de Cristo, dia que ficou marcado pelas aparições do Senhor a seus seguidores.

2) O serviço incluía a leitura do que veio a ser o NT (“as memórias [*apomnēmoneumata*] dos apóstolos”) e também do AT (“os escritos dos profetas”), e aquele que preside expõe essas Escrituras numa homilia.

3) Não há mais detalhes que permitam a identificação de quem preside, mas, caso a prática seja aquela estipulada por Inácio, é o bispo ou alguém nomeado por ele.

4) Pão e vinho são a comida e a bebida, sendo o vinho provavelmente misturado com água (a palavra *krama*, “mistura”, é empregada em *Ap 1*, 65).

5) Aquele que preside faz uma oração espontânea de ação de graças (“da melhor maneira possível”), embora provavelmente de acordo com certos parâmetros. Ele “faz aos céus uma oração de louvor e glória ao Pai de todos em nome do Filho e do Espírito Santo” (*Ap 1*, 65). A anuência do povo (“Amém”) é significativa, pois é mencionada nos dois capítulos.

6) Só os batizados podem participar da eucaristia: “Damos a esta comida o nome de ‘ação de graças’, e ninguém pode participar dela, a menos que esteja convicto da verdade de nosso ensino, tenha sido purificado com a lavagem para o

perdão de pecados e a regeneração e viva conforme Cristo instruiu” (Ap 1, 66). Mas é importante que os cristãos desfrutem seu privilégio: “... e todos participam. E, por meio dos diáconos, [o pão e o vinho] são enviados àqueles que não estão presentes” (presumivelmente têm-se em mente os enfermos e os prisionados).

7) A razão da restrição da comunhão aos crentes batizados e o propósito de sua participação estão expressos em *Apologia* 1 66:

Pois não recebemos estas coisas como pão comum ou como bebida comum. Porém, assim como nosso Senhor Jesus Cristo, que é encarnado por meio da palavra de Deus, assumiu carne e sangue para nossa salvação, de igual maneira fomos ensinados que a comida pela qual se deu graças mediante uma palavra de oração, a qual ele fez, comida mediante a qual nossa carne e sangue são alimentados por transformação, são tanto a carne quanto o sangue daquele Jesus encarnado. Pois, nos registros que compuseram e que são denominados Evangelhos, os apóstolos nos transmitiram aquilo que lhes foi ordenado: que Jesus tomou pão, deu graças e disse: “Fazei isto em memória de mim. Isto é o meu corpo”. E, de modo semelhante, tomou o cálice, deu graças e disse: “Isto é o meu sangue”; e deu apenas a eles.

8) O cuidado material com os necessitados lembra a situação de Atos 2.42-47. Justino não menciona nenhum *agapē*, mas, para alguns autores que viveram mais tarde, durante certo tempo a igreja continuou uma prática que considerava apostólica: “Quando a assembleia [*synaxis*] terminava, depois da comunhão dos mistérios, todos iam para um banquete [*euōchia*] comum, em que os ricos traziam seus alimentos e os pobres e miseráveis eram convidados, e todos se banquetevam juntos. Mas, depois, essa prática também se corrompeu” (CRISÓSTOMO, *Hm 1Co*, 67; *PC*, v. 61, p. 223-4, Migne).

4.2 Tertuliano. No final do século II, Tertuliano oferece um relato sobre o propósito de os cristãos se reunirem (“As Escrituras são lidas, salmos são cantados, sermões são apresentados, orações são feitas”, *De an*, 9). E a orações, Escrituras e exortações ele acrescenta contribuições modestas e voluntárias para os necessitados (*Ap*, 39.5.6).

A descrição mais ampla existente nesse texto cita nominalmente um banquete de amor:

Nossa ceia (*coena*) se explica pelo próprio nome, que é a tradução da palavra grega para amor [i.e., *agapē*]. Qualquer que seja o custo, as despesas em nome da piedade são ganho, pois é a favor dos necessitados que nos beneficiamos com esse banquete [*refrigerio isto*] [...]. Primeiramente, provamos a oração a Deus, antes de nos reclinarmos para comer; comemos apenas o que sacia a fome e bebemos só o que é apropriado aos puros. Satisfazemos o apetite como pessoas que se lembram de que, mesmo à noite, devem adorar a Deus. Conversamos como pessoas que sabem que estão sendo ouvidas pelo seu Senhor. Depois de trazerem água para lavar as mãos e também as luzes, todos são chamados à frente para cantar louvores a Deus, quer louvores extraídos das Escrituras Sagradas, quer da própria composição. E essa é uma prova da medida de bebida. O banquete é encerrado da maneira que começou: com oração. Vamos embora não como uma turba de arruaceiros, nem como um bando de vadios, nem para cair na licenciosidade, mas tendo tanto interesse em nossa modéstia e pureza como se tivéssemos tido uma lição moral, em vez de participado de uma ceia (TERTULIANO, *Ap*, 39.16-19).

Aqui não existe nada especificamente eucarístico, mas em outros escritos Tertuliano se refere ao que só pode ser a eucaristia sacramental: por exemplo: “o sacramento da eucaristia [*eucharistiae sacramentum*]” (*De co*, 3; *Mr*, 4.34); “o sacramento do pão e do cálice [*panis et calicis sacramentum*]” (*Mr*, 5.8); “o corpo do Senhor [*corpus domini*]” (*De id*, 7; *De or*, 19). Não há indicação clara de como essa eucaristia estava litúrgica ou ritualmente associada às assembleias em que haviam Escrituras, salmos, orações, coletas e *agapē*. Suas expressões *convivium dominicum* (*Ad ux*, 2.4) e *coena Dei* (*De sp*, 13) podem se aplicar a um *agapē*, à eucaristia ou a ambos.

5. Conclusão

Na anônima *Epístola a Diogneto*, talvez de meados do século II, ao descrever a vida dos cristãos, o autor afirma: “Eles preparam uma mesa comum

[*trapezan koinēn paratithēntai*], embora não uma cama comum [lendo-se *koinēn*]” (Dg, 5.7). A frequência de cenas de mesa nos murais das catacumbas cristãs oferece testemunho vívido da importância da refeição comum. Nessas cenas, pães e peixes também são um tema recorrente. É impossível saber se a referência é ao *agapē* ou à eucaristia. Na época do NT, o comportamento dos participantes das refeições vai do idílico ao problemático, e deste ao repreensível. Nos séculos II e III, os apologetas defendiam a comunidade contra acusações de depravação e canibalismo, explicando a natureza benéfica do banquete de amor e o caráter sacramental do memorial do Senhor com o pão e o vinho. Perto do final do século IV, encontramos Agostinho e outros bispos e sínodos africanos proibindo o *agapē* por causa de excessos (e.g., AGOSTINHO, *Ep*, 22, a Aurélio; *PL*, 33.90-92, Migne). Ao mesmo tempo, com a oficialização do cristianismo pelo Império Romano, começa a declinar a participação regular na comunhão eucarística que havia sido, de acordo com Inácio de Antioquia e Justino Mártir, a marca registrada dos que eram membros da igreja.

Ver também BATISMO; CRISTO, MORTE DE; COMUNHÃO À MESA; ADORAÇÃO/CULTO.

DLNTD: FOOD, FOOD LAWS, TABLE FELLOWSHIP; LITURGICAL ELEMENTS; LORD'S DAY; SACRIFICE, OFFERINGS, GIFTS.

BIBLIOGRAFIA. BOULEY, A. *From freedom to formula: the evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts*. Washington: The Catholic University of America, 1981. ■ CULLMANN, O. The meaning of the Lord's Supper in primitive Christianity. In: CULLMANN, O. & LEENHARDT, F. J., orgs. *Essays on the Lord's Supper*. Richmond: John Knox, 1958. (ESW, 1.) ■ DIX, G. *The shape of the liturgy*. London: Dacre Press; A. & C. Black, 1945. ■ DU TOIT, A. B. *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*. Winterthur: Keller, 1965. ■ ESLER, P. F. *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (SNTSMS, 57.) ■ ESPINEL MARCOS, J. L. *La eucaristia del Nuevo Testamento*. Salamanca: San Esteban, 1980. ■ HIGGINS, A. J. B. *The Lord's Supper in the New Testament*. London: SCM, 1952. (SBT, 6.) ■ JASPER R. C. D. & CUMING, G. J. *Prayers of the eucharist: early and reformed*. 3. ed. New York: Pueblo, 1987. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of Jesus*. New York:

Scribner's, 1966. ■ JUST, A. A. *The ongoing feast: table fellowship and eschatology at Emmaus*. Collegeville: Liturgical Press, 1993. ■ KEATING, J. F. *The agape and the eucharist in the early church*. London: Methuen, 1901. ■ KLAUCK, H.-J. *Herrnmahl und hellenistischer Kult*. Münster: Aschendorff, 1982. ■ KODELL, J. *The eucharist in the New Testament*. Wilmington: Michael Glazier, 1988. ■ KOENIG, J. *The feast of the world's redemption*. Harrisburg: Trinity, 2000. ■ LÉON-DUFOUR, X. *Sharing the eucharistic bread: the witness of the New Testament*. Mahwah: Paulist, 1987. ■ LIETZMANN, H. *Mass and Lord's Supper*. Leiden: E. J. Brill, 1953, 1979. ■ MARSHALL, I. H. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. ■ MENOUD, P. H. Les Actes des apôtres et l'eucharistie. In: _____. *Jésus-Christ et la foi*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975. p. 63-76. ■ REICKE, B. *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln, 1948. ■ _____. Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeeres Act. 27, 33-38. *TZ*, v. 4, p. 401-10, 1948. ■ REUMANN, J. *The Supper of the Lord: the New Testament, ecumenical dialogues and faith and order on eucharist*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ RIESENFELD, H. Sabbath et jour du Seigneur. In: HIGGINS, A. J. B., org. *New Testament Essays*. Manchester: Manchester University Press, 1959. p. 210-7. ■ RORDORF, W. et al. *The eucharist of the early Christians*. New York: Pueblo, 1978. ■ SHEPHERD, M. H. *The pascal liturgy and the Apocalypse*. Richmond: John Knox, 1960. (ESW, 6.) ■ WAINWRIGHT, G. *Eucharist and eschatology*. London/New York: Epworth/Oxford University Press, 1971/1981. ■ WANKE, J. *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1973. (ETS, 8.) ■ WEHR, L. *Arznei der Unsterblichkeit: die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium*. Münster: Aschendorff, 1987. (NTAbh n.s., 18.) ■ WILLIAMSON, R. The eucharist and the Epistle to the Hebrews. *NTS*, v. 21, p. 300-12, 1975.

G. WAINWRIGHT

CERINTO. Ver JOÃO, CARTAS DE.

COLETA PARA OS SANTOS. Ver CORÍNTIOS, CARTAS AOS; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

COLOSSENSES, CARTA AOS

Colossenses, uma das cartas mais breves de Paulo, foi escrita à jovem igreja de Colossos, cidade situada no vale do Lico, na província da Ásia. Essa comunidade cristã não havia sido fundada por Paulo, mas veio a existir durante seu ministério em Éfeso (c. 52-55 d.C.) pelos esforços de Epafras, um dos colegas do apóstolo. Embora não seja um tratado teológico, Colossenses tem muito a dizer sobre a importância do EVANGELHO; sobre a pessoa e obra do Senhor Jesus Cristo, especialmente como Senhor na Criação e como autor da reconciliação (Cl 1.15-20); sobre o povo de Deus; sobre a escatologia; sobre ser livre do legalismo; sobre a vida cristã.

1. Colossos e seus cidadãos
2. A igreja em Colossos
3. Motivo da carta
4. A ameaça à fé e a heresia colossense
5. Como Paulo lida com a filosofia colossense
6. Algumas questões cruciais

1. Colossos e seus cidadãos

1.1 A cidade. A antiga cidade de Colossos ficava na Frígia, na margem sul do rio Lico (atual Turquia), a 160 quilômetros a leste de Éfeso, e seu vale fértil produzia grande quantidade de figos e azeitonas. Colossos estava situada junto à estrada principal que ia de Éfeso e Sardes até o Eufrates. Nos séculos v e iv a.C., era populosa, grande e abastada, sendo sua importância comercial resultado de sua indústria lanífera. Mais tarde, a cidade perdeu a importância, de maneira que, na época romana, havia se tornado “uma cidadezinha” (ESTRABÃO, *Ge*, 12.8.13, embora o texto seja discutível) e tenha sido superada por Laodiceia e Hierápolis, que também ficavam no vale do Lico. À época em que Paulo escreveu aos cristãos que viviam em Colossos, a importância comercial e social da cidade já estava decaindo, embora moedas e inscrições deem testemunho da vida cívica da cidade nos séculos II e III d.C.

1.2 Seu povo. Laodiceia, Hierápolis e Colossos pertenciam à província proconsular da Ásia. A população de Colossos consistia principalmente em frígios nativos e colonizadores gregos, mas no início da primeira parte do século II a.C., Antíoco III assentou na Lídia e na Frígia duas mil famílias judaicas provenientes da Babilônia e da

Mesopotâmia (JOSEFO, *An*, 12.3.4, § 147-53). De acordo com inscrições sepulcrais da região, por volta do século I a.C. os judeus haviam se tornado parte da cultura da província da Ásia. Desse modo, parece que a Colossos dos dias de Paulo era cosmopolita, em que se mesclavam diferentes elementos culturais e religiosos.

2. A igreja em Colossos

Os crentes de Colossos, que são tratados como irmãos amados em Cristo (Cl 1.2), não se converteram por intermédio do ministério do próprio Paulo. Essa comunidade cristã surgiu durante um período de vigorosa atividade missionária e evangelística associada ao ministério de Paulo em Éfeso (c. 52-55 d.C.), registrado em Atos 19. Mas, durante seu trabalho missionário na Ásia Menor, o apóstolo não chegou a Colossos, no vale do alto Lico (cf. Cl 2.1). Os “diálogos” evangelísticos diários que mantinha na escola de Tirano, em Éfeso, foram tão eficazes que Lucas pôde afirmar “que todos os que habitavam na Ásia, tanto judeus como gregos, ouviram a palavra do Senhor” (At 19.10). Embora o trabalho estivesse sob a direção de Paulo, ele teve a ajuda de vários colaboradores, por meio de quem várias igrejas foram plantadas na província da Ásia. Entre essas igrejas, estavam as congregações de Colossos, Laodiceia e Hierápolis, as quais, pelo que inferimos, foram fruto dos esforços evangelísticos de Epafras (Cl 1.7; 4.12,13). Epafras, que era natural de Colossos (Cl 4.12) e pode ter se tornado cristão durante uma visita a Éfeso, foi um “fiel ministro de Cristo” e, na condição de representante de Paulo (Cl 1.7), ensinara a verdade do evangelho aos colossenses.

As muitas alusões ao passado não cristão dos leitores sugere que em sua maioria eram gentios convertidos. Outrora haviam estado em total desarmonia com Deus, enredados na idolatria e na escravidão ao pecado, sendo hostis a Deus em sua mente e ímpios em seus atos (Cl 1.21; cf. Cl 1.12,27). Tinham estado espiritualmente mortos por causa de seus pecados e da “incircuncisão da [...] carne”, o que indica que eram pagãos e ímpios (Cl 2.13).

Deus, porém, havia operado uma mudança poderosa na vida deles. Ele os havia reconciliado consigo mesmo num acontecimento bombástico,

a saber, a morte física de Cristo na cruz (Cl 1.22). Ele os havia livrado da tirania das trevas e os transferira para um reino que seu Filho amado governava (Cl 1.13). Agora possuíam a redenção e o perdão dos pecados (Cl 1.14; 2.13; 3.13).

Pelo fato de, ao aceitarem o evangelho pelas mãos de Epafra, terem recebido a Cristo Jesus, o Senhor, como sua tradição (*paradosis*, Cl 2.6), os cristãos de Colossos foram admoestados a se conduzir como pessoas que haviam sido unidas com Cristo em SUA MORTE e RESSURREIÇÃO. Sendo Cristo Jesus a garantia mais que suficiente contra as várias tradições humanas, os cristãos são aconselhados a cuidar para que sua maneira de viver e pensar seja sempre conforme ao ensino de Cristo (Cl 2.6-8).

Dessa maneira, pinta-se o quadro de uma congregação cristã obediente ao ensino apostólico e a qual o apóstolo pode, de coração, agradecer a Deus (Cl 1.4-6). Ele sabe do amor que eles têm “no Espírito” (Cl 1.8) e ficou muito satisfeito em saber que levavam uma vida cristã disciplinada e que sua fé em Cristo era estável (Cl 2.5).

3. Motivo da carta

Epafra havia feito uma visita a Paulo em Roma (v. 6.2 abaixo) e informado o apóstolo acerca do progresso do evangelho no vale do Lico. Embora boa parte do relatório fosse encorajador (cf. Cl 1.8; 2.5), havia um detalhe perturbador: o ensino atraente, mas falso, que fora recentemente introduzido na congregação e que, se não fosse confrontado, subverteria o evangelho e levaria os colossenses à servidão espiritual. A carta de Paulo é escrita como resposta a essa necessidade urgente. Talvez Epafra tenha achado difícil lidar com os argumentos falsos e a humildade fingida dos que disseminavam esse ensino e, por isso, precisou da sabedoria maior do apóstolo.

4. A ameaça à fé e a heresia colossense

4.1 Houve uma heresia colossense? Em parte alguma da carta o apóstolo apresenta uma exposição formal da heresia. Só é possível detectar seus principais aspectos reunindo e interpretando os contra-argumentos concretos de Paulo (v. ADVERSÁRIOS I: PAULO). Em tempos recentes, alguns estudiosos questionaram se esses contra-argumentos apontam, de fato, para uma heresia colossense. Preferem acreditar que são tendências, em

vez de um sistema definido com ideias nítidas, e sugerem que os recém-convertidos estavam sofrendo pressões externas para se conformar às crenças e práticas de seus vizinhos judeus e pagãos (HOOKER). É um entendimento que, acertadamente, destaca a avaliação positiva que Paulo faz da vida e da estabilidade da congregação (Cl 1.3-8; 2.5) e adverte contra o perigo de cair num raciocínio circular, ao reconstruir a situação por trás dos escritos de Paulo. No entanto, à luz de Colossenses 2.8-23, pelas referências à “plenitude”, injunções ascéticas específicas (Cl 2.21), regras sobre alimentos e dias santos, expressões incomuns que parecem ser lemas dos adversários de Paulo, e pela forte ênfase no que Cristo já conquistou mediante sua morte e ressurreição, parece apropriado supor que uma heresia começava a se infiltrar na congregação.

4.2 Algumas características inconfundíveis da heresia. O falso ensino é classificado como “filosofia” (Cl 2.8) e tem base na “tradição” (*paradosis* denota antiguidade, dignidade e caráter revelacional), que, acreditava-se, transmitia conhecimento verdadeiro (Cl 2.18,23). Parece que Paulo está citando lemas dos adversários em seu ataque contra o que ensinavam: “toda a plenitude” (Cl 2.9); “humildade ou culto aos anjos”; “baseando-se em coisas que tenha visto” (talvez “em visões”, Cl 2.18); “não toques, não proves, não manuseies” (Cl 2.21); “devoção voluntária” e “disciplina do corpo” (Cl 2.23, ARC). Além disso, manter esses tabus na “filosofia” estava relacionado com a submissão obediente aos “princípios elementares deste mundo” (Cl 2.20, NVI).

4.3 Interpretando essas características inconfundíveis. Entre os estudiosos, não se chegou a um consenso quanto à natureza do falso ensino. Parece que a heresia era judaica, a julgar pelas referências a regras alimentares, ao sábado e a outras prescrições sobre o calendário judaico. A circuncisão é mencionada (Cl 2.11), mas não aparece como exigência legal. (Para WRIGHT, a heresia era de origem exclusivamente judaica.)

Mas que tipo de JUDAÍSMO? Ao que parece, não era do tipo mais escancarado, contra o qual as igrejas da Galácia tiveram de ser advertidas, e sim caracterizado pelo ascetismo e pelo misticismo, segundo o qual os anjos e principados haviam desempenhado um papel proeminente na Criação e

na outorga da Lei. Acreditava-se que estes controlavam a comunicação entre Deus e a humanidade, e, por isso, era preciso apaziguá-los mediante a estrita guarda de observâncias legais.

Já foram propostas importantes teorias quanto à natureza da filosofia colossense, desde um culto pagão de mistério (DIBELIUS) e um sincretismo de judaísmo gnosticizado com elementos pagãos (BORNKAMM) — o “culto aos anjos” (Cl 2.18) foi considerado um elemento pagão do ensino falso, mas deve ser entendido como “a adoração angelical [a Deus]” — até um judaísmo essencial do tipo gnóstico (LIGHTFOOT) e um sincretismo judaizante (LYONNET).

Entretanto, em tempos recentes muitos estudiosos passaram a considerar que esse falso ensino, que ia além do evangelho elementar de Epafras, deve ser entendido à luz de formas ascéticas e místicas da piedade judaica, como vistas, por exemplo, em Qumran (V. MANUSCRITOS DO MAR MORTO). Era dirigido a uma elite espiritual que estava sendo impelida a uma busca insistente de sabedoria e conhecimento, de modo a alcançar a verdadeira “plenitude”. “Disciplina” (Cl 2.18,23, ARC) era um termo empregado pelos adversários para indicar práticas ascéticas eficazes para o recebimento de visões de mistérios celestiais e nas experiências místicas. Os “maduros” conseguiam, assim, entrar no céu e se unir ao “culto angelical de Deus” como parte da experiência presente (Cl 2.18).

5. Como Paulo lida com a filosofia colossense

Embora a apresentação de Paulo vá progredindo paulatinamente, só em Colossenses 2.4 (“Digo isso para que ninguém vos engane com palavras capciosas”) o apóstolo menciona expressamente os perigos que rondam a congregação. Ele tem consciência dos métodos dos falsos mestres e faz uma dura advertência aos colossenses, a fim de que estejam precavidos e não sejam levados como presas de guerra (Cl 2.8; *sylogōgeo* — “sequestrar”, “levar como despojo” — é uma palavra rara e contundente, demonstrando a séria preocupação de Paulo com relação aos desígnios malignos daqueles que buscavam influenciar a congregação). “Por meio de filosofias e sutilezas vazias” (Cl 2.8), os charlatães espirituais estavam

tentando seduzir os colossenses. Embora apresentassem seu ensino como “tradição”, Paulo rejeita qualquer possibilidade de terem origem divina. Era fabricação humana (“segundo a tradição dos homens”) antagônica à tradição de Cristo — a tradição que tem origem nos ensinamentos de Cristo e que também se personifica nele (Cl 2.6).

Numa passagem de louvor magnífica, em que exalta a Cristo como Senhor da Criação e da reconciliação (Cl 1.15-20), Paulo declara que Cristo é aquele por meio de quem todas as coisas foram criadas, inclusive OS PRINCIPADOS E POTESTADES, tão proeminentes na heresia colossense. Todas as coisas foram feitas nele, como o domínio, por meio dele, como o agente e para ele, como o objetivo último de toda a Criação (Cl 1.16).

Os que foram incorporados em Cristo vieram a experimentar plenitude de vida naquele que é senhor sobre todo principado e poder (Cl 2.10). Não precisam buscar perfeição em nada mais, senão nele. É nele, aquele em cuja morte, sepultamento e ressurreição foram unidos (Cl 2.11,12), que a totalidade da sabedoria e do conhecimento se concentram e se tornam disponíveis a todo o seu povo, não apenas a uma elite.

Cristo Jesus é o único mediador entre Deus e a humanidade. Os colossenses não devem permitir que os falsos mestres os enganem, levando-os a pensar que é necessário obedecer às potestades angelicais, as quais, pelo que se afirmava, controlavam a comunicação entre Deus e a humanidade. Esse caminho estava agora sob o controle de Cristo, o qual, mediante sua morte, se revelara o conquistador dos principados e potestades (Cl 2.13-15).

São devastadoras as críticas do apóstolo aos defensores da filosofia colossense, caracterizada por falácias e comportamento aberrante (Cl 2.16-23). Por causa de seu legalismo, os falsos mestres deixavam de reconhecer as boas dádivas de Deus e o propósito que ele teve ao concedê-las, a saber, que todas deviam ser apreciadas e consumidas mediante seu devido uso (Cl 2.22). As coisas referidas nos tabus eram objetos percíveis do mundo material, destinados a se estragar depois de usados. Pertenciam a uma ordem transitória (Cl 2.17) e por isso não passavam de invenções humanas que não tinham caráter absoluto, mas se posicionavam contra a revelação da vontade

de Deus (cf. Cl 2.22). Submeter-se a regras e regulamentos como os de Colossenses 2.21 é retroceder à escravidão — é pôr-se debaixo das forças pessoais já derrotadas por Cristo (Cl 2.20). Por meio de sua morte, ele os havia libertado dos principados e potestades. Os colossenses não deviam menosprezar a transformação de vida que experimentaram. Conquanto as proibições (cf. Cl 2.21) transmitissem uma aura de sabedoria nas esferas da adoração voluntária, da humildade e da severa disciplina do corpo, na realidade essas práticas estavam espiritual e moralmente falidas. Esses esforços enérgicos eram insuficientes para manter a carne sob controle. Em vez disso, as regras autoimpostas na verdade apenas satisfaziam a carne (Cl 2.23).

Em sua resposta ao ensino falso, Paulo explica a doutrina do Cristo cósmico de um modo mais completo que em suas cartas anteriores (v. CRISTOLOGIA). Alguns vislumbres já haviam aparecido em Romanos 8.19-22 e 1Coríntios 1.24, 2.6-10 e 8.6, mas Colossenses 1.15-20 e 2.13-15 constituem uma exposição mais detalhada. Contra os falsos mestres que se vangloriavam de suas sublimes experiências espirituais, das novas revelações e de sua participação na plenitude divina, as críticas do apóstolo são incisivas: eles são arrogantes e correm o risco de se separar de Cristo (Cl 2.18,19).

Quando trata do falso ensino colossense, Paulo destaca a escatologia realizada (v. esp. Cl 2.12; 3.1-4). Dentro da tensão entre o já e o ainda não, a ênfase recai sobre o primeiro, que, em razão das circunstâncias da carta, é o foco da atenção. Os colossenses possuem uma esperança preservada para eles nos céus (Cl 1.5; cf. 3.1-4). Eles se tornaram aptos a participar da herança dos santos na luz (Cl 1.12). Estando já livres da tirania das trevas, foram transferidos para o reino do Filho amado de Deus (Cl 1.13). Eles não apenas morreram com Cristo, mas também foram ressuscitados com ele (Cl 2.12; 3.1; cf. 3.3). Embora o aspecto “ainda não” da salvação apareça na carta (esp. Cl 3.4), o “já” precisa ser reafirmado repetidas vezes, opondo-se aos que estavam interessados na “plenitude” e na esfera celeste, mas tinham falsas concepções a respeito delas, acreditando que elas podiam ser alcançadas por meio de observâncias legalistas, de um conhecimento especial,

de experiências visionárias e coisas semelhantes. Mas Cristo já fez tudo que era necessário para a salvação dos colossenses. Eles morreram com Cristo, foram ressuscitados com ele e receberam nova vida com ele. Agora, portanto, devem buscar com zelo as coisas do alto (Cl 3.1,2), aquela nova ordem centrada no Cristo exaltado, e assim demonstrar que possuem uma mente verdadeiramente voltada para as coisas celestiais (cf. Cl 3.5,8,12; 3.8—4.1).

6. Algumas questões cruciais

6.1 Autoria. Não apenas na saudação inicial (Cl 1.1), mas também no corpo da carta (Cl 1.23) e na conclusão (Cl 4.18), fica claro que o apóstolo Paulo é o autor. A personalidade de Paulo, conforme conhecemos de outras cartas, reluz por toda a Carta aos Colossenses. Nunca houve questionamento acerca da autenticidade de Colossenses no período inicial da igreja, e a carta foi incluída na lista canônica de Marcião e também no cânon muratoriano. No entanto, a autoria paulina tem sido ocasionalmente posta em dúvida nos últimos 150 anos. Os motivos apresentados têm relação com a linguagem e o estilo da carta e com as alegadas diferenças entre Colossenses e a teologia das principais cartas paulinas.

6.1.1 Linguagem e estilo. Diversos aspectos formais de Colossenses revelam similaridades com as outras cartas de Paulo, inclusive sua estrutura (a introdução, Cl 1.1,2; a conclusão, Cl 4.18; a oração de gratidão, Cl 1.3-8), os conectivos e as locuções (Cl 2.1,6,16; 3.1,5) e a lista de mensagens e saudações (cf. Cl 4.8,10,12,15).

Muitas expressões são de estilo paulino — por exemplo, o uso desnecessário de “e” depois de “porquanto” (Cl 1.9; cf. 1Ts 2.13; 3.5), expressões como “seus santos” (Cl 1.26; cf. 1Ts 3.13) e “por causa de” (Cl 2.16; cf. 2Co 3.10; 9.3) e também verbos como *charizomai*, com o sentido de “perdoar” (Cl 2.13; 3.13; cf. 2Co 2.7,10). As semelhanças estendem-se à terminologia teológica, com o emprego de expressões como “em Cristo” (Cl 1.2,4,28), “no Senhor” (Cl 3.18,20 etc.), e a ideia de unir-se a Cristo no batismo (Cl 2.11,12), de ser liberto do poder das regulamentações (Cl 2.14,20,21), do contraste entre a velha pessoa e a nova (Cl 3.5-17) e da relação entre o indicativo e o imperativo nas exortações (Cl 3.5-17).

Há, no entanto, diferenças linguísticas entre Colossenses e as outras cartas paulinas: 34 palavras aparecem em Colossenses, mas em nenhuma outra parte do NT; 38 palavras não ocorrem nas outras cartas paulinas; 10 palavras de Colossenses aparecem apenas em Efésios. Mas, ao avaliar essas estatísticas, deve se ter em mente que muitas dessas palavras aparecem no parágrafo hínico de Colossenses 1.15-20 ou na interação com o falso ensino, seja citando os lemas da filosofia colossense, seja como parte do ataque do autor. Além disso, *hapax legomena* e expressões incomuns aparecem em número considerável nas demais cartas paulinas. A ausência de uma palavra ou conceito pode ser resultado do assunto diferente que está sendo discutido.

Em contraste com o vocabulário, entre os aspectos característicos de estilo está o material litúrgico com longas orações introduzidas por pronomes relativos, orações adverbiais causais e orações reduzidas de participio, expressões sinônimas combinadas (“fortalecidos com todo o vigor”, Cl 1.11; “orar [...] e [...] pedir”, Cl 1.9), uma série de genitivos dependentes (“palavra da verdade do evangelho”, Cl 1.5, ARC) e construções infinitivas conectadas de maneira um tanto solta (“para que possais viver de maneira digna do Senhor”, Cl 1.10).

Essas peculiaridades estilísticas têm sido interpretadas como prova de que Colossenses foi escrita por um autor que, embora dependesse bastante de Paulo, raciocinava de modo diferente do apóstolo. Mas tal julgamento parece excessivamente negativo e pressupõe uma percepção quase infalível do que Paulo podia ou não podia ter escrito. Além do mais, não explica as grandes semelhanças entre Colossenses e as cartas geralmente aceitas como paulinas. O mais provável é que as peculiaridades estilísticas tenham sido motivadas pelo conteúdo da carta, claramente associado à situação que a ocasionou.

6.1.2 Ensino. Para estudiosos como E. Lohse, as supostas diferenças teológicas entre Colossenses e as cartas geralmente aceitas como paulinas são decisivas contra a autoria apostólica de Colossenses, mesmo que as questões de linguagem e estilo não o sejam. Alguns intérpretes alegam que a cristologia pós-paulina do autor pertence a um período posterior da história da igreja,

quando influências gnósticas clássicas haviam começado a se impor. Mas é desnecessário recorrer a um possível cenário de influências gnósticas plenamente desenvolvidas do século II. Se um cenário judaico do tipo místico ascético for plausível, não há necessidade alguma de procurar além da era apostólica. Assim, a autoria paulina não pode ser descartada.

As objeções que, com base na teologia, se fazem à autoria paulina são as seguintes:

6.1.2.1 Cristologia. Tem se afirmado que a CRISTOLOGIA de Colossenses se desenvolveu com base em Colossenses 1.15-20 e vai além do que Paulo afirma em 1Coríntios 8.6 e Romanos 8.31-39, pois ensina que em Cristo toda a plenitude da divindade habita “corporalmente” (Cl 2.9) e que ele é “a cabeça de todo principado e poder” (Cl 2.10). No entanto, a última declaração expõe detalhadamente as implicações de Colossenses 1.15-20, que é uma passagem fundamental da carta, ao passo que Colossenses 2.9 aplica as palavras do hino à situação colossense, deixando claro que a total plenitude da divindade habita em Cristo, ou seja, em forma corpórea mediante sua encarnação. A dimensão cósmica do governo de Cristo, em torno do tema do senhorio universal de Cristo, é apresentada aqui de maneira mais completa e sistemática que nas cartas anteriores de Paulo (1Co 8.6; cf. Cl 1.24; 2.6-10) por causa da relação estreita com o ensino falso de Colossos, servindo-lhe de corretivo. Não há, portanto, necessidade de procurar num autor que não seja Paulo a fonte de tais ideias.

6.1.2.2 Ecclesiologia. Afirma-se também que o conceito de Cristo como “cabeça do corpo que é a igreja” reflete um desenvolvimento pós-paulino. Em 1Coríntios 12.12-27 e Romanos 12.4,5, Paulo emprega a terminologia do corpo (v. CORPO DE CRISTO) e as partes que o compõem para se referir às relações e obrigações mútuas dos cristãos. Nessas referências, a cabeça não desfruta nenhuma posição ou honra especial: é considerada um membro comum (1Co 12.21). Em Colossenses e Efésios, a linha de raciocínio experimenta um avanço, deixando para trás a linguagem de símile, como em 1Coríntios e Romanos, e adota a ideia de um envolvimento real e interpessoal, avanço provavelmente estimulado pela reflexão de Paulo sobre as questões envolvidas na heresia colossense, e

faz pleno sentido. Além disso, a melhor maneira de entender o termo “IGREJA” (Cl 1.18), ainda que geralmente interpretado com o sentido de povo de Deus em todo o mundo, a igreja universal ou mundial, em que Cristo exerce, aqui e agora, seu senhorio cósmico, é uma assembleia celestial reunida em torno do Cristo ressuscitado e exaltado (cf. Cl 3.1-4; Ef 2.6). Essa reunião celeste que tem Cristo no centro manifesta-se agora na terra. A mesma palavra, “igreja”, pode ser usada para designar uma congregação local em Colossos ou mesmo uma pequena comunidade nas casas (Cl 4.15,16). A congregação nos céus manifesta-se e se torna visível como a esfera em que Cristo governa e em que irmãos santos e fiéis em Cristo se reúnem (Cl 1.2).

6.1.2.3 Escatologia. Alega-se que a ESCATOLOGIA futura recuou nessa carta, sendo Colossenses 3.4 a única referência explícita a esse acontecimento futuro. Em vez disso, segundo alguns estudiosos, predominam conceitos espaciais, ao passo que nenhuma das ideias tipicamente paulinas — parusia, ressurreição dos mortos e juízo do mundo — é encontrada na carta. Além disso, diferentemente das cartas paulinas autênticas, Colossenses afirma que os crentes já foram ressuscitados com Cristo (Cl 2.12,13; 3.1), e isso serve de base para o imperativo ético.

Em Colossenses, existe de fato uma ênfase na escatologia realizada, mas isso foi causado pelas circunstâncias. Além do mais, existe escatologia futura não apenas em Colossenses 3.4,6,24, mas também em Colossenses 1.22,28 (cf. Cl 4.11). Conceitos espaciais são empregados a serviço da escatologia, ao passo que perspectivas escatológicas e transcendentais são vistas, lado a lado e em antítese, nas cartas paulinas incontestes e em Colossenses 3.1-4. Há uma motivação escatológica em Colossenses, talvez não dominante, porém mesmo assim presente (Cl 3.5 baseia-se em Cl 3.1-4 com sua ênfase escatológica). Ao mesmo tempo, além da escatologia há outros motivos para exortação nas cartas geralmente aceitas como paulinas.

6.1.2.4 Tradição. Alguns estudiosos acreditam que as supostas diferenças nas áreas acima mencionadas derivam de uma “tradição de escola paulina”, provavelmente baseada em Éfeso. O autor pós-paulino apropriou-se do hino agora

encontrado em Colossenses 1.15-20 e outros materiais tradicionais a fim de combater heresia na era subapostólica (KÄSEMANN). O nome de Epafras é especialmente enfatizado na lista de saudações de Colossenses. Esse documento, que é uma espécie de carta pastoral, tinha a finalidade de conferir autorização apostólica a Epafras, cujos ensinamentos representavam o pensamento de Paulo. De acordo com M. Kiley, o autor de Colossenses empregou duas cartas paulinas da prisão (Filipenses e Filemom) como modelos para escrever a carta de recomendação de Epafras. O objetivo da carta, a qual apresenta aspectos do “catolicismo primitivo” da era subapostólica, era mostrar que “o ensino de Paulo não está estritamente limitado às exigências do tempo e do espaço” (KILEY, p. 107). “De um modo novo e poderoso, o autor de Colossenses transmite a mensagem do apóstolo às comunidades” (LOHSE, p. 183).

No entanto, em Colossenses 1.23—2.5 é o evangelho que valida o ministério de Paulo. O parágrafo não confere legitimidade ao evangelho por meio do ofício apostólico de Paulo para em seguida afirmar (Cl 1.7; 4.7-13) a legitimação de Epafras por causa de seu relacionamento com o apóstolo. Ambos servem ao evangelho como colaboradores e ministros da Palavra. Nessas passagens, não há nenhuma tentativa de conferir autorização apostólica a Epafras ou a quem quer que seja por estar em sucessão apostólica ou seu ensino representar o pensamento de Paulo.

As denominadas diferenças entre Colossenses e as cartas geralmente aceitas como paulinas não constituem motivo suficiente para rejeitar a autoria apostólica dessa carta. Existem, é claro, diferenças de ênfase, mas é melhor interpretá-las como resultado das circunstâncias existentes em Colossos.

6.2 Lugar de origem e data. A opinião tradicional de que Paulo escreveu Colossenses durante seu aprisionamento em Roma é mais provável do que a possibilidade de ele ter redigido a carta quando estava em Éfeso ou em Cesareia. Nenhum outro aprisionamento em Atos parece constituir uma alternativa concreta (há dificuldades quanto ao aprisionamento em Cesareia, descrito em At 24.27, mas v. FILIPENSES, CARTA AOS). Em Colossenses 4, as saudações enviadas por colegas sugerem que eles tinham acesso direto ao apóstolo,

o que se harmoniza com o aprisionamento em Roma, mencionado em Atos 28.30. A referência a Onésimo, que remete à Carta a Filemom, pode ser entendida no contexto da capital do império, embora alguns aleguem que a distância entre Colossos e Roma seja um obstáculo para a carta ter partido de Roma. Não é seguro basear-se no desenvolvimento do pensamento de Paulo como critério para determinar a data de Colossenses.

Caso a hipótese romana seja aceita, a data mais provável é o início do primeiro aprisionamento de Paulo em Roma, ou seja, por volta de 60-61 d.C. Os que defendem Éfeso como alternativa situam a carta por volta de 54-57 d.C. ou mesmo antes, em 52-55 d.C.

6.3 O hino em louvor a Cristo. Colossenses 1.15-20 é uma grandiosa passagem de louvor que exalta a Cristo como Senhor da Criação (Cl 1.15-17) e o autor da reconciliação (Cl 1.18-20). Quanto à estrutura do hino, entre os estudiosos não se chegou a nenhum consenso acerca do número e do conteúdo das estrofes. É melhor considerar certos paralelos (cf. Cl 1.15,18), com orações adjetivas explicativas ou adverbiais causais (Cl 1.16,19), o emprego frequente de “tudo”, “toda”, “todas” e o quiasmo formal de Colossenses 1.16c e Colossenses 1.20 (v. tb. Cl 1.17,18).

Embora o contexto do gnosticismo pré-cristão e do judaísmo rabínico tenha sido proposto como fonte das ideias do hino, um cenário geral da SABEDORIA NO AT e no judaísmo helenista (SCHWEIZER) provavelmente seja o correto. Mas o contexto não permite explicar como os predicados e atividades atribuídos à Sabedoria vieram a ser aplicados a Jesus de Nazaré, crucificado e ressuscitado dentre os mortos havia pouco tempo.

Esse parágrafo hínico não é uma digressão ou divagação cristológica, mas algo fundamental no contexto em que se encontra. A longa oração de Paulo (Cl 1.9-14) conduz ao hino, e os temas do hino são retomados e aplicados ao longo de todo o restante da carta (cp. Cl 1.19 com Cl 2.9; Cl 1.20 com Cl 1.21-23 e Cl 2.15). Embora a passagem louve a Cristo, é surpreendente que os nomes “Jesus”, “Cristo” e “Senhor” não apareçam nela. A estrofe começa simplesmente assim: “Este é...”. No entanto, fica claro que as palavras de louvor não podem ser aplicadas a outra pessoa.

A autoria paulina do hino tem sido questionada com base em argumentos linguísticos e estruturais. De uma forma ou de outra, os argumentos a favor e contra a autoria paulina não são decisivos, por isso devemos aceitar a passagem como autêntica. Desse modo, há considerável discussão sobre ter o apóstolo incorporado ou não em sua carta um hino já existente. Isso é possível, mas, caso tenha acontecido, ele entreteceu o restante da carta em torno do hino, e o destaque à supremacia de Cristo tem o propósito de fortalecer os leitores e corrigir as ideias errôneas dos falsos mestres. Pré-paulina ou não, a passagem adaptou-se perfeitamente aos objetivos que o apóstolo teve ao escrever Colossenses.

Ver também CRISTOLOGIA; EFÉSIOS, CARTA AOS; Gnosticismo; IGREJA.

DPC: AUTORIDADES E PODERES; MISTICISMO; PLENITUDE; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ABBOTT, T. K. *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. Edinburgh: T & T Clark, 1897. (icc.) ■ BRUCE, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984 (NICNT.) ■ CAIRD, G. B. *Paul's Letters from Prison*. Oxford: Oxford University Press, 1976. ■ DUNN, J. D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. (NICNT) ■ HOULDEN, J. L. *Paul's Letters from Prison*. Philadelphia: Westminster, 1970. ■ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. London: Macmillan, 1890. ■ LOHSE, E. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress, 1971. (Herm.) ■ MARTIN, R. P. *Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (NCBC.) ■ _____. *Ephesians, Colossians, and Philemon*. Louisville: John Knox, 1991. (IntC.) ■ MOULE, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. (CCTC.) ■ O'BRIEN, P. T. *Colossians, Philemon*. Waco: Word, 1982. (WBC, 44.) ■ PATZIA, A. G. *Colossians, Philemon, Ephesians*. San Francisco: Harper & Row, 1984. ■ SCHWEIZER, E. *The Letter to the Colossians: a commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1982. ■ WRIGHT, N. T. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. (TNTC.) ■ **Estudos:** BORNKAMM, G. The heresy of Colossians. In: FRANCIS, F. O. &

MEEKS, W. A., orgs. *Conflict at Colossae*. 2. ed. Missoula: Scholars, 1975. p. 123-45. (SBSBS, 4.) ■ CANNON, G. E. *The use of traditional materials in Colossians*. Macon: Mercer University Press, 1983. ■ DIBELIUS M. The Isis initiation in Apuleius and related initiatory rites. In: FRANCIS, F. O. & MEEKS, W. A., orgs. *Conflict at Colossae*. 2. ed. Missoula: Scholars, 1975. p. 61-121. (SBSBS) ■ FRANCIS, F. O. & MEEKS, W., orgs. *Conflict at Colossae*. Missoula: Scholars, 1975. (SBSBS, 4.) ■ HOOKER, M. D. Were there false teachers in Colossae? In: LINDARS, B. & SMALLLEY, S. S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in honor of Charles Francis Digby Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 315-31. ■ KÄSEMANN, E. A primitive Christian baptismal liturgy. In: _____. *Essays on New Testament themes*. Naperville: Allenson, 1964. p. 149-68. (SBT.) ■ KILEY, M. *Colossians as pseudepigraphy*. Sheffield: JSOT, 1986. ■ LINCOLN, A. T. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (SNTSMS, 41.) ■ LYONNET, S. Paul's adversaries in Colossae. In: FRANCIS, F. O. & MEEKS, W. A., orgs. *Conflict at Colossae*. 2. ed. Missoula: Scholars, 1975. p. 147-61. (SBSBS, 4.) ■ SANDERS, J. T. *The New Testament Christological hymns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. (SNTSMS, 15.) ■ SAPPINGTON, T. J. *Revelation and redemption at Colossae*. Sheffield: Academic, 1991. ■ TANNEHILL, R. C. *Dying and rising with Christ*. Berlin: Töpelmann, 1967. (BZNW, 32.) ■ WRIGHT, N. T. Poetry and theology in Col. 1:15-20. *NTS*, v. 36, p. 444-68, 1990.

P. T. O'BRIEN

COLOSSOS. Ver COLOSSENSES, CARTA AOS.

COMUNHÃO. Ver CEIA DO SENHOR; ADORAÇÃO/CULTO.

COMUNHÃO À MESA: EVANGELHOS

Um aspecto distintivo do ministério de Jesus foi a prática de uma comunhão à mesa radicalmente inclusiva e não hierárquica como estratégia central de seu anúncio e redefinição do irromper do reino de Deus. Agindo assim, Jesus desafiou o exclusivismo inerente e a consciência de nível social existentes nas práticas sociais e religiosas aceitas e apresentou uma parábola viva do ISRAEL renovado.

1. A importância das refeições em conjunto
2. O Jesus histórico e a comunhão à mesa

3. Os hábitos de Jesus à mesa, de acordo com Marcos
4. Os “banquetes” abertos de Jesus, de acordo com Lucas
5. Conclusão

1. A importância das refeições em conjunto

É difícil exagerar a importância da comunhão à mesa para as culturas do entorno do Mediterrâneo no século I de nossa era. O momento da refeição era muito mais que uma oportunidade para alguém se alimentar. Ser bem recebido numa mesa com o objetivo de se alimentar na companhia de outra pessoa havia se tornado uma cerimônia com rico simbolismo de amizade, intimidade e unidade. Por esse motivo, trair uma pessoa com quem se tivesse partilhado uma refeição ou de alguma maneira ser infiel a ela era visto como algo particularmente reprovável. Da mesma forma, quando uma pessoa estava afastada, o convite para estar à mesa abria as portas para a reconciliação. Até mesmo as refeições do dia a dia eram acontecimentos complexos, em que se reforçavam valores, limites, níveis e hierarquias sociais. Qualquer um que desafiasse essas categorias e limites enfrentaria julgamento por ter agido de modo desonroso, uma acusação séria em culturas baseadas nos valores de honra e vergonha. Transgredir de forma constante e persistente esses costumes faria da pessoa um inimigo da estabilidade social.

A família estendida era o contexto usual em que se consumiam as refeições. Reunir-se para comer era ocasião para tornar a sentir que a pessoa desfrutava aceitação e era importante no grupo. Além da família, preferia-se comer com pessoas da mesma classe social. As refeições entre pessoas do mesmo nível reforçavam os sistemas de estratificação social, e a disposição dos assentos ajudava a distinguir a importância relativa de cada convidado. Os convidados eram pessoas que correspondiam social, religiosa e economicamente ao anfitrião, ou seja, aqueles que estavam em condições de retribuir o favor num relacionamento de reciprocidade equilibrada.

Em Israel, uma divisão social bem perceptível fora criada pela classe sacerdotal que, obrigada pela *Torá* (Lv 17—26), tinha de viver num estado especial de pureza durante pelo menos seis

semanas por ano, enquanto se preparava para servir e, depois, enquanto servia no templo. Cumprir essa obrigação causou certa distância física e social entre as famílias sacerdotais e os demais israelitas, que os sacerdotes consideravam mais ou menos impuros.

Durante a helenização forçada que levou à Revolta Macabeia (167-164 a.C.), muitos judeus, inclusive um número alarmante de sacerdotes de destaque, abriu mão tanto de sua pureza quanto de sua identidade, ao oferecer sacrifícios a deuses pagãos e adotar costumes gregos. A reação veio daqueles que passaram a ser conhecidos como fariseus, que lembraram o povo do chamado para se afastar dos caminhos pagãos, apelo que caracterizou a restauração de Israel depois do Exílio (cf. Ed 10.11; v. JUDAÍSMO), e exortaram todos os judeus a acentuar sua santidade e seu sentimento de identidade exclusiva mediante um viver voluntário de acordo com as leis sacerdotais de pureza todos os dias do ano. Os fariseus não rejeitavam o sacerdócio ou o culto no templo, mas, tendo em vista a vulnerabilidade dos sacerdotes e do templo à impureza, tentavam renovar Israel, redirecionando para os lares o centro da santidade. Isso resultou numa atenção especial à pureza dos alimentos no dia a dia e às companhias aceitas à mesa em cada refeição.

Os fariseus acreditavam que as mesas nas casas podiam fazer as vezes do altar do Senhor no templo e, por esse motivo, se esforçavam por manter, nas casas e entre os companheiros de refeição, o estado de pureza ritual exigido dos sacerdotes no serviço do templo (NEUSNER). Era necessário o procedimento adequado para com a comida, dando o dízimo correspondente, preparando-a e servindo-a, mas em si mesma ela não simbolizava nenhum acontecimento (a Páscoa era exceção). Os fariseus não prescreviam nenhuma oração especial ou alimento incomum para as refeições, mas insistiam em que se comesse apenas na companhia de pessoas com “mãos puras” (Mc 7.2-4), isto é, com pessoas em estado de pureza ritual (cf. Êx 30.19-21). Os fariseus ansiavam por uma época em que todo o Israel viveria em estado de santidade. Acreditavam que a identidade e o futuro abençoado de Israel dependiam disso.

É nesse contexto que a prática da comunhão à mesa, uma comunhão radical e aberta, adotada

por Jesus, é lembrada pelo NT. As práticas exclusivas e hierárquicas que outros grupos judeus tinham para se alimentar, como os essênios, não desempenham nenhum papel explícito em nenhum documento do cristianismo primitivo. Os Evangelhos Sinóticos são consistentes quando, num contraste acentuado e específico entre Jesus e a prática farisaica, o apresentam como aquele que ensina e cura e, em nome de Deus, recebe de bom grado à mesa uma surpreendente variedade de pessoas, tanto de boa quanto de má reputação. Isso deixa a forte impressão de que, para Jesus, a comunhão aberta à mesa foi uma estratégia empregada para questionar o exclusivismo social e religioso onde quer que isso fosse aceito como algo normal ou oficialmente sancionado (KOENIG, p. 20).

2. O Jesus histórico e a comunhão à mesa

Existe, entre os estudiosos, um elevado nível de concordância de que Jesus praticou uma comunhão à mesa radicalmente inclusiva como estratégia central em seu anúncio e redefinição do irromper do governo de Deus (v. REINO DE DEUS). Embora uns poucos autores tenham questionado a historicidade dos relatos de que Jesus comeu com “publicanos e pecadores” (SMITH, 1989), são bem fortes os indícios a favor de uma mesa intencional e simbolicamente aberta, sendo encontrados em múltiplas fontes e em várias formas de tradição. As fontes incluem Marcos, a fonte de textos sinóticos (Q), o material peculiar a Lucas e provavelmente o *Evangelho de Tomé*. As formas incluem relatos de controvérsia (Mc 2.15-17 par. Mt 9.9-13; Lc 5.29-32), as parábolas do reino (Lc 14.15-24 par. Mt 22.1-13; *Ev Tb*, 64), pronunciamentos (Lc 7.36-50; 19.1-10), declarações breves (Mt 8.11,12 par. Lc 13.28,29; 14.12-14), críticas de adversários (Mt 11.18,19 par. Lc 7.33,34) e um sumário (Lc 15.1.2).

Os estudiosos mostram-se intrigados com a estranha declaração de Jesus encontrada na fonte dos Sinóticos (Q), em Mateus 11.16-19 e em seu paralelo, Lucas 7.31-35. A forma em que a declaração aparece revela pouca ou nenhuma idealização pós-ressurreição de Jesus. Por isso, parece apresentar um vislumbre autêntico do próprio ambiente de Jesus, ao ressaltar a crítica do povo, segundo a qual JOÃO BATISTA “tem demônio” e Jesus é “glutão e bebedor de vinho, amigo de

publicanos e pecadores”. A acusação contra João é sem igual no NT e parece estranha, à luz da lembrança dos primeiros cristãos de que Jesus fora acusado de ser possuído por demônio (Mc 3.22 par.). A acusação contra Jesus também não tem paralelo e deve ter sido fonte de constrangimento para a igreja primitiva, especialmente porque o insulto não é refutado na passagem.

Em nenhuma outra tradição cristã a comunhão aberta à mesa, praticada por Jesus, é denunciada de modo tão contundente, e é possível que aqui Jesus esteja ridicularizando seus contemporâneos galileus pelas conclusões a que chegaram acerca de João e dele próprio. Ao reproduzir o espírito dos comentários do povo, expressos em forma de insultos claros e diretos contra si mesmo, Jesus pode ter tido o propósito de desconcertar seus críticos (KOENIG, p. 23). Seja como for, as circunstâncias do Jesus histórico, não as das comunidades cristãs pós-ressurreição, proporcionam o contexto mais plausível para esse contundente jogo de palavras. A favor dessa avaliação ocorre, na declaração de Jesus, o uso peculiar de “amigo” (*philos*). Em nenhuma outra passagem Jesus aparece empregando o termo para se referir a si mesmo, nem a palavra é usada em qualquer outra acusação contra ele. Ser censurado como “amigo de publicanos” situa Jesus plausivelmente num contexto galileu, região onde a maioria do povo evitava os coletores de impostos de Herodes não tanto por causa da impureza ritual, porém mais por causa da reputação de serem desonestos, extorquindo ricos e pobres.

Por esse motivo, é bem provável que Jesus tenha se unido várias vezes a esses imorais, à mesa e em outros lugares. E, na condição de alguém que reivindicava falar em nome de Deus, a ausência de discriminação era ofensiva à maioria do povo, que havia sido prejudicada por pessoas como Levi (Mc 2.13-17). Em sua mensagem e em sua prática à mesa, comendo com quem desejasse estar à mesa com ele, Jesus questionou o papel fundamental desempenhado pela comunhão à mesa, que era deixar claros os limites e as posições sociais, que, conforme se acreditava, eram sancionados por Deus. O uso da comunhão à mesa como ferramenta divina para solapar limites e hierarquias o tornaram, aos olhos da liderança da época, um inimigo da estabilidade social.

Ademais, pode se apresentar um forte argumento a favor da historicidade da crítica de Jesus aos relacionamentos humanos hierárquicos, encontrada em Marcos, no material peculiar a Lucas e no material peculiar a Mateus, e lembrado na forma de pronunciamentos (Mc 9.33-37 par. Lc 9.46-48; Mc 10.42-45 par. Mt 20.25-28 e Lc 22.24-30), parábolas (Lc 14.7-11; 18.9-14), declarações breves (Mt 23.11,12) e narrativa de gestos simbólicos e comentário (Jo 13.3-16). As distinções da sociedade eram reforçadas por ocasião dos eventos sociais, de modo que o cenário em que Jesus questionou essa prática social, isto é, à mesa, enfatizado em Lucas 14.7-11 e 22.24-30 e em João 13.3-16, por certo pareceu autêntico para os leitores no mundo antigo.

Dos evangelistas, parece que Marcos e Lucas estão particularmente interessados no papel de refeições nas congregações de seus leitores. Expressam essa preocupação apresentando as tradições acerca da crítica de Jesus contra posições hierárquicas tradicionais nas refeições e sua comunhão à mesa, caracterizada por uma inclusividade ofensiva, com ênfases singulares e notáveis.

3. Os hábitos de Jesus à mesa, de acordo com Marcos

Marcos apresenta os hábitos de Jesus à mesa como uma metáfora do discipulado cristão em geral. A crescente incapacidade que os discípulos tinham de compreender o significado dessa estratégia de Jesus simboliza o fato de eles não compreenderem a natureza de toda a missão de Jesus (KLOSINSKI). Para Marcos, a Última Ceia é a refeição decisiva e crucial, em que o discipulado entra em colapso. Marcos enfatiza que, juntos, o governo de Deus e o discipulado cristão são uma comunidade alternativa que praticava uma ética social que solapava fronteiras e subvertia categorias tradicionais de posição social e hierarquia. Para essa comunidade, a virtude social básica era servir (que era o trabalho do escravo), simbolizado no serviço uns aos outros numa mesa inclusiva em que o próprio Jesus era o exemplo maior (Mc 10.43-45; cf. Jo 13).

Marcos descreve vividamente a estratégia de Jesus no relato sobre a comemoração que segue a resposta positiva de Levi ao chamado que lhe faz Jesus para ser seu discípulo (Mc 2.15-17; cf.

Mt 9.10-13; Lc 5.29-32). Nesse banquete (o grego de Marcos deixa implícito que estavam reclinados para uma refeição formal), Jesus e seus seguidores, que “eram em grande número”, cruzaram barreiras sociais significativas ao comer com “muitos publicanos e pecadores”, provocando uma crítica feroz por parte dos escribas e dos fariseus (também teriam sido convidados?). Isso constitui o contexto para a observação genérica, feita por Jesus, de que “os sãos não precisam de médico, mas sim os doentes; eu não vim chamar justos, mas pecadores”.

Em Marcos 7.1-23, os fariseus acusam alguns discípulos de Jesus de comer com “mãos impuras” e, presumivelmente, de não se importar se as mãos de alguns companheiros de mesa estavam sem lavar, ou seja, de praticar a comunhão aberta à mesa e ignorar os limites estabelecidos pelas tradições dos anciãos. Jesus defende a prática dos discípulos, alegando que a pureza ritual do corpo ou do alimento é irrelevante para Deus. A questão importante é como a pessoa trata os outros. No entanto, os discípulos são apresentados como pessoas resistentes, que não aprendem a lição, exigindo instrução especial (Mc 7.17-19).

Relacionado tematicamente a essas passagens está o relato da alimentação dos cinco mil (Mc 6.30-44; Mt 14.13-21; Lc 9.11-17; Jo 6.5-13), a única tradição de um milagre atribuído a Jesus que aparece nos quatro Evangelhos (v. tb. a alimentação dos quatro mil em Mc 8.1-9 par. Mt 15.32-39). Comum aos quatro autores, havia uma tradição que se tornou extraordinária em razão do grande número que participou da abundância inesperada de alimento, sendo Jesus o anfitrião. A comida foi partilhada com todos os presentes, sem limites ou testes de pureza. Peculiar a Marcos é a aparente intenção de associar a alimentação dos cinco mil e a dos quatro mil com a refeição final de Jesus com seus discípulos, como sugere o ato de Jesus “abençoar, partir e distribuir” o pão nas três passagens.

Na apresentação da Última Ceia em Marcos (Mc 14.18-25), a crescente incapacidade que os discípulos tinham de entender Jesus e sua missão culmina com a traição. Nessa última oportunidade de comunhão à mesa antes da crucificação, Jesus continuou a praticar o perdão que já caracterizava seus hábitos à mesa. Marcos ressalta que,

juntos, Jesus e o traidor umedeceram cada um seu pedaço de pão na tigela comum; Judas, não Jesus, tirou a mão da mesa (BARTCHY, p. 56). Na única refeição em que, na narrativa de Marcos, Jesus e os Doze celebram sozinhos, todos seguiram Judas ao tornar o pão do perdão no pão de deserção. Só as mulheres, inclusive a discípula anônima que ungiu Jesus para seu sepultamento enquanto ele estava reclinado à mesa na casa de Simão, o leproso, permaneceram fiéis (Mc 14.3-11; 15.40,41). Para Marcos e sua comunidade, o discípulo fiel é aquele que entende o que movia Jesus quando partilhou o pão à mesa e vive de acordo com sua prática de serviço.

4. Os “banquetes” abertos de Jesus, de acordo com Lucas

Lucas dá atenção à etiqueta e à comunhão à mesa e às casas em que as refeições eram feitas mais que qualquer outro autor do NT (v. LUCAS, EVANGELHO DE). Ele realça a hospitalidade e o partilhamento de comida como ocasiões que revelam o contraste acentuado entre a inclusividade radical da missão de Jesus e os vários graus de exclusividade exigidos por aqueles que competiam com ele pela renovação de Israel, os fariseus e os escribas, que repetidas vezes acusaram Jesus, dizendo: “Este recebe pecadores e come com eles” (Lc 15.1,2).

Entre os estudiosos que têm pesquisado o assunto das refeições no mundo antigo, criou-se o consenso de que a forma singular em que Lucas apresenta Jesus como mestre nesse contexto foi influenciada pelo fato de o Evangelista estar ciente da tradição de banquetes, que era popular na literatura greco-romana (SMITH, 1987). De acordo com essa tradição, que tinha os *Banquetes* de Platão e de Xenofonte como arquétipos, o banquete era a festa para se beber e conversar, que vinha logo após a refeição formal. Era a oportunidade não apenas de comer com seus iguais, mas também de contar histórias engraçadas e tratar de assuntos sérios de interesse mútuo. Muitos leitores de Lucas devem ter participado de banquetes, que constituíam a principal atividade social de grupos como os populares clubes funerários, as associações comerciais e as escolas filosóficas. Nas refeições formais, os participantes, instalados em poltronas geralmente dispostas em “U”,

o triclinio, reclinavam-se ao redor de uma mesa central. Uma vez que o lugar ocupado pela pessoa à mesa revelava sua posição social em relação aos demais convidados, o anfitrião tomava todo o cuidado na hora de distribuir os lugares de honra, principiando pela direita da entrada.

Lucas 14.7-11 apresenta Jesus reclinado (o grego de Lucas deixa implícita uma situação de banquete formal) e ensinando à mesa de um fariseu, cujos muitos convidados haviam buscado as posições de honra. Nessa parábola, exclusiva de Lucas, Jesus aconselha os convidados a não buscar honra, mas deixá-la para outros, “pois todo o que a si mesmo se exaltar será humilhado, e aquele que a si mesmo se humilhar será exaltado” (Lc 14.11), uma declaração que Mateus 23.12 e Lucas 18.4 apresentam em outros contextos. A estrutura de Lucas sugere influência adicional do banquete (gênero literário), não apenas na ambientação de um diálogo (Lc 14.7,12,15), mas também na menção específica ao anfitrião, ao convidado de honra e ao orador principal (Jesus), aos convivas convidados e aos não convidados (Lc 14.13,23,25; 15.1).

Talvez a prova mais notável do interesse de Lucas na forma do banquete é a cena em Lucas 22.24-27 para a tradição anti-hierárquica encontrada em Marcos 10.35-45. Enquanto está reclinado com os discípulos, por ocasião da Última Ceia, Jesus lhes dirige palavras fortes sobre quem dentre eles devia ser considerado o maior e pergunta: “Pois quem é maior? Quem está à mesa ou quem serve? Não é quem está à mesa? Eu, porém, estou entre vós como quem serve”. Com essas palavras, Lucas por certo pretendia motivar seus leitores a modificar seus próprios hábitos tradicionais à mesa.

Lucas 7.36-50 e 11.37-52 fornecem dados adicionais acerca da ênfase helênica às refeições como contexto para o ensino de Jesus, descrevendo mais duas ocasiões em que Jesus se reclinou à mesa e ensinou na casa de um fariseu. Lucas emprega esses cenários para tornar ainda mais vívido o contraste entre a mensagem radicalmente inclusiva de Jesus, reforçada por seus hábitos à mesa, e os limites absolutos de pureza estabelecidos pelos fariseus e escribas às próprias refeições.

Peculiar ao cenário da tradição especial de Lucas 7.36-50 (mas v. tb. Mc 14.3-9), em que há

uma refeição tensa, é a presença de uma mulher descrita como “pecadora”, que entrou sem ser convidada por Simão, o fariseu. O texto apresenta Jesus e Simão discordando fortemente a respeito da presença dela, se era apropriada ou não. Ela se sentia à vontade na companhia de Jesus, que perdoara seus muitos pecados, e o cercava de atenção, tratando-o de um modo que evidenciava o fato de Simão haver deixado de demonstrar as marcas costumeiras de hospitalidade. Tendo em vista a lista singular, que vem logo em seguida, na qual aparecem os nomes de Maria chamada Madalena, Joana, Susana e “muitas outras” mulheres, tanto na condição de mantenedoras do ministério itinerante de Jesus na Galileia quanto na de companheiras de viagem (Lc 8.1-3), é provável que o objetivo de Lucas aqui seja destacar que, à sua mesa, Jesus dava as boas-vindas a todo tipo de mulher (v. MULHERES). Observe-se também o relato exclusivo de Lucas, em que ele apresenta Jesus dando as boas-vindas a Maria como sua discípula no contexto de uma refeição que estava por ser servida (Lc 10.38-42).

A ordem do padrão do banquete parece estar invertida na ceia pós-ressurreição que Jesus tem com dois discípulos em Emaús (Lc 24.13-35), pois, embora o relato da refeição mostre que se tratava do momento em que se reclinavam, o discurso veio primeiro, enquanto estavam na estrada. E, conquanto os dois tivessem convidado a Jesus, ele rapidamente se tornou o anfitrião. Lucas buscou tanto em Marcos quanto na fonte dos Sinóticos (a) tradições sobre o hábito de Jesus comer com “publicanos e pecadores” e desenvolveu esse tema ao caracterizar todo o ministério de Jesus como uma missão especial aos pobres, cativos, cegos, oprimidos e marginalizados da sociedade.

Lucas emprega especialmente o imaginário das refeições como importante meio de transmitir as boas-novas de Jesus. Elementos centrais desse tema são recordados no relato lucano exclusivo do incidente em que Jesus come com Zaqueu, apresentado ao mesmo tempo como “chefe de publicanos” e como “pecador” (Lc 19.1-9) num cenário que, provavelmente, teve o propósito de lembrar o leitor da notável refeição inclusiva de que Jesus participou na casa de Levi (Lc 5.27-32). E, na apresentação lucana do grande banquete (Lc 14.15-24), uma parábola baseada na fonte

dos Sinóticos, estão entre os convidados de Jesus à mesa, sob a autoridade divina, “os pobres, os aleijados, mancos e os cegos” (a versão de Mateus, em Mt 22.10, menciona convidados “tanto maus quanto bons”). A ênfase de Lucas foi, provavelmente, difícil de engolir pela elite cristã de seus leitores, pois a participação numa comunidade assim socialmente inclusiva pode muito bem tê-los arrancado das redes sociais de que participavam anteriormente e das quais dependia sua posição social. Da perspectiva conjunta de Atos e Lucas, Deus quer que a nova comunidade ofereça reconciliação e solidariedade entre judeus e gentios, homens e mulheres, ricos e pobres.

5. Conclusão

Aparentemente, um dos objetivos da estratégia de Jesus com a comunhão inclusiva à mesa era apresentar a si mesmo e a seus seguidores como uma parábola viva de como um Israel renovado podia, de fato, viver unido com base na abundância divina (KOENIG, p. 28). Jesus apresentou o governo de Deus, empregando imagens de comida, bebida e lar como um salão de banquete itinerante, para o qual Deus procurava os israelitas, primeiro como convidados e depois como anfitriões. À mesa, ofereceu-se a eles reconciliação com Deus, um verdadeiro lar e abundância espiritual e material. Assim, poderiam oferecer todas essas benesses uns aos outros, a outros que ainda viariam e até mesmo aos inimigos. Uma declaração de Jesus, provavelmente preservada na fonte dos Sinóticos, associava a prática da comunhão inclusiva à mesa com a consumação final: “Digo-vos que muitos virão do Oriente e do Ocidente e tomarão lugares à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino do céu” (Mt 8.11 par. Lc 13.29; cf. Is 25.6-8).

Ver também PECADORES; RIQUEZAS E POBREZA; ÚLTIMA CEIA.

BIBLIOGRAFIA. BARTCHY, S. S. Table fellowship with Jesus and the “Lord’s meal” at Corinth. In: OWENS, R. & HAMM, B., orgs. *Increase in learning: essays in honor of James G. Van Buren*. Manhattan: Manhattan Christian College, 1979. p. 45-61. ■ BORG, M. J. *Conflict, holiness and politics in the teachings of Jesus*. New York: Edwin Mellen, 1984. p. 71-143. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of*

Jesus. Ed. rev. New York: Scribner’s, 1966. Reimpr. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ KLOSINSKI, L. E. *The meals in Mark*. 1988. Dissertação. (Ph.D.) Claremont Graduate School, 1988. ■ KOENIG, J. *New Testament hospitality*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ MOXNES, H. Meals and the new community in Luke. *SEA*, v. 51, p. 158-67, 1986. ■ NEUSNER, J. Two pictures of the Pharisees: philosophical circle or eating club? *ATR*, v. 64, p. 525-38, 1982. ■ NEYREY, J. H. Ceremonies in Luke-Acts: the case of meals and table-fellowship. In: NEYREY, J. H., ed. *The social world of Luke-Acts*. Peabody: Hendrickson, 1991. p. 361-87. ■ SMITH, D. E. *From symposium to eucharist*. Minneapolis: Fortress, 2003. ■ _____. Table fellowship as a literary motif in the Gospel of Luke. *JBL*, v. 106, p. 613-38, 1987. ■ _____. The historical Jesus at table. In: LULL, D. J., org. *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers*. Atlanta: Scholars, 1989. p. 466-89.

S. S. BARTCHY

COMUNIDADE JOANINA. Ver JOÃO, CARTAS DE.

CONVERSÃO E CHAMADO DE PAULO. Ver PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE.

CORÍNTIOS, CARTAS AOS

As Cartas aos Coríntios representam pelo menos duas das quatro ou mais cartas que Paulo escreveu à sua igreja em Corinto, com as igrejas da região da Acaia, que cercava essa importante cidade romana (1Co 1.2; 2.1; cf. Rm 16.1). Na condição de fundador da igreja (1Co 4.14,15; 2Co 10.13,14), Paulo conhecia bem a história, a natureza e os problemas da igreja. Temos em 1Coríntios o exemplo mais detalhado dentro do *corpus* paulino de como Paulo aplicava suas convicções teológicas, especialmente a CRISTOLOGIA e a ESCATOLOGIA, às questões práticas com que a igreja se defrontava. Em contraste, em razão das circunstâncias que mais tarde surgiram em Corinto, com a chegada de alguns adversários de Paulo, 2Coríntios contém, entre todas as cartas de Paulo, a mais firme defesa de sua autoridade apostólica. Além disso, as duas cartas tratam da coleta para os santos de Jerusalém, que era muito importante para Paulo (1Co 16.1-9; 2Co 8 e 9).

1. Conteúdo de 1Coríntios
2. Conteúdo de 2Coríntios

3. Corinto e seus cidadãos
4. A igreja e seu apóstolo
5. Algumas questões cruciais
6. Temas teológicos de 1 e 2Coríntios

1. Conteúdo de 1Coríntios

1.1 A saudação. A saudação de Paulo em 1Coríntios 1.1-3 é típica de CARTAS antigas pelo fato de identificar o remetente e, então, os destinatários, após o que é feita uma saudação. A saudação de Paulo em 1Coríntios é, no entanto, distinta, pois estende a identificação do remetente (Paulo e Sóstenes) e dos destinatários (a igreja em Corinto, “com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo”, 1Co 1.2). De um lado, a autoria conjunta de uma carta antiga é rara. Não temos certeza de quem era Sóstenes (cf. o “Sóstenes” de At 18.17, que é o dirigente da sinagoga de Corinto) ou sua contribuição para a carta, pois no transcorrer de 1Coríntios fica claro que só Paulo está falando. Além do mais, a posição de Paulo como “apóstolo de Jesus Cristo” é distinta da pessoa de Sóstenes, que é identificado apenas como “irmão” (1Co 1.1). De outro lado, temos aqui a mais longa e ampla identificação dos destinatários nas cartas de Paulo. O apóstolo indica que entende ser a igreja em Corinto o centro de um agrupamento de igrejas nas casas na região ao redor.

Contudo, são mais notáveis na saudação as duas orações explicativas, que apresentam o motivo geral de Paulo escrever (i.e., porque, pela vontade de Deus, foi chamado para ser apóstolo de Cristo Jesus) e de escrever aos coríntios (i.e., porque eles também foram chamados para serem “santos” como indivíduos “santificados em Cristo Jesus”). Nos dois casos, o fato de a saudação estar centrada em Cristo aponta para o fundamento cristológico dos argumentos de Paulo em 1Coríntios. A oração/desejo de 1Coríntios 1.3, “graça [charis] a vós” (ARA), é uma forma cristianizada e uma ampliação da saudação típica usada em cartas antigas: “saudações [chairein] a vós”.

1.2 Ação de graças na abertura. De novo, de acordo com seu costume, após saudar os destinatários, Paulo dá graças pela sua igreja, em 1Coríntios 1.4-9. Mais que uma simples expressão espontânea de louvor pessoal, a ação de graças introduz o tema central da carta como um todo.

A despeito dos problemas vigentes entre os coríntios, Paulo começa expressando sua gratidão a Deus pela suficiência dos dons espirituais que possuíam (i.e., a expressão concreta da graça de Deus concedida a eles), visto que Paulo está, dessa forma, seguro de que Deus chamou de modo irrevogável os coríntios e, portanto, os susterá fielmente até o dia do juízo. Por essa razão, o problema dos coríntios não é a questão dos dons espirituais em si, mas a atitude que tinham diante dos dons e o uso que deles faziam (cf. 1Co 12—14). Fica evidente que os coríntios estão se vangloriando do próprio chamado e dos dons (= graça), pelos quais somente a Deus é que se deve agradecer (1Co 1.26-32; 4.7).

1.3 Respostas aos relatos acerca de Corinto. O corpo da carta inicia em 1Coríntios 1.10 e introduz a primeira grande seção (1Co 1.10—6.20). Essa seção contém as respostas de Paulo às questões que ouviu de pessoas “da família de Cloé” (1Co 1.11; i.e., um grupo, muito provavelmente de Éfeso, que estava em contato com a situação de Corinto) e também de outros relatos orais (1Co 5.1; cf. 1Co 16.15-18). Nessa primeira grande seção, Paulo também procura esclarecer o equívoco que os coríntios cometeram na leitura da carta anterior que lhes havia enviado (1Co 5.9,11).

Na primeira unidade dessa seção (1Co 1.10—6.20), Paulo trata das causas da dissensão e da rivalidade que haviam tomado corpo entre alguns coríntios, por causa da lealdade que devotavam a vários líderes cristãos, inclusive Paulo, e também apresenta a solução para o problema. (Identificar divisões ou “partidos” reais dentro da igreja é forçar a interpretação de 1Coríntios 1.10-12.) As muitas tentativas de verificar a origem e a perspectiva teológica distintiva dos que afirmavam pertencer a Paulo, Apolo, Cefas e, mais geralmente, a Cristo (1Co 1.12) não têm sido bem-sucedidas. Também fracassou a tentativa, primeiramente proposta por F. C. Baur, de ler esse texto como prova de um conflito disseminado dentro da igreja primitiva entre Pedro, que representava os judeus cristãos, e Paulo, que representava os gentios.

Contudo, pode se dizer com certeza que o problema era que os coríntios tinham uma compulsão por poder, prestígio e orgulho, representados na tradição retórica helenista, com sua glória

na sabedoria e realização humanas e no correspondente estilo de vida escandaloso e extravagante. É essa “sabedoria de palavra” dos gregos (1Co 1.17,20,26; 2.1; 3.19) que Paulo combate, chamando a atenção para a “sabedoria” e o “poder” opostos de Deus que se manifestaram primeiramente na cruz de Cristo (1Co 1.18-25), então no chamado aos coríntios (1Co 1.26-31) e, finalmente, na natureza intencional do ministério de Paulo e seu modo de vida apostólico (1Co 2.1-5; 4.1-13).

No entanto, uma vez que “a palavra da cruz é loucura para os que se perdem” (1Co 1.18, *ARA*; cf. 1Co 2.14), só aquele cujo coração foi transformado pela operação do Espírito será capaz de aceitar a sabedoria e o poder verdadeiros de Deus, conforme revelados no evangelho (1Co 1.20-24; 2.6-16). Por esse motivo, Paulo adverte os coríntios de que o fato de se orgulharem de si mesmos e de seus vários líderes espirituais é um sinal perigoso de que o Espírito não está prevalecendo na vida deles, pois estão agindo como a pessoa que ainda é “natural” ou “não espiritual” (1Co 2.14—3.4). Caso tal atitude e respectivo comportamento continuem a existir, os coríntios também serão alvo do juízo de Deus, que destruirá a sabedoria deste mundo e todos os que agem para destruir a igreja, que é templo do Espírito, construída sobre o alicerce da cruz de Cristo (1Co 1.19,20; 3.10-23). Por isso, os coríntios devem se arrepender de sua arrogância, reconhecer que tudo que possuem é uma dádiva e seguir o padrão de seu apóstolo, cuja vida de fraqueza e sofrimento manifesta o poder do reino de Deus e a realidade da cruz (1Co 1.31; 2.3-5; 4.6-13,14-21).

A mesma arrogância e a competição espiritual baseada nos dons espirituais e nos líderes de cada um, que alguns coríntios haviam unido a uma vanglória com os feitos da sabedoria helenista (1Co 1.10—4.21), também se haviam manifestado na forma de imoralidade flagrante dentro da igreja e de ações judiciais entre irmãos da igreja (1Co 5.2,6; 6.9). Em 1Coríntios 5.1—6.20, Paulo agora trata desses problemas e dos motivos subjacentes.

No primeiro caso, Paulo responde exercendo sua autoridade. Com a cooperação e o consentimento da igreja de Corinto, ele disciplina o homem que está vivendo com a esposa de seu

pai, excomungando-o com o objetivo de, no final, alcançar sua restauração (1Co 5.3-5). Em seguida, Paulo deixa claro que a nova condição que se tem em Cristo e a adoração que é oferecida a ele exigem pureza e separação correspondente não do mundo, mas dentro do mundo (1Co 5.6-13), pois “os injustos não herdarão o reino de Deus” (1Co 6.9). A atual condição dos coríntios, que foram justificados e santificados em Cristo, deve resultar numa vida de obediência crescente às exigências de Deus, pois eles são o templo do Espírito de Deus (1Co 6.11,12-20). Embora para o crente todas as coisas sejam “permitidas”, o Espírito não libera o cristão do chamado à santidade nesta era, antes o libera para a santidade (1Co 6.12).

Em meio a essa discussão, Paulo trata do fato de que os coríntios estão buscando resolver suas disputas nos tribunais seculares. Aqui também a espiritualidade dos coríntios deve torná-los capazes de expressar a sabedoria de Deus, em vez de permitir que capitulem diante do mundo, especialmente quando estão sendo preparados como povo de Deus para participar do juízo derradeiro de Deus sobre o mundo (1Co 6.1-6). E, na hipótese de que não se possa chegar a nenhum acordo, os que são espirituais devem estar dispostos a sofrer injustamente o dano por amor a Cristo (1Co 6.7,8). Como se vê claramente em 1Coríntios 8.1—11.1 e no capítulo 13, esse é o verdadeiro caminho do amor como o de Cristo, a verdadeira expressão do poder, maturidade e habilidade espirituais.

1.4 A reação de Corinto em relação à carta. Principiando com 1Coríntios 7.1, Paulo volta sua atenção para as questões acerca das quais os coríntios haviam recentemente escrito a Paulo, pedindo que esclarecesse suas ideias e as implicações dessas ideias. O tratamento que Paulo dispensa a esses assuntos constitui a segunda grande seção da carta, que vai até 1Coríntios 16.12 (cf. o emprego repetido da fórmula “quanto a” em 1Co 7.1; 8.1; 12.1; 16.1,12).

Em 1Coríntios 7.1-40, Paulo analisa o casamento e o celibato. Ele está ciente das tensões e ansiedades que resultam de viver numa era maligna entre a primeira e a segunda vindas de Cristo (1Co 7.25-35) e também das necessidades e desejos físicos e emocionais que Deus deu

ao seu povo (1Co 7.1-5,36,38). O fundamento da instrução paulina é, mais uma vez, o papel determinante que o chamado e a capacitação divinos desempenham na vida de alguém (cp. 1Co 7.15,17-24 com 1Co 1.26-31). Embora Paulo prefira ser solteiro como o modo de vida mais adequado para servir a Deus (1Co 7.8,32-34,38), o objetivo é viver, como casado, viúvo ou solteiro, no tipo de devoção ao Senhor que tanto corresponde à obra de Deus na vida da pessoa quanto reflete o caráter de Deus (1Co 7.19,20,35).

Em 1Coríntios 8.1—11.1, Paulo trata os problemas que surgiram pelo fato de os mais instruídos dentro da igreja estarem ingerindo comida que foi sacrificada num templo pagão. Eles chegaram à conclusão de que os ídolos não existem (1Co 8.4-6). Mas seu comportamento se tornou pedra de tropeço para os que ainda não pensam dessa maneira, corrompendo as consciências mais fracas e destruindo sua fé (1Co 8.7,9,11,12). Paulo considera que, tendo por base os próprios direitos e conhecimentos, essa desconsideração para com o modo de pensar dos outros é um pecado não apenas contra eles, mas também contra Cristo. Aquele que verdadeiramente conhece a Deus e é por ele conhecido empregará sua liberdade e seu conhecimento com o propósito de edificar os outros na fé, ainda que isso implique negar os próprios e legítimos direitos como crente (1Co 8.1-3,13). Esse é “o amor [que] edifica”, não o conhecimento isolado, que apenas “dá ocasião à arrogância” (1Co 8.1).

Em apoio a essa ideia, Paulo ilustra o princípio do amor, chamando a atenção para a decisão que tomou de se sustentar financeiramente durante sua estada em Corinto (1Co 9.1-27). Embora os coríntios aceitassem Paulo como apóstolo (1Co 9.1,2), outros o criticavam por não exercer seu legítimo direito apostólico de receber sustento financeiro (1Co 9.3-14), mesmo quando isso significou privações e sofrimentos excessivos para ele (1Co 4.11-13). A resposta de Paulo é que ele abria mão de seus direitos como apóstolo por causa do progresso do evangelho e pela recompensa que Deus havia prometido por tais atos de amor (1Co 9.15-18). Desse modo, Paulo se faz “escravo de todos para ganhar o maior número possível” (1Co 9.19), embora seja livre para agir de acordo com o que for mais apropriado em Cristo. Esse é

o treinamento para o amor de que todos devem participar, os quais, à semelhança de Paulo, são chamados a perseverar no autocontrole a fim de buscar o prêmio do evangelho (1Co 9.23-27).

Em 1Coríntios 10, Paulo passa a advertir os crentes de Corinto acerca do que acontecerá se deixarem de perseverar em amor e usarem mal seu conhecimento e sua experiência, como pretexto para praticar continuamente a imoralidade e o mal (1Co 10.11,12). A exemplo de Israel no deserto, eles serão destruídos (1Co 10.1-10). Na verdade, Deus preparou um meio de escape mesmo da tentação mais forte, de modo que não há desculpa para não permanecer no amor produzido pela fé genuína (1Co 10.13). Como amostra, Paulo apresenta parâmetros teológicos e conselhos práticos para lidar com a tentação de participar da comida oferecida a ídolos. Essa tentação era comum entre os coríntios em geral, para quem era costume social comer nas dependências de templos pagãos. Mas Paulo adverte contra os perigos espirituais inerentes, raciocinando que, embora um ídolo não seja “nada”, quem participa da comida oferecida a ídolos está participando da mesa de demônios (1Co 10.14-30). Paulo finalmente retorna ao seu estilo apostólico de não procurar vantagens para si, mas de viver para agradar a outros por amor a Cristo (1Co 10.31,32). Também nisso Paulo é um exemplo para os coríntios, convidando-os mais uma vez a serem seus “imitadores”, assim como ele é de Cristo (1Co 11.1; cf. 1Co 4.16).

Em 1Coríntios 11.2-34 e 12—14, Paulo concentra sua atenção em três questões sobre o comportamento na adoração, comparado com o de Cristo: 1) o relacionamento entre homens e mulheres na adoração conforme expresso na prática cultural do uso do véu pelas mulheres (1Co 11.2-16; ao contrário da resposta que oferece aos dois problemas seguintes, aqui Paulo elogia os coríntios e escreve tão somente para lhes dar uma base teológica à sua prática); 2) o enquadramento das distinções de classe estabelecidas por eles durante a celebração da CEIA DO SENHOR como abuso do significado desse evento (1Co 11.17-34); 3) o devido uso da profecia e de línguas na adoração (1Co 14.1-40), tendo como fundamento a importância dos dons espirituais em geral (1Co 12.1-31).

Observando-se os argumentos que Paulo apresenta até aqui em 1Coríntios, não é de surpreender que em cada um desses casos a abordagem de Paulo seja deixar claro que a verdadeira espiritualidade e a verdadeira realidade dos dons não são compatíveis com vanglória e a competição arrogante baseadas na função que alguém exerce no CORPO DE CRISTO OU na sociedade nem com o hábito de exibir seus dons diante dos outros (cf. 1Co 11.18-22; 12.14-26; 14.6-12). A espiritualidade genuína manifesta-se na interdependência e complementaridade tanto de homens e mulheres, tendo em vista seus papéis distintos, quanto daqueles que, dentro da igreja, detêm os vários dons espirituais. Os mesmos princípios também devem se manifestar na questão da diversidade cultural e das diferenças econômicas (cf. 1Co 11.11,33,34; 12.4-31; 14.26-40). E, em cada caso, essa espiritualidade prática está alicerçada na teologia, seja a obra criadora de Deus (1Co 11.2-16), seja a obra redentora de Cristo (1Co 11.17-34), seja a dádiva dos dons do Espírito (1Co 12—14).

Finalmente, como o “caminho sobremodo excelente” (ARA) esboçado em 1Coríntios deixa claro, o critério para determinar a aplicação apropriada dessa teologia é o do amor, cujo caráter é resumido em 1Coríntios 13.4-7 (cf. sua aplicação em 1Co 12.4-11; 14.6-19). Por conseguinte, se a fé em Cristo não estiver se expressando em amor pelo corpo de Cristo, nem a participação na ceia do Senhor nem a notória posse de dons espirituais garantem que a pessoa esteja numa posição correta diante de Deus. Na verdade, ela estará sob o juízo de Deus (cf. 1Co 11.16,27-32; 14.37,38), visto que só o amor, na condição de expressão exterior de fé e esperança, permanece para sempre (1Co 13.1-3,8-13). Dessa forma, Paulo pode admoestar os coríntios, que se orgulham de seus dons e experiências espirituais, e dizer-lhes: “Já que estais desejosos de dons espirituais, procurai desenvolver os que servem para a edificação da igreja” (1Co 14.12).

Paulo inicia a carta fundamentando sua seção inicial na cruz de Cristo (1Co 1.18-25) e agora conclui sua aplicação de verdades teológicas a problemas práticos, tratando em 1Coríntios 15.1-58 da certeza e da natureza da ressurreição futura em face da ressurreição de Cristo. Primeiramente, Paulo chama a atenção, em 1Coríntios 15.1-5,

para a morte e ressurreição de Cristo como o ponto central do evangelho, o qual Paulo havia recebido como a tradição comum da igreja e, então, transmitido aos coríntios como a base para a salvação deles. Esse é o relato mais antigo que temos do esboço da mensagem cristã primitiva e de seu fundamento histórico. Paulo suplementa esse fundamento com a narração de outras aparições do Jesus ressurreto. Ele conclui com a experiência que ele mesmo teve com o Cristo ressuscitado e as consequências dessa ressurreição para sua vida de “o menor dos apóstolos” (1Co 15.9-11).

Ao se dirigir aos coríntios com base na RESSURREIÇÃO de Cristo, Paulo estabelece um significado tríplice. Primeiro: ninguém pode concluir que não existe ressurreição dentre os mortos (1Co 15.12-19,29-34). Segundo: a ressurreição de Cristo são as “primícias” (ARA) do que acontecerá a todos que estiverem “em Cristo” por ocasião da sua segunda vinda, quando “o último inimigo”, a morte, for destruído e todas as autoridades forem outra vez postas em sujeição ao reino de Deus. Por isso, ao contrário da convicção dos coríntios, segundo a qual na vida que viviam no Espírito já estavam experimentando a plenitude da era vindoura da ressurreição (e.g., sua escatologia plenamente realizada), a ressurreição final não é de modo algum uma simples experiência de poder e capacitação espirituais no presente (1Co 15.20-28), e sim uma existência corpórea qualitativamente diferente, que só pode ser obtida mediante a outorga de um novo corpo, ressuscitado e espiritual (1Co 15.35,36). Terceiro: agora os crentes vivem entre as duas ressurreições, a de Cristo e a deles próprios. Vivem numa era que ainda é maligna, mas que pode ser suportada e superada mediante a confiança segura de que, por estarem “em Cristo”, participarão da experiência e vitória da ressurreição que ele, como o Último Adão, obteve sobre a morte (1Co 15.42-54). A implicação prática dessa esperança é que os crentes são encorajados a serem “firmes e constantes, sempre atuantes na obra do Senhor, sabendo que nele o vosso trabalho não é inútil” (1Co 15.58).

Como último dos assuntos tratados na Primeira Carta aos Coríntios, Paulo conclui suas respostas, esboçando algumas instruções a respeito da administração da coleta que está sendo levantada a favor dos crentes pobres de Jerusalém,

mencionando seus planos de viagens futuras, recomendando Timóteo e, por fim, apresentando uma rápida explicação para o motivo de Apolo não visitar Corinto (1Co 16.1-12).

1.5 Observações finais. A carta termina com uma série de admoestações e saudações finais da parte de Paulo e dos que estavam com o apóstolo na Ásia (1Co 16.13-24). No que é um clímax apropriado para a carta, essas admoestações giram em torno da necessidade de perseverar na fé à medida que esta se concretiza em amor (1Co 16.13,14) e do anúncio correspondente do juízo de Deus contra aquele que “não ama o Senhor”. Paulo então expressa seu anseio pela volta de Cristo (1Co 16.22).

2. Conteúdo de 2Coríntios

2.1 A saudação. Em 2Coríntios 1.1,2 a saudação segue o mesmo padrão de 1Coríntios 1.1-3, embora a identificação do remetente e dos destinatários seja abreviada. É mais uma vez expressa a identidade apostólica de Paulo como resultado da vontade de Deus. Dessa vez, ressalta-se que Timóteo é o corremetente. No entanto, como no caso de Sóstenes, aqui também Timóteo é identificado apenas como “irmão”, o que mais uma vez realça claramente o ofício apostólico de Paulo. Ainda que tenha havido considerável debate sobre o uso da primeira pessoa do plural em 2Coríntios 1—7, na dúvida de que se refira a um círculo mais amplo de colaboradores (cf., e.g., 2Co 1.19; 8.16-23), os indícios internos sugerem que só Paulo é o sujeito e o objeto da discussão ao longo de toda a carta, com exceção dos textos em que há explícita indicação contrária (e.g., 2Co 3.18; a palavra dirigida aos coríntios em 2Co 6.14—7.1; 8—9). Os destinatários da carta continuam sendo as igrejas nas casas em Corinto e os crentes espalhados em pequenos grupos ao redor desse centro. A saudação também é a mesma de 1Coríntios.

2.2 Ação de graças na abertura. Ao contrário da situação que enfrentou em 1Coríntios, agora Paulo se vê envolvido em nova polêmica, na qual sua legitimidade como apóstolo foi duramente questionada em Corinto e ainda está sendo posta em dúvida por uma minoria significativa dentro da igreja (v. 4.2 abaixo). A controvérsia e o tom apologético correspondente que caracteriza boa

parte de 2Coríntios são patentes desde o início da carta. Em contraste com a ação de graças inicial de Paulo na primeira carta (1Cl.4-9), Paulo não começa 2Coríntios agradecendo a Deus a obra divina de graça entre os coríntios, mas louvando a Deus por consolar o apóstolo e livrá-lo da adversidade (2Co 1.3-11). Ao fazê-lo, Paulo emprega em 2Coríntios 1.3 uma fórmula típica da adoração judaica (“Bendito seja Deus”) e que chama a atenção para as bênçãos das quais ele participou. Nas cartas de Paulo, as ações de graças têm a função de introduzir os temas principais sobre os quais irá escrever, para expressar sua maneira de vê-los e para apresentar a seus leitores um apelo implícito a que respondam.

Assim, é 2Coríntios 1.1-11 que dá o tom apologético ao tema que vem em seguida: em vez de pôr em dúvida o apostolado de Paulo, seu sofrimento consubstancia seu chamado. Deus chamou Paulo a sofrer a fim de que, por meio do consolo misericordioso do poder sustentador de Deus e do seu livramento definitivo, que Paulo experimenta em sua aflição, ele seja capaz de tornar conhecido ao mundo o poder e o consolo de Deus (2Co 1.6,7,10). Dessa forma, Paulo pode interpretar seu sofrimento (= “morte”) em termos da morte de Cristo e seu livramento desse sofrimento como um tipo de ressurreição (2Co 1.9). Dessa forma, o sofrimento e o livramento de Paulo também se tornam um meio pelo qual a igreja é encorajada a se manter fiel em meio à adversidade (2Co 1.7). Sendo o veículo por meio do qual se manifesta o consolo divino, o sofrimento de Paulo é, portanto, a marca de seu real chamado apostólico. Por isso, Paulo conclui a seção convidando os coríntios a se unir a ele, agradecendo a Deus o sofrimento e livramento do apóstolo, exatamente o que seus adversários afirmavam que o desqualificava para o apostolado (2Co 1.11).

2.3 A defesa de Paulo a favor de sua mudança nos planos de viagem. Na primeira grande seção da carta de Paulo, 2Coríntios 1.12—2.13, Paulo explica a lógica da recente e inesperada mudança de seus planos de viagem (2Co 1.15,16). O objetivo de Paulo é demonstrar que seu comportamento tem sido uma expressão de sinceridade de motivos que só Deus é capaz de discernir (2Co 1.12). Ao mesmo tempo, as ações de Paulo não são resultado de “sabedoria carnal”

(2Co 1.12) nem das vacilações de alguém que faz planos “segundo a carne”. Isso pode ser reflexo de uma alegação, aparentemente feita pelos adversários de Paulo, de que o apóstolo era culpado de um golpe muito bem tramado, que envolvia enganar os coríntios com a coleta para a igreja em Jerusalém e a prática de pregar de graça (2Co 1.17; cf. 2Co 2.17; 7.2; 8.20,21; 11.7-11; 12.13-18).

Em 2Coríntios 1.15—2.4, a mensagem de Paulo é que sua decisão anterior de não visitar Corinto em sua viagem da Macedônia para Jerusalém (cf. 1Co 16.5-9) e a decisão posterior de não voltar a Corinto segunda vez (2Co 1.23) foram ações de alguém que o Espírito “selou” e que, portanto, está agindo de modo semelhante a Cristo. Sendo a plena concretização das promessas de Deus (2Co 1.19,20), Cristo deixa claro que o propósito divino ao agir com seu povo é firmar a misericórdia antes do juízo. Da mesma forma, as mudanças nos planos de viagem de Paulo foram todas motivadas por seu desejo de estender a misericórdia aos coríntios, a fim de operar a restauração deles, em vez de vir para executar juízo (2Co 1.23,24). Paulo alterou seus planos de viagem a fim de dar aos coríntios uma oportunidade de arrependimento (2Co 7.8-13), decidindo não retornar a Corinto depois de sua visita dolorosa (“visitá-los com tristeza”), mas, em vez disso, escrevendo a “carta pesarosa” (2Co 2.1-5). Longe de ser expressão de comportamento carnal, as mudanças dos planos de Paulo foram, desse modo, uma extensão da ação divina em Cristo.

Em 2Coríntios 2.5-11, Paulo torna a concentrar sua atenção naqueles coríntios que, como resposta à “carta pesarosa” do apóstolo, já se arrependeram de sua deslealdade ao apóstolo (cf. 2Co 2.5,8,9; 7.7-16). Paulo os admoesta a que os sigam em suas pegadas. Assim como Paulo havia agido para estender a misericórdia aos coríntios, estes também deviam estender misericórdia ao ofensor arrependido que havia causado tanta dor a Paulo. Devem recebê-lo de volta com boas-vindas, para que não seja “consumido por tristeza excessiva” (2Co 2.7). Além do mais, assim como as ações de Paulo para com os coríntios demonstram sua autêntica postura apostólica, a disposição deles de estender misericórdia a esse indivíduo assume o caráter de um teste de

fé (2Co 2.9). Quem experimenta a misericórdia divina não tem outra escolha senão estender misericórdia aos que pecaram contra ele, mas agora se arrependeram. Paulo conclui a seção, portanto, lembrando aos coríntios do propósito último de suas admoestações: impedir que Satanás use a situação contra a igreja (2Co 2.11).

Por fim, Paulo faz a transição para a divisão seguinte de sua carta, chamando a atenção para as mudanças mais recentes de seus planos. Quando, ao contrário do combinado, Tito não chegou, Paulo não pôde usar as oportunidades de exercer seu ministério em Trôade e foi se encontrar com Tito na Macedônia (cf. 2Co 7.5-7), por causa de sua profunda preocupação com Tito e do sincero desejo de ouvir as notícias que Tito ia trazer de Corinto (2Co 2.12,13). Tendo em vista o que diz 2Coríntios 11.28, essa ansiedade por seu “irmão” e pelos coríntios foi mais uma expressão do imenso sofrimento de Paulo como apóstolo. Essa transição aparentemente insignificante leva-nos, assim, de volta ao tema central da carta.

2.4 Defesa contundente de Paulo a favor de sua autoridade apostólica. Em vez de questionar a legitimidade de seu apostolado, o sofrimento de Paulo, conforme relatado em 2Coríntios 2.12,13, leva-o mais uma vez a louvar a Deus em 2Coríntios 2.14, assim como ocorre em 2Coríntios 1.3-11. Além do mais, aqui também, em 2Coríntios 2.14, Paulo emprega uma fórmula típica judaica de ação de graças (“graças a Deus”), a fim de marcar a introdução ao tema central da seção seguinte (2Co 2.14—7.16): “Mas, graças a Deus, que em Cristo sempre nos conduz em triunfo [*thriambeuō*] à morte em Cristo e por meio de nós manifesta em todo lugar o aroma do seu conhecimento” (v. HAFEMANN para uma defesa dessa tradução).

Assim como em 1Coríntios 4.9 pôde descrever a si mesmo como alguém sentenciado à morte por Deus na arena romana e em 2Coríntios 1.9 como alguém que recebeu “a sentença de morte”, Paulo agora apresenta seu sofrimento de apóstolo tomando como ilustração o cortejo triunfal romano, em que os que foram feitos cativos pelo vencedor (como Paulo levado por Cristo) são conduzidos à morte como escravos (2Co 2.14). Assim, Paulo encara seu sofrimento como o meio divinamente orquestrado pelo qual o conhecimento de Deus se revela no mundo. Tendo esse

texto como introdução, a seção apresenta a defesa mais detalhada que Paulo faz de seu ministério apostólico. Aqui a defesa de Paulo é dirigida aos que questionaram seu apostolado por causa de seu sofrimento (cf. 2Co 4.7-15; 6.3-10; 11.23-33), sua presença pessoal que causava pouco impacto (cf. 2Co 10.10; 1Co 2.1-5) e seu compromisso de pregar o evangelho à própria custa. Seus adversários interpretaram tais coisas como sinais de inferioridade em seu apostolado, como indício de uma mensagem de pouca autoridade e como parte de um estratagema de enganar os coríntios (2Co 2.17; 11.7-15; 12.13-19).

No centro da defesa que Paulo faz de si mesmo está o duplo argumento de 2Coríntios 2.14—3.6, com que defende sua aptidão e ousadia como apóstolo. De um lado, Paulo afirma que está qualificado para o chamado apostólico (2Co 2.16) justamente porque sua vida apostólica de sofrimento, como o meio de revelação do conhecimento de Deus, opera no mundo o mesmo efeito duplo que o apóstolo atribuiu à palavra da cruz, em 1Coríntios 1.18-25 (2Co 2.15,16). Além do mais, ao contrário de seus adversários, por vontade própria Paulo tomou sobre si esse sofrimento, quando, como prova de sua sinceridade e chamado divino (2Co 2.17), pregou de graça o evangelho. De outro lado, Paulo pode apontar os coríntios como prova concreta e adicional de sua qualificação, visto que a conversão e a vida deles no Espírito, causadas por Paulo, são testemunhas da natureza genuína do ministério de Paulo no meio deles (2Co 3.2,3). Dessa forma, o ministério de sofrimento de Paulo e o Espírito se unem, apoiando a afirmação do apóstolo de que sua suficiência procede de Deus e que Deus o fez ministro “de uma nova aliança” do Espírito, cumprindo Ezequiel 36 e Jeremias 31 (2Co 3.4-6).

Em 2Coríntios 3.7-18, uma das passagens mais complexas do *corpus* paulino, o apóstolo passa a comparar seu papel de apóstolo da “nova aliança” estabelecida por Cristo com o papel de Moisés como mediador da “antiga aliança” estabelecida no Sinai. Tal comparação se torna necessária pelo fato de que em 2Coríntios 2.16 e 2Coríntios 3.5 a suficiência de Paulo como apóstolo se baseia em seu chamado de acordo com o padrão do chamado de Moisés, conforme descrito em Êxodo 4.10 (*LXX, ouk hikanos eimi*). Se Paulo

foi chamado da mesma forma que Moisés, então como seu ministério é diferente do de Moisés?

Paulo responde a essa pergunta, estabelecendo um contraste entre os acontecimentos de Êxodo 32—34, com sua importância para a compreensão da natureza e do propósito da antiga aliança, e a nova aliança em Cristo. A ideia básica de Paulo é que, desde o início, a Lei teve a função de “matar” Israel, condenando o povo por causa de sua pecaminosidade. Isso ocorreu não porque a Lei era deficiente, mas porque a vasta maioria de Israel se mostrou obstinada, de modo que foi incapaz de cumprir a aliança (cf. Êx 32.1-10; 33.3,5; 34.9). Como consequência, Israel não podia suportar a glória de Deus sem ser destruído (Êx 33.3,5). Por esse motivo, Moisés teve de se cobrir com um véu — não porque a glória estava se desvanecendo, mas para que os efeitos da glória de Deus contra um povo obstinado pudessem ser contidos (*katargeō*; 2Co 3.7,11,12, tendo em vista Êx 34.29-35). Isso permitiria que a presença de Deus continuasse no meio de Israel, a despeito da natureza obstinada do povo. O véu de Israel torna-se, assim, uma metonímia que designa a dureza dos corações em Israel sob a antiga ALIANÇA (2Co 3.14,15).

A “letra” (*gramma*) de 2Coríntios 3.6 é, portanto, a Lei sem o poder do Espírito, a qual, por si mesma, pode apenas declarar a vontade de Deus e pronunciar juízo por não realizar essa vontade, mas é incapaz de dar a alguém forças para obedecer a ela. Somente o Espírito de Deus, que agora está sendo derramado na nova aliança como resultado da obra de Cristo, é que “dá vida” (2Co 3.6) e opera a justiça (2Co 3.8,9). Por esse motivo, agora, “com o rosto descoberto”, os crentes podem, no Espírito, encontrar-se com a mesma glória de Deus com que Moisés se encontrou (2Co 3.16,17). Como resultado, em vez de serem julgados e destruídos pela presença de Deus, são por ela transformados na imagem de Deus (2Co 3.18). Enquanto Moisés teve de se cobrir com o véu (2Co 3.12,13), como apóstolo da nova aliança Paulo pode ser ousado em seu anúncio do evangelho porque está confiante de que foi chamado para um ministério do Espírito (2Co 3.8). Dessa forma, à medida que o ministério de Paulo intermedeia a glória de Deus para aqueles que tiveram o coração transformado e,

por isso, não precisam ter o receio de ser destruídos, seu ministério vai “eclipsando” o da antiga aliança (2Co 3.10,11).

Em 2Coríntios 4.1-6, Paulo chega à necessária conclusão do raciocínio que havia apresentado. De um lado, o apostolado de Paulo é legítimo, pelo fato de que, por meio de sua pregação e de seu modo de vida, ele se mostra eficaz para tornar conhecida a “luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus” (2Co 4.4). Foi esse o propósito do chamado de Paulo, descrito em 2Coríntios 4.6 nos termos de uma nova criação, em que Deus “brilhou em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo” (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). De outro lado, isso só pode significar que quem rejeita Paulo e a sua mensagem age assim porque teve a mente endurecida por Satanás, “o deus deste século” (2Co 4.3,4).

Em 2Coríntios 4.7—6.13, Paulo retorna ao tema de seu sofrimento, dessa vez introduzindo e concluindo o bloco de pensamento com a segunda e a terceira de suas “listas de sofrimento” (2Co 4.7-15 e 2Co 6.3-13 respectivamente; cf. 1Co 4.11-13). Depois de ter defendido a legitimidade e a finalidade de seu sofrimento, Paulo passa a tratar da questão da necessidade de seu sofrimento, que, como diz em 2Coríntios 4.7, é demonstrar que o poder e a glória que se revelam nele são claramente de Deus, não dele próprio. A maneira de chegar a isso é a repetida experiência de sofrimento de Paulo (i.e., “trazendo sempre no corpo o morrer de Jesus”, 2Co 4.10; “somos sempre entregues à morte por causa de Jesus”, 2Co 4.11; o fato de que “em nós atua a morte”, 2Co 4.12), a fim de que o poder de Deus de sustê-lo seja visto (i.e., “para que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo mortal”, 2Co 4.10,11) e experimentado por outros (2Co 4.12). Assim, Paulo segue as pegadas dos justos sofrendores do AT (cf. a citação de Sl 115.1, LXX, em 1Co 4.13) e do Justo Sofredor, Jesus, suportando o sofrimento por amor aos outros (cf. 2Co 4.15) e confiando que, no futuro, Deus o confirmaria e o recompensaria com justiça (2Co 4.14,16-18).

A confiança de Paulo de que sua posição será confirmada no futuro, quando for “habitar com o Senhor” (2Co 5.8, ARA), baseia-se na garantia

de que, no presente, ele tem o Espírito Santo (2Co 5.5). Essa confiança leva o apóstolo não apenas a ansiar corajosamente que isso se torne realidade (2Co 5.2-4), mas também a se esforçar por agradar a Deus, sabendo que todos terão de se apresentar diante do trono do juiz, que é Cristo, para serem recompensados pelos seus feitos (2Co 5.9,10). Esse salutar temor de Deus também motiva Paulo em seu ministério e na defesa de seu apostolado (2Co 5.11), não por si mesmo, mas a fim de que os coríntios tenham justo motivo de se orgulhar de Paulo (2Co 5.12-15) e afirmar a verdade do evangelho paulino da reconciliação (2Co 5.14,16-21).

Fica então clara a consequência do ministério de Paulo. Os que foram reconciliados com Deus em Cristo são “nova criação” (2Co 5.17; v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO), que, pelo contexto, deixa implícito não apenas um novo relacionamento com Deus, mas também um modo de vida novo e justo, em que a pessoa desenvolve o caráter de Deus em Cristo ao viver a vida pelos outros (2Co 3.18; 4.5,14,15; 5.21). Em vez de rejeitar Cristo por causa do sofrimento, como Paulo fazia, quando considerava Cristo de um ponto de vista não espiritual (i.e., “segundo a carne”), os que foram feitos nova criatura veem Cristo e os demais à luz do propósito divino da reconciliação (2Co 5.16,19,21).

Paulo conclui a seção e ao mesmo tempo introduz a seguinte, convidando os que são da igreja de Corinto e ainda rejeitam Paulo e sua mensagem a se reconciliar com Deus, não abusando da graça e da misericórdia divinas. Com esse cuidado, demonstrarão que não foi em vão que aceitaram a graça de Deus (2Co 5.20; 6.1). Pois, na condição de embaixador de Cristo (2Co 5.20), Paulo, à semelhança do “servo” de Isaías 49.8, é chamado a levar o povo de volta para Deus (2Co 6.2). A lista de sofrimentos de 2Coríntios 6.3-13 tem o objetivo de reforçar esse apelo, novamente demonstrando que, em vez de pôr em xeque sua legitimidade, seus adversários devem observar que a resistência de Paulo em meio às adversidades o recomenda como apóstolo. A seção termina, portanto, com um apelo adicional aos coríntios ainda sob a influência dos adversários de Paulo para que se reconciliem com o apóstolo (2Co 6.11-13).

Tendo em vista o fato de que a igreja de Corinto está dividida acerca da legitimidade do apostolado de Paulo e da maneira em que ele entende Jesus e o Espírito (cf. 2Co 11.4), 2Coríntios 6.14—7.2 trata da relação entre crentes e incrédulos, sendo estes agora implicitamente identificados como aqueles que não se arrependem nem se reconciliarão com Paulo, negando-se a aceitá-lo como apóstolo do evangelho. A admoestação de Paulo é direta. Baseado em seu entendimento da igreja como templo de Deus (2Co 6.16) e na exigência bíblica de que o povo de Deus se separe da idolatria a fim de serem “filhos e filhas” de Deus (2Co 6.18), Paulo convoca os coríntios fiéis a se separar dos que, entre eles, insistem em rejeitar Paulo e seu evangelho (2Co 6.14,15; 7.1).

Em 2Coríntios 7.2-16, Paulo retoma o relato dos acontecimentos recentes em Corinto, concentrando-se nas boas notícias que recebeu quando finalmente se encontrou com Tito. Embora de início lamente a dura reprimenda que lhes passou, Paulo fica aliviado com o fato de que aquela carta (2Co 7.5-8) tenha provocado entre a maioria dos crentes coríntios o tipo de tristeza piedosa que conduz ao arrependimento, em vez da “tristeza do mundo”, que traz apenas a morte (2Co 7.9-13). Consequentemente, a defesa que, em 2Coríntios 2.14—7.16, Paulo faz de seu apostolado termina com uma grande expressão de regozijo, consolo e confiança nos coríntios como um todo, visto que a resposta positiva deles às advertências anteriores de Paulo e à missão de Tito era um sinal seguro da natureza genuína da fé que possuíam e do vínculo entre Paulo e sua igreja (2Co 7.2-5,11-16).

2.5 A coleta. Em 2Coríntios 8.1—9.15, o assunto é outro. Paulo retoma a questão da base teológica e da administração da coleta a favor dos crentes de Jerusalém, à qual ele tinha dado início em Corinto, mas que, em razão de alguns problemas na igreja, não havia terminado conforme o previsto (2Co 8.6,7,10,11; 9.2; cf. 1Co 16.1-4). A coleta era necessária não só por causa da necessidade da igreja de Jerusalém e da capacidade dos coríntios em ajudar (2Co 8.14,15), mas também por causa das implicações da entrega de si mesmo que Cristo fizera a favor dos que estão sob seu senhorio (2Co 8.8,9). Por isso, a contribuição para suprir as necessidades do próximo torna-se um teste da autenticidade da própria fé

(2Co 8.8,24; 9.13), e Tito é apresentado como exemplo de uma fé assim genuína e do amor que ela produz (2Co 8.16,17). Para assegurar a conclusão e a credibilidade da coleta para a glória de Deus, Paulo enviará, com Tito, dois irmãos não identificados, mas bem conhecidos e respeitados (2Co 8.18-23; 9.1-5).

Em 2Coríntios 9.6-15, Paulo retorna ao fundamento teológico da coleta e, dessa maneira, conclui sua análise sobre o assunto. A coleta é necessária porque expressa a confiança que os cristãos de Corinto têm de que Deus cuidará de suas necessidades, de tal maneira que estão desejosos e em condições de contribuir de boa vontade (2Co 9.6-9). Deus é fiel e responderá a tais atos de fé, agindo para suprir as necessidades dos que contribuem e recompensando os que usam seus recursos em benefício de outros (2Co 9.8,10-12). Ao prosseguir com a coleta, os coríntios estarão glorificando a Deus, afirmando com suas ações o evangelho de Cristo (2Co 9.13) e levando outros a se unir a eles na glorificação a Deus (2Co 9.12). A coleta também criará um vínculo de oração e de gratidão entre os coríntios e a igreja de Jerusalém (2Co 9.14), o que leva Paulo, diante disso, a concluir a seção com louvor a Deus por seu “dom inexprimível” (2Co 9.15).

2.6 A defesa final de Paulo e seu ataque aos adversários. Na última grande seção de 2Coríntios (2Co 10.1—13.10), o tom, o estilo e o assunto voltam a mudar notavelmente, deixando para trás as admoestações pastorais de 2Coríntios 7.2-15 e dos capítulos 8 e 9. Vê-se aqui uma apologética agressiva e um contra-ataque dirigido àqueles que são da igreja e ainda se opõem a Paulo (2Co 13.5-10) e a seus adversários que são de fora de Corinto e estão nas sombras por trás dos coríntios (2Co 10.10; 11.4,12-15,21,23; v. ADVERSÁRIOS I). As questões ainda são a fraqueza e o sofrimento pessoais de Paulo (2Co 10.1,10; 11.23-33), o fato de se sustentar por conta própria (2Co 11.7-15; 12.13-17) e sua aparente falta de poder carismático (2Co 12.12; 13.3). Em consequência, a visita de Paulo num futuro próximo domina a seção, na esperança de que será um tempo construtivo de cura, em vez de juízo para a igreja (cf. 2Co 10.2; 12.14,20,21; 13.1-4).

A passagem de 2Coríntios 10.1-6 é o apelo final à reconciliação que Paulo faz à igreja, a fim de que, quando ele chegar, “não seja obrigado a

usar de coragem com firmeza” e castigar a desobediência, embora esteja pronto para fazê-lo (2Co 10.2,6). Em 2Coríntios 10.7-11, numa passagem em que reforça esse apelo, Paulo reafirma sua legitimidade como cristão e como apóstolo, justificando-a com base na natureza correta de sua conduta recente, inclusive sua enérgica demonstração de autoridade sobre os coríntios. Que a atitude de Paulo está correta é algo que se torna evidente assim que se aplica o critério correto de legitimidade apostólica, a saber, a demonstração concreta da obra de Deus por meio dele, vista na atividade apostólica de Paulo de fundar a igreja em Corinto (2Co 10.12-18). Por isso, quando reivindica autoridade, Paulo não está se recomendando (2Co 10.12), mas se gloriando “no Senhor” daquilo que Deus realizou por meio dele para demonstrar que é um daqueles a quem o Senhor “recomenda” (2Co 10.17,18).

Uma vez que Deus já recomendou Paulo por meio de seu trabalho apostólico, é “loucura” a necessidade de se gloriar do próprio comportamento ou de suas realizações (cf. 2Co 11.1,16-21; 12.11). Entretanto, em 2Coríntios 11.1—12.10, Paulo se vê forçado a fazer justamente isso, a fim de refutar as afirmações de seus adversários e reconquistar os que haviam caído sob a influência de tais adversários. O cerne da questão é a afirmação dos adversários de que eles, não Paulo, representam os “superapóstolos” de Jerusalém e estão no nível deles. Nessa seção, Paulo se esforça para mostrar que ele é que é apóstolo autêntico, em pé de igualdade com os líderes da igreja-mãe (2Co 11.5; 12.11), ao passo que seus adversários, afirmando ter alguma ligação com os líderes de Jerusalém, são, na verdade, “falsos apóstolos” e “obreiros desonestos”, que se disfarçam de “ministros de justiça” (2Co 11.12-15). Desse modo, em 2Coríntios 11.5 e 2Coríntios 12.11, Paulo se compara positivamente com os “superapóstolos”, ao passo que em 2Coríntios 11.12-15, estabelece a mais clara distinção possível entre ele próprio e seus adversários.

Por esse motivo, nessa seção Paulo se “gloriar” primeiro de sua decisão de pregar o evangelho em Corinto, sem cobrar nada (2Co 11.7-12) e então de seus outros sofrimentos (2Co 11.23-33) como as verdadeiras marcas da legitimidade de seu apostolado, só para finalmente se gloriar de suas experiências espirituais. No último

caso, porém, Paulo se mostra bem hesitante, sabendo que tal vanglória é a síntese da tolice, justamente o motivo que levou Deus a lhe dar “um espinho na carne”, para evitar essas manifestações (2Co 12.6-10). Além do mais, Paulo declara que o motivo real de seus adversários o terem criticado por pregar sem nada cobrar, por seu sofrimento e por sua recusa em se gloriar nas próprias experiências espirituais é que seu modo de vida e práticas questionam a legitimidade deles como apóstolos, por estar baseada em cobrança financeira e em relatos de experiências espirituais (2Co 11.12). A mensagem de Paulo é que nem características humanas nem linhagem religiosa tornam alguém servo de Cristo (cf. 2Co 11.21-23), e sim a fraqueza, pois Deus declarou que seu “poder se aperfeiçoa na fraqueza” (2Co 12.9).

Em 2Coríntios 12.11—13.10, Paulo conclui a seção, pela última vez lembrando os coríntios de sua sinceridade e legitimidade apostólica, conforme demonstrada em seu ministério do Espírito e do sofrimento decorrente da decisão de não ser um fardo para os coríntios (2Co 12.11-18). Os que ainda rejeitam Paulo devem, portanto, arrepender-se enquanto aguardam sua visita final (2Co 12.19—13.10). Deixar de fazê-lo significará estar sob o juízo de Deus, visto que Paulo identifica sua pessoa e mensagem com a glória de Deus em Cristo e com o verdadeiro evangelho (2Co 11.4; 12.21; 13.1-4). Desse modo, o teste derradeiro da natureza autêntica da fé dos coríntios é se eles irão ou não se reconciliar com Paulo (2Co 13.5-9). Por esse motivo a autodefesa cuidadosa de Paulo não foi feita por causa do apóstolo, mas para o bem dos coríntios (2Co 12.19), pois Paulo está escrevendo “essas coisas estando ausente, para que, quando presente, não venha a usar de rigor, segundo a autoridade que o Senhor [lhe] deu para a edificação e não para a destruição” (2Co 13.10).

2.7. Saudações finais. Em 2Coríntios 13.11-13 (14), Paulo encerra a carta, convidando a igreja a endireitar seus caminhos, a resolver as rivalidades e a viver em harmonia e em paz. Esse apelo final baseia-se na promessa de que, se agirem assim, “o Deus de paz” estará com os coríntios.

3. Corinto e seus cidadãos

Talvez mais que qualquer das outras cartas de Paulo, as características sociológicas, associadas

ao ambiente religioso e filosófico da região, influenciam a interpretação que se faz de 1 e 2 Coríntios. Corinto está situada no sopé do monte Acrocorinto, com 566 metros, no lado sul do istmo de 7,2 quilômetros que liga o Peloponeso ao restante da Grécia e faz separação entre os golfos Sarônico e de Corinto. Sua localização era estratégica, militar e comercialmente. Corinto controlava o movimento por terra entre a Itália e a Ásia e também o tráfego entre os portos de Lequeu, 2,4 quilômetros ao norte, e Cencreia, 8,1 quilômetros a leste. O transporte das embarcações entre os dois portos, que se fazia através de Corinto, permitia evitar que se navegasse pelas águas traiçoeiras ao redor do Peloponeso. O transporte era facilitado por uma via pavimentada que atravessava o istmo e que foi construída no século VI a.C. Por esse motivo, Corinto era conhecida como cidade abastada, por causa de sua taxaço e de seu comércio, e como importante centro para as ideias e o comércio do mundo (v. Estrabão, *Ge*, 8.6.20-23). Em termos de indústria, Corinto era especialmente conhecida por seus valorizadíssimos objetos de bronze, um dos quais era usado no teatro como “acentuador de ressonância” (cf. 1Co 13.1; Murphy-O’Connor, p. 50, 76).

A história da antiga Corinto é um conto de duas cidades. Como entidade política, a história de Corinto remonta ao século VIII a.C., e até meados do século II a.C. florescia como cidade-estado grega. Mas sua posição de líder da liga acaia resultou em sua destruição por Roma, em 146 a.C. Corinto ficou então em ruínas até 44 a.C., quando Júlio César a refundou como colônia romana, não demorando a que ela voltasse a ocupar uma posição de proeminência (APIANO, *Hi ro*, 8.136). No século I, Corinto já era o mais importante centro comercial do sul da Grécia. A partir de 27 a.C. foi a residência do procônsul da região e a capital da província senatorial da Acaia até 15 d.C., quando se tornou província imperial. Também ficou famosa por administrar os jogos ístmicos, competição atlética bienal que só perdia em importância para os jogos olímpicos. Esse contexto é refletido em 1Coríntios 9.24-27, quando Paulo emprega a metáfora do atletismo e sua ênfase na coroa imperecível reservada para os crentes. Para os coríntios, isso representaria um contraste com as coroas conquistadas nos jogos

ístmicos, as quais eram feitas de aipo seco (cf. MURPHY-O’CONNOR, p. 17).

Como centro abastado para comerciantes e marinheiros, Corinto era, evidentemente, reconhecida pela sua imoralidade, especialmente a corrupção sexual, e por seus muitos templos e ritos religiosos. Em vista da reputação da cidade, Aristófanes (c. 450-385 a.C.) até mesmo cunhou o verbo *korinthiazesthai* (“agir como um coríntio”, i.e., “cometer fornicação”). Platão utilizou a expressão “moça coríntia” como eufemismo para “prostituta” (MURPHY-O’CONNOR, p. 56). E, embora se questione a precisão histórica dessa afirmação, o relato de Estrabão de que havia mil prostitutas no templo de Afrodite parece refletir a imagem da cidade, em que os muitos templos davam sua contribuição em particular para o ambiente imoral da vida em Corinto (v. ESTRABÃO, *Ge*, 8.6.20, escrito inicialmente em 7 a.C. e ligeiramente revisado em 18 d.C.).

Depois de ter sido restabelecida em 44 a.C., agora como cidade romana, Corinto passou a receber um rápido afluxo de pessoas. Logo se tornou a terceira cidade do império, atrás de Roma e Alexandria. Além dos veteranos e dos muitos representantes das classes mais baixas que se mudaram para Corinto, a cidade foi colonizada em grande parte por escravos libertos de Roma, cuja posição de servos alforriados ficava pouco acima da de um escravo. O repovoamento de Corinto deu a Roma a oportunidade de diminuir seu problema de superpopulação e aos libertos uma chance de aproveitar a oportunidade socioeconômica proporcionada pela nova cidade. Além do mais, Corinto também abrigava uma significativa comunidade de judeus, que exerciam o direito de administrar seus negócios internos (cf. At 18.8,17). Filo relaciona Corinto como uma das cidades da diáspora judaica (*Le Ga*, 281 e 282), e foi encontrada uma verga com a inscrição “sinagoga dos hebreus”, embora não seja possível determinar sua data com precisão (cf. MURPHY-O’CONNOR, p. 79). Percebe-se que na época de Paulo Corinto havia se tornado uma salada de frutas de culturas, filosofias, estilos de vida e religiões e possuía uma atmosfera de pujança.

As categorias em que Paulo, em 1Coríntios 12.13, classifica as pessoas da igreja refletem, portanto, a constituição da cidade, como o

fazem os vários nomes judeus, romanos e gregos mencionados nas cartas (os judeus Áquila, Priscila, Crispo; os romanos Fortunato, Quarto, Justo; os gregos Estéfanos, Acaico, Erasto). Com base em 1Coríntios 7.20-24, sabemos que alguns dos crentes de Corinto eram escravos. Além do mais, uma vez que agora na Corinto romana não existia nenhuma aristocracia baseada na propriedade de terra, logo se desenvolveu uma “aristocracia monetária”, acompanhada de um espírito de feroz independência (assim entende FEE, p. 2). Essa distinção de classes baseada na riqueza é refletida nas tensões e facções existentes durante a celebração da ceia do Senhor (1Co 11.17-34), visto que a maior parte da igreja provinha, aparentemente, da classe socioeconômica mais baixa ou média, e apenas umas poucas famílias abastadas estavam representadas na comunidade cristã (1Co 1.26,27).

A lei, a cultura e a religião romanas eram dominantes em Corinto, e o latim era a língua oficial da cidade, mas as tradições e as filosofias gregas da região e os cultos de mistério originários do Egito e da Ásia também estavam fortemente representados (cf. 1Co 1.20-22). Diógenes, fundador da escola cínica, esteve associado com Corinto e com o Craneu, área residencial próxima de Corinto. Aliás, acredita-se que Corinto foi a “cidade mais helenista do Novo Testamento” (FEE, p. 4, n. 12). Nos dias de Paulo, o teatro de Corinto comportava 1.400 pessoas (MURPHY-O’CONNOR, p. 36), e isso transparece na metáfora de 1Coríntios 4.9 e 9.24,25. Ademais, embora os relatos que tenhamos da imoralidade bem disseminada de Corinto sejam da Corinto grega e não se deva interpretar que se apliquem à Corinto dos dias de Paulo, o caso é que tal problema também veio a prevalecer na nova cidade, a romana, por causa da sua posição de importante centro geográfico e porto marítimo, atmosfera que vemos refletida em 1Coríntios 5.1,2 e 6.9-20. Por fim, nos dias de Paulo Corinto estava repleta de locais de culto pagãos (cf. 1Co 8.4-6; 10.14,20-30). Com seu *Descrição da Grécia*, volume 2, Pausânio (morto c. 180 d.C.) é o autor do mais antigo guia de Corinto, descrevendo pelo menos 26 lugares sagrados do panteão greco-romano e dos cultos de mistério. Deve se ter em mente que boa parte de Corinto foi destruída num terremoto em 77 d.C.,

depois do qual houve ampla reconstrução da cidade. Quanto à época de Paulo, até o momento a arqueologia confirmou a existência de um templo da deusa Fortuna e templos ou santuários dedicados a Netuno, Apolo, Afrodite (no Acrocorinto), Vênus, Otávia, Asclépio, Deméter, Core e Poseidon (cf. MURPHY-O’CONNOR).

4. A igreja e seu apóstolo

A igreja de Corinto era gentílica em grande parte (embora não na sua totalidade), conforme se percebe pelos seus antecedentes na idolatria pagã (1Co 6.9-11; 8.7; 12.2) e na questão de participação em banquetes nos templos (1Co 8.1—11.1). Também era comum os gregos e romanos resolverem suas disputas nos tribunais seculares, ao passo que os judeus eram proibidos de fazê-lo, o que ajuda a explicar essa prática em Corinto (cf. 1Co 6.1-6). A aceitação da prostituição, que é analisada em 1Coríntios 6.12-20, e as atitudes diante do casamento refletidas em 1Coríntios 7 também estão mais em consonância com um contexto gentílico.

A igreja em Corinto se reunia em várias casas, pois não havia possibilidade de um movimento religioso recém-constituído, ainda sem o reconhecimento governamental, vir a ter um local público para encontro, como uma sinagoga (cf. Rm 16.23). Com base na escavação de quatro casas na Corinto do período romano (uma da época de Paulo) e na lista dos catorze membros de sexo masculino da igreja de 1 e 2Coríntios, J. Murphy-O’Connor calcula que, na sua base, a igreja em Corinto contava cinquenta membros (MURPHY-O’CONNOR, p. 158). Mas uma reunião da “igreja toda” era incomum, pois em geral a igreja se reunia em grupos menores nos lares de vários membros (cf. 1Co 16.19; Rm 16.5; Cl 4.15; Fm 2).

4.1 Os problemas por trás de 1Coríntios. O comentário de G. D. Fee sobre 1Coríntios é a mais completa apresentação da interpretação apologética dos problemas por trás de 1Coríntios. Segundo essa interpretação, a situação histórica por trás de 1Coríntios é fundamentalmente de conflito entre Paulo e a igreja na sua totalidade. Pelo que se depreende, no âmago do problema está o fato de os coríntios rejeitarem a autoridade de Paulo como fundador da igreja. Por esse motivo, para Fee, a divisão mais séria da igreja é aquela

entre a maioria da comunidade e Paulo (FEE, p. 8). Interpreta-se como agressivo o linguajar de Paulo ao longo de toda a carta, e suas referências ao próprio apóstolado são lidas apologeticamente (cf. esp. 1Co 4.1-21; 9.1-27; 15.8-11).

No entanto, é preferível entender o propósito de Paulo em escrever 1Coríntios como basicamente didático, em vez de apologético. Em momento algum na carta Paulo defende sua autoridade como apóstolo em si, visto que ele continua pressupondo que os coríntios o reconhecem como o fundador da igreja (1Co 4.15) e como seu apóstolo legítimo, embora outros de fora da igreja talvez não o reconheçam (1Co 9.1,2). Paulo prefere escrever para “lembrar” os coríntios de seus “caminhos em Cristo” (1Co 4.17) e chamar a atenção deles para o fato de que, sendo ele seu “pai” (1Co 4.15), é o “caminho” dele, o caminho da cruz, que deve ser imitado (1Co 4.16; 11.1). Por isso, em nenhum lugar de 1Coríntios existe a afirmação de que o sofrimento de Paulo é conveniente. Pelo contrário, funciona como premissa básica para os argumentos de Paulo (cf. esp. 1Co 1.10—4.21; 8.1—11.1; cap. 13; 14.18,19), que por sua vez se baseiam em sua autoridade paternal em Cristo sobre os coríntios (1Co 4.14-21). O fato de Paulo poder citar sua prática de pregar de graça como argumento a favor de seu propósito exortativo em 1Coríntios 8—10 indica que o modo de vida e a autoridade apostólicos ainda eram tidos em alta conta. Caso contrário, o argumento mais elaborado de Paulo em 1Coríntios 8—10, cujo clímax é o apelo do apóstolo a que o imitem (1Co 11.1), cairia por terra. Ao longo de toda a carta, os argumentos de Paulo se concentram, portanto, nos coríntios e em seu comportamento, e Paulo se dirige a eles não em tom apologético, mas orientador. A capacidade paulina de emitir juízos oficiais sobre o comportamento dos coríntios ao longo de toda a carta baseia-se na pressuposição de que sua autoridade apostólica ainda é aceita em Corinto. Os problemas tratados em 1Coríntios são essencialmente internos, não são tensões entre a igreja e seu apóstolo.

4.2 Os problemas por trás de 2Coríntios.

Quando Paulo escreveu 2Coríntios, tudo havia mudado. Por algum tempo, no período entre escrever a primeira e a segunda carta, a igreja esteve em rebelião aberta contra Paulo e seu

evangelho por causa da influência de alguns recém-chegados, que eram adversários do apóstolo (cf. 2Co 11.4). Desde então, um segmento significativo da igreja se arrependeu e passou outra vez para o lado de Paulo, mas sua autoridade apostólica já não é denominador comum entre ele e a igreja inteira. Entre os coríntios, ainda existe uma oposição considerável a ele, e os adversários de Paulo estão à espreita por trás dessa oposição. Como consequência, a igreja agora se encontra dividida quanto a Paulo e à legitimidade de seu apóstolado. A situação vigente é refletida na ausência, em 2Coríntios, de um chamado para imitar Paulo, na atenção constante dedicada à sua autoridade como apóstolo ao longo da maior parte de 2Coríntios e, o que é mais claro, nos diferentes papéis que o sofrimento de Paulo representa nas duas cartas. Em 1Coríntios 4.8-13 e 9.1-27, o sofrimento do apóstolo serve para apoiar suas alegações de sempre buscar o bem-estar dos coríntios, ao passo que em toda 2Coríntios Paulo tem de defender a legitimidade de seu sofrimento (cf. 2Co 2.17; 11.7-15; 12.13-18). Por esse motivo, enquanto os problemas de 1Coríntios eram internos da igreja, o problema central a se resolver em 2Coríntios é o da autoridade e legitimidade de Paulo como apóstolo.

4.3 A fonte dos problemas em Corinto e a resposta de Paulo. É possível identificar a fonte dos problemas de Corinto, sejam os de 1Coríntios, sejam os de 2Coríntios, na cultura helênica, que tanto influenciou os habitantes daquela cidade. A questão-chave era o que significava ser “espiritual” (cf. o uso da palavra *pneumatikos*, que Paulo usa catorze vezes só em 1Coríntios, em contraste com apenas quatro vezes nas demais cartas paulinas incontestes). Mesmo sendo crentes, os coríntios se apegavam à parte do dualismo hele-nista — corpo/alma ou material/imaterial — que fazia pouco caso do mundo físico, a favor do conhecimento e da sabedoria “superiores” da existência espiritual. Embora constitua anacronismo falar de gnósticos ou de gnosticismo em Corinto, é possível falar de um “gnosticismo incipiente” na teologia dos coríntios (assim entende MARTIN, seguindo BRUCE; v. GNOSTICISMO). Sob tal influência, os coríntios eram inclinados ao orgulho intelectual, dando grande valor a seu “conhecimento” e às suas experiências espirituais (cf. 1Co 1.5;

8.1,7,10,11; 12.8; 13.2 etc.). O resultado foi uma atitude de vanglória e competição dentro da igreja, reforçada ainda por conta de sua arrogância cultural e por sua admiração pelo poder, estilo e refinamento públicos da tradição retórica sofista. Tal atitude os convenceu de que não havia nada de errado em levar seus assuntos aos tribunais humanos (cf. 1Co 5.1—6.20) e em participar da imoralidade e, ao mesmo tempo, levou-os a praticar um ascetismo indevido (cf. 1Co 7.1-5).

Contudo, igualmente importante é esse dualismo que proporcionou a base conceitual que tornou os coríntios tão suscetíveis a uma escatologia plenamente realizada que espiritualizava a ressurreição futura como algo que já estava ocorrendo em suas experiências (cf. 1Co 4.8; cap. 15). Dessa maneira, entendia-se que a vida presente já participava da plenitude da realidade celeste do mundo vindouro. A escatologia plenamente realizada influiu ainda mais o valor que os coríntios atribuíam ao seu conhecimento espiritual, aos seus dons espirituais e às suas experiências religiosas, especialmente o dom de línguas, que viam como indicação de que também participavam da existência espiritual dos anjos (cf. 1Co 13.1; 14.37). Essa atitude, por sua vez, provocava mais vanglória e desunião na igreja, bem como a consequente rejeição à legitimidade do apostolado de Paulo e ao seu evangelho.

A resposta de Paulo em 1Coríntios está decididamente baseada no duplo fundamento do $\alpha\tau$ e da cristologia (cf. sua resposta, baseada no $\alpha\tau$, ao problema de se vangloriar na sabedoria, em 1Co 1.18—3.23, com citações diretas do $\alpha\tau$ em 1Co 1.19; 1.31; 2.9; 2.16; 3.19,20). Os dois fundamentos deixam claro que o poder e a sabedoria de Deus agora se revelam em Cristo e em sua cruz. Ao mesmo tempo, a mensagem paulina da cruz (1Co 1.17-19) e sua experiência apostólica de sofrimento (1Co 4.8-13) demonstram que o reino de Deus, embora esteja aqui em poder, ainda não está presente em sua plenitude. Por esse motivo, caso o sofrimento e a fraqueza sejam características essenciais do ministério apostólico em que se baseia a vida dos coríntios, na condição de filhos de seu pai espiritual a vida dos coríntios também deve se caracterizar pelo poder da cruz, não por vanglória em feitos ou líderes espirituais. O conselho mais básico de Paulo, por isso, é este: “Sede meus imitadores” (1Co 4.16; 11.1).

No entanto, à época de 2Coríntios os adversários de Paulo haviam chegado de fora e se aproveitado da escatologia plenamente realizada dos coríntios, pregando um conceito de Cristo e do Espírito que os coríntios estavam dispostos a receber (2Co 11.4). Em vez de, com base na ressurreição e vindicação futuras, conchamar os coríntios a fielmente suportar as provações em meio à adversidade, os adversários de Paulo lhes prometiam uma vida no Espírito que se caracterizava pela ausência de sofrimento e por uma dieta rica de experiências religiosas. Sustentavam a afirmação de serem apóstolos com cartas de recomendação enviadas por outras igrejas (cf. 2Co 3.1), com suas marcantes peculiaridades étnicas como judeus (2Co 3.4-18; 11.21,22) e com a vanglória de suas realizações espirituais e de seus sinais sobrenaturais, aliados às suas habilidades retóricas (2Co 10.10,12; 11.12,18; 12.12). A apologética de Paulo em 2Coríntios 3 permite postular que, de alguma forma, também associavam seu ministério ao de Moisés e à Lei, embora, diferindo de Gálatas, as questões de pureza ritual e de circuncisão não sejam mencionadas em 2Coríntios. Além do mais, os adversários de Paulo validavam suas afirmações ao exigir dinheiro dos coríntios como sinal do valor e legitimidade de sua mensagem (2Co 2.17). Entretanto, a fim de fazer essas afirmações e exigir pagamento, eles eram obrigados a atacar Paulo e sua legitimidade apostólica, o que punha em questionamento o evangelho e o modo de vida deles.

Como resposta, Paulo precisou defender sua legitimidade como apóstolo a fim de comprovar a veracidade de seu evangelho. Mais uma vez ele o faz, retornando ao $\alpha\tau$ e à cristologia para demonstrar a necessidade e o propósito de seu sofrimento em relação ao seu ministério do Espírito sob a nova aliança.

5. Algumas questões cruciais

5.1 Autoria. Ambas as Cartas aos Coríntios são, na saudação, atribuídas a Paulo e revelam todos os indícios históricos e literários da autoria paulina. De fato, a autoria paulina de 1Coríntios nunca foi questionada, e a carta já é atestada na década de 90 do século I por Clemente de Roma (cf. *1Cl*, 37.5; 47.1-3; 49.5) e na primeira década do século II por Inácio (cf. *In, Ef*, 16.1; 18.1; *In,*

Rm, 5.1). Embora 2Coríntios não seja claramente documentada até o cânon de Marcião (140 d.C.), a partir dessa data é incontestado como parte do *corpus* paulino. Até mesmo a erudição moderna mais crítica tem aceito consistentemente essas cartas como autênticas, à exceção de 1Coríntios 1.2b, 14.34b,35, que, segundo a alegação de alguns estudiosos, são interpolações não paulinas. Mas os indícios favoráveis à remoção desses textos não convencem a maioria dos estudiosos, visto que nenhuma tradição de manuscrito omite esses versículos, e pode-se ver que as duas passagens se encaixam na sequência do pensamento de Paulo. Outros estudiosos têm defendido que o vocabulário e o tema peculiares de 2Coríntios 6.14—7.1 indicam que Paulo adotou essa passagem, tirando-a de um escrito paulino anterior, de uma fonte judaica não paulina (frequentemente associada ao movimento essênio ou aos MANUSCRITOS DO MAR MORTO) ou de uma tradição judaico-cristã. Contudo, ainda que essa hipótese prevaleça sobre as ideias dos que defendem que seu caráter distintivo se deve aos textos do AT citados nessa seção, Paulo integra plenamente a passagem em sua linha de raciocínio em 2Coríntios.

5.2 Unidade entre 1 e 2Coríntios e o motivo que ocasionou as cartas. A fundação da igreja de Corinto por Paulo, registrada em Atos, aconteceu no período de 49 a 51 d.C. como parte da segunda viagem missionária de Paulo. Quando Paulo partiu de Corinto, dezoito meses depois, a nova igreja florescia. Mais tarde, Paulo, de Éfeso, escreveu uma carta aos coríntios, um documento não mais existente, no qual tratava de algumas questões éticas específicas que incomodavam os novos crentes. No entanto, os coríntios tiveram dificuldade de entender as admoestações de Paulo e aplicaram-nas de modo errado no contexto em que viviam (cf. 1Co 5.9-13). A igreja, então, enviou a Paulo uma carta por mãos dos mensageiros relacionados em Atos 16.15-17, a fim de obter maiores esclarecimentos. Em resposta a essa carta, Paulo escreveu a 1Coríntios canônica. O objetivo de Paulo era esclarecer sua posição e responder a outras informações que tinha ouvido a respeito de sérios problemas surgidos em Corinto (1Co 1.11; 5.1; cf. 1Co 16.15-18; v. 4.2 acima). A natureza um tanto desconexa e tópica de 1Coríntios é fruto do fato de que Paulo, por

sua vez, está respondendo a uma variedade de temas e questões que lhe foram apresentados por carta pela igreja e também por meio dos relatos que ouviu.

Na época em que escreveu 1Coríntios, Paulo pretendia voltar a Corinto depois de permanecer em Éfeso até o Pentecostes e, então, visitar a Macedônia (v. 1Co 16.5-8). Nesse ínterim, ele enviou Timóteo para visitar os coríntios em seu nome (1Co 16.10,11; At 19.22). Timóteo descobriu que a tensão entre Paulo e os cristãos de Corinto havia aumentado, o que se deveu muito provavelmente ao fato de alguns adversários de Paulo, vindos de fora, terem chegado a Corinto. Como resposta, Paulo partiu imediatamente para Corinto, o que se tornou uma “visita dolorosa”, durante a qual a igreja questionou duramente a autoridade e o evangelho de Paulo. Um dos líderes da igreja enfrentou Paulo e o ofendeu (cf. 2Co 2.1,5-8; 7.8-13; 11.4).

Paulo deixou Corinto sob ataque, decidido a não fazer aos coríntios outra “visita dolorosa” como essa (2Co 2.1,2). Em vez disso, enviou-lhes Tito com uma “carta chorosa” de repreensão e advertência, como tentativa de reconquistá-los (cf. 1Co 2.3-9; 7.8-12). O fato de que Tito também estava incumbido de organizar a coleta (2Co 8.6) indica, contudo, que Paulo ainda não havia perdido as esperanças com os coríntios e considerava que pudessem se arrepender. A “carta chorosa” se perdeu, embora alguns estudiosos tenham procurado identificá-la com a 1Coríntios canônica ou com os quatro capítulos de 2Coríntios 10—13. Mas 1Coríntios não é suficientemente dura nem dolorosa para se qualificar como tal, nem o assunto tratado se enquadra na natureza da descrição de 2Coríntios 2.1-4, visto que em 1Coríntios não se analisam consistentemente a rejeição de Paulo pelos coríntios, nem a influência dos adversários de Paulo em Corinto, nem o ofensor de 2Coríntios 2.5-II.

Enquanto Paulo aguardava o retorno de Tito com seu relatório sobre o impacto dessa carta, sua mente não conseguia sossegar. Estava ansioso com a situação em Corinto (2Co 2.12,13). Por esse motivo Paulo partiu de Trôade para se encontrar com Tito, e, quando o fez, Tito deu a Paulo a boa notícia de que sua “carta chorosa” havia de fato reconquistado a maioria dos coríntios

(2Co 7.6-13). Ademais, pelo fato de a igreja ter reagido de modo tão positivo, Paulo pode agora planejar visitá-los outra vez (cf. 2 Co 2.3; 9.5; 12.20—13.1).

Na expectativa dessa terceira visita, Paulo escreve a 2Coríntios canônica ou, pelo menos, 2Coríntios 1—9 como a temos hoje. O fato de que a maioria da igreja havia se arrependido e voltado para Paulo, enquanto um segmento significativo ainda resistia à sua autoridade e ao seu evangelho, explica por que essa seção é mesclada. Nela, Paulo consola e encoraja a maioria da igreja, ao mesmo tempo que defende seu apostolado, a fim de fortalecer os que se arrependeram e reconquistar a minoria recalcitrante. Além do mais, por trás dos coríntios estavam à espreita os adversários de Paulo, aos quais Paulo não se dirige diretamente, mas sem dúvida são eles a fonte primária do problema. Por isso, o objetivo de Paulo ao escrever a carta é preparar os coríntios para sua visita seguinte, durante a qual terá de julgar os que insistem em rejeitar a ele e ao seu evangelho. Paulo de fato voltou a Corinto (cf. At 20.2), de onde menos de um ano depois escreveu sua carta aos Romanos.

Tendo em vista esse cenário, a questão da unidade literária de 2Coríntios foi respondida de várias maneiras, por causa das transições e mudanças de assunto notoriamente abruptas no corpo da carta. As questões-chave são as notórias interrupções de pensamento — entre 2Coríntios 2.13 e 14; 7.4 e 5; 6.13 e 14; 7.1 e 2 — e os assuntos tratados claramente de forma separada: a coleta, em 2Coríntios 8—9; a unidade distinta de 2Coríntios 10.1—13.14. Se cada uma dessas transições representa um documento distinto, 2Coríntios se torna uma combinação destes seis importantes fragmentos, os quais foram posteriormente unificados numa única carta: 2Coríntios 1.1—2.13 e 7.5-16; 2Coríntios 2.14—6.13; 2Coríntios 6.14—7.1; 2Coríntios 8; 2Coríntios 9; 2Coríntios 10—13.

Um grupo minoritário de estudiosos ainda sustenta a unidade literária da carta. Os que defendem esse ponto de vista buscam explicar a integridade das transições em cada ponto dentro da carta. Além disso, entendem que as mudanças de tema ao longo de 2Coríntios são resultado da natureza mista da comunidade coríntia. O texto

de 2Coríntios 10—13 é a última defesa e ataque diretos de Paulo aos seus adversários, depois de basicamente ter se dirigido à maioria reconciliada da igreja em 2Coríntios 1—9 e talvez depois de algum intervalo de tempo ou da chegada de novas e ameaçadoras informações. Essa é a abordagem adotada na visão geral de 2Coríntios acima.

No outro extremo, uns poucos estudiosos têm buscado isolar cada uma das seções, tratando-as como um texto separado e identificando cada uma com a história da interação de Paulo com os coríntios, conforme esboçada acima. Nesse cenário, como já ressaltamos, alguns entendem que 2Coríntios 10—13 faz parte da “carta chorosa”; 2Coríntios 2.14—6.13 faz parte de uma cartaperdida, em que Paulo se defende; 2Coríntios 1.1—2.13 e 7.5-16 compõem a carta de reconciliação de Paulo após o relatório de Tito; 2Coríntios 6.14—7.1 faz parte de ainda outro texto perdido, paulino ou não paulino, ou mesmo parte da “carta anterior” de 1Coríntios 5.9. O consenso crescente é que 2Coríntios 1—9 é uma composição unificada escrita depois do encontro entre Paulo e Tito (cf. 2Co 7.5-13). Interpreta-se 2Coríntios 10—13, portanto, como uma obra subsequente, escrita depois de um novo surto de problemas em Corinto e anexada à seção anterior em algum momento no início da história dessas tradições, visto que não há nenhum dado crítico-textual de que 2Coríntios 10—13 tenha chegado a circular independentemente de 2Coríntios 1—9 (v., e.g., os comentários de MARTIN e FURNISH).

5.3 Local e data. A Primeira Carta aos Coríntios foi escrita em Éfeso, entre a época em que Paulo deixou Corinto (51-52 d.C.) e três anos depois, entre o outono de 52 d.C. e a primavera de 55 d.C., sendo a determinação da data dependente dos seguintes fatores: a data do édito de Cláudio e a duração do mandato de Gálio (cf. At 18.2,12); a época em que Paulo partiu de Corinto (At 18.18); a subsequente duração de sua estada posterior em Éfeso. A Segunda Carta aos Coríntios (vista como um todo ou pelo menos 2Co 1—9) foi concluída aproximadamente no ano seguinte a 1Coríntios e escrita na Macedônia.

5.4 Os adversários de Paulo. As passagens-chave para identificar a oposição a Paulo em Corinto têm sido, tradicionalmente, 1Coríntios 1.12; 3.22; 9.5; 2Coríntios 3.1-18; 11.4,22,23. Com base

nesses textos, fica claro que os adversários de Paulo eram judeus que, de um lado, estavam familiarizados com o mundo helenista e esposavam valores e técnicas retóricas sofistas e, de outro, confiavam em sua herança espiritual judaica (v. 4.3 acima). Fora esse esboço bastante simples, determinar com maior precisão a identidade e a teologia dos adversários de Paulo é uma tarefa de reconstrução para os estudiosos, visto que 1 e 2Coríntios são os únicos dados de que dispomos, embora material proveniente de Filipenses (quando essa carta é datada no período de Paulo em Éfeso) tenha sido introduzido por alguns estudiosos (v. comentários).

Desde o século xvii, os estudiosos têm apresentado três teorias básicas sobre a identidade dos adversários de Paulo em 2Coríntios. A elaboração dessas hipóteses foi, predominantemente, resultado da leitura dos argumentos de Paulo em contraste direto com as opiniões de seus adversários (a denominada técnica de espelhamento). As teorias propostas são: 1) gnósticos; 2) judaizantes legalistas semelhantes àqueles que Paulo combatia em outros lugares; 3) uma mistura de elementos legalistas e gnósticos e/ou ardorosos e espirituais de várias tendências. Esses são os pontos de vista principais, que têm sido repetidamente aprimorados e combinados de várias maneiras, de modo que, entre 1908 e 1940, um único estudioso expressou nada menos de onze sugestões diferentes sobre 2Coríntios. Desde então, essas três opiniões básicas foram defendidas vigorosamente por R. Bultmann e W. Schmithals (a hipótese gnóstica), C. K. Barrett (a hipótese judaizante) e D. Georgi (espiritualidade helenístico-judaica e missionários de origem palestina que esposavam a teologia do “homem divino” [*theios anēr*] centrada em Moisés).

Depois do surgimento dessas abordagens, o único grande estudo sobre os adversários de Paulo em geral, *St. Paul's opponents and their background*, de J. J. Gunther, não ofereceu uma metodologia nova nem apresentou uma saída clara para o impasse. A tese de Gunther é de que o ambiente dos adversários de Paulo deve ser encontrado nos escritos de Qumran e nos textos apócrifos judaicos, de modo que os adversários de Paulo são originários de um judaísmo místico, apocalíptico, ascético, não conformista e

sincretista, mais parecido com o essenismo que com qualquer outro grupo (GUNTHER, p. 315). Mas, na tentativa de criar um consenso entre os treze enfoques diferentes que catalogou, Gunther ampliou tanto a base desse consenso que sua descrição é indefinível.

Por esse motivo, deve se dar as boas-vindas à recente proposta de J. L. Sumney. Ele adotou uma metodologia baseada numa “abordagem minimalista” para identificar os adversários de Paulo. A proposta de Sumney inclui: 1) ênfase na prioridade da exegese num “método centrado no texto”; 2) insistência numa avaliação equilibrada das devidas fontes; 3) aplicação rigorosamente limitada da “técnica de espelhamento” (i.e., a prática de ler as afirmações de Paulo como reflexo direto das ideias contrárias de seus adversários); 4) rejeição à tentativa de abordar o texto a partir de uma reconstrução previamente determinada e fundamentada externamente. Mas, tendo em vista a história da pesquisa, é significativo que Sumney, ao aplicar seu método a 2Coríntios, não ofereça nenhuma ideia nova sobre a identidade dos adversários de Paulo. Sumney conclui concordando com a proposta anterior de E. Käsemann, segundo a qual os adversários por trás de 2Coríntios 10—13 eram espiritualizantes, não judaizantes, tampouco os gnósticos ou os “homens divinos” de Georgi, e que o pouco espaço de tempo entre os fragmentos de 2Coríntios 1—9 e 2Coríntios 10—13 leva à “conclusão razoável” de que nos dois casos os adversários fazem parte do mesmo grupo (SUMNEY, p. 183).

Hoje, a hipótese gnóstica está morta em razão da falta de provas da existência do gnosticismo na era pré-cristã ou do NT. E a proposta de Georgi, com sua reconstrução baseada em missionários judeus antigos e a compreensão de Moisés como um “homem divino”, enfrenta sérias críticas. A saída para o impasse é perceber que o motivo da preocupação dos judaizantes com a Lei não era apenas o desejo de manter sua tradição, mas também de ter acesso a uma experiência mais profunda do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO). O divórcio artificial entre a Lei e o Espírito, que leva os estudiosos a postular dois tipos distintos de adversários, tem, portanto, de ser superado. Com base na herança judaica, a questão suscitada pelos adversários de Paulo era essencialmente

a mesma levantada pelos coríntios, baseados em sua cosmovisão helenística: como alguém consegue participar plenamente do poder do Espírito? A resposta dos adversários baseava-se numa teologia de glória plenamente realizada, segundo a qual a participação no evangelho que anunciavam, o qual era vinculado à antiga aliança, assegurava que a pessoa estava livre do pecado e do sofrimento neste mundo. No centro do debate, estava a relação entre a antiga aliança e a nova aliança, surgida na questão da autoridade e papel de Moisés e da Lei em relação ao papel de Paulo como apóstolo de Cristo e mediador do Espírito (cf. 2Co 2.16; 3.14-18).

6. Temas teológicos de 1 e 2Coríntios

É notável que em 1Coríntios a maioria das ordens gire em torno de algum aspecto da unidade da igreja (cf. 1Co 1.10; 3.1-3; 4.14,16; 5.4,5,7,8; 6.1,4,6,7,18,20; 8.9,13; 10.14; 11.33,34; 12.14 etc.). Fica claro que a preocupação básica de Paulo são a natureza e a vida verdadeiras da igreja, tornando a eclesiologia o tema principal de 1Coríntios. Na condição de “igreja de Deus” (1Co 1.2), os coríntios são “santuário de Deus”, pelo fato de terem recebido o Espírito Santo (1Co 3.16,17; 14.24,25), e o “corpo de Cristo”, pelo fato de estarem submissos ao senhorio de Cristo (1Co 6.17; 10.17; 11.29; 12.12-16,27). Mas, ao concentrar a atenção nos coríntios como povo de Deus, o arcabouço escatológico da teologia paulina também fica em relevo em 1Coríntios. Por toda a carta, Paulo se esforça para deixar claro que, embora já tenha chegado a alvorada do reino de Deus, o que fica demonstrado no poder da ressurreição de Cristo e no derramamento do Espírito na vida dos coríntios (cf. 1Co 4.20), assim mesmo o reino ainda não está aqui em sua plenitude, uma ressalva claramente vista no sofrimento de Paulo e na natureza qualitativamente diferente da futura ressurreição corpórea e do fim dos tempos. Ao mesmo tempo, Paulo também precisa deixar claro aos coríntios que, conquanto o reino de Deus ainda não esteja presente em sua plenitude, a vida ética do seguidor de Cristo ainda deve ser controlada pela realidade alvorecente da era vindoura, na qual o Espírito capacita a pessoa a guardar os mandamentos de Deus (cf. 1Co 5.7,8; 6.1-6; 7.29-31; 10.11 etc.). Por isso,

a cruz (cf. 1Co 1.10—4.21) e a ressurreição de Cristo (1Co 15) emolduram teologicamente a insistência de Paulo, vista em toda 1Coríntios, na ligação inextricável entre fé e obediência. No final das contas, portanto, 1Coríntios demonstra que a eclesiologia e a escatologia estão arraigadas na maneira em que Cristo é entendido “segundo as Escrituras” (cf. 1Co 15.3-5).

Em 2Coríntios, o tema central passa a ser a relação entre o sofrimento e a glória conforme determinados e ilustrados na experiência apostólica de Paulo. Aqui também os argumentos de Paulo estão fundamentados em sua escatologia e cristologia, ambas desenvolvidas dentro de um arcabouço do AT e consistentemente aplicadas à sua vida de apóstolo. A ideia de Paulo é tão simples quanto profunda. Em vez de questionar sua legitimidade como apóstolo, os sofrimentos de Paulo são um veículo que Deus determinou para validar seu apostolado e revelar o conhecimento de seu poder e glória, agora revelados no evangelho de Cristo. O ministério paulino do sofrimento e do Espírito não constitui uma tensão não resolvida que questione sua suficiência como apóstolo da verdade, pois tanto a cruz quanto o poder divino da ressurreição estão se revelando na vida de sofrimento divinamente ordenada de Paulo. E, conquanto nem em 1Coríntios nem em 2Coríntios exista alguma convocação a todos os cristãos para o sofrimento nem sinal de uma teologia do martírio, Paulo afirma que o povo de Deus, sempre que é levado a passar pela mesma espécie de sofrimentos a que ele foi chamado como apóstolo, também se tornará veículo para a manifestação do poder de Deus em meio à adversidade (2Co 1.7). Em apoio a essa ideia principal e ao raciocínio apologético correspondente a favor de sua autoridade apostólica, Paulo esboça a natureza da nova aliança em relação à aliança do Sinai (2Co 3.6-18), a natureza da nova criação no meio da antiga (2Co 4.6—5.21) e o alicerce cristológico para viver em razão dos outros porque agora se vive por causa de Cristo (2Co 5.15; 8.1—9.14).

Ver também ADVERSÁRIOS; APÓSTOLO; CORPO DE CRISTO; ESCATOLOGIA; ESPÍRITO SANTO; LEI; RESSURREIÇÃO.

DPC: AUTORIDADE; COLETA PARA OS SANTOS; CRUZ, TEOLOGIA DA; DONS DO ESPÍRITO; GLÓRIA, GLORIFICAÇÃO; MOISÉS; PODER; SABEDORIA; SOFRIMENTO.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARRETT, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968. (HNTC.) ■ _____. *The Second Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1973. (HNTC.) ■ BELLEVILLE, L. L. *2 Corinthians*. Downers Grove: InterVarsity, 1996. (IVPNTC.) ■ BLOMBERG, C. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Zondervan, 1995. (NIVAC.) ■ BRUCE, F. F. *1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. (NCBC.) ■ BULTMANN, R. *The Second Letter to the Corinthians*. Minneapolis: Augsburg, 1985. ■ CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975. (Herm.) ■ FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (NICNT.) ■ FURNISH, V. P. *II Corinthians*. Garden City: Doubleday, 1984. (AB, 32.) ■ HAFEMANN, S. J. *2 Corinthians*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. (NIVAC.) ■ HAYS, R. B. *First Corinthians*. Louisville: Westminster John Knox, 1997. (IntC.) ■ HUGHES, P. E. *Paul's Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. (NICNT.) ■ MARTIN, R. P. *2 Corinthians*. Waco: Word, 1986. (WBC, 40.) ■ PLUMMER, A. *Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh: T & T Clark, 1925. (ICC.) ■ TALBERT, C. H. *Reading Corinthians: a literary and theological commentary on 1 and 2 Corinthians*. New York: Crossroad, 1987. ■ THISELTON, A. C. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. (NICTC.) ■ THRALL, M. E. *A critical and exegetical commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Edinburgh: T & T Clark, 1994 (ICC.) ■ WITHERINGTON III, B. *Conflict and community in Corinth: a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. ■ **Estudos:** BELLEVILLE, L. L. *Reflections of glory: Paul's polemical use of the Moses—Doxa tradition in 2 Corinthians 3:12-18*. Sheffield: Academic, 1991. ■ CARSON, D. A. *Showing the Spirit: a theological exposition of 1 Corinthians 12—14*. Grand Rapids: Baker, 1987. ■ DAHL, N. A. Paul and the church at Corinth according to 1 Corinthians 1:10—4:21. In: FARMER, W. R. et al., orgs. *Christian history and interpretation: studies presented to John Knox*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 313-5. ■ GEORGI, D. *The opponents of Paul in Second Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ GUNTHER, J. J. *St. Paul's opponents and their background: a study of apocalyptic and Jewish sectarian teachings*. Leiden:

E. J. Brill, 1973. (NovTSup, 30.) ■ HAFEMANN, S. J. "Self-commendation" and apostolic legitimacy in 2 Corinthians: a Pauline dialectic? NTS, v. 36, p. 66-88, 1990. ■ _____. *Suffering and ministry in the Spirit: Paul's defense of his ministry in II Corinthians 2:14—3:3*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. ■ MARSHALL, P. *Enmity in Corinth: social conventions in Paul's relations with the Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987. (WUNT, 2/23.) ■ MEEKS, W. A. *The first urban Christians: the social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983. ■ MURPHY-O'CONNOR, J. *St. Paul's Corinth: texts and archaeology*. Wilmington: Michael Glazier, 1983. (GNS, 6.) ■ _____. *The theology of the Second Letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (NTT.) ■ NEWMAN, C. *Paul's glory-christology: tradition and rhetoric*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (NovTSup, 69.) ■ STOCKHAUSEN, C. K. *Moses' veil and the glory of the new covenant: the exegetical substructure of II Cor. 3:1—4:6*. Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1989. ■ SUMNEY, J. L. *Identifying Paul's opponents: the question of method in 2 Corinthians*. Sheffield: Academic, 1990. (JSNTsup, 40.) ■ THEISSEN, G. *The social setting of Pauline Christianity: essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ WINTER, B. W. *After Paul left Corinth: the influence of secular ethics and social change*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. ■ YOUNG, F. & FORD, D. F. *Meaning and truth in 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

S. J. HAFEMANN

CORINTO. VER CORÍNTIOS, CARTAS AOS.

CORNÉLIO. VER BATISMO III.

CORPO DE CRISTO: PAULO

Os escritos paulinos empregam a expressão exata "corpo de Cristo" apenas quatro vezes (*to sōma tou Christou*: Rm 7.4; 1Co 10.16; Ef 4.12; *sōma Christou*, 1Co 12.27). Há também expressões equivalentes: "o corpo do Senhor" (1Co 11.27); "corpo da sua carne" (Cl. 1.22); "corpo da sua glória" (Fp 3.21); "seu corpo" (Ef 1.23; 5.30; Cl 1.24); "meu corpo" (1Co 11.24). Intimamente relacionados com as expressões acima estão os termos "o corpo" (1Co 11.29; Ef 5.23; Cl 1.18; 2.19) e "um só corpo" (Rm 12.5; 1Co 10.17;

12.13; Ef 2.16; 4.4; Cl 3.15). Essas 21 expressões podem, de acordo com o contexto, seguindo o esboço abaixo, ser classificadas em três grupos. É significativo, porém, que todas digam respeito ou ao corpo físico (crucificado ou ressurreto) de Cristo ou ao corpo metafórico de Cristo, a igreja.

1. O corpo físico de Cristo
2. O corpo de Cristo em contextos eucarísticos
3. O corpo de Cristo como designação da igreja

1. O corpo físico de Cristo

Em Romanos 7.4, “o corpo de Cristo”, que é o instrumento por meio do qual os crentes foram considerados mortos e, desse modo, livres da Lei, refere-se ao corpo físico de Cristo em que ele sofreu a morte na cruz. De modo semelhante, o “corpo da sua carne” é um hebraísmo (com paralelos em Qumran) que denota o corpo físico de Cristo, que mediante a morte se tornou o meio pelo qual reconciliou pecadores consigo mesmo. O acréscimo “carne” insiste, opondo-se à heresia colossense, na verdadeira humanidade do Jesus encarnado. Em Filipenses 3.21, o “corpo da sua glória” opõe-se, num paralelismo antitético, ao “corpo da nossa humilhação” e se refere ao corpo ressurreto com o qual se aguarda o retorno do Senhor Jesus do céu (cf. Fp 3.20).

2. O corpo de Cristo em contextos eucarísticos

Às vezes, em 1Coríntios, o conceito de corpo aparece associado bem de perto à eucaristia, ou CEIA DO SENHOR. Os textos revelam uma relação íntima entre o corpo físico de Cristo, que foi crucificado, e a igreja como o corpo do Cristo ressuscitado.

Desse modo, ingerir o cálice e o pão na eucaristia tem o sentido de participar do sangue e do corpo de Cristo (1Co 10.16), ou seja, dos benefícios de sua morte e da comunhão com ele. O paralelismo estrito entre “o corpo de Cristo” e “o sangue de Cristo” mostra que aquele se refere ao corpo de Jesus entregue à morte (cf. 1Co 11.24) e que este diz respeito ao sangue derramado como expiatório (cf. 1Co 11.25; v. Jeremias). Assim como existe um único pão na eucaristia, de igual modo os que participam conjuntamente do único pão constituem um único corpo (1Co 10.17). O contexto, com a exortação de ficarmos longe da

adoração a ídolos (1Co 10.14), sugere que, pela analogia do corpo em 1Coríntios 10.16,17, a menção de Paulo não é tanto a unidade do corpo formado por cristãos, mas sua solidariedade como único corpo em união com Cristo, o que impede uma união semelhante com demônios (cf. 1Co 10.21). Isso implica que o “um só corpo” de 1Coríntios 10.17 se refere ao corpo de Cristo, a igreja.

Uma mudança semelhante, em que o significado deixa de ser o corpo crucificado de Cristo e passa a ser a igreja como corpo de Cristo, ocorre em 1Coríntios 11.23-32. Por ocasião da instituição da ceia do Senhor, o pão significa ou representa o corpo concreto de Cristo que está na iminência de ser oferecido na cruz (1Co 11.24). Em decorrência disso, comer o pão de modo indigno é ser culpado do “corpo [...] do Senhor” (1Co 11.27). Há consenso de que essa expressão seja uma referência ao corpo crucificado de Jesus, por estar ligada (cf. 1Co 10.16) ao “sangue do Senhor”. Mas a expressão “sem discernir o corpo”, em 1Coríntios 11.29 (ARA), talvez não se refira àquele que deixa de discernir no pão da eucaristia o corpo do Senhor entregue na cruz (cf. 1Co 11.24,27), mas a deixar de reconhecer no grupo de crentes reunidos para a ceia do Senhor o corpo metafórico de Cristo (1Co 10.17), erro que resultou nos vergonhosos abusos descritos em 1Coríntios 11.17-22 (BORNKAMM, p. 190-5).

3. O corpo de Cristo como designação da igreja

Esse emprego do conceito de corpo, do qual dois exemplos já foram mencionados (1Co 10.17; 11.29), é peculiar a Paulo no NT. Antes de examinar o uso do conceito nos demais escritos paulinos, analisaremos as questões sobre a origem e a natureza desse conceito.

3.1 A origem do conceito. Já houve muita especulação acerca das possíveis fontes que Paulo utilizou para a ideia de “corpo de Cristo”. 1) No passado, costumava-se associá-la ao conceito gnóstico de homem primevo, cujo corpo era concebido como cósmico (cf. BULTMANN e KÄSEMANN). Hoje, a ideia é em geral desconsiderada, pelo fato de os indícios serem tardios (séc. III). 2) Com certeza, é exagerada a ideia de que o templo de Asclépio, com suas ofertas votivas de

partes desmembradas do corpo que foram curadas representadas em imagens de barro, tenham sido o elemento catalisador para a formação do conceito paulino (HILL). 3) Parece duvidosa a proposta de que a expressão paulina “corpo de Cristo” tenha sido criada com base na analogia com a expressão “corpo de Adão”, supostamente implícita no uso rabínico (v. DAVIES) ou, pelo menos, influenciada pela ideia judaica de “corpo de Adão” (JEWETT), visto que na literatura rabínica não há exemplos disponíveis da expressão “corpo de Adão”, e é reconhecido que “a ideia judaica do corpo de Adão não nos oferece um paralelo exato com o conceito paulino de *sōma Christou* [corpo de Cristo]” (JEWETT, p. 245). 4). A ideia (RAWLINSON e CONZELMANN) de que Paulo baseou sua expressão “corpo de Cristo” na tradução eucarística — por ocasião da eucaristia a participação sacramental adquirida no corpo de Cristo torna os participantes o corpo de Cristo — depara com a simples objeção de que “*comer o corpo não é ser o corpo*” (MOULE, p. 87). 5) É pouco provável a proposta de que Paulo, com base no conceito de Israel como noiva de Deus (Jr 2.2) e mediante a teologia da nova aliança (v. ALIANÇA, NOVA ALIANÇA), tenha desenvolvido o conceito de “corpo de Cristo” como paralelo para o novo Israel, a igreja (BASS, p. 530-1), visto que a linha mais lógica de desenvolvimento é de Israel como noiva de Jesus para a igreja como noiva de Cristo. 6) A afirmação de que Gênesis 2.24 — “O homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher, e eles serão uma só carne” (cit. em Ef 5.31) — “parece proporcionar a lógica bíblica e o alicerce conceitual para o entendimento que, ao longo de suas cartas, o apóstolo demonstra acerca do conceito de igreja como corpo de Cristo” (ELLIS, p. 42) faz lembrar a tentativa, feita por C. Chavasse, de identificar a origem da expressão paulina na união nupcial em que noivo e noiva se tornam “uma única carne”. Mas para F. F. Bruce “tanto a aplicação eucarística quanto a nupcial do pensamento de Paulo a respeito derivam de seu conceito de igreja como corpo de Cristo, não o contrário” (BRUCE, 1984, p. 69, n. 141).

Em vez de ser algo que se possa atribuir a uma só fonte, o mais provável é que o conceito de corpo de Cristo seja resultado da interação de algumas influências.

1) A comparação do Estado (*polis*) ou Estado mundial (*cosmopolis*) com um corpo constituído de membros interdependentes é um clichê estoico e, como ressalta C. F. D. Moule (p. 84-5), paralelos bem claros com o emprego paulino da analogia são dados, por exemplo, por Sêneca, que se dirige a Nero como “a alma da república [que] é o teu corpo” (*De cl*, 1.5.1). Sêneca também se refere a Nero como a cabeça, de quem depende a boa saúde do corpo, que é o império (*De cl*, 2.2.1). Diz ainda: “Somos membros de um grande corpo” (SÊNeca, *Ep mo*, 95.52). Filo, num contexto diferente, afirma que, quando oferece sacrifício pela nação, ele tem o propósito de que “cada idade [de pessoas] e todas as partes da nação sejam fundidos numa única e mesma família, como se fosse um único corpo” (*Sp le*, 3.131).

2) Paulo estava familiarizado com o conceito hebraico de “personalidade corporativa”, com sua oscilação entre o indivíduo e a corporação, e sua noção sobre a inclusão dos muitos num só: pode se considerar que um personagem que sobressai (e.g., ADÃO; ABRAÃO; NOÉ; MOISÉS) incorpora, em sua pessoa, aqueles nela representados. É essa ideia de solidariedade entre o um e os muitos, da união entre crentes e Cristo, que Paulo enfatiza em sua apresentação da igreja como corpo de Cristo. A analogia, de um lado, entre todos os homens e mulheres “em Adão” pelo nascimento natural e, de outro, entre todos os crentes “em Cristo”, em razão do novo nascimento (Rm 5.12-21; 1Co 15.22,45), é um elemento importante da teologia paulina.

3) A ideia de solidariedade entre Cristo e seu povo encontra expressão no ensino de Jesus (Mc 9.37 par.; cf. Mt 18.5; 25.40) e está implícita na associação que o Senhor ressurreto faz de si mesmo com seu povo perseguido (At 9.4). Conquanto seja provavelmente impossível ter certeza absoluta sobre a origem exata (ou as origens exatas) da expressão paulina, pode ser que Paulo a tenha cunhado com base na imagem costumeira que a filosofia popular fazia do corpo e no conceito hebraico de personalidade corporativa, sendo as palavras do Jesus ressuscitado ditas a Paulo na estrada de Damasco o germe da concepção em sua mente ou, então, o elemento catalisador para a formação da expressão peculiar a Paulo (v. KIM, p. 252-6).

3.2 A natureza do conceito. Fica óbvio que o conceito de corpo de Cristo não é usado alegoricamente. Em 1Coríntios 12, por exemplo, as diferentes partes do corpo não representam indivíduos ou segmentos diferentes da igreja de Corinto. Já foi dito que a expressão “corpo de Cristo” (no sentido de igreja) “é empregada realística, ontológica e, *por isso*, metafórica, simbólica ou analogicamente” (RICHARDSON, p. 256-7, n. 1), porém o mais costumeiro é descrever seu uso ou como realístico/ontológico ou analógico/metafórico. O entendimento realístico da expressão, defendido por estudiosos como A. Schweitzer, para quem os eleitos entram em união corpórea com o Cristo ressuscitado, e J. A. T. Robinson, para quem a igreja está literalmente identificada com o corpo ressurreto de Cristo, viola os claros indícios de uma comparação apresentados em Romanos 12.4,5 e 1Coríntios 12.12 (“assim também [...] assim como”). Além disso, ignora a cuidadosa distinção entre a ressurreição de Cristo no passado e a (ainda aguardada) ressurreição dos crentes no futuro. Podemos, portanto, com o apoio da maioria dos intérpretes protestantes de tempos recentes, entender o conceito de corpo de modo metafórico, não literal, biológico ou místico.

3.3 O conceito no uso de Paulo. Podem se distinguir duas etapas no uso que Paulo faz do conceito de corpo quando se refere à IGREJA: em grande parte como um símile, em 1Coríntios e Romanos (a igreja é como um corpo); como uma metáfora, em Colossenses e Efésios (a igreja é o corpo do qual Cristo é a cabeça). “O avanço da linguagem de símile em 1Coríntios e Romanos para a de envolvimento interpessoal real expresso no linguajar de Colossenses e Efésios pode ter sido estimulado pelas considerações, feitas por Paulo, sobre as questões envolvidas na heresia colossense” (BRUCE, 1977, p. 421).

3.3.1 As primeiras cartas: 1Coríntios e Romanos. Diz 1Coríntios 6.15 que os corpos dos crentes são “membros de Cristo”. Aqui a palavra “membros” (*melē*) significa “partes do corpo”, deixando implícito que os crentes são membros do “corpo” de Cristo. No entanto, Paulo passa imediatamente a falar do próprio corpo como “membros [plural] de Cristo”, que ele não transformará em “membros de uma prostituta”. Isso mostra que aqui sua preocupação está no relacionamento do

indivíduo crente com o Senhor: não há nenhuma referência aos crentes como uma entidade corporativa.

Mais tarde, na mesma carta, Paulo diz à congregação local de Corinto: “Vós sois corpo de Cristo e, individualmente, membros desse corpo” (1Co 12.27; a expressão grega não traz artigo antes de “corpo” nem antes de “Cristo”, mas é como se ambos os substantivos tivessem o artigo — um exemplo da regra gramatical conhecida como “cânone de Apolônio”). Essa metáfora surge como um sumário e clímax dos quinze versículos precedentes (1Co 12.12-26), em que a natureza do conceito de corpo como símile é claramente indicada na frase inicial: “Assim como [*kathaper*] o corpo é uma só unidade e tem muitos membros [...] assim também [*houtōs*] acontece com relação a Cristo” (1Co 12.12; cf. NEB: “Cristo é como um só corpo” [grifo nosso]). Uma vez que Paulo não diz: “... assim também é a igreja” nem “... o corpo de Cristo”, mas apenas “[o] Cristo”, alguns intérpretes concebem a ideia de Cristo como o todo, do qual os vários membros são parte. Contudo, tendo em vista 1Coríntios 12.27, 28, parece melhor considerar que aqui Paulo está fazendo uso de metonímia (“corpo de Cristo” no lugar de “Cristo”) ou omitindo o passado lógico intermediário: o próprio Cristo pode ser descrito como um corpo com muitos membros, uma vez que a igreja é o corpo de Cristo.

Dentro desse “um só corpo” é que os crentes — aqui o “todos nós” (*hēmeis pantes*, ARA) parece se referir a um grupo maior que o “vós” (*hymeis*) do versículo 27 e poderia incluir todos os cristãos — batizados num só Espírito (1Co 12.13; presumivelmente, o batizante é Cristo: cf. Mt 3.11; Lc 3.16; v. ESPÍRITO SANTO). Dentro desse corpo único existe, por desígnio divino (1Co 12.18), uma multiplicidade de membros e funções (1Co 12.14-16), necessária não apenas para o corpo como um todo (1Co 12.17,19,20), mas também para os membros (1Co 12.21), os quais estão todos envolvidos numa solidariedade de experiência ou unidade de destino (1Co 12.26). Por conseguinte, não há espaço para ressentimentos resultantes de um senso de inferioridade (1Co 12.15,16) nem para a arrogância que surge do senso de superioridade (1Co 12.21). Aliás, os membros denominados “mais fracos” do corpo humano são, na

verdade, indispensáveis (1Co 12.22). E, mais uma vez por desígnio divino (1Co 12.24), está em ação no corpo humano certo princípio de compensação ou complementaridade que, conforme Paulo deixa implícito, proporciona um padrão para a conduta cristã (1Co 12.23-25).

As mesmas locuções correlativas empregadas em 1Coríntios 12.12 aparecem em Romanos 12.4,5: “Assim como [*kathaper*] em um corpo temos muitos membros [...] assim também [*houtōs*] nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo”. Assim como em 1Coríntios 12.27 o símile do corpo é aplicado à congregação local de cristãos, com uma mudança terminológica de “o corpo de Cristo” para “um só corpo em Cristo”, a última expressão destaca a ideia de que a unidade orgânica dos cristãos como um corpo está alicerçada na incorporação comum em Cristo. Contudo, uma vez que é razoável considerar que esses dois versículos de Romanos sejam um sumário do tratamento mais abrangente de 1Coríntios 12.12-26, o “um só corpo em Cristo” refere-se à mesma realidade também como “corpo de Cristo”.

Em 1Coríntios 12 e Romanos 12, o tema da imagem do corpo é o de “um só corpo, muitos membros”, de “diversidade dentro da unidade” da igreja como corpo de Cristo. Até agora, a figura do corpo enfatiza, basicamente, os relacionamentos e obrigações mútuos que os crentes têm uns com os outros e, secundariamente, sua união com Cristo, mas a imagem deixa indefinida a exata relação que a igreja como corpo de Cristo tem com Cristo: em 1Coríntios 12.21, a “cabeça” do corpo é, aparentemente, algum membro presunçoso da igreja local.

3.3.2 *As cartas posteriores: Colossenses e Efésios.* Apesar das aparências, em Colossenses 2.17 as palavras finais no grego (*to de sōma tou Christou*) não são uma referência ao “corpo de Cristo”, mas significam “a substância [em contraste com a sombra] pertence a Cristo”. Em Colossenses 3.15, os crentes de Colossos são descritos como pessoas que foram chamadas para “um só corpo”, por isso são membros de um único organismo. Se esse organismo, possivelmente por implicação, for o corpo de Cristo, então, como nas duas cartas anteriores, temos aqui a mesma ênfase na unidade do corpo de Cristo. Em Colossenses 1.24, o corpo de Cristo é definitivamente identificado como a igreja, claramente

num sentido “ecumênico”, por amor de quem os apóstolos sofrem. Colossenses 1.18 chama Cristo “cabeça do corpo, que é a igreja”.

A maioria dos estudiosos acredita 1) que Colossenses 1.15-20 é um hino pré-paulino inserido na linha de raciocínio da carta; 2) que nesse hino o “corpo” cujo “cabeça” é Cristo é originariamente o Universo, ou cosmo; 3) que a expressão “a igreja”, em Colossenses 1.18, é uma glosa acrescentada por Paulo ou pelo redator final da carta, de modo a reinterpretar a referência cosmológica original de acordo com ideias eclesiológicas (SCHWEITZER, p. 1074-7). Essa teoria, porém, foi questionada (v., e.g., O'BRIEN, 1982, p. 48-9): o versículo (Cl 1.18) pode ser entendido simplesmente como está. O resultado é que a igreja como corpo de Cristo está agora definitivamente relacionada a Cristo, de quem ele é a cabeça. Embora uns poucos estudiosos (de forma mais notável RIDDERBOS, p. 379-83) insistam em que nesse e em outros textos paulinos “cabeça” e “corpo” não formem uma metáfora, mas devam ser considerados imagens independentes, a leitura natural do presente texto parece mostrar com clareza um relacionamento orgânico em que Cristo, a cabeça, exerce controle sobre seu corpo, a igreja.

Em Colossenses 2.19, a metáfora apresenta o novo elemento de crescimento: Cristo, como cabeça do corpo, é a fonte do crescimento do corpo (*ex hou*, “de quem [Cristo]”, em vez de *ex hēs*, “da qual [cabeça]”, provavelmente um exemplo de construção conforme o sentido). A ideia seguinte, de o corpo inteiro ser entretecido e crescer junto, é apropriada, tendo em vista o fato de que ser cabeça envolve direção e controle. W. A. Grudem apresenta vários textos de Filo e Plutarco e também de Platão que dizem explicitamente ser a cabeça a parte que governa o corpo.

Desse modo, em Colossenses o uso da metáfora de corpo difere daquela das cartas anteriores pelo fato de que se abandona a aplicação explícita ao relacionamento mútuo entre os crentes — embora a noção de sua união e funcionamento harmoniosos estejam implícitos na descrição de Colossenses 2.19 — e se introduz em seu lugar a direção de Cristo como cabeça e o crescimento da igreja como um organismo vivo.

Conquanto nas três cartas já examinadas o termo “corpo” seja também usado de outras formas,

em Efésios é empregado exclusivamente em conexão com a igreja. Aqui a metáfora é desenvolvida de modo ainda mais abrangente que em Colossenses ou pelo menos suas implicações são formuladas de maneira mais explícita. Em Efésios 1.22,23, a igreja é chamada “corpo de Cristo”, e Cristo é a “cabeça suprema” (NEB). O texto introduz um elemento inteiramente novo: Cristo enche seu corpo da mesma forma em que preenche o Universo. (Interpretamos passivamente o substantivo *plērōma*, “plenitude”, e o particípio *plēroumenou* como voz média, “enchendo”, em vez de passivo, “sendo cheio”; cf. Ef 4.10.) Em Efésios 2.16, a expressão “um só corpo”, no qual ocorrem a reconciliação do judeu (v. ISRAEL) e do gentio com Deus e a reconciliação entre o judeu e o gentio, é uma referência à igreja (o mesmo que o “novo homem” de Ef 2.15), não ao corpo crucificado de Cristo. A favor dessa conclusão acham-se o emprego de “um só corpo”, em vez de “seu corpo”, e a ordem da expressão “ambos em um só corpo” (*tous amphoterous en henī sōmati*). Aqui a unidade do corpo, que não diz respeito a indivíduos, mas a duas grandes divisões da humanidade (cf. Ef 3.6, que utiliza um adjetivo cognato, *syssōmos*, “corporativo”, “que partilha do mesmo corpo”), apresenta mais uma vez um novo aspecto da metáfora do corpo, mas o “um só corpo” não é especificamente chamado corpo “de Cristo”. Semelhantemente, em Efésios 4.4 o “um só corpo” vivificado por “um só Espírito” (que em Efésios 2.18 cria a unidade do “um só corpo” de crentes judeus e gentios) é distinto do “um só Senhor” de Efésios 4.5, sendo uma simples descrição da comunidade cristã como unidade. A unidade do corpo proporciona a motivação para manter a unidade do Espírito (Ef 4.3).

Em Efésios 4.12-16, texto em que a igreja é de novo (cf. Ef 1.22,23) designada como corpo de Cristo (Ef 1.22), a unidade da igreja é outra vez (como já visto em Ef 4.4, Rm 12 e 1Co 12) descrita em termos de membros individuais, e sua dependência mútua é considerada necessária para o crescimento do corpo, sobre o qual se afirma que tanto procede de Cristo (Ef 4.16: *ex hou*, “de quem”, como em Cl 2.19) quanto é para ele (Ef 4.15: *eis auton*, “naquele”, “para aquele”). Parece indicar que o crescimento do corpo, que tem como objetivo a conformidade a Cristo (cf.

Ef 4.13), ocorre 1) quando o corpo está devidamente ligado à cabeça, firmemente presa a ela (cf. Cl 2.19) e dela recebe sustento (cf. Ef 1.23); 2) quando os membros do corpo estão devidamente ligados uns aos outros, cada um dando sua contribuição, de acordo com a medida de seu dom e função, para a edificação do todo em amor. É menos provável a leitura alternativa de Efésios 4.16 que considera que os participios (traduzidos na ARA por “ajustado e consolidado”) não indicam o relacionamento mútuo entre os crentes, mas o relacionamento entre crentes, de um lado, e Cristo, de outro. Também não é provável que “todas as juntas”, de Efésios 4.16, se refira ao ministério de Efésios 4.11, interpretação segundo a qual essas juntas seriam os ligamentos que unem a igreja a Cristo (como defendido por LINCOLN, ad loc.).

Em Efésios 4.25, o fato de os crentes serem “membros uns dos outros” (cf. Rm 12.5), com o sentido de “membros no ‘um só corpo’”, que é o corpo de Cristo”, proporciona a motivação para relações honestas uns com os outros. Em Efésios 5.23, a construção no grego descreve Cristo como “cabeça da igreja” e “o Salvador do corpo”, não exatamente como “a cabeça de seu corpo, a igreja”, nem mesmo “cabeça da igreja, seu corpo” (RSV; NVI), de forma que é possível alegar que, pelo menos aqui, “cabeça” e “corpo” não formam uma imagem composta. No entanto, o fato de Efésios 5.30 dizer que os crentes são “membros do seu corpo” sugere que, também em Efésios 5.23, a descrição de Cristo como “cabeça da igreja” envolve a figura correlata da igreja como seu corpo (cf. Ef 1.22,23; 4.15,16), muito embora não haja essa correspondência no relacionamento entre marido e mulher.

Desse modo, a metáfora do corpo em Efésios combina as expressões do conceito empregadas anteriormente nas outras três cartas e vai além delas, mostrando que a igreja foi preenchida por Cristo e, na sua unidade, abarca judeus e gentios. Outro aspecto do uso da metáfora do corpo em Efésios, o qual também é especialmente digno de nota, é a fusão com outras metáforas da igreja. O edifício do templo cresce (Ef 2.21) ao mesmo tempo que o corpo é edificado (Ef 4.16; cf. 4.12). Em Efésios 5.22,23, passagem em que o conceito de união corpórea propicia o vínculo entre as ideias (Gn 2.24; Ef 5.31), a figura da igreja como corpo de

Cristo é suplementada pela figura do corpo. Os aspectos gêmeos do senhorio de Cristo sobre a igreja e de sua união com ela, os quais estão ligados ao conceito de corpo, são apresentados de modo a ilustrar e enfatizar 1) a obrigação que a igreja tem para com Cristo (a esposa [cf. a igreja como corpo] deve estar sujeita ao marido [cf. Cristo como cabeça]); 2) o amor de Cristo pela igreja (o marido deve amar a esposa como ao próprio corpo, assim como Cristo [a cabeça] amou a igreja [seu corpo]).

3.3.3 *Resumo e conclusão.* À guisa de resumo e conclusão, com base no emprego paulino do conceito de corpo de Cristo como designação da igreja, é possível afirmar:

1) Paulo aplica a figura do corpo de Cristo a uma congregação local (1Co 12.27), a cristãos que não eram necessariamente membros da mesma congregação (Rm 12.4,5; cf. 16.3-15) e também a um grupo mais amplo que talvez incluísse todos os crentes em Cristo (1Co 12.12,13). Não há dúvida de que Cristo, a cabeça do corpo, é o Senhor exaltado e celeste (Ef 1.20,21), mas alegar que, em Colossenses e Efésios, “a imagem do ‘corpo’ é empregada para denotar *uma entidade celestial*”, visto que o corpo de Cristo, a igreja, também se encontra onde ele está, ou seja, no céu (O'BRIEN, 1987, p. 112, 170; mas V. IGREJA), é esquecer a natureza do conceito de corpo de Cristo como metáfora. Quando se afirma que os crentes ressuscitaram e estão assentados nos lugares celestiais com Cristo (Cl 3.1; Ef 2.6), isso não se faz em conjunto com a imagem de corpo.

2) A igreja como corpo de Cristo é uma entidade orgânica, viva, composta de uma multiplicidade de membros (i.e., crentes individuais, não congregações individuais), cada um necessário ao outro e ao crescimento do todo (1Co 10.16,17; 12.12-27; Rm 12.4,5; Cl 1.24; 3.15; Ef 4.16). A unidade, vista de outro ângulo, diz respeito às diversas raças do mundo (Ef 2.16-18).

3) Essa dimensão horizontal de unidade baseia-se na unidade vertical entre a igreja como corpo de Cristo e Cristo como cabeça da igreja. Com respeito a seus membros, a igreja une-se a Cristo mediante o batismo num só Espírito (1Co 12.13; Ef 2.18) e mantém essa união mediante participação na eucaristia (1Co 10.16,17), de modo que Cristo e o Espírito são a fonte da unidade da igreja (cf. Ef 4.4,5).

4) Cristo, na condição de cabeça, está não somente unido à igreja, seu corpo, sendo fonte de vida para ela, mas também acima dela, como seu governante absoluto (Cl 1.18; Ef 1.22,23; 4.15; 5.23), preenchendo-a com todos os recursos de seu poder e graça (Ef 1.23).

5) A igreja cresce na medida em que seus membros se relacionam devidamente com Cristo, sua cabeça, e uns com os outros como membros do mesmo corpo (Cl 2.19; Ef 4.16).

6) A combinação de metáforas talvez indique não haver uma metáfora única, em si mesma suficiente para transmitir a mensagem completa acerca da natureza e da função da igreja. Apesar disso, praticamente não há dúvida de que, mais que qualquer outro, o quadro do corpo de Cristo representa as reflexões mais maduras de Paulo sobre o assunto. Conforme já foi demonstrado em outro verbete, é com esse conceito de igreja que o conceito paulino de carisma (v. DONS DO ESPÍRITO) está em perfeita correspondência, e nos termos dele que se deve entender, em grande parte, a doutrina paulina do ministério (v. FUNG, esp. p. 15-20).

7) A imagem da igreja como corpo de Cristo olha para o interior (para o relacionamento mútuo dos crentes como membros do corpo) e para cima (para o relacionamento entre o corpo e sua cabeça), mas não para fora (para o relacionamento entre a igreja e o mundo). A ideia de que Paulo considerava a igreja uma extensão da encarnação no mundo é certamente descartada pelo fato de que a metáfora do corpo mantém uma clara distinção entre Cristo como cabeça e a igreja como corpo. Esse ponto de vista ignora a diferença fundamental entre Cristo como alguém sem pecado e a igreja, que ainda não é perfeita.

8) O corpo de Cristo constitui, em geral, o *locus* do ministério cristão. O dom de evangelismo é de fato dirigido às pessoas de fora, e aquele “que usa de misericórdia” (Rm 12.8) presta um serviço que extrapola os limites da comunhão cristã. Mas não se pode negar que, quando Paulo fala do ministério, sua ênfase recai sobre como o ministério deve servir a igreja, não sobre como deve servir o mundo, e que o propósito de se equipar a igreja com o ministério não é para servir o mundo, mas para edificar a si mesma (Ef 4.12,16). Em grande parte, pode se afirmar que, para Paulo, o

“ministério é do corpo, para o corpo e pelo corpo” (ELLIS, p. 14).

Ver também ADÃO E CRISTO; “EM CRISTO”; IGREJA.
DPC: CORPO; DONS DO ESPÍRITO; PLENITUDE.

BIBLIOGRAFIA. BASS, C. B. Body. *ISBE*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 528-31. ■ BEST, E. *One body in Christ*. London: SPCK, 1955. ■ BORNKAMM, G. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. (NICNT.) ■ _____. *Paul*. New York: Harper & Row, 1971. ■ BRUCE, F. F. *Paul: apostle of the heart set free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ BULTMANN, R. *New Testament theology*. New York: Charles Scribner's, 1951/1955. v. 2. p. 151-2. ■ CHAVASSE, C. *The bride of Christ*. London: Faber, 1940. ■ CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975. (Herm.) ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. p. 56-7. ■ DUNN, J. D. G. “The Body of Christ” in Paul. In: WILKINS, M. J. & PAIGE, T., orgs. *Worship, theology and ministry in the early church*. Sheffield: JSOT, 1992, p. 146-62. (JSNTsup, 87.) ■ ELLIS, E. E. *Pauline theology: ministry and society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. ■ FUNG, R. Y. K. Ministry, community and spiritual gifts. *EvQ*, v. 56, p. 3-20, 1984. ■ GRUDEM, W. A. The meaning of *kephalē* (“Head”): a response to recent studies. *TJ*, v. 11 (n.s.), p. 3-72, 1990. ■ GUNDRY, R. H. *Sōma in biblical theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. (SNTSMS, 29.) ■ HILL, A. E. The temple of Asclepius: an alternative source for Paul's body theology. *JBL*, v. 99, p. 437-9, 1980. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of Jesus*. New York: Charles Scribner's, 1966. ■ JEWETT, R. *Paul's anthropological terms*. Leiden: E. J. Brill, 1971. (AGJU, 10.) ■ KÄSEMANN, E. The theological problem presented by the motif of the body of Christ. In: _____. *Perspectives on Paul*. Philadelphia: Fortress, 1971. p. 102-21. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. ■ LINCOLN, A. T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 42.) ■ MOULE, C. F. D. *The origin of christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 47-96. ■ O'BRIEN, P. T. *Colossians, Philemon*. Waco: Word, 1982. (WBC, 44.) ■ _____. The church as a heavenly and eschatological entity. In: CARSON, D. A., org. *The church in the Bible and the world*. Grand Rapids: Baker, 1987. p. 88-119. ■ PERRIMAN, A. “His body, which is the

church...” coming to terms with metaphor. *EvQ*, v. 62, p. 123-42, 1990. ■ RAWLINSON, A. E. J. *Corpus Christi*. In: BELL, G. K. A. & DEISSMANN, A., orgs. *Mysterium Christi*. London: Longmans, 1930. p. 225-46. ■ RICHARDSON, A. *An introduction to the theology of the New Testament*. New York: Harper, 1958. ■ RIDDERBOS, H. *Paul: an outline of his theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 362-95. ■ ROBINSON, J. A. T. *The Body: a study in Pauline theology*. London: SCM, 1952. (SBT, 5.) ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the apostle*. London: Black, 1931. ■ SCHWEIZER, E. *ὁσῶμα κτλ.* *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 7. p. 1024-94. ■ WEDDERBURN, A. J. M. The body of Christ and related concepts in 1 Corinthians. *ST*, v. 24, p. 74-96, 1971.

R. Y. K. FUNG

CREDOS. Ver ADORAÇÃO/CULTO.

CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO: PAULO

“Nova criação”, *kainē ktisis*, é uma expressão que Paulo emprega em 2Coríntios 5.17 e Gálatas 6.15. Está intimamente ligada à expressão “novo homem [nova humanidade]”, *kainos anthrōpos*, encontrada em Efésios 2.15, 4.23, 24 e Colossenses 3.9, 10. Essa expressão não é peculiar a Paulo. Ela e ideias associadas a ela ocorrem em vários textos literários e tradições do judaísmo do segundo templo.

1. Necessidade de uma nova criação
2. Alcance da nova criação
3. Características da nova criação

1. Necessidade de uma nova criação

Muitos antigos intérpretes judeus acreditavam que Deus havia criado o mundo bom com a mediação da Sabedoria (Pv 8.22-31; Eo 24; Sb 7.22—8.1). Paulo identifica essa Sabedoria com Jesus Cristo (1Co 1.17-25; Cl 1.15-20). Também reconhece que o pecado provoca danos a essa boa criação, ao sujeitar a humanidade à morte (Rm 5.12-14; 1Co 15.21, 22; cf. 4Ed 7.116-131; 2Ap Br, 54.13-19) e o mundo natural à deterioração (Rm 8.19-22; cf. 4Ed 7.11-14; 2Ap Br, 56.6-10). A desilusão com a situação vigente levou muitos dos antigos intérpretes judeus a esperar uma nova criação numa nova era vindoura, quando a criação toda seria libertada da futilidade e restaurada à sua bondade original (e.g., 4Ed 7.75; 2Ap Br, 73—74). Para Paulo, essa era viria com a

parusia, a aparição futura de Jesus (Rm 8.18; Ef 1.9,10; Cl 1.4; v. ESCATOLOGIA).

2. Alcance da nova criação

Em 2Coríntios 5.17, Paulo sugere que essa realidade de futura já está presente. Há três maneiras de explicar exatamente como se deve entender a nova criação: por meio de indivíduos convertidos, por meio da comunidade de fé ou por meio do cosmo como um todo. Cada opção reflete uma opinião diferente sobre quais antigos textos e tradições judaicas em particular eram preeminentes na mente de Paulo quando ele se referia à nova criação.

2.1 Convertidos. No *Rabbah de Gênesis* 39.4, o gentio convertido ao judaísmo é considerado nova criação: “Quem quer que leve um pagão a se aproximar de Deus e o converter é como se o tivesse criado”. Na lenda judaica de José e Asenate, um ser celeste diz a Asenate, logo após sua conversão ao judaísmo: “Serás renovada e feita de novo” (*Jo e As*, 15.4). É possível que Paulo, como seus compatriotas, cresse que o convertido a Cristo fosse uma nova criação.

2.2 Comunidade da fé. Em Isaías 65.17-19, o autor estabelece um paralelo entre uma recriação cósmica e a recriação de Jerusalém e seus habitantes: “Criarei novos céus e nova terra [...] vou criar Jerusalém para regozijo, e seu povo para alegria” (*NVI*). Em Isaías 66.22,23, o autor expande seu pensamento, quando prediz que, nessa nova criação, Israel experimentará um grande afluxo de gentios para adorar a Deus.

Ambos os elementos — a recriação de uma nova comunidade de crentes e o afluxo de gentios — destacam duas das passagens paulinas que contêm referências à nova criação ou à nova humanidade. Nos dois textos, a nova criação ou nova humanidade é uma realidade partilhada por todos. Em Gálatas 6.15,16, Paulo chega a fazer um paralelo entre a nova criação e uma comunidade específica, “o Israel de Deus”. Em Efésios 2.14-16, a nova comunidade é constituída de comunidades, em vez de indivíduos: “Ele é a nossa paz. De ambos os povos fez um [...] para em si mesmo criar dos dois um novo homem [ou humanidade]”.

Concomitantemente, nas duas passagens os gentios são a comunidade incluída nos judeus. Em Gálatas 6.15, a nova criação é uma comunidade

em que “nem a circuncisão nem a incircuncisão são coisa alguma”. Em Efésios 2.11-22 (e Cl 3.11), a nova humanidade é composta de judeus e também de gentios, os de “longe” (cf. Is 57.19). Por esse motivo, a igreja é um novo Israel, em que judeus e gentios estão unidos em paz.

2.3 Cosmo. Muitos intérpretes apocalípticos judeus desenvolveram, em detalhes, a esperança dos novos céus e da nova terra mencionada por Isaías 56—66. São variadas as ênfases, inclusive: a restauração de Israel (*Jb*, 4.26; *1En*, 45.4,5); a transformação do justo numa ressurreição final (*2Ap Br*, 51.1-16); a libertação do mundo natural (*1En*, 51.4,5); a volta da criação a seu estado original de bondade (*2Ap Br*, 73—74). A convicção contínua da perspectiva apocalíptica é que a nova era que está por vir será decididamente diferente da atual, que é má, e qualitativamente superior a ela.

Paulo reflete esse contexto apocalíptico quando, em 2Coríntios 5.17,18, descreve uma disjunção radical entre “as coisas velhas” (*ta archaia*) e as “novas” (*kaina*). Tais palavras indicam muito mais que transformação individual. Na verdade, Paulo afirma que Deus reconciliou “tudo” (*ta panta*) por meio de Cristo, inclusive, pelo que se presume, a totalidade do mundo natural. Se 2Coríntios 5.16,17 proporciona um vislumbre do início da nova criação, outras passagens oferecem um prenúncio de sua conclusão. De acordo com Romanos 8.18-25, “a própria criação [será] libertada do cativeiro da degeneração” (Rm 8.21), enquanto, de acordo com Efésios 1.10, “todas as coisas, tanto as do céu como as que estão na terra” serão reunidas em Cristo (cf. 1Co 15.24-28).

Não é possível fazer uma escolha definitiva entre essas opções. Nem é necessário, pois as três se esclarecem mutuamente. O convertido, como parte da comunidade de fé, passa a participar do drama cósmico de recriação, ao qual Deus deu início por ocasião da ressurreição de Jesus Cristo e concluirá por ocasião da parusia (v. ESCATOLOGIA).

3. Características da nova criação

Um estudo dos contextos paulinos das expressões “nova criação” e “nova humanidade” revela os valores últimos que caracterizam a comunidade de fé. Ao incorporar esses valores, a comunidade introduz e já realiza antecipadamente a restauração cósmica e final da bondade da criação.

3.1 Reconciliação. O conceito-chave que acompanha as referências de Paulo à nova criação ou nova humanidade é a reconciliação. O tema dominante de 2Coríntios 5.17-21 é que os crentes, que foram reconciliados com Deus, devem, por meio do ministério apostólico de proclamação e testemunho, anunciar a reconciliação do mundo com Deus, à qual Deus deu início por meio de Jesus. A ênfase de Gálatas 6.15, Efésios 2.11-22 e Colossenses 3.10,11 é que a nova criação e a nova humanidade surgem somente quando povos outrora divididos são de fato reconciliados em Cristo.

3.2 Rejeição aos padrões mundanos. A reconciliação só pode acontecer quando os crentes deixam de viver e de julgar os outros pelos padrões humanos. A presença de uma nova criação significa que novos padrões de unidade e paz substituem os velhos padrões de juízo e divisão. A divisão racial entre judeu e gentio, em particular, baseia-se num critério obsoleto: “De nada vale ser circuncidado ou não. O que importa é ser uma nova criação” (Gl 6.15, *NVI*; cf. Ef 2.11-22). De modo semelhante, a rivalidade entre indivíduos não tem lugar na nova criação. A referência de Paulo à “nova criação” em 2Coríntios 5.17 (*NVI*) é polêmica. Com essa referência, ele confronta os padrões falhos de seus adversários em Corinto, os quais o julgavam de conformidade com padrões mundanos, como capacidade retórica e força física (e.g., 2Co 10.1-11). Paulo alega que na nova criação ninguém é julgado “do ponto de vista humano”, pois até mesmo Cristo não é mais julgado por padrões humanos (2Co 5.16, *NVI*). Os novos padrões aplicam-se não apenas a grupos étnicos ou a líderes de igreja, mas também a todo crente, que participa da nova humanidade. Ele deve pôr de lado a conduta que caracteriza a “velha humanidade”, como cobiça, maledicência e crueldade (Cl 3.5-9; Ef 4.25-30), e se vestir do novo homem, “o qual está sendo renovado em conhecimento, à imagem do seu Criador” (Cl 3.10, *NVI*; cf. Gn 1.26). Essa nova humanidade caracteriza-se por compaixão, paciência, verdade (Cl 3.12-17; Ef 4.23,24,32) e, novamente, pela reconciliação de povos outrora hostis entre si (Cl 3.11).

Ver também ADÃO E CRISTO; ESCATOLOGIA.

DPC: CENTRO DA TEOLOGIA DE PAULO; MUNDO, COSMOLOGIA; NATUREZA NOVA E NATUREZA VELHA; PAULO, RECONCILIAÇÃO; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL.

BIBLIOGRAFIA. DAHL, N. A. Christ, creation, and the church. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and its eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 422-43. ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. p. 36-57, 119-31. ■ DERRETT, J. D. M. New creation: Qumran, Paul, the church, and Jesus. *RevQ*, v. 13, p. 597-608, 1988. ■ FURNISH, V. P. *2 Corinthians*. Garden City: Doubleday, 1984. p. 309-16, 329-33. (AB, 32A.) ■ LAMPE, G. W. H. The New Testament doctrine of *ktisis*. *SJT*, v. 17, p. 449-62, 1964. ■ PARSONS, M. The new creation. *ExpT*, v. 99, p. 3-4, 1987. ■ RUSSELL, L. M. Partnership in new creation. *ABQ*, v. 3, p. 161-71, 1984. ■ TAYLOR, L. H. *The new creation: a study of the Pauline doctrines of creation, innocence, sin and redemption*. New York: Pageant, 1958.

J. R. LEVISON

CRISTO I: OS EVANGELHOS

A palavra grega traduzida por “cristo” (*christos*) aparece 531 vezes no NT (NESTLE-ALAND, 26. ed.), sendo “Cristo” um dos termos mais comuns pelos quais Jesus é conhecido no NT e na tradição cristã posterior. Os Evangelhos canônicos aplicam o termo a Jesus, mas cada um apresenta uma variação própria e interessante na maneira em que Jesus é apresentado como “Cristo”. O uso de “Cristo” nos Evangelhos reflete a origem judaica (v. JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO) do cristianismo e os ajustes da tradição judaica que caracterizam a fé cristã primitiva. Para todos os Evangelistas, Jesus é “o Cristo”, o Messias da esperança de Israel. Mas todos eles também refletem a convicção de que Jesus é também o Filho de Deus, além de transmitirem a ideia de que ele é divino, ou é pelo menos à semelhança do divino. Além disso, a crucificação de Jesus é apresentada como um aspecto decisivo de sua obra messiânica, embora não pareça haver precedentes judaicos para considerar que a obra do Messias incluía uma morte violenta (v. CRISTO, MORTE DE).

Para analisar o uso do vocábulo nos Evangelhos canônicos, temos também de avaliar algumas questões afins, especialmente os antecedentes do termo e as expectativas escatológicas relacionadas ao judaísmo antigo, bem como o

uso do termo *Cristo* no cristianismo primitivo do período anterior aos Evangelhos.

1. Origem, significado e antecedentes
2. Uso neotestamentário fora dos Evangelhos
3. “Cristo” nos quatro Evangelhos
4. Conclusão

1. Origem, significado e antecedentes

O termo “cristo” é a forma aportuguesada da palavra grega *christos*, que era na origem um adjetivo com a acepção de “ungido” (com unguento ou óleo), adjetivo que provém do verbo *chriō* (“ungir” ou “untar com óleo ou unguento”). Na Antiguidade, antes da influência judaica e cristã, a palavra *christos* não tinha nenhum significado religioso especial (sobre a história do vocábulo, v. GRUNDMANN et al.). Nos antigos círculos judeus e cristãos de fala grega, *christos* é tradução do termo hebraico *māshiah* (c. 45 vezes na LXX), que, de igual modo, significa “ungido” (com óleo), mas transmite um sentido especial, dada a prática israelita de ungir com óleo a pessoa designada para um cargo especial, como o rei ou o sacerdote (e.g., 1Sm 9.15,16; 10.1, Saul; 1Sm 16.3,12,13, Davi; Êx 28.41, Arão e filhos; 1Cr 29.22, Zadoque e Salomão). Nesses contextos, a unção indicava que a pessoa estava comissionada e aprovada (por Deus e pelo povo) para a função ou tarefa especial. O termo *māshiah* é especialmente significativo em algumas passagens do AT associadas ao rei israelita (e.g., 1Sm 24.6; 2Sm 1.14; cf. Sl 2.2), nas quais o termo parece ser um título real (“o unguido do SENHOR” etc.), e a conotação religiosa é enfatizada.

Em textos pós-exílicos do AT, descobre-se a esperança de uma monarquia (davídica) restaurada, descrita em dimensões e qualidades imponentes (e.g., Ag 2.20-23; Zc 9.9,10; 12.7—13.1). Com base nessa esperança, mas provavelmente apenas em algum tempo já no período helenístico (depois de 331 a.C.), os judeus vieram a usar *māshiah* (e o equivalente grego *christos*) como designação de um agente futuro (“messias”) a ser enviado por Deus, geralmente para restaurar a independência e a justiça de Israel. No entanto, pesquisas recentes mostram que as antigas expectativas escatológicas dos judeus quanto à libertação e à santificação dos eleitos nem sempre incluíam a antecipação explícita ou proeminente

de um “messias”, e parece que houve algumas variações na descrição das figuras messiânicas (e.g., NEUSNER, GREEN & FRERICH; DE JONGE).

Nos textos de Qumran, por exemplo (150 a.C.-170 d.C.; v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO), encontramos o que parece ser a expectativa de duas pessoas “ungidas” (e.g., IQS 9.10,11; CD 12.22,23) que no futuro presidiriam sobre os eleitos: um “messias de Israel” (provavelmente um personagem régio) e um “messias de Arão” (um personagem sacerdotal). A comunidade de Qumran aparentemente considerava o último personagem hierarquicamente superior ao “messias” régio (v. S. TALMON, in: NEUSNER, GREEN & FRERICH). Entretanto, nos *Salmos de Salomão* (final do século I a.C.) a esperança de restauração de Israel está vinculada ao surgimento, por designação divina, de um descendente de Davi como “o unguido do Senhor” (*christos kyriou*, Sl Sa, 17.32; 18.7), e aqui o messianismo é exclusivamente régio. Em *1Enoque*, temos outra imagem: o personagem messiânico (“o eleito”, “o filho do homem”) é apresentado em termos elevados na glória celeste, e parece ser identificado como Enoque (cf. Gn 5.21-24). Não está claro se esse é outro tipo de messianismo ou se o autor fez uso da imagem régio-messiânica para descrever outro tipo de personagem sublime associado a esperanças de uma salvação escatológica.

Não temos como analisar aqui em mais detalhes as esperanças escatológicas judaicas do período pré-cristão, nem a diversidade de expectativas messiânicas. Deve se ressaltar, no entanto, que, nos textos judaicos, as expectativas e especulações sobre um ou mais messias estão ligadas a outras aspirações, sendo por elas obscurecidas. Entre essas outras aspirações estão: a libertação do povo judeu de sob o domínio gentílico, e/ou o triunfo de determinada visão religiosa da vontade divina (e.g., Qumran), e/ou um anseio mais genérico pelo reino de Deus ou por seu triunfo sobre a iniquidade e a injustiça. Ou seja, a esperança judaica de um (ou mais) messias nunca foi em si o centro da preocupação religiosa, mas funcionava como parte da tentativa de projetar o triunfo escatológico de Deus e a concretização de aspirações associadas a esse triunfo. Isso contrasta com a forma em que a pessoa de Jesus se tornou central e vital já bem no início da devoção cristã.

Quando no NT se estabelece uma relação entre Jesus e os antecedentes religiosos judaicos, parece que o tipo de expectativa messiânica mais aludido e pressuposto é aquele que se assemelha ao messianismo régio dos *Salmos de Salomão*. Isso sugere que a ideia de um agente régio nomeado por Deus para livrar e purificar a nação não era estranha a alguns círculos judaicos (e.g., At 2.30-36), mas não está claro qual tenha sido o grau de aceitação dessa esperança.

2. Uso neotestamentário fora dos Evangelhos

Merece destaque a distribuição do termo *christos* no NT. Das 531 ocorrências do termo, 383 estão no *corpus* paulino, e, dessas, 270 ocorrem nas sete cartas cuja autoria é praticamente inquestionável: Romanos, 1Coríntios, 2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1Tessalonicenses e Filemom. Também em outros escritos do NT o emprego de *christos* é bem frequente tendo em vista o tamanho de cada texto: 1Pedro (22); 1João (8); Judas (6). Em alguns textos mais longos, porém, o termo não é tão frequente: Hebreus (12); Apocalipse (7). Levando-se em conta o tamanho, os Evangelhos (esp. os Sinóticos) não usam *christos* com muita frequência: Mateus (16); Marcos (7); Lucas (12, mais 25 ocorrências em Atos); João (19).

Esse panorama da distribuição de *christos* no NT revela três coisas. Primeira: a variação na frequência do termo pode revelar diferentes graus de importância que os vários autores do NT atribuem à palavra. Mas pode também ser explicada pelas diferenças de tema e de propósito entre os vários autores. Segunda: a grande concentração de ocorrências de *christos* nas cartas de Paulo (os mais antigos dos escritos do NT) sugere que bem cedo o termo se tornou parte importante do vocabulário da fé cristã. Terceira: na totalidade do NT, a ocorrência notadamente pequena de *christos* nos Evangelhos e a variação no número de ocorrência da palavra entre eles tornam pertinente indagar o significado e o papel do termo nesses escritos. Contudo, antes da análise detalhada do uso de *christos* nos Evangelhos, será proveitoso comentar um pouco mais o uso que os cristãos fizeram dessa palavra antes dos Evangelhos.

2.1 Uso anterior aos Evangelhos. Costuma-se atribuir aos Evangelhos a data aproximada de 65

a 100 d.C., alguns decênios após o início do movimento cristão. Para acompanhar o uso de *christos* nas décadas iniciais, os indícios mais importantes de que dispomos se encontram nas cartas incontestavelmente paulinas, em geral datadas de cerca de 50 a 60 d.C., que são os escritos cristãos mais antigos que ainda existem. Cumpre apenas rever aqui algumas questões relativas ao uso de *christos* nos Evangelhos.

Para começar, podemos comparar o uso que Paulo faz de *christos* com o emprego que ele mesmo faz de outros títulos cristológicos importantes nesses escritos. As ocorrências de *christos* nas sete cartas inegavelmente paulinas constituem 51% do total de ocorrências do termo no NT (72% acham-se nos escritos neotestamentários atribuídos a Paulo). Ficam em evidência dois dados pertinentes a *christos*: dentre os mais antigos títulos cristãos para Jesus, *christos* é, de longe, o preferido de Paulo; tendo por base a antiguidade das cartas de Paulo, podemos concluir que, já nos primeiros anos do movimento cristão, *christos* tornou-se título de destaque para designar Jesus.

Entretanto, um exame cuidadoso do emprego de *christos* nas cartas de Paulo mostra que ele utiliza o termo quase como nome ou parte do nome de Jesus, não caracteristicamente como título. Por exemplo, em Paulo *christos* aparece nas seguintes fórmulas: “Cristo Jesus”, “Jesus Cristo”, “Senhor Jesus Cristo” e às vezes simplesmente “Cristo”. Isso tem levado alguns a indagar se Paulo de fato associava o termo *christos* a uma compreensão de Jesus como o “Messias” ou quão bem o fazia, e também até que ponto *christos* representava para Paulo, assim como os nomes próprios, uma simples maneira de ele se referir a Jesus. Na resposta a essa pergunta, alguns fatores são importantes.

Primeiro: fica claro que, para os gentios, não familiarizados com as expectativas messiânicas dos judeus, o significado religioso do termo *christos* não era imediatamente percebido. Por exemplo, os documentos existentes mostram que não raro os pagãos confundiam a palavra *christos* com o substantivo grego *chrestos* (“útil”), usado especialmente para designar os escravos (cf. Suetônio, *Cláudio*, 25.4).

Segundo: é provável, no entanto, que Paulo, como judeu familiarizado com a tradição de seus ancestrais (Gl 1.13,14), conhecesse a relevância

de *christos* em associação com as expectativas messiânicas dos judeus. Com toda a probabilidade, o termo *christos* começou a ser usado entre cristãos judeus para se referirem a Jesus antes mesmo da missão apostólica de Paulo. *Christos* deve ter sido um termo que cristãos judeus tomaram de círculos judaicos de fala grega, funcionando como tradução da palavra *māshiah*; de outra forma, é impossível explicar o surgimento de *christos* como título de Jesus. A maneira frequente e desenvolta com que Paulo utiliza o termo reflete um emprego bem consolidado entre os cristãos, sendo forte indício de que *christos* fazia parte do vocabulário religioso dos grupos cristãos dos primeiros anos (30-50 d.C.).

Terceiro: embora nas cartas de Paulo a palavra *christos* tenha características sintáticas mais próprias de nome do que de título (como “o Cristo”) para Jesus, parece que em Paulo o termo conserva algo de sua conotação messiânica. Isso acontece não apenas em passagens como Romanos 9.5, com sua referência explícita a Jesus como “o Cristo” (*ho christos*), mas também no padrão mais extenso do uso paulino. Assim como demonstra W. Kramer, Paulo costuma empregar *christos* (seja isoladamente, seja em associação com “Jesus”) em passagens que se referem à morte e à ressurreição de Jesus (e.g., 1Co 15; Rm 3.23; 5.6,7; Gl 3.13), e é provável que essas passagens reflitam duas coisas: ele não só estava familiarizado com a convicção cristã primitiva de que a crucificação de Jesus fazia parte de sua missão como “Messias”, mas também procurava enfatizar essa mesma convicção. (A ideia de F. HAHN, p. 161-2, de que a declaração cristã mais antiga de Jesus como Messias estava associada exclusivamente à esperança de seu retorno escatológico não faz justiça a essa íntima associação entre o termo *christos* e a ideia de morte e ressurreição de Jesus em Paulo, que é o dado mais antigo de que dispomos sobre seu uso pelos cristãos.)

Assim, embora as cartas de Paulo não pareçam enfatizar nem explicitar a conotação messiânica do termo “Cristo”, elas apresentam indícios de que o termo teve origem nos círculos de cristãos judeus em que essa conotação era enfatizada, além de mostrarem que a proclamação de Jesus como Messias fazia parte da fé cristã primitiva. Alguns estudiosos entendem que o fato de Paulo

usar o termo *christos* quase como um nome para Jesus sugere que, entre seus convertidos gentios, a associação com as expectativas messiânicas dos judeus não recebia destaque. Mas, como vemos demonstrado nos Evangelhos, a declaração de que Jesus é o Messias continuou fazendo parte da fé cristã primitiva bem depois que o movimento se expandiu além de sua etapa inicial como seita do judaísmo antigo. Como mostraremos nas seções seguintes, embora os primeiros cristãos tenham alterado a conotação do termo *christos* à luz da morte de Jesus e da experiência deles com a glória de sua ressurreição, o termo manteve algo do sentido de designar Jesus como o “Messias”, o agente de salvação divinamente nomeado.

2.2 Uso de Christos em outros escritos neotestamentários. Nas muitas ocorrências de *christos* no *corpus* paulino cuja autoria é questionada por estudiosos ou sobre a qual repousa um grande número de dúvidas — às vezes denominadas cartas deuteropaulinas: Efésios, Colossenses, 2Tes-salonicenses, 1 e 2Timóteo e Tito —, o emprego é basicamente idêntico ao encontrado nas cartas incontestavelmente paulinas. No entanto, o uso do termo em escritos neotestamentários fora dos Evangelhos e do *corpus* paulino é relevante para entendermos os antecedentes do uso de *christos* nos Evangelhos. Por exemplo, 1Pedro utiliza o termo 22 vezes, quase sempre associado ao tema do sofrimento — de Cristo e/ou dos cristãos: os profetas do AT predisseram os sofrimentos de Cristo (1Pe 1.11); o sofrimento redentor de Cristo é mencionado algumas vezes (1Pe 2.21; 3.18; 4.1; 5.1); os cristãos partilham dos sofrimentos de Cristo. A relação entre o termo *christos* e o sofrimento talvez reflita a ênfase cristã primitiva mencionada anteriormente — a crucificação de Jesus foi um acontecimento messiânico. Também mostra que a ideia de Jesus como Messias sofredor foi usada para inspirar os cristãos a suportar os sofrimentos em nome dele.

Em Apocalipse, nas ocorrências mais formulares de *christos* (“Jesus Cristo”, e.g., Ap 1.1,2,5), existem passagens interessantes em que o termo é usado como título: “messias” (e.g., Ap 11.15, “de nosso Senhor e de seu Cristo”; Ap 12.10, “a autoridade do seu Cristo”). Essas passagens descrevem o triunfo escatológico de Deus com uma

linguagem tomada de empréstimo da expectativa messiânica dos judeus e, assim, confirmam a percepção ininterrupta nos círculos cristãos do século I segundo a qual “Cristo” é uma designação messiânica.

De modo semelhante, em 1João 2.22 e 5.1, a confissão de que Jesus é “o Cristo” reflete a afirmação messiânica. Mas o mesmo documento mostra o surgimento de divergências quanto a doutrinas caracteristicamente cristãs sobre a realidade ou a importância da natureza humana de Jesus (e.g., 1Jo 4.2, *ARA*: “Jesus Cristo veio em carne”), e o autor cunha o termo “anticristo” para designar aqueles cuja cristologia considera imprópria (1Jo 2.22). Em 1João, vemos outra vez que *christos* tanto pode servir de título de Jesus, do ponto de vista messiânico, como de nome para ele.

Esse breve apanhado do uso da palavra *christos* nos escritos do NT fora dos Evangelhos nos permite uma compreensão geral dos antecedentes cristãos no século I de um termo que se pressupõe conhecido dos leitores dos Evangelhos. Com isso em mente, estamos agora em condições de analisar com mais detalhes o emprego que cada Evangelista faz do termo ao contar a história de Jesus.

3. “Cristo” nos quatro Evangelhos

Como já dissemos, cada Evangelista aplica *christos* a Jesus, porém o faz com ênfases e nuances particulares. Por isso, analisaremos caso por caso, e, seguindo a opinião geralmente aceita entre os estudiosos, examinaremos os Evangelistas por ordem cronológica.

A investigação acadêmica da cristologia do NT tem dedicado bastante esforço hoje em dia à análise dos títulos cristológicos nos Evangelhos e nos demais escritos do NT (e.g., *HAHN*). Apesar disso, continuam existindo discordâncias nos debates contemporâneos, o que faz com que uma análise como essa se torne uma empreitada difícil. Até certo ponto, as conclusões sobre um título específico, como *christos*, estão associadas a conclusões sobre o uso que os Evangelistas fazem dos demais títulos, e isso se refletirá no debate a seguir.

3.1 Marcos. Marcos, o mais antigo dos Evangelhos canônicos, mostra a complexidade de aplicar o termo *christos* a Jesus (v. *MARCOS, EVANGELHO DE*). De diferentes maneiras, essa complexidade caracteriza os quatro Evangelhos.

Nas palavras iniciais de Marcos 1.1, percebe-se que o autor conhece e aceita a aplicação do termo a Jesus (“evangelho de Jesus Cristo”), e em vários outros momentos ele utiliza o termo como forma de se referir a Jesus. Por exemplo, em Marcos 9.41 há uma promessa de recompensa a quem der um copo de água aos discípulos de Jesus, “porque sois de Cristo” (cf. Mc 10.42).

Em Marcos 13.21,22, a advertência quanto aos tempos vindouros de crise, quando alguns dirão “Aqui está o Cristo!”, e a admoestação a respeito dos “falsos cristos” mostram implicitamente que para Marcos o título só pode ser aplicado a Jesus, cuja vinda em glória não exigirá nenhum anúncio desse tipo (Mc 13.26,27). Nessa passagem, *christos* é usado como título, e o texto insiste no fato de que o único cumprimento genuíno das esperanças messiânicas — do qual falsamente se apropriam os enganadores — será a aparição de Jesus como “Filho do homem [...] nas nuvens, com grande poder e glória”. A advertência acerca dos enganadores provavelmente reflete um conflito entre afirmações cristãs mais antigas a respeito de Jesus como Messias e outras esperanças messiânicas que circulavam em grupos judeus. (Cf. em Mc 13.6 uma referência a enganadores que afirmam acerca de si mesmos: “Sou eu.”) A variação encontrada em alguns manuscritos: “Eu sou o Cristo” talvez seja obra de algum escriba que procurou harmonizar a passagem com Mateus 24.5. Há dúvida entre os estudiosos se “Sou eu” significa uma afirmação messiânica ou uma alegação de divindade, numa alusão à autoidentificação de Deus (v., abaixo, a análise de Mc 14.61,62.)

Em outras passagens, porém, *christos* é usado com certa reserva ou sutileza, o que tem gerado debate entre os estudiosos em torno do objetivo de Marcos. Talvez a mais conhecida seja Marcos 8.29,30, em que Pedro saúda Jesus como “o Cristo” (*ho christos*) e, com os demais discípulos, recebe de Jesus ordens imediatas para “que a ninguém contassem que ele era o Cristo” (cf. Mt 16.16-20; Lc 9.20,21). Acreditando que Jesus não via a si mesmo como o Messias, alguns estudiosos são de opinião que a resposta que Jesus de fato deu à aclamação de Pedro foi repreendê-lo: “Para trás de mim, Satanás!” (Mc 8.33). Isso indicaria que Jesus, portanto, rejeitou o título

messiânico. Segundo essa interpretação, Marcos remodelou o ocorrido, introduzindo a ordem de sigilo (Mc 8.30) e apresentando a repreensão como se ela se aplicasse ao fato de Pedro rejeitar os sofrimentos de Jesus (Mc 8.31-33). Duas questões, portanto, estão em jogo: a atitude de Jesus diante do título “messias” e como Marcos nessa passagem trata o termo “messias/*christos*”. A última destas é a nossa principal preocupação, mas também cabem alguns comentários sobre a autenticidade do cenário descrito por Marcos.

É provavelmente malconcebida a tentativa de reconstruir, por especulação, o diálogo original entre Pedro e Jesus, como vimos acima. Quase não há fundamento para considerar uma invenção de Marcos a ordem de sigilo expedida por Jesus em Marcos 8.30 e ao mesmo tempo aceitar como autêntica a repreensão de Jesus a Pedro em Marcos 8.33. De um lado, ambos os elementos funcionam muito bem na cena como intervenção editorial, e seria possível explicá-los com base nos propósitos editoriais de Marcos (Lc 9.20-22 não inclui a reprimenda de Jesus a Pedro). De outro lado, ambas as afirmações podem igualmente ser atribuídas a Jesus. Se Jesus de fato predisse que seria rejeitado e morto (o que não é muito improvável, tendo em vista a antiga tradição judaica da rejeição aos profetas por Israel e o martírio de JOÃO BATISTA, com quem Jesus andou), a reação negativa de Pedro é compreensível, bem como a repreensão de Jesus a Pedro em Marcos 8.33. E a ideia de que Jesus não via a si mesmo de uma perspectiva messiânica se fundamenta, até certo ponto, na pressuposição de que o termo “messias” comportava apenas um sentido, vinculado a um personagem davídico, régio, com intenções militares. Há um amplo reconhecimento de que não se pode comparar Jesus com esse personagem e de que ele não via a si mesmo dessa maneira. Mas a diversidade evidente nas antigas especulações messiânicas judaicas (e.g., SMITH; NEUSNER; GREEN & FRERICH; DE JONGE) leva a crer que Jesus pode ter rejeitado essa ou aquela forma de especulação messiânica, sem deixar de entender sua missão à luz de uma maneira própria de ver o ofício messiânico. Por esse motivo, Jesus pode ter ordenado a seus discípulos silêncio sobre o uso do título Messias/Cristo porque o título em si não comunicava claramente a visão

que ele tinha de sua tarefa, sendo ainda passível do que ele considerava grave erro de julgamento. Assim, é plausível que a ordem para manter segredo em Marcos 8.30 seja tão autêntica quanto a reprimenda de Jesus a Pedro em Marcos 8.33.

Por isso, o debate sobre o que Jesus pode ou não ter sentido acerca do termo “messias” é mais complicado do que alguns estudiosos reconhecem. Determinar o objetivo de Marcos é comparativamente mais fácil, embora a tarefa não esteja livre de problemas. Em vista do uso que Marcos faz de *christos* nas passagens examinadas, temos de concluir que, para ele, o fato de Pedro chamar Jesus de “Cristo” deve ser interpretado positivamente pelo menos em algum sentido. A ordem de Jesus em Marcos 8.30 é que não se diga nada a seu respeito a outras pessoas; não é uma rejeição do termo *christos*. Contudo, Marcos 8.30-33 revela uma reserva em relação ao termo, e o motivo parece ser que nenhuma das definições pré-cristãs de *christos* preparou as pessoas para entender a missão de Jesus, como revela a reação de Pedro diante da predição dos sofrimentos de Jesus. Dessa maneira, Marcos 8.29-33 insinua que o termo *christos* alcança seu significado mais adequado como título de Jesus quando também levamos em conta seus sofrimentos divinamente estabelecidos (a exigência divina se percebe em Mc 8.31: “Era necessário que [...] sofresse”). Ou seja, o texto sugere que Jesus é o Cristo, mas não pode ser assim identificado sem que se reconheça sua crucificação como algo fundamental em sua tarefa messiânica.

O fato de o título “Cristo” aparecer em Marcos 8.27-30 também deve ser considerado à luz da narrativa desse Evangelho como um todo. Antes desse episódio, em várias passagens de Marcos há indagações a respeito de Jesus (Mc 1.27; 2.7; 4.41; 6.2,3) ou declarações sobre ele (Mc 1.24; 3.22; 5.7; 6.14-16). Em Marcos 8.27-30, porém, é Jesus quem indaga sobre a própria identidade e exige uma resposta dos Doze, o que tem o efeito de tornar explícita a pergunta já latente acerca da verdadeira importância de Jesus. Marcos 8.27-30, portanto, é um ponto decisivo nesse Evangelho. A pergunta de Jesus deve ser analisada levando em conta as narrativas precedentes de seu ministério. Essa mesma pergunta condensa tudo o que se passou antes disso em Marcos. Estruturalmente,

a pergunta antevê também a indagação do sacerdote, em Marcos 14.61, que é o clímax do julgamento de Jesus e de sua rejeição pelos judeus (v. JESUS, JULGAMENTO DE). Nesse episódio, pergunta-se a Jesus sobre sua identidade, e ele ratifica a aclamação messiânica de Pedro.

Em Marcos 14.61,62, o sumo sacerdote interroga Jesus: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus bendito?”. Jesus responde afirmativamente — “Eu sou” (*egō eimi*) — e prediz que isso será confirmado quando estiver “à direita” de Deus. A forma marcana da resposta de Jesus é mais enfática que nos textos paralelos dos demais Evangelhos (cf. Mt 26.64; Lc 22.70; as variantes em algumas das cópias de Marcos são provavelmente harmonizações que escribas fizeram levando em conta esses textos paralelos). Também é possível que com o “eu sou”, possível alusão à linguagem autodescritiva de Deus no AT (e.g., Is 43.10,13), Marcos tivesse a intenção de mostrar a transcendência do significado de Jesus.

Isso se torna ainda mais provável aqui pela alusão à glorificação do “filho de homem” de Daniel 7.13,14. Na resposta inequívoca à pergunta do sacerdote, Jesus assevera que, embora não pareça se enquadrar em algumas expectativas messiânicas (como o modelo régio-davídico mencionado em Mc 12.35), ele é legitimamente *christos*, e sua condição será confirmada em dimensões gloriosas. Contrariando as ideias de alguns estudiosos mais antigos, a expressão “Filho do homem” (Mc 14.62) não é título de nenhum personagem conhecido da especulação escatológica judaica (v., eg., CASEY), e Moisés não teve o propósito de usá-la como título preferido em lugar de *christos* (v. esp. KINGSBURY, 1983). Para Marcos, Jesus é o Cristo (Messias), o FILHO DE DEUS, e a alusão à cena de triunfo divino que Daniel descreve deixa claro que “o Filho do homem”, rejeitado pelos líderes judeus, será confirmado como *christos* e Filho divino na glória celestial (v. FILHO DO HOMEM).

Outra passagem bastante discutida é Marcos 12.35-37 (cf. Mt 22.41-45; Lc 20.41-44). A pergunta de Jesus sobre como é possível dizer que o Cristo é o Filho de Davi não é teórica. Espera-se que o leitor entenda que a pergunta, ainda que de maneira um tanto indireta, tem relação com a verdadeira identidade e importância de Jesus.

E a intenção de Marcos 12.35-37 é mostrar que o termo “Filho de Davi” é insuficiente para explicar quem é o Cristo, pois Davi o chama “Senhor” (gr., *kyrios*; hebr., *’ādōnāy*), dando a entender que o Cristo é muito superior a Davi. Ou seja, Davi não é o modelo ideal para a obra ou a pessoa de Cristo. Aqui também, *christos* é implicitamente aceito como título de Jesus, mas uma das concepções populares do termo (atribuída aos “escribas”, Mc 12.35) é tida como insuficiente. Em vista das passagens em que Deus identifica Jesus como o Filho divino (Mc 1.11; 9.7) e de outros sinais em Marcos sobre a importância de Jesus ser semelhante a Deus (e.g., acalmar a tempestade em Mc 4.35-41; v. esp. a pergunta cheia de espanto dos discípulos em Mc 4.41), espera-se que o leitor veja que Jesus, “o Cristo”, está bem acima das concepções costumeiramente aceitas do Messias.

A última ocorrência de *christos* nesse Evangelho acha-se em Marcos 15.32, texto em que observadores da crucificação de Jesus se dirigem zombeteiramente a ele como “o Cristo, o rei de Israel”. Eis um dos muitos exemplos de ironia em Marcos (frequente no relato da Paixão) e uma das várias passagens em que se pergunta se Jesus é o rei de Israel ou dos judeus na narrativa do julgamento e da crucificação (cf. Mc 15.2,9,12,18-20,26; v. JUEL). A ironia presente no texto de Marcos, especificamente na zombaria que se faz do “Cristo” em 15.32, é que, ao contrário do que pensam os zombadores, Jesus é “o Cristo, o rei de Israel”, embora a derradeira confirmação disso seja sua crucificação e aparente fracasso. A forma pagã da zombaria, vista no título que é afixado à cruz (“O REI DOS JUDEUS”), apresenta o crime pelo qual foi executado, mas também é uma verdade irônica: Jesus era, de fato, o “rei” legítimo, rejeitado pelos líderes pagãos e judeus.

É interessante ressaltar a distribuição do uso de *christos* em Marcos. As ocorrências de *christos* concentram-se na segunda metade do livro, onde a sombra da morte iminente de Jesus paira sobre a narrativa. Depois das palavras introdutórias de Marcos 1.1, *christos* não volta a ocorrer no Evangelho, a não ser em Marcos 8.29,30, em um conjunto de materiais que reúne a pergunta explícita de Jesus sobre sua importância e a primeira predição de seus sofrimentos (as variantes de Mc 1.34 são provavelmente harmonizações

que escribas fizeram com Lc 4.41). Depois disso, à exceção de Marcos 9.41, *christos* aparece no material que descreve a confrontação final de Jesus com autoridades judaicas em Jerusalém, que culmina em sua execução. A verdadeira estatura de “o Cristo” é aquela incômoda pergunta que Jesus faz na lista de perguntas analisadas em Marcos 11.27—12.40. O discurso de Jesus sobre o futuro (Mc 13.5-37) inclui a destacada referência a “falsos cristos”, que devem ser distinguidos do verdadeiro Cristo. No julgamento diante dos judeus, a pergunta sobre Jesus ser o Cristo é o ápice do interrogatório. E, no relato da crucificação, a aclamação zombeteira de Jesus como “o Cristo” é a infâmia final e irônica que seus atormentadores lançam sobre ele. Marcos emprega *christos* esparsamente, mas cada ocorrência é significativa.

Desse modo, embora Marcos empregue outros títulos cristológicos em referência a Jesus (de especial importância “Filho de Deus” e variantes em Mc 1.1,11,24,34; 3.11,12; 5.7; 9.7; 15.39; v., e.g., KINGSBURY, 1983), *christos* também é um termo importante na aclamação que Marcos faz de Jesus. A concentração do uso de *christos* nos relatos do conflito final de Jesus com o sistema religioso judaico, quando foi rejeitado por eles e executado nas mãos do governante romano, reflete duas coisas: a íntima relação existente, na proclamação primitiva e em Marcos, entre o termo *christos* e a morte de Jesus; o reconhecimento de que a identificação cristã de Jesus como *christos* envolve uma afirmação em que se faz especial referência a esperanças e crenças religiosas judaicas.

Marcos insiste que *christos* só recebe seu significado verdadeiro como título de Jesus levando em conta o próprio Jesus, seu sofrimento divinamente determinado e seu significado transcendente como “Filho do homem”. Marcos mostra que a identificação de Jesus como *christos* implica uma reivindicação que desafiava a liderança religiosa judaica pela forma com que ela lidara com seu ministério e por sua constante reação negativa diante da proclamação da igreja primitiva acerca de Jesus.

A concentração de usos de *christos* nos capítulos finais do relato sobre Jesus também é observada em Mateus e Lucas, como veremos. Assim, nesse aspecto, Marcos influenciou os outros Evangelistas e/ou, com os demais Sinóticos,

espelhou a associação que se fazia entre *christos* e a morte de Jesus. Mas, ao contrário dos outros Evangelistas, o uso de *christos* em Marcos é quase totalmente confinado ao material da Paixão, tornando mais enfática a associação do termo à morte de Jesus.

3.2 Mateus. Como 90% de Marcos aparece em Mateus, não é de surpreender que um número considerável de usos marcanos de *christos* reapareça em Mateus. Mas, no uso do termo por Mateus, há também peculiaridades dignas de nota, dentre as quais o padrão de uso (v. MATEUS, EVANGELHO DE).

Para começar, há várias ocorrências de *christos* no início do livro. As palavras iniciais de Mateus (Mt 1.1) referem-se a “Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”. Aí está um exemplo do tom judaico próprio do relato de Mateus e prefigura a maneira em que o autor associará Jesus à história e às esperanças religiosas de Israel no material que se segue. A natureza judaica da apresentação de Jesus também fica evidente em Mateus 1.16, que encerra a genealogia de Jesus referindo-se a ele simplesmente como “o Cristo” (ARA). A relação entre Jesus e Israel é ilustrada em Mateus 1.17, que apresenta a história de Israel em três etapas, também culminando com “o Cristo”.

A ênfase dada por Mateus às conotações régias do termo “Cristo” é já insinuada em Mateus 2.1-4, quando os magos indagam sobre o nascimento do “rei dos judeus”, e Herodes responde, inquirindo acerca de profecias do AT acerca do local de nascimento do “Cristo”.

Mas, depois desse grupo de ocorrências, *christos* só volta a aparecer em Mateus 11.2, quando João Batista, que estava preso, ouve “falar das obras de Cristo”, dos feitos de Jesus (cf. Lc 7.18). A frase pode estar se referindo à totalidade do relato anterior sobre o ministério de Jesus (Mt 1—10). Se for assim, ela confere à narrativa, como um todo, um tom explicitamente messiânico.

Em Mateus, a confirmação do título *christos* também fica evidente na ocorrência seguinte (Mt 16.16), passagem em que Pedro aclama Jesus como “o Cristo, o Filho do Deus vivo”. O texto é um paralelo de Marcos 8.29. A segunda parte da aclamação expande a forma mais simplificada de Marcos e faz com que cada título interprete o outro. Ou seja, “Filho do Deus vivo” ressalta

a posição exaltada de Jesus, e “o Cristo” enfatiza que o Filho divino concretiza todas as esperanças messiânicas. O texto de Mateus 16.20 preserva a ordem de Jesus em Marcos 8.30 para que guardassem segredo quanto ao título *christos*, mas essa ordem é mais explícita em Mateus que em Marcos. Assim como em Marcos, existe uma concentração de ocorrências de *christos* nos capítulos que tratam dos dias finais de Jesus em Jerusalém. Mateus 22.41-45 apresenta a pergunta sobre o Cristo como Filho de Davi (discutida abaixo) e, assim como Marcos, faz dessa pergunta o ápice de uma série de debates entre Jesus e seus críticos. Mas, em uma declaração exclusiva de Mateus (Mt 23.10), os discípulos ouvem dizer que seu verdadeiro “Guia” (*kathēgētēs*) é “o Cristo”. Isso reflete a ênfase de Mateus no fato de que “o Cristo” é o mestre oficial da comunidade, tema muitíssimo evidente nos grandes blocos de material de ensino nesse Evangelho (Mt 5—7; 10; 13; 18; 23—25).

As demais ocorrências de Mateus aparecem em passagens com paralelos em Marcos. Mas em Mateus a forma das passagens geralmente deixa mais explícito o tema da condição messiânica de Jesus. Em Mateus 24.5, a falsa reivindicação dos enganadores, que conflita com a condição legítima de Jesus, tem conotações claramente messiânicas: “Eu sou o Cristo” (cf. Mt 24.23; Mc 13.6: “Sou eu”). Em Mateus 26.63,64, indaga-se de Jesus se ele é “o Cristo, o Filho de Deus”. A pergunta é feita com a ordem de que Jesus jure solenemente. E, conquanto a resposta de Jesus seja menos direta (“Tu o disseste”, *ARA*), é interpretada como um “sim”, confirmado em Mateus 26.68 pela forma peculiar com que Mateus se refere à zombaria dos que atormentam a Jesus, “Ó Cristo, profetiza-nos” (cf. Mc 14.65; Lc 22.64). Por último, em uma forma de expressão típica de Mateus, Pilatos pergunta duas vezes o que os judeus querem que ele faça com “Jesus, chamado Cristo” (Mt 27.17,22), tornando bem explícita a questão da condição messiânica de Jesus.

É claro que para Mateus *christos* é título cristológico importante. Em comparação com Marcos, parece que em Mateus o título é elemento de maior destaque no vocabulário religioso. “Cristo” aparece em Mateus mais que o dobro de vezes do que aparece em Marcos e nas passagens cujos

paralelos marcanos omitem o termo. Além disso, em Mateus ocorre uma associação mais clara entre *christos* e Israel, aspecto particularmente observável no relato da natividade. Entretanto, como em Marcos, Mateus apresenta uma concentração de ocorrências no relato sobre o conflito final entre Jesus e os líderes judeus e sobre sua execução. E, também como em Marcos, para Mateus é Jesus, não outros, quem define o termo “Cristo/Messias”. As expectativas judaicas sobre o Messias não são suficientes para avaliar as reivindicações messiânicas de Jesus. Assim, Jesus, o Cristo, é o “Filho do Deus vivo”, e sua rejeição e crucificação constituem parte importante de sua missão messiânica, em que as duas reivindicações constituem modificações significativas na especulação messiânica pré-cristã.

3.3 Lucas-Atos. Ao considerar o uso de *christos* em Lucas, temos de levar em conta o segundo volume da obra do autor, Atos dos Apóstolos, que examinaremos rapidamente num primeiro momento (v. FITZMEYER, p. 197-200; v. LUCAS, EVANGELHO DE; ATOS DOS APÓSTOLOS).

3.3.1 Uso em Atos. Pouco mais da metade (13) das 25 ocorrências de *christos* em Atos encontram-se em referências formulares a Jesus: “Jesus Cristo” (At 2.38; 3.6; 4.10; 8.12; 9.34; 10.36,48; 16.18), “Cristo Jesus” (At 18.5; 24.24), “Senhor Jesus Cristo” (At 11.17; 15.26; 28.31). Desconsiderando Atos 4.26, em que *christos* aparece em uma citação de Salmos 2.2, as outras onze ocorrências se encontram em situações em que cristãos tentam convencer judeus de que Jesus é “o Cristo”, ou seja, apresentam Jesus como cumprimento das esperanças messiânicas. Nesses casos, o termo é utilizado como título, e seu sentido obviamente tem origem no contexto das expectativas judaicas de um Messias. Algumas das passagens de Atos refletem a tentativa de apresentar os sofrimentos de Jesus como cumprimento de textos do AT considerados profecias messiânicas (At 2.31; 3.18; 17.3; 26.23). Outras passagens contêm afirmações mais genéricas de que Jesus é o Messias (At 2.36; 3.20; 5.42; 8.5; 9.22; 18.28).

Atos afirma apresentar a pregação dos primeiros decênios do cristianismo. Por se somar a isso a redação própria de algumas passagens de Atos, para alguns estudiosos, com base nesse livro é possível reconstruir formas antigas de fé cristã

que podem ser distinguidas daquelas mais desenvolvidas, encontradas em outros escritos do NT. Essa teoria às vezes se baseia em Atos 2.36, texto em que lemos que Deus fez Jesus igualmente “Senhor e Cristo”, ou em Atos 3.20, que define Jesus como “o Cristo, que já vos foi predeterminado”, isto é, designado para Israel. Como querem alguns, na primeira passagem talvez tenhamos vestígios de um tipo antigo de cristologia adocianista, segundo a qual Jesus recebe o nome de Messias por ocasião de sua ressurreição. Na segunda passagem, alguns enxergam indícios da ideia de Jesus como uma espécie de Messias nomeado que exercerá sua função apenas no futuro, quando enviado a presidir a restauração escatológica de Israel. Os estudiosos que propõem essa teoria acreditam que talvez possamos encontrar vestígios do desenvolvimento e da transformação no entendimento cristão inicial de Jesus como Messias.

O autor de Atos não acolhe nenhuma das formas de cristologia acima. Por exemplo, a narrativa lucana do nascimento de Jesus (Lc 1—2) mostra que o autor considera Jesus o Messias a partir do momento de sua concepção miraculosa (v. JESUS, NASCIMENTO DE). E é duvidoso que Lucas tenha incorporado a seu relato do cristianismo primitivo ideias cristológicas conflitantes com as suas, sem mostrar que se tratava de falhas. Isso não resolve a questão do significado original das afirmações, mas sugere que o autor de Atos não entendia tais afirmações da maneira que são compreendidas por alguns estudiosos modernos.

A verdade é que não existe nada em nenhuma das duas passagens que transmita as ideias cristológicas que alguns lhes atribuem. Os títulos “Senhor” e “Cristo” (*kyrios* e *christos*), em Atos 2.36, apresentam uma ideia sublimada de Jesus, e a passagem assevera que é pela vontade de Deus que Jesus está assim exaltado. Nada exige a conclusão de que Jesus se tornou Messias somente por ocasião de seu batismo ou da ressurreição. É anacrônico enxergar uma cristologia adocianista nessa passagem. De modo semelhante, Atos 3.20 ressalta que, apesar de rejeitar Jesus, Israel ainda pode participar do cumprimento das esperanças messiânicas se o reconhecer como seu único e verdadeiro Messias. Aqui temos um reflexo da tendência escatológica da fé cristã em seus primórdios, a qual incluía a convicção de que Jesus,

o Messias, seria confirmado de forma grandiosa num futuro triunfo dos propósitos de Deus. É preciso que se repita, no entanto, que nada em Atos 3.20 exige a conclusão de que o texto conserva vestígios de uma compreensão puramente futurista sobre o messiado de Jesus. Só é possível entender que a passagem reflita algum tipo de adocianismo ou messianismo puramente futurista se antes presumirmos o que ainda precisa ser demonstrado: que essas ideias caracterizavam os círculos cristãos primitivos. No entanto, para formularmos nossas cristologias primitivas, precisamos certamente estar ancorados em mais do que meras pressuposições.

Em suma, o uso de *christos* em Atos reflete três características: 1) “Cristo” faz parte da forma comum de designar Jesus, ou atribuir-lhe um nome, nos círculos cristãos primitivos. 2) O termo era também usado como título sempre que o autor desejava explicitar a reivindicação de que Jesus era o cumprimento das esperanças de Israel para a redenção de Deus. 3) O autor está especialmente preocupado em insistir no fato de que a crucificação de Jesus foi predita no AT e não o desqualifica como Messias (v. CRISTO, MORTE DE).

3.3.2 *Uso no próprio Evangelho.* As frequentes ocorrências de *christos* como título em Atos devem ser postas lado a lado com o uso sistemático do termo em doze ocorrências no Evangelho de Lucas. A única possível exceção é Lucas 2.11, em que o anjo anuncia o nascimento do “Salvador, que é Cristo, o Senhor” (*christos kyrios*). Contudo, mesmo aqui é provável que o autor esteja empregando o termo como título: “Cristo, o Senhor” (cf. At 2.36; pressupondo-se que a variante confirmada em algumas versões — “o Cristo do Senhor” [*christos kyriou*] — não seja a leitura original).

Sem dúvida, em todas as ocorrências de *christos* em Lucas, o termo é empregado como título (Messias), ficando evidente o fato de que ali Jesus é associado a antigas esperanças messiânicas judaicas. Essa associação fica evidente em Lucas 2.26, passagem em que somos apresentados a Simeão, que aguardava “a consolação de Israel” e recebera de Deus a promessa de que viveria para ver “o Cristo do Senhor” (ARA). De modo semelhante, em Lucas 3.15 pergunta-se a João Batista se ele é “o Cristo”, e ele responde

contrastando a si próprio com o “mais poderoso” que virá depois dele. Em Lucas 4.41, o conhecimento que os demônios detinham de Jesus tem relação direta com sua condição messiânica, “pois sabiam que ele [Jesus] era o Cristo” (cf. Mc 1.34). Depois disso, *christos* não volta a aparecer, senão em Lucas 9.20, na aclamação em que Pedro chama Jesus “o Cristo de Deus”, a qual soa mais judaica que as versões de Mateus 16.16 e Marcos 8.29. (V. tb. Lc 23.35, quando os judeus zombam de Jesus.)

Como acontece com os outros Sinóticos, Lucas também apresenta um agrupamento de ocorrências de *christos* no material que descreve os dias finais de conflitos enfrentados por Jesus em Jerusalém. Temos a pergunta de Jesus sobre o Messias ser ou não o Filho de Davi (Lc 20.41), pergunta que já discutimos em nossa análise de Marcos. Ao contrário de Mateus e de Lucas, em 21.8 deste último a predição de Jesus de que haveria enganadores não menciona explicitamente falsos messias: refere-se apenas aos que dirão: “Sou eu”. No entanto, no julgamento judaico, o sacerdote exige saber se Jesus se declara “o Cristo” (Lc 22.67). A pergunta seguinte — “Logo, tu és o Filho de Deus?” (Lc 22.70) — também deve ser entendida como investigação acerca da reivindicação messiânica de Jesus. A resposta de Jesus parece aqui menos direta que na versão de Marcos (Mc 14.62), mas não há dúvida de que deve ser interpretada como confirmação. Como já vimos, Lucas claramente apresenta Jesus como o Messias, contando ainda com a corroboração da versão lucana, em Lucas 23.2, das acusações contra Jesus perante Pilatos, a qual inclui a informação de que Jesus afirmou ser “o Cristo, um rei” (NVI). Assim, Lucas associa os julgamentos judaico e romano a considerações sobre o caráter messiânico de Jesus, pois, a despeito de Pilatos ter afirmado considerar Jesus inocente de todas as acusações (Lc 23.13-16,22), a zombaria dos judeus e romanos (Lc 23.35-37) e a inscrição afixada na cruz (Lc 23.38) tornam a execução de Jesus uma rejeição de sua reivindicação messiânica.

As afirmações finais acerca do caráter messiânico de Jesus encontram-se em Lucas 24.26,27 e 24.44-47, passagens em que o Jesus ressuscitado se identifica como “o Cristo”, cujos sofrimentos e subsequente glória estão preditos no AT. Ao

mesmo tempo, essas passagens mostram que a condição messiânica de Jesus implica um afastamento significativo das expectativas messiânicas judaicas mais conhecidas, especialmente levando em conta sua crucificação. Mostram também que nem mesmo os discípulos de Jesus estão preparados para sua execução (“Ó tolos, que demorais a crer no coração...”, Lc 24.25), e o Jesus ressurreto “lhes abriu o entendimento” para lerem o AT e compreenderem tudo que estava predito (Lc 24.27,45).

Assim, como acontece nos outros Sinóticos, a afirmação de que Jesus é “Cristo” em Lucas não é mera identificação dele com as expectativas judaicas, mas uma redefinição da função messiânica, baseada quase inteiramente na vida de Jesus e criando uma noção caracteristicamente cristã de “o Cristo”. Lucas ressalta os sofrimentos do “Cristo” como conclusão divinamente predita e cerne de sua obra terrena, resultantes na proclamação de perdão a Israel e ao mundo (Lc 24.47) anunciada em Atos (e.g., At 1.8).

À semelhança de Mateus, Lucas associa Jesus enfaticamente ao AT e a Israel. Isso se reflete no padrão das ocorrências de *christos* comuns a ambos os Evangelhos. Mateus e Lucas apresentam ocorrências importantes nas narrativas da natividade, além do agrupamento de ocorrências em seus capítulos finais, e ambos os relatos da natividade interpretam o nascimento de Jesus como cumprimento de esperanças messiânicas. Aliás, Mateus e Lucas também interpretam a condição messiânica de Jesus como momento decisivo para Israel e mostram que a rejeição de Jesus pelos judeus era o mesmo que deixarem de acolher o verdadeiro rei de Israel. Os estudiosos de hoje têm dispensado bastante atenção à crítica que se faz aos judeus nesses Evangelhos. À luz do tratamento dispensado pelas sociedades cristãs aos judeus ao longo dos séculos, essa crítica causa certo desconforto. Mas essa forma fortemente negativa de descrever os adversários judeus de Jesus não surgiu por pura maldade. Ela reflete como era importante para os primeiros cristãos a convicção de que Jesus era “o Cristo”, o Messias, prometido por Deus, como entendiam, no AT e descrito de várias maneiras (imprecisas, aos olhos desses cristãos) na antiga tradição judaica. Para os cristãos, cuja fé se reflete nos Evangelhos,

Jesus era superior ao Messias das expectativas judaicas, e eles jamais deixaram de afirmar que Jesus também era o verdadeiro Messias.

3.4 João. No que diz respeito ao início do cristianismo, a profunda redefinição da condição messiânica e a tensão com as tradições messiânicas judaicas em nenhum lugar são mais evidentes que em João. Das dezenove ocorrências de *christos* em João, apenas duas são formulares (“Jesus Cristo”, Jo 1.17; 17.3). Nas demais ocorrências, *christos* aparece como título, e há menção às expectativas messiânicas judaicas. Embora a cristologia de João ultrapasse em muito a afirmação de Jesus ser o Messias, a frequência comparativamente maior de *christos* em João e a forma enfática em que o termo é usado na narrativa deixam claro que o caráter messiânico de Jesus é um dos aspectos de destaque da fé do autor (v. JOÃO, EVANGELHO DE).

Talvez a passagem mais importante para avaliar o significado de *christos* seja João 20.31, texto em que o autor deixa claro seu objetivo: procurar promover a crença de que “Jesus é o Cristo, o Filho de Deus”. De um lado, a aclamação de Jesus como “o Cristo” constitui elemento central da súpula que o próprio autor faz da fé cristã, sendo um dos dois títulos que o autor escolhe aqui para apresentar Jesus. De outro lado, “o Cristo” também é “o Filho de Deus”, e João considera categoria cristológica fundamental a condição de Filho de Deus desfrutada por Jesus, que implica o entendimento de que Jesus era preexistente e partilhava ricamente da glória divina (e.g., Jo 17.1-5). Assim, João 20.31 reflete as afirmações de que Jesus é o Messias e de que esse Messias é muito mais sublime que o permitido nas especulações messiânicas dos judeus. Essas afirmações também se refletem de várias maneiras nos outros Evangelhos canônicos, mas em João são expressas com particular força.

Bem mais que os demais Evangelistas, João emprega as especulações messiânicas judaicas como contraposto na apresentação de Jesus. Em João 1.19-28, ele nos apresenta às especulações judaicas, em que os líderes judeus interrogam João Batista para saber se ele alega ser “o Cristo”, Elias ou “o profeta” — e a cada pergunta ele responde “não”. João Batista aclama Jesus como “o Cordeiro de Deus” (Jo 1.29,36) e “o Filho de

Deus” (Jo 1.34), mas esses títulos devem ser lidos junto com João 3.25-30, em que João Batista nega, mais uma vez, que seja “o Cristo”, aplicando o título a Jesus. O autor apresenta João Batista como testemunha autêntica de Jesus, e as aclamações de João Batista referem-se tanto à condição de Filho de Deus, desfrutada por, quanto à sua posição como Messias.

O messianismo implícito na aclamação de Jesus por João Batista é confirmado nas narrativas que mostram a reação a Jesus por parte dos seguidores de João Batista, entre outros. Em João 1.41, André refere-se a Jesus como “o Messias” (*messias*), e esse termo aramaico transliterado, explica o autor, significa *christos*. Em João 1.45, Filipe descreve Jesus como aquele que foi predito na Lei e nos Profetas. A declaração imediatamente posterior de que Jesus era “o Filho de Deus [...] o rei de Israel” (Jo 1.49) confirma que ele está pensando no Messias. Como faz supor a resposta de Jesus a Natanael (Jo 1.50,51), os discípulos não percebem a plenitude da pessoa e da posição de Jesus, mas João quer que entendamos o fato de que, até certo ponto, é correto aclamar Jesus com categorias messiânicas.

Em João 7.25-44, as especulações messiânicas dos judeus são confrontadas com a identidade messiânica de Jesus. A multidão fica imaginando se as autoridades admitem em segredo que Jesus é “o Cristo” (Jo 7.26), mas alguns têm dificuldade de conciliar essa interpretação de Jesus com a tradição segundo a qual, “quando vier o Cristo, ninguém saberá de onde vem” (Jo 7.27, tradição messiânica não confirmada em outros lugares). Em João 7.31, há uma alusão ao Messias como aquele que realiza sinais, e alguns entendem que os sinais de Jesus são um indício de que ele ocupa a posição de Messias. Um pouco mais adiante (Jo 7.40-44), lemos que, se alguns concluem ser Jesus “o Cristo”, outros têm dificuldade de conciliar os antecedentes galileus de Jesus com a tradição de que o Messias virá de Belém e será descendente de Davi.

Mais uma vez, em João 12.34 a multidão se refere a uma tradição segundo a qual “o Cristo permanece para sempre” e pergunta se é possível conciliar isso com a predição de Jesus de que ele será “levantado”. E a mulher samaritana menciona a tradição de que o Messias “nos

anunciará todas as coisas” (Jo 4.25), concluindo que o notável conhecimento que Jesus revela ter a respeito dela sugere que talvez ele seja “o Cristo” (Jo 4.29).

A precisão das referências de João às tradições messiânicas dos judeus é uma questão interessante, mas não pode nos deter aqui. Algumas delas não são claramente confirmadas em outros lugares, mas pesquisas recentes dão conta de que João inclui algum material de procedência da Palestina, e essas referências a tradições messiânicas dos judeus podem ser mais valiosas do que alguns gostariam de admitir (v., e.g., DE JONGE, 1972-1973).

Mais pertinente a esta análise é a questão sobre qual seja a ideia central do autor nessas passagens. Resumidamente, parece que João está empregando ironia nas passagens em que os judeus não conseguem conciliar Jesus com as tradições messiânicas. Sem perceber, os judeus demonstram desconhecimento das próprias tradições ou não sabem o bastante a respeito de Jesus, achando que o conhecem e que podem muito facilmente descartá-lo. Dessa maneira, considerando passagens como João 1.1-18 e 6.41-45, o leitor percebe que os judeus realmente não sabem de onde Jesus procede (do céu), nem que Jesus é, na verdade, o cumprimento da tradição segundo a qual a origem do Messias é desconhecida. Semelhantemente, em João 12.34, o Filho do homem, que deve ser “levantado”, também “permanece para sempre”, pois desceu dos céus e ascende de volta à glória celeste com Deus, cumprindo assim a mencionada tradição messiânica. Talvez devamos interpretar João 7.40-42 como texto igualmente irônico — João toma por certo que seus leitores conhecem a tradição cristã segundo a qual Jesus nasceu em Belém e, assim, cumpre o que “afirma a Escritura” acerca do lugar de nascimento do Messias.

A interação entre o messianismo judaico e a redefinição cristã em seus primórdios também é evidente em João 10.22-39. Aqui, “os judeus” perguntam diretamente a Jesus se ele é “o Cristo” (Jo 10.24), e a resposta de Jesus é uma afirmativa indireta (Jo 10.25-39). Mas em seguida Jesus também faz declarações sobre a relação Pai-Filho para descrever sua posição, e o fato de isso ser ofensivo aos judeus (Jo 10.33,39) mostra que o

objetivo é muito mais que a mera identificação de Jesus como o Messias da expectativa judaica. Nesse episódio, o problema dos judeus não é a dificuldade de encaixar o que sabem a respeito de Jesus em alguma tradição messiânica, mas a incapacidade de aceitar a afirmação de que o Messias Jesus é o Filho de Deus, que partilha da divindade com o Pai (Jo 10.37,38).

Outras passagens confirmam que *christos* é título cristológico importante em João e que o autor deseja apresentar Jesus como o Messias verdadeiro. Em João 9.22, a confissão de que Jesus é o “Cristo” provoca sua expulsão da sinagoga. Essa passagem, segundo geralmente se interpreta hoje em dia, reflete as controvérsias cristológicas entre os cristãos joaninos e as autoridades judaicas da época. De forma especial entre os autores dos Evangelhos, duas vezes João claramente associa o termo *christos* ao termo semítico *Messias* (*messias*, Jo 1.41; 4.25). O Evangelista considera imperfeitas as definições judaicas sobre o Messias, mas na descrição de Jesus não abre mão da categoria fundamental.

No episódio que envolve Lázaro, estruturalmente importante por ser o sétimo e culminante “sinal” em João, a aclamação feita por Maria de que Jesus é “o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 11.27), confirma a identificação que ele faz de si mesmo como “a ressurreição e a vida” e corresponde à descrição pelo Evangelista da correta confissão cristã de João 20.31.

A tensão entre tradições messiânicas judaicas e o entendimento joanino de Jesus tem levado alguns estudiosos a propor que *christos* não era um título assim tão importante para João (e.g., MALONEY). A ideia joanina de Jesus como “o Filho [de Deus]” é a chave para a cristologia do autor e o tema dominante de sua apresentação de Jesus. É com “o Filho” que se revela o verdadeiro significado transcendente de Jesus. Mas João não considera *christos* um título insatisfatório. Pelo contrário, para ele as especulações messiânicas judaicas é que são insuficientes para a correta compreensão de quem é o Messias, e ele considera as autoridades judaicas incapazes de aceitar a devida definição de Messias e de Filho divino. João não rejeita *christos* como título cristológico a favor de outros, como “Filho do homem” ou “Filho de Deus”. Ele exige que se reconheça que

Jesus, o Filho divino e o Filho do homem, é “o Cristo”. Ele também reflete a redefinição da categoria “o Cristo” que leva em conta o significado divino de Jesus e assim prefere unir “Cristo” e “Filho de Deus” como forma de confessar Jesus da forma correta.

Para João, Jesus é mais que o rei mosaico de Israel: é o rei messiânico, ainda que de estatura tão transcendente, jamais imaginada pelos “judeus”. E, justamente por causa do enfoque de Jesus como Messias, o autor critica de modo contundente as autoridades judaicas por rejeitarem a Jesus. Jesus foge da multidão que tenta fazê-lo rei à força (Jo 6.15) após o milagre dos pães, mas não se deve interpretar isso como absoluta rejeição da função régio-messiânica, pois em outras passagens João declara que Jesus é o rei verdadeiro. Por exemplo, na entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, a multidão o saúda como “o rei de Israel” (Jo 12.13). Nesse episódio, Jesus vê o cumprimento de Zacarias 9.9, que prediz a vinda do rei de Sião à cidade (Jo 12.14-16). Dessa maneira, por mais superficial que seja o entendimento da multidão quando aclama Jesus como rei, o Evangelista entende que o título régio é cabível a Jesus.

O entrelaçamento das ideias do autor acerca de Jesus como Messias régio e Filho transcendente de Deus também aparece na narrativa da Paixão. Em João 18.33-38, Pilatos pergunta a Jesus se ele se declara “rei dos judeus” — interpretação romana da afirmação messiânica. A resposta de Jesus consiste na rejeição da realeza terrena, igual às demais, ao mesmo tempo que confirma sua realeza superior e a consequente missão de “dar testemunho da verdade” de Deus. Na sequência, o autor continua a entrelaçar o tema da realeza de Jesus com o de sua condição de Filho de Deus. Às vezes, os romanos tratam Jesus com pouco caso, chamando-o “rei” (Jo 18.39; 19.3,14,15), e em João 19.19-22 o tema da realeza é destacado no fato — registrado apenas em João — de Pilatos se recusar a tirar o título da cruz. Em João, as acusações contra Jesus aliam os aspectos messiânico e transcendente de sua cristologia. Em João 19.12, “os judeus” acusam Jesus de se pretender rei em oposição a César, mas em João 19.7 Jesus é acusado de blasfêmia por se pretender “Filho de Deus”. Embora os adversários judeus e romanos de Jesus

desconsiderem a verdade irônica de suas zombarias e acusações, espera-se que o leitor de João perceba a verdade maior da filiação divina de Jesus e de sua condição de rei.

Diferentemente dos Evangelhos Sinóticos, em que a palavra *christos* está confinada em sua quase totalidade aos relatos da Paixão e da natividade (Mateus e Lucas), em João, *christos* aparece por todo o livro, demonstrando a importância do título para esse evangelho. João não apenas deixa claro que João Batista não é o Messias, mas também menciona que o Batista endossou o messiado de Jesus. João também menciona com exclusividade o fato de que os primeiros discípulos de Jesus o aclamaram usando diversos termos messiânicos. Jesus é reconhecido como Messias pela mulher samaritana, e em alguns momentos João destaca a incapacidade dos “judeus” em reconhecer a condição messiânica de Jesus. Diante de todos esses dados, fica evidente que o autor acredita ser Jesus o Messias verdadeiro, com significado especial para a fé cristã.

João não joga um título cristológico contra outro, embora empregue de modo profuso os títulos honoríficos — muito mais que os demais Evangelhos — para descrever Jesus (e.g., as várias fórmulas “Eu sou”). “Filho do homem” não é uma alternativa preferida para “Cristo” (ao contrário do que afirma MALONEY). O Filho do homem, que desceu dos céus, é “o Cristo, o Filho de Deus” — e isso está no âmago da fé de João.

4. Conclusão

Os estudiosos da atualidade têm sido acertadamente criticados pelo fato de que, quando buscam identificar a natureza da cristologia do NT, dependem demais dos estudos sobre os títulos cristológicos do NT. Nenhuma análise dos títulos em parte ou no todo será capaz de revelar plenamente a fé cristológica dos autores do NT. Mas títulos como “Cristo” são indicadores significativos da fé de autores como os quatro Evangelistas. Nos quatro Evangelhos, “Cristo” é sempre uma referência significativa a Jesus. Pode se dizer que, para os Evangelistas, é termo cristológico fundamental. Mas todos revelam ter consciência de que, em seus primórdios, a fé cristã envolvia uma apropriação e uma importante adaptação do significado do termo em sua aplicação a Jesus.

De diferentes maneiras, os Evangelhos refletem duas modificações significativas no conceito de Messias. 1) A crucificação representou um forte obstáculo para os judeus na aceitação de Jesus como Messias, exigindo fundamentação no AT, e foi o acontecimento que demandou dos primeiros círculos cristãos uma reformulação da maneira em que entendiam a natureza e a obra do Messias. 2) A convicção cristã inicial sobre o significado ou natureza transcendente de Jesus faz com que a natureza do Messias seja muito mais sublime e que ele seja mais importante e central na vida religiosa do que a tradição judaica estava preparada para admitir. (Seria anacrônico ler os Evangelhos inserindo neles detalhes da cristologia das duas naturezas, discutida séculos depois. Mas a leitura superficial dos Evangelhos manterá ocultos o papel e as qualidades sublimes, até mesmo transcendentais, atribuídos de diferentes maneiras a Jesus pelos Evangelistas.)

Nas modificações da categoria messiânica e na contínua insistência em manter “Cristo” como título para Jesus, vemos algo da essência da fé cristã em seus primórdios, um movimento religioso que surgiu como desenvolvimento particular da tradição bíblica pré-cristã. Nele, Jesus tornou-se “o Cristo” para todas as nações, não apenas para Israel. Mas os Evangelhos mostram que no início os cristãos vinculavam sua confissão de Jesus como “o Cristo” à herança bíblica e às esperanças que Israel tinha de um redentor. Por mais que “Cristo” tenha se tornado parte do nome-fórmula referente a Jesus, para os Evangelistas o termo preservou uma associação com antigas visões da intervenção escatológica visível de Deus a favor de seu povo. Para os Evangelistas, a rejeição a Jesus representou a rejeição ao Messias de Israel.

Talvez como em nenhum outro título cristológico, o uso que os Evangelistas fazem de “Cristo” desnuda as raízes judaicas da fé cristã e a inovação que essa fé representou.

Ver também CRISTOLOGIA; FILHO DE DEUS; FILHO DO HOMEM; SENHOR.

BIBLIOGRAFIA. CASEY, M. *Son of Man*. London: SPCK, 1979. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DAHL, N. *The crucified Messiah and other essays*. Minneapolis: Augsburg, 1974. p. 37-47. ■ DE JONGE,

M. *Christology in context*. Philadelphia: Westminster, 1988. ■ _____. Jewish expectations about the “Messiah” according to the fourth Gospel. *NTS*, v. 19, p. 246-70, 1972-1973. ■ _____. The use of *ho christos* in the Passion narratives. In: DUPONT, J., org. *Jesus aux origines de la christologie*. Leuven: Leuven University, 1975. p. 169-92. ■ _____. The use of the word “anointed” in the time of Jesus. *NovT*, v. 8, p. 132-48, 1966. ■ FITZMYER, J. *The Gospel according to Luke I-IX*. Garden City: Doubleday, 1981. p. 192-219. (AB.) ■ GRUNDMANN, W. et al. *ΧΡΙΣΤΟΣ ΚΑΙ ΤΙΤΛΟΣ*. [S.I.: s.n., s.d.]. v. 9. p. 493-580. ■ HAHN, F. *The titles of Jesus in christology*. New York: World, 1969. ■ HENGEL, M. *Between Jesus and Paul*. London: SCM, 1983. p. 65-77. ■ JONES, D. The title *christos* in Luke-Acts. *CBO*, v. 32, p. 69-76, 1970. ■ JUEL, D. *Messiah and temple*. Missoula: Scholars, 1977. (SBLDS, 31.) ■ KINGSBURY, J. D. *The christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ _____. *Matthew: structure, christology, kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1975. ■ KRAMER, W. *Christ, Lord, Son of God*. London: SCM, 1966. (SBT, 50.) ■ MALONEY, F. The fourth Gospel's presentation of Jesus as “the Christ” and J. A. T. Robinson's redating. *Downside Review*, v. 95, p. 239-53, 1977. ■ MOULE, C. F. D. The christology of Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts*. New York: Abingdon, 1966. p. 159-85. ■ NEUSNER, J.; GREEN, W. S.; FRERICHS, E. *Judaism and their messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ■ RENGSTORF, K. *ΧΡΙΣΤΟΣ, ΝΙΔΝΤ*. [S.I.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 334-43. ■ SMALLEY, S. S. The christology of Acts again. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S. S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 79-94. ■ SMITH, M. What is implied by the variety of messianic figures? *JBL*, v. 78, p. 66-72, 1959.

L. W. HURTADO

CRISTO II: PAULO

A frequência extraordinária com que Paulo emprega o termo *Christos* exige explicação. Paulo usava o termo praticamente como um segundo nome para Jesus ou para fazer distinção entre esse Jesus e todos os outros de mesmo nome. Vários textos também mostram que Paulo estava bem consciente da implicação mais ampla do termo *Christos/māshiah*. Também é notável que Paulo se abstenha de usar o termo *Christos* de

certas maneiras. Por exemplo, jamais encontramos a expressão “Jesus, o Cristo”. Um estudo cuidadoso dos antecedentes judaicos e gregos não explica a frequência e a maneira em que Paulo emprega o termo *Christos*. A melhor explicação é o fato de que Paulo recebeu uma tradição que associava o termo *Cristo* ao âmago da mensagem cristã primitiva: a morte e a ressurreição de Jesus (cf. 1Co 15.3,4). Essa tradição recebida, aliada à experiência singular que Paulo teve com Cristo na estrada de Damasco (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMAMENTO DE), esforça-se bastante para explicar as ideias bem definidas que associava ao fato de Jesus ser o Cristo. Não existe, contudo, nenhuma explicação ou lógica que justifique, de modo claro, as alterações e combinações que encontramos nas cartas de Paulo, onde ele justapõe Cristo a vários outros nomes e títulos. Parece que, na maioria das vezes, *Christos* é usado nas ocasiões em que estão em jogo a morte, a ressurreição e o retorno de Cristo. De muitas maneiras, a fórmula *en Christō* é a que melhor sintetiza a ideia de Paulo sobre a condição e a posição dos cristãos: eles estão “EM CRISTO”. Nas cartas cuja autoria paulina é contestada, o uso do termo *Christos* pouco difere do que encontramos naquelas cartas geralmente consideradas autênticas, exceto pelo fato de que há mais ênfase no que se pode chamar “cristologia cósmica”.

1. Antecedentes judaicos
2. Uso grego
3. Origem do uso de *Christos* entre os cristãos
4. Uso paulino
5. A fórmula *en Christō*
6. *Christos* nas cartas paulinas contestadas

1. Antecedentes judaicos

O adjetivo grego *christos*, formado a partir de um participio (vindo depois a ser usado como substantivo), e seu equivalente hebraico *māshiah* foram termos usados no início do judaísmo e do cristianismo em referência a uma pessoa ungida e separada para uma tarefa especial, e, em particular, a um personagem régio e/ou messiânico. Na esfera política, o termo foi usado para designar reis davídicos (Sl 18.50; 89.20; 132.10-17). Nesse aspecto, 2Samuel 7.8-16 é de valor fundamental, pois expressa a esperança de que Deus providenciaria o governante davídico ideal. Deve

se ressaltar, porém, que nenhum dos livros mais recentes do AT utiliza o termo *christos* em referência à pessoa da realeza, no futuro, que seria como Davi (cf., e.g., Zc 9.9,10; 12.7—13.1). Em Isaías 45.1, o termo se refere a Ciro e, em Habacuque 3.13 parece designar alguém que reinava na época. Além do mais, na literatura judaica mais antiga, o termo é visto com pouca frequência (cf. Sl Sa, 18.5; 4QP Bless 3; CD 12.23,24; 14.19; 19.10,11; 1En, 48.10; 52.4) e não parece ter sido “uma designação essencial de qualquer futuro redentor” (DE JONGE, 1966, p. 147).

Houve diversas formas de expectativas messiânicas no início do judaísmo, mas parece que os termos traduzidos em nosso idioma por “Messias” não foram muito usados, e provavelmente nem fossem termos técnicos para designar um redentor futuro. A esperança messiânica dos primórdios do judaísmo podia incorporar a ideia de um ou mais personagens messiânicos, como é o caso dos que foram ungidos como rei ou como sacerdote nos textos de Qumran (e.g., 1QS 9.10,11; CD 12.22,23), ou mesmo nenhum, quando se cria que Javé finalmente resgataria seu povo (e.g., 1QM 11,12).

2. Uso grego

É surpreendente que o termo *Christos* seja usado com tanta frequência por Paulo (270 vezes dentre os 531 usos no NT) e que, ao que parece, seja usado como nome de Jesus, não como título ou termo descritivo. Isso impressiona especialmente porque, em geral, Paulo estava escrevendo a gentios que podiam ou não ter tido alguma familiaridade com os antecedentes judaicos do termo. No uso grego secular, o termo *christos* tem simplesmente o sentido de unguento ou cosmético, mas ao que tudo indica nunca designava a pessoa ungida (cf. EURÍPIDES, *Hp*, 516; MOULE, p. 32). Um fragmento de um manuscrito, escrito por Diodoro Sículo (1b; 38-39, 4) pouco antes da época de Jesus, emprega o termo *neochristos* para indicar um prédio “recém-rebocado”. Por isso, faz-se necessária uma explicação para o prolífico uso paulino do termo *Christos*, quase como um nome de Jesus. Ainda mais quando existia uma palavra grega própria para designar alguém que fosse ungido: *ēleimmenos* (do verbo *aleiphō*, “ungir”). E, por sinal, foi o termo que Áquila utilizou para

traduzir a palavra hebraica *māshiah* em sua citação do AT traduzida do grego.

A hipótese de que o uso do termo *Christos* com a função de sobrenome de Jesus tenha surgido no cristianismo gentílico, em que as conotações judaicas originais de natureza régia ou messiânica não eram mais entendidas, não explica por que Paulo, um judeu, foi quem mais utilizou o termo entre os autores do NT (HENGEL). O entendimento que Paulo tinha do sentido do termo fica claro com base em 2Coríntios 1.21, texto no qual encontramos o seguinte jogo de palavras: “É Deus quem nos mantém firmes convosco em Cristo [*eis Christon*] e foi ele quem nos ungiu [*chrisas*]”. Contudo, o que é bastante surpreendente, Paulo pouco menciona “o Cristo”, e sim *Iêsous Christos* (“Jesus Cristo”) e às vezes *Christos Iêsous* (“Cristo Jesus”) ou mesmo *ho Kyrios Iêsous Christos* (“o Senhor Jesus Cristo”). É um forte indício de que antes de Paulo escrever suas cartas o termo *Christos* era amplamente usado nos primórdios do cristianismo como parte do nome de Jesus. Se não fosse assim, era de esperar que, em algum momento, Paulo explicasse a seus leitores o sentido do termo. Precisamos examinar rapidamente os dados que sinalizam o uso pré-paulino do termo *Christos* em referência a Jesus.

3. Origem do uso de *Christos* entre os cristãos

Em 1 Tessalonicenses, uma das cartas mais antigas de Paulo, provavelmente escrita na década de 50 do século I, se não antes, aparece uma variedade de usos de *Christos*. Por exemplo, Paulo menciona o “Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1.1; 5.23,28), “Cristo” (1Ts 2.6), “em Cristo Jesus” (1Ts 2.14) e o que haveria de se tornar uma das expressões favoritas de Paulo: “em Cristo” (1Ts 4.16). Isso mostra que, no início da década de 50 ou mesmo antes, o termo *Christos* já havia se tornado, na prática, um nome para Jesus, sendo, como tal, reconhecido pelos leitores de Paulo na Macedônia. Em 1 Coríntios, observa-se uma variedade semelhante de uso e de pressuposições. Por exemplo, encontramos não apenas a expressão “Cristo Jesus” (1Co 1.1-40), mas também “Cristo” (1Co 1.6), bem como “nosso Senhor Jesus Cristo” e “Jesus Cristo, nosso Senhor” (1Co 1.2,7-10). Essa variação não tem

uma importância inequívoca. Todos esses termos e expressões se referem à mesma pessoa no relacionamento com seu povo. Estudos detalhados sobre o emprego paulino do termo “Cristo” têm deixado claro que Paulo utiliza o vocábulo de várias maneiras e em combinações com outros nomes e títulos, e só raramente é possível explicar essas modificações. A impressão é que não existe razão teológica para Paulo às vezes usar a expressão “Cristo Jesus” em vez de “Jesus Cristo” ou preferir a expressão “o Senhor Jesus Cristo” a apenas “Cristo”.

É possível demonstrar que Paulo emprega o termo *Christos* e suas variantes especialmente em contextos cuja base seja uma tradição pré-paulina ou ao refletir sobre o significado escatológico da morte, da ressurreição e da parusia (v. ESCATOLOGIA). Esses acontecimentos momentosos são o motivo básico de Paulo empregar “Jesus *Christos*” (cf. HENGEL, p. 146-8). Em 2Coríntios 5.14-21, é possível encontrar uma síntese da cristologia paulina. Cristo é aquele que morreu — de uma vez por todas — e ressuscitou a fim de que vivam para ele aqueles a quem redimiu. Esses acontecimentos dão testemunho do amor sacrificial que Cristo manifestou por seu povo e que este, por sua vez, deve imitar. Cristo é, portanto, o grande reconciliador entre os seres humanos e Deus (2Co 5.19) e dos seres humanos uns com os outros (Gl 3.28). São os acontecimentos salvíficos culminantes do final da vida de Jesus que levam Paulo, de modo especial, a chamar Jesus de *Cristo*. A importância desses acontecimentos na definição do Cristo é algo que também fica claro com o quase silêncio de Paulo acerca dos milagres de Jesus. Além do mais, embora em 1 Coríntios e em outras passagens Paulo se baseie na tradição sobre as declarações de Jesus, ele não as utiliza como se fossem a essência ou querigma de seu evangelho, nem como o cerne da confissão de fé que os primeiros cristãos faziam de Cristo.

É importante ressaltar que, quando Paulo recita a *paradosis*, a sagrada “tradição” dos primeiros cristãos, que fora transmitida por ele e por outros, ele dá a entender que ela incluía a confissão de que “*Christos* morreu pelos nossos pecados” (1Co 15.3). Essa fórmula extraordinária, da qual não se conhece nenhum precedente no judaísmo primitivo, é considerada por Paulo o âmago da

fé cristã, que havia aprendido com aqueles que estavam “em Cristo” antes dele. Isso significa que, no período entre 30 d.C. e o ponto em que Paulo recebeu essa tradição (sem dúvida antes de suas viagens missionárias), o termo *Christos* não era usado pelos cristãos apenas como referência exclusiva a Jesus, mas já estava intimamente ligado à morte de Jesus como meio de salvação escatológica.

N. A. Dahl acredita que seja possível identificar as origens desse desenvolvimento no fato de Jesus ter sido crucificado como um messias embustreiro. Há margem, no entanto, para duvidar disso, pois é muito possível que o título na cruz trouxesse a inscrição *Basileus, Melek e Rex* (em grego, hebraico e latim, respectivamente), em vez de *Christos, māshiah e Christus*. É mais provável que o uso inicial e mesmo pré-paulino da palavra *Christos*, na prática um nome de Jesus, se explique pelo fato de que, durante seu ministério, de alguma maneira Jesus se identificou como o agente final de Deus (*māshiah*) e explicou sua morte em termos semelhantes àqueles que encontramos em Marcos 10.45 (cf. WITHERINGTON, 1990, p. 251-6). Também é possível que os primeiros cristãos judeus de origem helênica soubessem que, para o falante médio de grego, a palavra *Christos*, como ocorreu com o vocábulo mais conhecido *Christus* (cf. Suetônio, *Cláudio*, 25, em que fica evidente que *Christus* é lido como *Chrestus*), seria entendida como se fosse um nome, fazendo distinção entre esse Jesus e outros de mesmo nome. Além do mais, é possível que o nome composto Jesus Cristo tenha em parte se tornado comum pelo desejo dos primeiros cristãos de ressaltar a dignidade régia de seu Salvador. Assim, eles lhe teriam dado um nome composto, à semelhança de outros personagens notáveis do período, como César Augusto.

4. Uso paulino

Independentemente de quando Paulo tenha ouvido Jesus ser chamado pela primeira vez de *Christos*, como uma espécie de segundo nome, ele não perdeu de vista o fato de que no início *Christos* deve ter sido um título. Vários indícios apontam para isso. Primeiro: Paulo jamais justapõe *Kyrios* a *Christos* apenas, pois isso significaria combinar dois títulos, o que seria um tanto deslegante

(GRUNDMANN, p. 542-3). A única possível exceção a essa regra encontra-se em Colossenses 3.24, em que encontramos *τὸ κυριὸν Χριστὸ δουλεύετε* (“servi a Cristo, o Senhor” [como escravos]), mas *kyrios* pode ter aqui o sentido secular de “amo, senhor”, não de Senhor divino (cf. Cl 3.22,23). Segundo: Paulo jamais acrescenta um genitivo [correspondente em português ao adjunto adnominal restritivo] ao termo *Christos* (como se observa no judaísmo primitivo; e.g., “o Ungido do Senhor”). Aliás, ele não utiliza o termo em nenhuma expressão possessiva, como “Cristo do Senhor” (mas cf. 1Co 3.23). Nas cartas paulinas, *Christos* também nunca é usado como simples adjetivo. E a expressão “Jesus, o Cristo” também nunca é encontrada (DAHL, p. 37). Por sinal, Paulo não acha necessária a fórmula “Jesus é o Cristo”, nem defende essa ideia. No entanto, entre outros termos, ele utiliza o que se considera a mais antiga das confissões cristãs: “Jesus é Senhor” (Rm 10.9, *NVI*). Aí está um forte indício de que o fato de Jesus ser ou não o Messias não era objeto de debate nas comunidades paulinas e que Paulo entendia ser isso já um pressuposto para as demais confissões. Por exemplo, nas cartas, ele não tenta fazer uso de provas textuais para demonstrar que Jesus era o Messias. Sobre isso, J. D. G. Dunn afirma que Paulo

não faz nenhuma tentativa de provar que Jesus é o “Cristo”, apesar de seu sofrimento e morte. Já não é necessário demonstrar que “Cristo” é um título cabível para ser aplicado a Cristo. A crença em Jesus como o Cristo tornou-se tão firmemente estabelecida na mente de Paulo que ele a aceita sem nenhum questionamento, e “Cristo” é tão-somente um modo de se referir a Jesus, como um nome próprio (é o caso mesmo em 1Co 15.3) (DUNN, p. 43).

Das formas do termo *Christos* empregadas por Paulo, uma das mais importantes é a usada expressão que tem o objetivo de qualificar sua pregação: *Christos estaurōmenos* (“Cristo crucificado”, 1Co 1.23). A expressão deve ter chocado os ouvintes judeus, pois não há provas conclusivas de que, nos primórdios, os judeus aguardassem um Messias crucificado. A crucificação era um castigo reservado para os piores criminosos

e revolucionários. Parece que os judeus, com base numa leitura de Deuteronômio 21.23 (cf. Gl 3.13), entenderam a crucificação como um sinal de que a pessoa crucificada era amaldiçoada por Deus. Não há evidência conclusiva de que Isaías 53 tenha, em algum momento, sido aplicado ao Messias antes dos dias de Jesus (é discutível a evidência encontrada em *Tg Is*, 53).

Um exame minucioso do uso paulino do termo *Christos* faz supor que, de modo geral, o significado adotado por Paulo não se baseava em ideias judaicas já existentes acerca do unguido de Deus, e sim em tradições sobre o fim da vida de Jesus e seus desdobramentos, associadas à experiência do próprio Paulo na estrada de Damasco. Esses acontecimentos forçaram o apóstolo a repensar o que era necessário para que alguém fosse considerado o Messias davídico (KIM). O fato de Paulo e outros cristãos da igreja primitiva terem usado o termo *Christos* em referência a alguém que havia morrido na cruz e ressuscitado dos mortos mostra de modo geral até que ponto o significado do termo sofreu transformação. *Christos* trouxe redenção a seu povo quando morreu, ressuscitou e foi exaltado a uma posição de autoridade e poder à direita de Deus, acima de todos os principados. Ele não garantiu a redenção afastando o jugo do domínio romano durante seu ministério terreno. Em resumo, Paulo está pensando em algo bem diferente do que se acha em textos como *Salmos de Salomão* 17—18, nos quais o Messias é visto como um herói conquistador que lança fora o jugo de um governo estrangeiro.

Contudo, não seria totalmente correto dizer que “a compreensão acerca do Messias perde seu significado nacional, político e religioso, e assim o significado do Messias na história humana é confirmado e explicado. Esse é um feito teológico característico de Paulo”, como afirma W. Grundmann (p. 555). Em Romanos 15.8, Paulo relata com muita clareza o fato de Cristo ter se tornado servo da circuncisão, e apresenta a esperança de salvação para muitos judeus no fim dos tempos (Rm 11.25,26). Só agora Cristo é Salvador dos gentios por meio de seus ministros e apóstolos, como Paulo (cf. Rm 15.16,18), mas na mente de Paulo isso não anula o significado do serviço que Cristo prestou anteriormente em sua missão aos judeus. Aliás, o objetivo de Paulo é insistir

com seus leitores, em grande parte gentios, que a salvação, num primeiro momento, procede dos judeus e é para os judeus, sendo agora também para os gentios (Rm 1.16; v. ISRAEL).

Paulo estava ciente das antigas concepções judaicas de um Messias nascido sob a Lei (cf. Gl 4.4) e pertencente à linhagem davídica (cf. Rm 1.3), e tem a satisfação de atribuir tudo isso a Jesus. Além disso, em várias passagens Paulo se refere ao caráter inteiramente humano desse *Christos* (Rm 5.17-19; Fp 2.7; Rm 8.3). Ele também sabia que, de modo geral, os antigos judeus não imaginavam o Messias como um personagem sobre-humano, e sim como um ser humano modelar especialmente unguido pelo Espírito de Deus (GRUNDMANN, p. 526; mas cf. as parábolas em *1En*, que sugerem um personagem sobre-humano, talvez o “filho do homem” de Dn 7, *ARA*). Entretanto, aqui também parece que Paulo foi muito além do que a maioria de seus contemporâneos judeus entendiam sobre o Messias davídico, pois a maneira mais natural de ler a expressão gramaticalmente difícil de Romanos 9.5 é: “... vem o Cristo que sobre todos é Deus bendito para sempre” (METZGER). Isso nos leva a crer que, no entendimento de Paulo, não apenas Cristo assumia funções nos céus, mas em certo sentido era cabível chamá-lo Deus. Isso está em harmonia com Filipenses 2.11, em que Jesus *Christos* é chamado pelo nome divino usado na *LXX* — *kyrios* (“Senhor”) — e com Colossenses 1.19 (“Foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude [*plērōma*]...”). Ressalte-se que em Romanos 9.5 Paulo cita “o Cristo”, o que mais uma vez nos permite perceber como ele entendia o significado maior do termo.

O uso do termo *Christos* nas saudações das cartas paulinas também indica uma visão exaltada de Jesus. Por exemplo, Filipenses 1.2 afirma que a graça e a paz procedem não apenas de Deus Pai, mas também do Senhor Jesus Cristo. Segundo C. F. C. Moule, “é no mínimo desconcertante a posição que Jesus ocupa em relação a Deus, tanto aqui quanto em muitas outras fórmulas introdutórias nas cartas neotestamentárias — especialmente quando se considera que foi algo escrito por judeus monoteístas acerca de um personagem histórico do passado recente” (MOULE, p. 150). Nesses casos, Jesus Cristo é visto como

aquele que outorga algo que somente Deus pode verdadeiramente conceder: *shalom*.

O trecho de Romanos 1.16 contém uma possível pista que sinaliza por que Paulo emprega o termo *Christos* com tanta persistência e por que também às vezes dá a entender que o termo era a princípio um título, mas não usa um termo como *Sōtēr* (“Salvador”) para se referir a Jesus. Embora Paulo fosse o apóstolo aos gentios, queria continuar afirmando e, por vezes, talvez até mesmo ressaltando para seu público que a salvação procede dos judeus e é para os judeus, antes de ser para qualquer outro grupo. Uma forma de fazê-lo era justapondo os dois termos: *Iēsous Christos*. Na condição de judeu, Paulo desejava que ninguém jamais esquecesse que Jesus só pode ser Salvador do mundo por ser o Messias judeu. Por isso, talvez o uso paulino do termo *Christos* como nome para Jesus e as formas em que evitou utilizar o termo não fossem mera questão de hábito, mas uma tentativa de lembrar a uma igreja cada vez mais gentílica a origem e a natureza judaicas do Salvador e de sua salvação.

O termo *Christos*, estudado no contexto dos vários usos no *corpus* paulino, revela que o apóstolo se baseou em algumas concepções antigas do Messias e assim as ampliou, transformando-as e transcendendo-as. Para Paulo, o conteúdo do termo *Christos* teve origem principalmente no advento de Cristo e na experiência que ele próprio teve do acontecimento. Sua pregação a respeito de Cristo conduziu a três elementos dos quais se desconhecem precedentes no antigo judaísmo: 1) o Messias é chamado Deus; 2) afirma-se que o Messias foi crucificado e que sua morte tem efeito redentor; 3) espera-se que o Messias volte à terra. Os judeus não cristãos desconheciam a ideia de um Messias crucificado, bem como a de uma segunda vinda do Messias. Também não há indícios de que os antigos judeus estivessem dispostos a chamar o Messias de “Deus” ou a considerá-lo alguém em quem habitava a plenitude da Divindade.

5. A fórmula *en Christō*

Foi provavelmente por uma reflexão cuidadosa sobre alguns dos três elementos relacionados acima que Paulo veio a utilizar a expressão *en Christō* (“em Cristo”) da maneira que a utiliza

(v. “EM CRISTO”). *En Christō* é inquestionavelmente uma das expressões prediletas de Paulo. Aparece 164 vezes nas principais cartas paulinas e outras 6 nas Pastorais, na expressão *en Christō Iēsou* (“em Cristo Jesus”), fato muito impressionante, uma vez que os outros autores do NT praticamente não utilizam a expressão (mas cf., e.g., 1Pe 3.16; 5.10,14). Paulo jamais utiliza o termo *christianos* (“cristão”). A esse adjetivo, parece preferir *en Christō* (cf. 1Co 3.1). Em outras passagens, a expressão *en Christō* parece ter sentido mais fecundo, indicando o ambiente ou atmosfera em que vivem os cristãos — ou seja, eles estão “em Cristo”. A. Deissmann, em seu estudo pioneiro *Die Neutestamentliche Formel “in Christo Jesu”* (1892), declara que essa fórmula tinha sentido tanto local quanto místico: Cristo, como uma espécie de Espírito universal, é a própria atmosfera em que os crentes viviam.

Um bom exemplo desse uso acha-se em 2Co-ríntios 5.17: “Se alguém está em Cristo, é nova criação” (cf. Fp 3.8,9; v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; outra possível tradução é: “Se alguém está em Cristo, ali há uma nova criação”). Em outras palavras, pode se dizer que congregações inteiras estão “em Cristo”, assim como é possível dizer que estão “em Deus” (cp. Gl 1.22 e Fp 1.1 com 1Ts 1.1). Em várias outras passagens, parece haver um sentido locativo (1Ts 4.16; Gl 2.17; 1Co 1.2; 15.18). A. Schweitzer, em *The mysticism of Paul the Apostle* (1931), rejeita grande parte do raciocínio de Deissmann, alegando que a solidariedade que Paulo imaginava haver entre os cristãos e entre eles e Cristo era em parte de natureza física, ocorrendo por meio do rito do batismo de água, e não mediante alguma experiência subjetiva alcançada mediante a fé. Sem dúvida, isso extrapola as informações contidas em textos como Gálatas 2.16 e Romanos 5.2, além de contradizê-las. Ao que parece, a ideia de Schweitzer é produto mais da própria compreensão da escatologia judaica antiga do que do pensamento de Paulo.

É fato que para Paulo Cristo está no crente (Gl 2.20; Rm 8.10), mas a ideia não é tão característica do apóstolo quanto a expressão *en Christō*. Não nos parece possível alegar que Paulo esteja simplesmente empregando um linguajar que denota transferência de um domínio para outro, nem seria possível eliminar totalmente o sentido

locativo que *en Christō* denota em vários casos. Tampouco se pode explicar esses textos apenas como outra forma de dizer que alguém pertence a Cristo ou que, por meio de Cristo, há conquistas para o crente. Para Paulo, estar *en Christō* é um conceito central da perspectiva tanto lógica quanto teológica. Não se pode fazer nada com Cristo ou por ele, a menos que se esteja *en Christō*. Ninguém pode se aproximar do Pai mediante o Filho (v. FILHO DE DEUS), a menos que esteja *en Christō*. Se alguém está *en Christō*, então essa pessoa está no corpo dele — a *ekklēsia* (v. IGREJA). Os resultados de estar em Cristo são os mais diversos: a transformação espiritual do ser humano por meio da morte para o pecado, a posse do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO), o ato de se tornar nova criação ou criatura, a experiência da renovação do ser interior e da mente, a obtenção da esperança e da certeza de uma ressurreição corpórea como a de Cristo e o fato de ser espiritualmente unido a uma imensa multidão de outros crentes, uma entidade viva que Paulo compara a um corpo.

As implicações teológicas da expressão *en Christō* foram habilmente sintetizadas por Moule:

Se é de fato verdade que Paulo imaginava a si mesmo e a outros cristãos "incluídos" ou "situados" em Cristo [...] isso revela um conceito mais que individualista da pessoa de Cristo [... e] uma pluralidade de pessoas pode se achar "em Cristo", assim como os membros estão inseridos no corpo (MOULE, p. 62, 65).

Significa então que Paulo imagina o Cristo exaltado como um ser divino em quem cristãos de qualquer lugar podem habitar. Ou seja, as ideias de Paulo sobre a incorporação dos crentes em Cristo e o resultado disso, a saber, o fato de estarem, portanto, em Cristo, sugerem a ideia de um ser divino "em" quem todos os crentes podem habitar, ao mesmo tempo que revela um ser divino que pode estar "em" todos os crentes mediante a presença do Espírito.

6. *Christos* nas cartas paulinas contestadas

Em Colossenses e em Efésios, encontramos um desenvolvimento ainda maior da cristologia paulina. Ele concentra a atenção no que é denominado "o mistério de Cristo". Esse mistério é que

Deus em Cristo proporcionou salvação e reconciliação a todos os povos, judeus e gentios, e até mesmo para o cosmo inteiro. A esfera cósmica do papel de Cristo é particularmente evidenciada nessas duas cartas. Por isso, não é de surpreender que essas cartas paulinas deem mais ênfase ao papel contínuo do Cristo exaltado que a maioria das anteriores, embora não estejam ausentes referências à morte e à ressurreição de Cristo. Nessas duas cartas, Cristo é visto não apenas como salvador de indivíduos, mas também como governante cósmico. Em Cristo, acha-se o depósito da sabedoria e do conhecimento de Deus (Cl 2.2-10), embora o mistério não seja esotérico, uma vez que está relacionado com a obra pública de Cristo na cruz e, em ambas as cartas, é cuidadosamente relacionado à comunidade da fé. De acordo com Efésios 1.22, Cristo está no controle do cosmo em prol da igreja, e em Efésios 5.32 se vê que o mistério diz respeito ao relacionamento de Cristo com sua igreja. Ademais, o relacionamento entre o domínio de Cristo sobre o cosmo e seu domínio sobre a igreja torna-se evidente no hino de Colossenses 1.15-20 sobre Cristo, no qual tanto o cosmo quanto a igreja são mencionados lado a lado.

Entre as "palavras fiéis" que caracterizam as Cartas Pastorais (q.v.), apenas duas acrescentam algo novo ao conceito de Cristo revelado nas cartas paulinas anteriores. Em 1Timóteo 6.13, faz-se referência ao testemunho de Cristo diante de Pilatos, desse modo apontando para um momento de importância cristológica anterior ao da morte de Cristo. Anteriormente, em 1Timóteo 1.15, lemos que Cristo "veio ao mundo" com o objetivo específico de salvar pecadores. Esse tema situa ainda mais atrás, na história de Jesus, os momentos de importância cristológica, no mínimo chegando ao início da vida humana de Jesus e, possivelmente, com uma alusão à preexistência de Cristo (v. CRISTOLOGIA). Paulo expressa a última ideia de forma mais clara em outras passagens, nos hinos de Filipenses 2.6-11 e Colossenses 1.15-20 sobre Cristo. Em 1Timóteo 2.5, a ênfase recai na humanidade de Jesus como mediador entre Deus e a humanidade. Por fim, deve se assinalar que as Pastorais refletem certa predileção pela expressão "Cristo Jesus" ou, vez por outra, por "Cristo Jesus", ao lado de "nosso Senhor".

O estudo do uso do termo *Christos* por Paulo nos permite captar a natureza do pensamento cristológico paulino, mas isso deve ser suplementado por um estudo detalhado de outras ideias cristológicas importantes, como Senhor, Último Adão e Filho de Deus.

Ver também CRISTOLOGIA; “EM CRISTO”.

DNTE: MESSIANISM.

BIBLIOGRAFIA. CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DAHL, N. A. The messiahship of Jesus in Paul. In: _____. *The crucified Messiah and other essays*. Minneapolis: Augsburg, 1974. p. 37-47. ■ DE JONGE, M. *Christology in context*. Philadelphia: Westminster, 1988. ■ _____. The earliest Christian use of *χριστός*: some suggestions. *NTS*, v. 32, p. 321-43, 1986. ■ _____. The use of the word “anointed” in the time of Jesus. *NovT*, v. 8, p. 132-48, 1966. ■ DUNN, J. D. G. *Unity and diversity in the New Testament: an inquiry into the character of earliest Christianity*. Philadelphia: Westminster, 1977. ■ GRUNDMANN, W. *Χριστός*. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.], v. 9. p. 540-62. ■ HENGEL, M. “Christos” in Paul. In: *Between Jesus and Paul*. Philadelphia: Fortress, 1983, p. 65-77. ■ KIM, S. *The origin of Paul’s gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ KRAMER, W. *Christ, Lord, Son of God*. London: SCM, 1966. (SBT, 50.) ■ MARSHALL, I. H. *The origins of New Testament christology*. Downers Grove: InterVarsity, 1990 [1976]. ■ METZGER, B. M. The punctuation of Romans 9:5. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S. S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honor of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 95-112. ■ MOULE, C. F. D. *The origin of christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. ■ NEUSNER, J.; GREEN, W. S.; FRERICHS, E. *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ■ RENGSTORF, K. H. *Χριστός*. *NDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.], v. 2. p. 334-43. ■ WITHERINGTON, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990.

B. WITHERINGTON III

CRISTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

O termo grego *Christos*, traduzido por “Cristo” em nosso idioma, é usado em contextos judaicos

e cristãos como equivalente do termo hebraico *māshiah*. Quando empregados como substantivos, os termos hebraico e grego referem-se a uma pessoa ungida (v. CRISTO I), embora na origem *Christos* fosse adjetivo. Às vezes, os judeus usavam o termo *māshiah* para designar um indivíduo ungido por Deus, um rei (Sl 18.50; 89.20) ou um sacerdote (cd 12.23,24; 14.19) ou viam essa pessoa como aquela que viria restaurar ou renovar Israel. É tênue a evidência de que, antes da época do NT, *māshiah* — quanto mais Cristo — fosse termo técnico para designar “messias” (DE JONGE, 1986).

Apesar disso, o uso do termo *Christos* na antiga literatura cristã pressupõe esperanças judaicas de alguém ungido e se fundamenta nessas mesmas esperanças, especialmente em alguém da linhagem de Davi (v. JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO). Nos Evangelhos e em Paulo, encontramos o uso de *Christos* como título ou termo que se refere a esse personagem muito aguardado, mas também vemos o termo sendo usado como segundo nome de Jesus. Por exemplo, o Evangelho de Marcos começa anunciando que contará as boas notícias a respeito de “Jesus Cristo”, não de “Jesus, o Cristo”, embora não haja dúvida de que Marcos sabia que o termo antes era um título (Mc 13.21,22). Essa dualidade também se vê nos escritos de Paulo, onde, com maior frequência, o termo é empregado como nome de Jesus, especialmente no início de cartas (e.g., Rm 1.1; 1Co 1.1). Também está claro que Paulo conhece os antecedentes judaicos do termo. Por exemplo, ele não justapõe “Cristo” a “Senhor”, pois isso significaria unir dois títulos, e parece que o uso que Paulo faz do termo é basicamente resultado de sua reflexão sobre a narrativa do fim da vida de Jesus (1Co 1.23).

Fora dos Evangelhos e do *corpus* paulino, o uso do termo *Christos* também se enquadra em certos padrões definidos, alguns dos quais sustentam a ideia de que “Cristo” era frequentemente usado como outro nome para Jesus de Nazaré e, às vezes, para descrever um papel, função ou posição que assumiu em algum momento de sua carreira. O fato de que, em várias ocasiões, o mesmo documento (como Atos ou 1Pedro) pode refletir o uso de *Christos* tanto como título quanto como nome próprio mostra a flexibilidade com que era possível utilizar o termo.

1. Atos
2. Hebreus
3. Tiago e Judas
4. 1 e 2Pedro
5. Cartas joaninas e Apocalipse
6. Conclusões

1. Atos

As 26 ocorrências de *Christos* em Atos referem-se a Jesus. Só raramente o termo ocorre em uma citação do $\alpha\tau$, sem dúvida porque é bem raro no $\alpha\tau$ grego. Mesmo assim, é fato que Atos 4.26 de alguma forma cita Salmos 2.2, fazendo distinção entre Deus, como Senhor, e “seu Ungido” (em Atos, *tou Christou autou*). Textos como esse e outros, em que o possessivo “seu” aparece (cf. At 3.18), deixam claro que o autor conhece o sentido da raiz da palavra *Christos* e entende sua natureza relacional. Se alguém é o Cristo, tem de ser ungido por outra pessoa; nesse caso, o Pai. Assim, quando encontramos a expressão “nosso Senhor Jesus Cristo” em Atos 15.26 e 20.21, vemos implícitos ambos os relacionamentos: Jesus é o ungido de Deus e o Senhor do crente.

O autor de Atos deixa claro que, para ser cristão, é essencial confessar que Jesus é “o Cristo” (*ho Christos*, At 9.22; 17.3). No testemunho aos judeus na sinagoga, há uma insistência no assunto, justamente o assunto que teve de ser demonstrado com base nas Escrituras, para que os judeus se tornassem seguidores de Jesus. Em Atos, parece que “Cristo” funciona principalmente como nome, quando o público é gentílico, mas pode se prestar à descrição funcional ou título quando o público é judeu. A expressão “em/pelo nome de Jesus Cristo” ou alguma variante (At 2.38; 4.10; 8.12; 10.48; 15.26; 16.18) mostra, entretanto, não apenas que *Christos* podia ser usado como parte de um nome, mesmo num contexto judaico (At 4.18, ressaltando-se que as autoridades judaicas deixam de fora a palavra “Cristo”), mas também que se acreditava que confessar, invocar e proclamar seu nome ou orar e exorcizar em seu nome produziria acontecimentos miraculosos (v. MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES), incluindo-se conversões e curas. O BATISMO “em nome de Jesus Cristo” é entendido como o rito característico de entrada para judeus e cristãos na comunidade cristã (At 2.38; 10.48; v. JONES).

Lucas ressalta a necessidade dos sofrimentos e da ressurreição de Jesus (Lc 24.26,27), e nesse contexto assevera que o plano de Deus revelado nas Escrituras era que “o Cristo” sofresse (At 17.2,3) e ressuscitasse (At 2.31, cit. Sl 16.10; v. MOESSNER). Nessas questões, o cumprimento das Escrituras é ressaltado quando o contexto é o da sinagoga ou de um público judeu. Quando o público é composto de gentios na maioria ou na totalidade, não simpatizantes da sinagoga nem ligados a judeus, não aparece o termo *Christos* nem como título nem como descrição. Em vários casos, não aparece nem mesmo em tais contextos (v. os discursos de Paulo aos moradores de Listra em At 14.15-17, e aos de Atenas em At 17.22-31). Para um público judeu, era crucial confessar que Jesus é o Cristo (At 9.22; 17.3), ao passo que para os ouvintes gentios era de suma importância confessar que alguém chamado Jesus Cristo é o Senhor (cp. At 15.23 com 15.26). A comunidade de judeus e gentios cristãos partilhava a confissão de Jesus como “nosso Senhor” (At 15.26; 20.21). A pessoa devia ter fé nele (At 24.24; 20.21).

Não se deve ficar muito impressionado com Atos 2.36, pois, embora o texto não diga que Deus fará Jesus se “tornar” o Messias (presumivelmente após a crucificação; v. CRISTO, MORTE DE), em outra passagem ele é o Messias que sofre (At 17.3). Na melhor das hipóteses, Atos 2.36 dava a entender para o autor que Jesus, depois da morte, entrou numa nova etapa em seus papéis e deveres messiânicos. É notável que esteja ausente de Atos a ideia paulina de estar “EM CRISTO” ou dos cristãos como participantes de seu corpo (v. CORPO DE CRISTO), ou ainda a ideia da preexistência de Cristo. A cristologia do autor já foi descrita como “cristologia ausente”, uma vez que Lucas ressalta que Cristo ascendeu aos céus e governa de lá (cf. At 3.11-26; ROBINSON e MOULE).

2. Hebreus

Ao contrário de Atos, em Hebreus as referências a Cristo parecem muito mais próximas do uso paulino (v. WITHERINGTON, 1991), não só na frequência com que Cristo aparece como nome e não tanto como uma descrição ou título, mas também na ideia de partilhar ou ser parceiro de Cristo (Hb 3.14). Parece que “Cristo” é um nome (Hb 5.5; 6.1; 9.11,24,28) para um ser humano

de carne e osso (Hb 9.14; 10.10), mas é também muito mais que isso, pois “Jesus Cristo é o mesmo, ontem, hoje e eternamente” (Hb 13.8), sendo também aquele por quem Moisés pôde sofrer antecipadamente (Hb 13.26).

Em Hebreus, nota-se algo característico, que é a ideia de filiação relacionada ao termo “Cristo” (cf. HURST; v. FILHO DE DEUS). O texto de Hebreus 3.6 afirma que Cristo, na condição de Filho, é fiel sobre a casa de Deus, e, em Hebreus 5.5, Cristo é quem recebe glorificação, sendo aquele a quem Deus eleva à realeza, pois foi Deus quem lhe disse: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (cit. Sl 2.7, parte de um poema de coroação). Notadamente ausente em toda a rica análise cristológica de Hebreus é a discussão ou a explicação de Jesus como o Cristo, o Ungido, a menos que consideremos que as ponderações em torno da filiação tomem o lugar dessa análise. O autor está muito mais interessado no papel de Jesus como sacrifício e sacrificador — o sumo sacerdote celestial. A influência paulina sobre esse documento torna improvável a teoria de J. D. G. Dunn, segundo a qual em Hebreus 1—2 o autor está se referindo à preexistência de uma ideia, não à preexistência da pessoa do Filho/Cristo (cf. DUNN, 1980, e também CRADDOCK e SCHWEIZER).

3. Tiago e Judas

Quase nada precisa ser dito sobre o uso de *Christos* em Tiago, visto que o termo aparece apenas duas vezes (Tg 1.1; 2.1) — nos dois casos, um único e longo nome próprio, “o [nosso] Senhor Jesus Cristo”, sendo “Cristo” usado como nome. Há seis referências a Cristo em Judas, todas do mesmo tipo que encontramos em Tiago (Jd 4,17,21,25) ou mesmo mais curtas (“Jesus Cristo”, Jd 1 [2 vezes]). Tiago, Judas e Hebreus contêm pouca reflexão acerca de Jesus como o Cristo, embora pareçam cartas dirigidas a um público com um bom número de judeus ou cristãos judeus. Talvez a explicação esteja no fato de esses documentos não serem apologéticos ou evangelísticos: foram escritos para aqueles que já estão convencidos de que Jesus é o Cristo. Em contraste, Lucas-Atos, que, conforme se acredita, é o único documento no NT escrito por um gentio, demonstra interesse considerável pelo assunto.

4. 1 e 2Pedro

As cartas 1Pedro e 2Pedro refletem uma variedade de usos do termo “Cristo”, e, como cada uma das duas cartas manifesta uma tendência diferente, elas merecem ser tratadas de forma separada. Por exemplo, em 1Pedro encontramos a fórmula *en Christō* (1Pe 3.16; 5.14). Já em 2Pedro encontramos a expressão “nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (2Pe 1.11; 2.20; 3.18) (RICHARD, p. 380-96).

Em 1Pedro, há uma importante ênfase no sofrimento e na ressurreição de Cristo (1Pe 1.2,3, 11,19; 2.21; 3.18,21; 4.1; 5.1). O autor também destaca, no estilo paulino, que o crente pode partilhar desses sofrimentos ou de outros de natureza semelhante (1Pe 4.13; cf. Fp 3.10). O autor de 1Pedro também não reluta em se referir à volta de Cristo, nesse caso denominada “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1.7, *en apokalypsei Iēsou Christou*; 1Pe 1.13). Também existe, em 1Pedro 1.11, a menção ao Espírito de Cristo, que inspirou e iluminou os profetas do AT. O autor parece endossar a preexistência de Cristo, mas não discorre sobre o assunto (cf. 1Pe 1.20; 2.4; HANSON e CRADDOCK; cp. com DUNN, 1980). Ele também emprega a expressão “o nome de Cristo”, o qual pode despertar o ódio contra os que o levam consigo ou que dele dão testemunho (1Pe 3.15). O autor parece entender o caráter relacional do termo “Cristo”, pois se refere ao “Deus e Pai de [...] Jesus Cristo” (1Pe 1.3).

Em 2Pedro, o uso é menos variado, sendo a passagem mais intrigante aquela que faz referência ao “nosso Deus e Salvador Jesus Cristo” (2Pe 1.1). Parece ser um exemplo claro do NT em que Jesus é chamado Deus (cf. HARRIS, 1992). A carta ressalta a ligação do termo “Cristo” com o termo “Salvador” (*sōtēr*). Das oito referências a Cristo nessa carta, metade delas (2Pe 1.1,11; 2.20; 3.18) associa os dois termos. Há uma ênfase especial no conhecimento de Jesus Cristo (2Pe 1.16; 2.20; 3.18). Ao longo de todo o texto, o autor emprega claramente o termo “Cristo” como parte de um nome (e.g., 2Pe 1.1), como ocorre em 1Pedro. Em 2Pedro, Jesus Cristo não é visto como simples herói da Antiguidade, pois em 2Pedro 1.14 ele revela ao autor que o tempo de sua morte estava próximo. É possível que 2Pe 1.16—2.4 seja uma fonte petrina para essa passagem, pois essa seção tem fortemente em

comum com 1Pedro não só o vocabulário, mas também as ideias, incluindo-se a forma em que o termo “Cristo” é usado nessa subseção (cp. 1Pe 3.1 com 2Pe 1.16; v. WITHERINGTON, 1985).

5. Cartas joaninas e Apocalipse

À semelhança do autor de Hebreus, o autor das cartas joaninas (v. JOÃO, CARTAS DE) tende a aliar ideias sobre filiação com o nome Jesus Cristo. Lemos repetidamente acerca de “seu Filho Jesus Cristo” (1Jo 1.3; 3.23; 5.20; 2Jo 3). Há também uma ênfase especial à necessidade de o crente verdadeiro confessar que “Jesus Cristo veio em carne” (1Jo 4.2; 2Jo 7), provavelmente num reflexo da necessidade de combater ensinamentos docéticos ou protognósticos (v. Gnosticismo) disseminados por alguns falsos mestres que haviam frequentado a comunidade joanina (v. Adversários). Em 1João 2.22, percebemos que confessar que Jesus é o Cristo também é entendido como algo crucial para sua comunidade.

Nessas cartas, não se deve menosprezar o interesse especial pela confissão, e é impressionante a natureza encarnacional do que se deve confessar. Enganadores e anticristos são aqueles que não confessam que o Cristo veio em carne, na pessoa de Jesus (2Jo 7). Tendo em vista o conteúdo da confissão, o texto mais importante (1Jo 5.6) refere-se não aos sacramentos, mas ao nascimento (água) e à morte (sangue) de Jesus Cristo — os dois meios pelos quais ele vem ao crente (v. WITHERINGTON, 1989). O autor das cartas também conhece o conceito de *koinônia* em Jesus Cristo e com ele (1Jo 1.3). Em 1João 5.20, ele faz referência ao fato de o crente estar não apenas na verdade, mas também “em seu Filho Jesus Cristo”. Permanecer em Cristo implica permanecer no ensino de Cristo (2Jo 9), provavelmente aquele mencionado nas declarações confessionais. Jesus Cristo é entendido como alguém intimamente associado ao Pai, de modo que as bênçãos divinas da graça, da misericórdia e da paz chegam ao crente vindas da parte de ambos (2Jo 3).

O termo *Christos* não aparece em 3João.

Apesar da profusão de imagens de Cristo em Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE), o termo “Cristo” aparece ali apenas oito vezes, metade nos versículos iniciais e finais do documento. O vidente João recebe uma revelação da parte de

Jesus Cristo ou a respeito dele (Ap 1.1; provavelmente a primeira está sendo ressaltada), a qual também é um testemunho (*martyrian*) acerca de Jesus Cristo (Ap 1.2), abrangendo tudo o que vem em seguida em Apocalipse. Jesus Cristo é a testemunha fiel que revela todas essas coisas e delas testifica.

O autor sabe que *Christos* é mais que um nome, como fica claro na alusão a ideias do AT que se referem a Deus como Senhor e ao Cristo de Deus (Ap 11.15, apoiado num grande número de textos, entre os quais Sl 10.6; 22.28; Dn 7.14; Zc 14.9). O texto de Apocalipse 12.10, que fala do poder ou autoridade do Messias de Deus, também deixa isso claro. Entende-se que os mártires de Apocalipse 20.4 são os que ressuscitarão e reinarão com Cristo durante mil anos, dando a entender que o papel de Cristo não acabou com o que Jesus realizou durante seu ministério terreno. O texto diz que esses mártires são sacerdotes não somente de Deus, mas também de Cristo (Ap 20.6). O autor não tem nenhuma dificuldade em fazer distinção entre Deus e Cristo, mas também claramente define Cristo em termos, papéis e funções divinos (Ap 19.16). Cristo é aquele que, dos céus, dispensa graça ao povo de Deus (Ap 22.21). Assim, tanto o título “Cristo” quanto essa mesma palavra usada como nome são evidentes nessa obra, embora o uso como nome seja notável apenas no início do documento. Talvez o objetivo seja orientar o ouvinte ou leitor, que está na iminência de ser apresentado a uma multidão de imagens apocalípticas (cf. GRUNDMANN). Apocalipse mostra que o significado original messiânico de *Christos* ainda era conhecido no último decênio do século I (cf. DE JONGE, 1992).

6. Conclusões

Esforçamo-nos para mostrar o rico e variado uso da palavra *Christos* nas cartas não paulinas e em Apocalipse. As conclusões a seguir parecem então confirmadas.

Ao que tudo indica, não existe clara distinção entre a forma em que os cristãos helênicos e os cristãos judeus lidavam com o conceito do “Cristo” como simples nome, e alguns documentos supostamente menos judaicos refletem algum conhecimento dos antecedentes judaicos desse conceito.

O termo “Cristo” é às vezes usado indiscriminadamente para designar qualquer das fases da carreira de Cristo, ou mesmo todas elas, incluindo-se, aparentemente, sua existência pré e pós-encarnação. Pode se dizer que há pouquíssima ou mesmo nenhuma evidência de tendências adocianistas.

“Cristo” é muitas vezes usado como nome e às vezes como título, mas também aparece como descrição de um relacionamento. Jesus é o ungi-do de Deus, mas o Senhor do crente.

É notável que os textos em questão evitem justapor os dois títulos, “Senhor” a “Cristo”, o que sugere que os primeiros autores cristãos conheciam os antecedentes do termo “Cristo” e sabiam que não era meramente um nome, mesmo quando não tornam isso explícito ao deixar de chamar Jesus de “o Cristo”.

Uma ausência notável em todo esse material é a tentativa de explicar o termo “Cristo” mediante o emprego da expressão “o FILHO DO HOMEM”.

Os antecedentes régio e messiânico do termo *Christos* não são enfatizados na maioria das fontes que estivemos examinando, mas é possível alegar que são determinantes no modo em que o termo é empregado na maioria dos casos (cf. HAHN).

Como defendem alguns, o distanciamento entre judaísmo e cristianismo primitivo no final do século I acelerou o processo, e Jesus passou a ser aberta e frequentemente chamado Deus. Isso pode ter acontecido, mas é digno de nota que alguns antigos judeus tenham chegado a empregar um vocabulário de exaltação ao se referir a vários agentes, sobrenaturais (angélicos) e humanos, entre Deus e a humanidade (cf. HURTADO). Nossa hipótese é que o linguajar vividamente cristológico usado pelos primeiros cristãos remonta, em última instância, a uma parte da linguagem sapiencial que Jesus e cristãos primitivos judeus utilizaram para apresentar o homem oriundo de Nazaré como a Sabedoria de Deus manifesta em carne (WITHERINGTON, *Sage*, 1994). Jesus e sua autoapresentação são um meio-termo entre três ações: particularizar a Sabedoria como se na terra residisse na *Torá* (Eo), hipostasiar a Sabedoria (Sb) e usar o termo *theos* para designar Cristo (no NT e em PLÍNIO).

Ver também CRISTOLOGIA.

DLNTD: DOCETISM; LAMB; PREEXISTENCE; SHEPHERD, FLOCK; STONE, CORNERSTONE.

BIBLIOGRAFIA. CRADDOCK, F. B. *The preexistence of Christ in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1968. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DAHL, N. A. *Jesus the Christ: the historical origins of christological doctrine*. Minneapolis: Augsburg, 1991. ■ DE JONGE, M. *Christ*. *ABD*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 914-21, 1992. ■ _____. The earliest Christian use of *Christos*. *NTS*, v. 32, p. 321-43, 1986. ■ _____. The use of the expression *ho Christos* in the Apocalypse of John. In: LAMBRECHT, J., org. *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*. Gembloux: Duculot/Louvain: Leuven University, 1980. (*BETL*, 53.) ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, p. 51-6, 1980. ■ _____. *Christology (NT)*. *ABD*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 979-91. ■ GRUNDMANN, W. *Χρῖω Χριστός κτλ*. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 9. p. 527-80. ■ HAHN, F. *Χριστός*. *EDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 478-86. ■ HANSON, A. T. *Jesus Christ in the Old Testament*. London: SPCK, 1965. ■ HARRIS, M. J. *Jesus as God: the New Testament use of Theos in reference to Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ HENGEL, M. *Between Jesus and Paul*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ HIGGINS, A. J. B. The priestly Messiah. *NTS*, v. 13, p. 211-39, 1967. ■ HUGHES, P. E. The christology of Hebrews. *SWJT*, v. 28, p. 19-27, 1985. ■ HURST, L. D. The christology of Hebrews 1 and 2. In: HURST, L. D. & WRIGHT, N. T., ORGS. *The glory of Christ in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1987. p. 151-64 ■ HURTADO, L. *One God, one Lord*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ JONES, D. The title *Christos* in Luke-Acts. *CBQ*, v. 32, p. 69-76, 1970. ■ MOESSNER, D. The script of the Scriptures: suffering and the cross in Acts. In: WITHERINGTON III, B., org. *History, literature and society in the Book of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ■ MOULE, C. F. D. The christology of Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., ORGS. *Studies in Luke Acts*. Nashville: Abingdon, 1966. p. 159-85. ■ POLLARD, T. E. *Johannine christology and the early church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. ■ RICHARD, E. The functional christology of First Peter. In: TALBERT, C. H., org. *Perspectives on First Peter*. Macon: Mercer University Press, 1986. p. 121-39. ■ _____. *Jesus one and many: the christological concept of New Testament authors*.

Wilmington: Michael Glazier, 1988. ■ ROBINSON, J. A. T. The most primitive christology of all? In: _____. *Twelve New Testament studies*. London: SCM, 1962. p. 139-52. ■ SCHWEIZER, E. Paul's christology and gnosticism. In: HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. *Paul and Paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982. p. 115-23. ■ SMALLEY, S. S. The christology of Acts again. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S. S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 79-94. ■ WITHERINGTON III, B. The influence of Galatians on Hebrews. *NTS*, v. 37, p. 146-52, 1991. ■ _____. *Jesus the Sage: the pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress, 1994. ■ _____. *Paul's narrative thought world: the tapestry of tragedy and triumph*. Louisville: Westminster/John Knox, 1994. ■ _____. A Petrine source in 2nd Peter? *SBLSP*, p. 187- 92, 1985. ■ _____. The waters of birth—John 3:5 and 1 John 5:6-8. *NTS*, v. 35, p. 155-60, 1989.

B. WITHERINGTON III

CRISTO, DIVINDADE DE. VER CRISTOLOGIA II.

CRISTO, MORTE DE I: EVANGELHOS

A crucificação de Jesus sob o comando de Pôncio Pilatos figura entre os acontecimentos da vida de Jesus que são mais inegáveis da perspectiva histórica e mais fecundos do ponto de vista teológico.

1. A crucificação no mundo antigo
2. A crucificação de Jesus
3. Por que Jesus foi crucificado?
4. A morte de Jesus no Evangelho de Mateus
5. A morte de Jesus no Evangelho de Marcos
6. A morte de Jesus no Evangelho de Lucas
7. A morte de Jesus no Evangelho de João

1. A crucificação no mundo antigo

Apesar de sua crueldade como forma de castigo, a crucificação foi praticada em todo o mundo antigo. Era usada como método de execução. Em algumas ocasiões, foi usada para empalamento após a morte entre persas, indianos, assírios e outros; e, mais tarde, entre gregos e romanos. Alguns indícios dão conta de que a crucificação foi empregada como método de execução pelos judeus antes da época de Herodes, o Grande (JOSEFO, *Gu ju*, 1.4.6, ■ 97-8; *An*, 13.14.2, ■ 379-83; 11QTemple 64.6-13).

1.1 Crucificação: uma prática cruel. Dentre as penas de tortura mencionadas na literatura da Antiguidade, a crucificação era uma das mais horrendas. Não causava danos em nenhum órgão vital, nem provocava sangramento excessivo. Com isso, a morte chegava lentamente, às vezes depois de vários dias, quando o condenado entrava em choque, ou por consequência do processo doloroso de asfixia, à medida que os músculos empregados na respiração sofriam fadiga cada vez maior. Com frequência, o que aumentava a desonra é que não se concedia permissão para enterrar a pessoa, e o corpo ficava na cruz, servindo de carniça ou apodrecendo.

A crucificação era, em última instância, um assunto público. Nua e presa a um poste, cruz ou árvore, a vítima era submetida a escárnio cruel pelos transeuntes, ao mesmo tempo que o povo em geral era lembrado do horrível destino dos que se punham contra a autoridade do Estado.

Na literatura que sobreviveu da Antiguidade, são raras as descrições do ato da crucificação. O motivo não é a falta de frequência dessa forma de execução, e sim as preocupações de ordem estético-literária. Membros da elite literária e culta hesitavam em se delongar sobre esse ato horrendo e brutal. Aliás, até mesmo as narrativas da Paixão nos Evangelhos, que M. Hengel considera as mais detalhadas descrições do gênero (HENGEL, 1977, p. 25), são notadamente breves quando relatam o ato da crucificação em si. Evitando todos os detalhes, simplesmente relatam que “o crucificaram” (Mt 27.35; Mc 15.25; Lc 23.33; Jo 19.18).

Mesmo quando encontramos descrições, fica óbvio que a crucificação não era praticada de maneira uniforme ou de acordo com um padrão. A verdade é que os relatos nem sempre deixam claro se a crucificação aconteceu antes ou depois da morte da vítima, nem se em cada caso a vítima foi amarrada ou pregada ao poste, ou se uma trave era sempre empregada. No mundo romano, porém, a forma de crucificação era, ao que tudo indica, mais uniforme: incluía um açoitamento prévio, e as vítimas em geral carregavam a trave até o local da crucificação, onde eram pregadas ou amarradas à cruz, com os braços estendidos e erguidos para cima, talvez sentadas numa sedícula ou pequeno assento, isto é, uma pequena cavilha de madeira (HENGEL, 1977, p. 22-32).

Mesmo no mundo romano, o procedimento estava sujeito a variações, dependendo do capricho dos carrascos. Por exemplo, no relato de Josefo sobre o cerco romano a Jerusalém, o qual ele presenciou, o autor observa que centenas de prisioneiros judeus foram “açoitados e submetidos a tortura de toda espécie [...] e depois crucificados do lado oposto aos muros da cidade”. Na esperança de que a cena repulsiva induzisse os judeus a se render, Tito, o comandante romano, deu a seus soldados a liberdade de prosseguirem com as crucificações como bem quisessem. “Movidos de raiva e ódio, os soldados se divertiam, pregando os prisioneiros em diferentes posições” (JOSEFO, *Gu ju*, 5.11.1, § 449-51).

Dados arqueológicos relacionados com a prática da crucificação na Palestina do século I são ainda mais esparsos. Em 1968, foi encontrado um ossuário que estava numa caverna encoberta em Giv’at ha-Mivtar, no norte de Jerusalém. Continha os ossos de um homem adulto que havia morrido depois de crucificado no período entre o início e a metade da década de 60, do século I d.C. Um estudo inicial do que restou do esqueleto mostrava a possibilidade de um prego ter sido fincado nos antebraços, tendo os ossos calcâneos sido perfurados por um único prego de ferro. Descobriu-se que esse prego ainda estava preso ao que os investigadores interpretaram como os ossos de ambos os calcânhares. Fragmentos de madeira encontrados em ambas as extremidades do prego davam sinal de que o prego atravessara primeiro uma pequena placa de madeira, depois os pés da vítima e por último uma viga de oliveira na posição vertical. Ao que parece, num gesto de misericórdia, as canelas foram quebradas intencionalmente.

J. Zias e E. Sekeles recentemente reavaliaram o que restou do esqueleto encontrado no referido ossuário, comparando-o a fotografias, moldes e radiografias. Com base nesse exame, propuseram várias correções a descobertas anteriores. Mais importante ainda, chegaram à conclusão de que o prego de ferro, ainda intacto, havia passado do lado direito para o lado esquerdo do osso do calcânhar (calcâneo) direito. O resultado é um quadro diferente do homem crucificado, pois nessa reconstrução os pés não estavam afixados com um único prego, mas a vítima ao que tudo indica

tinha os pés colocados um de cada lado da viga vertical. Além disso, não tendo encontrado nenhum claro indício de ferimento traumático nos ossos dos antebraços ou das mãos, ambos propõem que a vítima foi amarrada, não pregada à trave. Por fim, questionaram a teoria de que os ossos dos membros inferiores foram quebrados antes da morte.

Embora essa descoberta acrescente dados arqueológicos às descrições literárias da crucificação, ainda assim fica claro que a escassez de dados antropológicos dessa natureza restringe o grau de certeza com que podem ser interpretados.

1.2 Crucificação: punição militar e política.

Como regra, os cidadãos romanos eram poupados dessa forma de execução, embora, em casos extremos (e.g., traição à pátria), fosse possível impor morte por crucificação. Entre os romanos, de modo mais geral, a crucificação era uma pena reservada aos de nível social inferior, a saber, bandidos perigosos, escravos e o populacho de províncias estrangeiras. Entre eles, a crucificação era um meio de afirmar a autoridade romana e manter a lei e a ordem. Desse modo, na província da Judeia, revelou-se uma arma eficaz contra a resistência à ocupação romana.

1.3 Crucificação: estigma interpretativo. No importante levantamento que fez na literatura antiga a respeito do tratamento dispensado à crucificação, Hengel pesquisou se fora do cristianismo primitivo a morte por crucificação chegou a ser interpretada de modo positivo. No mundo gentílico, ele encontrou no estoicismo o emprego da crucificação como metáfora “para o sofrimento do qual o sábio consegue se livrar apenas mediante a morte, que liberta a alma do corpo a que está presa” (HENGEL, 1977, p. 88; cf. p. 64-8). Entretanto, com exceção disso, a crueldade da cruz parece ter proibido toda interpretação ou metáfora positiva da morte por crucificação.

Se isso era válido para o mundo gentio, mais ainda seria para o judeu. Uma vez que os romanos faziam amplo uso da crucificação como meio de intimidar o nacionalismo judaico, é natural concluir que a cruz era símbolo de martírio. Contudo, além da humilhação e da brutalidade associadas a essa forma de execução, para os judeus havia um obstáculo adicional de natureza profundamente religiosa.

Já no século I de nossa era, sabia-se que a vítima da crucificação se enquadrava nas palavras de Deuterônimo 21.22,23, a saber, especificamente “o que for pendurado no madeiro é maldito de Deus” (ARA). Nesse contexto, a passagem refere-se à exposição pública do cadáver de um criminoso executado. Mas há no NT indícios de que esse sentido havia se ampliado consideravelmente dentro da igreja primitiva, a ponto de incluir pessoas que haviam sido crucificadas. Isso se vê nas alusões a Deuterônimo 21.22,23 (e.g., At 5.30; 13.29; 1Pe 2.24) e na inegável citação de Deuterônimo 21.23 que Paulo faz em Gálatas 3.13. Antes, com exceção do cristianismo, dados presentes na literatura de Qumran (4QPnAh 3—4.1.7-8; 11QTemple 64.6-13) e também nos escritos de Filo, judeu alexandrino do século I (*Sp le*, 3.152; *Po Ca*, 61; *So*, 2.213), confirmam que no judaísmo as vítimas de crucificação podiam ser tidas como malditas. Desse modo, a cruz não podia ser interpretada positivamente como símbolo da resistência judaica.

2. A crucificação de Jesus

A crucificação de Jesus de Nazaré sob o comando de Pôncio Pilatos é bem confirmada em fontes cristãs e não cristãs. É relatada nos quatro Evangelhos, no centro de relatos da Paixão altamente minuciosos, e citada como acontecimento histórico em todo o NT, especialmente em Paulo. O historiador latino Tácito menciona a morte de Jesus nos *Anais*: “Cristo [...] sofreu pena de morte no reinado de Tibério, por sentença do procurador Pôncio Pilatos” (15.44). Num texto de autenticidade questionada, Josefo relata que Pilatos condenou Jesus a ser crucificado (JOSEFO, *An*, 18.3.3, § 63-4). Por essas e outras razões, a historicidade da morte de Jesus na cruz está fora de dúvida (GREEN, 1988, p. 1). No entanto, três aspectos encontram vários problemas: nossa capacidade de datar a crucificação, a historicidade de alguns detalhes registrados nos relatos da crucificação e a interpretação da morte de Jesus por ele próprio e por seus primeiros seguidores.

2.1 A data da crucificação de Jesus. Os quatro Evangelhos narram a execução de Jesus numa sexta-feira — ou seja, no dia anterior ao dia judeu de descanso, o sábado (Mt 27.57,62; Mc 15.42; Lc 23.54; Jo 19.31,42). A principal questão

cronológica gira, portanto, em torno da relação dessa sexta-feira com a Páscoa. Admitindo-se o sistema judaico, em que o dia ia de um pôr do sol a outro, a refeição da Páscoa teria sido comida na noite de 15 de nisã. Os Evangelhos Sinóticos (e.g., Mc 14.12-16) relatam a Última Ceia como uma refeição pascal ocorrida na noite da quinta-feira, 15 de nisã. Com isso, no cálculo deles, o dia da prisão, do julgamento e da morte de Jesus foi 15 de nisã, o dia da Páscoa. Entretanto, o Evangelho de João dá 14 de nisã como a data da morte de Jesus, o dia dos preparativos para a Páscoa (13.1-4; 18.28; 19.14,31).

Se compararmos essas conclusões com os dados astronômicos relacionados, supondo que Jesus tenha sido crucificado por volta de 30 d.C., chegamos às seguintes opções: de acordo com o cômputo joanino, Jesus foi executado ou em 3 de abril de 33 d.C., ou em 7 de abril de 30 d.C.; de acordo com o cômputo dos Sinóticos, 27 d.C. ou 34 d.C. seriam os anos prováveis. Devemos aceitar o cômputo joanino ou o dos Sinóticos?

Há três caminhos propostos para a solução do problema. Para alguns estudiosos, os Sinóticos preservaram a cronologia correta e João revisou a tradição para apresentar Jesus mais completamente como o Cordeiro Pascal. É verdade que João tem uma preocupação teológica dessa natureza (cf. Jo 1.29,36; 18.28; 19.14,31,36,37). No entanto, um estudo recente de crítica da redação revelou como altamente provável que a cronologia joanina lhe tenha chegado por meio de sua tradição da Paixão (DAUER, p. 133-6, 140-2). Outros acreditam que o relato dos Sinóticos é tendencioso, resultado da tentativa criativa de Marcos de apresentar a Última Ceia como uma refeição pascal. Essa opinião deixa de considerar o caráter integrado que têm os elementos da Páscoa na tradição sinótica, bem como o grau em que até mesmo a narrativa joanina da Última Ceia é de caráter pascal (GREEN, 1988, p. 113-6).

Muitos intérpretes têm procurado harmonizar as cronologias sinótica e joanina. Duas dessas teorias são especialmente dignas de nota. Na primeira, alguns têm defendido a ideia de que galileus (como Jesus e seus discípulos) e fariseus contavam o dia de um nascer do sol a outro, ao contrário dos da Judeia e dos saduceus, que contavam de um pôr do sol a outro. Desse modo,

a refeição pascal (Última Ceia) foi celebrada na noite de quinta-feira, 14 de nisã, por Jesus, seus discípulos e outros galileus. Os da Judeia participaram da refeição pascal na noite de sexta-feira, 15 de nisã. Para outros, é mais plausível a teoria de que a Páscoa foi celebrada em dois dias diferentes no ano da crucificação, por causa da disparidade entre os calendários dos fariseus e dos saduceus. Ambas as interpretações exigem dois dias consecutivos de sacrifícios pascais, uma possibilidade para a qual não dispomos de indícios claros. Ao mesmo tempo, podemos imaginar que isso era permitido para manter a paz entre os diferentes grupos dentro do judaísmo do século I (v. a análise em MARSHALL, p. 57-75, 184-5).

Resta concluir que Jesus foi crucificado em 14 de nisã — ou seja, 7 de abril de 30 d.C. ou 3 de abril de 33 d.C. A última data é corroborada pela necessidade que Pilatos tinha de aplacar os judeus e assim se manter “amigo de César” (Jo 19.12), sendo também confirmada por sua recém-estabelecida amizade com Herodes (cf. Lc 23.12). Esses dois fatos são mais bem entendidos se levarmos em conta a mudança na política de Pilatos para com os judeus depois de 32 d.C. (HOEHNER, p. 71-114). Entretanto, a data de 33 d.C. apresenta alguns problemas, pois comprime o tempo disponível para o movimento cristão subsequente e a missão paulina.

2.2 Os relatos da crucificação. Assim como o restante do relato da Paixão, a crucificação de Jesus não é recontada apenas para registrar o que aconteceu. Esse acontecimento, a execução de Jesus numa cruz, foi algo tão chocante e infame que exigiu interpretação e legitimação. O resultado é uma tapeçaria firmemente entretecida que reúne tanto o acontecimento em si quanto sua interpretação, e o último dependendo em grande parte de referências do AT. Assim, as vestes de Jesus são divididas (Sl 22.18). Ele é crucificado com dois criminosos (Is 53.12). É ridicularizado (Sl 22.7; 70.3) e insultado (Sl 42.10). Oferecem-lhe vinho (Sl 69.21; Pv 31.6). Ele clama da cruz (Sl 22.1; 31.5). É reconhecido como Filho de Deus (cf. Sb 2, 4—5) ou como o Justo (Is 53.11) e, dessa forma, é vindicado depois desse tratamento cruel (Is 52.13-15; 53.10-12). As narrativas da crucificação demonstram que Cristo morreu “segundo as Escrituras”.

Alguns estudiosos continuam a prática, agora ultrapassada, de ir retirando as camadas de interpretação teológica para chegar ao núcleo histórico do relato. No entanto, os acontecimentos relatados, justamente pelo fato de serem relatados, são sempre interpretados. Por esse motivo, embora a tarefa de apurar a plausibilidade histórica desses acontecimentos narrados continue sendo importante, são desencaminhadas as tentativas de separar a teologia da história.

2.2.1 As tradições a respeito da crucificação. A maioria dos estudiosos supõe que Marcos foi a única fonte narrativa que Mateus obteve sobre a crucificação. Com toda a probabilidade, o quarto Evangelista empregou uma fonte própria, que não era marcana (DAUER; GREEN, 1988, p. 105-34). No passado, alguns comentaristas trabalharam bastante com a hipótese de que o relato de Lucas também fosse, na maior parte, independente da narrativa marcana (e.g., TAYLOR). Mais recentemente, porém, tem se conferido maior destaque à modelagem criativa por parte de Lucas do relato marcano (e.g., MATERA, p. 150-220; NEYREY).

Entretanto, vários indícios apontam para o fato de que Lucas, em seu relato da crucificação de Jesus, fez uso de material antigo, de tradição não marcana, embora os estudiosos discordem quanto à natureza desse material (GREEN, 1988, p. 86-101). Primeiro: ele incluiu material significativo não encontrado em Marcos, o qual, submetido a análise literária cuidadosa, não parece ser fruto da habilidade criativa de Lucas. Esse material inclui: a advertência a Jerusalém, em Lucas 23.27-31; a oração intercessora de Jesus feita na cruz, em Lucas 23.34; a interação de Jesus com os criminosos crucificados, em Lucas 23.39-49; a descrição do arrendimento das multidões, em Lucas 23.48.

Segundo: em alguns casos, Lucas narra episódios também relatados em Marcos, mas apresentados de forma diferente o bastante para levar a crer que ele está usando o material de outra tradição. Exemplo desse fenômeno é o uso de Salmos 22.7 quando se menciona que Jesus era zombado pelos que passavam. É interessante que Marcos 15.29,30 revela a influência da parte final de Salmos 22.7 (“balançavam a cabeça”), enquanto Lucas 23.35 foi influenciado pela primeira metade (“ridicularizavam”). Isso sugere a

importância de Salmos 22.7 na tradição primitiva da Paixão e indica que essa tradição chegou até Marcos e Lucas de modo independente um do outro. Outros exemplos que merecem nota incluem os relatos sobre as palavras finais de Jesus proferidas na cruz (v. abaixo) e a confissão do centurião.

Terceiro: alguns aspectos da narrativa lucana que se distanciam de Marcos encontram paralelo em outras fontes. Por exemplo, a reação das multidões de Lucas 23.48 é parecida com a encontrada no *Evangelho de Pedro* 7.25 (“Então os judeus, e os anciãos, e os sacerdotes, percebendo o grande mal que haviam feito para si, começaram a lamentar e a dizer: ‘Ai de nossos pecados. O juízo e o fim de Israel se aproximam’”). Por último, os pontos em que Lucas se desvia de Marcos do ponto de vista linguístico e sintático não são facilmente explicáveis apenas com base na criatividade de Lucas.

Esses elementos levaram alguns estudiosos a supor que Lucas tinha conhecimento de uma segunda narrativa da Paixão, de alguma forma ligada à primeira. Para outros, Lucas estava familiarizado com várias tradições não marcanas discrepantes, orais ou escritas. É plausível que, nos Evangelhos canônicos, três relatos primitivos da crucificação corram mais ou menos em paralelo. Isso depõe a favor da antiguidade da tradição, que pode ter feito parte de uma narrativa maior e mais antiga da Paixão.

2.2.2 *História e interpretação na crucificação.*

Voltando aos relatos, vemos que todos concordam com o fato de que Jesus foi conduzido ao local da crucificação. A menção do nome de Simão de Cirene não serve a nenhum objetivo teológico, embora seu recrutamento para carregar a cruz faça lembrar as palavras de Jesus acerca do discipulado (“tome a sua cruz”, Mc 8.34). Simão está ausente da narrativa joanina, provavelmente por causa do propósito de João que é mostrar de todos os modos que, mesmo na Paixão, Jesus está no controle do próprio destino. Outros, porém, veem no ato de Jesus carregar “a própria cruz” (Jo 19.17) uma referência ao quase sacrifício de Isaque — ou seja, à tentativa joanina de desenvolver um paralelo entre a Paixão de Jesus e o episódio em que Isaque foi amarrado (v. Gn 22.6, em que o pai põe a lenha sobre Isaque).

Vários outros aspectos da crucificação de Jesus merecem uma rápida análise.

A localização do Gólgota. Todos os Evangelhos mencionam o Gólgota como local da execução de Jesus. Mateus, Marcos e João traduzem o aramaico *gûlgaltâ* (hebr., *gulgôlat*) por “Lugar da Caveira”. Lucas evita topônimos aramaicos e diz simplesmente “Caveira”, tradução mais precisa. Muitas tentativas foram feitas para explicar o significado do nome desse lugar. Seria uma colina em formato de caveira? Ou uma elevação rochosa em que a vegetação não conseguia crescer?

O lugar exato do Gólgota é objeto de debate, embora nosso conhecimento sobre a crucificação no mundo romano e nos relatos dos Evangelhos faça supor um local público fora dos muros de Jerusalém (Jo 19.20; cf. Hb 13.12), talvez próximo de uma estrada movimentada (e.g., Mc 15.29,40). De acordo com João 19.41, o local da crucificação de Jesus ficou nas proximidades do túmulo que recebeu emprestado.

Fortes evidências do entorno da Igreja do Santo Sepulcro, localizada dentro da Cidade Velha de Jerusalém, apoiam a ideia de que o Gólgota ficava na região em que agora ela está situada. De acordo com achados arqueológicos da década de 1960, interpretados em conjunto com a descrição que Josefo apresenta das fortificações da cidade, esse local teria sido bem fora dos muros da cidade. Antes da expansão da cidade, era uma pedreira em que vários túmulos haviam sido escavados.

Antes que os investigadores da atualidade percebessem que na primeira terça parte do século I de nossa era o perímetro dos muros da cidade era menor, as buscas eram concentradas na área ao norte da Cidade Velha. Ali identificaram uma colina rochosa cuja superfície de pedra lembrava uma caveira. K. M. Kenyon ressalta, contudo, que o atual formato da colina se deve em grande parte à extração de pedra feita posteriormente.

A oração de Jesus. Só Lucas registra que, após sua crucificação, Jesus orou pelos responsáveis por sua morte (Lc 23.34). Essa oração está ausente de vários manuscritos importantes, presumivelmente porque mais tarde alguns copistas se sentiram pouco à vontade com o fato de Jesus estender misericórdia a seus adversários judeus. Os temas principais da oração — perdão e ignorância — são importantes em Lucas-Atos

(cf. Lc 1.77; 7.47-50; At 2.38; 3.17; 5.31; 10.43; 13.27,38; 14.16). Ademais, a presença da oração é importante para estruturar o relato da Paixão, que narra uma declaração de Jesus em cada seção principal. Para alguns estudiosos, Lucas criou a oração com base no pedido semelhante feito por Estêvão em Atos 7.60. Mas por que Estêvão haveria de servir de modelo para a oração de Jesus, não o contrário? Além do mais, o pedido de Jesus para que seus perseguidores fossem perdoados está em harmonia com o que, baseados em outros textos, sabemos acerca do ensino de Jesus sobre a atitude que se deve ter diante da hostilidade (e.g., Mt 5.44; v. LOHSE, p. 129-30).

A distribuição das vestes de Jesus. Os Evangelistas estão de acordo quando narram a divisão das vestes de Jesus entre os soldados. Alguns indícios sugerem que essa distribuição das roupas da vítima era algo natural na Antiguidade, mas a redação de Salmos 22.18 influenciou claramente a maneira em que o episódio foi relatado.

A inscrição na cruz. É impressionante o fato de que todos os Evangelhos registram a inscrição na cruz de forma sistemática, cada um assinalando que foi como “O rei dos judeus” que Jesus foi executado. Historicamente, essa menção teria identificado Jesus como um pretendente messiânico ao trono. Não há dúvida de que os primeiros seguidores de Jesus viam nessa acusação um anúncio irônico da verdadeira identidade de Jesus, e esse fato foi realçado nos detalhes que João apresenta em sua narrativa (Jo 19.19-22).

No passado, costumava-se afirmar que uma inscrição desse tipo ficava presa à cruz em uma crucificação romana. Mas o reexame recente dos dados disponíveis revela o oposto. Era possível exigir que, antes da execução, os condenados exibissem a acusação pela qual haviam sido sentenciados à morte, mas a inscrição relatada nos Evangelhos não encontra correspondentes. Por esse motivo, não se deve questionar a veracidade histórica dessa medida. Como ressalta A. E. Harvey, “por consequência, os primeiros historiadores da morte de Jesus não precisam ter se sentido compelidos a inventar [tal informação]” (HARVEY, p. 13).

A zombaria. Marcos, Mateus e Lucas concordam com o fato de que os líderes judeus zombaram de Jesus enquanto este se encontrava na

cruz, e Lucas ainda acrescenta que os soldados se uniram no escárnio (cf. Mc 15.16-20). Em suma, insistem em afirmar que, se Jesus fosse quem ele dizia ser, não estaria naquela situação vergonhosa e terrível. Por três razões, é quase certa a historicidade das linhas gerais desse relato. Primeira: condiz com o que sabemos sobre a prática romana, que o ato da crucificação se dava na arena pública, justamente para estimular esse tipo de escárnio. Segunda: encaixa-se muito bem com o que sabemos acerca de atitudes em relação à morte no judaísmo tardio, como dão conta textos como Salmos 22.7,8 e Sabedoria 2.18,20. Os que mantêm um relacionamento especial com Deus não sofrerão morte vergonhosa. Terceira: o conteúdo da zombaria é uma sátira das acusações que levaram à execução de Jesus.

As últimas palavras de Jesus. Uma questão mais difícil é suscitada pelas palavras finais de Jesus na cruz, relatadas de diferentes maneiras:

Marcos 15.34, citando Salmos 22.1: “Deus meu! Deus meu! Por que me desamparaste?”.

Lucas 23.46, citando Salmos 31.5: “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!”.

João 19.30: “Está consumado”.

Os argumentos a favor da historicidade da versão marcana (seguida por Mt 27.46) são os mais fortes, embora para vários intérpretes da atualidade a citação de Salmos 22.1 em Marcos 15.34 seja a maneira de Marcos indicar o conteúdo do grito sem palavras registrado em Marcos 15.37. Além de isso exigir que Marcos narrasse apenas um grito em vez de dois, o obstáculo mais importante para essa ideia é o caráter ofensivo de Salmos 22.1 nos lábios de Jesus. Esse é também o argumento mais forte a favor de sua autenticidade. Pressupondo-se que Lucas tivesse o Evangelho de Marcos como fonte para a Paixão de Jesus, em seu relato ele desconsidera esse grito de abandono. Além disso, em alguns manuscritos de Marcos 15.34, “desamparaste” foi substituído por “censuraste”, e conseqüentemente o peso das palavras do salmo foi muitíssimo enfraquecido. Isso nos proporciona um indício literário do caráter ofensivo da citação na igreja primitiva.

Alguns intérpretes acreditam que aqui o objetivo de usar Salmos 22.1 foi chamar a atenção

para a confirmação do Justo, prometida no salmo quando lido como um todo. Será que, no judaísmo do século I, a citação das palavras iniciais de um salmo tinham o objetivo de recordar o salmo em sua totalidade? Dados que indiquem esse fenômeno são bem posteriores. Ficamos com o clamor absoluto que Jesus profere na cruz, um clamor de tal modo absoluto que depõe incisivamente a favor de sua historicidade. Quem inventaria que Jesus teve uma explosão tão escandalosa?

Que dizer então da citação de Salmos 31.5 no relato lucano? Será que Lucas simplesmente substituiu uma citação de Salmos por outra? Três evidências convergem para a ideia de que Lucas não é o único responsável pelo uso de Salmos 31.5 nesse contexto (GREEN, 1988, p. 97-8). Primeira: encontramos uma coincidência verbal interessante quando comparamos Lucas 23.46 com a forma em que Mateus e João relatam a morte de Jesus. Lucas, nas palavras do salmo, registra que Jesus afirmou “Entrego o meu espírito”, ao passo que Mateus 27.50 relata que ele “entregou o espírito”, e João 19.30 narra que Jesus “rendeu o espírito” (ARA). Lucas é o único a citar Salmos 31.5 aqui, mas os textos paralelos sugerem o uso comum de uma tradição bem antiga, cujas raízes estavam no salmo.

Segunda: embora em outros textos Lucas utilize o AT grego (LXX) de forma sistemática, aqui a citação é tirada do texto hebraico (TM). Lucas, que não dá nenhuma indicação de que conhecia hebraico, parece ter emprestado o material de uma fonte que já havia traduzido o texto hebraico para o grego.

Terceira: alguns estudiosos acreditam que as alusões a Salmos 31.5 em Atos 7.59 e em 1Pe-dro 4.19 revelam o uso geral do salmo em contextos de perigo. Pode até mesmo ter sido usado como uma bênção noturna no judaísmo tardio. Isso mostra que Salmos 31.5 é um texto apropriado para os momentos finais da Paixão de Jesus e deixa aberta a possibilidade da autenticidade da declaração.

2.3 A crucificação de Jesus como um problema interpretativo. “Os principais sacerdotes e as nossas autoridades o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram. Nós esperávamos que fosse ele o que traria a redenção a Israel” (Lc 24.20,21). Sem identificar explicitamente no

texto quem foram os responsáveis pela crucificação, Lucas continua sua estratégia de exonerar as autoridades romanas de responsabilidade, ao mesmo tempo que culpa a liderança judaica. No entanto, as esperanças frustradas dos seguidores de Jesus é o que realmente está em foco aqui. Com essas palavras, Cleopas e seu amigo expressam choque e desânimo com a morte de Jesus. Também tocam no âmago do problema hermenêutico criado por um Messias crucificado (V. CRISTO I: EVANGELHOS).

É certo que a apologética cristã encontrada em Isaías 52.13—53.12 é uma profecia sobre o Messias sofredor (e.g., At 3.13-18; 1Pe 2.21-24; v., mais tarde, ATANÁSIO, *Sobre a encarnação*). Mas a expectativa judaica messiânica do século I concentrava-se sobretudo num régio e glorioso Filho de Davi. O Messias não é mencionado na passagem de Isaías, e o judaísmo posterior não usa esse texto para desenhar o retrato do aguardado libertador.

Se o conceito de um Messias sofredor vai de encontro ao que sabemos sobre as especulações messiânicas no século I, muito mais deve ter parecido paradoxal a ideia de um Messias crucificado. Afinal, de acordo com a interpretação vigente na época de Deuteronomio 21.22,23, a vítima de crucificação era amaldiçoada por Deus. No entanto, o “Messias” é literalmente o “Un- gido de Deus”. Fica claro que a cruz de Cristo apresentou um enigma flagrante que clamava por reinterpretação.

Alguns intérpretes consideram a ressurreição de Jesus a chave mestra para superar a ignomínia da cruz. Não se deve minimizar o papel que a ressurreição, a despeito da cruz, teve em autenticar a missão de Jesus. Ao mesmo tempo, estaríamos terrivelmente enganados, caso supuséssemos que a cruz de Cristo não tem significado sem a ressurreição. Na verdade, seria melhor dizer que a ressurreição autenticou a missão e a mensagem de Jesus, incluindo a mensagem de sua morte numa cruz. Como veremos, os Evangelhos apresentam a cruz como o ponto alto de sua missão (cf. e.g., Mc 10.45; Lc 24.25-27; Jo 12.23-28). A essa altura, vale a pena refletir rapidamente sobre duas questões intimamente relacionadas, a saber, como Jesus entendia a própria morte e como foi interpretada pelas igrejas mais antigas.

Aliando sua reflexão criativa sobre o desenvolvimento da teologia da expiação no cristianismo mais primitivo com sua síntese do pensamento acadêmico tradicional sobre o assunto, Hengel afirma que a interpretação da morte de Jesus como sacrifício vicário e expiatório tem raízes no entendimento do próprio Jesus sobre sua morte. O ponto de partida é o material paulino e algumas tradições pré-paulinas que garantem ser possível identificar a origem da interpretação da morte de Jesus como acontecimento salvífico com as mais antigas comunidades cristãs de fala grega (e.g., Rm 4.25; 1Co 15.3-5; Gl 2.20,21).

Avançando um pouco mais, Hengel insiste em afirmar que, para entender a crucificação de Jesus como a execução do Messias, os cristãos judeus tinham de atribuir àquela morte um significado extraordinariamente positivo. As categorias interpretativas oferecidas pelas principais correntes de estudiosos contemporâneos — Jesus como “o sofredor que é justo” e como “o mártir-profeta” — são consideradas por Hengel insuficientes para entender a crucificação. A única resposta satisfatória é que também os primeiros discípulos entenderam a morte de Jesus como um sacrifício expiatório.

Indo mais adiante, Hengel indica que a origem dessa interpretação está na declaração sobre o resgate e nas palavras de Jesus por ocasião da Última Ceia (Mc 10.45; 14.24). Desse modo, Jesus antecipou sua morte, percebendo que nela cumpria o papel do Servo Sofredor do Senhor (Is 52.13—53.12). Hengel conclui que “não eram basicamente as reflexões teológicas deles próprios, mas acima de tudo as declarações interpretativas de Jesus durante a Última Ceia que lhes mostrou como entender devidamente sua morte” (HENGEL, 1981, p. 73; cf. LOHSE).

Contra essa reconstrução, alguns estudiosos questionam o fato de Hengel aceitar a autenticidade das declarações atribuídas a Jesus em Marcos 10.45 e 14.24. Ao mesmo tempo, vale a pena notar que um número crescente de estudiosos já admite a probabilidade de Jesus ter antecipado sua execução pelas autoridades romanas. Em face do conteúdo de sua mensagem, dificilmente poderia ter agido de outro modo (v. abaixo). No entanto, admitir isso implica absorver seu corolário, a saber, a possibilidade de que Jesus refletia sobre a

relação entre sua missão e sua morte. Por exemplo, Jesus indagou dos discípulos: “Quem dizeis que eu sou?” (Mt 16.13-26; Mc 8.27-38; Lc 9.18-26). Será que seu interesse era apenas conseguir que confessassem quem ele era? Entendidos dessa maneira, a pergunta de Jesus e o ensino posterior sobre o sofrimento do Filho do homem só podem ser interpretados como uma tentativa de Jesus associar, da maneira mais íntima possível, sua execução e missão. Assim, Jesus considerava que sua morte iminente era, de alguma maneira, parte de sua missão, que era trazer a redenção a Israel e às nações (v. MEYER, p. 216-9).

Uma preocupação mais premente a ser suscitada contra o estudo de Hengel é sua afirmação de que recuperou a interpretação mais antiga e única da morte de Jesus. Ele, porém, não está sozinho nessa armadilha. A despeito da rica variedade de imagens empregadas no NT para lidar com a morte de Jesus, a história da reflexão sobre a cruz está entulhada de tentativas de, com termos pobres, discernir sua importância. Na realidade, assim como a crucificação de Jesus é, dentre os acontecimentos da vida de Jesus, o mais historicamente seguro, é também o mais amplamente interpretado.

Outra perspectiva sobre sua morte que se afirma estar baseada no pensamento de Jesus foi esboçada por D. C. Allison. Ele faz um levantamento interessante sobre a expectativa, na literatura judaica, de uma grande tribulação final. A partir daí, demonstra que a ideia de uma grande tribulação era quase sempre associada à vinda da era escatológica da salvação, mas não de acordo com algum modelo determinado. Retrocedendo aos relatos da Paixão nos Evangelhos, ele descobre que a morte de Jesus assinalou o início do cumprimento da expectativa escatológica, e que a morte de Jesus pertence aos “ais” messiânicos que marcam o nascimento da nova era.

Essa interpretação centrada na crise é sugerida por alguns acontecimentos da Paixão — dentre os quais trevas ao meio-dia (Mc 15.33), o rasgar do véu do templo (Mc 15.38) e a ressurreição dos santos (Mt 27.51-53). Allison também peneirou os Evangelhos à procura de indícios de que Jesus entendia seu ministério da perspectiva da aflição escatológica (e.g., Mt 11.12,13; Lc 12.49-53). Com isso, “Jesus previu para si mesmo sofrimento,

morte e justificação no drama escatológico, que ele interpretava como já em andamento” (ALLISON, p. 142). Em suma, a morte e a ressurreição de Jesus assinalaram a alvorada do grande dia do Senhor (v. ESCATOLOGIA I).

Essas são apenas outras duas interpretações que examinam mais acuradamente a execução de Jesus e afirmam basear-se no entendimento de Jesus acerca de sua missão e morte. Ainda mais fundamental que isso é a realidade generalizada de que o sofrimento e a morte de Jesus foram reconhecidos e proclamados por sua centralidade no plano redentor de Deus. O enigma de um Messias crucificado clamava por interpretação. Seguindo as pistas oferecidas no entendimento de Jesus, os primeiros discípulos viram na cruz o cumprimento do propósito divino.

3. Por que Jesus foi crucificado?

No capítulo mais recente sobre a busca pelo Jesus histórico, uma pergunta da maior importância é: “Por que Jesus foi crucificado?”. Em uma dimensão, a pergunta é respondida com bastante facilidade. Dados históricos externos aos Evangelhos sinalizam claramente a realidade de que, em uma província romana como a Judeia, uma execução desse tipo só podia ser levada a efeito sob as ordens do procurador romano. Além do mais, como já vimos, nas províncias romanas empregava-se a crucificação como recurso visto, acima de tudo, como capaz de conter as sedições. Por inferência, podemos concluir que Jesus foi crucificado sob Pôncio Pilatos como insurgente. Nisso, temos o apoio dos Evangelhos, pois ali a acusação apresentada a Pilatos é claramente de sedição.

No único registro mais claro das acusações levantadas contra Jesus em Lucas 23.2,5, lemos: “Achamos este homem perturbando a nossa nação, proibindo pagar o imposto a César e dizendo ser ele mesmo o Cristo, um rei. [...] Ele coloca o povo em alvoroço e ensina por toda a Judeia, vindo desde a Galileia até aqui”. A pergunta de Pilatos a Jesus, relatada nos quatro Evangelhos, é igualmente direta e sem rodeios políticos: “Tu és o rei dos judeus?” (Mt 27.11; Mc 15.2; Lc 23.3; Jo 18.33). Por último, Jesus é executado ao lado de dois insurgentes, e a inscrição na cruz declara que esse também foi seu crime.

Jesus, portanto, foi executado por sedição. Mas, em vez de responder à nossa pergunta inicial, essa conclusão apenas a torna mais pungente. Deixa-nos intrigados pelo possível nexos entre o que sabemos sobre a vida de Jesus e a lógica de sua sentença de morte. “A descrição de Jesus, como nos é apresentada não só nos Evangelhos, mas por todo o Novo Testamento, não pode ser conciliada com essa explicação de sua morte” (HARVEY, p. 14; v. p. 11-35; SANDERS, p. 294-318).

Na verdade, ao ser preso Jesus nega que esteja liderando alguma revolta contra o Estado (Mt 26.55; Mc 14.48; Lc 22.52). Ademais, os seguidores de Jesus não foram ajuntados e sumariamente executados, o que seria de esperar se Jesus estivesse à frente de um movimento de insurgência (cf., e.g., JOSEFO, *An*, 20.5.1—20.8.10, § 97-188; *Gu ju*, 2.12.3—2.14.1, § 232-72). Além disso, depois da morte de Jesus seus discípulos tiveram permissão para formar uma comunidade em Jerusalém, um desdobramento impensável caso se tivesse conhecimento de que formavam um partido sedicioso. Por fim, se Jesus tivesse incitado a resistência política contra Roma, seria natural que, após sua morte, seus seguidores se envolvessem em uma oposição agressiva contra o Estado. Tudo isso nos deixa, portanto, diante de um conjunto de circunstâncias muitíssimo enigmáticas.

Um estudioso que encarou seriamente o problema foi E. P. Sanders. Ele tentou solucionar o quebra-cabeça fazendo referência especial ao protesto físico de Jesus contra o templo (Mt 21.12,13; Mc 11.15-17; Lc 19.45,46). Esse ato, insiste Sanders, não teve o objetivo de purificar o templo, mas de servir como advertência de sua destruição (v. TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO). Sanders alega que esse foi o último ato público de Jesus após o qual começou a se armar a trama decisiva contra sua vida. Situado no contexto da proclamação do reino de Deus por Jesus e também de sua capacidade de suscitar as esperanças do povo, o ato contra o templo foi o suficiente para que os romanos comesçassem a ver Jesus como uma ameaça política. Ele foi executado, então, a pedido da liderança judaica, que o apresentou como um homem perigoso, mas não como o líder de um partido insurgente.

Embora plausível, a reconstrução que Sanders oferece da lógica por trás da execução de Jesus

desconsidera aspectos importantes dos relatos dos Evangelhos. Ele não consegue explicar de maneira satisfatória o papel dos líderes judaicos no processo da Paixão de Jesus. Aliás, sua hipótese praticamente não deixa espaço para a contribuição dos judeus nessa ação, visto que, no entendimento de Sanders, o conflito entre Jesus e os judeus (fariseus) registrado nos Evangelhos é um anacronismo. Além disso, não é convincente a decisão de deixar de lado material que aparece registrado cronologicamente nos Evangelhos entre o ato no templo e o início do relato da Paixão. Embora possamos acreditar que o ato no templo tenha sido um incidente significativo para a prisão e condenação de Jesus, parece improvável que tenha sido a causa imediata.

Harvey, no entanto, acredita que os líderes judeus de fato entregaram Jesus às autoridades romanas, mas só depois de terem fracassado em lidar efetivamente com esse judeu, a quem consideravam uma ameaça à paz e à segurança geral. Nesse aspecto, o que atrai Harvey é o relato lucano, segundo o qual os líderes judeus não consideravam Jesus culpado nem merecedor de pena de morte (Lc 22.66-71; At 13.27,28; cf. Jo 18.19-23). Com isso, Harvey conclui que houve no Sinédrio uma audiência informal, cujo propósito foi decidir se era necessário entregar Jesus a Pilatos e com que fundamento. O que falta na explicação de Harvey é uma discussão sobre o motivo pelo qual o Sinédrio teria considerado Jesus uma ameaça.

Uma pista nessa direção aparece em João 11.45-53. Aqui, o Sinédrio, reunido informalmente, começa a tramar contra Jesus, porque teme sofrer represálias da parte de Roma: “Se o deixarmos em paz, todos crerão nele; então os romanos virão e tirarão tanto o nosso lugar como a nossa nação” (Jo 11.48). A verdade é que nos decênios anteriores à guerra judaica, a Palestina foi palco de repetidos movimentos libertacionistas, e a repetida reação de Roma foi matar os líderes desses movimentos com seus seguidores.

Nisto Sanders está correto: Jesus não teria representado nenhuma ameaça imediata, não fosse por seus seguidores. Ao mesmo tempo, não precisamos seguir Sanders e rejeitar totalmente o registro da hostilidade entre Jesus e os judeus encontrado nos Evangelhos. O judaísmo do século I caracterizava-se pelo conflito: internamente,

entre as várias formas de judaísmo então existentes, e externamente, com Roma. A missão de Jesus, interpretada de forma ampla como a restauração de Israel no contexto da vinda do governo universal de Deus, deve ter representado uma ameaça à estrutura social e de poder do judaísmo do século I. É claro que nada menos que a proclamação do reino escatológico feita por Jesus teria representado uma ameaça política aos que mais apoiavam a ordem vigente, entre os quais as autoridades romanas. Embora Jesus não representasse nenhuma ameaça de golpe militar violento, assim mesmo sua mensagem de libertação e sua crescente popularidade tornavam-no um perigoso risco político. Essa ameaça, acentuada pela atividade de Jesus posterior à sua chegada a Jerusalém para a Páscoa, conduziu-o à execução.

4. A morte de Jesus no Evangelho de Mateus

Qualquer análise da morte de Jesus no primeiro Evangelho tem de ir além dos limites da narrativa da Paixão registrada em Mateus. Qualquer que seja a história da tradição do relato da Paixão, ele agora se encontra cuidadosamente integrado no Evangelho como um todo. Analisaremos a descrição que Mateus oferece da morte de Jesus, considerando quatro aspectos: a rejeição a Jesus e ao Evangelho; a morte de Jesus e a cristologia de Mateus; o caminho da cruz; a morte de Jesus e a nova era de salvação.

4.1 A rejeição a Jesus e ao evangelho. O trágico relato mateusino acerca da rejeição ao Messias de Deus por parte de Israel serve de principal enredo para o Evangelho de Mateus. Esse tema atinge o auge em Mateus 27.25, texto em que os judeus aceitam plena responsabilidade pela execução de Jesus: “O sangue dele caia sobre nós e sobre nossos filhos”. Essa rejeição está no âmago da narrativa de Mateus sobre a vida e sobre o ministério de Jesus, e é possível perceber seu desenrolar desde a história de Herodes e os magos vindos do Oriente (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

O trecho de Mateus 2.1-12 está estruturado de tal maneira que destaca a natureza das várias reações diante do nascimento de Jesus. A importância desse relato e das reações que registra tem ligação com o fato de ser a primeira narrativa em que o nascimento de Jesus se tornou público e

em que o leitor tem consciência da identidade de Jesus como “Emanuel”, aquele que salvaria seu povo de seus pecados (Mt 1.21-23). De que maneira Herodes, o rei dos judeus, reagiria à notícia do nascimento desse rei dos judeus?

Tendo descoberto o local do nascimento do Messias, os magos vão a Belém para adorá-lo. Herodes, porém, e com ele os principais sacerdotes e mestres da lei, sabia qual era a cidade do nascimento do Messias, mas não foi lhe dar as boas-vindas, nem render tributo. Pelo contrário, o espírito atormentado de Herodes cede à maldade, e ele ordena a morte dos meninos da região de Belém. Contra os planos de Herodes de matar Jesus prematuramente, Deus intervém repetidas vezes para proteger a criança (Mt 2.12,13,22). Mas a sorte está lançada; a rejeição e a morte violenta de Jesus são claramente prenunciadas.

Embora no início da missão de Jesus as multitudes reajam favoravelmente à sua mensagem (e.g., Mt 7.28,29), esta traz consigo presságios da crise vindoura: “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça” (Mt 5.10; cf. Mt 5.44). Não há dúvida de que, para Mateus, Jesus, que estava comprometido com o caminho da justiça, era o derradeiro exemplo dessas palavras. Jesus não buscava a morte, mas reconhecia que uma vida de retidão era uma vida vivida em oposição às convenções de seu mundo. O resultado só podia ser perseguição.

A mudança aparentemente inevitável de atitude diante de Jesus é prefigurada pela introdução de João Batista em Mateus 11.1-19. Jesus compare seu destino ao do João aprisionado: assim como rejeitaram João, de igual modo rejeitarão a Jesus. Esse tema recorrente se cumpre em Mateus 14.1-12, em que Mateus narra a decapitação de João. A correspondência entre as execuções de João e de Jesus é digna de nota. Em cada relato, a conspiração contra o protagonista é impedida por sua popularidade (Mt 14.3-5; 21.45,46; 26.3-5). Ambos os relatos mostram que o respectivo governante romano está relutante em proceder à execução, mas cede à pressão externa (Mt 14.9,10; 27.11-26). Depois de sua morte, os discípulos de João aparecem, levam seu corpo e o sepultam (Mt 14.12); de igual maneira, após a morte de Jesus, um de seus discípulos aparece, leva o corpo e o sepulta (Mt 27.57-60). Essas semelhanças de

vocabulário e de ideias caracterizam a execução de João como episódio que prenuncia o destino semelhante de Jesus.

Entre a introdução de João, registrada em Mateus 11.1, e sua reaparição, em Mateus 14.1, encontram-se ainda outras descrições dessa hostilidade e rejeição. Em Mateus 12.1-13, surge um conflito entre Jesus e os fariseus acerca da atitude correta em relação ao sábado. Isso leva à primeira menção em Mateus 12.14 de uma conspiração dos judeus contra Jesus. Seguem-se outros registros de conflito: Mateus 12.24-32, passagem em que os fariseus acusam Jesus de expulsar demônios pelo poder de Belzebu; Mateus 12.38-42, em que os fariseus e os mestres da lei, comparados a uma geração má e adúltera, pedem um sinal miraculoso; Mateus 13.53-58, em que Jesus é rejeitado até mesmo pelo povo de sua cidade.

No meio dessa seção caracterizada por hostilidade e pela antecipação da rejeição final de Jesus por Israel, Mateus introduz um contraponto: Jesus é o Servo ungido pelo Espírito e escolhido por Deus (Mt 12.17-21, cit. Is 42.1-4). Se ele é rejeitado por Israel, isso é resultado da obediência à sua missão divina. Durante o ministério público de Jesus, os fariseus e os mestres da lei aparecem rotineiramente como seus adversários. Com o início da narrativa da Paixão, em Mateus 26.1-5, os principais sacerdotes e os anciãos assumem esse papel e fazem acordo com um dos discípulos de Jesus (Mt 26.14-16). Então, incitam as multitudes contra Jesus. Por último, o círculo progressivo de hostilidade atinge o auge: “todo [pas] o povo” pede a morte de Jesus (Mt 27.25).

Desse modo, a sombra da cruz se projeta por todo o Evangelho de Mateus. Por meio de prognóstico e de ameaça, a realidade cruel dessa sombra está presente nos temas recorrentes de hostilidade e rejeição.

4.2 A morte de Jesus e a cristologia de Mateus. Os interesses cristológicos de Mateus já são manifestos na introdução, quando em Mateus 1.1 ele apresenta Jesus como Messias, filho de Davi e filho de Abraão (v. ABRAÃO). O registro seguinte da genealogia de Jesus (Mt 1.2-18) acentua sua identidade como Messias.

Algo também evidente logo no início e de importância fundamental para a cristologia de Mateus é sua apresentação da solidariedade entre

Jesus e o povo de Deus e entre Jesus e o propósito divino. Como revela o registro genealógico, a vida de Jesus está arraigada profundamente na história da relação entre Deus e Israel (Mt 1.1-18). O relato do nascimento de Jesus e seus paralelos com o passado de Israel acentuam esse tema. Ele nasce em meio à hostilidade, é obrigado a seguir para o exílio, sendo depois trazido do Egito de volta para a terra de Israel (Mt 2.1-23). O emprego, por Mateus, de citações do AT para indicar que Jesus é o cumprimento de promessas veterotestamentárias (e.g., Mt 1.22,23; 2.15-18) também se encaixa nesse esquema, arraigando Jesus inseparavelmente na história de Israel e das promessas divinas. Assim, a missão de Jesus revela a vontade de Deus e está entretecida com a dor e a esperança de Israel de forma inextricável.

Jesus foi crucificado como embusteiro messiânico, mas isso não teria impedido os leitores de Mateus de perceber um sentido mais profundo na recorrência dessa acusação (Mt 26.63; 27.11,17,22,27-31,37). Irônica e inconscientemente, o sumo sacerdote, Pilatos e os soldados proclamam — todos eles — a verdadeira identidade de Jesus. Entretanto, para ocorrer essa guinada interpretativa, títulos como “Messias” e “rei dos judeus” têm de ser preenchidos com novo conteúdo, pois nesse contexto precisam de alguma forma estar relacionados com a morte de Jesus.

Não é de surpreender, então, que “Cristo” seja interpretado ao lado de outras imagens cristológicas no relato da Paixão. As principais delas são “Filho de Deus” e “Servo”. No relato da Paixão, a associação de Cristo com o título Filho de Deus está mais clara no pedido do sumo sacerdote: “Ordeno que jures pelo Deus vivo e diga-nos se tu és o Cristo, o Filho de Deus” (Mt 26.63). Também pertinente é a zombaria contra Jesus quando ele está na cruz, momento em que “Filho de Deus” e “rei dos judeus” são mencionados lado a lado (Mt 27.40,42,43). A questão crucial, portanto, diz respeito a qual significado atribuir a esse emprego. A primeira pista para resolver o enigma é o episódio do Getsêmani, pois ali Jesus se dirige a Deus em oração, chamando-o “meu Pai” (Mt 26.39,42). Essa oração é, acima de tudo, um ato de submissão a Deus. Na condição de Filho de Deus, Jesus atende à vontade de Deus com obediência total e sem reservas.

De igual modo, na cena da prisão, Jesus faz referência a “meu Pai”. Nesse contexto, a autoridade de Jesus como Filho de Deus ocupa papel central, mas ele não exerce poder como meio de fuga. Ter agido dessa maneira significaria contradizer o próprio ensino (Mt 5.44) e rejeitar a vontade de Deus (Mt 26.54,56).

Tema semelhante e também recorrente é visto em Mateus 27.40, na referência ao Filho de Deus. Ao zombar de Jesus, os transeuntes dizem: “Se és Filho de Deus, desce da cruz”. Com isso, seguem o modelo de tentações que o Diabo apresentou a Jesus em Mateus 4.3,6: “Se és Filho de Deus...”. A inferência em cada caso é que, na condição de Filho de Deus, Jesus podia fazer o que seus tentadores lhe pediam. Fazê-lo, porém, seria negar o caráter de obediência a Deus inerente à sua natureza de Filho (v. TENTACÃO DE JESUS).

Em suma, referir-se a Jesus como o Filho de Deus corresponde a falar de forma incisiva da fidelidade que devotava à sua missão, de sua obediência total a Deus. Esse tema recorrente também é ressaltado quando, no relato da Paixão, Mateus retrata Jesus como Servo. As repetidas referências ao silêncio (Mt 26.63; 27.14) e à inocência (Mt 27.4,18,19,23,24) de Jesus revelam que a Paixão é o cumprimento de seu papel como Servo de Deus por meios que ressaltam sua fidelidade à missão divina (cf. Is 53.7,11).

Com o tema recorrente do Servo, Mateus expande o campo teológico de sua narrativa da Paixão. Isso fica evidenciado nas palavras interpretativas de Jesus por ocasião da Última Ceia, em que terminologias como “em favor de” são reminiscentes da obra do Servo de Isaías 52.13—53.12. Na interpretação dessas palavras, a morte de Jesus é eficaz, mostrando como cumpriria a promessa de que “ele salvará seu povo dos seus pecados” (Mt 1.21). E isso nos ajuda a apreciar a importância do insulto registrado em Mateus 27.42: “Salvou os outros e não consegue salvar a si mesmo”. A missão de Jesus é salvífica, mas ele só pode abrir o caminho da salvação mediante o sacrifício da própria vida (cf. Mt 16.25).

É comum os comentaristas mencionarem a exaltada cristologia do relato mateusino da Paixão quando comparado ao de Marcos. Logo de início, Jesus anuncia sua execução iminente (Mt 26.1,2). Declara que chegou o tempo

determinado (Mt 26.18). Profetiza sua traição e identifica o traidor (Mt 26.21,25). Abre caminho para Judas concretizar a traição (Mt 26.50). Declara ser capaz de escapar milagrosamente de seu destino (Mt 26.53). Jesus é apresentado como aquele que tem poder e está no controle dos acontecimentos de sua Paixão. E é aí que a atenção se concentra no retrato cristológico pintado por Mateus. Jesus não exerce o poder na condição de Messias, Filho de Deus, para fugir da morte. E isso não acontece por estar desprovido de uma posição régia ou de autoridade. Pelo contrário, Jesus exerce esse poder de maneira inesperada: em obediência a Deus e derramando a vida pelos outros.

O relato da morte de Jesus em Mateus é, dessa maneira, o relato de sua fidelidade a Deus, de sua devoção a sua missão e de sua solidariedade intencional para com a dor e a esperança de seu povo.

4.3 O caminho da cruz. Até que ponto Mateus entende a cruz como expressão última da missão de Jesus se vê, mais que em qualquer outro lugar, na série de predições da Paixão: 16.21-27, 17.22,23 e 20.17-28. Nessas predições, Jesus caracteriza sua missão como uma viagem a Jerusalém e, conseqüentemente, ao Gólgota.

A primeira é emoldurada pela confissão de Pedro de que Jesus é “o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16.16) e pela reprimenda que o discípulo leva de Jesus após o anúncio do próprio sofrimento iminente. Fica claro que o entendimento que Jesus tem de si mesmo, abrangendo o “dever divino” (*dei*) de sua Paixão, afasta-se das expectativas messiânicas mais comuns, mesmo entre seus discípulos. Jesus, no entanto, está convencido de que o sofrimento está no âmago de sua missão como Cristo, Filho de Deus, e até mesmo estende essa definição à sua ideia de discipulado. A exemplo de Jesus, seus discípulos se veem diante do desafio de perder a vida.

Embora os discípulos de Jesus tenham uma “pequena fé” (e.g., Mt 14.31; 17.20), são incapazes de entender o caminho da cruz. Depois da segunda predição da Paixão, “eles se entristeceram muito” (Mt 17.23). E, no contexto da terceira, parecem não entender absolutamente nada do que Jesus quis dizer, pois ficam preocupando-se com posições de destaque e autoridade. No relato da

Paixão, o fracasso dos discípulos é selado quando, por medo, abandonam Jesus no momento de sua prisão (Mt 27.56). O comportamento desleal deles é acentuado pelas ações de personagens bem menos conhecidos. A mulher que unge Jesus em Betânia (Mt 26.6-13), José de Arimateia (Mt 27.57-60) e a mulher fiel ao pé da cruz e junto ao túmulo (Mt 27.55,56,61) são exemplos de pessoas que, na narrativa da Paixão, recebem destaque por suas reações autênticas diante das boas-novas (v. EVANGELHO [GÊNERO]).

Para compreender o caminho da cruz, não é demais lembrar a importância da última predição sobre a Paixão. Aqui o ministério de Jesus de salvar e redimir é expresso com termos relativos à morte sacrificial: “O Filho do homem [...] não veio para ser servido, mas para servir e para dar a sua vida em resgate de muitos” (Mt 20.28). Empregando essa terminologia e começando pela apresentação que Mateus já fizera de Jesus como Servo Sofredor (cf. Mt 8.17; 12.17-21), a cruz é perfeitamente encaixada no centro da vida e da obra de Jesus.

4.4 A morte de Jesus e a nova era de salvação. A rejeição a Jesus e à mensagem dele para Israel não significa o fim da história para Mateus. Mesmo em suas predições de sofrimento e morte, os olhos de Jesus permanecem fixos na ressurreição (Mt 16.21; 17.23; 20.19). De modo semelhante, a interpretação que ele faz na Última Ceia, a qual é tão centrada em sua Paixão, prenuncia seu futuro no reino de Deus (Mt 26.29). E, em Mateus 26.32, ele prediz sua ressurreição e seu papel futuro de reconstituir o grupo disperso dos discípulos. Mesmo sem recorrer à narrativa da ressurreição em si, o véu do templo agora rasgado, o terremoto e a confissão do centurião dão testemunho de que Jesus estava vindicado, a despeito de ter sido rejeitado por Israel (Mt 27.51-54).

Acerca da confissão do centurião, abrimos mais um espaço para debate. Não apenas de modo sutil, mas também de forma transparente, Mateus proclama que o reino de Deus passará de Israel para “um povo que dê os seus frutos” (Mt 21.43). Na mente do Evangelista, o redirecionamento do reino tem relação direta com a crise de rejeição — Israel entregando o Messias para ser crucificado. Por exemplo, observa-se a mudança no papel de Jesus como Salvador. Em

Mateus 1.21, “ele salvará seu povo dos seus pecados”, mas, em Mateus 26.28, ele é “derramado em favor de muitos [i.e., de todos], para perdão dos pecados”. O tempo da derradeira rejeição de Jesus por Israel será de morte, mas a morte conduz à vida, a uma nova era de salvação para “todas as nações” (Mt 28.18-20).

O caráter de novidade dessa era é assinalado de forma diferente pelas declarações interpretativas de Jesus na Última Ceia. Ao usar na mesma frase as expressões “aliança” e “perdão [ou remissão] dos pecados” (Mt 26.28), Jesus interpreta sua missão com base em Jeremias 31.31-34. “Dias virão”, anuncia Jeremias, em que o Senhor fará uma “nova aliança”. De acordo com Jesus, esse tempo chegou. Com sua morte, ele inaugurará a nova ordem de salvação.

Mais uma vez percebemos aqui indícios de que, para Jesus, a morte não era um acontecimento inesperado, sem relação com sua vida e obra. Em sua morte, manifesta-se sua obediência a Deus, e assim a cruz é entendida como âmago da missão de abrir para todos o caminho da salvação.

5. A morte de Jesus no Evangelho de Marcos

A avaliação feita há já um século, e muito citada, de que o Evangelho de Marcos seria uma narrativa da Paixão com uma introdução mais longa ressalta a proeminência que a morte de Jesus tinha para o Evangelista. Contudo, sua narrativa deixa de estabelecer o nexó teológico e literário entre a vida e a morte de Jesus. Por sinal, Marcos apresenta o ministério de Jesus como um avanço incansável de acontecimentos cujo clímax é o Gólgota. Na cruz, Jesus é revelado como o Filho de Deus, que obtém salvação para a nova comunidade de fé, uma comunidade chamada a seguir em discipulado sacrificial.

5.1 A morte de Jesus e a cristologia de Marcos. Quem é Jesus? Essa pergunta constitui um importante tema recorrente do segundo Evangelho. Embora logo de início sejamos informados de que Jesus é Messias e Filho de Deus (Mc 1.1-15), os personagens do relato de Marcos não têm conhecimento dessa informação (e.g., Mc 5.41), e, de qualquer forma, a narrativa já segue bem avançada quando fica claro o que significam esses títulos cristológicos. Marcos deseja instruir

seu público acerca da verdadeira natureza de Jesus, e faz isso por meio de uma narrativa orientada em torno da cruz.

Alusões que prenunciam a Paixão de Jesus ponteam a paisagem do Evangelho de Marcos, demonstrando a relação íntima entre a identidade de Jesus e seu sofrimento. Já em Marcos 2.19,20, Jesus insinua sua morte repentina, inesperada e intrigante. Em outros textos, autoridades religiosas e políticas tramam sua morte (Mc 3.6; 11.18; 12.12), e Jesus anuncia profeticamente que será rejeitado e morto (Mc 8.31; 9.12,31; 10.32-34,38,39,45). Como no texto correspondente de Mateus (v. 4.1 acima), também em Marcos 6.14-29 o relato joanino da Paixão prefigura o sofrimento e a morte de Jesus.

Em nenhuma outra passagem o vínculo entre a morte de Jesus e sua identidade é mais perceptível do que no relato da crucificação, pois Marcos entende o momento da morte de Jesus como a hora da revelação divina. Só ao morrer Jesus pode ser plena e devidamente avaliado. Esse é o significado da confissão do centurião, a única pessoa em todo o Evangelho a reconhecer Jesus como o Filho de Deus (Mc 15.39). No relato da crucificação, Marcos ressalta que o centurião faz sua confissão somente depois de ver Jesus dar seu último suspiro. Ou seja, na cruz Jesus é devidamente reconhecido como o Filho de Deus. No corpo do Evangelho, Deus afirma Jesus como Filho de Deus no início oficial de sua missão, em seu batismo (Mc 1.9-11) e na curta revelação da glória de Jesus no episódio da transfiguração (Mc 9.2-8). A relação entre esses três acontecimentos na carreira de Jesus ressalta a centralidade da morte para a missão da qual fora incumbido por Deus.

O correspondente desse entendimento, que gira em torno da posição de Jesus como Filho de Deus, é a descrição que Marcos faz de Jesus como o Filho do homem. De fato, é justamente como Filho do homem que Jesus sofrerá rejeição e morte (e.g., Mc 8.31; 14.21). Como Filho do homem, a missão divina de Jesus se consuma quando ele entrega a vida a serviço da humanidade, em resgate por muitos (Mc 10.45). Como Filho do homem, Jesus também aguarda sua justificação e glória (e.g., Mc 8.38; 14.62).

Qual é, para Marcos, a importância do Filho crucificado de Deus? Das referências prefigurativas

já citadas, as de maior implicação para interpretar o significado da morte de Jesus são as três predições da Paixão (Mc 8.31; 9.31; 10.32-34) e a menção do resgate (Mc 10.45). Elas destacam a centralidade da cruz no plano redentor de Deus e a obediência de Jesus ao carregar a cruz (cf. Mc 14.32-49), e, desse modo, situam a crucificação no âmago de sua missão. Essa interpretação é manifesta não apenas no tema do “dever divino” das predições (*dei*), mas também na repetida associação, feita mais tarde, entre os acontecimentos da Paixão e a promessa do AT. A cruz de Cristo leva à consumação da vontade revelada de Deus, como em Marcos 14.21, passagem que provavelmente devemos considerar como uma alusão a todo o AT, não a apenas algum texto ou grupo de textos do AT. Contudo, textos específicos do AT cumprem-se na Paixão de Jesus (e.g., Zc 13.7, cit. em Mc 14.27). De maior destaque, são as várias maneiras em que Jesus é apresentado tipologicamente como o Servo Sofredor e o Justo Sofredor.

O papel desempenhado pela morte de Jesus no centro do plano redentor de Deus vem à luz em dois textos de Marcos: 10.45 e 14.24. A importância do primeiro se percebe por sua posição no fim da seção central do Evangelho (Mc 8.22—10.52), logo antes da entrada triunfal. Nessa seção, que esboça ousadamente a correlação entre o caminho de Cristo e o dos discípulos, dificilmente a declaração do resgate, ao contrário do que alguns estudiosos têm defendido, seria uma passagem secundária para Marcos. O segundo texto serve de ápice da cena da Última Ceia. Nos dois casos, a morte de Jesus é interpretada como salvífica. Nesse ato derradeiro de serviço, Jesus entrega a vida em sacrifício adunatório ou reconciliatório (que inclui os aspectos expiatório e propiciatório) para salvação da humanidade. A ironia representada pela cena da zombaria junto à cruz pode ser assim entendida: é por se recusar a salvar a si mesmo que ele é capaz de salvar a outros (Mc 15.31; cf. Mc 8.35).

A ironia do relato da Paixão em Marcos é ainda mais disseminada, estendendo-se ao longo da aparição de Jesus diante do Sinédrio (e.g., mesmo quando Jesus está sendo ridicularizado como falso profeta, cumpre-se a profecia acerca da negação de Pedro [Mc 14.66-72]) e chegando até o relato

da crucificação. Nesse aspecto, são de suprema importância as seis ocorrências de “rei” como designativo de Jesus (Mc 15.2,9,12,18,26,32) associadas à tríplice zombaria ao pé da cruz (Mc 15.29-32). Condenado por sua pretensão ao trono, ironicamente Jesus tem direito à condição de realeza, mas não como alguém poderia ter premeditado. Sua obediência à vontade divina expressou-se com mais clareza na cruz — sinal de sua condição de realeza que se tornará evidente a todos após sua justificação e sua vinda na condição de glorioso Filho do homem.

5.2 O caminho da cruz. Na visão de Marcos, o Gólgota não é apenas a expressão máxima da missão do Cristo. Há também, para os discípulos de forma geral, uma via dolorosa, um caminho da cruz.

5.2.1 “... tome a sua cruz”. Marcos 8.22—10.52 deixa claro o encontro entre a cristologia e o discipulado ao redor da cruz. Essa seção é emoldurada por dois milagres de cura. O primeiro (Mc 8.22-26) serve de parábola: só vagamente os discípulos entendem Jesus. Necessitam de uma visão mais completa e aguçada da identidade de Cristo. Até aqui têm conhecimento de seu poder, de sua vitória sobre as forças malignas de toda espécie. Embora Pedro o confesse como Cristo, não está preparado para a conversa subsequente sobre sofrimento e morte (Mc 8.27-33). Contudo, para Jesus a messianidade só pode ser entendida na sua plenitude, no contexto do Filho do homem sofredor. Além do mais, de acordo com Jesus, se o caminho de Cristo é o caminho do sofrimento, será esse também o caminho do discipulado (Mc 8.34).

Antes do segundo relato de cura (Mc 10.46-52), pela terceira vez Jesus (Mc 10.32-45) anuncia sua Paixão. Ele e os discípulos estão a caminho (*hodos*) de Jerusalém, lugar de traição e morte. Aparentemente ainda acreditando que “Cristo” significa “rei glorioso”, Tiago e João manifestam o desejo de terem assentos de honra no reino vindouro. Jesus redireciona o pensamento deles para o sofrimento e a adversidade, deixando entrever que partilhariam do destino que ele experimentaria. O discipulado é um serviço mais bem exemplificado na morte de Jesus. É interessante que, à semelhança do relato de cura de Marcos 8.22-26, é possível ler como parábola o relato seguinte de

Bartimeu. O fiel e persistente Bartimeu, visto no início sentado à beira do caminho (*hodos*), agora, depois de ter sido curado por Jesus, enxerga claramente e segue Jesus pelo mesmo caminho (*hodos*). O convite para segui-lo é uma convocação a trilhar o caminho da cruz.

5.2.2 O sofrimento da comunidade. Esse tema recorrente prossegue e é aprofundado na relação que Marcos estabelece entre o sofrimento da comunidade (Mc 13) e o sofrimento do Messias (Mc 14—15). Os sinais de tribulação são apresentados em paralelo na Paixão de Jesus, como se vê a seguir:

13.2	Destruição do templo	14.58; 15.38
13.9,11,12	Entrega	14.10,11,18, passim
13.12,13	Traição	14.10.21,43
13.24	Trevas	15.33
13.26	Filho do homem: tribulação, parusia	14.62
13.32,33	A “hora”	14.32-42
13.5,9,23, 33,35,37	Vigilância escatológica	14.34,37,38
13.25	fornece a cronologia para	14.17—15.1
13.36	Voltar, achar, dormir	14.37,40

No âmbito literário, esses paralelos amarram o destino de Jesus com o de seus discípulos e também são de profunda importância teológica. De um lado, significam que o sofrimento dos discípulos é uma participação no sofrimento do Cristo. De outro lado, indicam as ramificações cósmicas desse sofrimento. A cruz de Cristo é o ponto decisivo na história, é o parto de uma nova era, a chegada do reino de Deus ao mundo. Isso acentua a seriedade dos sofrimentos dos discípulos de Jesus. Como ele, sofrerão rejeição. Aliás, parece que o público-alvo de Marcos já antevia um ambiente de perseguição. A justaposição de imagens em Marcos 13—15 comprova que o sofrimento deles também faz parte do plano divino e que a dor deles faz parte do processo pelo qual o reino de Deus está irrompendo no mundo.

5.2.3 A incapacidade dos discípulos e a nova comunidade. Repetidas vezes, o Evangelho de Marcos deixa entrever a incapacidade dos discípulos, por causa de seu coração endurecido (Mc 6.52), de entender o significado da missão de Jesus. Essa incapacidade chega ao ponto máximo em Marcos 14.50-52, quando eles abandonam Jesus nas mãos do grupo que o prende no Getsêmani. É verdade que Jesus prevê a reabilitação dos discípulos (Mc 14.27,28), mas a narrativa que aparece entre um ponto e outro já proporciona cenas inesperadas de fidelidade. Em deliberada contraposição com as ações dos líderes judeus e com as de Judas (“um dos Doze”), a mulher anônima unge Jesus para o sepultamento (Mc 14.1-11). Simão de Cirene torna-se discípulo modelar: aquele que leva a cruz (Mc 15.21; cf. Mc 8.34). Um grupo de discípulas mantém-se fielmente do lado de Jesus enquanto ele morre (Mc 15.40,41).

Ainda mais importantes pelo papel que desempenham na teologia lucana da Paixão de Jesus são o rasgar do véu do templo (Mc 15.38) e a confissão do centurião. Como já vimos, esses acontecimentos juntos revelam a identidade de Jesus, mas também falam do tema do discípulado. A primeira passagem, utilizando-se de material do templo, já antes encontrado no segundo Evangelho, demonstra que Jesus é o Messias que destrói o templo e o reconstitui como comunidade dos fiéis. A importância da última passagem nesse contexto repousa no fato de que é justamente um centurião gentio que confessa que Jesus é Filho de Deus. Dificilmente se poderia encontrar uma palavra mais enfática sobre as implicações universais da morte de Jesus.

6. A morte de Jesus no Evangelho de Lucas

O terceiro Evangelista não deixa seus leitores em dúvida quanto à centralidade da morte de Jesus para seu Evangelho. Ele arma o palco para a Paixão de Jesus ao acentuar sua narrativa da vida de Jesus acima de tudo como uma história de conflito. Além disso, ao longo de Lucas-Atos, ele ecoa o refrão: “O Cristo tem de sofrer”. O que é menos transparente para Lucas é o significado da morte de Jesus.

6.1 A rejeição ao Messias. Lucas caracteriza a vida de Jesus como um relato de conflito e rejeição — preditos por Simeão (Lc 2.34,35), previsão

paradigmaticamente representada pela oposição a Jesus em Nazaré (Lc 4.16-30) e tragicamente cumprida quando Pilatos entrega Jesus à vontade dos principais sacerdotes e do público judeu (Lc 23.25). Em certo sentido, esse retrato de Jesus não passa daquilo que seria de esperar. Para Lucas, Jesus é um profeta (cf., e.g., Lc 4.24; 7.16,39; 24.19; At 3.17-26; 7.37), e a rejeição e a morte são o destino de todos os profetas (cf. Ne 9.26; Lc 4.24; 6.23; 11.47-51; 13.33,34; At 7.52). Em Lucas, o profeta Jesus atrai oposição principalmente por se preocupar com um tipo de justiça que colidia com aquela praticada pela liderança religiosa e, ao mesmo tempo, por estar aberto aos enjeitados da sociedade mediante a prática da comunhão à mesa (KARRIS). No Evangelho de Lucas, os principais adversários de Jesus parecem ser os líderes religiosos de Jerusalém, e entre eles os principais sacerdotes são destacados e recebem especial atenção. Em contraste com sua malevolência, vê-se uma liderança política relativamente benigna. Em cada um dos Evangelhos canônicos, descobrimos que a principal parcela de culpa pela morte de Jesus é atribuída aos judeus, especialmente aos líderes judaicos, não aos romanos. Isso fica especialmente claro no Evangelho de Lucas, em que a inocência de Jesus é três vezes declarada por Pilatos e confirmada por Herodes (Lc 23.4,14,15,22).

O tema recorrente do conflito, encontrado em Lucas, não se limita, porém, à interação de Jesus com os personagens humanos desse Evangelho. A unção divina de Jesus para sua missão é situada no contexto imediato da tentação pelo Diabo (Lc 3.21—4.13), e a narrativa seguinte demonstra as contínuas dimensões cósmicas de oposição a Jesus (e.g., Lc 13.10-17). Com o início do relato da Paixão, o conflito sobrenatural desloca-se outra vez para o centro do palco: Satanás entra em Judas (Lc 22.3; cf. 22.31), e a luta de Jesus no monte das Oliveiras, como ao longo de toda a sua missão, é pintada em matizes cósmicos e escatológicos (Lc 22.53; cf. *peirasmos*, “tentação”, em Lc 4.13; 8.13; 22.28,40,46).

Nesse cenário, é significativo que Lucas não oponha os discípulo a Jesus, como ocorre nos outros Sinóticos. Embora Judas de fato traia Jesus, ele o faz sob o poder de Satanás (Lc 22.3). De modo semelhante, a negação de

Pedro é relacionada com a influência de Satanás (Lc 22.31-34). Ao relatar a prisão de Jesus, Lucas está visivelmente calado acerca dos discípulos, e o resultado é que o destino deles fica indefinido. Eles não abandonam Jesus, como em Mateus e Marcos. Na verdade, os discípulos estão “com” Jesus de uma forma que não encontra correspondência nos outros Sinóticos (Lc 22.28). Esse fato terá importantes repercussões em nossa leitura da ligação entre a crucificação de Jesus e os discípulos, tema a que retornaremos em seguida.

6.2 “Era necessário que o Filho do homem sofresse”. É verdade que Lucas herdou de Marcos a ênfase sobre a necessidade da Paixão de Jesus (e.g., Mc 8.31). Mas, em Lucas, Jesus revela, no que diz respeito à cruz, uma determinação sem correspondência nos Sinóticos. Ele não apenas “manifestou o firme propósito de ir para Jerusalém” (Lc 9.51), lugar de rejeição e morte (Lc 18.31,32), mas também no início da Paixão revela uma surpreendente presciência acerca dos detalhes de sua traição, prisão e morte. Mais que nos outros Sinóticos, aqui Jesus está no controle dos acontecimentos que envolvem sua Paixão.

Quando Jesus prediz seu sofrimento e rejeição, ele ressalta, usando a linguagem da história da salvação (*dei*), que eles são necessários. A caracterização prossegue mesmo depois do relato da Paixão, para demonstrar que o Jesus crucificado podia ser o Messias de Deus: “Acaso o Cristo não tinha de sofrer essas coisas e entrar na sua glória?” (Lc 24.25-27). Expressões semelhantes aparecem outras vezes em Lucas-Atos.

Faz muito tempo que os estudiosos de Lucas-Atos têm consciência da seriedade da morte de Jesus para Lucas. Observando, porém, que o peso do interesse teológico de Lucas recai sobre a ressurreição e a exaltação de Jesus, ficam intrigados com o significado da cruz. De que maneira a morte de Jesus é crucial para o propósito redentor de Deus? Parece que, nesse problema teológico, Lucas não foi tão claro. Aliás, de acordo com muitos intérpretes, parece que, para a pergunta “Por que Jesus teve de morrer?”, Lucas responde tão somente: “Porque Deus quis!”.

6.2.1 A morte de Jesus e a soteriologia lucana. No passado, muitos comentaristas pressupuseram que Lucas atribuísse à morte de Jesus o

significado salvífico encontrado em outras passagens do NT. Tanto que Lucas, à semelhança dos outros autores do NT, afirma que “Jesus morreu pelos nossos pecados”. Pesquisas mais recentes, no entanto, contestam essa leitura, insistindo que é preciso ler Lucas isoladamente, não atrelado às categorias teológicas da teologia paulina da cruz. Por conseguinte, os estudiosos têm ressaltado que Lucas omite a declaração do resgate em sua passagem paralela a Marcos 10.41-45 (Lc 22.24-27); que os sermões de Atos não estabelecem uma relação direta entre a cruz e o perdão de pecados; que o material de Lucas-Atos tomado por empréstimo de Isaías 52.13—53.12 deixa de mencionar a importância vicária e propiciatória da morte do Servo (e.g., Lc 22.37; At 8.32,33).

É claro que as palavras eucarísticas de Jesus (Lc 22.19,20) ancoram a salvação humana na morte de Jesus (v. ÚLTIMA CEIA). Entretanto, observando que estão ausentes em algumas testemunhas textuais, vários estudiosos afirmam que elas não constavam do texto original de Lucas (cf. *B1*, nota). Os que acreditam que essas palavras fazem parte da narrativa original lucana ficam assim mesmo impressionados pelo fato de, linguisticamente, esses versículos soarem como não lucanos. Assim como em Atos 20.28 (a outra única passagem no *corpus* lucano que claramente baseia a salvação humana na morte de Jesus), parece que Lucas está repetindo terminologia antiga, sem identificá-la com sua teologia.

Conclusão semelhante se confirma nas passagens em que Lucas deixa transparente seu entendimento sobre o meio da salvação. Em Atos 2.33, 5.30,31 e 10.43, percebemos a preocupação de Lucas em mostrar que o meio da salvação é a exaltação de Jesus. Dessas três passagens, Atos 5.30,31 é de particular interesse, por dois motivos. Primeiro: é aqui que a lógica é mais clara. Em consequência de sua exaltação Jesus é entronizado como Príncipe e Salvador, e nessas competências pode oferecer salvação. Segundo: o texto ressalta outra vez a necessidade da morte de Jesus para a história da salvação.

Está claro que, para Lucas, a morte de Jesus tem significado positivo, mas é igualmente claro que esse significado não está centrado numa interpretação da cruz como sacrifício vicário. Como, então, esse significado pode ser entendido?

6.2.2 *A morte de Jesus: martírio?* A interpretação da morte de Jesus como martírio conquistou amplo apoio no século XX (v. BECK). Essa ideia explora as ligações entre a Paixão lucana e a literatura de martírio do judaísmo recente. Temas comuns incluem a) a presença de conflito sobrenatural e a ajuda divina, b) a inocência e a persistência da vítima e c) a descrição de como o martírio se deu para exemplo dos fiéis.

Embora essa interpretação atribua significado positivo à morte de Jesus em Lucas e reconheça vários aspectos importantes da narrativa lucana, ela se viu objeto de um exame minucioso em anos recentes. Em primeiro lugar, houve questionamento de até onde Lucas previa que os discípulos seriam convidados a seguir os passos de Jesus. Dessa maneira, o chamado a tomar a cruz (Mc 8.34) tornou-se, em Lucas, um chamado a um estilo de vida caracterizado pela cruz (“cada dia”, Lc 9.23), não uma referência à perseguição iminente. Em segundo lugar, vários detalhes essenciais a histórias de mártires estão faltando em Lucas, especialmente os detalhes horrendos sobre o modo de execução. Em Lucas, além do mais, Jesus, ao contrário dos mártires da literatura judaica, aparece como aquele que luta contra a perspectiva de morte (Lc 22.39-46). Em terceiro lugar, como deixa claro o estudo continuado do contexto religioso do século I, os temas dos escritos martirologicos não são exclusivos daquele *corpus*. Por isso, pode-se pressupor que Lucas e a literatura de martírio beberam de uma visão de mundo comum. Por último, tornou-se claro que o conceito de Jesus como mártir não faz justiça à rica pintura lucana da Paixão de Jesus. Embora Jesus como mártir possa ser um dentre outros interesses de Lucas, está longe de ser um resumo da teologia lucana da morte de Jesus.

6.3 *Do Justo Sofredor para o Servo Sofredor.*

Outros estudiosos de Lucas observaram os repetidos indícios da inocência de Jesus em Lucas 23 e os muitos paralelos entre Jesus e o Justo Sofredor de Salmos e de Sabedoria de Salomão. Com base nisso, entendem que Lucas apresenta uma interpretação da Paixão de Jesus como o sofrimento e a morte do Justo Sofredor de Deus que caminha para a morte, apesar de sua inocência, mas é depois justificado por Deus. Esse enfoque capta o tema recorrente da inocência visto no

relato da Paixão, harmoniza-se com as “fórmulas de contraste” existentes nas declarações de Atos (e.g., “Vós o matastes, crucificando-o pelas mãos de ímpios; e Deus o ressuscitou”, At 2.23,24) e demonstra na vida de Jesus a maneira em que Deus reverte a injustiça, tema importante em Lucas-Atos.

Ao mesmo tempo, está claro que essa interpretação também é insuficiente para chegar ao cerne do entendimento de Lucas sobre a morte de Jesus, pois não explica a necessidade divina da cruz da perspectiva da história da salvação. Um modelo interpretativo mais bem-sucedido concentra-se no Servo Sofredor de Isaías, que é uma personificação mais clara do Justo Sofredor do AT (GREEN, 1990).

Lucas está mais interessado no Servo Sofredor, e isso é visível no relato da Paixão e em outras passagens de sua obra, escrita em duas partes. No relato da Paixão, Jesus cita Isaías 53.12 como alusão geral a seu sofrimento e morte, comunicando assim que, em sua Paixão, cumpre o papel do Servo Sofredor. Jesus é declarado inocente repetidas vezes e aclamado “justo” pelo centurião, alusão a Isaías 53.11 (cf. a ligação de *dikaios* [“justo”] com o sofrimento de Jesus em At 3.13,14, em que se descreve a Paixão de Jesus com palavras emprestadas de Is 52.13—53.12). Jesus recusa-se a falar em defesa própria (Lc 23.9; Is 53.7). E, ao ser zombado, é chamado “escolhido”, designação do Servo de Deus (Lc 23.35; Is 42.1). Fora do relato da Paixão, aparecem várias referências ao papel de Jesus como Servo, sendo a mais explícita a citação de Isaías 53.7,8 em Atos 8.32,33 e a referência profética à missão de Jesus por Simeão com palavras emprestadas de Isaías 49.6 (Lc 2.32).

Para Lucas, são três os fatores importantes na identificação da Paixão de Jesus com a do Servo Sofredor. Em primeiro lugar, mostra que Lucas pode realçar a necessidade histórico-salvífica da cruz e dirigir a atenção para a exaltação ou justificação de Jesus como acontecimento salvífico. A descrição do Servo Sofredor de Isaías reforça esses temas gêmeos recorrentes, particularmente Isaías 53.11, passagem na qual, após seu sofrimento, o Justo de Deus justificará a muitos. Ou seja, a caracterização lucana de Jesus como o Servo revela a necessidade de sua morte e a consequência salvífica de sua justificação.

Em segundo lugar, a ênfase de Lucas no Servo proporciona um arcabouço para extrair as implicações universais da missão de Jesus. O fato de que ele seria “luz para revelação aos gentios” foi predito por Simeão (Lc 2.32; Is 49.6), por isso vale ressaltar que, por ocasião da morte de Jesus, um gentio o aclamou Justo. Entretanto, a morte de Jesus não é importante apenas para os gentios, mas também para os judeus (e.g., Lc 23.34,48) e os criminosos (Lc 23.43). Ou seja, na morte de Jesus, percebe-se o auge de uma vida vivida a favor de outros, incluindo-se os de fora.

Em terceiro lugar, ao descrever a carreira de Jesus (especialmente sua morte e ressurreição) como a do Servo Sofredor, Lucas demonstra de modo definitivo como ele entende o caminho da salvação. Na vida de Isabel e de Zacarias, Lucas revela que a salvação divina vem por um padrão de reversão (Lc 1). Para Lucas, a chegada do reino de Deus assinala uma transposição de papéis, quando Deus, que é fiel, justifica quem é fiel. A carreira de Jesus ilustra esse tema de reversão, pois ele é o Servo inocente que sofre até a morte, mas é ressuscitado e nomeado Príncipe e Salvador. Ao pôr de lado os planos de autoglorificação e adotar obedientemente o papel do Servo (cf. Lc 12.37; 22.25-27), Jesus personifica a retidão e a humilhação do Servo. A cruz é a consequência, mas Deus reverte essa humilhação, justificando seu Servo, exaltando-o e, assim, abrindo o caminho do arrependimento e do perdão. Para Lucas, esse é o caminho da salvação e o caminho do discipulado.

7. A morte de Jesus no Evangelho de João

Até alguns anos atrás, os estudiosos do quarto Evangelho minimizavam a importância da Paixão para João ao apresentar Jesus. Alguns intérpretes chegavam a postular um abismo teológico entre os capítulos 17 e 18 de João, sugerindo que o julgamento e a execução de Jesus não se coadunavam com a imagem do Jesus glorioso encontrada em outras partes desse Evangelho. Mas a ideia começou a cair em descrédito entre os estudiosos de João, pois as pesquisas vêm mostrando numerosas alusões à Paixão nas seções anteriores do Evangelho (cf. Jo 2.12-22; 3.14), além do fato de que oito capítulos do Evangelho diretamente ligados à Paixão (Jo 12—19) começam a demonstrar

de novo a integração da cruz com a totalidade da cristologia de João. Analisaremos o significado da morte de Jesus para João, primeiro mediante a menção de dois temas secundários — a soberania de Jesus no relato da Paixão e a morte de Jesus como sacrifício — e depois mediante a observação de que a cruz se relaciona com a peregrinação do Filho de Deus, da encarnação à exaltação.

7.1 Jesus, o Rei soberano. Quando o leitor se afasta das versões sinóticas e se aproxima do relato joanino do sofrimento e da morte de Jesus, fica imediatamente impressionado com a majestade de Jesus em João. Muito antes de ser traído, ele já sabe quem o fará (Jo 6.70) e põe em andamento o ato de traição (Jo 13.27). Na cena da prisão, não é Judas nem o grupo que vem prendê-lo quem está no controle da situação, mas Jesus, revelando-se como o “Sou eu” (*egō eimi*) e negociando a soltura dos discípulos (Jo 18.1-11). Na audiência perante Pilatos, ele é apresentado como rei e até assume o papel de juiz (Jo 18.28—19.16). Sem precisar de nenhuma ajuda, carrega ele mesmo sua cruz (Jo 19.17). Na cruz, revela preocupação com a mãe (Jo 19.25-27) e, antes que os soldados possam lhe desferir o golpe de misericórdia, quebrando-lhe as pernas para lhe acelerar a morte, ele morre por vontade própria (Jo 19.20-33).

Dessa maneira, João demonstra a verdade das palavras de Jesus: “Dou a minha vida para retomá-la. Ninguém a tira de mim, mas eu a dou espontaneamente” (Jo 10.17,18). Fica claro que João está interessado em relacionar a Paixão de Jesus com a representação mais ampla que faz da gloriosa peregrinação de Jesus na terra (cf. Jo 1.14b) como ato de autoentrega.

7.2 A morte de Jesus: vida para o mundo. Embora o sacrifício na cruz não seja um elemento estrutural do pensamento de João sobre a morte de Jesus, ainda assim é de importância para seu Evangelho. Esse tema recorrente aparece inicialmente em João 1.29,36, em que o perdão de pecados é associado ao título “Cordeiro de Deus” para Jesus. Embora “Cordeiro de Deus” também possa ter outras nuances, pelo menos é associado com o mundo teológico do cordeiro da Páscoa. Isso é sugerido não apenas pela teologia da adunação (aunação, adunamento; obra, sacrifício ou morte reconciliatória) existente em João 1.29,

mas também nas claras tentativas de, no relato da Paixão, João descrever a morte de Jesus como sacrifício de Páscoa. Nesse aspecto, é possível assinalar os seguintes detalhes: coincidência da hora da morte de Jesus com a hora do sacrifício pascal (Jo 19.14; cf. 18.28); o hissopo e uma vasilha presentes na crucificação (Jo 19.29; cf. Êx 12.22); ênfase no sangue que escorre do lado de Jesus (Jo 19.34; Êx 12.13); os soldados não quebram as pernas de Jesus (Jo 19.31-37; Êx 12.46). Essa ênfase na Páscoa provavelmente tem relação com o discurso expandido sobre Jesus como o Pão da Vida (Jo 6.25-59). Quem participa da carne e do sangue de Jesus terá essa vida.

De modo semelhante, João 3.16 vincula a encarnação do Filho de Deus à oferta de vida. O linguajar característico da adunação, encontrado de maneira mais disseminada em Paulo, também tem espaço na narrativa joanina. Assim, João emprega *hyper* (“pela vida de”) para ressaltar a natureza redentora da cruz (Jo 6.51; 10.11,15; 11.50-52; 18.14). Por fim, João entende o lavapés durante a refeição final de Jesus com os discípulos não apenas como uma demonstração de comportamento exemplar, mas também como símbolo da morte salvífica de Jesus (Jo 13.8-11).

7.3 Crucificação e exaltação. Da perspectiva da integração da morte de Jesus com a cristologia joanina como um todo, o tema recorrente mais disseminado é o de “levantamento” ou “exaltação”. Somos repetidas vezes informados que esse é o destino de Jesus, o Filho do homem (Jo 3.14,15; 8.28; 12.32,33). Esse “ser levantado” (*hypsōō*, Jo 3.14; 8.28; 12.32) sem dúvida tem duplo sentido. De um lado, no esquema de João, está associado à terminologia da glorificação. De outro, em João 8.28 lemos que os judeus serão os agentes mediante os quais Jesus será levantado, e em João 12.32,33 o Evangelista observa que “levantar” é uma metáfora que designa a maneira em que Jesus será executado (cf. Jo 18.32).

João, portanto, percebe algumas ligações íntimas entre a crucificação de Jesus e sua exaltação, e isso sugere que a morte de Jesus deve ser situada no retrato joanino mais abrangente da carreira terrena de Jesus. Para o Evangelista, a melhor maneira de entender a vida do Filho de Deus é enxergá-la como uma jornada: ele vem de sua condição preexistente nos céus, habita

entre a humanidade e então retorna aos céus. Aquele que desceu da glória tem de ascender à glória (e.g., Jo 3.13,31; 6.38; 8.23; 13.1-3).

Como estaria a Paixão de Jesus relacionada com esse movimento cristológico? É o meio mediante o qual ele retorna para o Pai. Ou seja, João supera o escândalo da cruz, interpretando-o da perspectiva da exaltação de Jesus. Essa leitura é estimulada pelo fato de que, nas passagens em que é mais clara a referência ao "levantamento" de Jesus (Jo 3.14; 8.28; 12.32-34), João desenvolve o tema mais amplo da jornada do Filho desde Deus e retornando para o próprio Deus. Assim, a cruz é interpretada pelo tema recorrente da jornada como a forma pela qual o Filho do homem deixou o mundo de baixo para retornar para o mundo de cima (NICHOLSON).

Mais importante ainda, a morte de Jesus, entendida como levantamento (Jo 3.14), aparece como a manifestação máxima do amor, o presente de Deus (Jo 3.16). Aliás, o amor de Jesus por seus seguidores atinge o ápice em seu serviço e morte sacrificiais (Jo 13.1; 15.13).

Ver também JESUS, JULGAMENTO DE; RESSURREIÇÃO; SERVO DE JAVÉ; ÚLTIMA CEIA.

DIG: BURIAL OF JESUS; GETHSEMANE; PASSION NARRATIVE; PREDICTIONS OF JESUS' PASSION AND RESURRECTION; RANSOM SAYING.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON JR., D. C. *The end of the ages has come: an early interpretation of the Passion and resurrection of Jesus.* Philadelphia: Fortress, 1985. ■ BECK, B. E. "Imitatio Christi" and the Lukan passion narrative. In: HORBURY, W. & McNEIL, B., orgs. *Suffering and martyrdom in the New Testament: studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 28-47. ■ DAUER, A. *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium: eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu John 18:1-19:30.* München: Kösel, 1972. ■ GREEN, J. B. The death of Jesus, God's Servant. In: SYLVA, D., org. *Reimagining the death of the Lukan Jesus.* Frankfurt: Anton Hain, 1990. p. 1-28, 170-3. (BBB, 73.) ■ _____. *The death of Jesus: tradition and interpretation in the passion narrative.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1988. v. 2. p. 33. (WUNT.) ■ HARVEY, A. E. *Jesus and the constraints of history.* Philadelphia:

Westminster, 1982. ■ HENGEL, M. *The atonement: the origins of the doctrine in the New Testament.* Philadelphia: Fortress, 1981. ■ _____. *Crucifixion in the ancient world and the folly of the message of the cross.* London: SCM, 1977. ■ HOEHNER, H. W. *Chronological aspects of the life of Christ.* Grand Rapids: Zondervan, 1977. ■ JUEL, D. *Messiah and temple: the trial of Jesus in the Gospel of Mark.* Missoula: Scholars, 1977. (SBLDS, 31.) ■ KARRIS, R. J. *Luke: artist and theologian: Luke's Passion narrative as literature.* New York: Paulist, 1985. (TI.) ■ KENYON, K. M. *The Bible and recent archaeology.* Ed. rev. P. Moorey, P. R. S. Atlanta: John Knox, 1987. ■ KODELL, J. Luke's theology of the death of Jesus. In: DURKEN, D., org. *Sin, salvation, and the Spirit.* Collegeville: Liturgical Press, 1979. p. 221-30. ■ LINDARS, B. The Passion in the fourth Gospel. In: JERVELL, J. & MEEKS, W. A., orgs. *God's Christ and his people: studies in honor of Nils Alstrup Dahl.* Oslo: Universitetsforlaget, 1977. p. 71-86. ■ LOHSE, E. *Märtyrer und Gottesknecht: untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi.* 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. ■ MARSHALL, I. H. *Last Supper and Lord's Supper.* Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ MATERA, F. J. *Passion narratives and Gospel theologies: interpreting the Synoptics through their Passion stories.* New York/Mahwah: Paulist, 1986. (TI.) ■ MEYER, B. F. *The aims of Jesus.* London: SCM, 1979. ■ NEYREY, J. *The Passion according to Luke: a redaction study of Luke's soteriology.* New York/Mahwah: Paulist, 1986. (TI.) ■ NICHOLSON, G. C. *Death as departure: the Johannine descent-ascent schema.* Chico: Scholars, 1983. (SBLDS, 63.) ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism.* London: SCM, 1985. ■ SENIOR, D. *The Passion narrative according to Matthew: a redactional study.* Leuven: Leuven University, 1975. ■ _____. *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke.* Wilmington: Michael Glazier, 1989. ■ _____. *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark.* Wilmington: Michael Glazier, 1984. ■ _____. *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew.* Wilmington: Michael Glazier, 1985. ■ TAYLOR, V. *The Passion narrative of St. Luke: a critical and historical investigation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (SNTSMS, 19.) ■ TYSON, J. B. *The death of Jesus in Luke-Acts.* Columbia: University of South Carolina, 1986. ■ WEBER, H.-R.

The cross: tradition and interpretation. London: SPCK, 1979. ■ ZIAS, J. & SEKELES, E. The crucified man from Giv'at ha-Mivtar: a reappraisal. *IEJ*, v. 35, p. 22-7, 1985.

J. B. GREEN

CRISTO, MORTE DE II: PAULO

A morte de Cristo, em geral mencionada com sua RESSURREIÇÃO, ocupa posição central na representação paulina do evangelho. Mediante fórmulas confessionais e tradições hínicas, Paulo reconhece, emprega e desenvolve o significado redentor dessa morte. Provavelmente, ele está familiarizado com a história do sofrimento e da morte de Jesus e relembra a história a seus leitores. Assim, desenvolve a importância da Paixão de Cristo em contextos relacionados a todos os aspectos de sua mensagem apostólica, especialmente sua soteriologia, CRISTOLOGIA, ESCATOLOGIA e ÉTICA. Este verbete, embora não de maneira exclusiva, trata dessa atribuição, feita por Paulo, de significado adunatório ao sofrimento e morte de Cristo.

1. A centralidade da morte de Cristo
2. A importância da cruz: pluralidade de metáforas (figuras)
3. A morte de Cristo e o propósito de Deus
4. A morte de Cristo e a condição humana
5. O Messias crucificado e a vida cristã

1. A centralidade da morte de Cristo

Para Paulo, a cruz de Cristo era fundamental à reflexão e à vida cristãs, especialmente como meio de salvação proporcionado por Deus e instrumento e paradigma da nova vida em Cristo.

É de grande importância o fato de as cartas de Paulo, que são os mais antigos escritos cristãos de que se tem notícia, já documentarem a relevância central da cruz de Cristo. A mesma importância tem esse fato para a nossa compreensão do cristianismo primitivo, pois oferece indícios de quão rapidamente os seguidores de Jesus foram alertados para o problema teológico da crucificação. Sua importância também se reflete na compreensão do próprio Paulo, pois revela a intensidade com que ele se debateu com a cruz e quanto a prezou, demonstrando que seu pensamento estava em harmonia com a reflexão cristã entendida em sentido mais amplo nos anos iniciais do movimento de Jesus.

Deixando de lado, por enquanto, a variedade de materiais tradicionais relacionados à morte de Jesus que Paulo incorporou em sua correspondência, é possível dar o exemplo de 1Coríntios. Cerca de 25 anos após a crucificação de Jesus, Paulo escreve sobre o escândalo central e sobre a loucura da cruz (1Co 1.18,23), o que insinuava as duras realidades que seriam encontradas na atividade missionária inicial. Historicamente, a execução de Jesus numa cruz fez com que sua morte fosse vista como a de um criminoso comum, humilhado no meio de seu povo — aliás, até mesmo amaldiçoado por Deus (cf. Dt 21.22,23). Como esse Jesus poderia ser o “Ungido” (i.e., o Messias)? A despeito desse problema, Paulo afirma que, enquanto se encontrava entre os coríntios, havia decidido “nada saber [...] a não ser Jesus Cristo, e este, crucificado” (1Co 2.2). Não é exagero dizer que a igreja primitiva tinha de resolver a questão da cruz de Cristo justamente por ser esse Jesus crucificado e morto que estava sendo proclamado como o Messias (GREEN, p. 157-74). Como teólogo da cruz, Paulo desempenhou papel fundamental na exploração do significado do CRISTO crucificado.

É evidente que Paulo fez uso das tradições cristãs preexistentes acerca da Paixão de Jesus, sendo esse material então incorporados em sua correspondência (cf., e.g., as referências características ao processo de transmissão da tradição, 1Co 11.23-25; 15.3-5; cf. KERTELGE, p. 116-24). É também evidente que ele exercitou a própria criatividade ao modelar a tradição, o que não é de surpreender, pois uma das motivações básicas para sua resoluta oposição ao movimento cristão antes de seu encontro com o Senhor ressurreto deve ter sido a contradição do querigma cristão, pois apresentava a exaltação divina do “amaldiçoado”. Quando Paulo abraçou “o evangelho de Cristo” (Gl 1.6-17), isso implicou uma conversão teológica que o capacitou a ir muito além da interpretação negativa que inicialmente fez da cruz. Também sugere uma das influências por trás de sua posterior reflexão sobre a cruz. Vale ressaltar que Paulo resolveu a aparente contradição de um Cristo crucificado não negando que ela causasse perplexidade, mas mostrando que Deus justificou Cristo ao dar à sua morte aparentemente infame um sentido positivo e inesperado.

Em contraposição, a experiência apostólica de Paulo ressaltou até que ponto o sofrimento e a impotência faziam parte inseparável da vida cristã, a despeito da ressurreição de Jesus. Pela perspectiva paulina, a fraqueza apostólica encontrou significado no sofrimento de Cristo. Assim, depois de lembrar aos coríntios que entre eles o apóstolo havia buscado apenas apresentar Cristo, e este crucificado, Paulo chama a atenção deles para o comportamento que teve enquanto viveu entre eles: “Estive convosco em fraqueza, em temor e em grande tremor” (1Co 2.2,3; cf. Cl 1.24). Consequentemente, vemos que uma inspiração adicional para o trabalho incessante de Paulo para traduzir o significado da cruz era a vida — sua e da igreja — em Cristo, a qual não desconhecia fraqueza, oposição ou sofrimento. Assim, para Paulo, a importância da cruz está alicerçada em seu encontro com o Senhor ressuscitado e nas exigências de seu ministério apostólico.

1.1 A cruz e o querigma. Como a centralidade da cruz se manifesta para Paulo? Tal centralidade está implícita nas expressões que emprega para denotar o querigma. Assim, em 1Coríntios 1.18, “a palavra da cruz” é, na prática, sinônimo de “EVANGELHO”. Em 2Coríntios, 5.19, a “mensagem da reconciliação” é empregada de maneira semelhante, em um contexto em que o acontecimento salvífico é apresentado no seguinte paralelismo: “Ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou” (cf. Fp 2.16: “a palavra da vida”; At 13.26: “a palavra desta salvação”; KERTELGE, p. 124-7).

1.2 Expressões formulares. Uma leitura cuidadosa das cartas paulinas também revela duas expressões estereotípicas para a importância adunatória da cruz (HENGEL, p. 34-9). A primeira fala da “entrega” de Jesus para a salvação da humanidade, seja como ato divino (e.g., Rm 4.25: “Ele foi entregue à morte por causa das nossas transgressões”; Rm 8.32: “Aquele que não poupou nem o próprio Filho, mas, pelo contrário, o entregou por todos nós...”), seja como autoentrega (e.g., Gl 1.4: “[Jesus] se entregou a si mesmo pelos nossos pecados”; Gl 2.20: “... se entregou por mim”). A segunda expressão, a “fórmula da morte”, é encontrada várias vezes; por exemplo, na celebrada tradição representada em 1Coríntios

15.3: “Cristo morreu pelos nossos pecados” (v. tb. Rm 5.6,8; 14.9; 1Co 8.11; 2Co 5.14,15; Gl 2.21; 1Ts 5.10). A expressão de Paulo “Cristo morreu por nós” é, de acordo com M. Hengel, “a declaração confessional mais frequente e mais importante das cartas paulinas e ao mesmo tempo de toda a tradição cristã primitiva de língua grega que está por trás dessas epístolas” (HENGEL, p. 37).

Essa tradição que lhe serve de base é importante para mostrar a intensidade com que Paulo se alinha com a fé comum da igreja primitiva. Ou seja, suas cartas empregam o vocabulário comum das comunidades cristãs; suas inovações em expressões teológicas baseiam-se no alicerce da fé compartilhada. Mais especificamente, diante do antagonismo como o que Paulo enfrentou em Corinto e na Galácia, a repetição de materiais de tradição relacionados com a cruz serve para indicar como o apóstolo legitimou sua autoridade diante da oposição (v. ADVERSÁRIOS).

1.3 A história de Jesus. Com isso não se quer dizer que Paulo fosse devedor apenas à tradição formular que partilhava com o cristianismo primitivo. Há também indicações de que ele conhecia a história do sofrimento e da morte de Jesus, que lhe teria sido transmitida. Tal referência talvez esteja por trás de Gálatas 3.1, em que o linguajar (“Não foi diante de vós que Jesus Cristo foi exposto como crucificado”) sugere uma característica visual de sua proclamação, abrindo a possibilidade de que sua pregação missionária tenha feito uso de uma narrativa da Paixão. De modo semelhante, a tradição da Última Ceia, “na noite em que foi traído” (1Co 11.23-25), pressupõe um conhecimento compartilhado de um contexto narrativo para a tradição eucarística (v. ÚLTIMA CEIA). Também são sugestivos os temas com os quais Paulo descreve o próprio sofrimento em 2Coríntios. Por exemplo, em 2Coríntios 6.3-10 ele relaciona os sofrimentos, a graça e os aspectos paradoxais de seu serviço de um modo que ecoa a história da Paixão de Cristo. Então, não diferentemente do que se encontra no Evangelho de Marcos, Paulo tem um entendimento próprio do “caminho da cruz”, o caminho de sofrimento por meio do qual alguém se identifica com o sofrimento de Cristo. Por fim, embora paulina apenas no sentido amplo da palavra, a passagem de 1Timóteo 6.13 alude ao JULGAMENTO DE JESUS perante

Pôncio Pilatos de uma forma que pressupõe pelo menos um conhecimento rudimentar do relato da Paixão. Nesses e em outros textos, reconhecemos que a teologia de Paulo tem qualidade narrativa, ou seja, ele entende a experiência cristã dentro do quadro mais amplo da atividade divina que vai desde a formação do povo de Deus até a parusia, e, como destaque dentro dessa narrativa maior, encontra-se a narrativa da crucificação de Jesus. Embora Paulo revele pouquíssimo interesse pelos detalhes históricos da Paixão de Jesus como fato histórico em si, parece que tinha consciência deles e estava interessado em seu significado para a fé e a vida cristãs (v. JESUS E PAULO).

1.4 O padrão de Cristo. Além do mais, isso aponta para a intensidade com que Paulo está pronto a apresentar a cruz de Cristo como a base da fé e da vida cristãs. De fato, a referência de Paulo à tradição da Última Ceia é situada no contexto de sua análise da refeição comunitária, a fim de atacar o problema das divisões em Corinto (1Co 11.17-34; cf. 1Co 1.10-17). Aqui, um lembrete da autoentrega sacrificial de Jesus é a base para o chamado paulino a uma vida modelada segundo o caminho da Paixão de Jesus e voltada para o serviço, sendo cruciforme (v. ÚLTIMA CEIA).

Em Corinto, assim como em Colossos, Paulo reflete em boa parte do texto o significado do Cristo crucificado, de modo que se opõe a ideias concorrentes. No caso de sua correspondência com os coríntios, a palavra da cruz opõe-se a ideias desatinadas sobre a natureza da existência presente, como se fosse o tempo de triunfalismo após a consumação da nova era. Contra a “saboria do mundo” e a tendência de seu público greco-romano em Corinto de valorizar a posição social, Paulo postula a escandalosa cruz de Cristo como o “poder de Deus [...] para nós, que estamos sendo salvos”. Normas sociais, filosóficas ou mesmo soteriológicas são arrancadas quando Paulo põe em foco “as coisas fracas do mundo”, “as coisas insignificantes do mundo, as desprezadas”, ou seja: “Cristo crucificado” e a comunidade que busca estar em torno desse Cristo (1Co 1.18-31).

Para os colossenses, Paulo fundamenta sua apresentação do Cristo cósmico — que com Deus reconciliou o cosmo, incluindo-se os poderes estelares — na vida e na morte de alguém de carne

e sangue, Cristo: “Foi da vontade de Deus que [...], havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas” (Cl 1.19,20; cf. Cl 1.14; 2.13,14; 3.13). Desse modo, Paulo se contrapõe a um estilo de vida voltado a aplacar os poderes estelares, como se fossem o meio de os seres humanos terem acesso a Deus, e, contra uma espiritualização algo gnóstica do caminho do discipulado, afirma de modo apaixonado a importância do comportamento ético neste mundo material.

Em outros momentos, Paulo apresenta a morte de Jesus como o apogeu de sua vida. Em Filipenses 2.6-11, parece acrescentar a um hino antigo de louvor a Cristo as palavras “e morte de cruz”. Aqui a vida de Jesus como o Filho obediente de Deus está no centro do palco, e essa obediência é vista mais profundamente quando ele se dispõe a aceitar a rejeição, o sofrimento humano e uma morte horripilante por crucificação. Desse modo, Paulo sustenta que a morte de Cristo “é a mais completa expressão de [sua] vida e estabelece [para nós] o padrão de uma vida de amor e obediência” (TAMBASCO, p. 72). Dessas e de várias outras maneiras, Paulo mostra que o pensamento e a vida cristãos estão alicerçados no acontecimento básico da cruz de Cristo.

2. A importância da cruz: pluralidade de metáforas (figuras)

Assim como a morte de Jesus encontra-se no alicerce da teologia de Paulo, da mesma forma parece que Paulo jamais se cansa de acrescentar novas figuras de linguagem a seu vocabulário interpretativo, como meio de esclarecer a importância dessa morte.

É verdade que Paulo está muito mais interessado em estabelecer a importância da morte de Cristo que nas circunstâncias históricas, e comunica essa importância acima de tudo do ponto de vista de seus benefícios para a humanidade. Em reflexão teológica posterior, esses benefícios foram desenvolvidos com a nomenclatura de “adunação” (adunamento, aunação; obra, sacrifício ou morte reconciliatória), e isso representa dois problemas para o intérprete moderno.

Primeiro: a palavra *adunação* pode comportar várias definições. De um lado, muitos hoje remontam o sentido do termo a suas origens

latinas, conforme o uso por teólogos medievais — *ad-una-mentum* — e assim o entendem como sinônimo de *reconciliação* (e.g., FITZMYER). Essa associação estabelece, por consequência, uma cisão entre adunação e noções de expiação, propiciação e outras ideias relacionadas à substituição ou satisfação. Mais especificamente, a importância adunatória da morte de Jesus está assim dissociada de qualquer consideração da parte de Paulo a respeito do meio pelo qual se alcança a “a-unação” ou reconciliação.

Depois de séculos de discussão, hoje é difícil ler Paulo sem o revestimento de uma ou mais das denominadas teorias clássicas da adunação (as chamadas teorias da expiação) (v. DRIVER, p. 37-67), especialmente a “teoria dramática”, que apresenta a obra salvadora de Cristo como um drama cósmico de conflito e vitória; a “teoria da satisfação”, que apresenta a cruz de Cristo como meio pelo qual se elimina a barreira entre Deus e a humanidade, de sorte que por meio da morte de Cristo se dá “satisfação” a Deus; a “teoria da influência moral”, que se concentra na cruz como demonstração, para a humanidade, do amor de Deus, que é sem limites e deve ser imitado. A ascendência da “teoria da satisfação”, com o frequente corolário de satisfação penal ou forense (i.e., uma vez que os seres humanos foram considerados culpados diante do juiz, que é Deus, eles têm de ser punidos, mas Cristo é levado a sofrer o castigo) como forma de entender a teologia paulina da cruz tem se revelado especialmente problemática no debate teológico contemporâneo. Para alguns, parece que Paulo apresenta Deus como um sádico que castiga e Jesus como o masoquista que suporta o castigo com gosto. Qualquer tentativa de separar os interesses e a atividade de Deus e Cristo, como se a cruz fosse a manifestação da ira de Deus, mas da misericórdia de Cristo, seria problemática na lógica paulina (v. abaixo). E, de fato, é bem improvável que os que formularam a interpretação substitutiva da morte de Cristo reconhecessem essa caracterização moderna de seu ponto de vista, mesmo que essa teoria clássica da adunação tenha se revelado presa fácil dessa leitura problemática em alguns hinos e na interpretação popular (v. a proveitosa análise em HOURS; BEKER, p. 208-11; sobre o uso do termo “adunação”, v. tb. MORTE DE CRISTO I e III).

A maior parte deste verbete é dedicada ao exame da teologia paulina da aunação. Antes, porém, é importante chegar a um acordo sobre a realidade mais básica de que Paulo não possui um meio exclusivo de deixar claro o significado da cruz. Embora o Cristo crucificado esteja no centro de sua teologia, a verdade central permite múltiplas interpretações. A verdade é que Paulo é capaz de fazer uma apresentação da importância da morte de Jesus sob medida para as necessidades de seu público, em circunstâncias particulares e contextualizadas (v. DRIVER; BOFF, p. 78-84; COUSAR, p. 82-7). Esse fato tem sérias implicações para a contínua missão transcultural da igreja, pois sugere que os intérpretes, ao extrair o significado da crucificação de Jesus, devem continuamente buscar metáforas que falem a determinada cultura e/ou circunstância. Abertos a criar maneiras específicas e contextualizadas de comunicar o significado da morte de Cristo, os intérpretes contemporâneos que desejam ser fiéis a Paulo serão guiados pelo testemunho apostólico da cruz; estarão fundamentados nas Escrituras, conhecendo a forma em que nelas se baseia sua tarefa hermenêutica, mostrando-se sensíveis às imagens e metáforas que, no mundo contemporâneo, transmitem sentido redentor; demonstrarão estar vitalmente interessados na relação entre esses três (v. GREEN & BAKER).

Das dezenas de metáforas que Paulo emprega para expor os benefícios da morte de Cristo, aqui só será possível mencionar algumas delas. São convenientemente apresentadas em dois textos paulinos: 2Coríntios 5.14—6.12 e Gálatas 3.10-14.

Um exame da apresentação das consequências da morte de Jesus em 2Coríntios 5.14—6.12 ressalta o grau de sobreposição das inúmeras categorias com que Paulo expõe o significado da cruz. Embora a reconciliação esteja no centro da passagem (2Co 5.18,19,20), outras categorias também estão em destaque: substituição vicária (“por todos”, 2Co 5.14,15), representação (2Co 5.14,21) ou troca (expressão usada por HOOKER, 1984, 1978), sacrifício (2Co 5.21; cf. DUNN, p. 42-3), JUSTIFICAÇÃO (implicitamente, 2Co 5.19,21), perdão (2Co 5.19) e nova criação (2Co 5.16,17; v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Além do mais, a cruz e a ressurreição de Cristo aparecem lado a lado como acontecimentos salvíficos (2Co 5.15).

Reconciliação é um termo que não se encontra com frequência no *corpus* paulino. Além da passagem citada, aparece em Romanos 5.10,11, em referência à reconciliação da humanidade com Deus; em Colossenses 1.20, em referência à reconciliação do cosmo com Deus; em Efésios 2.16, em referência à reconciliação de judeus e gentios com Deus e uns com os outros. Quer consideremos Efésios paulina, quer não, nesse ponto sua mensagem é claramente paulina, pois em Paulo essa noção de relacionamento restaurado abrange sistematicamente a presença dinâmica do amor divino para restaurar o relacionamento divino-humano e estender um chamado e uma capacitação aos seres humanos, de modo que demonstrem uns aos outros a mesma restauração social. Ademais, especialmente em 2Coríntios e Colossenses, a obra da reconciliação é estendida a toda a criação.

Em 2Coríntios 5, Paulo escolhe os termos e a lógica de raciocínio sob medida para o contexto em questão, pois aqui não apenas precisa se contrapor à vanglória triunfalista de seus adversários, mas também deseja superar a desarmonia entre ele próprio e seus “filhos” de Corinto. Ancorando a mensagem da reconciliação na morte sacrificial de Jesus e afirmando que essa reconciliação implica não viver mais para si mesmo, e sim para Cristo e, desse modo, para o próximo, ele cumpre seu primeiro objetivo. Espera que seu apelo apaixonado aos coríntios a que se reconciliassem com Deus (2Co 5.20; 6.1,2), seguido da afirmação de que seu coração está aberto para os coríntios (2Co 6.11-13; 7.2), atingirá o segundo objetivo, que é restaurar seu relacionamento com os coríntios.

De igual modo, Gálatas é constituído de uma convergência de imagens de categorias teológicas, em que Paulo expõe o caráter salvífico da cruz de Cristo. A unidade maior, Gálatas 3.1-14, deixa claro que a experiência do recebimento do Espírito pela fé significou para os gálatas o cumprimento da promessa divina de abençoar os gentios por meio de Abraão e que esse cumprimento se tornou possível por meio da morte de Cristo. Os benefícios da morte de Cristo são apresentados em Gálatas 3.10-14 mediante uma combinação de imagens: Cristo como *representante* de Israel por cuja morte a *aliança* atinge o ápice

(WRIGHT, p. 137-56; cf. em HOOKER, o conceito de troca); *justificação* (Gl 3.11); *redenção* (Gl 3.13), evocando o Êxodo e temas exílicos (cf. o corolário com a *adoção*, Gl 3.26-29); *substituição* (“por nós”, Gl 3.13, ARC); *sacrifício* (implicitamente, Gl 3.13; cf. WRIGHT, p. 153); e a *promessa do Espírito* (Gl 3.14); e o *trunfo sobre os poderes*.

O último tema recorrente surge de forma semelhante em Efésios 2.14,15, em que a Lei aparece como barreira de divisão entre judeus e gentios. Ali a morte de Cristo destrói a “parede de separação”. Em Gálatas, contudo, a Lei é caracterizada mais como uma força, como os espíritos elementares deste mundo, mantendo cativo o povo judeu (Gl 4.1,3). Numa abordagem determinada pelo contexto, Paulo insiste que a morte de Cristo triunfou não mediante a negação da Lei, mas ao demonstrar sua validade e executar a bênção da aliança.

Interpretadas conjuntamente, a mensagem da cruz de 2Coríntios e de Gálatas (e de outras passagens do *corpus* paulino) suscita duas questões que exigem elucidação mais clara. De um lado, é preciso dar atenção à importância apocalíptica da cruz: no horizonte apocalíptico, a cruz tem repercussões cósmicas. Essa é a importância do emprego de expressões como “nova criação”, em 2Coríntios 5.17 e em Gálatas 6.15, pois é preciso que se veja que o foco desses textos não é o indivíduo, mas o papel da morte de Jesus no fim da velha era e na apresentação da nova. A morte de Cristo assinala o fim do governo dos poderes apocalípticos (cf. BEKER, p. 189-92; Cl 2.15) e o livramento “deste mundo mau” (Gl 1.4; v. ESCATOLOGIA). A intrusão do novo mundo na vida contemporânea tem, para Paulo, consequências de longo alcance para os que desejam seguir o Cristo crucificado e personificar na vida comunitária a nova criação revelada na cruz. Os velhos modos de relacionamento (e.g., vangloriar-se numa disputa contínua por superioridade no esforço por alcançar posição social) e de diferenciação entre judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres são apresentados exatamente como são — velhos, ultrapassados e percebidos dessa forma (cf., e.g., Gl 3.26-29; Fm).

De outro lado, vemos no entendimento que Paulo tem sobre a cruz uma contínua reflexão sua sobre ISRAEL e, particularmente, uma inclusão

de crentes gentios no “Israel de Deus” (Gl 6.16). Para Paulo, os crentes, por terem sido incluídos na obra salvífica de Cristo, partilham dos benefícios da nova criação e, dessa forma, da identidade que detêm como povo de Deus. Como Paulo reconhece: “Já estou crucificado com Cristo. Portanto, não sou mais eu quem vive, mas é Cristo quem vive em mim” (Gl 2.19,20). Mesmo que a questão do papel escatológico de Israel no pensamento paulino não esteja resolvida, assim mesmo está claro que a morte de Cristo assinala o novo éon, ou era, na qual, em Cristo, os gentios podem ser acolhidos como filhos de Abraão.

Podem se mencionar muitas outras categorias ou imagens interpretativas nas cartas paulinas, pois o apóstolo faz uso de uma rica variedade de metáforas como meio de compreender a cruz e de estimular tanto o entendimento quanto a resposta entre os vários grupos a que se dirige. Essa multiplicidade sugere que se tenha cautela e não se avance rápido demais na defesa de que Paulo teve uma única teoria da adunação (ou uma que tenha sido central entre outras). Para ele, é difícil esgotar a riqueza do significado da morte de Cristo.

3. A morte de Cristo e o propósito de Deus

Para Paulo, a questão do significado primeiramente diz respeito a Deus — teologia — e só depois à antropologia e à soteriologia. Sua teologia da cruz está ancorada em seu entendimento do propósito divino e de Deus como o ator principal do drama da salvação. Embora declare que Cristo “se entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos livrar deste mundo mau”, ele afirma que Cristo agiu assim “segundo a vontade de nosso Deus e Pai” (Gl 1.4). Ou seja, a autoentrega de Cristo significa sua identificação e solidariedade com o objetivo salvífico de Deus. Com essa afirmação, desaprova-se qualquer ideia de que, para Paulo, a adunação (morte de Cristo) faça distinção entre a atividade de Deus e a do Filho. Apesar disso, no centro do palco se acha a iniciativa divina (e.g.): “Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo” (2Co 5.19), e “Deus o fez enviando o seu próprio Filho” (Rm 8.3). A teologia paulina da adunação tem, assim, suas raízes em seu entendimento de Deus e, especialmente, da justiça, da ira e do amor divinos.

3.1 A justiça de Deus. A precedência que Paulo atribui à questão de Deus em sua teologia da adunação é, talvez, mais bem destacada na passagem fundamental e bastante densa de Romanos 3.21-26. Nos versículos anteriores, surgem duas questões relativas ao caráter de Deus (v. COUSAR, p. 37-41): 1) Que faremos com a fidelidade de Deus, em comparação com as promessas das alianças que fez com o povo judeu? Se, como Paulo raciocinou anteriormente, judeus e gentios estão, perante Deus, lado a lado, envolvidos no pecado, que faremos da história da aliança entre Deus e Israel? “A infidelidade deles anulará a fidelidade de Deus?” (Rm 3.3). 2) Se a salvação está disponível fora da Lei, não deveríamos nos dedicar ao mal para que a bondade de Deus se destaque (Rm 3.8)? Ou, fazendo a pergunta de modo que se leve mais em conta o caráter de Deus: se a bondade de Deus está ao alcance dos pecadores, como ele pode julgar o mundo? A primeira pergunta é sobre a confiabilidade de Deus; a segunda, sobre sua integridade moral.

Essas perguntas conduzem a JUSTIÇA de Deus ao banco dos réus, pois no AT a justiça divina é declarada como fundamental, exprimindo a fidelidade de Deus à aliança e estabelecendo o padrão para o comportamento de Israel diante dele. Paulo não desconsidera isso. É na revelação prévia da justiça de Deus (“atestada pela Lei e pelos profetas”, Rm 3.21) que ele baseia a análise das duas questões. Então desenvolve sua perspectiva acerca da fidelidade de Deus, com claros ecos de ocasiões do passado de Israel, em que se fez e se guardou uma aliança (cf. “redenção”, Rm 3.24; “sacrifício propiciatório”, Rm 3.25). Além disso, ele o faz por meio de uma fórmula tradicional judaico-cristã, ressaltando que essa representação do caráter de Deus está arraigada na história da interação de Deus com a comunidade do povo de Deus.

Nesse contexto, a morte salvífica de Cristo demonstra, por assim dizer, a confiabilidade e a integridade de Deus, querendo dizer que a justiça de Deus se manifesta na intervenção divina para trazer salvação a uma humanidade atolada no pecado. E ela é manifesta justamente na revelação de Deus na cruz como aquele que cumpre suas promessas. Deus não passa por cima do pecado, mas, por meio da obediência fiel e da

morte sacrificial de Jesus Cristo, redime todos os que creem, judeus ou gentios. Dessa forma, não apresenta um caminho de salvação que anula a Lei, mas um que a sustenta (cf. Rm 3.31). Consequentemente, Paulo afirma que a justiça de Deus se revela em Cristo não apenas como descrição de Deus no papel de juiz, mas também e mais ainda como a atividade divina de fazer e cumprir a aliança. Na morte de Cristo, a justiça de Deus é demonstrada no ato de Deus que livra o povo dos pecados.

3.2 A ira de Deus. Em alguns aspectos, a obra de Deus é o corolário da justiça de Deus: “Uma vez que a fidelidade divina à aliança requer resposta e responsabilidade humanas, a ira é aquilo que se experimenta quando se rejeita o oferecimento divino de justiça” (TAMBASCO, p. 33; cf. TRAVIS). No entanto, é imperativo reconhecer que, para Paulo, a ira de Deus não é uma propriedade divina ou um atributo essencial, mas a presença ativa do juízo de Deus contra “toda impiedade e injustiça” (Rm 1.18). A ira de Deus não é uma indignação vingativa, nem o impulso de retribuir, mas a resposta divina à infidelidade humana. Para Paulo, a ira de Deus é futura, escatológica (Rm 2.5,8; 1Ts 1.10; 5.9; Cl 3.6). Também já está presente, pois Deus agora entregou os seres humanos às consequências do pecado que escolheram (Rm 1.18,24,26,28; cf. Sb 11.15,16; 12.23).

Por isso, em qualquer tentativa de entender a teologia paulina da adunação é vital saber o que ele pensava da ira divina. Paulo não apresenta um Deus irado que precisa ser acalmado. Para ele, a ira divina é um meio de ressaltar a seriedade com que Deus encara o pecado, mas não é uma qualidade afetiva nem um sentimento da parte de Deus. No presente, a justiça divina é eficaz para salvar, mas, quando o ser humano resiste, ele experimenta a justiça divina como condenação.

3.3 O amor de Deus. De acordo com Romanos 5.6-8, a morte de Cristo é a expressão máxima do amor irrestrito de Deus: “Deus prova o seu amor para conosco ao ter Cristo morrido por nós quando ainda éramos pecadores” (Rm 5.8). Essa declaração acompanha a afirmação de que a experiência humana do amor divino assegura que o sofrimento conduzirá a uma esperança que não decepcionará (Rm 5.3-5). Aqui há três

declarações de fundamental importância. Primeira: é impossível mensurar o amor de Deus pela humanidade, pois não existem análogos antropomórficos em que se possa basear tal medição; embora alguém possa ter a coragem de morrer por um justo (Rm 5.7), Cristo morreu pelos “ímpios” (Rm 5.6), pelos “pecadores” (Rm 5.8), pelos “inimigos” de Deus (Rm 5.10).

Segunda: os destinatários de Paulo podem estar certos de que o sofrimento deles tem sentido, visto que o sofrimento de Cristo se revelou significativo. Por meio de sua morte, fomos “justificados”, “salvos da ira” de Deus e “reconciliados com Deus” (Rm 5.9-11). Em meio à nossa impotência, Cristo assumiu nossa condição e morreu em nosso lugar; em consequência de sua morte, partilhamos de sua vida e descobrimos que nosso sofrimento tem significado.

Terceira: numa guinada incomum de raciocínio (Rm 5.8), o texto diz que Deus demonstra seu amor por meio daquilo que Cristo fez. Era de esperar que o amor de Deus se manifestasse melhor nos feitos divinos. Essa forma de expressão assegura que “a morte de Cristo não apenas expressa seus sentimentos [...] mas os de Deus; ou, em outras palavras, a atitude de Deus diante do mundo é demonstrada da forma mais perfeita na ação de Cristo” (COUSER, p. 45). Assim, mais uma vez, encontramos em Paulo a afirmação inexorável da unidade de propósito e de atividade de Deus e do Filho de Deus na cruz.

4. A morte de Cristo e a condição humana

Afirmar que Paulo entende a morte de Cristo como algo profundamente teocêntrico não implica minimizar seu interesse na necessidade de adunação no lado humano da equação. Pelo contrário, isso mostra a aguda distinção que Paulo enxerga entre Deus e a humanidade, ou seja, entre a fidelidade de Deus e a infidelidade humana (v., e.g., o jogo de palavras em Rm 1.17,18; a justiça [*dikaiosynē*] de Deus contra a perversão [*adikia*] do ser humano). O retrato que Paulo pinta da humanidade “antes de Cristo” é o de pessoas, coletiva e individualmente, presas na armadilha do pecado, escravizadas a poderes dos quais são incapazes de fugir. Com o pecado, acontece o mesmo que com a propiciação: de um arsenal linguístico, Paulo consegue apanhar

termos que o ajudam a descrever a humanidade afastada de Deus.

De especial interesse nesse resumo da antropologia paulina é Romanos 1.18-32. Aqui “pecado” (no sentido amplo do termo; os vocábulos que Paulo emprega em Rm 1.18 são “impiedade” e “injustiça”) não é identificado com ações individuais perversas, mas com uma disposição generalizada de recusa em honrar a Deus como tal e em ser grato a ele, de substituir o Criador por coisas criadas, ou seja, desviar-se da existência humana autêntica ao se afastar de Deus.

Nessa passagem, quatro aspectos das reflexões de Paulo são de particular interesse. Primeiro: Paulo não está apresentando a autobiografia de indivíduos; não está inclinado a esboçar como cada pessoa, na própria experiência, se envolve no pecado. Sua apresentação é universal, um diagnóstico da condição da família humana vista como um todo (cf. Rm 3.9).

Segundo: os atos de perversidade que Paulo passa a enumerar à guisa de ilustração não são em si mesmos o problema. Concupiscência, fofoca, inveja, engano, atividade homossexual, rebeldia contra os pais e tudo o mais são manifestações do pecado.

Terceiro: dentro da linha de raciocínio de Paulo, essas atividades são expressões da ira de Deus, um testemunho da integridade moral de um Deus que leva o pecado a sério. É o caráter moral de Deus que Paulo defende aqui, e a maneira de fazê-lo é mostrando o avanço do pecado. Ele começa pela recusa humana em honrar a Deus com a consequente negação da vocação humana de viver um relacionamento com ele, passa pelo ato em que Deus entrega a humanidade aos próprios desejos, dando à humanidade, por assim dizer, a vida que ela buscava longe dele, e daí chega aos atos humanos perversos, que, na verdade, não despertam a ira de Deus, mas já são eles próprios a consequência da presença ativa dessa ira.

Quarto e último: é notável que, para Paulo, o pecado assinala uma ruptura no relacionamento divino-humano e também se manifesta nos relacionamentos humanos e nas relações do ser humano com a natureza criada. Por isso, nesse sentido amplo, o pecado jamais pode ser entendido como algo particular ou individualista, pois sempre se manifesta no relacionamento com

outros e com o cosmo (v. Rm 1.26-32). Além de tudo, Paulo reconhece que o objetivo da *impiedade* e da *injustiça* é a autolegitimação: a humanidade acolhe uma mentira (Rm 1.25) e recebe uma mente corrompida (Rm 1.28), com a consequência de que ela define como justos seus caminhos injustos.

Por conseguinte, não é de admirar que a pregação paulina da cruz e a identificação do apóstolo com ela despertasse oposição e mal-entendidos. Uma humanidade que se voltou contra si mesma da mesma forma que se rebelou contra Deus não sancionará com tanta facilidade um reordenamento tão revolucionário do mundo como o que se exige com essa ênfase no Cristo crucificado. Isso exigiria uma forma aparentemente caótica de entender o que significa ser humano, uma inversão do sistema social. Poder arraigado na impotência? Isso realça o profundo papel que a palavra da cruz desempenhava na concepção e na experiência que Paulo tinha da vida cristã (v. 5, abaixo) e também a terrível condição que a obra salvadora de Deus teria de tratar.

5. O Messias crucificado e a vida cristã

Por último, exploraremos mais diretamente a pergunta: “De que maneira a morte de Cristo é eficaz?”. É claro que, para Paulo, a cruz é o meio pelo qual Deus providenciou a salvação e o instrumento e medida da nova vida em Cristo. Como é que a cruz opera nesse aspecto? Paulo não oferece uma resposta única a essa pergunta, embora possamos verificar certos parâmetros nas cartas paulinas.

5.1 A morte adunatória de Cristo. Para Paulo, a morte de Jesus não é interpretada com metáforas extraídas dos tribunais, mas da história da aliança entre Deus e Israel. Assim, Paulo não imagina que Cristo foi castigado mediante execução na cruz, a fim de satisfazer a justiça de Deus (TRAVIS e TAMBASCO). A cruz de Cristo pode ser entendida como substitutiva, mas dentro da estrutura do conceito de sacrifício no AT.

Embora o AT não elabore em profundidade a lógica por trás do sistema sacrificial, J. D. G. Dunn acredita que a ideia de “identificação” ou de “representação” é fundamental, se quisermos entendê-lo. Ou seja, de alguma forma a oferta pelo pecado veio a representar os pecadores em

seu pecado. Assim, ao impor as mãos sobre a cabeça do animal no ritual de sacrifício, os pecadores se identificavam com o animal, indicando que o animal agora representava o pecador em seu pecado (i.e., na condição de pecador). Em consequência, o pecado do pecador era identificado com o animal, e a vida deste se perdia, “da mesma forma em que Cristo, tomando a iniciativa do outro lado, se identificou com [os seres humanos] em seu estado decaído (Rm 8.3) e se fez pecado (2Co 5.21)” (DUNN, p. 44).

Essa lógica introduz o papel duplo de Cristo em sua morte: tomar o lugar da humanidade perante Deus e diante da justiça de Deus e ficar no lugar de Deus diante do pecado humano.

O linguajar característico da representação para nos ajudar a entender a substituição não tem o propósito de negar o sentido de que Cristo alcançou algo objetivo com sua morte. De fato, de acordo com Paulo, Cristo se entregou por nós para que pudéssemos viver nele (cf. 1Ts 5.9,10; Rm 8.3,4; 14.9; 2Co 2.15,21; TRAVIS). Por mais significativo que seja para Paulo o tema da participação na morte e na ressurreição de Cristo (cf., e.g., Fp 3.10), a possibilidade dessa participação tem base no fato de que ele primeiramente morreu “por nós”.

De onde Paulo tira esse modo de interpretação? Nos últimos decênios, várias tentativas foram feitas para identificar um precedente greco-romano para o pensamento de Paulo acerca da morte adunatória de Cristo — ou bem distinto do AT e do judaísmo do segundo templo (SEELEY), ou mediado pelo judaísmo helênico (WILLIAMS). Contudo, não está claro por que seria preciso estabelecer distinções assim tão rígidas entre a influência do AT e a filosofia greco-romana, particularmente levando-se em conta o grau em que o helenismo e o judaísmo se haviam amalgamado por volta do início do século I d.C.

O mais provável é que as interpretações de morte redentora no judaísmo helênico e em Paulo se baseiem na mina comum das Escrituras de Israel e das práticas sacrificiais. O sistema sacrificial do AT proporciona uma fonte imediata de especulações sobre a relação entre a morte inocente e o perdão de pecados, em particular desde o período do segundo templo, quando os sacrifícios em geral foram interpretados pela perspectiva da redenção. É claro que, com isso, não se

está sugerindo que Paulo não tivesse consciência dessas interpretações martirológicas da morte encontradas em textos como 2Macabeus 7.37,38 e 4Macabeus 6.28,29. Mas esses textos desenvolvem temas veterotestamentários sobre o sacrifício e o Servo, empregando material de Isaías sobre o Servo Sofredor (Is 52.13—53.12), como fizeram a igreja primitiva e Paulo (v. SERVO DE JAVÉ). Além de tudo, o possível grau de endividamento de Paulo com o judaísmo helênico por via dos contos de martírio da literatura macabeia é afetado pela forte influência das ideias retributivas desses textos. Paulo ressalta mais profundamente a iniciativa divina de providenciar o sacrifício, e a preocupação evidente do apóstolo é estabelecer a universalidade dos benefícios adunatórios de Cristo, que não se limitam a rituais religiosos e memoriais israelitas que requerem repetição e reencenação (HENGEL, p. 51). Além do sistema sacrificial do AT e de sua preocupação com a manutenção do relacionamento entre Deus e seu povo da aliança, do Servo Sofredor de Isaías e da martirologia judaica, os estudiosos têm encontrado também, por trás do pensamento de Paulo, reflexos da noção judaica do quase sacrifício de Isaque (cf. TAMBASCO, DUNN, HENGEL, BROWN et al.).

Como diz Hengel, não basta examinar o AT e os textos judaicos posteriores em busca de precursores para a interpretação salvífica paulina da morte de Jesus. Uma influência de proporções significativas acha-se muito mais próxima, a saber, a interpretação da cruz de Cristo mediada pela repetição da Última Ceia nas comunidades cristãs primitivas. Paulo conhece e repete as palavras eucarísticas de Jesus (1Co 11.23-25), que interpretamos como redentora a autoentrega de Jesus.

5.2 A morte de Cristo e o seguir a Cristo. De acordo com Paulo, a morte e a ressurreição de Cristo assinalam o início de uma nova época que avança em direção ao tempo da *parusia* (cf. HENGEL). Isso modifica fundamentalmente o modo de entender a vida no presente. Para começar, ter consciência de que a morte e a ressurreição de Cristo instituíram uma nova época permite que se vislumbre uma nova vida em contraste com as velhas maneiras de viver e que se acolha o poder de Deus exigido para a nova vida. Além disso, considerar o presente à luz do passado motiva os crentes a agir com gratidão pelo livramento da

escravidão ao pecado. Por fim, o reconhecimento desse novo tempo estimula os crentes a reconhecer ainda mais que a vida no presente é determinada pela cruz. Isso significa que um efeito da cruz é a possibilidade da humanidade restaurada — em seus relacionamentos com Deus, consigo mesma e com toda a criação. Também significa que a definição de existência apresentada pela humanidade pecadora foi alterada radicalmente, de modo que os que seguem a Cristo devem buscar nele a expressão da humanidade restaurada. “A igreja cuja teologia é moldada pela mensagem da cruz deve assumir uma vida cruciforme, para que sua teologia transmita credibilidade” (COUSAR, p. 186).

Na prática, isso significa, acima de tudo, assumir a forma de obediência a Deus representada na vida que Cristo viveu, expressa definitivamente em sua morte. Esse pensamento está por trás do emprego que Paulo faz do hino a Cristo, em Filipenses 2.6-11, e também da defesa de seu ministério apostólico, da percepção de que em sua fraqueza e sofrimento ele está comprometido com a imitação de Cristo e com a participação no sofrimento do Messias (cf. POBEE; HANSON; BLOOMQUIST).

5.3 A morte de Cristo e a vida do povo de Deus. A cruz de Cristo também tem o efeito de restaurar a humanidade em outro sentido. Paulo entende que a cruz é um acontecimento que destrói fronteiras (cf. DRIVER, esp. cap. 13). Assim, Paulo pode afirmar em 1Coríntios que os que seguem o exemplo de Cristo em sua morte abnegada não alimentarão, dentro da comunidade cristã, divisões provocadas por posição social, mas alcançarão compreensão e reconhecimento mais profundos do corpo de Cristo (1Co 11.17—12.31; v. CORPO DE CRISTO). Afinal, essa é uma manifestação da nova aliança no sangue de Cristo (1Co 11.25). Mas Paulo também pode afirmar que a identificação fiel com Cristo em sua obra salvífica se contrapõe a fronteiras étnicas, sociais e de gênero ainda mais fundamentais, “pois todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus” (Gl 3.26; cf. Gl 3.27-29; Ef 2.11-22). Portanto, desse modo a cruz não apenas viabiliza uma nova vida, mas também aponta para além de si mesma a fim de revelar as normas dessa vida e inaugura a nova era, em que a vontade salvífica de Deus se realizará.

A morte de Cristo desempenha um papel central na teologia de Paulo. Ele emprega uma abundância de imagens por meio das quais deixa claro seu sentido, tanto ao escavar os ricos recursos que estão a seu alcance nas Escrituras de Israel e na fé comum da igreja primitiva quanto ao relacionar mais diretamente a mensagem da cruz àqueles a quem se dirige em seus vários contextos e em várias circunstâncias. A cruz de Cristo encontra-se na interseção das principais rotas de sua teologia e de seu entendimento do que seja um viver fiel antes que Cristo retorne. Para Paulo, os crentes aqui e agora manifestam sua obediência a Cristo ao anunciar sua morte até que ele venha.

Ver também CEIA DO SENHOR; CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; JUSTIFICAÇÃO; RESSURREIÇÃO; SALVAÇÃO; SERVO DE JAVÉ.

DPC: CENTRO DA TEOLOGIA PAULINA; CRUZ, TEOLOGIA DA; CRUCIFICAÇÃO; EXPIAÇÃO, PROPICIAÇÃO, PROPICIATÓRIO; MALDIÇÃO, MALDITO, ANÁTEMA; MORRER E RESSUSCITAR COM CRISTO; PAZ, RECONCILIAÇÃO; PERDÃO; REDENÇÃO; SACRIFÍCIO, OFERENDA; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFIA. BEKER, J. C. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BLOOMQUIST, L. G. *The function of suffering in Philippians*. Sheffield: Academic, 1993. (*ISNTsup*, 78.) ■ BOFF, L. *Passion of Christ, passion of the world: the facts, their interpretation and their meaning yesterday and today*. Maryknoll: Orbis, 1987. ■ BROWN, C. A. *The peace-offerings (שלמים) and Pauline soteriology*. *Immanuel (The New Testament and Christian-Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser)*, v. 24/25, p. 59-76, 1990. ■ CARROLL, J. T. & GREEN, J. B. *The death of Jesus in early Christianity*. Peabody: Hendrickson, 1995. ■ COUSAR, C. B. *A theology of the cross: the death of Jesus in the Pauline Letters*. Minneapolis: Fortress, 1990. (*Obt.*) ■ DRIVER, J. *Understanding the atonement for the mission of the church*. Scottdale: Herald, 1986. ■ DUNN, J. D. G. *Paul's understanding of the death of Jesus as sacrifice*. In: _____. SYKES, S. W., org. *Sacrifice and redemption: Durham essays in theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 35-56. ■ FITZMYER, J. A. *Reconciliation in Pauline theology*. In: *To advance the gospel: New Testament studies*. New York: Crossroad, 1981. p. 162-85. ■ GREEN,

J. B. *The death of Jesus: tradition and interpretation in the Passion narrative*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. (WUNT, 2.33.) ■ GREEN, J. B. & BAKER, M. D. *Recovering the scandal of the cross*. Downers Grove: InterVarsity, 2000. ■ HANSON, A. T. *The paradox of the cross in the thought of St. Paul*. Sheffield: JSOT, 1987. (JSNTSup, 17.) ■ HENGEL, M. *The atonement: the origins of the doctrine in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ HOOKER, M. D. Interchange and atonement. *BJRL*, v. 60, p. 462-81, 1978. ■ _____. Interchange in Christ. *JTS*, v. 22, p. 349-61, 1974. ■ HOUTS, M. Classical atonement imagery: feminist and evangelical challenges. *Catalyst*, v. 19, p. 1, 5-6, 1993. ■ KERTELGE, K. Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus. In: KERTELGE, K., org. *Der Tod Jesu: Deutungen im Neuen Testament*. 2. ed. Freiburg: Herder, 1976. p. 114-36. (OD, 74.) ■ POBEE, J. S. *Persecution and martyrdom in the theology of Paul*. Sheffield: JSOT, 1985. (JSNTSup, 6.) ■ SEELEY, D. *The noble death: Greco-Roman martyrology and Paul's concept of salvation*. Sheffield: JSOT, 1990. (JSNTSup, 28.) ■ TRAVIS, S. H. Christ as bearer of divine judgment in Paul's thought about the atonement. In: GREEN, J. B. & TURNER, M., orgs. *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the historical Jesus and New Testament christology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. p. 332-45. ■ TAMBASCO, A. J. *A theology of atonement and Paul's vision of Christianity*. Collegeville: Liturgical Press, 1991. (ZS:NT.) ■ WILLIAMS, S. K. *Jesus' death as saving event: the background and origin of a concept*. Missoula: Scholars, 1975. (HDR, 2.) ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.

J. B. GREEN

CRISTO, MORTE DE III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Os escritos do NT que aqui examinaremos (Atos, Hebreus, 1Pedro, 1João e Apocalipse) interpretam a morte de CRISTO fundamentalmente da perspectiva sacrificial. Isso não quer dizer que esse entendimento da cruz ou a própria morte de Cristo sempre recebam o destaque. Entretanto, nos escritos em que aparecem, a SALVAÇÃO (em suas várias dimensões) é apresentada como algo que foi alcançado no perdão assegurado mediante a morte de Cristo a favor de pecadores. Essa categoria

de pensamento não exclui outras. A cruz também é vista como uma vitória divina, um ato em que a humanidade foi liberta do pecado e do mal, uma revelação de DEUS e de seu amor e um padrão de obediência. Nenhuma forma de descrição é exaustiva. Os aspectos mais profundos da obra de Deus na cruz são necessariamente incapazes de ser expressos em linguagem humana, como revelam a linguagem metafórica do NT e a multiplicidade de imagens.

Entretanto, não podemos afirmar, obviamente, que nada se possa saber ou dizer sobre os efeitos salvadores da morte de Cristo. Da maneira que é característica aos autores do NT, eles depositam a culpa objetiva e o perdão radical e escatológico no centro da estrutura da salvação, fazendo com que os demais aspectos da cruz resultem daí. A vitória na cruz é vitória porque garante o perdão dos pecados. A libertação em relação ao poder do pecado resulta da libertação em relação à culpa objetiva. A cruz revela o amor de Deus pelo fato de Deus ter entregue seu Filho por nossos pecados. O enfoque da salvação como perdão pleno estabelece uma distinção entre os escritos do NT e as obras do período pós-apostólico. As várias imagens da salvação e os textos do AT empregados como ponto de partida dessas imagens são retomados no cristianismo primitivo do século II. No entanto, ocorre uma mudança na estrutura das ideias, de modo que nesse período passa-se a imaginar que salvação é atingir a incorrupção e depende da obediência por parte do crente.

1. Atos
2. Hebreus
3. 1Pedro
4. 1João
5. Apocalipse

1. Atos

A maneira em que a morte de Cristo é entendida em Lucas-Atos tem estado, em anos recentes, no centro do interesse acadêmico. Estudos mais antigos na área da crítica da redação, particularmente os de P. Vielhauer, H. Conzelmann e E. Haenchen, consideraram que o autor de Lucas-Atos não teve nenhum interesse na morte de Jesus como adunação (v. sobre o assunto no verbete anterior) e, concomitantemente, o acusaram de acolher uma teologia da glória que mensurava o favor divino

com base no sucesso externo da IGREJA. Novos estudos têm caminhado em diferentes direções. Vários estudiosos têm conclamado a que se reconheça um entendimento distintamente lucano da morte de Cristo, vendo-a basicamente como um padrão para a obediência cristã (e.g., GREEN; CARROLL; GARRETT). Alguns poucos defendem a ideia de que a morte de Jesus como adunação ocupa mais espaço no pensamento de Lucas do que geralmente se reconhece (MOESSNER), e outros têm reafirmado que Lucas rejeita tal entendimento da morte de Jesus (EHRMAN).

Quando todos os dados são levados em conta, fica claro que Lucas entende a morte de Jesus como adunação vicária e que esse entendimento é básico para a mensagem de Lucas-Atos. Obviamente, Lucas ressalta a natureza salvífica da RESSURREIÇÃO de Jesus, mas, ao fazê-lo, reforça, em vez de diminuir, a importância adunatória da morte de Jesus, que para ele é também paradigmática e exemplar. Contudo, a despeito da atração que exerce nos dias atuais como categoria para entender a morte de Jesus em Lucas-Atos, essa visão não é mais proeminente que a interpretação que Lucas faz da cruz como adunação. Por fim, a ênfase de Lucas no propósito divino por trás da morte de Jesus não reduz a responsabilidade humana por ela.

1.1 A morte de Jesus como adunação

1.1.1 *Considerações crítico-textuais sobre Lucas 22.19,20.* Embora durante o século xx a crítica textual tenha tendido cada vez mais a considerar original a versão mais longa da instituição da ceia, B. D. Ehrman (p. 198-209) defendeu convincentemente a avaliação de Westcott e de Hort de que a versão mais curta é, provavelmente, a autêntica. O texto mais breve, uma das chamadas não interpolações ocidentais de Westcott e de Hort, está preservado no *Códice de Beza* e em vários manuscritos da *Antiga latina* e omite o material em itálico: “Tomando o pão e tendo dado graças, partiu-o e o entregou a eles, dizendo: Isto é o meu corpo *dado em favor de vós; fazei isto em memória de mim. Da mesma forma, depois da ceia, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é a nova aliança em meu sangue, derramado em favor de vós.* Mas a mão do que me trai está comigo à mesa”.

O raciocínio de Ehrman é o seguinte: as evidências externas a favor de ambas as leituras

remontam ao século II e não conseguem resolver a questão. Em casos como esse, a testemunha ocidental, mais breve, deve ser levada a sério. As explicações costumeiras para uma omissão são insatisfatórias (a saber, que escribas estavam motivados pelo desejo de harmonizar o relato de Lucas com Mateus e Marcos ou de manter em segredo as palavras eucarísticas). O vocabulário e, mais importante que isso, a teologia do material adicional são contrários ao estilo e ao pensamento de Lucas.

Apesar de Ehrman recorrer à importância da variante ocidental mais breve, o fato de ela estar restrita a algumas testemunhas ocidentais suscita, no mínimo, alguma indagação acerca de sua originalidade, mesmo que não solucione o problema. E, embora Ehrman tenha acertadamente destacado que não são convincentes as explicações usuais das abreviações do texto pelos escribas, uma possibilidade adicional e convincente se apresenta por si mesma. Embora a intenção de Lucas seja sem dúvida fazer o leitor entender que Jesus está dizendo que, depois dessa ceia, não mais comerá nem beberá em companhia dos discípulos, aparentemente a interpretação presente na tradição representada no *Códice de Beza* dá conta de que as palavras de Jesus significam que ele não participará daquela Páscoa. Em Lucas 22.15, a coluna grega de *Beza* divide *touto* de modo que a leitura fique *epethymēsa [tou to] to pascha phagein*; os artigos genitivo e acusativo assim criados sugerem que o desejo de Jesus de comer a Páscoa com os apóstolos não se cumpriu (cf. 1 Tm 3.1; Êx 34.24, LXX; Pv 23.3,6, LXX; Eo 16.1). Além do mais, em Lucas 22.16, *Beza* traz: “Certamente não mais comerei (gr., *ouketi mē phagomai*; latim, *iam non manducabo*) dela até que seja comida (*brōthē; edatur*) de NOVO NO REINO DE DEUS”. A omissão do escriba em Lucas 22.19,20 elimina a referência problemática ao ato de comer de Jesus (Lc 22.20) e às palavras que instituem a ceia. Levando-se em conta os paralelos nos outros Sinóticos e em Paulo, as palavras que correspondem à instituição da ceia quase exigem a menção subsequente ao segundo cálice, que em Lucas necessariamente se distingue do primeiro pela referência ao fato de Jesus já ter comido. Emendada dessa maneira, a passagem também se harmoniza com a redação de Mateus e de Marcos a respeito do pão, os

quais se afastam de Lucas justamente nesse ponto, deixando Lucas com um único cálice, ainda que isso fuja à seqüência costumeira (v., contudo, *Di*, 9.1-5). A única questão que essa emenda deixa aberta é a da conjunção adversativa *plên*, que dá início a Lucas 22.21. Na versão mais curta, a afirmação “a mão do que me trai está comigo à mesa” contrasta com as palavras de Jesus “isto é o meu corpo”, uma justaposição impossível, uma vez que a mão do traidor não se opõe à morte de Jesus, mas é justamente o meio de sua morte (i.e., seu “corpo”). Parece que a versão mais curta em *Beza* e provavelmente na tradição ocidental em geral representa uma tentativa de solucionar uma dificuldade que se percebia no texto lucano e de tirar a participação de Jesus na Páscoa.

As probabilidades intrínsecas de vocabulário não enfraquecem e podem fortalecer essa avaliação. Palavras inexistentes em outras passagens de Lucas-Atos aparecem no texto mais longo, em particular as referências à “memória” de Jesus e à nova aliança. Entretanto, esse fenômeno não é diferente das falas registradas em Atos, cada qual contendo vocabulário característico. Ademais, vários itens do vocabulário associam o texto mais longo ao material circundante. A linguagem na segunda pessoa do plural (“por vós” [2x]) tem correspondência bem próxima no contexto lucano, incluindo-se o desejo de Jesus de comer a Páscoa “convosco” e sua instrução acerca do primeiro cálice: “Tomai-o e reparti-o entre vós” (Lc 22.17,18). O “sangue derramado em favor de vós” (Lc 22.20) diverge de Marcos e Mateus, que dizem: “derramado em favor de muitos”, o que corresponde a referências ao martírio em outras passagens de Lucas-Atos (Lc 11.50; At 22.20). Além disso, como faz Marcos, Lucas mostra que Jesus deu o pão aos discípulos (Lc 22.19; Mc 14.22). E, distintamente da versão paulina (1Co 11.24), Jesus mostra (Lc 22.19) que seu corpo é “dado por vós”. É concebível que um copista tenha entremeadado artisticamente o “dar” de Marcos com o “por vós” de Paulo, porém é mais provável que seja uma composição lucana, associando Lucas 22.19 a seu contexto (v. tb. GREEN, 1988, p. 28-42).

Em razão do espaço que abrem para juízos subjetivos, na avaliação da autenticidade de qualquer variante redacional deve se atribuir o

peso menor a probabilidades teológicas intrínsecas. A validade da afirmação de Ehrman de que em nenhum outro lugar, seja em Lucas, seja em Atos, o Evangelista apresenta a morte de Jesus como adunação depende de três considerações: a interpretação de Atos 20.28, de que trataremos em seguida; a ausência de desenvolvimento explícito do tema da morte de Jesus como adunação pelo PECADO, a despeito das numerosas alusões ao Servo isaiano que sugerem tal entendimento (v. 1.1.4.1 abaixo); a decisão de Lucas de não incluir a declaração do resgate de Marcos 10.45. As duas últimas observações oferecem apenas argumentos baseados no silêncio, que são frágeis, especialmente nesse caso.

É de considerável importância que Lucas transponha a disputa que os discípulos travam pela grandeza, retirando-a da posição que ocupa em Marcos, logo após a terceira predição da Paixão (Mc 10.41-45), e situando-a, em seu Evangelho, após a ÚLTIMA CEIA (Lc 22.24-27). O material caracteristicamente lucano na versão mais longa das palavras de instituição (“dado em favor de vós”, “nova aliança em meu sangue”) talvez funcione como substituto da declaração que ele optou por omitir. A troca de material feita por Lucas (ou o emprego de uma tradição alternativa; GREEN, 1988, p. 44-6) acrescenta pungência e ironia consideráveis à narrativa. Enquanto Jesus fala de sua afeição e autoentrega, os discípulos estão envolvidos na busca dos próprios interesses e em disputas. Enquanto em Marcos a grandeza é descrita pelo que se faz, em Lucas consiste naquilo que a pessoa é. O maior deve ser como o mais jovem e como aquele que serve, assim como Jesus é o que serve. Essa ênfase corresponde à apresentação que Lucas faz de Jesus como o Servo obediente de Deus (v. 1.1.3 abaixo) e, portanto, talvez explique por que Lucas deixou de fora a declaração do resgate. Ele prefere concentrar-se na humildade e na submissão de Jesus à vontade divina a focar-se no desejo pessoal de Jesus. O enredo da autoentrega de Jesus está inextricavelmente associado ao fato de Deus o haver enviado (v. 1.1.4.3 abaixo).

1.1.2 Resumo de Lucas 22.19,20. Podemos dizer com segurança que o peso dos indícios externos e internos favorece a originalidade de Lucas 22.19,20 (outra análise em GREEN, 1988,

p. 35-42). Nesse caso, Lucas claramente vincula um significado adunatório à morte de Jesus, especialmente na alusão a Jeremias 31.31-34. O corpo de Jesus é entregue, e seu sangue é derramado “por vós”, assegurando a nova ALIANÇA em que pecados e transgressões são perdoados. Essa passagem é essencial para Lucas-Atos, pois informa ao leitor o motivo pelo qual o BATISMO de arrependimento de João é insuficiente e a fé em Jesus é necessária (cf. Lc 3.3; 24.27; At 19.4). Lucas não deseja que o leitor se esqueça disso e tem por propósito que se leia a narrativa posterior de Atos, em sua inteireza, à luz dessas palavras, conforme Atos 20.28 deixa claro.

1.1.3 *Atos 20.28*. A segunda referência explícita à morte de Cristo como sacrifício adunatório aparece em Atos 20.28, em que questões de crítica textual e de interpretação estão outra vez entremeadas. Embora os dados externos não favoreçam nenhum lado da questão, é provável que o texto original trouxesse “a igreja de Deus”, não a forma variante “a igreja do Senhor”. A última expressão muito provavelmente representa a obra de um escriba que tentou melhorar a difícil construção “a igreja de Deus, que ele comprou com o próprio sangue”, que aos ouvidos modernos sugere patripassionismo (i.e., afirma-se que o Pai é quem sofre), como também deve ter acontecido com os escribas do século III em diante. Como no caso de algumas traduções bíblicas (e.g., B1), a maioria dos comentaristas opta por ler a passagem como se ela falasse da “igreja de Deus, que ele comprou com o sangue do próprio Filho”, caso em que a palavra “Filho” é acrescentada. Isso é gramaticalmente possível, mas improvável. Lucas tem o hábito de pôr adjetivos e locuções adjetivas na forma em questão. Caso seu objetivo fosse falar do “próprio Filho de Deus”, por certo teria incluído o substantivo ao final (cf. Rm 8.32). O que temos então diante de nós é o linguajar incomum com que Lucas descreve a morte de Cristo. Mas como vamos entendê-la?

Não é convincente a afirmação de Ehrman (p. 202-3) de que Lucas não considera o sangue de Jesus uma adunação, mas algo que salva por trazer um reconhecimento de culpa. Mas a acusação de culpa pela morte de Jesus está presente apenas nos discursos em Jerusalém e desaparece depois de Atos 7. Além do mais, em Atos não é a

morte de Jesus, mas o anúncio de sua ressurreição que traz o arrependimento.

Declarações que falam do “sofrimento de Deus”, do “Deus crucificado” ou mesmo do “sangue de Deus” são comuns entre os autores cristãos até o final do século II, quando conceitos (monarquianistas) de que Deus existia em modos sequenciais forçaram uma definição mais precisa a fim de evitar conotações de patripassionismo (e.g., In, Ef, 1.1; v. EHRMAN, p. 87-8). Por esse motivo, não devemos ficar surpresos por encontrar essas expressões nos autores do NT. A referência antecedente ao sangue de Jesus (Lc 22.19,20) deixa claro que, quando Lucas emprega a expressão “o sangue do próprio Deus”, está pensando no sangue de Cristo e, como aconteceu com os autores cristãos do século II, essa afirmação representa uma ousada atribuição de divindade a Cristo. O fato de Lucas ser direto em sua declaração não é de surpreender, pois em outras passagens ele ressalta que Jesus é SENHOR, o que traz consigo nuanças de divindade (e.g., At 2.21). E Paulo, em cuja boca aparecem essas palavras, é bem capaz de fazer tal afirmação (Rm 9.5; 1Co 8.6).

Não devemos desprezar as alusões bíblicas comunicadas pelo linguajar de Lucas. A palavra que a ARA traduz por “comprou” (*peripoieō*; cf. *peripoieōsis*) transmite nuanças salvíficas, e uma melhor tradução pode ser “poupou para si mesmo” ou “livrou para si mesmo” (v. Lc 17.33; Mt 3.17, LXX; Nm 22.33, LXX; Sl 78.11, LXX; Jt 11.9). Mas a palavra também transmite a ideia de posse, por isso relembra o Êxodo, quando Deus adquiriu um povo para si mesmo a fim de salvá-lo. São sua “propriedade exclusiva” (*s'gullā*; *periousias*, LXX; Êx 19.5; Dt 7.6; 14.2; 26.18; cf. 1Pe 2.9; Sl 73.2, LXX). De modo semelhante, a descrição do povo de Deus como rebanho está baseada no Êxodo (Sl 78.52; cf. Nm 27.15-17). Portanto, a referência ao “próprio sangue de Deus” provavelmente relembra a Páscoa e sugere uma tipologia em que Cristo transcende a Páscoa original. A redação incomum de Lucas assinala, então, um contraste entre a Páscoa original e a cruz. Se essa leitura do texto está correta, no discurso de Paulo em Mileto temos uma poderosa lembrança das palavras de Lucas relativas à instituição (22.19,20), em que ele relata a interpretação que Jesus dá à própria morte (mais precisamente a seu sangue)

como uma nova aliança. Noções de cumprimento estão presentes nas duas passagens. E a incomum atribuição de divindade a Cristo caracteriza Atos 20.28 como texto essencial.

Na narrativa, em oposição ao discurso teológico direto, o papel do falante e o contexto da fala dizem muito. A frequência com que um pensamento ou uma expressão aparece é bem menos importante do que quem o diz e de quando se diz. Por isso, não devemos deixar de observar que essa única referência explícita em Atos à morte de Jesus como adunação aparece num ponto decisivo, na boca daquele a quem Lucas apresenta como vaso escolhido de Cristo, a testemunha apostólica em quem se cumpre a promessa de Atos 1.8. Sem depreciar o testemunho ininterrupto de Paulo, Lucas apresenta seu discurso em Mileto como o encerramento de seu ministério às igrejas. Isso é visível em todas as partes do discurso, desde a predição de Paulo de que não tornaria a ver os anciãos de Éfeso (At 20.25) até a vigorosa CRISTOLOGIA que se observa. Em certo sentido, os anciãos são responsáveis não apenas pela igreja de Éfeso, mas também pela “igreja de Deus”. Por isso, quando Paulo diz que Deus “livrou a igreja para si mesmo com seu próprio sangue”, Lucas está mostrando que a morte adunatória de Jesus está por trás de tudo o que ele operou entre judeus e gentios desde a cruz (Lc 22.19,20). Em vez de ter papel insignificante, as duas referências explícitas à morte adunatória de Jesus formam um parêntese junto com toda a narrativa interveniente e assim a esclarecem.

1.1.4 Alusões à morte de Jesus como adunação. Por que Lucas emprega inúmeras alusões bíblicas à morte de Jesus como adunação, mas ao mesmo tempo não as desenvolve? A resposta está em parte em sua ênfase sobre a ressurreição de Jesus e em parte no parêntese que acabamos de observar. As palavras de instituição e a afirmação seguinte de Paulo fornecem a interpretação da morte de Jesus como adunação, o que Lucas reforça mediante repetidas alusões ao Servo de Isaías, ao partir do pão e à necessidade divina da morte de Jesus.

1.1.4.1 Jesus como o Servo de Isaías. A mais proeminente dessas alusões é a seção de Isaías 53, que o eunuco etíope estava lendo ao encontrar Filipe (At 8.32,33; Is 53.7,8). Lucas concentra-se

na morte injusta do Servo de Deus, porém assim mesmo algumas noções de propiciação se encontram provocadoramente próximas (Is 53.6) e vêm à mente de quem deseja conhecer as palavras de Jesus por ocasião da Última Ceia e o contexto isaiano mais amplo.

A citação de Isaías 53.7,8 não está sozinha em Lucas-Atos. Referências à identidade de Jesus como o Servo isaiano remontam à definição que Jesus apresenta de seu ministério (Lc 4.18,19; Is 61.1,2) e avançam no relato de sua Paixão (Lc 22.37; Is 53.12). Como assinala J. B. Green, a última referência é o único caso no NT em que se encontra material acerca do Servo nos lábios de Jesus (GREEN, 1990, p. 22). E apenas o relato lucano da morte de Jesus faz supor que o centurião que observava os acontecimentos reconheceu Jesus inconscientemente como o “justo”, o Servo (Lc 23.47; Is 53.11; v. KARRIS). De fato, para Lucas, as passagens do Servo em Isaías refletem um entendimento bíblico mais amplo sobre o papel do Messias (Lc 24.25-27,44-49), incluindo sua missão aos gentios (At 13.47).

O papel de Jesus como o Servo dá substância aos discursos de Atos, onde o tema contínuo da reversão se baseia no tema bíblico recorrente da justificação do Justo Sofredor, ideia central na passagem do Servo em Isaías 52.13—53.12. Quando Pedro proclama que Deus “glorificou seu Servo [pais] Jesus” e afirma que o povo rejeitou “o Santo e Justo”, ele faz menção a Isaías 52.13 e 53.11. O elemento próprio da imagem do Servo, que o faz sobressair na categoria mais ampla do Justo Sofredor, é a ideia de que o perdão é concedido por intermédio dele (Is 53.4-6,10,11). Esse tema caracteriza a narrativa de Lucas. O oferecimento de salvação ao ladrão na cruz e a omissão das palavras que expressam o abandono levam a narrativa lucana da Paixão para longe da apresentação marcada de Jesus como sofredor justo e ao mesmo tempo para perto do conceito presente em Isaías (cf. GREEN, 1990, p. 23). De igual modo, o oferecimento de perdão é básico na proclamação do Cristo em Atos (At 2.38,39; 3.18-20; 10.43; 13.38,39).

Por esse motivo, Lucas não considera a morte de Jesus a de um mártir, ou herói, ou mesmo do Justo Sofredor da Bíblia, mas a do Messias-Servo Sofredor por meio de quem Deus oferece o perdão dos pecados. Esse conceito de Jesus e o

contexto isaiano que lhe serve de fonte reforçam as duas referências lucanas à morte adunatória de Jesus, as quais dão substância à representação inteira. Levando-se em conta as abundantes alusões de Lucas ao Servo isaiano, é muito provável que ele queira que seus leitores estabeleçam essa associação.

1.1.4.2 *O partir do pão*. Lucas também deseja que seus leitores entendam o “partir do pão” da comunidade crente como uma expressão de fé e obediência à ordem de Jesus: “Fazei isto em memória de mim” (Lc 22.19). Como observa D. P. Moessner (p. 182), o equívoco e a decepção dos discípulos no caminho de Emaús são revertidos não apenas mediante a explicação pelo Jesus incógnito, mas no ato em que Jesus parte o pão, sugerindo que suas palavras por ocasião da Última Ceia representam o auge do testemunho bíblico e o ponto central da revelação (Lc 24.30-32). Além disso, como acontece nas referências que Lucas faz à morte adunatória de Jesus, suas menções ao “partir do pão” comunal emolduram sua apresentação da disseminação do evangelho. Ele a inclui em seu esboço sobre a vida piedosa da igreja nascente (At 2.42,46) e torna a mencioná-la no encontro final entre Paulo e a igreja de Trôade (At 20.7,11). Os crentes “partem o pão” concomitantemente com o ensino, a comunhão e a oração (At 2.42) e se reúnem para isso no primeiro dia da semana (At 20.7). Tendo em vista o lugar que ocupam na narrativa, essas descrições têm o objetivo de mostrar que tais práticas eram comuns nas igrejas. Assim, Lucas mostra que os primeiros discípulos seguiam a ordem de Jesus de lembrar sua morte adunatória. Lucas espera que seus leitores façam o mesmo.

1.1.4.3 *A morte de Jesus como exigência divina*. Assim como acontece em Mateus, em Marcos e em João, a morte de Jesus em Lucas-Atos não é o simples resultado de ignorância e erro humanos que Deus corrige com a ressurreição. Na verdade, o sofrimento do Messias é a vontade e o plano de Deus, que tem de se cumprir. Esse tema aparece não somente nas predições da Paixão (Lc 9.22,44; 18.31) e na predição da traição (Lc 22.21), mas também na referência que Jesus faz a seu papel de Servo isaiano (Lc 22.37; Is 53.12). A necessidade divina da morte de Jesus consiste no que está escrito a respeito dele (Lc 24.26,27,44-47; At 3.18;

10.43; 13.27; 17.3; 26.23). Sendo o Messias, Jesus está destinado a cumprir o papel prescrito para ele como o Servo Sofredor. Esse tema recorrente ressalta sutilmente a interpretação que Jesus dá à sua morte como adunatória (Lc 22.19,20), visto que nessa interpretação temos a única vez em Lucas-Atos em que o propósito divino para a cruz é revelado. Lucas não apenas afirma que o Messias morreu porque Deus o quis, mas apresenta a interpretação de Jesus para essa morte.

Entretanto, o tema da necessidade do sofrimento do Messias também serve a uma finalidade maior e apologética em Atos. Longe de desqualificar Jesus como o Messias prometido, sua morte injusta cumpre as palavras dos profetas (e.g., At 13.27). Essa apologia da cruz e a interpretação lucana da morte de Jesus como adunação estão amarradas uma à outra, como em sua ênfase na ressurreição.

1.1.5 *A morte adunatória de Jesus e sua ressurreição salvífica*. Lucas apresenta, em Atos, a ressurreição de Jesus como evento salvífico central, para assim ressaltar as afirmações exclusivas de seu evangelho. A ressurreição não apenas confirma Jesus como o Messias-Servo, mas também o eleva ao papel de Senhor ressurreto. As promessas salvadoras de Deus a Israel e às nações se cumpriram agora nele. Tendo derramado o Espírito (v. ESPÍRITO SANTO), agora está atuando no mundo, enviando a mensagem de salvação aos confins da terra (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Ele é, portanto, o único mediador da salvação para a humanidade. Não é apenas o profeta semelhante a Moisés, a quem todo o ISRAEL deve obedecer (At 3.22-26), mas também aquele que julgará os vivos e os mortos e a quem o mundo inteiro terá de prestar contas (At 10.42; 17.31). A salvação é concedida apenas em seu nome (At 4.12).

Na condição de cumprimento da promessa, a ressurreição também serve de apologia da cruz, confirmando Jesus como Messias e Senhor. Essa preocupação é especialmente visível nas referências de Lucas à morte de Jesus “num madeiro” (At 5.30; 10.39,40; 13.28-30), o que reflete a antiga interpretação judaica de Deuterônimo 21.22,23, que fala da crucificação como castigo imposto aos culpados de crimes graves (WILCOX; cf. 11QTemple 64.7-9). Questões na área da culpa e da inocência estão presentes nas três

ocorrências dessa descrição da morte de Jesus. Em cada caso, o falante aponta para a ressurreição como a exculpação de Jesus e a confirmação do favor divino sobre ele. A ênfase de Lucas na ação de Deus sugere que ele tem consciência de que Deuteronômio 21.22,23 era considerado a maldição divina proferida contra os culpados; contudo, ele não alega que Jesus tenha carregado maldição em lugar de outros (cf. Gl 3.13). Sua atenção está concentrada na eliminação de quaisquer dúvidas acerca da defesa de Jesus por parte de Deus.

Aqui somos levados de volta a uma das questões mais prementes sobre o entendimento de Lucas acerca da salvação. A tendência tem sido supor que, uma vez que Lucas não desenvolve o tema da morte de Jesus como adunação e põe na ressurreição sua ênfase maior, ele não entende a morte de Jesus como adunatória (VIELHAUER e CONZELMANN), ou a rejeita, ou, embora tenha consciência dela, não a acolheu para si (v. MARSHALL, 1970, p. 169-75).

Contudo, esses juízos desconsideram o caráter de Atos como narrativa e a função da ênfase de Lucas na ressurreição. Como já dissemos, não é importante o fato de haver poucas referências à morte de Jesus como adunação. Na narrativa, o personagem que fala e o momento da fala pesam bem mais. Além do mais, Lucas deseja dar segurança a um círculo de leitores que já receberam instrução básica (Lc 1.1-4), segurança que necessariamente implica confirmação dos acontecimentos em que tal instrução se baseou. Ao se concentrar na ressurreição e na exaltação de Jesus, Lucas apresenta uma apologia das afirmações de seu evangelho, reforçando e não diminuindo o entendimento de que a morte de Jesus foi uma adunação vicária. Além do mais, o papel central da exaltação de Jesus em Atos é indicativo da perspectiva histórico-salvífica, que é essencial para entender a morte de Jesus como adunação. Do ponto de vista de Lucas, a menos que Jesus tenha ressuscitado dentre os mortos, não faz sentido falar dessa maneira acerca de sua morte. E, a menos que haja um juízo vindouro, não faz sentido falar de perdão de pecados. Lucas não enfrenta uma situação em que se dá menos valor à obra adunatória da cruz, como acontece com Paulo e o autor de Hebreus,

mas a defende nas próprias circunstâncias, ao proporcionar o arcabouço detalhado e a base de sua aceitação.

Duas últimas afirmações ajudam a confirmar essa conclusão. Primeira: embora seja verdade que a ressurreição recebe atenção maior em Atos e que Lucas não associa diretamente o perdão dos pecados à morte de Jesus, também é verdade que a exaltação de Jesus e o perdão dos pecados não são independentes da cruz. A ressurreição e a exaltação não são vistas como algo abstrato, mas como um ato divino no Servo crucificado (e.g., At 2.33; 5.30,31). O perdão não é proclamado independentemente da morte de Jesus (At 2.38; 3.18-21; 5.30, 31; 10.40-43; 13.38,39; 26.18,23). Segunda e mais importante: os autores do NT costumam atribuir significado salvífico tanto à cruz quanto à ressurreição, sem sugerir que o significado de um ofusque o do outro (e.g., Rm 4.25). Ambas são elementos essenciais da obra salvadora de Deus em Cristo. Se isso ocorre em outras passagens, não devemos nos surpreender em encontrá-lo em Lucas-Atos.

1.2 O sofrimento de Jesus como padrão para os crentes. Lucas também fornece sinais de que considera o sofrimento e a morte de Jesus um paradigma para os que creem nele. O chamado ao discipulado no Evangelho de Lucas inclui uma aplicação geral. Os seguidores de Jesus devem tomar a cruz a “cada dia” (Lc 9.23). Quem não carrega uma cruz não pode ser discípulo de Jesus (Lc 14.27). Além do mais, os apóstolos são os que estiveram com Jesus nas tribulações pelas quais ele passou e a quem ele conferiu um reino, assim como o Pai lhe conferiu (Lc 22.28-30; v. REINO DE DEUS). Algo além de seguir o exemplo de Jesus está em operação. Assim como é preciso que o Messias sofra, é necessário àqueles que creem nele “entrar no reino de Deus” (At 14.22). Essa instrução de Paulo às igrejas de Listra, Icônio e Antioquia da Pisídia é a única afirmação explícita sobre o assunto em Atos. Lucas, contudo, sinaliza para seus leitores sua expectativa de sofrimento ao descrever as experiências da igreja primitiva (At 8.1-3) e de seus líderes (At 5.41), do primeiro mártir, Estêvão (At 6—7), e de Paulo, o “instrumento escolhido” do Senhor, a quem Jesus promete revelar “quanto lhe é necessário sofrer pelo meu nome” (At 9.16).

É notável o paralelo com o tratamento que Lucas dispensa à morte de Jesus como adunação. Além de mais, temos inúmeras alusões ao lado de um único pronunciamento esclarecedor, que deve ser entendido como típico. E, nesse caso, Lucas oferece ainda menos informações sobre essa experiência. Obviamente, ele considera que o povo de Deus está identificado com o Messias. Isso fica claro quando Estêvão, morrendo, vê o Filho do homem de pé à direita de Deus (At 7.55) e quando as palavras do Jesus ressuscitado atingem o atônito Saulo (“Por que me persegue?”, At 9.4 etc.). E, assim como Cristo se identifica com eles, Lucas deixa implícito que eles se identificam com Cristo. A vontade de Deus foi realizada no caso de seu Servo (*pais*), e seus servos (*douloi*) oram para que também opere neles (At 4.23-31). Entretanto, Lucas não dá detalhes sobre a natureza e a base dessa relação. De uma perspectiva, a perseguição aos crentes é resultado de darem testemunho do nome de Jesus (At 5.41; 9.16; 15.17; 26.9). Há em Lucas também um leve indício do papel do Messias como segundo Adão (At 26.13). Qualquer que seja sua base em Lucas-Atos, o tema da conformação à morte de Cristo, que é bem diferente da ideia de imitação, reaparece nas cartas paulinas, em Hebreus, em 1Pedro, em 1João e em Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE), com a interpretação da morte de Jesus como adunação pelo pecado.

1.3 A responsabilidade humana pela morte de Jesus. A despeito da considerável ênfase de Lucas ao propósito divino por trás da morte do Messias, ele não diminui a responsabilidade humana pela crucificação de Jesus. Aliás, aqui a tensão bíblica entre a soberania divina e a responsabilidade humana atinge o nível máximo. A cruz não é uma tragédia da qual Deus, de alguma forma, extrai algum bem: ela faz parte de seu plano, predito pelos profetas. Contudo, os que perpetraram o mal não são eximidos de responsabilidade, mas chamados a se arrepender.

Ao contrário dos escritores cristãos do século II, Lucas evidencia cuidadosamente a culpa pela morte de Jesus. Ele considera responsáveis pela morte de Jesus todos os que participaram de seu julgamento e execução: Herodes e Pilatos, os gentios e o povo de Israel (At 4.23-28; cf. 7.51-53), mas os judeus de Jerusalém são especialmente acusados,

pois Lucas entende que Pilatos havia decidido soltar Jesus, mas enfrentou a oposição do povo (Lc 23.13-25; At 2.23; 3.13; 10.39; 13.27,28). Em Jerusalém, os líderes são declarados culpados (Lc 22.66—23.5; At 3.17; 5.30,31).

Mesmo assim, essa culpa não exclui ninguém da salvação. Líderes e povo agiram na ignorância e são convidados a se arrepender, crer e ser batizados, para que recebam as promessas que Deus fez a Israel (At 2.38,39; 3.17-21; 5.31). Lucas considera que a porta da salvação continua aberta para Israel. As palavras finais de Paulo no livro de Atos não o contradizem (At 28.25-28). O endurecimento do coração de Israel não significa que nenhum judeu creu ou que chegará a fazê-lo, mas que ainda está por chegar a época em que a nação toda se voltará para o Messias (At 3.19-21).

2. Hebreus

A morte de Cristo, formando par com sua exaltação, é o ponto principal e a base da exortação homilética de Hebreus. Para sua interpretação da cruz, o autor extrai seu arcabouço basicamente do culto do אר, em particular do serviço sacerdotal do Dia da Expição (Lv 16). A morte de Cristo opera a purificação do pecado e capacita a pessoa a se aproximar de um Deus gracioso (Hb 4.14-16). O sacerdócio levítico, o tabernáculo no deserto e seus sacrifícios prenunciaram a importância salvífica da morte de Cristo, oferecendo um padrão ou tipo terreno dos benefícios celestiais que Cristo conquistou (Hb 8.5; 9.23). O sacrifício de Cristo é superior aos prescritos na Lei, pois estes são meras cópias e sombras das realidades eternas alcançadas na cruz (Hb 8.5; 9.23; 10.1). Se, de um lado, o culto do אר foi suplantado, seu mundo conceitual foi mantido solidamente como base para entender a morte de Cristo (ao contrário de TUCKETT, v. 1, p. 521). Isso é evidente na concisa introdução à obra salvadora do Filho. Ela afirma que ele fez “a purificação dos pecados” (Hb 1.3), interpreta a cruz da perspectiva sacrificial e prenuncia o tema posterior do perdão como efeito inigualável da cruz. Outras maneiras de interpretar a morte de Cristo suplementam e expandem essa ideia. A morte de Cristo retirou do Diabo o poder da morte. Além disso, abriu para todos os filhos de Deus o caminho até a presença divina (Hb 2.10,14-16).

2.1 Um grande sumo sacerdote. O autor introduz o tema recorrente de Cristo como sumo sacerdote à guisa de resumo da encarnação, tema de destaque na primeira parte do material (Hb 2.1-18; 4.14—5.10). Jesus teve de partilhar “carne e sangue”, incluindo o sofrimento da morte, a fim de “ser um sumo sacerdote misericordioso e fiel”. Esse pensamento é recorrente e tem um desfecho impressionante em Hebreus 5.7-9, quando o autor, lembrando a antiga tradição cristã da oração no Getsêmani, descreve a experiência totalmente humana de Jesus, que enfrentou a provação da cruz, afirmando que, “com grande clamor e lágrimas, Jesus ofereceu orações e súplicas àquele que podia livrá-lo da morte”. Até mesmo o Filho aprendeu a obediência no sofrimento e foi “aperfeiçoado” no papel de sumo sacerdote. Esse atributo o distingue do sacerdócio terreno e o qualifica a um sacerdócio eterno (Hb 4.15; 5.2,3; 7.26-28; PETERSON, p. 104-25). Seu sofrimento o capacita a ter compaixão de nossa fraqueza moral (*astheneia*; cf. Hb 5.2; 7.28) e a nos ajudar (Hb 4.16). O Filho tornou-se não apenas um sumo sacerdote misericordioso e fiel, mas também “um grande sumo sacerdote” que entrou no céu (Hb 4.14). Este é o tema dominante de Hebreus 7—10, em que o autor apresenta a superioridade de Cristo tanto no caráter eficaz do sacrifício que fez “de uma vez por todas” quanto em sua condição eterna de sumo sacerdote, uma justaposição que suscita a questão do ministério eterno de Cristo.

2.2 O sacrifício

2.2.1 Sangue. Para o raciocínio do autor é fundamental a afirmação de que o sangue de Cristo proporciona purificação do pecado (Hb 9.14,22,23; 10.22). Nesses contextos, “sangue” significa morte sacrificial, não a vida da vítima, como entendem alguns (v. esp. Hb 9.15-22; cf. Hb 10.5,10, em que aparece o termo paralelo “corpo”). Ao esclarecer a obra de Cristo, o autor não faz uso de todos os aspectos do ritual adunatório e, em particular, não faz menção de uma apresentação de sangue no santuário celeste (cf. Lv 16.15-19). Cristo entra nos céus não com seu sangue, mas por meio de seu sangue, ou seja, por meio de sua morte na cruz (Hb 9.12). Além do mais, a finalidade da oferta de Cristo estabelece uma distinção entre seu ministério e o dos

sacerdotes terrenos (Hb 7.26-28). A entrada de Cristo no céu, associada à sua cruz (Hb 9.12), é seguida do ato de se assentar à direita de Deus, como ressalta o autor (Hb 1.3; 8.1; 10.11-13). Essas considerações têm grande peso contra a interpretação de que, em Hebreus, o ministério de Cristo inclui uma aplicação de seu sangue no santuário celeste após sua morte. Pelo contrário, a totalidade da obra de Cristo é realizada na cruz, de uma vez por todas (Hb 7.27; 9.28; 10.10). Seu ministério como sumo sacerdote não implica uma oferta perpétua, mas sua presença diante de Deus a nosso favor (Hb 4.14-16; 6.19,20; 7.26-28; 9.23-28).

Esse ministério celeste possui dois aspectos inter-relacionados. Primeiro: Cristo serve de mediador, intercedendo eternamente por aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus, e proporcionando graça e misericórdia (Hb 2.18; 4.16; 7.25). Segundo: sua entrada na presença de Deus por nós é uma entrada à frente de nós. Com suas lutas, sofrimento e morte, ele instituiu a peregrinação de seus irmãos até a presença de Deus (Hb 6.19,20). Na humanidade de Jesus, a humanidade foi “aperfeiçoada”, tendo ele passado obedientemente pelo sofrimento e entrado no céu. Em razão do propósito salvador de Deus para a raça humana (não por um plano material, como entendem Inácio ou Ireneu), o linguajar do sumo sacerdote flui e avança sobre a imagem de progresso e conquista. Cristo é o “líder do clã” (*archêgos*; cf. Êx 6.14; Nm 10.4; Dt 33.21) no que diz respeito à salvação (Hb 2.10; 12.2) e é seu aperfeiçoador (Hb 12.2). Ele entrou na presença de Deus como precursor, por nós (Hb 6.20). Contudo, o papel singular de Cristo como sumo sacerdote não é posto de lado diante dessas outras ideias. Só ele é o mediador sem pecado que age misericordiosamente com pecadores (Hb 2.17; 7.26-28). O caminho para a presença de Deus baseia-se no perdão assegurado na cruz, não numa divinização da humanidade. E o perdão de uma vez por todas assegurado possui sua aplicação na ajuda essencial que propicia aos “filhos” no difícil caminho para a glória.

2.2.2 Oferta. Ao expor a relação entre os sacrifícios da antiga aliança e a morte de Cristo, o autor geralmente emprega o bem conhecido vocabulário da “oferta”. No entanto, é significativo

que, no início e na conclusão do argumento principal, apareçam termos teológicos interpretativos.

O autor introduz o papel de Jesus como sumo sacerdote, descrevendo seu propósito de “fazer propiciação pelos pecados do povo” (*eis to hilaskesthai tas hamartias tou laou*, Hb 2.17). Tem sido o tema de amplo debate se o verbo grego *hilaskesthai* significa, no grego bíblico, a propiciação da ira divina, como no grego secular, ou a expiação de pecados. No entanto, uma vez que se reconheça que a eliminação dos pecados desvia a ira divina, como é o caso aqui (v. 2.2.3 abaixo), chega-se à ideia da “propiciação”. Excluir o desvio da ação punitiva de Deus é eliminar o sacrifício bíblico de seu contexto aliancístico, no qual o meio de propiciação é uma dádiva de Deus (e.g., Lv 17.11). Nos escritos bíblicos, o entendimento pessoal e aliancístico acerca do relacionamento divino-humano continua decisivo, não importando quão significativo sejam o “espaço” e os implementos de culto, como evidencia a íntima associação entre sacrifício e perdão (e.g., Êx 30.30-32; Lv 4.20; caps. 26, 31 e 35; v. esp. Lv 16.15-22).

Na passagem em questão, está claro que para o autor a morte de Jesus desvia a ira de Deus. É muito significativo que, sem dar justificativa, ele alterne entre perdão dos pecados e eliminação do pecado, tudo no contexto da linguagem sacrificial (Hb 9.22,26; 10.4,18). Se as cláusulas da aliança forem rejeitadas, a ira divina será dirigida contra os desobedientes e incrédulos (Hb 2.1-4; 3.7-19; 4.7,8; 12.25-29). A sintaxe dessa passagem tem paralelo na LXX em apenas umas poucas passagens de Eclesiástico, nas quais a propiciação está intimamente associada a evitar a ira de Deus (v. esp. Eo 3.30; 28.5). Além disso, o autor destaca que a misericórdia é um dos principais deveres do sumo sacerdote (Hb 2.17; 5.2), deixando implícito que o juízo estrito é a alternativa à mediação.

A segunda passagem, em que o autor interpreta o linguajar relativo a “oferta”, corrobora essa leitura de Hebreus 2.17. Ao concluir sua apresentação da morte de Cristo como sacrifício superior, o autor descreve a cruz como ato em que Cristo se ofereceu “uma só vez para levar os pecados de muitos” (Hb 9.28). Aqui ele obviamente recorda a oferta substitutiva do Servo isaiano (Is 53.4-12). Ao carregar os pecados “de muitos”, Cristo levou

o castigo deles. Não significa apenas que na cruz ele os representou, mas que o castigo destinado a eles passou a ser dele, de modo que agora aguardam salvação, não juízo condenatório (contra HOOKER). Assim como faz com toda a estrutura sacrificial, aqui o autor pressupõe a realidade e a validade desse ato substitutivo (sobre esse tópico, v. HILL; MORRIS, 1965).

2.2.3 Adunação. Como ocorre em outros contextos do NT, em que a morte de Cristo é interpretada como adunação, Deus é não apenas o objeto do sacrifício de Cristo (Hb 2.17), mas também seu sujeito (Hb 9.28), como evidencia o arcabouço baseado na aliança (e.g., Hb 8.6-13). Foi Deus quem ordenou o ministério sacerdotal e escolheu Cristo como sumo sacerdote eterno (Hb 5.1-6). Ele ofereceu Cristo para levar o pecado (Hb 9.28), e, pela vontade de Deus, Cristo ofereceu seu corpo para a santificação do povo de Deus (Hb 10.10). Deus não só exigiu uma morte para o perdão de pecados, mas também a supriu em seu Filho.

2.3. O efeito da morte de Cristo. À semelhança dos sacrifícios da Lei, a morte de Cristo “aduna” (reconcilia), “purifica” e “santifica”. No entanto, somente a cruz, não os sacrifícios precedentes, assegura o perdão (Hb 10.4,11). E, uma vez que os pecados tenham sido eliminados e perdoados, não há mais necessidade de sacrifício (Hb 8.12—9.26; 10.18). Da mesma forma, o sacrifício e o sacerdócio de Cristo trazem “perfeição”, em contraposição aos sacrifícios da Lei.

2.3.1 Perdão. Em Hebreus, “santificar” em geral significa não a operação de melhoria moral progressiva, mas perdão (Hb 2.11; 9.13; 10.10,29; cf., contudo, Hb 12.14). Os que creem foram santificados “uma vez por todas” por meio do oferecimento do corpo de Jesus Cristo (Hb 10.10). Essa santificação é nada mais que o perdão dos pecados (v. Hb 10.2,18). James Denney (p. 126) comenta: “Na Epístola aos Hebreus a palavra ἀγιόζειν corresponde o mais próximo possível ao vocábulo paulino δικαιοῦν. A santificação de um autor é a justificação do outro; e o προσάγωγή, ou acesso a Deus, que Paulo enfatiza como a bênção básica da JUSTIFICAÇÃO, aparece em toda parte em Hebreus como o ato religioso básico de ‘aproximar-se’ de Deus por meio do Grande Sumo Sacerdote”.

2.3.2 *Perfeição*. A “perfeição” dos crentes significa sua participação nas bênçãos salvadoras da era vindoura mediante o perdão conquistado na cruz. Não era possível alcançar a “perfeição” por meio do sacerdócio levítico, pois a Lei não tornava nada “perfeito”, nem tinha condições de “aperfeiçoar” os que ofereciam sacrifícios (Hb 7.11,19; 10.1). Mas com um único sacrifício Cristo “aperfeiçoou para sempre” os que estão sendo santificados (Hb 10.14). As provisões da Lei eram temporárias e tinham apenas efeito externo, purificando “a carne” e as cópias das coisas celestiais. Mas com sua morte Cristo alcançou a redenção e purifica a consciência. Agora exaltado, apresenta-se “por nós” diante de Deus (Hb 9.1-15,23-28).

Como termo escatológico, a “perfeição” envolve uma distinção fundamental entre as ordens material e espiritual, mas não um dualismo irrestrito. Por isso, é um equívoco interpretar Hebreus com base no platonismo ou no Gnosticismo, como era comum, a despeito do óbvio emprego de terminologia religiosa helenista. A oposição “vertical” não é absoluta, mas aparece como um elemento, ainda que fundamental, na estrutura da história da salvação.

Em Hebreus, a esperança não tem o olhar fixo numa eternidade desencarnada, mas numa transformação em que a criação, subvertida pelo pecado e pela morte, passa a ser habitação eterna para Deus e seu povo. O autor diz que a tenda na qual Cristo entrou como sumo sacerdote não pertence a esta criação (Hb 9.11), deixando implícito que Cristo entrou em uma nova criação. As realidades celestiais são, portanto, realidades escatológicas. De modo semelhante, numa surpreendente ilustração, ele equaciona a carne física de Jesus com o véu diante do Lugar Santíssimo, deixando claro que o caminho “não em decomposição” (*prosphatos*) e “vivo” que leva à presença divina não é outro senão o outrora crucificado e agora ressurreto Jesus (Hb 9.11; cf. Hb 6.19,20). O mundo vindouro é físico, como demonstra a esperança de uma “superior” ressurreição dentre os mortos (Hb 11.35). Deus “ainda uma vez” abalará a estrutura da presente criação, céus e terra (Hb 12.26). As coisas criadas estarão sujeitas não a uma “mudança” (como trazem algumas versões), mas a uma “transposição” radical

(*metathesis*, Hb 7.12; 11.5; cf. Hb 1.10-12). Por esse motivo, em Hebreus a salvação não envolve uma jornada do material para o imaterial, mas do mundo presente para a era vindoura.

De modo correspondente, embora com nuances variadas, o vocabulário em torno do conceito de “perfeição” tem ímpeto escatológico. O contraste entre a tenda terrena e o maior e “mais perfeito” tabernáculo em que Cristo entrou quando ofereceu seu sacrifício é estritamente escatológico (Hb 9.11). Por isso, o tema da perfeição abordado pelo autor é essencialmente histórico-salvífico, ressaltando a conclusão dos propósitos redentores de Deus. Em virtude do plano divino, a salvação eterna e completa só ocorre nestes últimos dias por meio do Filho (Hb 11.40; 1.2; cf. Hb 9.10).

A perfeição dos crentes é obtida à custa da perfeição do Filho, mediante sofrimento (Hb 2.10; 5.9; 7.28). Aqui também o sentido escatológico é básico. A condição de Cristo não ter pecado jamais é questionada em Hebreus — na verdade, é realçada (Hb 4.15; 7.26-28; 9.14). Sua “perfeição” representa seu progresso até o pleno papel de mediador da salvação (Hb 7.26-28). Ao ser aperfeiçoado, o Filho atinge sua posição escatológica e aguarda a sujeição de todas as coisas debaixo de seus pés (Hb 1.13; 10.13).

Acima de tudo, a perfeição dos crentes significa acesso a Deus e participação na Jerusalém celestial (Hb 7.19; 12.22-24). A perfeição também assume um sentido cognitivo em Hebreus 5.11—6.3, em que a maturidade envolve a capacidade de entender a “palavra da justiça”. Contudo, essa perfeição da mente e do coração sem dúvida também está presa à ESCATOLOGIA, pois mostra que, entre outras coisas, “provaram” o dom celestial e os poderes da era vindoura (Hb 6.4-8).

Como acontece com o tema da santificação em Hebreus, a “perfeição” dos crentes, que Cristo realizou com seu sacrifício, implica, em primeiro lugar, a remissão dos pecados (Hb 7.11,19; 9.9; 11.40; v. esp. Hb 10.14-18). Isso corresponde à observação feita acima de que a categoria fundamental do autor para interpretar a morte de Cristo acha-se no perdão que ela opera. A “perfeição” dos crentes implica a insuperável purificação escatológica realizada na cruz (Hb 10.14). Assim, a diferença entre a perfeição do Filho e a perfeição

dos crentes pode ser entendida. Ele foi aperfeiçoado mediante sofrimento; eles são aperfeiçoados pelo sofrimento dele. Dessa maneira, eles não são poupados do difícil caminho para a glória (Hb 2.10; 12.1-13), mas por meio de Jesus já participam do destino que é deles. Ele é o aperfeiçoador da fé, visto que o fato de ter atingido sua posição escatológica assegura que eles também atingirão (Hb 12.2).

2.3.3 Transformação humana. A redenção eterna efetuada em Cristo se reflete na experiência do crente. Em contraposição aos sacrifícios oferecidos sob a Lei, a morte de Cristo purifica a consciência, não apenas a “carne”, removendo o pecado e a culpa (Hb 9.9,14; 10.2,22). É necessário o reconhecimento subjetivo da realidade objetiva e externa. No entanto, o sentimento de perdão não acontece automaticamente. O acesso a Deus alcançado pela morte de Cristo deve ser obtido e mantido pela fé. Aliás, o caminho da prova trilhado pelos crentes exige que se ponham à disposição da ajuda divina. A incredulidade, não a fé, é passiva e morosa. A exortação básica da fé é o apelo a ter confiança no perdão que a cruz conquistou (Hb 3.6; 4.16; 10.35).

Em um padrão semelhante ao das cartas de Paulo, em Hebreus o perdão dos pecados não é uma dádiva isolada, mas resulta em serviço a Deus. Verbos no modo indicativo que falam de perdão constituem a base do imperativo. Isso é visível na forma em que o autor vê o sofrimento. Os crentes suportam a adversidade não para se tornarem “filhos”, mas porque já são “filhos”. Se não recebem a “disciplina”, não são “filhos”. Como pai amoroso, Deus opera a justiça com eles, o que produzirá fruto pacífico (Hb 12.4-11). De modo semelhante, os crentes são peregrinos, porque já têm seu verdadeiro lar na cidade celestial (Hb 3.6; 12.18-24). Seu progresso está garantido exclusivamente por causa de Cristo, o qual, na condição de Grande Sumo Sacerdote, propicia a ajuda graciosa de que necessitam (Hb 2.16-18; 4.16; 7.25).

Em Hebreus, portanto, a transformação do coração humano baseia-se no perdão dos pecados. Isso é especialmente visível nas repetidas referências à promessa da “nova aliança” presentes no livro de Jeremias (Jr 31.31-34). Em Hebreus 8.7-12, o autor cita a passagem para demonstrar a insuficiência da Lei, a “primeira” e “antiquada”

aliança. A inscrição da lei de Deus no coração, lá em Jeremias, é definida como o ato de “conhecer a Deus”, e esse conhecimento se baseia no perdão dos pecados (Jr 31.34; Hb 8.12). Na segunda vez que menciona o texto de Jeremias (Hb 10.15-18), o autor ressalta a finalidade do sacrifício de Cristo, que, ao proporcionar o perdão dos pecados, põe de lado as provisões da Lei. Nessa citação, o autor inclui a promessa divina de implantar suas leis no coração de seu povo, o que os lembra de que a Lei é incapaz de fazê-lo e implicitamente apresenta a renovação interior como resultado do perdão dos pecados.

Também é importante observar que, para Hebreus, a igreja, “a comunhão dos santos”, tem origem no perdão que cada pessoa recebeu, pois perdão significa acesso ao trono da graça, participação na cidade celestial e peregrinação comuns (Hb 3.12-14; 10.24,25; 12.22,23).

2.3.4 Libertação. Assim como o papel de Cristo como sumo sacerdote extrapola para o de paladino, o autor apresenta a obra de Cristo na cruz como o livramento das mãos do Diabo, que tinha poder sobre a morte (Hb 2.14,15). Embora não explique a fonte do poder do Diabo, sem dúvida pressupõe um antecedente bíblico, em que o Diabo incita os seres humanos a pecar (Gn 3.1; 1Cr 21.1) e os acusa diante de Deus (Zc 3.1-5). O contexto imediato sugere que o poder do Diabo também tem origem nas acusações que ele faz, pois a ajuda que Cristo estende a seus irmãos consiste em fazer propiciação por seus pecados (Hb 2.17,18; cf. Ap 12.9,10). De igual modo, é bem provável que o autor pressuponha uma ligação íntima entre a consciência culpada e o medo da morte, que por toda a vida sujeitou os seres humanos à escravidão (Hb 2.14,15). O “medo da morte” em Hebreus tem em vista o juízo divino que se segue a ela (Hb 9.27; 10.27,31; cf. Hb 12.21). O sacrifício de Cristo purifica a consciência de “obras mortas”, ou seja, “obras que trazem o juízo de morte”, para que os crentes sirvam ao Deus vivo (Hb 9.14). Assim como o perdão, como realidade objetiva apropriada subjetivamente, traz a liberdade para servir, em ambos os aspectos, objetivo e subjetivo, a culpa torna a pessoa um escravo.

2.3.5 Ratificação da aliança. J. J. Hughes (p. 27-66) defende de forma convincente o

argumento de que, em Hebreus 9.16,17, *diathēkē* mantém o sentido bíblico usual de “aliança” (em vez da costumeira tradução “testamento”) e que o correto contexto para a metáfora é o ritual de sacrifício da aliança refletido no *אֵר* (e.g., Gn 15.9-21). Os versículos seriam então traduzidos assim: “Porque, onde há uma aliança, é necessário que a morte daquele que a ratifica seja atestada [ou representada], pois uma aliança é confirmada com animais mortos, visto não ser válida enquanto o ratificador ainda vive [i.e., não passou pela morte representativa]”. A morte de Cristo proporciona o sacrifício ratificador que é pré-requisito para o estabelecimento da aliança nova e eterna (Hb 9.15-22), bem como para a redenção das transgressões cometidas sob a “primeira aliança”, a Lei.

Mas por que o autor caracteriza dessa forma a morte de Cristo? A partição ritual dos cadáveres de animais significava o destino que aguardava a parte ratificadora, caso a pessoa violasse os termos da aliança. Portanto, a menção ao sangue de Cristo como ratificação sem dúvida antecipa as advertências do juízo aterrador que sobrevirá sobre os que conscientemente rejeitam a nova aliança, destacada pelo autor em Hebreus 10 (cf. Jr 34.18). Ao fazê-lo, ele emprega a fórmula de ratificação da aliança que usou em Hebreus 9.20: “Quanto maior castigo merecerá quem insultou o Filho de Deus e tratou como profano o sangue da aliança pelo qual foi santificado” (Hb 10.26-30). Existe, portanto, uma referência implícita à ira divina em Hebreus 9.16,17, que corresponde ao método usual do autor ao apresentar um tema: ele introduz uma ideia antes de desenvolvê-la (cf. a descrição de Jesus como sumo sacerdote em Hb 2.17,18, que é, então, seguida da exposição que se inicia em Hb 5).

3. 1Pedro

Pela perspectiva de sua suprema beleza moral e de seu inestimável valor, a morte de Cristo ou, na linguagem da carta, seu “sofrimento”, serve de tema recorrente de 1Pedro. Em outros lugares, a morte de Cristo é, com frequência, descrita como seu sofrimento (esp. nos Evangelhos, Atos e Hebreus; v. In, *Ef*, 7.2; In, *Tr*, prescr.; In, *Fl*, 9.2; *2Cl*, 1.2), mas 1Pedro o faz de modo exclusivo, até mesmo alterando fórmulas tradicionais (v.

1Pe 2.21; 3.18, textos em que leituras variantes atestam a tendência de os escribas “corrigirem” o fraseado).

Pedro desenvolve de três maneiras o tema da excelência da inocência e da humildade de Cristo. Em linguagem que sugere uma confissão comum, ele lembra seus leitores do favor imerecido que receberam por meio do sofrimento de Cristo por eles. O Cristo sem pecado operou a redenção ao suportar mansamente a injustiça. Essa redenção, por isso, é digna da maior admiração. O segundo tema proeminente está ligado a essa ideia: em seu sofrimento e morte, Cristo libertou os crentes de seu passado vazio para agir como ele, dessa forma agradando a Deus. Finalmente, Pedro aponta para as “glórias” escatológicas que se seguem à cruz. Embora rejeitado pelos desobedientes, Cristo é precioso para Deus, que o ressuscitou dos mortos e o exaltou. Os crentes aguardam com fé e esperança a revelação da glória de Cristo, na qual serão libertos e justificados. A carta serve, portanto, para encorajar os cristãos gentios que estavam sob pressão e ameaça de perseguição a perseverar na fé e na excelência de conduta.

Os três temas caracterizam cada uma das três confissões da cruz de Cristo que aparecem na carta (1Pe 1.18-21; 2.21-25; 3.18). A cruz é ao mesmo tempo fonte de perdão, base para a conduta e fundamento da esperança escatológica. Além disso, nota-se ao longo da carta certa progressão. Em 1Pedro 1.18-21, a ênfase recai sobre o contraste entre a vaidade da conduta passada dos leitores e o valor extraordinário da morte redentora de Cristo. Em 1Pedro 2.21-25, embora se mantenham esses elementos, a atenção está voltada para o padrão de vida que Cristo, com sua mansidão, estabeleceu para os crentes. Na terceira passagem (1Pe 3.18 e seu contexto), Pedro destaca a ressurreição justificadora de Cristo e a salvação escatológica dos que creem nele.

Essas passagens talvez representem hinos ou confissões que o autor utilizou (v. ADORAÇÃO). De qualquer modo, em cada caso se percebe o vocabulário característico do autor, refletindo seus interesses particulares e (como alegamos) contendo material produzido por seu raciocínio na carta. Assim, embora as passagens reflitam tradições cristãs antigas, não se prestam à reconstrução de estratos subjacentes de pensamento. Da forma

que se encontram na carta, são confessionais na natureza e na forma e podem muito bem ter sido elaboradas com vistas à catequese.

É necessário mencionar rapidamente o debate em torno da descida de Cristo aos mortos, se ela ocorreu após a morte ou após a ressurreição. Talvez alguma forma da interpretação agostiniana da passagem, embora não desfrute hoje de grande prestígio, seja a mais satisfatória (FEINBERG e GRUDEM; cf. DALTON), por ser a que explica melhor a referência a Noé e à evangelização dos mortos em 1Pedro 4.6. Essa interpretação encontra grande apoio na menção ao Espírito de Cristo nos profetas (1Pe 1.11), algo singular entre os autores do NT. Nessa leitura, Cristo não desceu ao inferno ou ao mundo inferior, mas, pelo Espírito, esteve presente na pregação de Noé. Os “espíritos em prisão” são as pessoas que foram desobedientes na ocasião (1Pe 3.20; cf. Hb 12.23).

3.1 O sofrimento de Cristo como adunação.

Em contraposição a Hebreus, o tema do perdão não é desenvolvido em 1Pedro. Assim mesmo, é sem dúvida um elemento essencial da confissão acerca de Cristo que Pedro e seus leitores partilham e sobre a qual ele desenvolve seu raciocínio. A importância da cruz como meio de perdão é visível na saudação inicial, que descreve o objetivo salvífico derradeiro de Deus para seu povo como “a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo”.

O primeiro elemento do objetivo divino, a “obediência”, descreve de forma eloquente a fé (v. 1Pe 1.22), aqui representada como ato básico de obediência (1Pe 1.7-9; ao contrário de GARLINGTON), com a ideia subjacente de que a fé deve se refletir em conduta santa (1Pe 1.14). Essa maneira de falar talvez seja por influência paulina, pois o termo “obediência” é pouco frequente fora de suas cartas. E o emprego de “obediência” no sentido de “fé” é inconfundivelmente paulino. No início da carta, surge um padrão que é proeminente nas cartas de Paulo e comum ao NT em geral. O perdão concedido pela cruz não é uma dádiva isolada: está ligado à nova obediência. A carta concentra-se na nova obediência, mas sua base é o perdão operado pela morte de Cristo.

A segunda expressão, que tem nuances da cerimônia pactual descrita em Êxodo 24 (cf. Hb 9.13; 10.22; 12.24), transmite aos leitores

gentios a segurança de que agora se tornaram povo de Deus e de que isso se deu por causa da morte de Cristo. Também estão implícitas noções de purificação e perdão (cf. *Bn*, 5.1), visto que a aspersão de sangue também relembra o Dia da Expição (Lv 16; v. tb. a cerimônia da novilha vermelha, Nm 19).

Na primeira confissão cristológica (1Pe 1.18-21) a referência ao sangue de Cristo como o de um “cordeiro sem defeito e sem mancha” (1Pe 1.19) faz lembrar o sistema sacrificial (e.g., Lv 9.3), e em seu aspecto pessoal e moral apresenta associação com o Servo Sofredor de Isaías 53. Entender a morte de Cristo como adunação substitutiva está logo abaixo da superfície da imagem bíblica que a passagem evoca. O foco da confissão achase no contraste entre a conduta inútil do mundo pagão e o “precioso sangue [...], o sangue de Cristo”.

A soteriologia é profunda. Como observa L. Goppelt (p. 117), a “herança ancestral da conduta vazia” (1Pe 1.18) descreve sociologicamente o que a tipologia Adão-Cristo (Rm 5.12-21) afirma teologicamente. Aqui existe algo além de um exemplo negativo que possa ser seguido ou rejeitado. A humanidade está presa a um padrão de vida vazio e repreensível. No entanto, a obra redentora de Deus em Cristo suplantou a condição humana decaída. Antes da fundação do mundo, Cristo e sua obra salvadora foram determinados (*proginōskein*), e esse sacrifício inestimável foi feito por aqueles cujos feitos eram inúteis. Entretanto, uma vez que o juízo imparcial de Deus está diante dos cristãos, estes devem se portar com temor reverente, sabendo o preço incalculável da redenção e a eficácia que esse custo implica. Aqui o imperativo resulta do indicativo, tão paradoxal quanto em Paulo. A força sustentadora da exortação é a fé, não a mera gratidão (1Pe 1.21), assim como a fé, que acertadamente tem grande estima por Cristo e o ama, é introduzida na carta como a mais importante virtude dos cristãos (1Pe 1.5-9).

O tema da morte de Cristo como adunação substitutiva reaparece explicitamente na segunda confissão, mais longa (1Pe 2.21-25). “Cristo [...] sofreu por vós” é o que Pedro diz aos leitores (1Pe 2.21), ideia expandida na confissão seguinte. Essa confissão é elaborada em torno de Isaías 53 e representa o uso mais extenso da passagem no NT.

Tematicamente, é semelhante à citação de Isaías 53.7,8 em Atos 8.32,33, mas vai além justamente na sua referência à natureza substitutiva da morte de Cristo e dos benefícios salvíficos dessa morte: “[Cristo] levou nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro” (1Pe 2.24; Is 53.12). A expressão “sobre o madeiro” reflete a terminologia bíblica empregada pelos cristãos primitivos para designar a vergonha associada à cruz, refletindo em particular a maldição de Deuteronômio 21.23 (v. At 5.30; 10.39; Gl 3.13; cf. Js 8.29, LXX; Et 7.9, LXX).

A ideia subjacente a 1Pedro 1.2 e 1.19 torna-se explícita agora. Cristo, o Servo sem pecado de Isaías 53, carregou na cruz os pecados dos que creem. Mais que na confissão anterior, a atenção concentra-se no novo padrão de procedimento que a cruz de Cristo assegurou a seu povo. Entretanto, como antes, o caráter substitutivo e único da morte de Cristo propicia a base para a exortação, de modo que o sofrimento de Cristo não é apenas um exemplo. A ideia de perdoar que aparece no modo indicativo em 1Pedro 2.21,24 é estendida à vida transformada e reunida com verbos no modo imperativo nas declarações que funcionam como síntese. Ele carregou nossos pecados, “para que, mortos para o pecado, pudéssemos viver para a justiça” (1Pe 2.24). Numa notável semelhança com Paulo, Pedro entende que a morte de Cristo inclui a morte dos crentes para o pecado, que dá origem a uma nova vida. Nas palavras de N. Dahl, isso não é imitação, mas conformação. Confirma-se aqui a afirmação de Goppelt (p. 206-7) de que a interpretação da morte de Cristo da perspectiva de uma mera *imitatio* não surgiu senão no século II.

A terceira e sucinta descrição da morte de Cristo como adunação vicária aparece na breve confissão encontrada em 1Pedro 3.18. A expressão “Cristo morreu uma única vez pelos pecados [*peri hamartiōn*]” reflete, mais uma vez, a linguagem sacrificial (e.g., Lv 16.3,5,9, LXX). A referência, em seguida, à morte do “justo pelos injustos” (cf. Is 53.11) complementa a ideia de substituição. Como nas confissões anteriores, Pedro interpreta a cruz sob a ótica sacrificial, como um ato adunatório que traz graça e perdão. O gritante contraste moral entre Cristo e os que ele resgatou reforça o tema contínuo do mérito do sofrimento de Cristo.

3.2 O sofrimento de Cristo como padrão para o procedimento cristão. Já observamos que em 1Pedro a morte de Cristo é interpretada como adunação pelo pecado em conexão com a nova obediência dos crentes e também como o fundamento dessa obediência. Também observamos que o interesse da carta é basicamente exortativo, como se vê nas frequentes referências ao “procedimento” (o substantivo e o verbo aparecem sete vezes).

Na primeira confissão, essa ideia aparece de forma direta, mas não elaborada. A morte de Cristo proporcionou redenção (1Pe 1.18) e liberdade da escravidão, que, pelo contexto, recorda não apenas práticas vigentes à época para conquistar a manumissão, mas também especificamente o êxodo do Egito. Estão presentes associações não só com o sistema sacrificial (e o Servo Sofredor de Is 53), mas também com o cordeiro pascal (Êx 12). Escravidão é escravidão ao procedimento pecaminoso, do qual o “sangue” de Cristo garante libertação.

Como já assinalamos, com o avançar de ênfases, a segunda confissão (1Pe 2.21-25) faz do padrão do sofrimento de Cristo seu tema básico. Talvez com um olhar retrospectivo para a herança ancestral corrompida (1Pe 1.18), Pedro mostra que Cristo deixou um modelo, o qual os crentes devem seguir, acompanhando suas pegadas (1Pe 2.21). A descrição seguinte, da mansidão de Cristo diante do sofrimento, deixa claro que o discipulado consiste em conformidade com o caráter de Cristo. Pedro não pressupõe que todos os cristãos sofrerão crucificação ou que todos serão perseguidos (1Pe 1.6; 3.14; 4.14-16). Ele espera que, se possível, evite-se a perseguição, e não os estimula a procurar maus-tratos ou o martírio, o contrário do que Inácio fez, por exemplo. No entanto, pressupõe que não se pode fugir a todo sofrimento e que os chamados a suportá-lo devem agir da mesma forma que Cristo. A longa referência ao Servo Sofredor de Isaías 53 está fundamentada aqui e é expandida com a recusa de Cristo em retaliar verbalmente: “Ao ser insultado, não retribuía o insulto, quando sofria, não ameaçava”. Pelo contrário, confiava a vida a Deus, o justo juiz (1Pe 2.23).

Nessa virtude extraordinária, Cristo deu exemplo para os crentes (cf. 1Pe 3.9,10; 4.19). No

entanto, como observamos, Pedro não exige mera imitação: a salvação é entendida como conformação ao caráter de Cristo: “Pelas suas feridas fostes sarados” (1Pe 2.24). Cristo permanece ativo, guardando e guiando seu povo, “porque vivíveis como ovelhas desgarradas, mas agora retornastes ao Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 2.25). Por meio da cruz, Cristo garantiu que seu povo viesse a ser completo, e essa completude consiste na conformidade a seu justo caráter (v. 1Pe 2.20).

3.3 O sofrimento de Cristo e a glória escatológica. De uma forma que lembra Lucas-Atos (v., e.g., Lc 24.26,46), Pedro descreve o interesse dos profetas sobre “os sofrimentos que sobreviriam a Cristo e a glória que viria depois desses sofrimentos” (1Pe 1.11). A rejeição a Cristo por parte dos seres humanos foi suplantada pelo prazer de Deus em Cristo e em seus méritos (1Pe 2.4,19; 3.4,12). Embora morto na carne, foi vivificado pelo Espírito (1Pe 3.18) e exaltado à direita de Deus (1Pe 3.22). Os cristãos que partilham de seu sofrimento devem, portanto, se regozijar, pois essa dificuldade prenuncia bênção escatológica para eles por ocasião da revelação da glória de Cristo (1Pe 4.13; 1.7). Assim como a excelência moral de Cristo recebeu a recompensa divina, os que partilham do sofrimento dele terão parte em sua glória.

4. 1João

A morte de Cristo em seu significado sacrificial e adunatório é também fundamental para a mensagem dessa carta. O autor escreve a uma comunidade de fé confusa e exausta que foi prejudicada por alguma forma de docetismo. As afirmações do grupo desobediente e a condição da comunidade remanescente devem ser testadas com base no testemunho apostólico da encarnação e da morte adunatória de Cristo. A cruz constitui a revelação escatológica do amor de Deus, que deve determinar a confissão e a conduta dos que lhe pertencem. A fé e a obediência estão inerentemente ligadas entre si não por simples ética de obrigação ao padrão de comportamento de Jesus, e sim, mais fundamentalmente, no ato divino de “gerar” os crentes e na dádiva do Espírito (1Jo 2.29; 3.24). O mundo e as obras do Diabo foram vencidos na cruz (1Jo 3.8; 5.4).

4.1 A morte de Cristo como sacrifício propiciatório. Os adversários negam que “Jesus é o

Cristo” (1Jo 2.22; 5.1,5) e que “Jesus Cristo veio em carne” (1Jo 4.2). Essa negação implícita da necessidade da cruz aparece lado a lado com a afirmação do grupo rebelde de que se dizia sem culpa e sem pecado (1Jo 1.8-10). Respondendo a isso, o autor insiste não apenas na confissão de que Jesus é o Cristo, mas também no papel fundamental que a morte de Cristo desempenha na obtenção da salvação. Em particular, a referência inicial e final à cruz em 1João tratam desse erro, especificando que o “sangue” de Jesus Cristo é essencial à confissão cristã (1Jo 1.7; 5.6,8). Percebe-se aqui certa ênfase na realidade física da morte de Cristo e a seu efeito salvador, apresentando-o como sacrifício adunatório.

O fato de a primeira das referências à morte adunatória de Cristo estar no início da carta (1Jo 1.7—2.2) assinala a importância desse tópico para o discurso todo. A linguagem litúrgica surge imediatamente, o que transmite associações com a morte violenta de Cristo: “O sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado” (cf. Lv 8.15; 16.30). O autor tem em vista a restauração do ser humano, impulsionada pelo perdão dos pecados, como sugere ao elaborar a ideia em 1João 1.9 e ao desenvolver o entendimento de que a obra de Cristo nos liberta do pecado (1Jo 2.1,2; 3.1-10).

A interpretação sacrificial da morte de Cristo conclui que ela é *hilasmos* pelo pecado, em torno do que tem havido considerável debate (como também no caso do vocábulo afim *hilaskesthai*, Hb 2.17; v. 2.2.2 acima). Será que a expressão transmite apenas a ideia de expiação pelo pecado, ou também a de propiciação da ira divina? Embora a ira apareça nos antecedentes, nessa carta a morte não é um efeito impessoal, mas o resultado do juízo divino (1Jo 2.28; 4.17,18), consequência da desobediência e da incredulidade (1Jo 2.17; 3.14). Cristo é nosso Advogado (*paraklētōs*) junto ao Pai (1Jo 2.1), e a defesa brota implicitamente do fato de ele ser o *hilasmos* pelo pecado (1Jo 2.2). Por isso, é melhor entender que o termo inclui o sentido de propiciação com a ideia de purificação, que está obviamente presente (1Jo 1.7,9).

De novo, assim como ocorre com todos os demais escritos do NT, Deus é tanto o sujeito quanto o objeto da morte adunatória de Cristo. Ele é fiel e justo para perdoar nossos pecados e nos purificar,

ao mesmo tempo que Cristo é nosso Advogado diante dele (1Jo 1.9; 2.1). Ele enviou seu Filho como propiciação (*hilasmos*) por nossos pecados (1Jo 4.10).

A referência final à morte de Cristo torna a empregar o termo “sangue”, lembrando a interpretação inicial de sua morte como sacrifício adunatório e, desse modo, transmitindo conotações salvíficas que reforçam implicitamente a afirmação do autor de que Jesus Cristo veio “não só pela água, mas pela água e pelo sangue” (1Jo 5.6), que aqui e em 1João 5.8 muito provavelmente se refere ao batismo de Jesus e à sua morte na cruz (v. SMALLEY). Jesus foi confirmado como o Cristo não apenas no batismo, mas também em sua crucificação. Sua morte, longe de desqualificá-lo como Cristo, é essencial para o testemunho que Deus dá a respeito dele.

A morte de Cristo é um sacrifício adunatório não apenas para os que creem, mas também para “o mundo”. “Mundo” não é uma palavra de sentido neutro, mas transmite a ideia da hostilidade que a humanidade caída tem contra Deus e seus propósitos (e.g., 1Jo 2.15-17; 3.1,13; 4.4). O alcance da adunação contrasta com o aparente exclusivismo do grupo que havia deixado a igreja. No entanto, 1João é decididamente irredutível em insistir na fé em Jesus e na crença de que o mundo inteiro está sob o poder do Maligno (1Jo 5.19). Somam-se a essa crença claras afirmações sobre o papel derradeiro de Deus na salvação (e.g., 1Jo 3.9; 4.4). O autor não demonstra nenhum constrangimento com essa justaposição. O Deus revelado na oferta de perdão na cruz é, ainda assim, o Deus que livre e soberanamente oferece o novo nascimento.

4.2 A morte de Cristo como revelação escatológica. Em 1João, a cruz é predominantemente interpretada como revelação, como fica evidente na ênfase do parágrafo inicial (1Jo 1.1-4) e nos temas correntes: verdade, conhecimento e revelação. Essa perspectiva não diminui sua condição de acontecimento adunatório. Na condição de sacrifício pelos pecados, a morte de Jesus na cruz é o acontecimento revelador decisivo, a manifestação escatológica de Deus, de seu amor e da vida eterna.

A dimensão histórica está ligada a essa interpretação da cruz como salvação. O autor é

alguém distinto de seus destinatários. Ele viu a “vida eterna” (1Jo 1.2,3), mas eles, não. Apenas ouviram falar dela (1Jo 1.5). Mesmo a visão do autor é apenas proléptica. Ele não viu a Deus nem a Cristo “como ele é”, em sua glória escatológica (1Jo 3.2; 4.12). Entretanto, viu e dá testemunho de que o Pai enviou o Filho como Salvador do mundo (1Jo 4.14). E, ao enviar seu único Filho para que “o mundo” vivesse, Deus manifestou seu amor (1Jo 4.9). Em 1João, portanto, a revelação é de caráter objetivo, não uma questão de iluminação do interior. “Ver” ocorre apenas à medida que o testemunho é ouvido, crido e obedecido (1Jo 2.7-11,24; 4.6; 5.5-12). Em última instância, a recepção dessa revelação não depende de capacidade humana: é obra divina, um ser gerado por Deus (1Jo 5.1), ungido por ele (1Jo 2.20,27) e que recebeu o Espírito (1Jo 4.13).

A cruz é a revelação do amor de Deus e do amor em si. E revela esse amor pela morte em nosso lugar, por nossos pecados. Conhecemos o amor por meio da entrega que Cristo fez de sua vida por nós na cruz (1Jo 3.16; cf. Mc 10.45; Is 53.10). Deus manifesta seu amor ao enviar seu único (*monogenēs*) Filho como sacrifício propiciatório (*hilasmos*) por nossos pecados (1Jo 4.9,10). A natureza radical dessa afirmação procede, de um lado, da ideia que o autor tem de que “o mundo” está cheio de ódio (1Jo 3.11,12) e, de outro, do fato de que Cristo deu sua vida por esse mundo, que o odeia (1Jo 2.2). O amor como realidade entre os que creem não surge de nosso amor por Deus, mas do amor dele por nós manifesto na morte adunatória de Cristo por nossos pecados (1Jo 4.10). Fora da cruz, um amor dessa natureza permaneceria desconhecido. Por meio da cruz, ele raiou no mundo como uma realidade escatológica (1Jo 2.8-11).

O amor de Deus revelado na cruz impõe aos crentes uma obrigação moral. “Se Deus nos amou assim, nós também devemos amar uns aos outros” (1Jo 4.11). No entanto, a ética de 1João nasce, em última instância, das realidades escatológicas introduzidas pela cruz. A conduta revela se alguém conhece a Deus, se a pessoa está “nele”. Deus está ativo na revelação de seu amor, de modo que a perfeição do amor se encontra na recriação do ser humano (1Jo 2.5; 4.17,18).

O caráter escatológico da cruz é aparente em outras referências (1Jo 3.14; 5.4) e proporciona a estrutura essencial para as declarações aparentemente conflitantes sobre a relação dos crentes com o pecado. Como já vimos, na declaração inicial da carta, a contínua confissão dos pecados é o sinal da verdadeira espiritualidade (1Jo 1.9,10). Contudo, o autor afirma que não é possível que o crente peque (1Jo 3.6,9) e baseia a declaração em parte na cruz: “Ele se manifestou para tirar os pecados; e não há pecado nele” (1Jo 3.5). A ideia seguinte, de “permanecer nele” (1Jo 3.6), sugere que a expressão “não há pecado nele” se refere ao estado escatológico trazido por Cristo.

“Tirar” pecados muito provavelmente significa tanto o perdão quanto a recriação restauradora da vida (v. esp. 1Jo 3.5). Com o perdão conquistado na cruz, chegou o estado escatológico em que o poder do pecado foi abolido pelo perdão. Isso corresponde a 1João 3.8, em que se diz que o propósito da encarnação é “destruir as obras do Diabo”. Agora se diz que a semente divina permanece com os que creem (1Jo 3.9) assim como ele permanece com eles (1Jo 3.6). Da perspectiva escatológica, a dos efeitos da cruz, foi concedida a “inabilidade para pecar”. Essa situação, porém, é proléptica. Os crentes vivem entre as épocas. Por isso, devem continuar a confessar seus pecados. Mas também devem viver à luz da consumação e purificar-se, assim como Cristo é puro (1Jo 3.3). Está implícito na referência à semente divina que as realidades escatológicas penetraram o presente e marcam indelevelmente a conduta daquele que crê.

Como realidade escatológica, a morte de Cristo representa um triunfo sobre o Diabo e a destruição de suas obras (1Jo 3.8), um triunfo partilhado pelos que creem (1Jo 2.12,14; 4.5). Além do mais, a vitória consiste na confissão de que Jesus é o Filho de Deus, inclusive o fato de que “veio pela água e pelo sangue”, de modo que o perdão operado mediante a cruz está por trás do triunfo, conexão também sugerida pelo paralelo entre 1João 3.5 e 1João 3.8.

5. Apocalipse

Paradoxalmente, no Apocalipse de João, a cruz de Cristo é o caminho para seu senhorio e para o reinado daqueles que lhe pertencem. Além

disso, como vimos nos demais escritos do NT, é na condição de sacrifício adunatório que a morte de Cristo alcança o triunfo divino. Não apenas a morte e a vida, a derrota aparente e a vitória impressionante estão justapostas na carta, mas também a divindade e a humanidade de Cristo. Por isso, o paradoxo é mais profundo que uma simples reversão do destino. Cristo morreu como Deus e como homem.

5.1 A morte de Cristo como a morte de Deus.

Embora a divindade de Cristo e sua morte não apareçam lado a lado em nenhuma outra passagem de Apocalipse, o emprego dessa justaposição na visão inicial e na mensagem à igreja de Esmirna (Ap 2.8) esclarece de modo significativo o drama que se desenrola, particularmente a adoração do Cordeiro (Ap 5.8-14). O fato de o Cordeiro ser digno de receber adoração é resultado não apenas de sua morte redentora, mas também, sutil e implicitamente, de seu ser. Cristo é “o primeiro e o último” (1.17; 2.8; 22.13), título de autossuficiência e singularidade divinas (cf. Is 43.10; 44.6; 48.12). Ele é “o que vive”, expressão empregada para descrever o que está sentado no trono (Ap 4.9,10; cf. Ap 10.6; Eo 18.1). Apesar disso, ele morreu e tornou a viver (Ap 1.18; 2.8) e agora vive para sempre e tem autoridade sobre a morte (Ap 1.18), com o que encoraja a igreja sofredora (Ap 2.9-11). A relação paradoxal concentra a atenção em sua morte, explicável apenas como ato redentor.

5.2 A morte de Cristo como redenção e triunfo. Em Apocalipse, na maioria das vezes a morte de Cristo é apresentada em seu significado salvífico e na linguagem sacrificial. Como em outros lugares, a morte de Cristo é seu “sangue” que redime do pecado (Ap 1.5; 7.14) e adquire um povo para Deus (Ap 5.9; cf. Ap 14.3,4). Os termos de aquisição, emprestados do ambiente da escravidão, expressam que Deus reivindica os redimidos para si. A cruz os liberta para que desempenhem o papel de governantes e de sacerdotes, para os quais Deus os nomeou (Ap 1.6; 5.10). A imagem de Cristo como o “Cordeiro que foi morto” associa ainda mais os termos de redenção e aquisição com a Páscoa e o Êxodo (Êx 12—13; cf. 1Co 5.7) e com o Servo Sofredor de Isaías (Is 53.7; cf. At 8.32; 1Pe 1.19; Jo 1.29).

A frequente representação de Cristo como o Cordeiro ressalta a centralidade de sua morte

salvadora em Apocalipse (Ap 5.6; passim). Em uma justaposição irônica, o Cordeiro é apresentado antes como o Leão conquistador da tribo de Judá (Ap 5.5). Deus alcançou a vitória não mediante a força, mas mediante a fraqueza, na morte de Cristo. A violência e a opressão do mundo e o Diabo só têm feito os propósitos divinos serem bem-sucedidos.

Esses propósitos consistem na operação do perdão dos pecados, ideia inerente à linguagem sacrificial de Apocalipse e que aparece de modo notável no anúncio proléptico de triunfo em Apocalipse 12.10-12. O reino de Deus chegou, porque o “acusador de nossos irmãos” foi expulso dos céus (Ap 12.10; cf. Jó 1.9-11). O Diabo, que se opõe ao propósito salvador de Deus, trazendo acusações contra o povo de Deus por causa dos pecados deles, foi derrotado por meio do “sangue do Cordeiro” e pelo fiel testemunho acerca desse Cordeiro. Os que não creem estão sujeitos à ira de Deus e do Cordeiro (Ap 6.16,17; 14.9-11).

O Cordeiro é digno de supremo louvor por causa de sua morte sacrificial (Ap 5.9-12). A excelência moral de seu ato estabelece distinção entre o que ele fez e a imitação barata que, num ferimento mortal, a besta faz desse ato (Ap 13.3,12).

5.3 A morte de Cristo como destino dos crentes. Uma gritante divisão entre crença e descrença surge em Apocalipse. Ou se é seguidor da besta (Ap 13.3,4) ou do Cordeiro (Ap 14.4), sujeito à hostilidade que ele enfrentou (Ap 12.17). A relação das igrejas com o Senhor ressurreto é a que ele teve com o Pai durante seu ministério terreno (Ap 2.26-28; 3.21,22). São martirizados por causa do testemunho que dão (Ap 6.9-11; 12.10), assim como ele foi martirizado pelo testemunho que deu (Ap 1.5). E, de modo semelhante, participam do triunfo do Cordeiro (Ap 7.17; 15.3-5; 19.1—20.15).

Ver também CEIA DO SENHOR; JUSTIFICAÇÃO; RESSURREIÇÃO; SERVO DE JAVÉ.

BIBLIOGRAFIA. AULÉN, G. *Christus Victor: a historical study of the three main types of the idea of atonement*. New York: Macmillan, 1969. ■ BAILEY, D. P. Concepts of Stellvertretung in the interpretation of Isaiah 53. In: FARMER, W. R., org. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian origins*. Harrisburg: Trinity Press International, 1988. p. 223-51. ■ BROWN, R. E. *The Epistles*

of John. Garden City: Doubleday, 1982. (AB.) ■ CARROLL, J. T. & GREEN, J. B. *The death of Jesus in early Christianity*. Peabody: Hendrickson, 1995. ■ CONZELMANN, H. *The theology of Luke*. New York: Harper & Row, 1961. ■ CULLMANN, O. *The theology of the New Testament*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1959. ■ DALTON, W. J. *Christ's proclamation to the spirits: a study of 1 Peter 3:18—4:6*. 2. ed. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989. (AnBib, 23.) ■ DAVIDS, P. H. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (NICNT.) ■ DENNEY, J. & TASKER, R. V. G., orgs. *The death of Christ*. London: Tyndale, 1951. ■ EHRLICH, B. D. *The orthodox corruption of Scripture: the effects of early Christological controversies on the text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993. ■ FEINBERG, J. S. 1 Peter 3:18-20, ancient mythology and the intermediate state. *WTJ*, v. 48, p. 303-36, 1986. ■ GARLINGTON, D. *The obedience of faith*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991. (WUNT, 38.) ■ GARRETT, S. R. The meaning of Jesus' death in Luke. *Word & World*, p. 11-6, 1992. ■ GESE, H. *Essays on biblical theology*. Minneapolis: Augsburg, 1981. ■ GOPPELT, L. *A commentary on I Peter*. Ed. F. Hahn. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. ■ GRAYSTON, K. *Dying, we live: a new enquiry into the death of Christ in the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1990. ■ GREEN, J. B. *The death of Jesus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988. (WUNT, 33.) ■ _____. The death of Jesus, God's servant. In: SYLVA, D. D., org. *Reimagining the death of the Lukan Jesus. Athenum Monographien/Theologie*. Frankfurt: Hain, 1990, p. 1-28. (BBB, 73.) ■ GREEN, J. B. & BAKER, M. D. *Recovering the scandal of the cross: atonement in New Testament & contemporary contexts*. Downers Grove: InterVarsity, 2000. ■ GRUDEM, W. Christ preaching through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the light of dominant themes in Jewish literature. *TJ*, v. 7, p. 3-31, 1986. ■ HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1971. ■ HILL, D. *Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms*. London: Cambridge University Press, 1967. (SNTSMS, 5.) ■ HOOKER, M. D. *Not ashamed of the gospel: New Testament interpretations of the death of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. ■ HUGHES, J. J. Hebrews 9:15ff. and Galatians 3:15ff.: a study in covenant practice and procedure. *NovT*, v. 21, p. 27-96, 1979. ■

JANOWSKI, B. *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen: Neukirchener, 1982. (WMANT, 55.) ■ KARRIS, R. J. Luke 23:47 and the Lukan view of Jesus' death. In: SYLVA, D. D., org. *Reimagining the death of the Lukan Jesus*. Athenum Monographien/Theologie. Frankfurt: Hain, 1990. p. 68-78. (BBB, 73.) ■ KODELL, J. Luke's theology of the death of Jesus. In: DURKEN, D., org. *Sin, salvation and the Spirit*. Collegeville: Liturgical Press, 1979. p. 221-30. ■ MARSHALL, I. H. *The Epistles of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NICNT.) ■ _____. *Luke: historian and theologian*. Exeter: Paternoster, 1970. ■ MOESSNER, D. P. "The Christ must suffer", the church must suffer: Rethinking the theology of the cross in Luke-Acts. *SBLSP*, v. 29, p. 165-95, 1990. ■ MORRIS, L. L. *The apostolic preaching of the cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. ■ _____. *The atonement: its meaning and significance*. Downers Grove: InterVarsity, 1983. ■ NEYREY, J. H. *The Passion according to Luke*. New York: Paulist, 1985. ■ Peterson, D. *Hebrews and perfection: an examination of the concept of perfection in the "Epistle to the Hebrews"*. Cambridge: Cambridge University, 1982. (SNTSMS, 47.) ■ SMALLEY, S. S. 1, 2, 3 *John*. Waco: Word, 1984. (WBC.) ■ STOTT, J. R. W. *The cross of Christ*. Downers Grove: InterVarsity, 1986. ■ TAYLOR, V. *The atonement in the New Testament teaching*. London: Epworth, 1958. ■ TUCKETT, C. M. Atonement in the NT. *ABD*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 518-22. ■ TYSON, J. B. *The death of Jesus in Luke-Acts*. Columbia: University of South Carolina Press, 1986. ■ VIELHAUER, P. On the "Paulinism" of Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon, 1966. p. 33-50. ■ WALLACE, R. S. *The atoning death of Christ*. Westchester: Crossway, 1981. ■ WILCOX, M. "Upon the tree" — Deut 21:22-23 in the New Testament. *JBL*, v. 96, p. 85-99, 1977.

M. A. SEIFRID

CRISTOLOGIA I: PAULO

Não raro a cristologia paulina tem sido estudada sob a designação dos bem conhecidos títulos que Paulo empregava — Cristo, Senhor, Filho de Deus, Salvador — e outras conhecidas analogias, como Adão e Sabedoria. No entanto, por mais importante que seja essa nomenclatura cristológica,

ela não abrange o quadro inteiro da cristologia paulina. Na tentativa de aprofundar uma perspectiva obtida por meio de um relato das facetas individuais da cristologia de Paulo, este verbete se concentrará na origem da cristologia paulina, em sua estrutura narrativa e no duplo foco da divindade e humanidade de Cristo. Também analisará a importância da cristologia de Paulo para a igreja primitiva e a contribuição inconfundível da cristologia de Paulo em comparação e em contraste com outras cristologias canônicas. (Quanto à cristologia dos Evangelhos, o leitor deve consultar os verbetes sobre cada Evangelho.)

1. As origens da cristologia de Paulo
2. A estrutura narrativa da cristologia de Paulo
3. A divindade e a humanidade de Jesus Cristo na cristologia de Paulo
4. O impacto e a influência da cristologia de Paulo
5. Aspectos exclusivos e comuns da cristologia de Paulo

1. As origens da cristologia de Paulo

Existem vários possíveis pontos de partida para analisar as fontes/origens da cristologia de Paulo.

1.1 Judaísmo. Uma abordagem é tentar extrapolar, partindo dos documentos do NT e de fontes extracanônicas, as crenças do Paulo fariseu (v. PAULO, O JUDEU) acerca do Messias vindouro. Quanto a cristologia de Paulo foi devedora a suas crenças messiânicas pré-cristãs? Essa empreitada, contudo, envolve um imenso volume de conjecturas não apenas sobre a fé messiânica do farisaísmo anterior a 70 d.C., mas também sobre o uso peculiar que Paulo faz de sua herança. (Quanto à complexidade dos dados acerca dos judaísmos dos dias de Paulo, v. NEUSNER et al.) Infelizmente, além de umas poucas referências aqui e ali, Paulo quase nada informa de suas crenças pré-cristãs sobre o Messias. O máximo que se pode pressupor, a julgar por textos como Romanos 9.5, é que ele deve ter acreditado num Messias davídico que viria como homem. Embora a dívida de Paulo para com o messianismo judaico e, em particular, o messianismo farisaico tenha sido certamente maior que isso, os dados para descobrir o grau ou a natureza dessa dívida não estão disponíveis (v., porém, HENGEL, 1991).

1.2 Helenismo. Outro método para descobrir as origens do pensamento cristológico de Paulo tem sido a abordagem *religionsgeschichtliche* (“história das religiões”). Talvez o exemplo máximo e mais influente dessa abordagem seja a obra clássica *Kyrios Christos*, de Bousset (1913). Nela, a cristologia de Paulo e da igreja primitiva é comparada às ideias do mundo greco-romano, particularmente àquelas encontradas nas várias formas de pensamento religioso pagão. Por exemplo, supõe-se que Paulo tenha se apropriado do título *kyrios* (“Senhor”), tomando-o emprestado do paganismo, refletindo desse modo a influência helenista no pensamento cristão primitivo. Entretanto, uma premissa subjacente a essa abordagem pressupõe uma distinção radical entre o helenismo e o judaísmo palestino, teoria que foi seriamente desabonada pela obra de M. Hengel e outros (HENGEL, 1974). Pesquisas têm mostrado, por exemplo, que documentos como *Eclesiástico* e o *corpus* macabeu atestam a influência do helenismo sobre o pensamento judaico da Palestina a respeito de Deus e de outras questões religiosas bem antes da era cristã.

Entretanto, afora essas considerações mais gerais, há indícios de que o título *kyrios* passou a ser usado num capítulo antigo no surgimento da igreja e não foi produto da helenização posterior do cristianismo. O grito aramaico *Marana tha*: “Vem, Senhor!” (1Co 16.22), que sem dúvida remonta aos cristãos palestinos de fala aramaica ou aos cristãos judeus bilíngues de Antioquia, mostra que, antes da redação das cartas remanescentes de Paulo, Jesus era invocado e reconhecido como o Senhor divino que regressaria para seu povo. Se os primeiros cristãos acreditassem que Jesus não passava de um simples e falecido mestre judeu da Palestina, esse tipo de expressão jamais teria surgido (cf. MOULE e LONGENECKER). E sua preservação em aramaico, com transliteração em grego, confirma o lugar reverente que ocupou na devoção que os primeiros cristãos tinham por Cristo (v. ADORAÇÃO).

1.3 Conversão/chamado de Paulo e a tradição da igreja primitiva. Por motivos como os que acabamos de apresentar, as pesquisas de hoje sobre a origem da cristologia paulina têm descoberto uma abordagem mais promissora no exame de confissões cristológicas primitivas inseridas nas cartas de Paulo e na exploração das

declarações de Paulo acerca de seu chamado/conversão (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Com base nesses dados, é possível chegar a conclusões sobre a forma como essa experiência, junto com o contato de Paulo com antigas confissões cristãs, pode ter moldado sua cristologia.

A passagem de Gálatas 1.11-23 oferece a informação mais clara e provavelmente a mais antiga da parte de Paulo a respeito de sua conversão e das consequências imediatas desse acontecimento. Nessa passagem, Paulo é inflexível ao afirmar que não recebeu seu evangelho por meio de seres humanos, que ele não é de origem humana nem resultado de alguma instrução que tenha recebido de homens. Pelo contrário, Paulo afirma que recebeu seu evangelho mediante uma revelação direta da parte de Deus. Deve se destacar que Paulo está basicamente defendendo a fonte e o conteúdo de seu evangelho, não sua conversão a Cristo, e isso é importante para explicar a diferença observada entre esse relato e a narrativa de Atos, particularmente os capítulos 9 e 22. Vamos supor, para entender o raciocínio, que Atos forneça alguns dados confiáveis sobre a questão do chamado/conversão de Paulo. Nas cartas de Paulo e no terceiro relato de Atos sobre sua conversão/chamado (At 26), fica claro que Paulo não entendia que sua comissão, missão e mensagem procedessem de fonte humana. Não há nenhuma passagem que mencione uma instrução cristã entregue a Saulo antes de sua experiência na estrada de Damasco, e, como Atos 26 deixa claro, Ananias não foi a fonte última da comissão e missão de Paulo. Os três elementos são identificados em seu encontro com o Senhor exaltado. Essa ideia é igualmente clara em Atos 9.15 e, em grau menor, mas assim mesmo significativo, em Atos 22.14.

1.3.1 “O evangelho de Cristo”. Para Paulo, a verdadeira questão em Gálatas não é provar que ele é um cristão autêntico, nem mostrar que recebeu uma incumbência missionária, nem mesmo identificar a fonte do EVANGELHO paulino: a questão é o conteúdo de seu evangelho. Em Gálatas 1.7, Paulo identifica seu evangelho como “o evangelho de Cristo”, um evangelho que seus adversários na Galácia procuravam distorcer. A expressão “evangelho de Cristo” pode ser entendida como “o evangelho que vem da parte de Cristo” ou “o

evangelho do qual Cristo é o conteúdo”. A diferença é significativa, e uma pista de seu significado para Paulo encontra-se no contexto imediato, quando Paulo diz que Deus “se agradou em revelar seu Filho em mim” (Gl 1.15,16). Paulo apela a uma revelação cujo conteúdo foi o “Filho de Deus”. Provavelmente esse é também o significado de “evangelho de Cristo” em Gálatas 1.7. Nesse caso, é relevante para esse argumento que, nos relatos de Atos 9 e 22, Ananias não ensine a Saulo a respeito de Jesus Cristo. Pelo contrário, em Atos 9 ele lhe diz que se levante, receba a vista e seja batizado, ao passo que em Atos 22 Ananias expõe o significado da comissão de Paulo. De uma forma ou de outra, à luz da palavra do Senhor que veio a Ananias em Atos 9.15,16, provavelmente devemos entender que Ananias está entregando uma palavra profética a Paulo, não dando instrução ou conselho humanos.

Além do mais, não importando o que Paulo pretendia dizer com “o evangelho de Cristo”, ele tinha consciência de que após sua conversão recebera de outros cristãos (talvez até de Pedro, quando visitou Jerusalém pela primeira vez; Gl 1.18) tradições a respeito de Jesus e seus ensinamentos. E mal conseguimos acreditar que, quando Paulo tornou a subir a Jerusalém “depois de catorze anos”, Pedro, Tiago e João ficaram ouvindo silenciosamente enquanto ele lhes expunha o evangelho que havia proclamado entre os gentios (Gl 2.1-10). É quase certo que, embora Paulo possa dizer que “aqueles que pareciam ser importantes [...] nada me acrescentaram”, a conversa deles com Paulo foi mais que um simples endosso à comissão de Paulo. A mensagem de Paulo em Gálatas 2 é que seu “evangelho de Cristo” — as ideias inconfundíveis e essenciais que recebeu diretamente de Cristo durante a experiência na estrada de Damasco ou em consequência de refletir sobre essa experiência — permaneceu intocado. Que elementos teria aprendido em primeira mão naquele encontro na estrada de Damasco?

1.3.2 *O Cristo ressurreto e exaltado.* Antes de tudo, o apóstolo aprendeu que Jesus ainda estava vivo — embora de uma forma que transcendia simples carne e sangue. Paulo era fariseu e acreditava na ressurreição; assim, provavelmente chegou logo à conclusão de que as afirmações dos cristãos sobre a ressurreição de Jesus eram

verdadeiras. Com base no que diz em 1Coríntios 9.1 — “Não vi Jesus, nosso Senhor?” (cf. 1Co 15.8) —, sabemos que Paulo chegou a essa conclusão, no momento de sua conversão/chamado ou mais tarde. Na mente de Paulo, certas coisas eram necessariamente consequência dessa conclusão. Se depois de sua morte Jesus havia sido exaltado nos céus, então com certeza isso significava que as afirmações feitas por Jesus, ou pelo menos as afirmações a respeito dele, haviam sido confirmadas. Por isso, em Romanos 1.4, Paulo diz que Jesus foi justificado como Filho de Deus (ou designado para sê-lo), em poder, por meio de sua ressurreição dentre os mortos (v. *RESSURREIÇÃO*). Visto que Jesus não rejeitou a afirmação de que era o Messias, Paulo pode ter chegado à conclusão de que, se Jesus estava vivo nos céus, então devia ser o ungido de Deus. Por que outro motivo Deus justificaria alguém que havia morrido por crucificação, uma morte que, à luz de Deuterônimo 21.22,23, significava que o crucificado estava sob maldição? Gálatas 3.13 deixa claro que Paulo veio a crer que Cristo se havia tornado maldição para os que creem a fim de resgatá-los da maldição da Lei (cf. 1Co 12.3). Em suma, a experiência de Paulo com o Jesus ressurreto e exaltado provocou uma reviravolta em sua avaliação de Jesus e de sua crucificação.

O outrora, Paulo havia analisado Jesus de uma perspectiva puramente humana (2Co 5.16) — um fracasso, talvez um tolo e certamente jamais o Messias dos judeus. Mas, depois da experiência na estrada de Damasco, mudou de atitude. Agora via Jesus como o Filho de Deus. Isso não significa que Paulo não tivesse uso para as tradições apostólicas a respeito de Cristo ou para as palavras reais de Jesus.

1.3.3 *O Cristo do corpo.* A segunda dedução de seu encontro na estrada de Damasco foi que Jesus se identificava muito de perto com os cristãos que Paulo vinha perseguindo. Como confirma Atos, o Senhor ressuscitado indagou a Saulo: “Saulo, Saulo, por que me persegues? [...] Eu sou Jesus, a quem persegues” (At 9.4,5; cf. At 22.7,8; 26.14,15). Isso deve ter indicado a ele que os cristãos eram o povo de Deus. Se o Filho especial de Deus estava se identificando tão de perto com aqueles a quem Saulo estava perseguindo, então

ele precisava reavaliar seu conceito de povo de Deus. Longe de fazer a vontade de Deus ao perseguir cristãos, ele descobriu que estava se opondo ao Cristo de Deus e, assim, lutando contra Deus. É possível que a teologia paulina posterior do corpo de Cristo (v. CORPO DE CRISTO) deva algo à sua experiência na estrada de Damasco, onde aprendeu que as aflições dos cristãos também eram as aflições de Cristo (cf. ROBINSON, p. 58; KIM, p. 252-6).

1.3.4 *O Cristo salvador*. Paulo pode ter aprendido também que havia sido salvo ou convertido na estrada para Damasco independentemente de suas ações e méritos. De fato, Cristo requisitou Paulo para si, a despeito das ações deste. Isso só podia levar à conclusão de que a salvação em seu poder perdoador e transformador era uma dádiva da graça (v. DUNN, 1977, p. 190).

Por sua vez, a experiência da graça significou que Paulo teve de assumir uma nova postura diante da Lei. Antes, a Lei havia sido o ponto central de sua vida religiosa perante Deus; agora, Cristo e a experiência de Cristo eram os fatores integradores de sua vida. A totalidade da vida tinha de ser vista pelos olhos de Cristo, não pelas lentes da Lei. Para Paulo, Cristo era o objetivo final da Lei, à medida que a Lei podia ser entendida como meio de salvação. A salvação pelas obras ou mesmo a que se obtém, em resposta à obra e à graça iniciais de Deus, mediante obediência à Lei mosaica (nomismo aliancístico; v. LEI) não era mais possível — se é que alguma vez o havia sido. A vida perante Deus não podia mais ser uma questão de “fazer isso e viverás”. Tornou-se uma questão de justiça recebida pela graça, por intermédio da fé, a qual possibilitava que, por gratidão, se obedecesse à lei de Cristo (uma questão diferente da Lei de Moisés).

Entretanto, nada disso significou que Paulo não enxergasse nenhum valor na Lei mosaica. Aliás, para ele a Lei era santa, justa e boa, e parte de sua instrução era vista como guia moral valioso para o viver cristão, particularmente os trechos narrativos que podiam ser usados de modo tipológico (cf. 1Co 10). O problema da Lei era que, embora pudesse instruir o povo sobre o que era mau ou bom, era incapaz de fazer evitar o mal ou levar a fazer o bem. Ela era incapaz de proporcionar a vida e o poder que estava disponível em Cristo por meio do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO), o

que tornava possível um estilo de vida agradável a Deus. Além disso, a Lei, embora esplêndida, detinha um esplendor apenas parcial e evanescente, que foi eclipsado por Cristo, a revelação mais completa e definitiva da vontade e do caráter bons e perfeitos de Deus (cf. 2Co 3.4-18).

Não é de surpreender que Paulo tenha se concentrado em pregar a Cristo crucificado e ressuscitado, pois em sua mente foram os acontecimentos decisivos que haviam mudado a situação humana diante de Deus. Alguém que anteriormente houvesse estado sob a Lei e sua condenação podia agora, em Cristo, achar-se sob a graça e a justificação trazida por ela. Se a salvação era pela graça, por meio da fé no Senhor Jesus que foi crucificado e ressuscitado, nada impedia quem quer que fosse — incluindo-se os gentios — de ser salvo independentemente da Lei mosaica. Para Paulo, a eliminação da Lei como forma de alcançar uma posição correta diante de Deus, como meio de ser salvo ou de operar sua salvação, havia derrubado a barreira entre judeus e gentios (cf. Ef 2.14,15). Se a fé no Senhor ressurreto era o caminho da salvação, então ela podia ser oferecida a todos, sem necessidade de compromisso religioso prévio com as exigências judaicas de circuncisão, leis alimentares e observância de toda a *Torá*.

Para Paulo, de acordo com Gálatas 1.16, o propósito de sua conversão foi seu chamado para ser missionário aos gentios. Esse chamado complementou sua experiência da graça de Deus. Se a posição correta de alguém diante de Deus dependia inteiramente da graça, não havia motivo pelo qual a graça não pudesse ser oferecida a todos, sem as precondições da Lei. Desse modo, é bem possível que Paulo tenha deduzido o âmago de seu evangelho a partir de sua experiência de conversão. Quando Paulo falou da revelação (*apocalypsis*) de Cristo (Gl 1.12,16) ou de Cristo como a glória de Deus (2Co 4.6), talvez estivesse refletindo sobre a experiência registrada em Atos de uma luz cegante que acompanhou a revelação do Senhor ressuscitado. Na mente de Paulo, a revelação de Jesus em glória na estrada de Damasco provavelmente sinalizou a chegada da era escatológica (v. ESCATOLOGIA), em que coisas velhas estavam passando e desapareceriam, e coisas novas passavam a existir (KIM, p. 71-4; cf. BURTON,

p. 42-3). A chegada da nova era apresentou para Paulo uma nova ideia cristocêntrica acerca da Lei e da ética em geral. Mas isso era apenas parte da empreitada mais ampla de rever a história de Israel à luz da história de Cristo.

2. A estrutura narrativa da cristologia de Paulo

O universo do pensamento de Paulo girava em torno do Filho de Deus, Jesus Cristo. A cristologia de Paulo aclarava seu modo de pensar em sua totalidade, às vezes lançando luz sobre alguns aspectos de seu pensamento que, como era de esperar, não haviam sido afetados pela cristologia. Por exemplo, quem imaginaria que Paulo, em estilo midráshico, dissesse a seus leitores coríntios que a rocha que forneceu água para os israelitas durante o período de peregrinação no deserto era Cristo (1Co 10.4)? Essa afirmação baseia-se em ideias sapienciais sobre o papel da Sabedoria personificada em Israel (cf. Sb 11.2-4, *CNBB*: “Eles atravessaram desertos inabitáveis [...]. Tiveram sede e vos invocaram [a Sabedoria]: foilhes dada água de um rochedo altíssimo”). A ideia que Paulo tinha de Cristo era tão vasta que ele podia imaginá-lo envolvido na forma de Deus tratar com seu povo muito antes de ter nascido e iniciado seu ministério terreno. Aparentemente, esse é o motivo pelo qual via Cristo como a Sabedoria vinda em carne (cf. 1Co 1.24), e, portanto, o que quer que se tivesse sido dito acerca da Sabedoria no pensamento judaico antigo, inclusive sua existência nos céus antes da Criação (cf. Pv 8; Eo 24; Sb 7), agora era atribuído a Cristo (cf. WITHERINGTON, 1994, caps. 7 e 8).

2.1 Cristologia e teologia. Devem se evitar dois perigosos extremos no estudo da cristologia paulina. O primeiro é subestimar a importância e o peso da cristologia paulina para o universo de pensamento de Paulo. A cristologia de Paulo deve ser vista como subdivisão de sua teologia. Para ele, “Jesus é o Senhor” não é apenas uma descrição funcional da obra de Cristo desde sua ressurreição. Muitos — mas não a totalidade — dos nomes, títulos, papéis e funções de Deus foram atribuídos a Cristo justamente porque Paulo acreditava estar lidando com Deus em Cristo e Deus como Cristo, embora em nenhum dos dois aspectos chegasse a defini-los com a precisão dos

concílios posteriores da igreja. Cristo era uma maneira em que Deus se havia manifestado ao mundo. Cristo podia ser objeto de confissão e adoração para Paulo e para outros antigos cristãos judeus justamente por ser visto como divino. Ao defender a adoração a Cristo, Paulo não estava instigando uma violação ao monoteísmo judaico (v. DEUS), pois acreditava que Cristo era divino. L. W. HURTADO demonstrou que o monoteísmo judaico antigo podia abarcar a ideia da agência divina, que por vezes significava enxergar um personagem humano do passado distante, como Enoque ou um dos patriarcas, como agente divino (cf. HURTADO, p. 17-92). Nesse contexto, ver o Messias como agente de Deus ou como a Sabedoria em pessoa não era um distanciamento radical da ortodoxia judaica, como às vezes se imagina (v. tb. BAUCKHAM, 1999).

As cartas de Paulo não apresentam uma doutrina desenvolvida da Trindade, nem uma longa explicação das relações dentro da Divindade, mas, ao atribuir divindade ao Pai, ao Filho e ao Espírito, Paulo providenciou os dados elementares para o trinitarismo cristão posterior. A cristologia foi uma forma de teologia para Paulo, embora de modo algum a única. Quando Paulo declarou que Cristo entregaria o reino ao Pai, “para que Deus seja tudo em todos” (1Co 15.28), não estava dissolvendo cristologia em teologia (cf. BECKER, p. 200, 344).

De igual modo, Paulo não foi cristomonista — a perspectiva que considera a cristologia a única ou quase a única forma de teologia. Conquanto tenha passado a enxergar o mundo e até mesmo Deus com uma visão cristocêntrica, Paulo mantinha um espaço significativo para o Pai e o Espírito. Para Paulo, foi somente o Pai que enviou o Filho, somente o Filho que morreu na cruz e somente o Espírito aquele por meio de quem os crentes foram batizados no corpo único de Cristo. Paulo fazia distinção entre os três não só em razão de suas funções, mas também por causa da natureza deles — à medida que podem ser comparados com a natureza humana de Cristo (i.e., o Pai e o Espírito não têm natureza humana). Descrever a teologia de Paulo como cristomonismo é negar que o apóstolo fizesse diferença entre os papéis, funções e características inconfundíveis do Pai, do Filho e do Espírito.

Com demasiada frequência, os debates sobre a cristologia de Paulo, embora reconheçam que seja uma subdivisão de sua teologia, têm abordado o assunto gradativamente, analisando títulos cristológicos isolados uns dos outros. O resultado mais comum tem sido uma apresentação de ideias arrancadas do tecido do pensamento de Paulo com quase nenhuma explicação para o núcleo coerente da cristologia paulina como era expressa nas contingências dos casos que ele tratava. J. C. Beker acertadamente aponta tanto para a coerência do pensamento de Paulo ao longo do tempo quanto para a contingência desse pensamento enquanto trata de situações e preocupações específicas. O estudo dos títulos cristológicos pode ser útil, mas também pode ser reducionista, tratando os elementos do pensamento paulino como se fossem permutações na história das ideias teológicas. Essa abordagem desconsidera o fato de que o pensamento teológico de Paulo está entretido com seu pensamento ético e prático, bem como com suas preocupações sociais. Isolar a cristologia à custa de negligenciar o restante de seu modo de pensar resulta quase sempre num quadro distorcido. A totalidade da cristologia de Paulo é muito maior que a soma de suas partes.

2.2 Narrativa quádrupla. Uma abordagem mais satisfatória da cristologia de Paulo reconhece seu formato narrativo (cf. HAYS). Isso quer dizer que a cristologia paulina implica um relato em que é possível identificar quatro aspectos: a narrativa de Cristo, a narrativa de Israel, a narrativa do mundo e a narrativa de Deus.

2.2.1 A narrativa de Cristo. A estrutura narrativa segue o curso daquele que esteve na própria forma de Deus (Fp 2.6), mas pôs de lado suas prerrogativas e posição divinas para assumir a condição de escravo e sofrer a morte de um escravo. Por esse motivo, Deus o exaltou. Boa parte dessa narrativa, Paulo pode ter extraído da reflexão sobre os hinos cristológicos já existentes e que faziam parte da adoração cristã primitiva (cf. Fp 2.6-11; Cl 1.15-20; Hb 1.2-4; v. tb. Jo 1.1-14). Esses hinos atribuíam a Cristo características que o judaísmo antigo havia atribuído à Sabedoria personificada (cf. WITHERINGTON, 1994, cap. 7). Paulo, no entanto, prossegue com a narrativa, relatando o papel continuado de Cristo nos céus e seu retorno futuro à terra como juiz divino

e Senhor triunfante. Assim, a narrativa paulina de Cristo transcende o padrão mais costumeiro de *Endzeit* = *Urzeit* (fim dos tempos = tempos primos). A exaltação de Cristo não é a simples recapitulação de sua preexistência. Uns poucos exemplos ilustram algumas dessas ideias.

Primeiro: o hino cristológico de Filipenses 2.6-11 revela que a carreira de Cristo determina como ele deve ser confessado. Jesus recebeu o nome régio “Senhor”, justamente porque Deus o exaltou supremamente por consequência de sua obra concluída na terra, a qual incluiu a morte numa cruz. O *διο και* de Filipenses 2.9 é essencial e deve ser traduzido por “e portanto” ou “e esse é o motivo por que”. Desde sua morte e justamente por causa de sua vida e morte terrenas como servo, Jesus tem ocupado um lugar de honra e de poder divinos; por isso, agora está atuando como Senhor. É por esse motivo que na era presente é possível confessá-lo como “Senhor”, o nome divino e régio.

Segundo: o título “Cristo” tornou-se, entre os primeiros cristãos, outro nome de Jesus. Mas Jesus era um ser humano, exatamente como os antigos judeus esperavam que o Messias fosse. “Cristo”, nas várias ocasiões em que aparece como título em Paulo, refere-se basicamente ao papel de Jesus durante sua vida terrena, cujo ápice foi a cruz. Por isso, Paulo pôde decidir nada saber entre os coríntios, senão o “Cristo crucificado” (1Co 1.23). Por vezes, a palavra também pode ser empregada em referência aos papéis de Cristo após sua morte e ressurreição, ou mesmo em sua preexistência (cf. 1Co 10.4). Por isso, é crucial entender os títulos cristológicos dentro da estrutura da narrativa de Cristo apresentada por Paulo.

2.2.2 A narrativa de Israel. Uma narrativa maior, a de Israel, também permeou a cristologia de Paulo. Jesus nasceu de mulher e sob a Lei (Gl 4.4). Para Paulo, isso significou o envio do Filho de Deus para ser o Jesus humano. Além disso, esse Filho foi enviado para redimir os que estavam sob a Lei, ou seja, Israel, fato que pressupõe que o povo estava perdido. Mais importante ainda, a narrativa de Israel influenciou o modo em que Paulo via o nome e os papéis de Cristo. Ele é o Filho régio e mesmo preexistente de Deus, enviado para resgatar o povo de Deus. Pois foi a Israel que se fez a promessa de um Messias,

e de Israel o Messias devia vir (Rm 9.4,5). Para Paulo, referir-se a Jesus como Filho era outra maneira de apresentá-lo como personagem régio ou messiânico judaico que veio trazer liberdade a seu povo. Por esse motivo, Paulo anunciou o evangelho como mensagem primeiro para o judeu (Rm 1.16).

2.2.3 A narrativa do mundo. As narrativas de Cristo e de Israel fazem parte de uma narrativa ainda maior: a narrativa do mundo. Para Paulo, o mundo está decaído (cf. Rm 1) em sobrevida; a forma presente deste mundo está desaparecendo (1Co 7.31; cf. Gl 1.4). De um lado, esse fato relativiza os relacionamentos e outras realidades sociais que podem ter parecido de suprema importância no passado. De outro, a realidade do colapso gradual do mundo torna ainda mais indispensáveis as decisões sobre as questões fundamentais da vida. O mundo está inclinado à autodestruição, no entanto anseia por liberdade; não apenas o mundo humano, mas a totalidade do mundo físico (Rm 8.20-22). Além disso, Paulo menciona os poderes sobrenaturais malévolos, que incluem Satanás e demônios e fazem parte da era presente (cf. 1Co 10.20,21; 2Co 2.11; 4.4).

É nesse cenário sombrio e no meio deste mundo que se desenrola o drama de Israel com seu Messias e da comunidade cristã (cf. WRIGHT, cap. 2).

2.2.4 A narrativa de Deus. Transcendendo a narrativa do mundo, temos a narrativa do Filho como parte da vida contínua de Deus. Trata-se de uma narrativa sobre a relação entre o Pai, o Filho e o Espírito, e ela também influencia a cristologia de Paulo. A narrativa de Deus está entretecida com a narrativa do mundo. O hino cristológico de Colossenses 1.15-20 (cf. 2Co 4.4) mostra que o Filho desempenhou um papel na criação de todas as coisas, mesmo da humanidade. Assim, o papel de Cristo como redentor faz parte da iniciativa divina de reconciliar todas as coisas com Deus. E a encarnação faz parte da narrativa de Deus. Além do mais, a subjugação e a reconciliação dos poderes e principados também faz parte da narrativa mais ampla de Deus, embora essa missão cósmica também esteja entretecida com a narrativa de Cristo como redentor da humanidade (1Co 15.24). No pensamento de Paulo, o lugar dessa cristologia cósmica está bem consolidado,

pois, não importando o que se possa concluir da autoria de Colossenses ou das circunstâncias tratadas nessa carta, os elementos dessa cristologia já estavam evidentes na cristologia de Paulo, conforme expresso em 1Coríntios 15.24-26. Além do mais, essa é uma narrativa escatológica, pois, ao relatar a ação final de Deus para com sua criação, ela é escatológica tanto na estrutura quanto no conteúdo (v. ESCATOLOGIA).

3. A divindade e a humanidade de Jesus Cristo na cristologia de Paulo

3.1 A divindade de Cristo. Já vimos que Paulo, ao se apropriar dos hinos cristológicos, subscreveu ao conceito cristológico de que Cristo existia antes de assumir carne humana. Ele se referiu a Jesus como a Sabedoria de Deus, o agente divino na Criação (1Co 1.24,30; 8.6; Cl 1.15-17; v. BRUCE, p. 195), e como aquele que acompanhou Israel como a “rocha” no deserto (1Co 10.4). Tendo em vista o papel que Cristo desempenha em 1Coríntios 10.4, Paulo não está fundamentando a história de Cristo na história arquetípica de Israel, e sim na história da Sabedoria divina, que ajudou Israel no deserto.

3.1.1 “Cristo, a sabedoria de Deus”. Além disso, parece provável que as ideias sapienciais encontradas em 1Coríntios 1.24,30 e 8.6 desabrocharam plenamente no conceito paulino do Cristo cósmico — ele é não apenas Senhor da terra e do Universo, mas também está envolvido em sua criação. A flor desabrochada desse pensamento sapiencial cristológico se expressa no hino de Colossenses 1.15-20, no qual se diz que Cristo é “a imagem do Deus invisível”, o “primogênito”, o meio e o objetivo da criação. Aqui as qualidades que o judaísmo podia atribuir à Sabedoria são transferidas para Cristo, conforme ilustrado em textos como Sabedoria de Salomão 7.25,26: “Ela é o sopro do poder de Deus, uma emanção pura da glória do Todo-Poderoso. Por isso, nada de impuro pode introduzir-se nela; ela é reflexo da luz eterna, espelho sem mancha do poder de Deus e imagem da sua bondade” (CNBB). Embora Paulo tenha adotado e adaptado esse entendimento da Sabedoria tendo em vista objetivos pessoais, as implicações dessa ideia são importantes — os apóstolos atribuíram qualidades divinas a Jesus Cristo.

Será que Paulo considerava Jesus um ser divino? Dois textos difíceis requerem exame: Romanos 9.5 e Filipenses 2.6,7.

3.1.2 *Cristo, o "Deus bendito" (Rm 9.5)*. Esse versículo aparece no início da análise paulina sobre as vantagens da nação de Israel, mas apresenta um problema exegético de pontuação. F. C. Burkit disse, com certo exagero, que a pontuação de Romanos 9.5 tem sido provavelmente mais debatida que a de qualquer outra frase da literatura. Visto que nos manuscritos gregos mais antigos não existe quase nenhuma ou mesmo nenhuma pontuação, o leitor ou exegeta tem de identificá-la. No caso de Romanos 9.5, o resultado é que o texto tem sido interpretado de várias maneiras (v. METZGER). A discussão gira em torno de Romanos 9.5b: se deve ser lido conforme a *ARA* ("Cristo, [...] o qual é sobre todos, Deus bendito eternamente"), ou segundo a *NVI* ("Cristo, que é Deus acima de todos, bendito para sempre"), ou como na anotação marginal da *NVI* ("Cristo, que é sobre tudo. Seja Deus louvado para sempre!"), ou como na *NEB* ("Cristo. Seja o Deus supremo sobre todos bendito para sempre"). No último caso, Romanos 9.5b torna-se um período gramatical distinto de Romanos 9.5a, ou ao menos uma oração gramatical distinta. A maioria das traduções em português apoia que "o qual é sobre todos, Deus bendito eternamente" está qualificando a Cristo. Parece que tanto o contexto quanto a gramática favorecem a leitura da *ARA* ou da *NVI*.

A passagem de Romanos 9.5a traz a expressão *ho Christos to kata sarka*. Como observa B. Metzger, no caso de Romanos 1.3,4 e de outras passagens, é normal esperar um contraste quando deparamos com a expressão *kata sarka* ("segundo a carne"). Por isso, em Romanos 1.3,4, o contraste é entre *kata sarka* ("segundo a carne") e *kata pneuma* ("segundo o Espírito"). Em Romanos 9.5a, *kata sarka* não soa natural caso o autor não insista em dizer que Cristo é segundo alguma outra coisa além da carne.

Além disso, a expressão "o qual é" (*ho õn*) normalmente é interpretada como introdução de uma oração adjetiva explicativa, e 2Coríntios 11.31 ("que é eternamente bendito", *ho õn eulogõtos eis tous aiõnas*) é um bom paralelo de Romanos 9.5. Para N. Turner (p. 15), "o texto da *NEB* simplesmente termina a frase em 'Cristo' e

recomeça com a frase que expressa desejo: 'Seja o Deus supremo sobre todos bendito para sempre'. Dessa forma, evita atribuir a Jesus Cristo a qualidade de Deus, mas introduz uma relação assindética entre as frases, ou seja, as duas existem de forma independente, sem conectivos, e não há motivo de ordem gramatical para que um particípio que concorde com 'Messias' seja dissociado dessa palavra e passe a expressar volição por parte do falante, tendo uma pessoa diferente como sujeito. Na verdade, não soa natural dissociar particípio de seu antecedente". É melhor acompanhar a *NVI* e ler "Cristo, que é Deus acima de todos, bendito para sempre!".

Metzger também observa que em outras passagens as doxologias paulinas são sempre ligadas a algum antecedente: não são assindéticas (i.e., sem conectivos). Além do mais, é um padrão quase universal as doxologias no hebraico e na *LXX* trazerem "bendito seja Deus", não "Deus bendito", como temos aqui, caso algumas das traduções sejam seguidas. De modo que o provável é que "Deus bendito" (ou "Deus louvado") não expressa o desejo de que Deus seja bendito para sempre. Trata-se da afirmação de que o Messias, que é Deus, é por natureza bendito para sempre (mas cf. DUNN, 1988, p. 528-9, 535-6). As versões antigas também favorecem a tradução da *ARA* ou da *NVI*. Caso alguém indague por que em nenhum outro lugar Paulo chama Cristo explicitamente de "Deus", Metzger tem uma boa resposta: "O motivo de existirem tão poucas afirmações nas epístolas de Paulo que tratam da natureza essencial de Cristo [...] tem, sem dúvida alguma, relação com um aspecto frequentemente observado por outros autores, a saber, que o apóstolo, tendo em vista o objetivo de instruir na fé cristã, geralmente prefere falar dos relacionamentos funcionais de Cristo, não dos ontológicos" (METZGER, p. 111-2).

Concluímos que em Romanos 9.5 Paulo chama Cristo de Deus e dessa maneira demonstra até que ponto a experiência que o apóstolo teve com o Senhor ressuscitado o levou a adjetivar ou transformar seu monoteísmo judaico (cf. WRIGHT, p. 237). Isso significa que Paulo tinha uma cristologia elevada antes mesmo de empregar o hino a Cristo em Filipenses 2 (supondo-se que Filipenses seja posterior a Romanos e que Paulo não conhecesse o hino antes de escrever Romanos).

3.1.3 “.. que, existindo em forma de Deus...” (Fp 2.6,7). Esse trecho do hino cristológico de Filipenses 2 exige um exame mais minucioso. O raciocínio gira em torno de alguns termos e expressões-chave: 1) *morphē* (“forma”), palavra encontrada no NT apenas aqui e em Filipenses 2.7 (com exceção de Mc 16.12, que é um acréscimo posterior a Marcos); 2) *to einai isa theou* (“ser igual a Deus”); 3) *harpagmos* (“ato de apanhar, agarrar”; “desejo de adquirir”).

É de todo provável que *morphē* (“forma”) tenha em Filipenses 2.7 o mesmo sentido geral que possui em Filipenses 2.6. Além disso, o *alla* (“mas”) no início de Filipenses 2.7 sugere que está sendo feito um contraste entre antes e depois de Jesus se tornar ser humano. *Morphē* tem sido traduzida por “forma”, “aparência”, “condição”, “posição”, “imagem” ou “modo de ser”. Caso se traduza *morphē* por “posição”, “condição” ou “aparência”, a palavra estaria indicando a forma, posição, aparência ou função de Jesus, não o que estava em seu ser. Em primeiro lugar, é improvável que em Filipenses 2.7 Paulo esteja dizendo que em seu ministério terreno Jesus apenas “pareceu” ou “agiu” como servo. Pelo contrário, ele se tornou isso — ele foi um servo. O paralelo entre os dois estados não é exato, pois o texto diz que ele estava na forma de Deus, mas assumiu também a forma de servo. Em outro lugar, Paulo afirma que Jesus se tornou “pobre” e generosamente se deu ao seu povo (cf. 2Co 8.9). Para o apóstolo, isso dava sentido ao fato de Cristo assumir a condição e a posição de humano.

Em segundo lugar, Paulo também não diz que Jesus era a forma de Deus, mas que estava na forma de Deus. Desse modo, a tradução “semelhança” parece lexicamente improvável (a menos que se traga para dentro do texto a ideia do Último Adão; cf. Rm 5.18,19; 1Co 15.45-47). Paulo não está chamando Jesus de “imagem” ou “semelhança” de Deus. Assim,

desde os textos gregos mais remotos, *μορφή* era pelo menos empregado para expressar a maneira em que uma coisa, sendo o que é em si mesma, parece aos nossos sentidos. “*Μορφή* sempre significa uma forma que verdadeira e plenamente expressa o ser que o fundamenta” (MM, p. 417). Desse modo, quando aplicado a

Deus, *μορφή* tem necessariamente de se referir a seu ser mais profundo, ao que ele é em si mesmo, ao “que não se pode alcançar com nosso entendimento ou com nossa vista, precisamente porque Deus é *ἄορατο*: aliás, aqui a palavra só tem sentido em referência à realidade do ser de Deus” (CERFEAUX, *Christ*, p. 305). A expressão *μορφή θεοῦ* pode, então, ser corretamente entendida como “a natureza e caráter essenciais de Deus” (HAWTHORNE, p. 83-4).

Dessa maneira, traduzimos assim Filipenses 2.6a e Filipenses 2.7b: “existindo na forma [i.e., caráter, natureza] de Deus [...] assumiu o caráter, natureza de servo”.

Em terceiro lugar, *to einai isa theou* (Fp 2.6c) traz consigo um artigo definido: “o ser igual a Deus”. Isso provavelmente revela que a segunda frase está intimamente associada à primeira, designando o que Cristo já é. Mas Paulo vai adiante e diz o que isso significava para Jesus, tendo em vista as últimas ações do próprio Jesus.

Em quarto lugar, a palavra *harpagmos* tem sido entendida no sentido de tatear em busca de algo que não se tem, talvez apanhando algo, ou de segurar firmemente algo que já se possui. Mais provável que qualquer uma das duas ideias é a de R. W. Hoover. Ele demonstra que *harpagmos* significa “tirar vantagem de algo que já é seu por direito”. O hino a Cristo apresenta Jesus em sua autoentrega. Ele não considerou ser igual a Deus o mesmo que tirar plena vantagem de seus direitos ou de sua glória, mas (*alla*) abrir mão deles e assumir a forma de servo.

Concluimos que Filipenses 2.6,7 mostra que, para Paulo, Jesus era preexistente e igual a Deus (ao contrário de DUNN, 1980), mas que em sua preexistência não tirou vantagem de todas as prerrogativas da divindade.

Em quinto lugar, é preciso a esta altura analisar outra questão: o que significa dizer que Cristo *heauten ekenōsen*, expressão geralmente traduzida por “ele se esvaziou”? Filipenses 2.7 inicia com a palavra *alla* (“mas”), provavelmente sugerindo um contraste seguido por um verbo e seu objeto. É possível interpretar a expressão como “ele se despiu” ou “ele se esvaziou”. Alguém pode indagar: esvaziou-se de quê? Embora Hawthorne afirmar que com base apenas nessa declaração não

se pode saber ao certo do que foi que Cristo se esvaziou (Paulo não diz), o contexto pode oferecer alguns indícios. A denominada “cristologia quenótica”, baseada principalmente nesse texto, entende que Jesus se esvaziou de certos atributos divinos — onisciência, onipotência e onipresença — quando se tornou humano. Sem dúvida, o texto se refere ao que Cristo fez quando assumiu a natureza humana, não quando morreu (cf. MARTIN, 1976, p. 97). É possível imaginar que a ideia quenótica se baseie em um texto como Marcos 13.32: “ninguém sabe [...] nem o Filho”. Entretanto, é possível que Marcos 13.32 esteja dizendo que Jesus se limitou, e dizer que Cristo se limitou não é o mesmo que afirmar que ele se esvaziou de vários atributos divinos. Também é importante lembrar que Marcos 13.32 não procura responder às perguntas cristológicas tratadas em Filipenses 2.

Portanto, é provável que, em Filipenses 2, Paulo queira dizer uma dentre duas coisas: 1) Jesus se esvaziou das prerrogativas e da glória de ser divino ou do direito de reivindicar tais prerrogativas (o que Fp 2.6 parece dar a entender, se nossa interpretação de *harpagmos* estiver correta), e essas prerrogativas implicariam glória e senhorio, que pertenciam a Cristo, em virtude de ele ser igual a Deus; 2) Hawthorne acredita que o sentido ali é que Jesus se entregou totalmente, se derramou, sem querer dizer do que foi que abriu mão. A primeira interpretação parece mais provável.

3.1.4. “*Em Cristo*”. Uma terceira categoria de textos entende Cristo como uma espécie de ser onipresente em quem os crentes estão incluídos. Não é possível apresentar o raciocínio aqui (v. CRISTO; MOULE, 1977, p. 62-5), mas a essência é que, quando Paulo diz que os crentes estão “em Cristo”, em geral quer dizer que Cristo tem atributos sobre os quais seria mais próprio dizer que só pertencem a um ser divino.

3.1.5. *Cristo e o Espírito*. Por último, nosso entendimento sobre a ideia de Paulo acerca da divindade de Cristo é ampliado quando se compara o que Paulo diz a respeito de Cristo com o que diz sobre o Espírito Santo de Deus. Com frequência, tem se observado a proximidade com que Paulo identifica Cristo e o Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) em suas cartas. Aliás, em certos momentos parece que são idênticos. Paulo entende que

a descida do Espírito aos crentes se deu apenas porque Cristo ressuscitou e ascendeu aos céus. Por exemplo, ao tratar da ressurreição de Jesus, Paulo diz que Jesus é o Último Adão, um “espírito que dá vida” (1Co 15.45). É ele quem envia o Espírito, e sem sua ressurreição e exaltação o Espírito não teria vindo. Romanos 1.3,4 mostra que, só mediante o poder do Espírito, Jesus pode ser o Filho de Deus em poder. O Espírito lhe dá poder, e ele envia esse poder aos crentes. É Cristo que torna possível a era escatológica, e essa era está centrada nele.

No pensamento paulino, as funções de Jesus e do Espírito muitas vezes se confundem, a ponto de “estar em Cristo” significar tão somente outra maneira de dizer que se está no Espírito (contra SMALLEY). Considere o seguinte:

Os crentes são justos em Cristo (Fp 3.8,9), mas também no Espírito (Rm 14.17).

Os crentes têm vida em Cristo (Cl 3.4), mas também no Espírito Santo (Rm 8.11).

Os crentes têm esperança em Cristo para alcançar a vida vindoura (1Co 15.19) e no poder do Espírito para lhes dar vida eterna (Gl 6.8).

Os crentes se alegram no Espírito Santo (Rm 14.17), mas também no Senhor (Fp 4.4).

Os crentes têm a verdade em Cristo (Rm 9.1), mas a verdade também é proferida pelo Espírito (1Co 12.3-6).

Os crentes têm comunhão em Cristo (1Co 1.9), mas também tem a comunhão do Espírito (2Co 13.13).

Os crentes são consagrados e santificados em Cristo (1Co 1.2), mas também no Espírito (Rm 15.16).

Os crentes são selados em Cristo (Ef 1.13) e no Espírito (Ef 4.30).

Essa identificação entre Cristo e o Espírito é levada ainda mais adiante, quando Paulo atribui a Cristo vários aspectos que caracterizam o Espírito no AT. Por exemplo, Salmos 104.29 declara que é o Espírito que dá vida (cf. Ez 31), mas em 1Coríntios 15.45 é Cristo quem dá vida. Isso significa que Cristo, em sua ressurreição e exaltação, assumiu as funções previamente atribuídas ao Espírito. Essa característica de Paulo tem levado alguns a indagar se ele não esposava uma ideia

não trinitária, mas binária de Deus. Será que para Paulo o Senhor é o Espírito?

Isso é, por sinal, o que Paulo parece dizer em 2Coríntios 3.17: “O Senhor é o Espírito; e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade”. Alguns alegam que, em 2Coríntios 3.14, Paulo identifica Cristo com Deus. Isso não é muito correto, pois Paulo, na verdade, diz que é em Cristo, não por Cristo, que o véu é removido. Em toda a passagem, Paulo tem em mente o contexto de Êxodo 34.34,35. Em 2Coríntios 3.16, parece que Paulo está se referindo a Cristo, identificando-o com Javé em seu papel em Êxodo. C. K. Barrett observa uma distinção sutil: enquanto “o Senhor” de 2Coríntios 3.17 é Cristo, a quem o povo recorre, a função de retirar o véu que cobre o coração de alguém é, para Paulo, obra acima de tudo do Espírito, como agente de Cristo. Em 2Coríntios 3.17, Cristo se confunde com seu agente, mas apenas em sua atividade, e, desse modo, não é correto dizer que Paulo tinha uma cristologia do Espírito. Rejeitando qualquer binitarismo da parte de Paulo, Barrett conclui: “Sem dúvida, é verdade que, para Paulo, Cristo Senhor e o Espírito eram dois termos muito próximos, sendo um impensável sem o outro, visto que a condição objetiva de estar em Cristo implicava o complemento subjetivo de receber o Espírito, o qual se manifestava em dons particulares [...]; contudo, ele conseguia fazer distinção entre ambos, como, por exemplo, na expressão ‘Espírito de Cristo’ (Rm 8.9). É no âmbito da ação [...], não do da pessoa, [...] que os termos ‘Senhor’ e ‘Espírito’ são identificados” (BARRETT, 1973, p. 123).

De acordo com Barrett, o que Paulo está dizendo é que o Espírito é Senhor em tais situações, iluminando os crentes e dando-lhes liberdade. Mas outro modo de entender a questão é pressupor que Paulo esteja fazendo um comentário de Êxodo 34, que poderíamos parafrasear da seguinte maneira: “Ora, o ‘Senhor’ nesse texto é o ‘Espírito’, e onde o Espírito do Senhor está...”.

De uma forma ou de outra, Paulo faz menção ao “Espírito do Senhor”, que parece deixar implícita uma distinção entre “Espírito” e “Senhor”. Em Romanos 8.9, os dois parecem ser mais claramente distinguidos ainda na expressão “Espírito de Cristo”. Assim, para Paulo, “Espírito de Cristo” = “Espírito de Deus” (cf. Rm 8.8) = “Espírito do

Senhor”. Temos então de concluir que o Espírito é agente de Cristo, e pode se dizer que, aqui na terra, durante a era da igreja, ele atua para Cristo, em lugar de Cristo. Sem dúvida, essa identidade de função e atuação implica a divindade de Cristo, pois, com base na perspectiva do $\alpha\tau$, só Deus pode enviar ou ser um Espírito vivificante.

Apesar disso, no que diz respeito ao ser de cada um, não se deve equacionar Cristo e o Espírito. Talvez nem mesmo se deva fazer distinção entre algumas das atividades que realizam. Foi Cristo, não o Espírito, que morreu e ressuscitou. Cristo, não o Espírito, é quem retornará e julgará (1Co 4.5). Foi Cristo, não o Espírito, quem veio em carne. Em certo sentido, o Espírito é a ponte entre os crentes e Cristo na terra. Mas também é interessante que Paulo atribui a Cristo tarefas que no $\alpha\tau$ eram atribuídas ao Espírito. Salmos 33.6 diz que o mundo foi criado pelo Espírito, mas em Colossenses 1.16 lemos que “nele [Cristo] foram criadas todas as coisas”. No $\alpha\tau$, o Espírito quase sempre parece ser apenas Deus agindo na Criação e na história. O que se dizia do Espírito agora é atribuído ao Cristo exaltado, que age e atua na igreja e na história.

Resumindo: na era da igreja, Cristo e o Espírito não são um, mas dois em sua identidade. Contudo, são apenas um na função, porque o Espírito é o agente de Cristo na terra (recordando o adágio rabínico: “O agente [*shāliah*] de alguém é como seu próprio eu”). Isso também implica que receber a Cristo e receber o Espírito são acontecimentos simultâneos. Paulo desconhece qualquer doutrina de um segundo batismo, pois pelo Espírito a pessoa entra no corpo de Cristo, e essa é a única ocasião a que se refere como ser batizado pelo Espírito (cf. 1Co 12.13; v. BATISMO).

3.2 A humanidade de Cristo

3.2.1 Cristo como Filho. Como preâmbulo a qualquer análise do que Paulo queria dizer quando chamou Jesus de “Filho de Davi”, “último Adão” ou “ser humano”, é proveitoso analisar o que Paulo quer dizer com a expressão “FILHO DE DEUS”.

M. Hengel trouxe como valiosa contribuição a ideia de que, para Paulo, a expressão “‘Filho de Deus’, com sua linguagem mais complexa, era reservada a usos excepcionais, como o ápice de certas afirmações teológicas” (HENGEL, 1976, p. 14). Com esse título, Paulo revela o relacionamento

singular entre o Cristo exaltado e Deus. Seu outro significado para Paulo é definido por I. H. Marshall:

É o Filho que é o tema do evangelho (Rm 1.3,9), e é com esse título que Paulo ressalta o valor supremo da morte daquele que esteve mais perto de Deus como meio de reconciliar os homens com Deus (Rm 5.10; 8.32; Gl 2.20; Cl 1.13,14). [...] Para Paulo, Jesus foi o Filho de Deus em sua vida terrena, e [...] foi como Filho de Deus que ele morreu. Consequentemente, não deixou de ser divino em sua existência terrena, e seu autoesvaziamento não pode significar que tenha aberto mão de sua natureza divina para assumir a natureza humana (MARSHALL, p. 644-5).

Romanos 1.3,4 é uma declaração teológica importante acerca do Filho, em dois aspectos: sua linhagem terrena e a glória de sua ressurreição. Aqui nos concentraremos em Romanos 1.3: o texto diz que, na esfera da carne (*kata sarka*), Jesus “veio da descendência de Davi” (expressão que voltamos a encontrar no final do *corpus* paulino, em 2Tm 2.8). Essa expressão não apenas indica que Jesus era judeu e humano, mas também destaca a linhagem que lhe assegurou o título de Messias/Cristo. Sem dúvida, implica alguma ênfase em sua realeza. A outra única passagem em que Paulo ressalta esse fato é Romanos 15.12 (“Brotará a raiz de Jessé”, *NVI*), citando Isaias 11.10 (*LXX*). Romanos 1.3,4 mostra duas etapas da carreira de Jesus, exemplificadas no que parece ser uma fórmula cristológica primitiva que Paulo adotou e endossou. A linhagem davídica de Jesus é bem confirmada em várias vertentes de material do NT (Mt 1.1; At 2.30; Ap 5.5). Paulo introduz essa formulação cristológica, apelando para as promessas que Deus fez nas Santas Escrituras por meio dos profetas (Rm 1.2). Jesus Cristo é o Messias prometido e profetizado.

Para a maioria dos judeus, parece que “messias” era um termo que se referia a um ser humano, não divino, embora recebesse certas dádivas ou autoridade divinas (no entanto, cf. *1En*, 55—69: a expressão “o escolhido”; v. NEUSNER et al.). Assim, em um contexto em que se menciona a messianidade, é apropriado ressaltar

a humanidade de Jesus, nascido da semente de Davi. De fato, é revelador que Paulo empregue “Cristo” mais que qualquer outro termo para se referir a Jesus, sugerindo que a salvação chega aos crentes só por meio daquele que foi humano como eles, que viveu e morreu por eles. O termo “Cristo”, com a ênfase em sua crucificação, caracteriza em grau significativo a pregação de Paulo (1Co 1.23). Para falar da salvação, Paulo teve de destacar de várias maneiras a humanidade de Jesus (cf. DUNN, 1977, p. 43). A história de Jesus (i.e., sua morte) provocou uma redefinição no modo em que Paulo entendia o Messias davídico, processo que parece ter ocorrido antes de ele escrever suas cartas (v. CRISTO).

Se Paulo não tinha dificuldade para identificar Jesus como Cristo e como o ser humano que morreu, como ele via a humanidade de Jesus de modo geral? O pouco que ele disse a respeito disso pode ser resumido em poucas e breves frases. Há dados suficientes para crer que Paulo entendia Jesus como totalmente humano, mas não o bastante para exprimir com detalhes como ele definia essa humanidade. O motivo pode ser que o que se sabia de Jesus e de seu ministério era dado como certo por Paulo e seus leitores. Também pode refletir a ênfase que em suas cartas Paulo dava à morte e à ressurreição de Jesus, bem como às questões da vida no Espírito e na igreja. Paulo não foi autor de Evangelho nem historiador: foi um teólogo pastoral chamado a tratar de questões de peso teológico que tinham relação direta com assuntos que surgiam nas igrejas (v. JESUS E PAULO).

Para Paulo, os acontecimentos cristológicos de primeira importância parecem ter sido o fato de Cristo assumir natureza humana verdadeira e se humilhar à condição de servo, sua morte na cruz e sua ressurreição. Os acontecimentos significativos da carreira terrena de Jesus entre sua encarnação e sua morte são escassamente mencionados (cf. 2Co 8.9, embora essa passagem também possa se referir às circunstâncias em que Jesus nasceu).

3.2.2 Nascido de mulher. Paulo foi capaz de afirmar que Jesus nasceu de mulher (Gl 4.4). Cristo veio a este mundo como ser humano normal, saído do ventre de sua mãe. Como observa F. F. Bruce (p. 195), a palavra escolhida por Paulo

(*genomenon*) aplica-se a qualquer pessoa nascida de mulher. O texto não deixa implícito nada específico da forma de nascimento de Jesus. E Paulo também não menciona a concepção virginal, embora não seja possível ter certeza de que desconhecesse o assunto.

Paulo também afirma em Gálatas 4.4 que Jesus nasceu sob a Lei. Sua mãe era judia, e ele também. E, quando Paulo diz que Jesus nasceu sob a Lei “para resgatar os que estavam debaixo da lei” (Gl 4.5), parece deixar implícito que o ministério terreno de Jesus foi essencialmente voltado para Israel. O fato de Paulo ser apóstolo aos gentios talvez explique o motivo de ele dizer tão pouco a respeito do ministério terreno de Jesus, que estava dirigido às ovelhas perdidas que formavam Israel. Mas Israel não correspondeu, e uma nova porta se abriu para levar o evangelho aos gentios (cf. Rm 9—11). Se a morte e a ressurreição de Cristo foram acontecimentos decisivos para a missão aos gentios, não é de surpreender que Paulo se concentre nos fatos da história de Jesus que influenciaram e envolveram os gentios.

3.2.3 Nascido à semelhança de um ser humano. Filipenses 2.7 informa-nos que Cristo nasceu em semelhança humana (cf. Fp 2.8). Ou seja, Jesus se fez carne humana, tornando-se um ser humano sujeito à fragilidade humana e até mesmo à morte. Romanos 8.3 também trata do assunto com termos semelhantes e cuidadosamente escolhidos. Na carne, Jesus condenou o pecado, e, para tanto, assumiu carne humana. Assim, fica excluída toda forma de docetismo. Jesus foi carne e sangue reais. Mas Romanos 8.3 está provavelmente expresso com o objetivo de indicar que Jesus não participou da pecaminosidade da CARNE. Barrett destaca: “Uma possibilidade é que Paulo faz distinção entre carne conforme criada por Deus e ‘carne do pecado’, ou seja, a que havia caído sob o domínio do pecado. Cristo (nesse modo de ver) tinha carne perfeita, não decaída, a qual, assim mesmo, na aparência era impossível de ser distinguida da ‘carne do pecado’. Ele veio em carne, de modo que a encarnação foi perfeitamente real, mas só na semelhança da ‘carne do pecado’, de modo que ele permaneceu sem pecado” (BARRETT, 1957, p. 156).

Parece plausível que a palavra “semelhança” (*homoioïma*) tenha sido empregada em Romanos 8.3

intencionalmente para evitar dizer que Cristo veio em carne pecaminosa (cf. CRANFIELD, 1979, p. 381). Isso condiz com a ênfase paulina, em Romanos e em outras passagens, de que Jesus era um novo Adão, iniciando uma nova criação e uma nova raça. Nisso, ele não participou da natureza decaída do velho Adão.

Paulo pode ter dito que Cristo foi alguém à “semelhança da carne do pecado”, não para negar a natureza sem pecado de Jesus (2Co 5.21), mas para afirmar que ele assumiu carne humana, e nesse aspecto foi como todos os seres humanos. Talvez Paulo tenha em parte se expressado dessa maneira em Romanos 8.3 por imaginar Jesus, metaforicamente falando, o cordeiro pascal (cf. 1Co 5.7). O sacrifício adunatório exige um animal sem defeito e sem mancha. À semelhança de Adão, Jesus nasceu com uma natureza não decaída com potencialidade para pecar; ao contrário de Adão, Jesus permaneceu sem pecado e, no devido tempo, tornou-se um sacrifício sem defeito.

As cartas de Paulo não trazem praticamente mais nada a respeito do Jesus terreno, com exceção do que está implícito quando o apóstolo repete a tradição da Última Ceia (1Co 11.23-26; v. ÚLTIMA CEIA). Ali, ele indica que Jesus foi alguém que partiu o pão, serviu o vinho, agradeceu e, assim, foi humano, agradecendo ao Pai celeste por essas dádivas terrenas. Paulo não afirma que Jesus comeu por ocasião da Última Ceia, mas isso está implícito. Afora as referências à morte e ao sepultamento de Jesus, indicando que ele morreu e ressuscitou de verdade, não há praticamente mais nada que necessite de menção (cf. 1Co 15.4).

3.2.4 Último Adão. Queremos nos deter agora no tema paulino de Cristo como o Último Adão (v. ADÃO E CRISTO). Tem se dado atenção ao fato de que Paulo não chama Jesus de “Filho do homem” (nenhum dos autores das cartas do NT o faz). O motivo pode ser o contexto e o significado judaicos do título. Os ouvidos gentios poderiam facilmente supor que a expressão significava apenas que Jesus era um ser humano de verdade, ou talvez o termo fosse considerado obscuro ou simples demais para a missão gentílica e a igreja em expansão (cf. MOULE, 1977). No entanto, Paulo apresenta Adão como tipo de Jesus e, em 1Coríntios 15.45, chama Jesus de “Último Adão”. Talvez, no caso de Paulo, pensar em Jesus como

alguém verdadeiramente humano tenha levado a uma comparação entre Jesus e o primeiro e arquetípico ser humano. Preparando-nos para examinar a tipologia paulina que envolve Adão e o homem Cristo, devemos primeiramente examinar certas referências a Jesus como ser humano.

Por exemplo, em Romanos 5.15, no desenvolvimento da tipologia Adão-Cristo, Paulo escreve que, assim como a morte veio por “um”, Adão, da mesma forma a graça e a dádiva que a acompanhou (a justiça, Rm 5.17) vieram por “um”, Jesus. E, de novo, em 1Coríntios 15.21 a morte vem por meio de um ser humano (*anthrōpos*), Adão, e a ressurreição dos mortos vem por meio de um ser humano (*anthrōpos*), Jesus. Nas cartas paulinas posteriores, de autoria contestada, 1Timóteo 2.5 mostra um desenvolvimento nessa linha de raciocínio: Cristo é o mediador entre Deus e os seres humanos, e afirma-se que esse mediador é o ser humano Cristo Jesus. Que ideia Paulo pretende passar quando diz que a graça chega até nós, como também a ressurreição e a reconciliação, por meio de um ser humano? O pecado era um problema humano que, para a humanidade, só podia ser resolvido por um ser humano. Alguns podem pensar que a eficácia da salvação para a humanidade se deveu ao fato de Jesus ser divino, mas Paulo quer destacar justamente o contrário. Se Jesus não tivesse sido humano, a humanidade não teria recebido graça, ressurreição nem reconciliação, como ressaltado em Colossenses e Efésios. O extraordinário é que o Jesus humano morreu e ressuscitou, pois Deus, fora do mistério da encarnação, não está sujeito à morte.

O texto de 1Timóteo 2.5 vai além disso e ressalta o papel de mediador desempenhado por Cristo. Parece deixar implícito que Jesus teve de ser totalmente divino e totalmente humano para devidamente representar a Deus diante dos homens e os homens diante de Deus. Ele teve de estar dos dois lados do muro para ter a experiência e o completo conhecimento do Deus que se aflige pelo pecado e do pecador que leva Deus a se afligir. Em suma, para que a salvação chegasse aos seres humanos e os redimisse, tinha de ser mediada por alguém que partilhasse da humanidade.

O tema do “último” Adão, ou Adão “escatológico”, em 1Coríntios 15.21-23,44-49, requer um comentário mais detalhado. Essa passagem é bem

diferente das outras referências a Adão encontradas em Paulo. Aqui, a responsabilidade pelo pecado e suas consequências é posta inteiramente sobre os ombros de Adão, ao passo que Eva não é mencionada. Somos devedores a J. Jeremias por sua contribuição com a ideia de que Paulo pode ter evitado usar o termo “Filho do homem” por se dirigir a um público gentio (JEREMIAS, p. 141-2). Mas ressalta que Paulo parece ter conhecimento da tradição do “Filho do homem”, uma vez que em 1Coríntios 15.27 faz uma aplicação messiânica a Jesus de Salmos 8.6: “... pois sujeitou todas as coisas debaixo de seus pés”. Esse salmo é bem conhecido por causa do verso poético que precede o texto que Paulo está citando: “... E o filho do homem, que o visites?” (Sl 8.4).

Existem semelhanças e diferenças entre Adão, que é o tipo, e Cristo, que é o antítipo. Ambos foram verdadeiramente humanos, ambos são cabeças representantes de uma raça e ambos tiveram uma repercussão impressionante em sua descendência física/espiritual. No entanto, em alguns aspectos, as diferenças superam as semelhanças. O efeito poderoso do ato de Adão sobre toda a humanidade foi a morte (1Co 15.21), mas o efeito poderoso do ato de Cristo foi a vida (na forma específica de ressurreição dos mortos). Agora cabe a pergunta: “O paralelismo de 1Coríntios 15.22 é perfeito?” Em Adão, todos morrem. Será que o “todos” de 1Coríntios 15.22b significa que um dia todos os seres humanos serão vivificados em Cristo? Outra passagem, 1Tessalonicenses 4.16, deixa claro que, quando Paulo fala da ressurreição humana, quer dizer a ressurreição dos mortos em Cristo. Pode também ser o caso de 1Coríntios 15.22. Aliás, 1Coríntios 15.23 dá peso a essa interpretação, pois fala da ressurreição dos que “pertencem” a Cristo. Portanto, o paralelismo entre 1Coríntios 15.22a e 15.22b não é perfeito. J. Jeremias apresenta a seguinte tabela dos elementos pertinentes em 1Coríntios 15.44-49 (p. 142).

15.45	primeiro Adão ser vivente	Último Adão espírito que dá vida
15.47	primeiro ser humano	segundo ser humano
15.47,48	sua origem é o pó da terra	sua origem são os céus

Para entender a tipologia paulina de Adão-Cristo, é preciso ter várias coisas em mente. Primeira: a ideia da personalidade coletiva ou, pelo menos, da condição de cabeça (ou líder) representativo. Em algum sentido, todos os seres humanos estavam em Adão: ele era a humanidade e pecou no lugar da humanidade. A raça humana morreu nele. Isso pode sugerir a ideia da personalidade coletiva, ou seja, em algum sentido a raça inteira esteve presente em Adão (seminalmente?). Mas talvez seja melhor encarar a questão aceitando que, na condição de cabeça e progenitor de toda a raça, Adão pecou por todos, e assim todos os seres humanos sentiram os efeitos desse ato. Por analogia, é como quando um rei, numa monarquia absoluta, declara guerra contra uma nação. Todos os súditos do rei, portanto, estão em guerra com essa nação, não importando quais sejam suas escolhas ou predileções pessoais. A ideia em Paulo talvez seja a da cabeça de um corpo agindo por todos (cp. Rm 5.12 [eph' hō] com Cl 1.14 [en hō]).

Segunda: a salvação só é possível “em Cristo”. A pessoa tem de estar em Cristo para receber os benefícios da obra de Cristo. Os crentes morreram e ressuscitaram em Cristo (Rm 6.3,4). A ideia de estar à frente como representante, quando aplicada ao Último Adão, significa que Cristo, como cabeça de uma nova raça, realizou feitos que vieram a modelar essa raça. Ele morreu no lugar do crente como cabeça do corpo do qual o crente faz parte, assim como Adão pecou no lugar da humanidade e pela humanidade.

A tabela acima mostra que Jesus é chamado “último Adão”, o que não significa o último ser humano. Pelo contrário, trata-se de uma afirmação escatológica. Cristo, na condição de primícia dentre os mortos, é o início de uma nova criação (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Mas, em outro sentido, ele é o fim e o alvo da raça humana. Ele está levando a efeito a última era, a nova criação, a realização do plano de Deus.

Além disso, Jesus é o “segundo” ser humano, no sentido coletivo. É o início de uma segunda raça humana, mas com uma diferença significativa. De um lado, Adão foi uma criatura estritamente da terra — surgiu da terra, voltou à terra, e seu corpo e sua vida foram naturais e físicos. Como a humanidade descende dele, ela é terrena, física, contingente e tem vida natural no corpo.

Em contraposição, Cristo veio dos céus e era dos céus. Não era da terra. Em que sentido? Também era um Espírito vivificante.

Várias conclusões podem ser extraídas disso. 1) Cristo não está meramente vivendo como Adão: ele dá vida, enquanto Adão nos deu a morte. 2) Quando Paulo chama Cristo de “Espírito vivificante”, não quer deixar implícito que Jesus não tinha corpo, mas que viveu em uma forma de vida caracterizada pelo Espírito. 3) O texto de 1Coríntios 15.45 (“Adão, o primeiro homem, tornou-se ser vivente”) é uma citação de Gênesis 2.7, exceto por Paulo ter acrescentado as palavras “primeiro” e “Adão”. Quando Gênesis se refere a Adão como “ser vivente” (hebr., *nepesh hayāh*), não significa que Adão ganhou uma alma, mas que Deus animou seu corpo, e ele se tornou um corpo vivo, um ser vivente. É improvável que a palavra grega *psychē* em 1Coríntios 15.45 tenha o sentido de “alma”. Pelo contrário, tanto aqui como em outras passagens do NT (como ocorre com o hebr. *nepesh*), significa “ser” — Adão era um ser vivo. 4) Quando Paulo emprega o termo “corpo espiritual” (*sōma pneumatikon*), ele não quer dizer um corpo constituído de substância imaterial, mas um corpo que recebeu o poder do Espírito. Observe-se que Jesus não se tornou um Espírito vivificante senão depois de ressuscitar dos mortos, e a vida que ele deu foi vida eterna, ao contrário da vida que Adão concedeu. Além do mais, foi dada pelos crentes por meio do Espírito — agora em parte; mais tarde, plenamente.

Pode ser que a matéria-prima para essas ideias de Paulo tenha sido a especulação judaica sobre Adão e o Messias vindouro. O filósofo judeu Filo entendia que a humanidade criada de Gênesis 1 era um ser ideal, um tipo platônico, ao passo que interpretava o Adão de Gênesis 2 da mesma forma que Paulo. Entretanto, em 1Coríntios 15 não é o primeiro fundador da raça que é o modelo ideal ou verdadeiro, mas o último. Além disso, nos escritos rabínicos, o redentor jamais é descrito como o Último Adão. Parece que Paulo, refletindo sobre o evangelho e sobre o ministério, morte e ressurreição de Jesus — tudo à luz da revelação que obteve do Senhor, que havia ascendido —, modificou todas as ideias que ele tinha sobre o assunto até então.

Para encerrar, analisemos Romanos 5.12-18. Em Romanos 5.12, somos informados de que não

apenas o pecado, mas também a morte entrou no mundo por intermédio de Adão. A morte veio por meio ou por causa do pecado. Ao que tudo indica, Paulo aceitava Gênesis 1—3 como relato direto e objetivo de fatos históricos, mas aqui está interessado em seu significado teológico. Sua intenção é informar que, a despeito do que os crentes tenham herdado de Adão ou de qualquer efeito que o pecado de Adão tenha exercido sobre a humanidade, em sentido real os seres humanos cavaram a própria sepultura. Deus não castiga ninguém injustamente com a morte, mas também é verdade que, no sentido básico, nenhum ser humano estaria morrendo se Adão não tivesse pecado. Por isso, Paulo pode acrescentar, em Romanos 5.15: “Pela transgressão de um muitos morreram”. Por causa da transgressão de Adão, a morte reinou (Rm 5.17), mas Paulo quer deixar claro que o antídoto divino não é apenas uma reação igual e contrária. A dádiva não é como a transgressão (Rm 5.17): a salvação não é simplesmente o paraíso reconquistado, como se a negatividade do pecado fosse neutralizada por uma força positiva de igual intensidade. Se a ofensa de alguém podia ter uma consequência tão vasta e afetar tanta gente, muito mais eficaz foi a graça superabundante e a dádiva da justiça para os crentes (Rm 5.15). A pena de morte seguiu-se a um único pecado, mas a graça de Deus veio depois de muitos pecados e, ao contrário do que os seres humanos mereciam, tornou-os aceitáveis diante de Deus.

O texto de Romanos 5.17 deixa implícito que a vida que os crentes têm em Cristo não é apenas mais poderosa que a morte que Adão legou à raça humana. É de natureza totalmente diferente. Como 1Coríntios 15 deixa claro, procede do Espírito e dos céus, e como tal transcende a vida natural e triunfa sobre a morte natural. Romanos 5.10 destaca que a obediência de Cristo até a morte (o fato de se conduzir com retidão e sem pecado) tornou possível desfazer tudo que foi provocado pela desobediência do primeiro Adão (cf. CRANFIELD, 1975, p. 290; BARRETT, 1957, p. 117).

4. O impacto e a influência da cristologia de Paulo

4.1 A cristologia de Paulo no universo de seu pensamento. Já vimos que a cristologia, como aspecto do pensamento de Paulo, foi a maior força

a moldar o restante das ideias de Paulo. Isso pode ser demonstrado de várias maneiras.

4.1.1 Escatologia. O enfoque escatológico de Paulo foi sem dúvida modificado assim que ele se tornou seguidor de Jesus. Não há provas de que os judeus antigos esperassem *duas* vindas do Messias. Contudo, era nisso que Paulo acreditava, e isso mostra como ele encarava o futuro e a vida dos crentes. Para Paulo, o curso futuro da história assumira um caráter escatológico. Em certo sentido, a era vindoura já havia chegado — com a vinda de Cristo, o efeito redentor do reinado de Deus já havia irrompido no tempo e no espaço —, mas a redenção ainda não estava concluída. A aparência deste mundo estava passando (1Co 7.31), mas não havia acabado. Poderes e principados já não podiam fazer separação entre o crente e o amor de Deus em Cristo (Rm 8.38), porque a morte de Cristo havia desarmado as forças sobrenaturais do mal (Cl 2.15). De modo semelhante, a vida interior do crente foi apanhada na tensão entre o “já” e o “ainda não”. O crente já era nova criação em Cristo (2Co 5.17), mas ainda não havia experimentado a ressurreição física, a plena redenção do corpo (Rm 8.21,22).

Da mesma forma, não há provas de que os judeus esperassem uma ressurreição isolada, muito menos uma ressurreição isolada do Messias antes da ressurreição dos crentes. No entanto, com base na história da vida terrena de Jesus, era isso que Paulo proclamava e o que lhe permitiu explicar a ligação entre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos crentes (1Co 15).

4.1.2 Soteriologia. A cristologia de Paulo mudou a forma de sua soteriologia. A menos que novos achados nos rolos de Qumran mudem a questão, não existe nenhum dado conclusivo de que os judeus antigos estivessem aguardando um Messias crucificado. Foi a história da morte e da ressurreição de Jesus que fez Paulo repensar o modo em que a salvação podia ser alcançada. Essa mensagem foi escândalo para judeus e loucura para gentios, porque ia de encontro a todas as expectativas (1Co 1.23). Mesmo no caso do Servo Sofredor de Javé, mencionado em Isaías 53, não há informação segura de que alguém no judaísmo antigo, antes do ministério de Jesus, tivesse aplicado esse texto ao Messias vindouro (mas cf. *Tg Is*, 53). Além do mais, à luz de Deuteronômio

21.23 (“Qualquer que for pendurado num madeiro está debaixo da maldição de Deus”, *NVI*), mesmo que os judeus entendessem aquele texto como referência a um Messias sofredor, é bem improvável que imaginassem ser um Messias crucificado.

A salvação também era uma questão já/ainda não. Grande número de gentios já estavam sendo salvos, mas Deus ainda não havia concluído seu plano de salvação para os judeus (Rm 9—11). O crente já estava na posição de alguém aceito por Deus e em paz com Deus (Rm 5.1), mas esse mesmo crente ainda não estava plenamente santificado ou glorificado, como deixa claro a contínua tensão entre a carne e o espírito na vida do crente (Gl 5.16-26).

4.1.3 Povo de Deus. O pensamento de Paulo sobre o povo de Deus foi mudado especialmente no que diz respeito ao fundamento para a inclusão de alguém nesse grupo. Se o povo de Deus era constituído de judeus e gentios unidos em Cristo (Gl 3.28) e se esse grupo podia ser chamado “Israel de Deus” (Gl 6.16; v. ISRAEL), nem a hereditariedade nem a obediência à *Torá* podiam mais ser a base para obter ou manter um lugar no verdadeiro Israel (cf. Rm 3.23—4.8). Em Cristo, a Lei, pelo menos como meio de obter ou manter a condição de aceito diante de Deus, estava no fim (Rm 10.4). Paulo declarou que já não era necessário seguir as leis alimentares, pois nenhum alimento era impuro (Rm 14.14). Assim, para Paulo, tanto a base da comunhão com o povo de Deus quanto as características de identidade no meio desse povo foram mudados.

Quando os três grandes pilares do judaísmo antigo — a *Torá*, o templo e o território — são avaliados da perspectiva da teologia de Paulo, percebemos como era radical a reconceituação de Paulo apresentada ao povo de Deus. Já comentamos a ideia de Paulo acerca da Lei, mas o que ele diz a respeito do templo e dos sacrifícios? De um lado, são judeus e gentios unidos em Cristo que formam o templo do Espírito de Deus (1Co 6.19; sobre cada crente como templo, cf. 1Co 3.16,17). De outro lado, Cristo é o Cordeiro que foi sacrificado de uma vez por todas e que tornou desnecessários novos sacrifícios reais (cf. 1Co 5.7). Por último, não está claro que Paulo tenha reafirmado a doutrina territorial, embora seja possível que tenha dado margem a tal ideia, pela menção

ao número total de gentios que serão salvos e da salvação de todo o Israel físico (cf. Rm 11.23-25). Entretanto, é notável que, em sua lista do que Deus prometeu a Israel segundo a carne, ele não mencione a terra (Rm 9.4,5, a menos que esteja incluída na expressão “as promessas”; cf. DAVIES). A passagem de Colossenses 1.12 (“herança”) pode refletir uma apropriação da ideia territorial por Paulo, mas aqui parece transportada para uma esfera não material: os céus.

4.1.4 Deus. Neste verbete, já observamos que a visão de Paulo acerca de Deus mudou em decorrência de ele afirmar que Jesus era o Cristo divino e humano. Não apenas as funções de Deus como Senhor eram agora assumidas e exercidas por Cristo (cf. 1Co 15.24-27), mas Cristo é que voltaria para julgar o mundo e até mesmo os crentes (cf. 2Co 5.10; 1Ts 5.4-10). Além disso, Paulo entendia que Cristo e o Espírito compartilhavam muitas funções, sendo sua obra e os resultados terrenos praticamente permutáveis. Embora Paulo não tenha desenvolvido uma teologia trinitária, os elementos básicos de tal teologia são evidentes em suas cartas, sobretudo nas doxologias e bênçãos (cf., e.g., 2Co 13.14). Paulo só invocava bênção em nome de Deus, mas agora Deus tinha três nomes pelos quais podia ser chamado (v. WRIGHT, p. 120-36).

4.2 O impacto mais amplo da cristologia de Paulo. A cristologia de Paulo também parece ter causado impacto sobre a cristologia primitiva além do que ele próprio escreveu. A Carta aos Hebreus parece especialmente conhecer e empregar o modo de pensar de Paulo sobre Cristo e outros assuntos. O autor de Hebreus parecer ser particularmente devedor a elementos do pensamento paulino como é conhecido em Gálatas e talvez também em 1Coríntios e Romanos (cp., eg., 1Co 15.24-28,45-49 com Hb 2.6-13; WITHERINGTON, 1991).

Convém ainda considerar o possível impacto da cristologia de Paulo sobre o quarto Evangelho (v. JOÃO, EVANGELHO DE). O Evangelho de João não apenas principia com um hino cristológico que apresenta temas semelhantes aos de Paulo, mas também revela o conceito “paulino” dos crentes incorporados em Cristo (embora utilizando uma imagem diferente, a da videira e dos ramos, Jo 15). Ali também encontramos uma visão exaltada da

morte sacrificial de Cristo associada à morte do cordeiro da Páscoa (cf., e.g., Jo 1.29; 19.28-31). A pneumatologia do quarto Evangelho também está relacionada com a morte e com a ressurreição de Cristo (cf. Jo 14.18-21) de uma forma que só em Paulo encontra correspondente completo.

Uma possível influência paulina, particularmente cristológica, pode estar presente em outras passagens do NT. Por exemplo, em 1Pedro, a presença da fórmula “em Cristo” e o uso das expressões “Senhor Jesus Cristo” ou “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1.3,13; 5.10,14) pode indicar influência paulina (v. CRISTO). O discurso de Paulo em Atos 20.18-32 é digno de menção por causa dos temas paulinos. Pode ser que o autor estivesse resumindo o evangelho de Paulo ou, caso Lucas tenha sido testemunha ocular do discurso, registrando o que Paulo falou na ocasião (v. HEMER). De um modo ou de outro, o autor de 2Pedro (3.15,16) dá testemunho do impacto das cartas de Paulo entre as igrejas “petrinhas” do século I, embora confesse que era difícil compreender Paulo.

5. Aspectos exclusivos e comuns da cristologia de Paulo

Ao analisar o caráter inigualável da cristologia paulina, precisamos lembrar que não estamos explorando sua singularidade entre as cristologias do NT. Perseguir tal singularidade implicaria analisar o que distingue a cristologia de Paulo das demais cristologias do NT. Em vez disso, queremos analisar o que caracteriza a cristologia de Paulo. Dificilmente se pode dizer que na cristologia paulina haja algo totalmente singular, sem analogia em outras passagens do NT. A preexistência, a divindade e a humanidade de Cristo são ideias encontradas fora de Paulo. A ênfase no Cristo crucificado é vista nos Evangelhos e também em Atos, Hebreus, 1Pedro e outras passagens. A ênfase no fato de Jesus ser judeu ou em sua ressurreição também encontra analogias. Por fim, a ideia de Cristo como a incorporação da Sabedoria de Deus pode ser encontrada em Mateus e possivelmente na fonte Q dos Evangelhos (cf. WITHERINGTON, 1994).

Já mencionamos a ausência da expressão “FILHO DO HOMEM” em referência a Jesus na cristologia de Paulo. Nesse sentido, Paulo se distingue dos

Evangelhos. Mas também se pode alegar que o aspecto mais evidente da cristologia de Paulo é sua tipologia do Último Adão. Esse tema cristológico não foi uma simples tentativa de transpor a cristologia do Filho do homem em uma nova chave para os gentios. Isso ocorre por uma razão: as fontes são diferentes. A cristologia paulina do Último Adão baseia-se em Gênesis, ao passo que o material do Filho do homem nos Evangelhos se baseia em Daniel 7 e com menor possibilidade em Ezequiel e nas parábolas de *1Enoque*. Além disso, a cristologia do Filho do homem não tem relação alguma com o fundador de uma nova raça de seres humanos. Sua atenção é dirigida a um representante de Israel que chega à presença do Todo-Poderoso e recebe o domínio. Em suma, a cristologia do Último Adão é, em seu escopo, mais universal que a do Filho do homem. Ao comparar e contrastar Cristo com o ancestral de toda a raça humana, Paulo forjou um conceito em que judeus e gentios participam simplesmente por serem humanos.

O uso que Paulo faz da fórmula “EM CRISTO” para explicar a união espiritual entre Cristo e os crentes também é notável. A fórmula paulina transcende o uso encontrado em 1Pedro ou, quanto à amplitude e profundidade das implicações, as ideias paralelas encontradas no quarto Evangelho. Mais que qualquer outra, ela explica como Paulo via a condição dos crentes: estavam “em Cristo”. Isso vai muito além da afirmação de que, pela graça de Deus, os cristãos são conformados ao padrão da morte e da ressurreição de Cristo (Rm 6.3-11). O sepultamento com Cristo foi um fato que ocorreu uma única vez no passado, quando se converteram, ao passo que sua união e a comunhão com Cristo é uma realidade contínua. Aliás, era uma realidade tão profunda na mente do apóstolo que era incompatível com formas de união espiritualmente antitéticas (cf. 1Co 6.15-17). A pessoa unida a Cristo por meio do corpo de Cristo (constituído de crentes) era um só espírito com Cristo. Essa união “em Cristo” também era o próprio alicerce dos mandamentos dados por Paulo para que os crentes imitassem a história sagrada ou o caráter de Cristo (cf., e.g., Fp 2.5; 1Co 11.1)? “Em Cristo” é um conceito desenvolvido por Paulo em forma e grau que não encontram paralelo no cânon do NT.

A cristologia de Paulo continua a causar impacto na igreja ao longo das eras, fato que exerce alguma influência na avaliação que fazemos dela. Para os protestantes, cujas ideias, direta ou indiretamente, são herança de Martinho Lutero, João Calvino ou John Wesley, a cristologia de Paulo continua a ser fundamental, às vezes até mesmo eclipsando a variedade de outras cristologias canônicas do NT. Mas esse fato também dá testemunho de que a visão cristológica de Paulo tinha grande poder de convencimento. É uma cristologia que não pode ser resumida apenas mediante o emprego dos títulos utilizados por Paulo. A totalidade da cristologia de Paulo é muito maior que a soma de suas partes. Está fundamentada na história sagrada do Cristo, que por sua vez está alicerçada na história de Israel, e, por meio da cristologia do Último Adão, arraigada na história da humanidade inteira.

É a história sagrada de um Jesus nascido de mulher — que assumiu a natureza humana, morreu na cruz e ressuscitou dos mortos para a salvação de todos os seres humanos — que Paulo tinha em comum com os outros teólogos do NT. Essa história partilhada, mais que qualquer outra influência de algum autor do NT sobre outro, é o que melhor explica as semelhanças entre a cristologia de Paulo e as do quarto Evangelho, as de Hebreus ou as de Pedro. Todas partilhavam essa história e, com base nos indícios de hinos e fragmentos de hinos cristológicos encontrados nessas obras, parece que todos, de uma forma ou de outra, cantavam a mesma história enquanto adoravam a Cristo. O Cristo crucificado e ressuscitado, humano e divino, era o cerne do evangelho que esses primeiros missionários proclamaram e ensinaram por todo o mundo mediterrâneo do século I.

Ver também ADÃO E CRISTO; CRISTO; DEUS; “EM CRISTO”; ESPÍRITO SANTO; FILHO DE DEUS; SENHOR.

DPC: IMAGEM DE DEUS; PREEXISTÊNCIA; PRIMOGÊNITO; SABEDORIA; SALVADOR.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. *A commentary on the Epistle to the Romans*. New York: Harper & Row, 1957. ■ _____. *A commentary on the First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968. ■ _____. *A commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row,

1973. ■ BAUCKHAM, R. J. *God crucified: monotheism and Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ BEKER, J. C. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1970. ■ BROWN, R. E. *The virginal conception and bodily resurrection of Jesus*. New York: Paulist, 1973. ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NIGTC.) ■ BURTON, E. D. W. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1920. (ICC.) ■ CASEY, M. Chronology and the development of Pauline christology. In: HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. *Paul and Paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982. p. 124-34. ■ CERFAUX, L. *Christ in the theology of St. Paul*. New York: Herder & Herder, 1959. ■ CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979. 2 v. (ICC.) ■ CULLMANN, O. *Christ and time*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ _____. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959. ■ DAVIES, W. D. *The gospel and the land: early Christianity and Jewish territorial doctrine*. Berkeley: University of California, 1974. ■ DE JONGE, M. *Christology in context: the earliest Christian responses to Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1988. ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980. ■ _____. *Romans*. Dallas: Word, 1988. (WBC, 38.) ■ _____. *Unity and diversity in the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1977. ■ FREDRIKSEN, P. *From Jesus to Christ: the origins of the New Testament images of Jesus*. New Haven: Yale University Press, 1988. ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1983. (WBC, 43.) ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. ■ HEMER, C. J. *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989. ■ HENGEL, M. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress, 1974. 2 v. ■ _____. *The pre-Christian Paul*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ■ _____. *The Son of God*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ HOOVER, R. W. *The harpagmos enigma: a philological solution*. HTR, v. 64, p. 95-119, 1971. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ _____. *One*

God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ JEREMIAS, J. δδάμ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 141-3. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ LIGHTFOOT, J. B. *St. Paul's Epistle to the Philippians*. London: Macmillan, 1894. ■ LONGENECKER, R. N. *The christology of early Jewish Christianity*. London: SCM, 1970. (SBT, 2. série, 17.) ■ MACHEN, J. G. *The virgin birth of Christ*. New York: Harper & Row, 1930. ■ MARSHALL, I. H. *Son of God*. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 644-5. ■ MARTIN, R. P. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ _____. *Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. (NCBC.) ■ METZGER, B. M. Punctuation of Romans 9:5. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S. S., orgs. *Christ and the Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 95-112. ■ MOULE, C. F. D. Further reflexions on Philippians 2.5-11. In: GASQUE, W. W. & MARTIN, R. P., orgs. *Apostolic history and the gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970. p. 264-76. ■ _____. The manhood of Jesus in the NT. In: SYKES, S. W. & CLAYTON, J. P., orgs. *Christ, faith and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. p. 95-110. ■ _____. *The origin of christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. ■ NEUSNER, J. et al., orgs. *Judaisms and their messiahs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ■ ROBINSON, J. A. T. *The body: a study in Pauline theology*. Philadelphia: Westminster, 1977. ■ Smalley, S. S. The Christ-Christian relationship in Paul and John. In: HAGNER, D. A. & HARRIS, M. J., orgs. *Pauline Studies*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. p. 95-105. ■ THOMPSON, M. M. *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ■ TURNER, N. *Grammatical insights into the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1966. ■ WITHERINGTON III, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ _____. The influence of Galatians on Hebrews. *NTS*, v. 37, p. 146-52, 1991. ■ _____. *Jesus, Paul and the end of the World*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. ■ _____. *Jesus the Sage and the pilgrimage of Wisdom*. Minneapolis: Fortress, 1994. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant*. Minneapolis: Fortress, 1992.

B. WITHERINGTON III

CRISTOLOGIA II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Os estudiosos têm concentrado boa parte de seus esforços na análise das declarações cristológicas de textos cristãos primitivos, para descobrir como refletem influências cristãs judaicas ou helenistas. Esses esforços refletem o entendimento de que a cristologia mais antiga se formou como parte de um processo histórico condicionado pelo ambiente cultural, linguístico e religioso do cristianismo nascente. Esse enfoque pode ser aceito, não importando o que se creia acerca das causas transcendentais e do significado por trás do processo histórico.

A complexidade das questões e a diversidade dos dados tornam desafiadora essa investigação. No entanto, o trabalho também tem sido obstruído por problemas como: falta de concordância entre os estudiosos quanto ao que significam os termos “cristão judaico” e “helenístico”; ideias exageradamente simplificadas sobre a interação entre as culturas judaica e não judaica no período greco-romano; às vezes, um exame insuficiente dos pressupostos e interesses pessoais dos estudiosos que participam da investigação. Nesta seção, procuramos cumprir estes objetivos: esclarecer as questões e categorias envolvidas na discussão contemporânea; fazer um levantamento dos textos relevantes quanto às ênfases teológicas; apresentar algumas conclusões básicas sobre os desenvolvimentos e a diversificação da cristologia evidentes nos escritos do NT: em Atos e de Hebreus a Apocalipse. (Quanto à cristologia de cada um dos Evangelhos, o leitor deve consultar os verbetes sobre cada um deles.)

1. Terminologia
2. Atos 1—11
3. Hebreus
4. Tiago
5. 1Pedro
6. 2Pedro e Judas
7. Cartas joaninas
8. Apocalipse
9. Resumo

1. Terminologia

Em certo sentido, as expressões cristológicas de todos os documentos do NT e de muitos escritos cristãos primitivos extracanonônicos são judaicas,

por refletirem termos, conceitos e valores devidos ao AT e à tradição judaica. Mas todos os escritos cristãos mais antigos são também helenísticos, refletindo o impacto dessa cultura na língua (grego coíné), nas convenções retóricas e literárias e em algumas de suas categorias e temas. Além disso, a tradição judaica, que serviu de matriz imediata do cristianismo mais antigo, interagiu diretamente com a cultura helenística por mais de trezentos anos (desde a época de Alexandre, o Grande), com resultados variados de reação ou absorção diante desse ou daquele aspecto do ambiente cultural mais vasto na Diáspora e na Palestina. Consequentemente, fazer distinção entre fatores ou elementos judaicos e helenistas na cristologia primitiva é mais difícil do que alguns imaginam, embora não impossível.

Para complicar a situação, alguns estudiosos usam os rótulos “cristão judaico” e “helenístico” com sentidos variados. Em alguns casos, a cristologia cristã judaica parece se limitar a crenças que refletem o que determinado estudioso imagina terem sido comuns a judeus cristãos, como uma cristologia baixa, em que Jesus é visto como um Messias ou mestre humano e não recebe honra divina. Contudo, tal abordagem tem mais condições de esclarecer os pressupostos do estudioso do que as próprias crenças dos judeus cristãos da Antiguidade.

Em outros casos, o rótulo “cristão judaico” restringe-se aos judeus cristãos que rejeitaram os cristãos gentios e suas crenças (e.g., os ebionitas). Mas, visto que as fontes antigas revelam a existência de uma variedade de grupos e crenças de judeus cristãos, seria um equívoco restringir os cristãos judeus a um único tipo.

No outro extremo, o termo “cristão judeu” é às vezes utilizado para designar todas as formas de cristianismo primitivo que utilizavam quaisquer vocabulários, símbolos ou categorias emprestados da tradição judaica. Mas essa definição se aplica a um amplo espectro do cristianismo primitivo, e, empregado dessa forma, o termo “cristão judeu” servirá apenas para realçar as raízes religiosas e intelectuais do movimento cristão primitivo.

Por isso, neste verbete, classificaremos as crenças e práticas cristológicas dos judeus cristãos que viam a si mesmos em categorias extraídas da tradição religiosa judaica, e a partir daí

expressavam sua fé e piedade. Sua fé, porém, não era em geral um simples judaísmo, mas tinha sido redefinida em alguns aspectos importantes pela figura de Jesus e pelas consequências e implicações de reconhecê-lo como o único agente divino autorizado. Também teremos de tratar de textos que talvez não tenham sido escritos por cristãos judeus, mas revelam interesse e respeito pelos personagens, crenças e tradições cristãs judaicas, possibilitando-nos assim um acesso ainda maior (embora talvez indireto) a essas crenças e tradições.

Também é necessário reconhecer que a pesquisa sobre o que era judaico e o que era helenístico no cristianismo primitivo quase sempre está a serviço de interesses que vão além da investigação histórica. Para aqueles reconhecidamente envolvidos com o liberalismo e o revisionismo teológico, alegar que houve forte influência sincretista helênica nas crenças cristãs primitivas costuma ser uma forma de minimizar a permanente validade dessas crenças. Reagindo a esses interesses particulares, mas aceitando que a ideia da influência helênica revelaria uma corrupção do cristianismo primitivo, os estudiosos conservadores realçam as raízes judaicas do cristianismo primitivo e de suas crenças, especialmente no NT. Nos dois campos, no entanto, a análise histórica tem sido distorcida pela influência da polêmica teológica.

São bem poucos os que podem afirmar não terem interesse na questão da contínua validade da cristologia primitiva. Mas é importante tentar evitar que juízos exegéticos e históricos sejam determinados por interesses teológicos, quer de tendência revisionista, quer de linha tradicionalista. Além disso, seria fácil demais apresentar o desenvolvimento da cristologia como sincretismo religioso ou negar que os primeiros cristãos interagiram com o vasto ambiente religioso e cultural greco-romano e foram por ele moldado. Além do mais, a validade religiosa de uma expressão cristológica não depende de ela ter se apropriado de termos, conceitos e contexto cultural judaicos ou não judaicos. Por isso, tentaremos, à medida do possível, conciliar a cristologia dos textos a ser analisados, com o objetivo de alcançar um conhecimento histórico preciso dos desdobramentos e da diversificação nas crenças cristãs primitivas.

2. Atos 1—11

Os capítulos iniciais de Atos são narrativas que descrevem a igreja de Jerusalém, que era constituída por judeus. Esses relatos incluem discursos e orações e também resumos pelo autor da pregação e das atividades daqueles judeus cristãos. Embora haja entre os estudiosos muito debate acerca das fontes e da fidedignidade histórica de certos acontecimentos, Atos 1—11 contém boa quantidade de material cristológico que parece ser antigo e de origem cristã judaica.

Nesse material, a morte de Jesus (v. CRISTO, MORTE DE) é apresentada como um ato mal-intencionado dos líderes judeus (At 3.14,17; 4.10; 5.30; 7.52) e como cumprimento do plano divino da redenção (At 2.23-31; 3.18; 4.28; 10.39-43). Não há explicação sobre como a morte de Jesus foi redentora (nenhuma teoria da adunação), apenas a segura proclamação de que sua morte foi essencial e preordenada. Há forte ênfase na ressurreição de Jesus: acontecimento-chave, de que os apóstolos devem dar testemunho (At 1.22; 2.32; 4.33; 5.32) e ato divino mediante o qual Jesus alcança uma posição única em importância salvífica como “Senhor e Cristo” (At 2.36), “Príncipe e Salvador” (At 5.31) e juiz escatológico por meio de quem o perdão é concedido (At 10.42,43). A ideia de Jesus ser conduzido por Deus a uma posição exaltada e única, em consequência de sua ressurreição (v. esp. At 2.36; 3.20), parece refletir particularmente conceitos cristológicos judaico-cristãos bem antigos (cf. Rm 1.3,4, que também, como se acredita, reflete a tradição cristã judaica). Jesus é o meio exclusivo de salvação para todos (At 4.10-12) e agora é “Senhor de todos” (At 10.36). Mas, ao associar a posição exaltada de Jesus ao ato de Deus, parece ser respeitada a preocupação monoteísta tradicional bíblico-judaica, de modo que o papel exaltado e único de Jesus não diminui a posição nem a importância de Deus.

As referências frequentes a Jesus como o Messias de Deus aparecem particularmente em passagens que mencionam a proclamação aos judeus (*Christos*, At 2.36; 3.18-21; 5.42; 9.22; At 8.5, aos samaritanos). Parece que em Atos 9.20 o autor emprega “Filho de Deus” como um título messiânico sinônimo (de contornos régios). Outros termos honoríficos aplicados a Jesus refletem a tradição judaica: profeta à semelhança de Moisés

(At 3.22), o “Justo” (At 7.52) e “Servo” (*pais*, At 3.13,26; 4.27,30). O último termo (também aplicado a Davi, At 4.25) é utilizado como título cristológico (régio?) somente aqui no NT e, fora do NT, apenas em textos que revelam forte influência cristã judaica ou algum tom tradicional (litúrgicas) (e.g., *1Cl*, 59.2-4; *Di*, 9.3; 10.2,3; *Ma Po*, 14.1,3). A ênfase no nome (de Jesus, At 4.10-12,18; 5.28,40,41; 8.12) talvez também reflita a antiga cultura judaica com sua elevada reverência pelo nome de Deus.

3. Hebreus

Várias questões históricas da Carta aos Hebreus continuam sem uma resposta satisfatória: autor, data de composição, destinatário (v. HEBREUS, CARTA AOS). Embora não se possa ter certeza de que os destinatários fossem hebreus (i.e., judeus cristãos), há uma ampla concordância em que o documento mostra um esforço elaborado por articular a importância de Cristo com termos e categorias extraídos da tradição judaica. Nesse sentido, Hebreus reflete a expressão cristológica cristã judaica. Em Hebreus 1, depois de se apropriar da tradição da SABEDORIA judaica para descrever o relacionamento glorioso entre Cristo e Deus (Hb 1.1-4; cf. Sb 7.22—8.1), o autor passa a uma elaboração mais longa acerca da superioridade de Cristo sobre os anjos de Deus, empregando, na apresentação de sua mensagem, sete citações concatenadas do AT (Hb 1.5-14). O mesmo contraste é visto em Hebreus 2, em que passagens do AT são utilizadas como prova de que, na qualidade de Redentor e por causa de sua participação na natureza humana, Cristo é superior aos anjos. A força retórica do contraste com os anjos depende de uma familiaridade e de uma atitude favorável para com o material do AT e a antiga reverência dos judeus pelos anjos. Conquanto “filhos de Deus” seja um termo antigo para designar os anjos (e.g., Jó 1.6; 2.1; 38.7), aqui o autor se baseia em referências à linhagem davídica relacionadas com o Filho de Deus para intensificar o contraste entre a posição dos anjos como servos (esp. Hb 1.7,14) e a de Cristo como Filho inigualável (v. FILHO DE DEUS).

Em seguida, o autor assevera a superioridade de Cristo em relação a Moisés (Hb 3.1—4.13), de novo enfatizando o fato de que Jesus era Filho,

em comparação com Moisés, que foi servo fiel (esp. Hb 3.1-6). Ao se referir à geração rebelde de israelitas, o autor adverte os leitores contra a desobediência ou o abandono da profissão de fé cristã (Hb 3.7—4.13). Como ocorre com a discussão acerca de Cristo e dos anjos, a força do contraste entre Cristo e Moisés depende de certa familiaridade com a tradição judaica; nesse caso, o lugar de honra que ela concede a Moisés.

O autor argumenta também sobre o significado da exaltação de Cristo, apresentando a superioridade dele como sumo sacerdote em relação ao sacerdócio arônico do AT (Hb 4.14—7.28). A condição divina de Cristo torna a vir à superfície como uma importante categoria cristológica (Hb 5.5-10; 7.28); a superioridade do sumo sacerdócio de Cristo está ligada ao fato de ele ser o Filho divino. Além disso, o autor introduz o tema do sacerdócio de Cristo “segundo a ordem de Melquisedeque” (Hb 5.6). A longa análise do sumo sacerdócio de Cristo com base nesse personagem, em Hebreus 7.1-28, é uma ênfase cristológica particular a Hebreus (embora haja breves referências a Cristo como intercessor celeste, Rm 8.34; 1Jo 2.1), e isso também sugere autor e leitores que valorizavam as tradições judaicas. Ao contrário dos sacerdotes arônicos, Cristo é pessoalmente “sacerdote para sempre” (Hb 5.6; 7.15-17,21), porque “permanece para sempre” e por isso “pode salvar perfeitamente os que por meio dele se chegam a Deus” (Hb 7.23-28, esp. v. 25).

Nos capítulos seguintes, Cristo é apresentado como o “mediador de uma aliança melhor” que a representada pela Lei (Hb 8.1-13). A morte de Cristo estabelece a nova aliança (Hb 9.15-22) ao lhe proporcionar o sacrifício superior e permanentemente eficaz (Hb 9.23—10.18). O autor volta ao tema em Hebreus 12.18-29, texto em que contrasta fenômenos da revelação no Sinai (Hb 12.18-21) com as bênçãos da nova aliança (Hb 12.22-24). A posição decisiva de Jesus e o “sangue da aspersão” mostram a importância do próprio Jesus.

Em Hebreus 12.1-4, o texto se refere a Jesus como “o Autor e Consumador da nossa fé”, ou seja, o pioneiro e aperfeiçoador da nossa fé, o qual, por suportar pacientemente seus sofrimentos, proporciona um precedente de encorajamento para os cristãos em suas tribulações (Hb 12.5-13). A importância dos sofrimentos de

Cristo como exemplo é, em Hebreus 13.10-15, facilmente aliada a seu efeito redentor.

Por todo o livro, o autor está basicamente interessado em sublinhar dois temas cristológicos: a morte salvífica de Jesus em imagens e vocabulário extraídos de tradições litúrgicas do AT e a posição exaltada de Jesus em imagens captadas da tradição régia do AT. Começando por Hebreus 1.3 — em que se lê que Cristo fez “a purificação dos pecados” (imagem sacerdotal) e “assentou-se à direita da Majestade” (imagem régia) — e passando pela bênção de Hebreus 13.20,21 — com sua referência a Jesus como “o grande Pastor” (imagem régia comum no AT e no antigo Oriente Próximo) que ressuscitou e a seu “sangue da eterna aliança” (imagem litúrgica) —, esse autor concentra a atenção na morte, na ressurreição e na exaltação de Cristo.

Também é notável a dupla ênfase do autor em Cristo como Filho divino exaltado e participante pleno da natureza humana daqueles a quem redime para Deus. Essa dialética é particularmente profunda em Hebreus 1—2. Depois de declarar a imensa superioridade de Cristo sobre os anjos, o autor faz com que a participação de Cristo na natureza humana (“feito um pouco menor que os anjos”, Hb 2.9) seja ao mesmo tempo a prova de que os seres humanos são objeto de um propósito redentor da parte de Deus e o passo estratégico que capacita Cristo a executar com eficácia esse propósito (Hb 2.14-18). Em Hebreus 5.7-10, o autor ressalta a humanidade de Jesus, sendo ele alguém que “aprendeu a obediência por meio das coisas que sofreu”.

O autor de Hebreus produziu um dos mais elaborados tratamentos de Cristo no NT. Ele ilustra de que maneira os primeiros cristãos, no esforço de entender e comunicar o significado de Cristo, apropriaram-se de categorias judaicas e as adaptaram.

4. Tiago

A Carta de Tiago está basicamente interessada em exortar o leitor a respeito do correto proceder. A cristologia é ali implícita e em grande parte reflete o que o autor e os primeiros leitores aceitavam como tradição. A despeito da ideia que se tenha acerca da autoria da carta, ou seja, se devemos atribuir ou não o documento a Tiago, irmão

de Jesus (v. TIAGO, CARTA DE), a designação dos destinatários como as “doze tribos da Dispersão” (Tg 1.1) e outros fatores, como o enfoque escatológico (Tg 5.1-9), concorrem para dar ao documento uma identidade judaico-cristã. Por isso é interessante ressaltar o que o autor e os leitores, que eram cristãos judeus ou pelo menos respeitavam as tradições judaico-cristãs, consideravam cristologia tradicional, não controversa.

Nas expressões formulares, Jesus recebe os títulos de “Cristo” e “Senhor” (*kyrios*) (Tg 1.1; 2.1). Aliás, em Tiago 2.1 encontramos menção a “nosso glorioso Senhor Jesus Cristo” (*tou kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs; nvi*), criando uma expressão particularmente sonora e honorífica. Em vários outros casos, provavelmente é em Jesus que o autor está pensando quando se refere ao “Senhor” — por exemplo, em Tiago 4.15, onde a vontade do “Senhor” é dirigir as decisões dos cristãos. Em Tiago 5.7-11 também é provável que Jesus seja o “Senhor” cuja vinda é aguardada (Tg 5.7,8) e o juiz que está às portas (Tg 5.9), cujo nome foi citado pelos profetas do AT (Tg 5.10) e cuja misericórdia e compaixão são aplaudidas (Tg 5.11). Em todos esses casos, é digno de nota que se faça menção a Jesus em papéis associados a Deus no AT.

Da mesma forma, Jesus é provavelmente o “Senhor” em cujo nome os doentes devem ser ungidos e que levantará os enfermos e perdoará seus pecados (Tg 5.13-15). Também é provável que Tiago 2.7 esteja se referindo ao nome de Jesus na expressão “nome que sobre vós foi invocado [no batismo?]” (*ARA*) e que estava sendo objeto de blasfêmia por parte dos adversários. Essa ênfase no significado sagrado do nome de Jesus está em consonância com as referências encontradas em Atos 1—11 e outras informações acerca das atitudes dos cristãos judeus.

Além disso, muitos comentaristas têm observado que a carta está repleta de alusões a frases de Jesus preservadas nos Evangelhos Sinóticos. Isso revela familiaridade com a tradição acerca de Jesus e, de uma perspectiva prática, a aceitação de sua autoridade como Senhor do comportamento cristão. Podemos dizer que Tiago sublinha as consequências práticas e éticas das convicções cristológicas partilhadas pelo autor e por seus leitores.

5. 1Pedro

Os estudiosos permanecem divididos quanto ao fato de 1Pedro se originar do apóstolo Pedro ou ser uma tentativa pseudônima de, em nome do apóstolo, se dirigir aos leitores que se queria alcançar (v. PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE). Qualquer que seja a ideia que se tenha a respeito da questão, 1Pedro é uma janela importante que dá para as crenças e preocupações cristãs em algum momento da parte final do século I, sendo particularmente rica em material cristológico. Tal como acontece com Tiago, 1Pedro é dirigida a leitores descritos da perspectiva judaica, os “forasteiros da Dispersão” (1Pe 1.1), o que, junto com outros dados, sugere cristãos que tinham em alta estima as tradições cristãs judaicas.

A posição elevada de Cristo é situada no contexto da supremacia de Deus Pai. Por exemplo, os cristãos foram “eleitos segundo a presciência de Deus Pai”, para a obediência a Jesus Cristo (1Pe 1.2). “O Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” possibilitou um novo nascimento por meio da ressurreição de Cristo (1Pe 1.3), o que é um ato claramente divino (1Pe 1.21). Os leitores devem vir a Cristo porque ele é precioso aos olhos de Deus, e é por meio dele que os “sacrifícios espirituais aceitáveis” são agora oferecidos a Deus (1Pe 2.4,5). É a vontade de Deus que os cristãos se dediquem à prática do bem (1Pe 2.15; 4.19). Em 1Pedro 1.20, a obra redentora de Cristo é situada no contexto do plano pré-cósmico de Deus (“conhecido já antes da fundação do mundo”; cf. 1Pe 1.11, texto em que lemos que “os sofrimentos que sobreviriam a Cristo” foram preditos pelos profetas do AT). A bênção, que soa um tanto litúrgica, e as doxologias são dirigidas a Deus Pai (1Pe 1.3; 5.11; até mesmo 1Pe 4.11, embora um pouco ambíguo: provavelmente dirigido a Deus, que é glorificado “por meio de Jesus Cristo”).

Contudo, não pode restar dúvida quanto ao conceito elevado e ricamente entretido que o autor tem de Cristo. Uma das tônicas dominantes é o efeito redentor da morte de Cristo, expresso em termos sacrificiais. Os cristãos recebem a “aspersão do sangue de Jesus Cristo” (1Pe 1.2), alusão à prática do AT de aspergir o sangue de animais sacrificados para dedicação e purificação ritual de pessoas e utensílios consagrados (e.g., Êx 29.19-21; Lv 4.3-6,13-17; 14.5-7).

Em 1Pedro 1.18-21, os cristãos são resgatados (*lytroō*) com o “precioso sangue, como de um cordeiro sem defeito e sem mancha, o sangue de Cristo”, provavelmente aludindo ao cordeiro pascal de Êxodo 12.5 (cf. 1Co 5.7, que ecoa a imagem da Páscoa para representar a morte de Cristo). O texto de 1Pedro 2.21-25 toma as palavras de Isaías 53.4-12 para revelar a importância dos sofrimentos de Cristo, enfatizando seu comportamento exemplar (1Pe 2.21-23) e a natureza vicária de sua morte (“levou nossos pecados em seu corpo”) no “madeiro” (*xylon*; 1Pe 2.24, provável alusão a Dt 27.6, que parece bem cedo ter se tornado um texto-chave do AT para interpretar a importância da crucificação de Cristo). Em 1Pedro 3.18, o autor se refere aos sofrimentos imerecidos de Cristo, dizendo que são exemplares para o comportamento cristão e vicariamente redentores (“o justo pelos injustos, para levar-vos a Deus”).

A referência do autor ao “Espírito de Cristo, que estava neles”, como o poder inspirador dos profetas do AT (1Pe 1.11), reflete um conceito notavelmente elevado de Cristo, talvez deixando implícito algum tipo de convicção de sua preexistência e sem dúvida associando Cristo ao Espírito divino (v. ESPÍRITO SANTO). A exortação em 1Pedro 3.14,15 faz alusão direta a Isaías 8.12,13 (LXX), e, desse modo, a ordem “santificai a Cristo” é a extensão e aplicação a Cristo de um imperativo que, em Isaías, diz respeito à reverência a Javé, outra associação direta e notável de Cristo com Deus. Além disso, 1Pedro 3.22 proclama a exaltação peculiar de Cristo acima de todas as esferas celestes, empregando imagens régias do AT quando situa Cristo “à direita de Deus” (cf. Sl 110.1). As referências a Cristo como pastor e “Supremo Pastor” (1Pe 2.25; 5.4) provavelmente também se baseiam em imagens de realeza do AT.

A posição exaltada de Cristo nas crenças do autor tem correspondência no papel crucial de Cristo na vida prática. Sendo a pedra escolhida, ele se torna o fundamento da comunidade redimida (1Pe 2.4-10), à qual se aplica uma variedade de imagens do AT (templo e sacerdócio [1Pe 2.5], raça escolhida e nação santa [1Pe 2.9], povo de Deus [1Pe 2.10]). “Por causa do Senhor” (i.e., por reverência a Cristo), os cristãos devem demonstrar respeito pelas autoridades terrenas legítimas

(1Pe 2.13-17). Os cristãos devem enfrentar tratamento injusto, olhando para o exemplo de Cristo e seguindo “os seus passos” (1Pe 2.21). Se estão sendo perseguidos por causa da fé cristã, devem se inspirar nos sofrimentos e na subsequente exaltação de Cristo (1Pe 3.13-22). Devem regozijar-se pelo fato de serem “participantes dos sofrimentos de Cristo”, de “serem insultados pelo nome de Cristo”, de “sofrer como cristão” e de glorificarem a Deus “com esse nome” (1Pe 4.12-16).

6. 2Pedro e Judas

Os estudiosos enxergam uma relação literária direta entre Judas e 2Pedro, sendo 2Pedro provavelmente dependente de Judas. A autoria desses textos é objeto de debate (v. PEDRO, SEGUNDA CARTA DE; JUDAS, CARTA DE). Mas, qualquer que seja a ideia que se tenha sobre essa questão, ambos os documentos são atribuídos a personagens associados a grupos cristãos judaicos, especialmente Judas, que é atribuída ao “irmão de Tiago” (Jd 1.1), o que também o identifica como irmão de Jesus. Ambos os documentos manifestam um conceito exaltado de Cristo e partilham termos e convicções cristológicas específicos. Mas existem variações.

Além das expressões formularias mais conhecidas (“nosso Senhor Jesus Cristo” e variações: Jd 17,21,25; 2Pe 1.8,14,16), em Judas 4 há uma referência aos que “negam o nosso único Soberano [*despotēs*] e Senhor [*kyrios*], Jesus Cristo”. Essa forma é ecoada em 2Pedro 2.1, que condena hereges que chegam “ao ponto de renegarem o Soberano [*despotēs*] Senhor que os resgatou” [ARA]. “Soberano” e “Senhor” são vocábulos aplicados a Deus em outros escritos do NT (e.g., em oração a Deus: Lc 2.29; At 4.24; Ap 6.10) e em Judas e 2Pedro devem ser interpretados como títulos com conotação de honra divina estendida a Cristo. Em 2Pedro, encontramos várias vezes a característica expressão “nosso Senhor [*kyrios*] e Salvador [*sōtēr*] Jesus Cristo” (2Pe 1.11; 2.20; 3.2,18). Mas, em Judas, a única ocorrência da palavra “Salvador” é em referência a Deus (“único Deus, nosso Salvador”, Jd 25). No NT como um todo, *sōtēr* refere-se a Deus em 8 das 24 vezes em que a palavra é usada. Nas demais, é aplicada a Cristo (e.g., Fp 3.20; Lc 2.11; Jo 4.42).

A tendência de atribuir títulos divinos a Cristo vez por outra resulta em algumas passagens ambíguas em que é difícil dizer se o autor está falando de Deus ou de Cristo. Em Judas 5-16, há referências ao “Senhor” que salvou Israel do Egito (Jd 5), à invocação do “Senhor” contra Satanás, feita por Miguel (Jd 9) e à profecia de Enoque acerca da vinda do “Senhor” com milhares de anjos (Jd 14,15). Diante do fato de que nos demais casos o termo “Senhor” é usado como título de Cristo, parecendo que ele espera que Cristo venha para exercer juízo e misericórdia escatológicos (Jd 17-21), é provável que Judas 14,15 se refira a Cristo. Mas é difícil ter certeza de quem seja o “Senhor” de Judas 5 e de Judas 9 (as variantes textuais — Jd 5 [*kyrios/Iēsous/christos/theos*] e Jd 9 [*kyrios/theos*] — mostram que os antigos leitores e escribas tinham a mesma dificuldade). Parece provável que Cristo é o “Senhor” nessa passagem de Judas, denotando uma associação de grande alcance entre Cristo e o Deus do AT. Em 2Pedro 3.8-10, também é provável que Cristo seja o “Senhor”, cuja vinda prometida tardará, mas é garantida.

Contudo, 2Pedro 1.1 apresenta um caso particularmente difícil. A variante grega mais provável (*tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*) pode facilmente ser interpretada como “nosso Deus e Salvador Jesus Cristo”, embora seja possível que a expressão se refira a Deus e a Cristo (cf. 2Pe 1.2, texto em que a melhor variante provavelmente é “conhecimento de Deus e de Jesus, nosso Senhor”). Aqui a variante textual, substituindo “Deus” por “Senhor”, mostra que os antigos escribas também viam a ambiguidade.

Além dos termos honoríficos e dos papéis divinos aplicados a Cristo, há também evidência de devoção cultual prestada a Cristo. A elaborada doxologia de Judas 24,25 é dirigida a Deus “por meio de Jesus Cristo, Senhor nosso”, e a expressão “antes de todos os séculos, agora e para todo o sempre” parece estender a Cristo as qualidades eternas de Deus. A doxologia de encerramento em 2Pedro 3.18 é dirigida a Cristo. São expressões litúrgicas que dão a Cristo posição divina e que provavelmente refletem as práticas litúrgicas dos leitores.

Em ambos os documentos, a cristologia revela um forte aspecto escatológico. Em Judas, os cristãos estão sendo “guardados para/por Jesus

Cristo” (Jd 1), e os cristãos são instruídos a conservar-se “no amor de Deus, esperando a misericórdia” escatológica de Cristo, a qual conduz à “vida eterna” (Jd 21). Em 2Pedro 1.11, os leitores recebem a esperança de “entrada no reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo”. Contra as zombarias de alguns, a passagem inteira de 2Pedro 3.1-18 é uma declaração da realidade da vinda escatológica de Cristo e das consequências éticas que essa esperança implica para o presente. Em 2Pedro 1.16-19, o autor faz referência à história da transfiguração (Mc 9.2-8) como sinal de que Cristo “recebeu honra e glória de Deus Pai” e, diante disso, conclama os leitores a se esforçarem por viver, tendo em conta “o poder e a vinda” de Cristo até sua aparição escatológica como “a estrela da alva”.

7. Cartas joaninas

Embora se acredite que as cartas joaninas sejam originárias do mesmo grupo cristão primitivo do qual também surgiu o Evangelho de João, há um amplo reconhecimento de que existem diferenças nas ênfases cristológicas (v. JOÃO, CARTAS DE). O Evangelho de João assevera a importância divina de Jesus em contraste com a recusa judaica de reconhecê-lo como Cristo e Filho de Deus. Entretanto, em 1João (as outras cartas joaninas praticamente não contêm nenhum material cristológico e não contêm nada que também não se encontre em 1João), o autor declara sua cristologia em contraposição a outros cristãos, cujas crenças ele considera heréticas. Por causa desse conflito doutrinário, 1João é particularmente rico em material cristológico. Também se aceita que a comunidade joanina foi na origem um grupo cristão judeu que experimentou um doloroso corte de relações com a comunidade judaica maior e que, em algum momento, acolheu convertidos gentios. A carta parece refletir essa etapa posterior da comunidade joanina, porém ainda mostra a influência da herança cristã judaica do grupo.

A principal ênfase cristológica é a de que o personagem físico e histórico de Jesus é “o Filho” de Deus. Parece que, de alguma maneira, os adversários faziam distinção entre Jesus e o Filho divino, talvez mantendo uma cristologia docetista (*dokēsis*, “aparência”), na qual o Cristo divino apenas parecia ser alguém humano.

Uns poucos decênios depois, Inácio de Antioquia atacou ideias iguais ou semelhantes. Em 1João 2.18-27, os adversários são classificados de cismáticos (1Jo 2.19). Eles deixaram o grupo joânico e parecem ter tentado conquistar adeptos na comunidade, reivindicando a autoridade de uma iluminação superior (1Jo 2.26,27).

As declarações introdutórias de 1João (1Jo 1.1-4) enfatizam a natureza tangível e histórica da revelação, da qual se tem testemunho na mensagem de base (“desde o princípio”) do Evangelho e mostra com clareza que a comunhão é com Deus e com “seu Filho Jesus Cristo”. A contrapartida herética para quem “confessa o Filho” (1Jo 2.23) é negar que Jesus é o Cristo (1Jo 2.22), negar “o Filho” e, conseqüentemente, “o Pai” (1Jo 2.23). Talvez a exposição mais clara da heresia esteja em 1João 4.1-3, texto em que, em contraste com o divino Espírito genuíno, que “confessa que Jesus Cristo veio em carne”, o “espírito que não confessa Jesus não é de Deus” (1Jo 4.3; essa é provavelmente a melhor das variantes textuais). A implicação é que os hereges hesitam em identificar o homem Jesus com o Filho divino.

Repetidas vezes, o autor enfatiza esse elo confessional: a manifestação histórica do Filho é afirmada (1Jo 3.5,8); a confissão exigida é “Jesus é o Filho de Deus” (1Jo 4.15); aquele que é nascido de Deus crê que Jesus é o Cristo (1Jo 5.1); em 1João 3.23, a ordem de Deus é que creiamos no nome de seu Filho, Jesus Cristo (provavelmente numa alusão ao uso ritual do nome de Jesus na confissão, na cura e no batismo), o que torna precisa a identificação histórica do Filho divino. Dessa forma, a fé no Filho verdadeiro e divino reconhece também o Pai e traz a vida eterna (e.g., 1Jo 5.11,12).

Ao contrário de alguns escritores cristãos gentios que vieram depois, o autor não tenta definir a condição de Filho experimentada por Jesus da perspectiva metafísica ou filosófica; sua preocupação maior é insistir na identificação direta de Jesus como o Filho divino. Apesar disso, a referência a Jesus como “a vida eterna que estava com o Pai e a nós foi manifestada” (1Jo 1.2) pelo menos sugere algum conceito de “encarnação” do divino em Jesus, o que é ainda mais provável, tendo em vista o conhecido prólogo de João (Jo 1.1-18), que procede da mesma comunidade.

Diante disso, é difícil ter certeza se a frase de 1João 5.20 — “este [houtos] é o verdadeiro Deus e a vida eterna” — corresponde a Jesus (o antecedente imediato) ou a Deus Pai. À luz da íntima ligação entre o Filho e o Pai nesse documento, talvez o autor não tivesse em mente uma escolha que excluísse a outra, pois, em sua maneira de pensar, não se pode estar num relacionamento correto com Deus Pai sem reverenciar o Filho.

O autor também declara repetidamente o significado soteriológico de Cristo. A eficácia da morte de Jesus é descrita da perspectiva sacrificial: o sangue de Jesus “nos purifica de todo pecado” (1Jo 1.7); Jesus é a “propiciação pelos nossos pecados” (1Jo 2.2; 4.10). Agora ele é “Advogado” (*paraklētōs*) dos cristãos “junto ao Pai” (1Jo 2.1). Jesus “se manifestou para tirar os pecados” (3.5) e “para destruir as obras do Diabo” (1Jo 3.8). Os cristãos esperam ser como Jesus, quando ele reaparecer, na glória futura (1Jo 3.2) e no tempo presente se identificam com ele, tendo-o como seu modelo (1Jo 4.17).

8. Apocalipse

Os elementos judaicos de Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE) são tão abundantes que alguns estudiosos chegaram à improvável conclusão de que o livro é a revisão cristã de um apocalipse originariamente judaico, e alguns teólogos, como Lutero e Bultmann, erroneamente acreditaram que o livro fosse um reflexo deficiente das crenças cristãs. Apocalipse apresenta uma ideia bastante exaltada de Cristo, talvez sem rival no NT. Por esse motivo, vale ressaltar que o autor, com toda a probabilidade, era um judeu cristão (e.g., João, aparentemente o nome verdadeiro do autor, é um nome judeu que só bem mais tarde passou a ser adotado como nome cristão). Além do mais, parece ter atitudes decididamente conservadoras (e.g., suas condenações a várias inovações cristãs, como os nicolaítas [Ap 2.6,14-16] e os ensinamentos de “Jezebel” [Ap 2.20-25]). Portanto, é improvável que suas ideias e práticas cristológicas sejam inovadoras. Elas provavelmente refletem círculos cristãos judaicos muito anteriores. O profeta João buscou responder ao que via como preocupações prementes e imediatas, tanto os problemas internos quanto a pressão exercida pela sociedade. Nas referências ao culto ao imperador (adoração

da “besta”), ele interage com fenômenos e práticas religiosas pagãs (v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS), algo fundamental para entender o livro. Mas João reage negativamente a essas influências. Embora revele certa familiaridade com os mitos pagãos (e.g., a analogia do dragão e Leto, em Ap 12), sua cristologia parece expressa sobretudo de acordo com a tradição bíblica e judaica.

A exemplo do que acontece no Evangelho de João e em suas cartas, em Apocalipse encontramos uma combinação dialética de uma preocupação com a supremacia do Deus único com uma cristologia elevada. A manifestação mais direta disso diz respeito à adoração, um dos temas de destaque do livro. A revelação que o autor afirma ter recebido é situada “no dia do Senhor” (a ocasião semanal de adoração conjunta dos cristãos primitivos). Parece que a visão da adoração celestial tem o propósito de ofuscar o restante do livro, em que ocorrem repetidos chamados e referências à adoração a Deus (e.g., Ap 7.11,12,15; 11.16,17) e constantes advertências contra a adoração a qualquer outro (e.g., Ap 9.20,21; 13.4; 14.9-11). Em Apocalipse 19.11 e 22.9, o anjo intérprete enviado da parte de Deus proíbe duas vezes que João o adore, insistindo que a adoração seja dirigida somente a Deus. O autor mostra o Cristo exaltado, que recebe adoração com Deus (Ap 5.8-14; 7.10), o que deve indicar, para esse autor, que Cristo desfruta a posição mais elevada que se pode imaginar. Se os pensadores cristãos posteriores afirmaram que Cristo e Deus partilham uma substância comum, João parece oferecer uma aproximação funcional quando, ao descrever a adoração celeste idealizada, diz que ela é dirigida a Deus e a Cristo.

O propósito das cenas de adoração ideal talvez fosse refletir e inspirar padrões de adoração entre os cristãos. Em Apocalipse 22.20, temos provavelmente um fragmento de prática litúrgica primitiva em que o Senhor Jesus é invocado no contexto da adoração comunitária (cf. 1Co 16.22: “Maranata”, sinal de que essa prática teve origem em círculos bem antigos de cristãos judeus de fala aramaica).

Essa íntima associação entre Cristo e Deus também se reflete de outras maneiras. O reino escatológico é conjuntamente “de nosso Senhor e de seu Cristo” (Ap 11.15; 12.10). Os cristãos

apegam-se à palavra de Deus e ao testemunho de Jesus (Ap 1.2,9; cf. Ap 12.17). A augusta autodesignação “o Alfa e o Ômega” aparece na boca de Deus em Apocalipse 1.8, mas em Apocalipse 22.12,13 parece provável que devamos interpretar que a voz é de Cristo, designando a si mesmo com o mesmo título. A saudação introdutória (Ap 1.4,5) procede juntamente da parte de Deus, dos “sete espíritos” e de Jesus Cristo, “o primogênito dos mortos [garantia da ressurreição dos crentes], a fiel testemunha [exemplo para os leitores] e o Príncipe dos reis da terra [contra as afirmações blasfemas do imperador romano]”.

Embora haja uma subordinação de Cristo a Deus (e.g., Ap 1.1, em que lemos que Deus dá a Jesus a revelação a ser entregue a seus servos), a visão inicial, que funciona como as visões de chamado do AT, é uma cristofania (Ap 1.10-20), em que se descreve o Cristo glorioso com aspectos extraídos das teofanias e angelofanias do AT (e.g., Dn 7.9,10,13,14; 10.5,6; Ez 1.24-28). Além do mais, em Apocalipse 2—3 Cristo faz uma avaliação das sete igrejas que deve ser enviada por escrito, em que o Espírito transmite as palavras de Cristo em profecia por meio de João (e.g., Ap 2.7,11), e é Cristo quem determina a recompensa ou o juízo futuros (e.g., Ap 2.7,10,17,22,23,26-28). Além disso, o plano divino de redenção e de juízo só poderá avançar depois que o Cordeiro tiver vencido e for então o único em condições de abrir o livro celeste e executar o seu conteúdo (Ap 5.1-5). Contudo, ao mesmo tempo, o Cristo exaltado submete seu papel à supremacia de Deus (e.g., Ap 2.28; 3.4,12,21).

O Cristo representado no Cordeiro reflete outra crença cristológica importante desse autor: o significado redentor da morte de Jesus. A doxologia inicial — “que nos ama e nos libertou dos nossos pecados pelo seu sangue” (Ap 1.5,6; talvez outro reflexo dos padrões litúrgicos binitários de seus leitores) — é dirigida a Cristo e faz dos crentes “reino e sacerdotes para Deus, seu Pai”. Na visão inicial cristofânica, a autoidentificação de Cristo inclui a referência essencial à sua morte (Ap 1.18), e um dos resultados disso foi ele agora ter “as chaves da morte e do inferno”. A vitória do Cordeiro é conquistada pelo fato de ele ser morto (Ap 5.9,10) e por intermédio de seu “sangue” ter resgatado (*agorazō*, Ap 5.9) os santos de todas

as nações. Algumas referências ao “sangue” de Jesus (imagem sacrificial) também aparecem em Apocalipse 7.14 (os eleitos “lavaram suas túnicas e as branquearam no sangue do Cordeiro”, uma cativante figura de linguagem) e em Apocalipse 12.11 (os crentes vencem o dragão “pelo sangue do Cordeiro e pela palavra do seu testemunho”, associando a morte de Jesus à fidelidade dos santos). No contexto dessa passagem caracterizada por forte simbolismo, o autor abandona a imagem de sacrifício e faz referência direta à crucificação do “Senhor” (Ap 11.8), fazendo da morte de Jesus e de seus efeitos o modelo para as testemunhas que são mortas e tornam a viver (Ap 11.11).

9. Resumo

Os documentos do NT aqui considerados foram todos escritos ou por judeus cristãos, ou por cristãos familiarizados com as tradições judaico-cristãs, os quais procuravam expressar a fé em Cristo em categorias e termos adaptados da tradição bíblica e judaica. Parece que o modo dominante de reflexão e expressão cristológica do século I foi formado com base na tradição judaica, mediado por círculos cristãos judaicos e adaptado sob o impacto do ministério de Jesus e da posterior experiência dos primeiros cristãos. A matriz judaica da qual derivaram e foram adaptados termos e categorias básicos foi a tradição judaica do período greco-romano, uma sólida tradição religiosa que durante algumas centenas de anos havia interagido ativamente com o ambiente cultural mais amplo, apropriando-se de tudo o que parecesse útil e compatível com suas convicções fundamentais. Desse modo, não deve causar surpresa o fato de encontrarmos termos ou conceitos que tenham origem muito mais antiga na tradição grega. Tal interação é sinal de uma saudável tradição cultural e religiosa, não uma traição ou assimilação acrítica de influências pagãs.

No entanto, pode se dizer que as afirmações cristológicas e o padrão de devoção religiosa binitária refletidos nesses documentos do NT excedem, na intensidade e no tipo, a reverência que se costuma demonstrar pelos agentes divinos em documentos judaicos relativos ao século I. Nas fontes judaicas antigas, é comum o emprego de termos honoríficos a anjos maiores e também a

personagens humanos reverenciados (esp. Moisés e Enoque). As especulações acerca da Sabe-doria divina ou do *Logos* divino dão margem a uma comparação interessante, com tentativas cristãs de definir a pluralidade em Deus, sendo possível que tenham contribuído para tais tentativas, com o resultado da doutrina da Trindade nos séculos que se seguiram ao NT. Mas a posição exaltada de Cristo refletida nos documentos examinados parece representar um desenvolvimento bem característico em comparação com a tradição judaica pré-cristã, especialmente quando levamos em conta o espaço que se abre para o Cristo glorificado ao lado de Deus no contexto e na prática de adoração dos cristãos do século I.

Na escola mais antiga da história das religiões (e.g., BOUSSET), era comum apresentar a posição caracteristicamente exaltada de Cristo como a assimilação inconsciente e deliberada de uma cristologia supostamente original e baixa (Jesus não divino) por crenças de influência pagã em semideuses, filhos divinos e senhores. Pesquisas mais recentes, porém (e.g., HURTADO), dão conta de que a mutação ou a inovação representada na devoção a Cristo pelos primeiros cristãos teve início decisivo em círculos cristãos judaicos logo nos primeiros anos do movimento cristão. Além do mais, o desenvolvimento em questão teve um crescimento rápido, quase explosivo, nos primeiros anos, e os dados refutam as elaboradas teorias sobre as etapas identificadas no desenvolvimento cristológico e que resultaram em atribuir a Cristo uma posição divina.

Não apenas nos textos examinados, mas até mesmo nos escritos mais antigos do NT (as cartas de Paulo), Cristo é associado a Deus de maneiras surpreendentes, recebe títulos divinos (esp. “Senhor”, por causa do emprego desse título em passagens do NT que se referem a Javé), desempenha funções em papéis divinos (e.g., como juiz escatológico e como fonte divina de oráculos proféticos) e recebe reverência formal de maneiras exclusivas a Deus. Essa devoção cristã não é imediatamente compatível com o judaísmo com que estamos familiarizados e parece ter sido uma exceção na prática judaica refletida nas fontes judaicas da Antiguidade. Parece que pelo menos no século II houve grupos cristãos judaicos cuja reverência por Cristo era bem mais comedida (os

denominados ebionitas, a respeito de quem, no entanto, os estudiosos têm feito declarações excessivamente confiantes). Mas também está claro que pelo menos alguns grupos cristãos judaicos fizeram afirmações cristológicas exaltadas e expressaram padrões devocionais binitários, como analisamos aqui.

Os principais aspectos da cristologia cristã judaica aparentes no NT e nas fontes cristãs mais antigas são os seguintes. Jesus é proclamado o Messias (Cristo) prometido por Deus no AT. Textos régios davídicos do AT são interpretados como predições messiânicas. Um dos termos utilizados em referência a Jesus nos círculos cristãos judaicos de fala grega era *pais* (“criança” ou “servo”), que parece ter tido conotações régias davídicas. De modo semelhante, é provável que tenham sido círculos cristãos judaicos que sentiram a necessidade e a capacidade de interpretar a morte de Jesus de modo que vissem Deus agindo por meio dela, em cumprimento de profecias até então não identificadas acerca do sofrimento do Messias. Referências à morte de Jesus com termos tomados de empréstimo da Páscoa judaica e do vocabulário sacrificial do AT (e.g., “sangue”, “cordeiro”) provavelmente também tiveram início em círculos cristãos judaicos.

É provável que Jesus também tenha sido apresentado como o profeta escatológico semelhante a Moisés, com a consequente autoridade sobre a comunidade de fé para definir a obediência a Deus (o que se reflete, e.g., em Mateus). Por esse motivo, os círculos cristãos judaicos primitivos podem ter começado já bem cedo a organizar e a transmitir por escrito os ensinamentos ou as declarações de Jesus (conforme refletidos em conjuntos de declarações que estariam por trás dos Sinóticos e de Tiago).

Começando pelos círculos cristãos judaicos de fala aramaica dos primeiros anos do movimento cristão, fazia-se referência a Jesus como o “Senhor” (*Marê*) da comunidade, prática que foi levada para os círculos de fala grega mediante o uso comum de *Kyrios* como designação para Jesus. Já na época de Paulo, isso havia gerado um conjunto de termos cristãos: “dia do Senhor”, “ceia do Senhor” (1Co 11.20), “irmãos do Senhor” (1Co 9.5), empregados como expressões comuns em círculos cristãos. E, mais importante,

na adoração coletiva, o Jesus exaltado era invocado como “Senhor” e, de outras maneiras, era junto com Deus o objeto de devoção.

Digno de nota é o uso do nome de Jesus, por exemplo, no rito iniciatório do batismo (“em nome de Jesus”), indicando que o Jesus exaltado é aquele por meio de quem a comunidade eleita é exclusivamente constituída. Sobretudo no contexto da comunidade judaica mais ampla, ideias conflitantes a respeito de Jesus parecem ter sido formuladas e expressas: “Jesus é Senhor” *versus* “Jesus é anátema” (1Co 12.3, ARC; “amaldiçoado” sugere origem judaica).

Também se deve reconhecer que foi nos círculos cristãos judaicos que surgiu a preocupação de evitar que Jesus fosse, de qualquer maneira, considerado um segundo deus, diminuindo a supremacia do Deus criador do AT. Desse modo, principalmente nos textos que denotam influência cristã judaica, de um modo bem característico a ressurreição de Jesus é apresentada como ato em que Deus ressuscita Jesus, a posição exaltada de Jesus como algo concedido ou declarado por Deus e a obra redentora de Jesus como ato que permite aos eleitos um relacionamento com Deus Pai. À medida que nos distanciamos da influência da cristologia cristã judaica, nem sempre se percebe a preocupação de manter uma subordinação funcional de Cristo em relação a Deus Pai, sobretudo nos escritos cristãos apócrifos provenientes dos círculos cristãos gentílicos do final do século II em diante.

Ver também CRISTO; DEUS; “EM CRISTO”; ESPÍRITO SANTO; FILHO DE DEUS; SENHOR.

DLNTD: DOCETISM; LAMB; LOGOS CHRISTOLOGY; PREEXISTENCE; SHEPHERD, FLOCK; STONE, CORNERSTONE.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. *God crucified: monotheism and christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ _____. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ■ _____. *The worship of Jesus*. In: _____. *The climax of prophecy*. Edinburgh: T & T Clark, 1993. ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1970. ■ CULLMANN, O. *Christ and time*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ _____. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus*

Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ _____. *One God, one Lord*: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ LINDARS, B. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. ■ LONGENECKER, R. N. *The christology of early Jewish Christianity*. London: SCM, 1970. (SBT, 2. série, 17.) ■ STANTON, G. N. Aspects of early Christian-Jewish polemic and apologetics. *NTS*, v. 31, p. 377-92, 1985.

L. W. HURTADO

CRÍTICA RETÓRICA. Ver RETÓRICA.

CRONOLOGIA DE PAULO. Ver PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

CRUCIFICAÇÃO. Ver CRISTO, MORTE DE I; JESUS, JULGAMENTO DE.

CULPA. Ver PECADO.

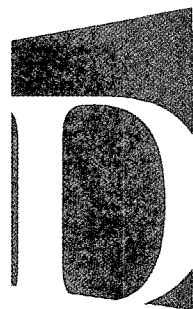
CULTO AO IMPERADOR. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS; APOCALIPSE, LIVRO DE; ROMA.

CULTO DE ADORAÇÃO. Ver ADORAÇÃO/CULTO.

CULTOS CÍVICOS. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

CUNRĀ. Ver QUMRAN; MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

CURA. Ver MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.



DAVI, FILHO DE. Ver FILHO DE DAVI.

DECLARAÇÕES INICIADAS POR “EU SOU...”. Ver JOÃO, EVANGELHO DE.

DESTINO. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS; ADORAÇÃO/CULTO III.

DESTRUIÇÃO DO TEMPLO. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.

DEUS I: EVANGELHOS

Nos Evangelhos canônicos, “Deus” (*theos*) é a divindade tradicional do antigo Israel que é mencionada no AT. E, por todo o NT, o monoteísmo exclusivo da antiga piedade judaica, que envolve uma rejeição a todas as demais divindades, é a crença religiosa adaptada à devoção cristã primitiva a Jesus. Nos Evangelhos, Deus é a autoridade final. Os Evangelhos são narrativas sobre Jesus, mas todo o significado de sua pessoa repousa na afirmação de que Deus é a fonte da autoridade de Jesus, aquele cujo reino (v. REINO DE DEUS) ele proclama. Ou seja, embora os Evangelhos sejam inegavelmente narrativas cristológicas, são também centradas em Deus. Toda a ênfase de sua história é que seu principal personagem representa uma nova abertura divina de revelação, cumprimento e salvação. Nisso eles concordam, mas entre os Evangelistas há também diferenças interessantes de realce na maneira em que se referem a Deus, o que reflete propósitos variados e talvez indique um desenvolvimento teológico ao longo das décadas que separavam uns dos outros. Além disso, os Evangelhos permitem descrever, com alguma segurança, aspectos importantes da experiência que Jesus teve de Deus e o

que ensinava a respeito do Pai. A percepção especial que Jesus tinha de Deus como Pai, por quem foi chamado para ser o Filho obediente de Deus, provavelmente constituía o aspecto central de sua missão, refletido nos Evangelhos.

1. Deus nos Evangelhos: assuntos gerais.
2. Deus em cada um dos Evangelhos.
3. Deus na experiência e no ministério de Jesus.

1. Deus nos Evangelhos: assuntos gerais

É compreensível que a tendência do estudo acadêmico dos Evangelhos tenha sido concentrar-se na apresentação que eles fazem de Jesus. Mas, embora sejam narrativas do ministério de Jesus e tenham o interesse inegável de apresentar o significado de sua pessoa (v. EVANGELHO [GÊNERO]), num nível mais profundo os Evangelhos estão dominados por Deus, a quem Jesus proclama e representa na qualidade de Filho e Cristo. Os Evangelhos afirmam que é válido o testemunho do AT a respeito do Deus exclusivo de Israel. Dessa forma, por exemplo, Deus é o Criador que instituiu o casamento (Mt 19.4-6) e transmitiu mandamentos divinos por intermédio de Moisés (Mc 7.5-13). Mas os Evangelhos também oferecem novas informações sobre os propósitos de Deus, os quais são agora apresentados de maneira significativa e definitiva em Jesus. Os Evangelhos, portanto, são narrativas teológicas.

1.1 Terminologia. Os números exatos quanto à frequência dos termos tratados a seguir podem variar, dependendo das decisões acerca de variantes textuais e, em alguns casos, da interpretação de algumas passagens. Mas os padrões básicos de frequências comparativas não são prejudicados. Além do termo “Deus” (*theos*) propriamente dito,

empregado com frequência nos Evangelhos (48 vezes em Marcos; 51 em Mateus; 122 em Lucas; 73 em João), o termo “SENHOR” (*kyrios*) também é usado várias vezes para designar Deus (9 vezes em Marcos; 18 em Mateus; 37 em Lucas; 5 em João; também é empregado em referência a Jesus; e.g., Mt 7.21; 8.2; 15.22; Mc 11.3). Muitas ocorrências de *kyrios* como designação de Deus estão em citações do AT e em expressões extraídas do AT (e.g., “ano do Senhor”), e nessas passagens o termo é a tradução grega do nome hebraico de Deus no AT, Javé. Por exemplo: em Lucas, há 25 ocorrências de *kyrios* como referência a Deus nos dois primeiros capítulos, em que é muito forte a influência do AT sobre a linguagem.

O terceiro termo muitas vezes usado em relação a Deus é “Pai” (*patēr*), sem dúvida o mais comum com esse uso na tradição cristã e talvez o título teologicamente mais significativo de Deus no NT. Ao contrário dos outros termos em referência a Deus já mencionados — sem exceção nos Sinóticos e com poucas exceções em João —, o título “Pai” aparece somente nas frases atribuídas a Jesus (as exceções joaninas são: comentários editoriais do Evangelista, Jo 1.14,18; uma declaração de Filipe, Jo 14.8; a afirmação da multidão, Jo 8.41).

Deve se ressaltar, porém, que o termo está distribuído de maneira desigual nos Evangelhos (4 casos em Marcos; 44 em Mateus; 15 em Lucas; 109 em João). Uma variação ainda mais notável aparece quando consideramos apenas as ocorrências da forma absoluta “o Pai” (1 em Marcos; 2 em Mateus; 3 em Lucas; 73 em João). J. Jeremias (1967, p. 29-35) apresenta esses números como indicações de “uma tendência crescente de introduzir o título ‘Pai’ para Deus nas declarações de Jesus” na igreja primitiva (e.g., cf. Mc 3.35 par. Mt 12.50; Mc 14.25 par. Mt 26.29; Mc 10.40 par. Mt 20.23). De forma convincente, ele afirma que o Evangelho de João ao mesmo tempo reflete particularmente o fato de o título “o Pai” se tornar “o nome de Deus na cristandade”, além de ter influenciado essa tendência.

Além do uso joanino consideravelmente mais frequente da forma absoluta “o Pai”, devemos observar outro aspecto interessante e bem característico que João faz do título “o Pai” em referência a Deus. Nos Sinóticos, o título divino “Pai” está restrito às orações de Jesus e às suas declarações

às multidões, nas conversas com seguidores e nos discursos a plateias constituídas de seguidores. Quando fala a outros ouvintes (e.g., líderes religiosos judaicos, Satanás), Jesus emprega *theos* ou *kyrios*. Em João, contudo, Jesus se refere a Deus como “Pai” ao se dirigir a uma variedade de pessoas, dentre elas a samaritana (Jo 4.21-23) e a críticos hostis (e.g., Jo 5.17-47; 6.25-58; 8.12-30,34-38). De fato, em João as referências de Jesus a Deus como seu Pai em geral constituem motivo para seus críticos se ofenderem. Ou seja, “Pai”, que nos Sinóticos denota a situação de Jesus e de seus discípulos (“vosso Pai”) diante de Deus, assume em João uma acentuada função cristológica como termo às vezes polêmico, cujo objetivo principal é exprimir a posição exaltada de Jesus. Em conformidade com isso, nos escritos joaninos só Jesus é “filho” (*huios*, filho homem) de Deus. Os seguidores de Jesus são chamados “crianças” (*tekna*, filhos em geral) de Deus, termo que não tem a conotação de direitos e posição especiais implícitos em “filho”.

Além de “Deus”, “Senhor” e “Pai”, há também nos diálogos certas formas indiretas de referência a Deus. Por exemplo, quando Jesus indaga aos sacerdotes de Jerusalém se o ministério batismal de João era “do céu” (Mc 11.30 par. Mt 21.25 e Lc 20.4); na referência do sumo sacerdote a Deus como “o Bendito” no interrogatório de Jesus (Mc 14.61; Mt 26.63; a ARA e a NVI, entre outras traduções, trazem “Deus Bendito”, mas a palavra *theos* não aparece no original); na resposta de Jesus, a referência dele a Deus como o “Poderoso” (Mc 14.62 par. Mt 26.64; cf. Lc 22.69). As várias ocorrências de “Altíssimo” em Lucas também devem ser incluídas (Lc 1.32,35,76; 6.35), embora essa expressão em particular tenha uma dívida direta com o AT (e.g., Dn 4.17,24,25). Todas essas circunlocuções de reverência refletem o profundo respeito para com Deus que era característico dos antecedentes judaicos de Jesus e do movimento cristão primitivo.

Acima de tudo, nessas passagens em que são “necessários” (*dei*) certos acontecimentos para o avanço ou cumprimento do plano redentor, deve se entender Deus como aquele cujos propósitos tornam os acontecimentos necessários (e.g., Mc 8.31; 9.11; 13.7,10). Também existem algumas ocorrências do que se denomina “passivo

divino”, em que ações são descritas com verbos na voz passiva sem agente da passiva explicitamente mencionado, mas onde se deve entender que Deus é o agente (e.g., Mc 3.28: “todos os pecados serão perdoados [por Deus]”; Mt 7.1.2,7). Ainda outro tipo de referência indireta a Deus é encontrado no relato do batismo de Jesus em todos os Sinóticos, em que a aclamação divina de Jesus é atribuída apenas a “uma voz do céu” (Mc 1.11 par. Mt 3.17 e Lc 3.22). De modo semelhante, os relatos da transfiguração atribuem o reconhecimento divino de Jesus a uma voz vinda da nuvem (Mc 9.7 par. Mt 17.5; Lc 9.35). Nas duas cenas, o contexto exige que se entenda que é Deus quem fala.

1.2 O papel de Deus. Nos Evangelhos, Deus é a presença que a tudo envolve, o personagem que ofusca os demais nas quatro narrativas, o qual, embora quase sempre mencionado por terceiros e só às vezes participando diretamente da história, dá aos relatos, aos personagens e às ações todo o seu significado. Em sua totalidade, as narrativas dos Evangelhos consistem na apresentação do propósito de Deus, e todos os personagens e acontecimentos são avaliados e entendidos à luz de sua relação com o propósito divino.

Alguns exemplos importantes de personagens dos Evangelhos bastarão para ilustrar isso. João Batista é o precursor de Jesus Cristo, mas isso, por sua vez, depende da afirmação de que o Batista foi enviado por Deus (e.g., Jo 1.6; Mc 11.27-33). As multidões aclamam Jesus porque veem nele uma manifestação do que acreditam ser os propósitos salvadores de Deus (e.g., Mc 2.12; 11.8-10). A verdadeira família de Jesus, seus seguidores, são aqueles que fazem a vontade de Deus (Mc 3.35 par. Mt 12.50; Lc 8.21). Os saduceus (v. JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO) opõem-se a Jesus porque estão cegos para o poder e os propósitos de Deus (Mc 12.24 par. Mt 22.29). Aliás, a derradeira ironia teológica dos relatos dos Evangelhos é que a rejeição a Jesus pelos líderes religiosos judaicos constitui a rejeição ao Filho de Deus, o Cristo divinamente nomeado. Eles acusam Jesus de blasfêmia (Mc 14.64 par. Mt 26.65; Lc 22.71), mas eles próprios são culpados de, em nome de Deus, se oporem a Deus.

Mesmo o significado da pessoa de Jesus, o personagem principal dos Evangelhos, prescinde

da relação entre ele e Deus. A mensagem de Jesus anuncia e interpreta o reino de Deus (e.g., Mc 1.14,15, e as parábolas em Mc com paralelo em Mt 13). Os demônios aclamam a Jesus com expressões que, em sua totalidade, denotam a posição dele diante de Deus (e.g., “o Santo de Deus”, Mc 1.24 par. Lc 4.34; “Filho de Deus”, Mc 3.11 par. Lc 4.41; Mc 5.7 par. Mt 8.29; Lc 8.28). É certo que Jesus afirma deter autoridade, mas, implícita (e.g., Mc 2.10) ou explicitamente (e.g., Jo 3.35; 5.19-32; 12.49), ele mostra que essa autoridade procede de Deus e existe para promover o propósito e a glória de Deus. Em todos os Evangelhos, Jesus é o Messias (v. CRISTO) e não raro é mencionado em termos régios (e.g., Mt 21.1-11). Mas é preciso situar essa ideia no contexto da proclamação que Jesus faz do reino de Deus, o que torna Deus como “rei” uma das imagens mais disseminadas, embora quase sempre implícitas, nos Evangelhos. Assim, Deus é o rei exaltado a quem Jesus, o Messias, representa de forma especial, como uma espécie de vice-administrador.

Mesmo em João, onde encontramos a ideia mais explicitamente exaltada acerca da pessoa de Cristo, tudo repousa na afirmação de que Jesus veio da parte de Deus (e.g., Jo 5.43; 6.57; 8.18; 9.33). A glorificação de Jesus depende de um ato de Deus (e.g., Jo 17.1). A exaltação de Jesus é completada com sua ascensão até Deus (Jo 13.1-3; 14.28). A afirmação de que Jesus é “o caminho, a verdade e a vida” tem ligação com o acesso especial que ele dá a Deus (Jo 14.6).

Deus é poucas vezes mencionado como ator nas cenas dos Evangelhos, mas aquelas em que ele atua são de grande significado para as narrativas maiores. As cenas sinóticas do batismo de Jesus e da transfiguração são essenciais e confirmam com autoridade para os leitores o significado de Jesus como Filho de Deus. Nas duas cenas, narradas apenas nos Sinóticos, a voz de Deus soa claramente acima do emaranhado de ideias conflitantes a respeito de Jesus apresentadas por outros personagens da narrativa. Deus atua como a autoridade derradeira, e, da perspectiva da crítica literária, seus aplausos a Jesus são a voz confiável pela qual as demais vozes devem ser julgadas. De modo semelhante, no episódio da crucificação (v. CRISTO, MORTE DE), o véu do templo rasgado por Deus (exemplo importante da forma verbal

denominada passivo “divino”, Mc 15.38 par. Mt 27.51; Lc 23.45) funciona como a confirmação divina da importância de Jesus e da reprovação aos líderes do templo, que rejeitaram a Jesus.

Em João, não aparecem as aclamações divinas do batismo e da transfiguração. O único momento em que vemos soar a voz de Deus é em João 12.28, quando Deus dá a Jesus e aos leitores a confirmação de que glorificará seu nome por meio de Jesus. Entretanto, João destaca que as “obras” de Jesus, mesmo os “sinais”, que figuram nesse Evangelho com tanta proeminência, devem ser vistos como atos de Deus a confirmar a importância de Jesus (Jo 5.36; cf. Jo 3.2). Por exemplo, num dos sinais culminantes — a ressurreição de Lázaro —, a oração de Jesus em João 11.41,42 deixa claro que o milagre é uma resposta divina ao apelo de Jesus. Por meio desses feitos e ao longo das Escrituras, o Pai dá “testemunho” de Jesus, fazendo com que a posição de Jesus dependa inteiramente de Deus.

2. Deus em cada um dos Evangelhos

Cada um dos Evangelistas emprega variados termos e referências a Deus, os quais refletem algo do propósito e do estilo literário de cada um deles, além de talvez refletirem as circunstâncias em que viviam na história do cristianismo do século I.

2.1 Marcos. À luz da ideia geralmente aceita de que Marcos é o Evangelho mais antigo, nessa narrativa as referências a Deus são especialmente importantes do ponto de vista histórico (v. DONAHUE). De particular interesse são as quatro referências a Deus como “Pai” (sempre em declarações de Jesus: Mc 8.38; 11.25; 13.32; 14.36). Em Marcos 8.38, Jesus adverte que “o FILHO DO HOMEM” se manifestará “na glória de seu Pai”, afirmação implícita da cristologia marcana que permeia todo o Evangelho: Jesus, o Filho do homem, hoje em circunstâncias humildes, é o Filho de Deus.

A expressão “vosso Pai que está no céu”, de Marcos 11.25, pode dar um vislumbre dos antecedentes da maneira em que Mateus costuma se referir a Deus, a menos que se aceite a proposta de H. F. D. Sparks de que Marcos 11.25 não faz parte do texto original desse Evangelho.

Em Marcos 13.32, devem se ressaltar duas coisas. Primeira: Jesus, “o Filho”, desconhece o

tempo do fim; só Deus, “o Pai”, o sabe, o que reflete uma subordinação de Jesus a Deus, a qual Lucas parece ter atenuado ao omitir essa afirmação em sua versão do discurso escatológico (Lc 21). Segunda: essa declaração vem a ser a ocorrência mais antiga nos Evangelhos das formas absolutas “o Pai” e “o Filho”, encontradas em outras passagens dos Sinóticos apenas na bem explorada exclamação de Jesus em Mateus 11.25-27 e em seu paralelo em Lucas 10.21,22, mas frequente em João.

Por último, Marcos 14.36 é diferente de todos os Evangelhos por atribuir a Jesus o uso do termo *abba*, empregado em outras passagens do NT apenas por Paulo em referência à oração cristã primitiva (Rm 8.15; Gl 4.6). É notável que Marcos, assim como Paulo, empregue essa expressão aramaica associada ao termo grego para “pai” (*patēr*) ao se dirigir aos leitores de língua grega e em grande parte gentios. Escrevendo a cristãos familiarizados com *abba* como empréstimo linguístico associado à oração, como revelam as referências de Paulo, Marcos provavelmente teve o objetivo de que seus leitores vissem na oração de Jesus no Getsêmani um precedente para estarem submissos a Deus e um lembrete de que a base do relacionamento filial deles com Deus era o próprio relacionamento filial de Jesus com o Pai.

O papel de Deus nos Sinóticos como a derradeira voz em que se pode confiar na confirmação de Jesus como Filho de Deus é especialmente importante em Marcos, como demonstra J. D. Kingsbury. Em Marcos, a pergunta da identidade transcendente de Jesus é um assunto importante, que os personagens humanos costumam a entender, e as várias vozes (e.g., discípulos, multidões, Herodes, líderes religiosos, demônios) imprimem rótulos conflitantes e inadequados a Jesus. Numa expressão própria do Evangelho, Marcos 1.14 diz que Jesus estava “pregando o evangelho de Deus” (expressão encontrada apenas em Paulo em todo o NT; e.g., Rm 1.1; 15.16), o que reflete um destaque teocêntrico na apresentação marcana da mensagem de Jesus. A análise que J. R. Donahue faz das respostas de Jesus às perguntas de Marcos 12 mostra que aqui o ensino de Jesus é “teísta, não explicitamente cristológico” (DONAHUE, p. 581). O ensino mostra Deus como aquele a quem se deve verdadeira lealdade

(muito além do que César é capaz de reivindicar, Mc 12.13-17), a divindade doadora de vida que ressuscitará os mortos e confirmará os que nela confiam (Mc 12.18-27) e o único Deus que deve ser amado em sua totalidade, cujo serviço é a base de todo outro dever (Mc 12.28-34). Esse destaque teísta também está implícito na resposta de Jesus ao pedido para que ele apresentasse provas de sua autoridade (Mc 11.27-33), pois os leitores sabem que os céus enviaram o Batista para preparar o caminho para Jesus e que a autoridade de Jesus também procede de Deus.

2.2 Mateus. Entre os Sinóticos, Mateus é o que, de longe, emprega mais vezes a palavra “Pai” em referência a Deus (44 vezes) e o único “que se refere a Deus como *patēr* quase com a mesma frequência com que usa *theos*” (MOWERY, p. 24). Como aparece apenas nos lábios de Jesus, o termo não é encontrado em Mateus até que Jesus inicie seu ministério de ensino (Mt 5). Em Mateus, a maioria das ocorrências do título divino “Pai” (principalmente nas formas “vosso/nosso Pai que está no céu”; e.g., Mt 5.16,45; 6.1,9) ocorre em passagens em que Jesus orienta e anima os discípulos sobre vários deveres e situações (e.g., 17 casos diferentes no Sermão do Monte). Às vezes, Mateus substitui *theos* no material marciano por referências a Deus como “Pai” (Mt 12.50 par. Mc 3.35; Mt 26.29 par. Mc 14.25). Na fonte α , uma comparação da versão mateusina com a lucana faz supor que Mateus (ou sua tradição?) tem especial predileção pela imagem paterna de Deus (cf. e.g., Mt 5.45 par. Lc 6.35; Mt 6.26 par. Lc 12.24; Mt 10.29-32 par. Lc 12.6-8).

Mateus sobressai pela grande quantidade de ensinamentos de Jesus acerca de Deus, nos quais Jesus memoravelmente destaca a fidelidade divina que vê todas as coisas e sabe todas as coisas. Parte desse material é próprio de Mateus, como é o caso de Mateus 6.1-8 (“vosso Pai” recompensará a piedade genuína, ouvirá a oração humilde feita “em secreto” e “conhece de que necessitais, antes de o pedirdes a ele”). Outros materiais de ensino têm paralelo com Lucas (material α), como Mateus 6.25-34 e Lucas 12.22-32 (Deus, que alimenta as aves e “veste [...] a planta”, proverá tudo de que necessitais); Mateus 7.7-11 e seu paralelo, Lucas 11.9-13 (recorrei com confiança a “vosso Pai, que está no céu”, pois Deus está muito mais

disposto a dar “boas coisas” aos seus que os pais terrenos). Como Donahue observa, Mateus apresenta um “quadro de Deus” que é bem “‘humano’ e imediato” (DONAHUE, p. 567).

Tanto Mateus quanto Lucas se distinguem estruturalmente de Marcos pelo relato do nascimento (v. JESUS, NASCIMENTO DE), em que Deus age de forma direta. Em ambos os casos, as ações de Deus são descritas com termos que denotam influência das narrativas do AT acerca das obras divinas. Em Mateus, Maria “achou-se grávida pelo Espírito Santo” (de Deus), e um “anjo do Senhor” orientou José nos momentos decisivos.

2.3 Lucas. Em Lucas, não há o destaque caracteristicamente mateusino de Deus como “Pai”. Lucas prefere o termo *theos* (122 vezes, sem considerar Atos). São proeminentes quatro outros aspectos no tratamento lucano sobre Deus. Primeiro: como se vê na estrutura literária singular dos dois volumes de Lucas, a qual envolve a história da igreja primitiva ligada ao relato que ele apresenta de Jesus, Lucas destaca que os acontecimentos por ele registrados constituem o plano e o propósito divinos. Ou seja, Lucas particularmente apresenta Deus como o arquiteto do plano redentor, o qual se desenrola em sua narrativa. O interesse de Lucas pelo propósito divino é refletido no uso mais frequente do termo *dei* como expressão de necessidade divina (c. 27 vezes em Lucas-Atos; 14 em Lucas; cf. 4 vezes em Mateus; 5 em Marcos; 9 em João). No entanto, a noção lucana de necessidade divina não é a mesma do determinismo, mas dinamicamente incorpora a cooperação da vontade humana, como em Lucas 4.43, em que Jesus declara que “é necessário” que ele proclame o reino de Deus nas outras cidades da Galileia (v. tb. Lc 2.49; 13.33; 22.37; COSGROVE, esp. p. 180-2).

Segundo: Lucas sobressai pelo forte destaque em Lucas-Atos às obras miraculosas de Deus. Do relato do nascimento em diante, Deus age poderosamente com o objetivo de alcançar seus propósitos (v., e.g., as exclamações poéticas em Lc 1.46-55,68-79). Alguns intérpretes anacronicamente caracterizam o interesse de Lucas em milagres como reflexo de uma teologia da glória, em vez de uma teologia da cruz, mas esse juízo, feito mediante as categorias da polêmica protestante do século XVI, não se sustenta como método

histórico-crítico adequado. Ao narrar as obras poderosas de Deus, Lucas tinha como propósito assegurar a seus leitores que Deus está de fato no controle do mundo e assim dar exemplos da confirmação divina da mensagem cristã, em vez de elaborar uma teologia da vida cristã, muito menos satisfazer os críticos que surgiriam mais tarde com tendências especialmente dogmáticas.

Terceiro: um aspecto importante do tratamento lucano sobre Deus é o forte interesse doxológico de Lucas. Com mais relevo que nos outros Evangelhos, em Lucas “Deus é aquele que deve ser louvado e glorificado” (DONAHUE, p. 568). Cerca de onze vezes em seu Evangelho Lucas registra alguém dando glória a Deus (e.g., Lc 2.14,20; 5.25,26; 7.16; 13.13; 17.15; 18.43). Em Marcos 15.39, o centurião dá testemunho de Jesus, mas, na passagem paralela de Lucas 23.47, ele glorifica a Deus, e o Evangelho termina também com os discípulos louvando a Deus (Lc 24.53).

Quarto: como se percebe, por exemplo, nas parábolas de Lucas 15, que são exclusivamente lucanas, o Deus do Evangelho de Lucas destaca-se por sua misericórdia e pelo desejo de perdoar e redimir. Os cânticos das narrativas do nascimento comemoram o envio do Cristo como misericórdia de Deus para com os que aguardam a redenção que ele trará (e.g., Lc 1.50,54,68-72). Portanto, o Deus que determina todas as coisas age assim para atingir seus objetivos misericordiosos. Em Lucas, a providência divina determina todas as coisas a serviço da misericórdia de Deus.

2.4 João. Já destacamos o uso consideravelmente mais frequente em João da palavra *patēr* como título para Deus (109 vezes, mais que o dobro do número de qualquer outro Evangelista), e observamos que em João o título desempenha um papel polêmico, sem associação com o termo nos outros Evangelhos. Essa conotação polêmica é particularmente clara em João 5.18, em que a referência de Jesus a Deus como “seu Pai” era um dos motivos pelos quais “os judeus” procuravam matar Jesus. Em João, mais que em qualquer outro Evangelho, não se pode honrar a Deus sem honrar “o Filho” (e.g., Jo 3.35,36; 5.22,23; 6.28,29).

Isso ocorre porque João destaca a transcendência de Deus mais que qualquer outro Evangelista (e.g., Jo 1.18; 6.46). Para João, o Deus

invisível pode ser entendido e alcançado apenas por meio daquele a quem Deus enviou para anunciá-lo: Jesus “o Filho” (e.g., Jo 1.18; 14.6-9). Esse destaque da natureza invisível e transcendente de Deus faz com que João se pareça com outros escritores judeus da era greco-romana, como Filo de Alexandria (v., e.g., HAGNER). Mas, ao contrário de Filo e de outros escritores judeus da Antiguidade que destacavam a transcendência divina para criticar as tradições religiosas pagãs e evitar antropomorfismos rudes, João realça a transcendência e a invisibilidade de Deus para se contrapor a alegações rivais por parte dos judeus que rejeitam a Jesus de conhecerem ao Deus verdadeiro.

João refere-se às obras de Deus quase sempre associando Cristo a elas. À semelhança de Deus, o Logos esteve “no princípio” (Jo 1.1,2), e a criação divina se deu por meio do Logos (Jo 1.3). Deus, o juiz de todos, que recompensará os justos (v. JUSTIÇA) com a vida ressurreta, permitiu ao Filho participar do julgamento e vivificar “a quem ele quer” (Jo 5.21,22,26-29).

No entanto, essa ideia notadamente exaltada de Cristo alia-se a uma subordinação igualmente clara do “Filho” em relação ao “Pai”. A proeminência do Filho surge do fato de o Pai ter entregado “todas as coisas” nas mãos do Filho (Jo 3.35). Os crentes podem chegar a Cristo apenas à medida que Deus lhes concede a capacidade de responderem positivamente (Jo 6.65). Repetidas vezes, o Filho exaltado expressa sua subordinação ao Pai, atribui a ele o crédito da mensagem que lhe foi dada, torna seu objetivo a glória do Pai e deixa com Deus a decisão de trazer glória ao Filho (e.g., Jo 5.19; 6.37-40; 8.28,29,38,42,49,50; 10.25,29,30,37,38).

Alegando uma incompatibilidade fundamental entre eles, A. C. Sundberg afirma que João combinou uma cristologia subordinacionista mais antiga com um corpo de material “disjuntivo” que expressa uma ideia mais recente, “uma teologia binária, não uma cristologia”, na qual “o Filho é um deus assim como o Pai é Deus” (SUNDBERG, p. 37). Suspeita-se, porém, que esses comentários reflitam mais a incapacidade de captar o refinamento cristológico de João que qualquer conflito real em sua cristologia. Não há nenhum sinal de que o Evangelista tenha observado

qualquer tensão entre o tema subordinacionista e a ideia exaltada que tem de Cristo como alguém que é um com o Pai. Repetidas vezes e de maneira simples, o autor expressa ambos os conceitos na mesma declaração ou em declarações bem próximas uma da outra (e.g., Jo 10.29,30).

As duas passagens nas quais os judeus se ofendem com Cristo pela maneira em que ele se associa com Deus, o que Sundberg apresenta como prova de uma nova cristologia joanina (Jo 5.18; 10.30-33), não constituem novidade nos Evangelhos. Existem ecos mais antigos da acusação de cristologia blasfema em Marcos (Mc 14.64) e em Mateus (Mt 26.65). Mais importante que isso, em João as duas acusações do que equivaleria a um ditheísmo são postas nos lábios tanto dos adversários de Jesus quanto da comunidade joanina, a qual João constantemente acusa de estar deixando de entender a verdade e distorcendo a revelação divina. Na verdade, a exclamação de Tomé ao Cristo ressurreto — “Senhor meu e Deus meu!” (Jo 20.28) — representa uma elevação da retórica cristológica própria dos Evangelhos, provavelmente resultado da rejeição judaica à devoção a Cristo, e também pode ter contribuído para essa rejeição. Mas é possível identificar a origem da veneração de Cristo em categorias divinas refletidas na exclamação de Tomé já bem antes do Evangelho de João, chegando aos níveis mais primitivos da tradição cristã do NT (v., e.g., HURTADO).

Em João, não há nenhuma tentativa frustrada de introduzir um novo ditheísmo, em que Cristo seja um segundo deus. As acusações em João 5.18 e 10.30, que mostram Jesus como um segundo deus, são na verdade queixas de judeus hostis que distorcem o monoteísmo sofisticado da comunidade joanina. João descreve com notável equilíbrio as convicções de que Cristo está singularmente associado com Deus e é também o Filho obediente que é glorificado pelo Deus transcendente justamente porque o Filho, com satisfação, se submete a Deus e busca a glória do Pai.

3. Deus na experiência e no ministério de Jesus

Os Evangelhos refletem e exemplificam adaptações da tradição de Jesus às necessidades e circunstâncias de várias igrejas do século I, e não se podem usar os Evangelhos de forma simplista para

definir os ensinamentos de Jesus (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS). Os Evangelhos tampouco proporcionam um acesso direto à experiência religiosa de Jesus. Apesar disso, existem motivos para fazer certas afirmações básicas acerca das referências de Jesus a Deus e talvez até sobre a vida religiosa de Jesus. Vale a pena assinalar em especial dois aspectos principais atestados na tradição de Jesus: 1) Jesus se refere a Deus como Pai, particularmente na oração; 2) Jesus incentiva seus seguidores a empregar linguagem semelhante e também a se relacionar com Deus como Pai.

Embora alguns detalhes dessa análise tenham sido questionados com certo sucesso (v., e.g., BARR), as pesquisas feitas por J. Jeremias sobre a tradição das referências de Jesus a Deus como Pai se revelaram de modo geral convincentes em vários pontos importantes (JEREMIAS, 1967; 1971, p. 61-67; v. tb. BAUCKHAM; DUNN; FITZMYER). Primeiro: Jesus se referia a Deus de forma muitíssimo pessoal (e.g., “meu Pai”) e, especialmente na oração, costumava usar o termo aramaico *abba* para se dirigir a Deus. Segundo: o termo *abba* constituía uma forma incomum (talvez única) de dirigir-se diretamente a Deus nos dias de Jesus. Terceiro: essa forma incomum e bastante íntima pela qual Jesus se dirigia a Deus em oração sugere que a vida religiosa de Jesus se caracterizava por um relacionamento intenso e personalizado com Deus que não encontra paralelo nem mesmo em outros exemplos de espiritualidade mais devota no contexto judaico da Antiguidade. “Parece que Jesus pensava em si mesmo como Filho de Deus, em sentido bem específico” (DUNN, p. 38).

Esse sentido especial de filiação a Deus provavelmente foi a experiência que deu a Jesus o ímpeto para sua missão. As narrativas batismais dos Sinóticos (Mc 1.9-11 par. Mt 3.13-17; Lc 3.21,22), embora não convencionais e adaptadas às necessidades didáticas das igrejas do século I, têm o propósito de refletir um aspecto autêntico da experiência religiosa de Jesus: a aclamação divina de Jesus como “filho” em sentido especial, que também envolve o corolário de uma responsabilidade e missão especiais (e representativas?). A categoria dominante na vida religiosa de Jesus provavelmente não foi a messianidade, mas a filiação a Deus, e a partir daí “surgiram suas outras convicções básicas sobre si mesmo e sua missão” (DUNN, p. 39).

Se Jesus de fato acreditava manter com Deus um relacionamento especial que era importante no fundamento de sua missão, é ainda mais notável que a tradição cristã primitiva indique que Jesus também incentivou seus seguidores a se relacionar com Deus Pai de maneira tão íntima. As informações mais antigas a esse respeito são, rigorosamente falando, indiretas, mas bem regulares e de data bem antiga. Além da tradição apresentada nos Evangelhos, segundo a qual Jesus ensina seus discípulos a se dirigir a Deus como Pai, ainda mais antigas e surpreendentes são as referências de Paulo, em Gálatas 4.6 e Romanos 8.15, ao uso de *abba* entre os cristãos de fala grega (associado ao termo normal grego para “pai”, *patēr*) em referência a Deus na oração, provavelmente em contextos de adoração coletiva. Essas passagens mostram que a prática já estava bem estabelecida antes da época dessas cartas (50-60 d.C.) e por isso dispensava explicação. E essas referências notáveis mostram que o termo *abba* foi tomado como empréstimo linguístico de igrejas de língua aramaica e usado em igrejas cristãs de fala grega (gentílicas, na maioria), sem dúvida pelas fortes conotações religiosas e sentimentais do termo. Uma vez que *abba* era uma forma bem incomum de se dirigir em oração a Deus no aramaico do século I, deve se postular alguma influência poderosa que explique por que a prática se tornou normatizada a ponto de alcançar grupos cristãos de língua não aramaica. A única teoria convincente é que o uso de *abba* por Jesus na oração e seu incentivo a que seus seguidores fizessem o mesmo constituem essa poderosa e necessária influência.

Isso torna o relacionamento entre Deus e Jesus ainda mais notável. O Deus da experiência religiosa de Jesus era Pai de um modo inusitadamente intenso, implicando um forte senso de missão pessoal e especial. E a missão de que Deus incumbiu Jesus aparentemente incluía entender esse relacionamento íntimo com Deus Pai entre os que aceitavam a proclamação que Jesus fazia do reino de Deus. Quaisquer que sejam as analogias parciais apresentadas (e.g., por VERMES) para descrever a intimidade de Jesus com Deus entre os santos do judaísmo antigo, não existe paralelo que explique o sentido em que Deus chamou Jesus para ser o pioneiro e o catalisador de

um relacionamento filial com ele, a ser também desfrutado por seus discípulos.

Ver também CRISTOLOGIA; ESPÍRITO SANTO; REINO DE DEUS; FILHO DE DEUS; ADORAÇÃO/CULTO.

BIBLIOGRAFIA. BARR, J. *Abba isn't Daddy*. JTS, v. 39, p. 28-47, 1988. ■ BARRETT, C. K. “The Father is greater than I” (Jn 14:28): subordinationist christology in the New Testament. In: GNILKA, J., org. *Neues Testament und Kirche*. Freiburg: Herder, 1974, p. 144-59. ■ BAUCKHAM, R. The sonship of the historical Jesus in christology. SJT, v. 31, p. 245-60, 1978. ■ _____. *God crucified: monotheism and christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ COSGROVE, C. H. The divine *dei* in Luke-Acts. NovT, v. 26, p. 168-90, 1984. ■ DONAHUE, J. R. A neglected factor in the theology of Mark. JBL, v. 101, p. 563-94, 1982. ■ DUNN, J. D. G. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ FITZMYER, J. A. *Abba and Jesus' relation to God*. In: GANTOY, R., org. *À cause de l'Évangile: mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*. Paris: Cerf, 1985. p. 16-38. ■ HAGNER, D. A. The vision of God in Philo and John: a comparative study. JETS, v. 14, p. 81-94, 1971. ■ HURTADO, L. W. *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ JEREMIAS, J. *The prayers of Jesus*. London: SCM, 1967. (SBT, 6.) ■ _____. *New Testament theology: the proclamation of Jesus*. New York: Scribner's, 1971. ■ KINGSBURY, J. D. *The christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ MOWERY, R. L. God, Lord and Father: the theology of the Gospel of Matthew. *BibRes*, v. 33, p. 24-36, 1988. ■ SPARKS, H. F. D. The doctrine of the divine fatherhood in the Gospels. In: NINEHAM, D. E., org. *Studies in the Gospels*. Oxford: Blackwell, 1967, p. 241-62. ■ SUNDBERG, A. C. Christology in the fourth Gospel. *BibRes*, v. 21, p. 29-37, 1976. ■ THOMPSON, M. M. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. ■ _____. *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox, 2000. ■ VERMES, G. *Jesus the Jew*. London: Collins, 1973.

L. W. HURTADO

DEUS II: PAULO

Tentar captar de forma sucinta e sintética o conceito paulino de Deus é tarefa praticamente

impossível. Há vários motivos pelos quais essa empreitada é arriscada, ainda que necessária. Para começar, o pensamento de Paulo nunca é sistemático, e jamais especulativo. Bem parecida com a composição de suas cartas, sua mente se movimenta para expressar seus ensinamentos em resposta às necessidades de suas congregações. Isso torna sua doutrina acerca de Deus menos parte da teologia a que chegou pela razão e mais algo implícito na forma pastoral e pragmática de tratar as situações humanas. Assim, ele afirma o tempo todo refletir “a mente de Cristo” (1Co 2.16), enquanto espera a mesma disposição entre seu povo (Fp 2.5). Ao mesmo tempo, Deus nunca está distante de sua mente. Ele emprega a palavra “Deus” com tanta frequência que em seus escritos corresponde a 40% de todas as referências no NT (conforme MORRIS, 1986).

As cartas de Paulo tinham em vista, assim, as congregações reunidas para adoração nos locais em que deveriam ser lidas (1Ts 5.27; Cl 4.16; implícito em Fm 2). Isso significa que a observação doxológica ressoa ao longo de toda a sua correspondência. Ele costuma interromper seus escritos com explosões de louvor a Deus e celebração de sua graça e bondade (e.g., Rm 11.33-36; 2Co 9.15; Gl 1.5; Fp 4.20; 2Ts 2.16). O mais autêntico ensino de Paulo a respeito de Deus é refletido nessas expressões de júbilo litúrgico, notadamente nos credos, hinos, fragmentos poéticos e orações.

Além disso, boa parte do que Paulo considerava mais precioso em sua fé tinha algo em comum com suas crenças ancestrais no judaísmo e servia de base para sua maneira de ver e encarar a realidade, em vez de ser algo que tenha adquirido expressão escrita e categórica. Por esse motivo, apresentamos no material a seguir um breve estudo dos antecedentes judaicos do AT.

1. Alguns pressupostos fundamentais
2. Deus como Criador, Pai e Rei
3. Os atributos de Deus
4. Resumo

1. Alguns pressupostos fundamentais

Paulo, à semelhança dos demais autores do NT, em momento algum tenta provar a existência de Deus. Com base nas crenças judaicas de seus ancestrais e em sua criação num lar piedoso da Diáspora (Fp 3.5; 2Co 11.22; Gl 1.14; v. PAULO, o JUDEU), Paulo

pressupõe que Deus existe, criou a humanidade e continua interessado em sua criação (1Co 11.7,8). Qualquer que seja o valor de tentar provar filosoficamente a existência de Deus, Paulo não oferece nenhuma orientação direta. De acordo com as respostas e os sermões paulinos registrados em Atos 14.15-17 e 17.22-31, com base nos dados da criação divina e de sua preservação, ele de fato apresentou uma defesa do cuidado providencial de Deus. Essa linha de raciocínio — de que Deus é conhecido, pelo menos em parte, mediante suas obras criadas e sua provisão para as necessidades humanas — é ampliada em Romanos 1.19-23. Contudo, a revelação tem apenas valor limitado, pois enfrenta a tendência humana à idolatria e à perversão. Para Paulo, a teologia natural resulta no aumento da pecaminosidade humana e nela concentra a atenção (v. HENDRY).

Paulo, à semelhança dos outros autores do NT, partilha a ideia de Deus como o Criador de todos, ideia presente no AT. O relato da Criação concentra-se na iniciativa criadora de Deus, e essa ideia de Deus como aquele que deu origem ao mundo criado é básica para o pensamento do AT. Além disso, existe a pressuposição de que o Criador também é o sustentador de sua criação. Os céus e a terra são obra de suas mãos, e é evidente que ele detém poder supremo dentro da ordem da natureza. No período intertestamentário, os judeus acreditavam firmemente no mesmo relacionamento básico entre Deus e seu mundo, acrescentando a convicção de que a Torá (Lei) ou a Sabedoria teria servido de intermediário na obra criadora de Deus, ideia que chegou perto de personificar a Torá e a Sabedoria.

Nas mãos de Paulo, esse papel de intermediário é retomado pelo Cristo preexistente, notadamente no uso redacional do hino cristológico de Colossenses 1.15-20 (v. os comentários). Contudo, o caso é que o monoteísmo de Paulo, que retém o ato criador de Deus como o único originador da criação, é muito sólido (1Co 8.6; 2Co 4.4-6), mesmo quando ampliado para harmonizar com um papel cosmológico do Cristo pré-encarnado. Tem se considerado que esse monoteísmo cristológico foi uma contribuição particular de Paulo para o pensamento do NT acerca de Deus e do cosmo (WRIGHT, *Climax*, p. 120-36). Provavelmente surgiu da resposta de Paulo ao gnosticismo

incipiente em Corinto, crença que estabelecia uma imensa distância entre o Deus exaltado e o mundo. Mais tarde, em Colossos, a ideia helenística de uma série de intermediários que fazem separação entre Deus e o Universo teve de enfrentar a oposição de Paulo, o qual insistia em que “toda a plenitude da divindade” residiu na pessoa de Jesus Cristo (Cl 2.9), tanto o transcendente quanto o encarnado.

Dessa maneira, embora tome como ponto de partida a ideia veterotestamentária do Deus santo e transcendente sobre sua criação, o apóstolo é capaz de relacionar Deus imanentemente com o mundo por meio da presença divina agora situada na pessoa do Jesus terreno e de modo supremo na morte e na ressurreição de Jesus. Isso foi necessário por causa da ideia do Deus transcendente, que prevaleceu no período intertestamentário. O Altíssimo estava tão distante da própria criação que precisava de um intermediário para manter contato com o mundo (cf., porém, ABELSON, p. 46-54; SANDERS, p. 44, 212-5; DUNN, p. 198-9). No enfoque do NT, não existe esse distanciamento. A ideia neotestamentária de Deus está ligada à revelação do AT, não às especulações judaicas da época.

Ainda assim, a transcendência de Deus encontra algum apoio na majestade e, particularmente, na santidade de Deus, tão característica dos escritos do AT, especialmente nos Profetas. A declaração de Isaías 57.15 ilustra a diferença essencial entre a ideia veterotestamentária e boa parte da teologia transcendental judaica: “Assim diz o Alto e o Sublime, que habita na eternidade e cujo nome é santo: Habito num lugar alto e santo, e também com o contrito e humilde de espírito”. Essa combinação de sublimidade e ternura é um aspecto essencial do NT e torna inteligível o conceito de Deus no NT. Essa ideia moral elevada contrastava fortemente com as muitas divindades, em geral imorais, adoradas pelos não judeus na época em que o NT veio a existir. É impossível avaliar a revelação do NT sem manter sua íntima associação com o conceito veterotestamentário de Deus. Os movimentos que criaram um abismo entre o AT e o NT, sendo o marcionismo o mais antigo, começam a abordar o NT com séria desvantagem, pois não fazem ideia de como o NT enxerga a Deus. O NT não surgiu *ex nihilo*: foi resultado de

um longo período de revelações, das quais ele foi a consumação.

Paulo igualmente desenvolve sua teologia sobre a convicção de herança judaica acerca do amor pactual de Deus por Israel, o qual não pode ser frustrado e é infalível (essa certeza está por trás da linha geral do argumento de Rm 9—11; v. ISRAEL). Mais uma vez, contudo, a convicção judaica do AT — de que Deus é um e se revelou na *Torá*, firmando um relacionamento por meio da aliança com seu povo, Israel — recebeu uma modificação cristológica por parte de Paulo. No entanto, não é negando os princípios fundamentais da fé recebida de seus ancestrais que Paulo defende o caráter decisivo de seu novo relacionamento (v. HAYS). Aliás, ele mantém seu monoteísmo (Gl 3.20; 1Co 8.4,6; cf. 1Tm 2.5) e reconhece que a entrega da *Torá* foi acompanhada de glória (2Co 3.7,9). Israel ainda é uma nação eleita, amada por Deus por causa dos ancestrais dos judeus (Rm 11.28). No entanto, a unidade divina é entendida de tal modo que abre espaço para Jesus Cristo como “forma” (Fp 2.6), “imagem” (2Co 4.4-6; Cl 1.15) ou “Filho” (Cl 1.13; Rm 8.29,32) de Deus. A glória da *Torá* estava limitada à sua origem e agora está desaparecendo em face da glória maior que surgiu na nova era da aparição do Messias (2Co 3.7-11; v. BELLEVILLE e NEWMAN). E Israel, ao rejeitar o evangelho de Paulo, fica sujeito ao juízo divino no presente, correndo o perigo de ser rejeitado como galhos podados (Rm 11.19,20).

A palavra final, porém, está com o amor e o propósito imutáveis de Deus (Rm 11.29,32) mediante a graça, a qual se mostra e se concretiza em Cristo, que é o eleito e a corporificação do amor divino (Rm 8.29-38). O amor de Javé por Israel, amor em si mesmo persistente (Oseias) e não causado (Dt 7.7,8), não passa de uma amostra do amor universal de Deus pelo mundo em sua reconciliação (2Co 5.18-21) e pela igreja no destino desta (Ef 1.1-10).

2. Deus como Criador, Pai e Rei

A doutrina de Deus é tão fundamental para o *corpus* paulino como um todo que boa parte dos indícios consiste em pressuposições, não declarações diretas. Mesmo assim, existem muitas declarações significativas. Analisaremos os seguintes

aspectos: Deus como Criador; a providência de Deus; Deus como Pai; Deus como Rei e Juiz; outros títulos usados para Deus e, por fim, de forma resumida, os atributos de Deus.

2.1 Deus como Criador. Não há dúvida de que os cristãos presumiam, sem discutir, que foi Deus quem deu origem ao Universo. Eles absorveram a ideia do *ατ* e também dos ensinamentos de Jesus. Em seu discurso aos atenienses, Paulo ousadamente anunciou o tipo de Deus a quem ele adorava: “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há, Senhor do céu e da terra” (At 17.24). Seu poder criador também se vê na afirmação de que os mortais são gerados por ele (At 17.29), refletindo a tentativa de Paulo de estabelecer uma base comum com seus ouvintes, alguns dos quais, sendo estoicos, valorizavam a ideia de que os seres humanos eram a família de Deus (v. o “Hino a Zeus”, de Cleantes). Em seu discurso em Listra, Paulo faz uma afirmação parecida sobre o poder criador de Deus (At 14.15).

Em suas cartas, Paulo estabelece uma distância entre o Criador e as criaturas, como se vê em Romanos 1.25. Além do mais, afirma que a criação reflete a obra do Criador (Rm 1.20). Aliás, ela mostra algo do caráter de Deus: seu poder e divindade eternos, e pode fazê-lo só porque é obra direta das mãos divinas. Há também afirmações de que todas as coisas foram feitas por Deus (Rm 11.36; 1Co 8.6; 11.12; cf. Ef 3.9). Refutam-se os que proíbem o uso do que Deus criou em benefício dos seres humanos (1Tm 4.3) com base na pressuposição errônea de que Deus não lida diretamente com a matéria, que seria má por natureza, o que é um traço da doutrina gnóstica. É por isso que Paulo cita Salmos 2.4 para fundamentar o ensino de que todas as dádivas divinas de comida e bebida são boas, desde que reconheçamos que foi Deus quem as deu (1Co 10.26-31; cf. 1Tm 4.5). Ensinos exóticos que consideram tabus certas comidas e bebidas e as relações sexuais dentro do casamento (Cl 2.21) enfrentam firme resistência (Cl 2.23). As relações entre os cônjuges são lícitas e necessárias em circunstâncias normais (1Co 7.1-7).

Mesmo assim, Paulo reflete a mesma convicção demonstrada no *ατ*, a saber, que a criação não é coeterna com o Criador, nem é produto de uma divindade inferior, como ensinou mais tarde o

gnosticismo. Deus é o autor de tudo o que existe, embora o interesse de Paulo esteja concentrado na eleição de seu povo antes da existência do mundo. Em Efésios 1.4, a expressão “antes da fundação do mundo” é empregada para designar a escolha de Deus e mostra que o Criador existia fora da existência material de sua criação.

Paulo não analisa o método da criação. Ele faz uso de uma imagem judaica comum do *ατ* (como em Hb 11.3, baseado em Sl 33.6,9; cf. Gn 1.3): a palavra poderosa que traz à luz ordens criadas (2Co 4.6, também baseado em Sl 33). Mais importante que o método é o agente. Enquanto em Gênesis se menciona a agência do Espírito (Gn 1.2), Paulo diz que a criação se concretizou por meio de Cristo. Isso tem muito significado para a cristologia. Mas, para o propósito que temos em vista, serve para situar a ideia paulina de criação num contexto um tanto diferente do conceito do *ατ*. O destaque à atividade criadora de Cristo não enfraquece de modo algum a atividade criadora de Deus. Na verdade, o ato criador é visto como uma unidade. Como já foi dito, o tema aparece em Colossenses 1.16: “Nele [i.e., em Cristo] foram criadas todas as coisas nos céus e sobre a terra [...]; tudo foi criado por ele e para ele”. Uma declaração semelhante está em 1Coríntios 8.5,6, que é baseada numa confissão de credo, que por sua vez remonta ao *Shemá* judaico do *ατ* (Dt 6.4; v. WRIGHT, “One God”).

Essas passagens ensinam não apenas que Deus criou por intermédio de Cristo (*dia*), mas também para (*eis*) Cristo, o que indica o propósito divino para a ordem criada. A sabedoria infinita do Criador é percebida no fato de ele ter feito com que a criação fosse cristocêntrica, não antropocêntrica. O *ατ* não apoia a ideia de que o mundo pertence à humanidade, exceto no sentido cumprido em Jesus Cristo (1Co 15.27, baseado em Sl 8). Apenas em uma única passagem (1Co 3.22) Paulo sugere que os crentes são chamados a ver o mundo como deles, mesmo assim de forma transitória (1Co 7.31), e que eles aguardam a dádiva da pátria eterna (Fp 3.20,21), por ocasião da parusia. A criação está presa à condição humana, como Paulo reconhece ao dizer que as criaturas gemem por libertação (Rm 8.19-25). Hoje em dia, preocupações com o abuso contra a criação trouxeram o tema para o centro das

atenções, mostrando a relevância extraordinária do conceito de Paulo. Por mais elogiável e necessária, a questão ecológica, com sua preocupação em não desperdiçar os recursos da natureza e evitar a poluição do meio ambiente como um fim em si mesmo, dificilmente se harmoniza com a ideia de que a criação foi feita para Cristo.

É tão importante considerar o ensino de Paulo acerca do cuidado providencial de Deus para com sua criação quanto é assinalar suas pressuposições básicas acerca da obra criadora de Deus. Paulo dá uma resposta à pergunta acerca da atividade contínua de Deus dentro da ordem criada. Nenhuma base é apresentada para a ideia de que, tendo criado o mundo, Deus o deixou por conta própria. Um quadro bem diferente se forma na abordagem do apóstolo. A providência baseia-se no caráter de Deus, que se acredita estar em ação constante e sempre interessado no bem-estar da obra de suas mãos. Como já dissemos, o discurso direto de Paulo em Listra (At 14.17) realça o controle que Deus tem sobre as estações e provisões da colheita. Em seu pronunciamento no Areópago (At 17.25), Paulo afirma que Deus dá vida e respiração a todas as pessoas e criaturas.

A providência de Deus é atestada na vida de Paulo como missionário, de acordo com a narrativa de Atos, especialmente nos perigos a que esteve exposto e na maneira em que Deus o conduziu em segurança (v. At 27.24-26). A mesma convicção de uma supervisão divina dos acontecimentos, apesar dos reveses e perigos inegáveis, está presente ao longo da recitação paulina de uma “litania de aflição” (*peristaseis-katalog* é o termo técnico usado nos estudos das tribulações de Paulo; 2Co 4.7-15; 6.4-10; 11.21-29; 1Co 15.30-32; Fp 2.17).

Conquanto seja verdade que a providência acolhe todos os povos, o cuidado especial de Deus é dispensado a seu povo nos momentos de tribulação (Rm 5.1-10). Essa recompensa benigna para todos os aspectos da vida é celebrada em Romanos 8.28, talvez mais bem traduzida nas edições modernas da Bíblia: “Deus faz com que todas as coisas concorram para o bem daqueles que o amam, dos que são chamados...” — mesmo que sejam chamados para sofrer pela causa dele. Isso conduz à doutrina da paternidade de Deus.

2.2 Deus como Pai. A ideia de Deus como Pai é mais característica do ensino do NT em geral, especialmente do ensino de Jesus. Enquanto o mundo pagão da época tinha medo e desconfiava de seus deuses (v. ADORAÇÃO), a doutrina cristã da paternidade de Deus trazia para o relacionamento entre o ser humano e Deus um elemento sem paralelo de intimidade. Apesar disso, embora notáveis aspectos do conceito de Jesus acerca de Deus tenham passado para as cartas, a ideia não está ausente do ponto de vista veterotestamentário ou judaico. Deus é visto como o Pai de seu povo. O rei israelita era considerado um filho individual de Deus (Sl 2; v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO). Israel podia ser chamado “meu filho” (Os 11.1). Mas essa ideia tendia a ser nacionalista, sem representar um relacionamento individual, embora haja um desenvolvimento nessa direção em Eclesiástico 4.10, *Salmos de Salomão* 17.30 e *Jubileus* 1.24,25 (v. FILHO DE DEUS), textos em que Deus é visto como pai. Ao mesmo tempo, tendo em mente o conceito hebraico de solidariedade, deve se ressaltar que a paternidade coletiva não excluía a ideia do relacionamento individual. Aliás, era a preparação para seu pleno desenvolvimento no NT.

Alguns dos salmos, que são expressões de piedade individual, aproximam-se do caráter mais íntimo de Deus como se vê no NT, mas o relacionamento pai-filho não é formulado abertamente. A ideia de Deus como pastor (e.g., Sl 23; Is 40; Ez 34), embora apresente uma imagem surpreendentemente terna de Deus, não chega a captar a plena aceitação da parte de Deus como Pai. Com o advento de Cristo, esses vislumbres de paternidade emergem de uma ideia de Deus, a qual mostra que a mais íntima forma de relacionamento humano (entre pais e filhos) não passa de um reflexo da característica essencial de Deus (v., abaixo, comentário sobre Ef 3.14,15).

Nos escritos paulinos, a paternidade de Deus é vista de três maneiras. Ele é o Pai de Jesus, dos cristãos e de toda a criação. É importante ressaltar que o relacionamento entre pais e filhos em sua referência a Deus é quase inteiramente reservado aos crentes, sendo o resultado da atividade redentora de Deus. O relacionamento criador já foi analisado quando se tratou da providência de Deus. Aqui nossa preocupação será o relacionamento especial com os crentes.

Na saudação inicial em todas as cartas que levam o nome de Paulo, Deus é sempre o Pai e constitui uma pressuposição básica por trás de tudo o que o apóstolo está escrevendo e que é refletido no andamento das análises, quer doutrinárias, quer práticas. Nenhum outro conceito de Deus domina tanto a teologia de Paulo quanto esse. Contudo, os aspectos maternos do relacionamento divino-humano não são desprezíveis, mesmo quando apenas implícitos na forma em que Paulo descreve seu papel pastoral (Gl 4.19; 1Ts 2.7) como um reflexo do cuidado de Deus.

Às vezes, o título “Pai” recebe qualificativos para enriquecer o conceito. Muitas vezes, Deus é citado como Pai de Jesus Cristo, mas também é o Pai da glória (Ef 1.17), ou seja, aquele cuja presença é cercada por uma aura de majestade e poder, número ao mesmo tempo atraente e misterioso. Ele é também o “Deus de toda a consolação” (2Co 1.3), ou seja, é conhecido por sua compaixão, à qual Paulo recorre, mediante o uso de uma expressão extraída da liturgia da sinagoga (v. MARTIN, 1985, p. 6-12), para fazer valer suas exortações à firmeza nos momentos de tribulação (2Co 1.4-7). Paulo afirma que toda a paternidade humana tem origem na paternidade de Deus (Ef 3.14,15). Isso demonstra que Deus não é chamado “Pai” em uma analogia humana, como se a paternidade humana fosse a estimativa mais próxima do relacionamento entre Deus e a humanidade. A paternidade, em vez disso, é vista como inerente à natureza de Deus e na determinação do que é o mais elevado e mais santo no relacionamento paterno entre os seres humanos. Entretanto, essa interpretação de Efésios 3.14,15, embora conte com o apoio de algumas autoridades da Antiguidade, como Atanásio, e de alguns dos escritores modernos, como F. F. Bruce (v. a análise em LINCOLN, 1990, p. 201-4), não é imune a questionamentos. O texto pode simplesmente significar que Deus é o Pai de todos os grupos familiares nos céus e na terra.

Contudo, precisamos indagar o que a paternidade significa quando aplicada a Deus. No que diz respeito aos crentes, significa que Deus é a fonte de sua vida espiritual e derrama seu amor sobre eles. Deus está interessado no bem-estar deles (Rm 8.28) e em seu crescimento

em semelhança a seu caráter santo e amoroso (Ef 5.1; Cl 1.12; 1Ts 2.12; 4.7,9). Para Paulo, portanto, essa caracterização de Deus é o critério e a norma de tudo o que devemos entender do nome “Deus”. De modo supremo, Deus é o Pai de Jesus, o Filho amado (Cl 1.13; v. FILHO DE DEUS). É propósito divino reproduzir na vida do povo de Cristo a imagem de seu Filho, de modo que, mediante o ministério do Espírito (2Co 3.18), a semelhança com o Filho vá se tornando cada vez mais visível, até que, por fim, ao se consumir a salvação, eles se tornem “conformes à imagem” de Cristo (Rm 8.29). É possível que no processo sejam clamados a sofrer por Cristo (Fp 3.10) em uma antecipação da ressurreição dos mortos (Fp 3.11).

Uma observação adicional, de grande importância em qualquer avaliação do conceito paulino de Deus e que faz distinção entre o NT e quaisquer antecedentes judaicos, é o emprego da forma *abba* pelos cristãos nas congregações de Paulo (Rm 8.15; Gl 4.6), sem dúvida com base no fato de Jesus usar o termo para se dirigir a Deus (Mc 14.36). Essa forma aramaica de se dirigir a um pai era um termo usado a princípio por crianças como parte do vocabulário infantil (embora isso seja objeto de discussão; v. BARR), havendo adquirido sentido mais amplo no ambiente familiar, mais ou menos equivalente a “meu pai” ou “querido pai” (i.e., uma forma carinhosa de tratamento). É uma forma peculiar, pois não encontra paralelos incontestáveis no AT nem no judaísmo como forma de se dirigir a Deus. O fato de Jesus a ter usado mostra que sua concepção de Deus como Pai está dissociada de qualquer emprego formal. A forma *abba* transmite um sentimento de intimidade e familiaridade e introduziu um fator inteiramente novo no tratamento reservado para Deus. E o fato de Paulo ser capaz de citar a palavra em sua forma semítica, que é traduzida para o grego de modo não muito preciso, parece indicar uma origem litúrgica. É no diálogo com Deus em oração e no contexto congregacional que o termo é encontrado (note-se que o verbo correspondente em ambos os textos de Paulo é *krazein*, “clamar”), e nos dois casos apresentados invocam-se a obra e o testemunho do Espírito Santo. O Espírito é o agente por meio do qual os crentes podem reconhecer e clamar a Deus como alguém a quem se pode

conhecer e com quem é possível ter intimidade. A característica do “espírito de filiação/adoção” é que o Espírito põe seu selo de testemunho nos crentes como filhos/crianças de Deus, libertando-os da religião nomista da incerteza a respeito de Deus e do medo pagão, que, para Paulo, é semelhante à escravidão (Rm 8.15,16; Gl 4.5-7). Assim, o termo *abba* se torna, para as congregações de Paulo, um ponto de entrada na experiência de um relacionamento familiar com Deus, privilégio e herança delas sob a nova aliança da graça (BYRNE e J. M. SCOTT; v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO).

2.3 Deus como Rei e Juiz. Por todo o NT, encontramos vestígios da ideia de Deus como rei, que se destaca especialmente na expressão “reino de Deus” ou “reino do céu” (v. REINO DE DEUS). Mas é óbvio que o conceito de reino deixa implícito um rei que exerce domínio sobre seus súditos. Em muitas passagens do AT, Deus é visto como rei, o que proporciona uma base sólida para a utilização dessa imagem no NT. Na maioria dos casos, os reis eram tiranos na época do NT, mas em nenhum lugar do NT se dá a entender que esse aspecto da realeza humana seja aplicável a Deus. Realeza implica soberania, que em sua devida função carrega consigo responsabilidade. Isso não quer dizer que a soberania seja a ideia principal de reino. O reino também representa a totalidade de bênçãos da salvação. Entretanto, as duas ideias estão intimamente associadas, visto que para os crentes a soberania de Deus não tem nenhum sentido fora da salvação que ele operou. Os súditos de um reino são aqueles que se comprometem integralmente em executar a vontade do rei.

O conceito de reino resulta do fato de que Deus é o Criador. Quando os primeiros cristãos oravam, reconheciam esse fato, dirigindo-se a Deus desta forma: “Senhor, tu que fizeste o céu, a terra, o mar e tudo o que neles há...” (At 4.24). Aquele que cria tem o direito de dominar. A criatura não tem nenhum direito de questionar as decisões do Criador. Paulo reconhece isso quando utiliza a ilustração do oleiro em Romanos 9.19-26 — ideias extraídas de Isaías e de Jeremias, conforme entendidas em Sabedoria de Salomão. A soberania, portanto, é vista como algo inerente à atividade criadora de Deus.

Em harmonia com o conceito de reino, está o uso do título “Senhor” em sua aplicação a Deus,

um aspecto léxico encontrado com frequência em Paulo. Esse é outro título comum no AT e aceito naturalmente no NT. O senhorio e a soberania exigem padrões de lealdade tão rigorosos, que a proclamação desses temas é atestada diversas vezes em Paulo (e.g., Fp 2.9-11; Rm 14.11,12). O direito exclusivo que Deus tem de receber adoração e tributo não está aberto a questionamento (anunciado em Is 45.23 e citado nas duas passagens paulinas mencionadas acima). Se os seres humanos agirem de outra maneira, estarão caindo em tentação e desonrando a Deus. Essa é a ênfase do raciocínio em Romanos 3.1-6, na resposta àqueles que de forma acerbada arrazoavam que Deus tinha de prestar contas à razão humana (v. MOXNES).

No registro da pregação pública de Paulo em Atos e nas cartas, o conceito de reino é menos frequente e, por isso, a imagem de Deus como rei não é tão proeminente. Contudo, esse conceito é atestado em Atos 28.31, embora seja verdade que o centro da pregação de Paulo era Cristo (At 17.18; cf. 1Co 1.23; 15.12; 2Co 1.19; Fp 1.15-18). Para os cristãos primitivos, Jesus era visto como a corporificação do reino de Deus. Isso fez diminuir a ênfase no reino em si, mas em nenhum sentido enfraqueceu a convicção de que ele fora estabelecido. Em todos os lugares, sua função de rei era pressuposta, não manifesta.

Nas cartas de Paulo, há muitos sinais de que o apóstolo pensava em Deus da perspectiva da soberania, ou seja: debaixo da autoridade de Deus, o reino de Cristo é uma realidade presente (1Co 15.25; Cl 1.13; Ef 5.5). Deus é mais poderoso que os governantes da presente era (1Co 2.6-8; v. PRINCIPADOS E POTESTADES). Os poderes do mal — os principados e potestades (ARA; ARC) — são incapazes de interferir nos propósitos de Deus em Cristo (Rm 8.37-39). Eles já foram conquistados (Cl 2.15). A observação, em Colossenses 1.16, de que os poderes cósmicos foram criados em Cristo e por Cristo representa um problema, que talvez possa ser resolvido com a suposição de que, nas mãos dos filósofos colossenses, tais poderes eram venerados, rivalizando com Cristo (Cl 2.8,18,20). Por isso, precisavam ser vencidos e “reconciliados”. No pensamento do apóstolo, quase não há distinção real entre o reino de Deus e o reino de Cristo, embora Cristo, por ocasião da parusia, entregará seu reino a Deus (1Co 15.24),

transformando assim o *Regnum Christi* no *Regnum Dei*. Nesse contexto, a soberania de Deus acima de tudo está no centro do pensamento de Paulo (v. MARTIN, 1984, p. 107-25; KREITZER). As Cartas Pastorais contêm uma declaração que ressalta esse aspecto, quando Deus é chamado “bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores” (1Tm 6.15, ARA).

O conceito de rei está intimamente associado ao de juiz. Para Paulo, a ideia de Deus como juiz era inseparável de seu evangelho (cf. Rm 2.16). Aliás, em sua mente não havia dúvida de que Deus julgaria o mundo (Rm 3.6). Ele se refere positivamente ao “tribunal de Deus” (Rm 14.10; essa expressão também aparece como “tribunal de Cristo”, em 2Co 5.10, sem nenhuma mudança significativa de sentido; v. ROETZEL) e o emprega para basear seu veredicto acerca dos cristãos que estavam julgando seus irmãos na fé. O que não é considerado prerrogativa legítima para os seres humanos — pelo motivo apresentado em 1Coríntios 4.3-5 — assim mesmo é parte da essência divina (v. КУСК). Pressupõe-se correto e adequado pensar que, para Paulo, o rei divino deve exercer a prerrogativa de julgar. É reconhecida a existência de um elemento de severidade nesse aspecto de Deus (Rm 3.5,6, ainda que aqui Paulo esteja falando em termos humanos). Paulo, que admite o lado severo de Deus, tem assim mesmo o cuidado de ligá-lo à bondade de Deus (Rm 11.22). Por esse motivo, é importante observar que os juízos de Deus experimentam certa refração através do prisma da cristologia de Paulo. Deus julgará o mundo com justiça — um aspecto de seu caráter justo. No entanto, de acordo com Atos 17.31, será um juízo universal, pelo padrão estabelecido em Cristo: “por meio do homem que [Deus] estabeleceu”. O efeito dessa oração gramatical é lembrar como toda a teologia paulina, ou seja, sua doutrina acerca de Deus, é moldada pela revelação da natureza e da ação divinas que se tornaram o centro da atenção com a vinda de Cristo.

2.4 Outros títulos de Deus

2.4.1 *Espírito*. O NT inteiro apresenta a natureza e o caráter de Deus com vários títulos que exprimem facetas diversas não encontradas de modo formal, mas ainda assim significativas. Como parte da acusação que faz contra a propensão à idolatria ocorrida quando o conhecimento

de Deus é pervertido pela pecaminosidade humana (Rm 1.21-23), Paulo aceita com toda a naturalidade que Deus não é criação nem invenção do homem. Não é fácil sistematizar sua atitude diante dos ídolos. Em 1Coríntios 8.4, ele se une aos leitores coríntios para afirmar que “não há outro Deus, senão um só”. Por isso, “um ídolo não tem existência real” (RSV; algumas traduções trazem o segmento entre aspas, mostrando assim que Paulo citou algo dos coríntios). Os ídolos, portanto, são “os chamados deuses” (1Co 8.5, NVI), visto que Paulo não pode negar que a adoração aos ídolos de fato existe. Entretanto, em 1Coríntios 10.14-22, o tom é mais severo, já que se reconhece que existe uma influência demoníaca maligna com poder de contaminar: a “comida sacrificada a ídolos” (ARA), e os cristãos podem ser expostos a forças malignas (de outro modo, as advertências de 2Co 6.4—7.1 não fariam sentido). Deve se resistir a esses poderes (1Co 10.14), pois rivalizam com o Deus verdadeiro; ao mesmo tempo, porém, eles não têm forças para frustrar o propósito divino, por mais que tentem seduzir os crentes (2Co 2.11). A essência espiritual da religião de Paulo é algo que ele pressupõe sem muito debate (e.g., Fp 3.3; o ensino sobre a igreja como lugar da habitação em Deus no Espírito, 1Co 3.16; cf. Ef 2.18-21).

2.4.2 *Salvador*. Embora por vezes, na tradição paulina, o título “Salvador” seja aplicado a Jesus Cristo, ele também é usado em referência a Deus e nesse aspecto corresponde a uma atividade dominante do Deus Salvador do NT. As principais ocorrências do título estão nas Cartas Pastorais (1Tm 2.3; Tt 2.10,13; 3.4). Conquanto o título seja relativamente raro nos escritos paulinos, a atividade implícita no título permeia a totalidade da soteriologia de Paulo. Aliás, a teologia cristã está centrada no fato de Deus salvar seu povo, e, para Paulo, o poder de Deus é demonstrado na obra salvadora iniciada por Deus e executada por Cristo (e.g., Gl 4.4,5). Um estudo notável (por C. A. A. SCOTT; v. tb. MORRIS, 1986, p. 172-5) explica o significado essencial da cristologia paulina sob o rótulo da salvação.

2.4.3 *Todo-Poderoso/Altíssimo*. Eis um título de dignidade suprema que expressa a superioridade de Deus sobre todos os outros deuses. É usado pela jovem escrava possuída por um

espírito de profecia em Atos 16.17. No entanto, Paulo e seu grupo consideram idólatra essa invocação, e o demônio que estava na jovem é expulso em nome de Jesus Cristo. Esse breve relato é uma ilustração de como Paulo se opunha às divindades da religião e da superstição de sua época, declarando o senhorio de Cristo um ofício e uma autoridade que Deus, o único Senhor, lhe concedeu (v. At 16.31). “Jesus é Senhor” é a confissão cristã feita à luz da ressurreição (Rm 10.9), que por sua vez é, para Paulo, a demonstração do poder de Deus e o reconhecimento de que o Filho tem direito de governar a vida humana e o destino cósmico (Fp 2.9-11; Rm 14.9; Ef 1.20-23). O título semelhante *pantokratōr*, de 2Coríntios 6.18, movimenta-se no mesmo círculo de ideias (v. os comentários).

2.4.4 Soberano. Caso semelhante acontece com esse nome (encontrado em 1Tm 6.15), com o acréscimo “Rei dos reis”, ou seja, governante mundial e imperador todo-poderoso. Provavelmente essa designação tem o propósito de se contrapor às reivindicações do emergente culto ao imperador no Império Romano, no qual aquele soberano tomava para si honras divinas, sancionando a construção de templos em seu nome.

3. Os atributos de Deus

Quem busca resposta à pergunta “Como é o Deus da teologia de Paulo?” não encontrará declarações formais, e sim um conjunto de indícios ocasionais que, assim mesmo, são valiosíssimas para lançar luz sobre as muitas facetas do caráter de Deus. Não há nada que leve a crer que nos círculos paulinos tenha havido divergência de opiniões sobre o ser de Deus, mesmo quando Paulo teve a oportunidade de defender seu evangelho (Fp 1.8,16) e contra-atacar os que ele reprovava como mestres, os quais perverteram seu ensino (Gl 1.6,7; v. *ADVERSÁRIOS*) e introduziram “outro evangelho” (2Co 11.13-15). O mais próximo que Paulo chega de estar frente a frente com uma teologia rival é em Colossenses, quando se opõe a uma tentativa de reduzir sua mensagem a uma espécie de filosofia helenística (Cl 2.8; v. os comentários). Embora algumas partes do labor teológico de Paulo ponham em destaque alguns aspectos mais que outros, não há dúvida de que ele apresenta um quadro unificado. Conquanto

seja impossível organizar os dados de forma sistêmica, será proveitoso agrupar as principais ideias nos seguintes tópicos: a glória de Deus; a sabedoria de Deus; a santidade de Deus; a justiça de Deus; o amor e a graça de Deus; a bondade de Deus; a singularidade de Deus; a unidade de Deus. Uma parte disso já foi examinada, mas, por uma questão de comodidade, reuniremos os dados dessa maneira.

3.1 A glória de Deus. Há um forte antecedente veterotestamentário para as frequentes referências de Paulo à glória de Deus. Embora a palavra hebraica traduzida por “glória” (*kābūd*) tenha sido utilizada em referência a qualquer coisa dotada de esplendor, honra ou proeminência, ela logo veio a ter significado especial quando aplicada a Deus. Passou a representar a revelação de Deus, como na afirmação do salmista de que os céus declaram a glória de Deus (Sl 19.1). O AT é visto como um registro da ação divina de revelar sua glória em atividades a favor de seu povo. Um sentido mais desenvolvido da mesma ideia é o emprego de “glória” para denotar a presença de Deus em uma teofania que mais tarde se tornaria conhecida na teologia judaica como a Shekiná (*shekyně*). Mas é a tradução do hebraico *kābūd* pelo grego *doxa* que proporciona a chave para entender as ideias paulinas a respeito da glória de Deus (v. *NEWMAN*). Veremos que nos textos existem dois sentidos em que se usa *doxa*: como glória visível (no sentido de ver a glória de Deus) e como louvor verbalizado (no sentido de atribuir glória a Deus).

É surpreendente a frequência com que os autores do NT mencionam a glória e a majestade de Deus. Além do mais, homens e mulheres são motivados a glorificar a Deus. Atribuir glória a Deus em face da misteriosa operação de seu poder em geral é algo espontâneo; contudo, na teologia paulina, o tema é mais implícito que apresentado com todas as letras. O padrão para medir as fraquezas humanas é a “glória de Deus” (Rm 3.23). Isso deixa implícito que o pecado tornou impossível ao ser humano refletir a glória de Deus como deveria — a maneira planejada por Deus para que fossem parte de sua imagem e glória (1Co 11.7; v. *SCROGGS*). Mesmo assim, por meio do processo de justificação e renovação, Paulo vê a possibilidade de o ser humano tornar a participar da glória de

Deus (Rm 5.2; Cl 3.10; v. os comentários). Quando descreve a glória de Cristo, ele a identifica com a glória partilhada pelos cristãos (2Co 3.18). Em certo momento, descreve Deus como o “Pai da glória” (Ef 1.17) e acrescenta várias doxologias que atribuem glória a Deus (Rm 16.27; Fp 4.20; 2Tm 4.18). Tudo o que os cristãos fazem tem de ser para a glória de Deus (cf. Rm 15.7; 2Co 4.15; Fp 1.11; 2.11). Além disso, a destruição eterna é vista como a exclusão da presença de Deus e da glória de seu poder (2Ts 1.9). Portanto, o obscurimento da glória de Deus é o pior acontecimento possível na experiência humana.

Já dissemos o bastante para demonstrar a importância do tema da glória de Deus no pensamento de Paulo como pressuposição básica sobre a natureza e o caráter de Deus. Agora temos de considerar como ela se relaciona com outras características de Deus. Uma visão de sua glória não pode deixar de promover uma reação de reverência. Além do mais, a percepção da glória proporciona uma preparação imediata para a ideia do poder de Deus, algo que Paulo pressupõe em toda parte. Um ser tão glorioso não poderia ser impotente (cf. Rm 4.21; 11.23; 1Co 2.5; 2Co 9.8). A expressão “o poder de Deus”, quando usada de forma absoluta, indica de maneira adequada esse aspecto dinâmico do caráter de Deus (cf. 2Co 6.7; 13.4; 2Tm 1.8; v. POWELL).

Com uma ideia tão exaltada da glória e do poder de Deus, não é de surpreender que às vezes Paulo faça alusão aos mistérios de Deus (v. CARAGOUNIS e HARVEY). O apóstolo menciona “as profundezas de Deus” (1Co 2.10), conhecidas apenas pelo Espírito de Deus. Alguns interpretam em um sentido gnóstico essas referências às “profundezas” de Deus (e.g., WILCKENS, citado, mas não apoiado por CONZELMANN, p. 66). U. Wilckens supõe que as “profundidades” devem ser identificadas com o revelador, mas H. Conzelmann acha incompreensível essa explicação das palavras de Paulo. Ele alega que Paulo estava combatendo a ideia de que o ser humano possa perscrutar as profundezas do ser de Deus (v. tb. FEE). Há toda uma área do conhecimento de Deus que está além da compreensão humana, a qual é finita. Em certo sentido, Deus é incompreensível, embora o que o Espírito nos revela a respeito dele seja suficiente para entendermos seus

propósitos redentores. Não resta dúvida de que o ser humano é capaz de estabelecer seus limites com base na natureza e nos atributos de Deus. O que sabemos não passa de um vislumbre da realidade como um todo. É necessário que uma enorme área de mistério continue a existir (como na passagem poética de 1Co 13.12). Paulo define os servos de Deus como “despenseiros dos mistérios de Deus” (1Co 4.1, ARA), mostrando que um elemento de mistério sempre acompanhará a proclamação do evangelho. O apóstolo produz uma boa sensação de reverência na conclusão de Romanos 11, ao se referir ao caráter insondável dos juízos de Deus e da natureza inescrutável de seus caminhos (Rm 11.33). Ninguém conheceu a mente de Deus, como conclui de forma tão contundente Isaías 40.13,14, passagem citada por Paulo. O pensamento idêntico está por trás do estranho registro da experiência mística de Paulo em 2Coríntios 12.10, especialmente no tema recorrente da “viagem ao céu” (que encontra paralelo em escritos rabínicos e no judaísmo esotérico), em que Paulo ouviu palavras que “não é permitido ao homem mencionar” (2Co 12.4; v. os comentários; LINCOLN, 1979; 1981).

3.2 A sabedoria e o conhecimento de Deus.

Os autores dos escritos sapienciais judaicos consideram a sabedoria não tanto um atributo de Deus quanto uma emanção divina (Sb 7.25). Ela é o brilho de sua luz eterna (conforme Sabedoria). É criada, sim, porém criada antes de todas as coisas (Eo 1.4,7-9; 24.14), e é o princípio da criação (Eo 24.10-34; 42.21; Sb 7.21; 9.2; v. SCHNABEL). Esse conceito está mais associado ao entendimento neotestamentário acerca de Cristo (v. CRISTOLOGIA). De qualquer modo, existe a forte implicação de que tal personificação da sabedoria procede de Deus e, portanto, dá testemunho de um atributo divino essencial.

O conceito de sabedoria de Deus tem especial proeminência em Paulo. Ele contrasta a sabedoria de Deus com a sabedoria humana (1Co 1.20) e mostra sua superioridade. À luz da sabedoria de Deus, a sabedoria humana torna-se loucura. Isso deixa implícito que a sabedoria de Deus é o padrão pelo qual todas as outras sabedorias devem ser medidas. Na mesma carta, Paulo faz menção da sabedoria oculta de Deus (1Co 2.7), que mesmo assim pode ser partilhada. É claro que Paulo

identifica a sabedoria que pode ser comunicada com o que os apóstolos proclamavam. Uma vez que na mesma passagem ele identifica Cristo como nossa “sabedoria” (1Co 1.30), sem dúvida está pensando nos atos sábios de Deus para a salvação da igreja ou, mais exatamente, em Cristo como a personificação da sabedoria divina em forma humana. No NT, ele é a manifestação suprema da sabedoria. (Quanto às várias maneiras em que a “sabedoria”, boa ou má, é empregada em 1Coríntios, v. BARRETT, p. 6-14; cf. ELLIS, 1978.) É por meio da igreja que “a multiforme sabedoria de Deus” se torna conhecida até mesmo para os poderes espirituais (Ef 3.10, ARA). Em vista de nossos objetivos aqui, o importante é que a obra de Deus a favor de seu povo é vista como algo que brota de sua sabedoria. Não surpreende que Paulo se admire “da sabedoria e do conhecimento de Deus” (Rm 11.33).

É preciso estabelecer alguma distinção entre sabedoria e conhecimento em relação aos seres humanos, mas essa distinção não faz muito sentido quando aplicada a Deus. Se a sabedoria é o uso correto do conhecimento, a sabedoria perfeita pressupõe conhecimento perfeito. Os autores do NT, como Paulo, nunca duvidaram do conhecimento perfeito de Deus, o qual, em algumas declarações, chega a incluir também presciência. Essa inclusão é um desdobramento lógico. Paulo insiste em afirmar que, no plano divino e perfeito de constituir um povo conforme a imagem divina, Deus sabia antecipadamente quem haveria de partilhar dessa imagem (Rm 8.29). A declaração de Paulo tem provocado debates intermináveis, pois parece limitar o livre-arbítrio humano. Mas aqui podemos simplesmente assinalar que Paulo não analisa sistematicamente a presciência de Deus: ele a aceita com naturalidade. Não há dúvida para ele de que, se Deus conhece o presente, também deve conhecer o futuro, assim como conhece o passado. Essa convicção parece ser parte inseparável de seu quadro total de Deus (cf. Ef 1.5) e parece ter, como contexto, não a teologia especulativa, mas a preocupação pastoral de responder às necessidades de membros da sociedade do século I que se sentiam ameaçados pela sensação de despropósito e impotência diante do determinismo astrológico e do papel do destino impessoal (MARTIN, 1991, p. 14-5).

Certas conclusões apoiam-se na convicção de que Deus detém sabedoria e conhecimento plenos. Essa compreensão perfeita significa que, quando Deus quer, seus planos e propósitos baseiam-se no conhecimento de tudo e jamais podem estar errados. Embora haja poucas declarações específicas no NT em apoio a essa ideia, parece que ela não é questionada. O que Deus diz tem de ser verdade. Ele nunca mente (Rm 3.4; Tt 1.2). A verdade absoluta a respeito de Deus assegura a congruência de sua sabedoria e conhecimento. Não há sinais de que ele chegue a modificar seus planos à luz de uma experiência pessoal progressiva. Esse aspecto da divindade, que será exposto de modo mais completo na análise da singularidade de Deus (v. 3.7 abaixo), é essencial para que seus atos na história tenham validade contínua.

Paulo, a exemplo dos demais autores do NT, tem consciência do caráter controlador e obrigatório da vontade de Deus. A aceitação desse caráter governante é encontrada com frequência nas cartas. Paulo inicia várias cartas com a declaração de que seu apostolado é “pela vontade de Deus” (1Co 1.1; 2Co 1.1; Ef 1.1; Cl 1.1; 2Tm 1.1). Os movimentos dele e de outras pessoas são controlados pela vontade de Deus (Rm 1.10; 15.32; 1Co 16.12, texto segundo o qual a tomada de decisões por parte dos seres humanos não é excluída; v. FEE, p. 824). Mesmo ao lidar com os que questionavam sua mudança de planos e de procedimentos, Paulo afirma que o fato de a natureza de Deus ser fidedigna torna possível que ele trate os coríntios como pessoas confiáveis (2Co 1.15-22, em que há um jogo de palavras com a descrição da natureza imutável de Deus como Deus fiel [em que *pistos*, “fiel”, reflete a raiz hebraica *’mn*, como em “amém”, usada com referência a Deus em Dt 7.8 e Is 49.7] e do “sim” do apóstolo [gr., *nai* = hebr., *’āmēn*] às promessas de Deus validadas em Cristo, o qual ele proclama e ratifica no “amém” congregacional [“é certo”] na hora da adoração; v. MARTIN, 1986, p. 26-7).

Mais adiante, em 2Coríntios, Paulo retorna a esse tema e justifica seu ministério em Corinto, recordando que sempre atuou dentro dos limites que Deus lhe impôs de acordo com sua boa vontade (2Co 10.12-18: sobre essa intrincada seção, v. MARTIN, 1986, p. 314-26).

Vida para o cristão é vida de acordo com a vontade de Deus, mesmo no sofrimento. Em lugar algum se analisam os problemas sempre presentes no fato de Deus permitir o sofrimento de seu povo. Significaria isso que Paulo e os demais autores do NT não tinham consciência do problema? É difícil imaginar que esse assunto tenha escapado à observação de Paulo ou de suas congregações (o tema permeia boa parte de Filipenses). Por isso, deve se presumir que os cristãos estavam convencidos de que a sabedoria de Deus inclui todas as coisas e sua vontade é perfeita. Essa certeza está ligada à convicção do cuidado providencial de Deus para com seu povo. Se o sofrimento advém, Deus deve ter um propósito com isso.

Muita confusão resulta da pressuposição de que se deve evitar todo sofrimento. A ideia de que Deus pode usar o sofrimento não é aceita naturalmente. Mas o enfoque bíblico sobre o sofrimento o conduz à esfera do propósito de Deus. Embora em parte alguma o sofrimento seja explicado, existem informações suficientes para mostrar qual deve ser a atitude cristã em circunstâncias como essas. Não há nenhuma insinuação de que Deus seja menos sábio ou menos bondoso pelo fato de existir o sofrimento. Uma vez que o exemplo supremo de sofrimento se acha no cerne da atividade redentora de Deus em Cristo, não se pode argumentar que o sofrimento seja estranho ao propósito de Deus. O motivo pelo qual Deus escolheu redimir a humanidade como o fez continuará sendo para sempre um mistério, mas esse fato deve ser levado em conta quando analisamos o conceito paulino de Deus.

Da necessidade do sofrimento de Cristo surge o problema do sofrimento dos cristãos. Não é de surpreender que em um mundo hostil os cristãos enfrentem oposição por causa da fé. Esse é o aspecto menos problemático do sofrimento. Paulo, ao relatar suas experiências em 2Coríntios 4.7—5.10, em momento algum critica a Deus pelas dificuldades que suportou. Ele vê as dificuldades como ferramentas nas mãos de Deus. A presente e momentânea aflição é “leve” (2Co 4.17), se comparada com o peso de glória que está por vir. Mais adiante, na mesma carta, o apóstolo apresenta um relatório de sua “leve” aflição (cf. 2Co 6.4; 11.23—12.10), que consiste

em uma perturbadora lista de flagelos que poucos devem ter experimentado em igual ou maior medida. Apesar disso, sua atitude é triunfante diante de tudo isso. Em lugar algum da carta ele questiona a sabedoria de Deus por permitir o sofrimento nem há indícios de que ele esteja ressentido.

O único momento em que ele trata da questão da teodiceia (por que Deus permite o sofrimento quando ele não é merecido?) proporciona a Paulo a oportunidade de apresentar o caráter gracioso de Deus como visto num paradoxo com as tribulações humanas. O texto é Filipenses 1.19-30. As perguntas implícitas dizem respeito aos aprisionamentos de Paulo e à perspectiva de martírio iminente, e os filipenses participam das tribulações do apóstolo (Fp 1.7). Para os que duvidavam da autenticidade do apostolado de Paulo por ser ele um líder que sofria (e em 2Co 12.1-10 um carismático fracassado, incapaz de se curar) e aos filipenses, que interpretavam o sofrimento pelo qual passavam como um teste de fé, Paulo responde com a empolgante afirmação de que o poder de Deus prevalece na fraqueza e usa a aflição como sinal de favor (Fp 1.29; v. BLOOMQUIST). Isso evoca Romanos 5.3, texto em que Paulo se regozija no sofrimento pelo fato de esse desenvolver a qualidade da resistência. Nesse mesmo contexto, ele afirma que o amor de Deus é derramado em nosso coração. Está claro que na mente do apóstolo as duas coisas não são incompatíveis.

Não se pode dizer que os escritos de Paulo respondam a todos os problemas intelectuais em torno da permissão de Deus para o sofrimento humano, mas seus escritos dão aos cristãos condições de enfrentar o sofrimento sem perder a confiança na perfeição da sabedoria de Deus e em seu desígnio amoroso de dirigir e sustentar a vida de seus filhos em tempos de provação (Rm 8.29-39).

3.3 A santidade de Deus. Uma das qualidades mais visíveis de Deus no NT é sua santidade. Embora pessoas, coisas e lugares possam também ser santos, isso ocorre no sentido de serem separados para Deus. Santidade é essencialmente um atributo de Deus. Ela o caracteriza como incondicionalmente puro nos pensamentos e nas atitudes. Na profecia de Isaías, “Santo” é um nome característico de Deus (cf. Is 6), e essa qualidade de cria imediatamente uma barreira quando nos

aproximamos de Deus, pois na presença dele logo percebemos nossa carência de santidade. Foi pelo fato de Israel ter um Deus santo que se exigiu dos israelitas que se tornassem um povo santo, exigência que não conseguiram cumprir.

Indubitavelmente, a convicção de que Deus é santo constitui um elemento importante no relato paulino da salvação e está por trás de seu argumento, em 1 Tessalonicenses 4.3-8, de que seus leitores devem manter distância das práticas imorais e atender ao chamado divino para levar uma vida de “santificação” (1Ts 4.7). Para Paulo, no entanto, isso só é possível se recorrermos à provisão divina do dom do Espírito Santo (1Ts 4.8), que é o agente santificador na redenção (cf. 2Ts 2.13). De igual modo, em 1 Coríntios 6.12-20, a insistência no enérgico conselho de Paulo para fugirmos da “imoralidade sexual” (*nvi*) é orientada e sustentada pela lembrança de que o santo Senhor terá um povo santo e que nosso corpo é templo do Espírito Santo.

3.4 A justiça de Deus. Até aqui, as únicas características morais de Deus mencionadas são sua absoluta veracidade e sua santidade; porém, é preciso dizer mais acerca da justiça de Deus, pois ela é fundamental para o entendimento paulino do plano da salvação. No *AT*, a justiça de Deus significa mais do que o fato de Deus sempre agir de maneira moralmente correta. Também inclui o fato de que ele age a favor de seu povo, quando este é injustamente oprimido. No *NT*, o apóstolo Paulo é o grande expoente dessa importante característica divina. Não questiona se Deus é justo, pois inicia sua exposição na Carta aos Romanos com a afirmação de que a justiça de Deus se revelou (Rm 1.17), reiterada em Romanos 3.21,22.

Há divergência entre os exegetas ao definirem se, nesses contextos, a “justiça de Deus” se concentra no que pode ser partilhado ou no que é inerente a Deus. A expressão tem ou não o propósito de se referir a uma qualidade de Deus? É possível interpretar o genitivo [correspondente em português ao adjunto adnominal restritivo] de três maneiras: 1) como genitivo objetivo, caso em que a justiça é o que Deus concede (ponto de vista de Lutero); 2) como genitivo subjetivo, caso em que se refere ao que pertence a Deus; 3) como genitivo de origem, caso em que a justiça pertence a Deus, mas procede de Deus para

o ser humano. Entre autores recentes, há notável relutância em considerar a justiça um atributo exclusivo de Deus. Qualquer que seja a conclusão, a associação entre Deus e a justiça é bem clara. A verdadeira justiça procede de Deus (cf. Rm 10.3; Fp 3.9). Em 2 Coríntios 5.21, Paulo até mesmo afirma que Cristo foi feito pecado “para que nele fôssemos feitos justiça de Deus”, expressão incomum que pode mostrar que Paulo está retomando uma declaração anterior (v. os comentários). Entretanto, podemos admitir que 2 Coríntios 5.21 só fará sentido se Deus for essencialmente justo. Paulo afirma que a nova natureza do cristão foi criada “segundo Deus em verdadeira justiça e santidade” (Ef 4.24), mostrando a justiça como elemento essencial da imagem de Deus, restaurada em seu povo mediante Cristo, pelo Espírito (2Co 3.18).

O conceito do justo juízo de Deus envolve a ideia de sua imparcialidade. Era difícil os judeus aceitarem essa ideia, pois estavam convencidos de que Israel era uma nação favorecida, o que aos olhos de Deus a tornava superior em relação aos povos gentílicos. Esse pensamento ameaçou a convivência de judeus e gentios nas primeiras comunidades cristãs.

Paulo já havia mudado de opinião ao se tornar cristão. Mais que qualquer outro, debateu-se com a questão do interesse especial de Deus pelo povo judaico, mas como cristão jamais duvidou de que Deus fosse imparcial e de que judeus e gentios deviam ser incluídos em condições iguais no plano de salvação. Em duas ocasiões, ele afirma não haver em Deus nenhuma parcialidade (Rm 2.11; Gl 2.6) — a segunda referência trata do ofício apostólico. A declaração exclui definitivamente qualquer noção de favoritismo em Deus, pois não estaria em conformidade com a justiça absoluta.

Um aspecto importante da justiça de Deus é sua ira. No *NT*, sobretudo em Paulo, há casos de destaque à ira e ao juízo de Deus suficientes para fazer com que seja importante definir seu significado. O significado exato tem sido objeto de debate (v. MORRIS, 1960). De todos os aspectos da pessoa de Deus no *NT*, esse talvez seja o mais questionado. Alguns estudiosos reduzem a ira (*orgē*) ao efeito do pecado humano, eliminando assim todo conceito de indignação em Deus, pois isso seria irracional (DODD, mas v. a resposta em TASKER). Entretanto, essa é uma maneira

insatisfatória de lidar com as informações do NT. Em Romanos 1.18, encontra-se a expressão “ira de Deus” (cf. Rm 5.9; 12.19; 4.15; v. tb. Rm 9.22), e nesse caso é impossível esvaziar a frase, eliminando a associação com os atributos de Deus. Paulo afirma que a ira de Deus está sendo revelada (*apokalyptetai*), da mesma forma que declarou que a justiça de Deus está sendo revelada (Rm 1.17,18). Não dá para fugir ao fato de que Paulo faz ligação entre os dois conceitos. Parece mais razoável supor que a ira é o aspecto negativo da justiça de Deus, o que não expressa a ira no sentido aplicado aos seres humanos, um acesso descontrolado de emoção, mas deve exprimir a repulsa que a santidade absoluta sente por tudo o que é impuro. Isso está em harmonia com o contexto, em que se diz explicitamente que a “ira” é contra (*epi*) a impiedade e a perversão. O mesmo se pode dizer de Romanos 5.9, em que se afirma que a salvação é “da ira”, o que pode muito bem denotar a ira de Deus como forma de expressar a rejeição divina a tudo o que é pecaminoso.

Não basta definir a ira como princípio da paga em um universo moral sem ligar esse princípio à sua fonte, a natureza de Deus. A menos que encontremos espaço para o descontentamento moral de Deus, daremos pouco valor a seu juízo, algo que não ocupa pouco espaço no pensamento do NT. Quando Paulo diz, em Colossenses 3.6, que a ira de Deus está vindo, sem dúvida está anunciando a chegada de algo mais que um simples princípio de paga. O aspecto escatológico está outra vez presente nesse contexto e é mais explícito que em Romanos 1.18 (MARTIN, 1972, p. 110). E. Lohse nega que a ira, em Colossenses 3.6, denote uma emoção de Deus, mas é o julgamento da ira divina (LOHSE, p. 139). Contudo, não se pode fazer separação total entre o juízo de Deus e sua reação contínua contra o pecado. Em suma, não se pode conceber a ira como termo que descreve apenas o ato divino final de juízo. A expressão terá mais força caso a condenação dos males mencionados no versículo anterior se baseie na oposição ativa de Deus contra eles (v. tb. Ef 5.6). Deve se ressaltar que, quando o apóstolo assegura aos tessalonicenses que Deus não os destinou para a ira (1Ts 5.9), está escrevendo a cristãos, e suas palavras não podem revogar as declarações sobre a ira de Deus em outras passagens.

3.5 O amor e a graça de Deus. Outra pressuposição de Paulo é que Deus é um Deus de amor. Não se trata de uma conclusão leviana: ele escreve (Rm 5.8) que o amor de Deus é demonstrado aos crentes mediante a morte do Filho. Inferese que era exigida uma demonstração de algo que não teríamos imaginado possível ou concebível sem prévia revelação de Deus, a saber, que Deus ama os pecadores culpados e sem mérito. A ideia encontra base sólida no AT e nos escritos judaicos, mas recebe mais atenção e papel mais dominante no NT em geral.

Por esse motivo, o apóstolo Paulo prossegue por essa linha de raciocínio. Na carta que mais destaca a justiça de Deus, ele pode falar com a mesma certeza a respeito do amor de Deus. O amor de Deus foi derramado no coração dos crentes por meio do Espírito (Rm 5.5), forma vívida de relatar a transmissão do amor de Deus à humanidade. Esse amor é visto de modo mais sublime no empenho de Deus em salvar os pecadores (Rm 5.8). Para os crentes, o resultado é que jamais se separarão desse amor (Rm 8.39). O amor de Deus é elemento presente nas bênçãos, como em 2Coríntios 13.13 (v. tb. 2Co 13.11) e Efésios 6.23. Aparece nas orações de Paulo pelos tessalonicenses (2Ts 2.16; 3.5). Na última oração, o amor de Deus é considerado o alvo para o qual a mente dos cristãos deve estar direcionada (“Que o Senhor guie o vosso coração no amor de Deus e na perseverança de Cristo”).

Dois outros aspectos da pessoa de Deus são tão intimamente ligados ao amor que podem ser considerados em conjunto. Para começar, há o entendimento de que Deus é um Deus de graça. O conceito de graça encontra-se no âmago da soteriologia de Paulo, e observamos que a “graça de Deus” denota um aspecto essencial do amor de Deus. Quando aplicada a Deus, a palavra “graça” denota o favor de Deus para com aqueles que não merecem seu favor e, por esse motivo, veio a ser usada para designar a obra salvadora de Deus em Cristo. A ideia da graça de Deus tornou-se uma pressuposição básica, de modo que ocorre nas saudações de abertura e nas bênçãos que encerram as cartas paulinas. A graça de Deus não está limitada a seus atos graciosos, embora os inclua. Envolve a natureza divina. A qualidade de seu amor é que permite tamanha liberalidade.

Graça é outro nome para o caráter relacional de seu amor, especialmente quando dirigido aos pecadores e a seu povo eleito. Às vezes, a graça de Deus quase se torna palpável nos resultados que alcança, como no testemunho de Paulo de que a resposta dos macedônios ao desafio à contribuição cristã é um sinal da graça de Deus na vida humana (2Co 8.1; cf. 2Co 8.7, um convite aos coríntios para que também sobressaiam na “graça” da generosidade).

O apóstolo Paulo está profundamente convencido da dívida pessoal que tem para com a graça de Deus. Ele vê seu chamado como um ato dessa graça (Gl 1.15) e não tem dúvida de que os cristãos são salvos pela graça de Deus (Rm 3.24; 5.15; cf. Ef 2.5,7; Tt 2.11). Ele a vê como motivo de louvor (Ef 1.6) e, de alguma forma, como dom comunicável (e.g., 1Co 1.4; 3.10; 15.10; 2Tm 1.9). Viver pela graça é o oposto de qualquer reivindicação religiosa que dependa do esforço humano (Gl 2.21; Rm 11.6). A graça também dá a Paulo a certeza de que Deus age em sua vida de apóstolo (1Co 15.10,11), e é quase impossível distingui-la do “poder” necessário para cumprir a tarefa missionária (2Co 12.9). A despeito de suas limitações, Paulo encontrou uma forma de depender mais plenamente do poder divino que se manifesta na fraqueza (2Co 12.10; 13.4).

O segundo aspecto intimamente ligado ao amor de Deus é sua misericórdia. O significado da raiz de “misericórdia” é “compaixão”; daí seu vínculo íntimo com o amor. É essencialmente amor relacional marcado por persistência e compromisso (como no hebr., *hesed*). A misericórdia também está inseparavelmente ligada à graça, porém mais especificamente associada à justiça. É quando se consideram os justos juízos de Deus que sua misericórdia se torna uma vívida realidade. Se por ser justo Deus tem de condenar o injusto, ele pode estender sua misericórdia aos que de outro modo seriam condenados, porque a misericórdia é parte de sua natureza tanto quanto a justiça. O conceito da misericórdia de Deus não é exclusivo do NT. Ele tem raízes no AT.

O apóstolo Paulo tinha profunda consciência da misericórdia divina (Rm 9.15,16,18) como prerrogativa da graça de Deus. Quando reflete sobre seu chamado e missão, quase sempre em textos autobiográficos, várias vezes ele afirma ter

alcançado misericórdia, o que significa receber os resultados dos atos misericordiosos de Deus (Rm 11.30-32; 1Co 7.25; 2Co 4.1; 1Tm 1.16). Não há sinal algum de que a qualidade da misericórdia seja estranha a Deus ou conflite com sua justiça essencial. A misericórdia divina faz parte do entendimento que o apóstolo tem da natureza total de Deus. Paulo emprega a notável expressão “Pai das misericórdias” para se referir a Deus em 2Coríntios 1.3, o que destaca sua natureza compassiva. A expressão faz eco a Êxodo 34.6, Salmos 86.15 e 145.8, trechos nos quais se afirma que Deus é misericordioso e gracioso. Essas passagens fazem parte da liturgia da sinagoga na aclamação de Deus como alguém bondoso com Israel, especialmente por perdoar pecados e restaurar relacionamentos (v. Cl 2.13-15, que sugestivamente encontra antecedentes judaicos na oração de ano-novo, na qual se suplica a Deus que seja misericordioso com seu povo).

Às vezes, Paulo usa outra palavra, “amabilidade” (opção da *NVI* para *chrēstotēs*), ao se referir à atitude graciosa de Deus. Em uma das passagens, ele a vincula à severidade (Rm 11.22, traduzida geralmente por “bondade” nas principais versões). Talvez seja difícil entender como essas duas facetas de caráter podem coexistir na pessoa única de Deus, mas Paulo não parece constrangido com essa dificuldade. Para ele, a amabilidade e a severidade são características essenciais, e a amabilidade de Deus tem o propósito de conduzir o ser humano ao arrependimento (Rm 2.4), embora reconheça que seus contemporâneos judeus incorreram no justo juízo divino (Rm 2.5). A íntima ligação entre a graça de Deus e sua amabilidade é vista em Efésios 2.7, em que as imensuráveis riquezas da graça de Deus são identificadas em sua amabilidade para conosco em Cristo. Amabilidade é, portanto, praticamente sinônimo de graça, e o conceito está ligado ao amor de Deus em Tito 3.4 (traduzida geralmente por “bondade” ou “benignidade” nas principais versões), em que se afirma que ambos “se manifestaram” [*NVI*] (i.e., nas provisões de salvação pela presença encarnada de Cristo).

3.6 A bondade e a fidelidade de Deus. Nos textos paulinos, existem poucas e significativas declarações que concentram a atenção na bondade de Deus e merecem ser consideradas à parte.

É difícil definir o conceito de bondade. Mesmo assim, em geral se reconhece que ela está intimamente ligada à santidade moral de Deus. A afirmação dos Evangelhos “Ninguém é bom, senão um, que é Deus” deixa claro que o caráter de Deus é de tal natureza que se torna o padrão para determinar todos os conceitos humanos de bondade. Qualquer bondade que alguém possua é derivada dele. Isso tem o apoio do $\alpha\tau$, como em Salmos 53.1, citado por Paulo em Romanos 3.12, em que se afirma que ninguém é bom. Paulo cita a passagem para demonstrar a necessidade humana, mas não apresenta a bondade peculiar de Deus de forma tão específica quanto Jesus (Mt 19.17; Mc 10.18; cf. Lc 18.18,19).

Embora a fidelidade de Deus seja um atributo diferente da bondade, ela pode ser ligada à bondade no sentido de que, se Deus fosse infiel à sua palavra, não poderia ser bom. Paulo estava profundamente impressionado com a fidelidade de Deus. Ele é fiel em conclamar o povo a ter comunhão com o Filho (1Co 1.9), em guardá-los para que não sejam testados além do limite de sua fé (1Co 10.13) e em protegê-los dos ataques do Maligno (2Ts 3.3). A fidelidade de Deus é citada por Paulo até mesmo como garantia de que se pode confiar na palavra do apóstolo (2Co 1.18). Além disso, Deus permanece fiel, mesmo quando somos infiéis (2Tm 2.13). O apóstolo tem plena convicção na confiabilidade de Deus.

Nesta seção, talvez possamos incluir um comentário sobre a expressão “o Deus de paz”, que é particularmente íntima na saudação de encerramento de Romanos 15.33 e 1 Tessalonicenses 5.23. Essa ideia aparece mais comumente na forma “paz da parte [apo] de Deus”, forma que ocorre nas saudações introdutórias de todas as cartas de Paulo. Parece que a qualidade que Deus pode outorgar tornou-se atribuição dada a ele. A expressão “Deus de paz” é sugestiva porque aponta para a ausência de conflito em Deus e para sua solicitude quanto ao bem-estar (*shālūm*) de seu povo, como diz explicitamente 1 Coríntios 14.33: “Deus não é Deus de desordem, mas sim de paz”. A paz, portanto, é uma atitude de Deus e também uma qualidade que ele outorga. A paz não pode ser concedida por Deus a menos que seja parte de sua natureza. Em seu estado decaído, a humanidade encontra-se em uma condição de inimidade e tensão, até

que seja reconciliada com Deus (Rm 5.1-10; Ef 2.1-3,12). Mas esse estado de tensão não existe em Deus. Em parte alguma dos ensinamentos do NT encontramos indícios de que Deus em algum momento esteja incerto de suas ações ou frustrado em seus planos. Sua mente sempre está em estado de equilíbrio. Não é de admirar que Paulo, deseioso de diminuir a ansiedade entre os cristãos, não apenas os exorte a se comprometerem com Deus, mas também lhes garanta que a paz de Deus guarnecerá (*phroureō*, i.e., atuará como sentinela ou patrulha, guardará os portões da cidade contra ataques inimigos; v. HAWTHORNE, p. 184) o coração e a mente deles (Fp 4.7). Na mesma passagem, ele assegura seus leitores da contínua presença do Deus de paz (Fp 4.9).

3.7 A singularidade de Deus. Aqui incluímos as indicações, no ensino paulino, sobre a invisibilidade de Deus. O mistério transmitido na expressão “ninguém jamais viu a Deus” está plenamente de acordo com os conceitos do $\alpha\tau$. Essa invisibilidade é uma das maneiras de estabelecer um contraponto com o caráter revelador da missão de Jesus. Paulo deixa claro que o Deus criador se fez conhecido em suas obras (Rm 1.19), mas, ao afirmar isso, deixa implícito que alguns aspectos da pessoa de Deus não podem ser conhecidos. Em 1 Timóteo 1.17, em uma designação um tanto formalizada dos atributos divinos, aparece sua invisibilidade, que no NT é mencionada especificamente só aqui.

Intimamente ligada a ela, ocorrendo na mesma declaração de 1 Timóteo 1.17, está a ideia da imortalidade de Deus, que também ocorre em Romanos 1.23. É possível que o conceito tenha mais influência do pensamento helenístico que do judaico. Um Deus imutável tem de ser um Deus imortal. Esse Deus, portanto, também pode ser “eterno” (Rm 16.26).

3.8 A unidade de Deus. Nosso propósito aqui é reunir as principais informações do NT acerca da Trindade para depois avaliar seu significado. Deve se ressaltar que, embora os judeus do período intertestamentário fossem monoteístas, há sinais no $\alpha\tau$ de que Deus não era considerado um só no sentido matemático de ser alguém unitário. (Estudos recentes têm demonstrado que a teologia do judaísmo antigo podia contemplar noções de hipóstases ou personificações dentro do

monoteísmo estrito, tão valorizado e defendido; v. SEGAL; HURTADO; RAINBOW; mais cautelosamente DUNN, p. 183-206.) Uma expressão como “o SENHOR DOS EXÉRCITOS” no mínimo deixa implícito que Deus não está sozinho (cf. 1Rs 22.19-23; Sl 89.5-8). Os exércitos dos céus — ou os “filhos de Deus” (como em Jó 1.6; 38.7; Sl 29.1; 89.6) — mostram que Deus tem agentes. De importância maior, é o conhecido “anjo de Javé”, que às vezes aparece em forma humana e assim mesmo é reconhecido como Deus (cf. Gn 16.7-14; 18.1-22; Êx 3.2-6). Mas às vezes o “anjo” é distinto de Javé (Êx 33.2,3). Tudo isso é significativo para o ensino do NT sobre a Trindade, talvez tendo deixado vestígios enigmáticos nos escritos de Paulo (v. Gl 4.14).

Ainda assim, um fator inteiramente novo foi introduzido com o surgimento do evangelho cristão, o que levou a um desenvolvimento da abordagem monoteísta e, por fim, à doutrina da Trindade. Quanto à Trindade, existem muitos delineamentos no NT, embora não se possa dizer que a doutrina seja exposta de maneira formal e explícita. É significativo que nenhum dos autores do NT sinta necessidade de especular sobre tal doutrina. Sem nenhum constrangimento, parecem capazes de atribuir honras divinas a Jesus (DUNN). Eles se contentam em transmitir informações que deixam implícita a natureza divina de Cristo e do Espírito, que naturalmente dão ensejo a reflexões sobre a unidade de Deus (v. WAINWRIGHT).

É possível fazer um resumo das evidências paulinas e classificá-las em três tipos diferentes de passagens quase litúrgicas. Em primeiro lugar, são poucas as passagens em que se empregam fórmulas trinitárias (e.g., 1Co 12.3-7; Ef 1.3-14; 2.18; 4.4-6; Tt 3.4-6). Essas passagens estão plausíveis e sugestivamente ligadas a um credo batismal e/ou de iniciação.

Outra passagem semelhante é 2Coríntios 13.13, em que Paulo acrescenta uma bênção que envolve Deus, o Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo. Não se faz distinção alguma entre eles, e é razoável pressupor que Paulo os considerasse pessoas coiguais. (Quanto ao debate sobre o adjunto adnominal restritivo “do Espírito Santo” em “comunhão do Espírito Santo”, v. os comentários.)

Essas seções foram construídas em formato de tríade. Em Efésios 4.4-6, lemos de “um só Espírito

[...] um só Senhor [...] um só Deus e Pai” (ARC). A forma tríplice também ocorre em 1Coríntios 12.3-7, passagem em que cada pessoa é apresentada pelo adjetivo “mesmo” na sequência Espírito, Senhor e Deus, como em Efésios 4. Nessa categoria, é possível incluir Efésios 1.3-14, em que o andamento da eulogia se caracteriza por um formato trinitário ou por uma sequência histórico-salvífica do plano da redenção, começando pelo propósito eterno e seguindo até sua execução na experiência humana (v. LINCOLN, 1990, p. 8-44; MARTIN, 1991, p. 13-20).

Em segundo lugar, existem passagens em que as três pessoas são mencionadas lado a lado, mas não em uma clara estrutura triádica. Exemplos: Gálatas (“Deus enviou ao nosso coração o Espírito de seu Filho”); Romanos 8.1-4; 2Tessalonicenses 2.13,14; Tt 3.4-6. Não se pode considerar accidental a íntima ligação entre Pai, Filho e Espírito nessas passagens.

Em terceiro lugar, ações normalmente atribuídas a Deus são imputadas a Cristo (como a Criação; v. Cl 1.15-20; 1Co 8.6) ou ao Espírito (e.g., atos de poder; e.g., Rm 8.5-11). Isso acrescenta outra dimensão às informações do NT. Embora Paulo não formule nenhuma doutrina trinitária sistemática, vários indícios seus apontam nessa direção. Não parece que Paulo tenha deparado com os problemas enfrentados mais tarde pelos teólogos, especialmente como parte de seu “monoteísmo cristológico” ou do “monoteísmo realinhado” (DUNN, p. 163). Mediante esse monoteísmo, o apóstolo foi capaz de acolher o Senhor ressuscitado em sua representação do Deus único da fé judaica, agora expandida e aprofundada para abrir espaço para o Senhor exaltado, que na adoração era saudado em pé de igualdade com Javé e digno de honras e louvores divinos (BAUCKHAM). No louvor ao Senhor vivo, investido como cabeça do Universo e da igreja, era de esperar que os cristãos paulinos confessassem que Jesus podia ser adorado lado a lado com o Deus de Israel, sem rivalizar com ele e sem o excluir. Por esse motivo, o título “Deus” vibra nos lábios de Paulo ao designar o Cristo ressuscitado (Rm 9.5; v. HARRIS).

Até aqui, analisamos os delineamentos da Trindade, mas isso ocorreu sob o título mais geral da unidade de Deus e devemos fazer alguns

comentários a respeito. Ressalte-se, de imediato, que em parte alguma do NT se percebe uma preocupação quanto a ideias puramente especulativas sobre a unidade. É possível encontrar declarações como “o Senhor é o Espírito” (2Co 3.17), ou “Jesus Cristo, nosso Senhor, e Deus, nosso Pai, [...] confortem” (2Ts 2.16; no gr., o verbo está no singular), ou uma doxologia a Cristo como Deus (Rm 9.5; v. os comentários), sem nenhum obscurimento da distinção entre eles no contexto. É indubitável que existem mistérios profundos na concepção neotestamentária de Deus, mas o que deve chamar a atenção do leitor cuidadoso é a ausência de qualquer tentativa de explicar os mistérios. As convicções cristãs eram fortes o bastante para manter a natureza divina de Jesus Cristo e do Espírito sem cair na armadilha de postular a existência de três deuses. A convicção de que Deus estava ativo em Cristo e no Espírito impediu que isso acontecesse. Pode se dizer que Paulo não opera com um arcabouço conceitual que conduz naturalmente a especulações sobre a essência de Deus. No estudo da teologia de Paulo, não podemos ir além das informações que encontramos. Entretanto, os dados estabelecem alicerces para a doutrina que mais tarde se desenvolveu. Os problemas que essa doutrina posterior tentou resolver tinham raízes no NT. Embora Paulo se concentre mais em funções que em relacionamentos, como demonstram os escritos de O. Cullmann, o aspecto do relacionamentos não está ausente.

4. Resumo

Nosso exame da exposição paulina a respeito de Deus não fez nada mais que distribuir algumas placas que dão a direção rumo a um entendimento daquilo que sempre conservará um quê de profundo mistério. Nenhum esboço de nomes ou de qualidades será capaz de apresentar o quadro completo. Mas Paulo oferece inúmeros sinais de que é possível conhecer o necessário acerca de Deus. Essa é a pressuposição básica que permeia toda a sua tarefa teológica e missionária (v. GILLILAND).

Além disso, nos títulos e atributos de Deus encontrados no NT, existe uma notável combinação de elementos que, à primeira vista, podem parecer opostos. Os paradoxos do amor e da ira de Deus, de sua bondade e severidade, de sua

misericórdia e juízo, são exemplos de aparentes antíteses e antinomias que, mesmo assim, estão em perfeito equilíbrio no caráter de Deus. Elementos que nos seres humanos seriam considerados antíteses reais e paradoxos não resolvidos são postulados em Deus de uma forma que revela a inexistência de qualquer problema.

Outro fato notável sobre os dados é que apresentam aspectos transcendentos e imanentes sem a tendência de dar demasiado destaque a uns ou a outros. Por sinal, não há indícios de que os problemas surgidos ao destacar uns ou outros tenham chegado a perturbar seriamente os primeiros cristãos. Deus é ao mesmo tempo majestoso e preocupado com a condição humana. Nunca está distante, mas ao mesmo tempo é distinto de sua criação.

Pode se ilustrar da seguinte maneira a relevância de uma correta doutrina sobre Deus como forma de abordar a teologia paulina. Um Deus que se importa com suas criaturas é um Deus que age para redimi-las. O verdadeiro entendimento da encarnação e, portanto, da pessoa de Cristo é impossível quando se adota um conceito errado de Deus (notavelmente em Colossos). De igual modo, se Deus fosse uma divindade iracunda que precisasse ser aplacada, isso influenciaria qualquer abordagem da doutrina da missão de Cristo. Alguns sinais do caos que se pode causar dentro de uma teologia baseada em pressuposições erradas acerca de Deus são vistos em questões como a ideia de que Paulo apoiava o antisemitismo ou (levando em conta uma preocupação prática, porém mesmo assim profunda), ou que era aliado da estrutura hierárquica paternalista, que rebaixa e desumaniza as mulheres com base na falsa dedução do fato de os homens serem os cabeças.

Ver também CRISTOLOGIA; CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; Gnosticismo; ESPÍRITO SANTO; JUÍZO; SENHOR; FILHO DE DEUS.

DPC: AMOR; CÓLERA, DESTRUIÇÃO; IMAGEM DE DEUS; MISERICÓRDIA; PODER; PREEEXISTÊNCIA.

BIBLIOGRAFIA. ABELSON, J. *The immanence of God in rabbinical literature*. London: Macmillan, 1912.

- BARR, J. Abba isn't Daddy. *JTS*, v. 39, p. 28-47, 1988.
- _____. “Abba, father” and the familiarity of Jesus' speech. *Theology*, v. 91, p. 173-9, 1988.
- BARRETT, C. K. *Essays on Paul*. Philadelphia: Westminster, 1982.
- BAUCKHAM, R. J. *God crucified*:

- monotheism and christology in the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ _____. The worship of Jesus in apocalyptic Christianity. *NTS*, v. 27, p. 323-31, 1981. ■ BELLEVILLE, L. L. *Reflections of glory: Paul's polemical use of the Moses-doxa tradition in 2 Corinthians 3:12-18*. Sheffield: Sheffield Academic, 1991. (*JSNTSup*, 52.) ■ BLOOMQUIST, L. G. *The function of suffering in Philippians*. Sheffield: Academic, 1993. (*JSNTSup*, 78.) ■ BYRNE, B. "Sons of God" — "seed of Abraham": a study of the idea of the sonship of God of all Christians against the Jewish background. Rome: Biblical Institute, 1979. (*AnBib*, 83.) ■ CARAGOUNIS, C. C. *The Ephesian mysterion*. Lund: Gleerup, 1977. ■ CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975. (*Herm.*) ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959. ■ DODD, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. New York: Harper & Row, 1932. ■ DUNN, J. D. G. *The partings of the ways*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ■ ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*. Tübingen/Grand Rapids: Mohr Siebeck/Eerdmans, 1978. ■ FEE, G. D. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (*NICNT*.) ■ GILLILAND, D. S. *Pauline theology and mission practice*. Grand Rapids: Baker, 1983. ■ GOODMAN, L. E. *Monotheism*. Totowa: Allanheld Osmun, 1981. ■ GRANT, R. M. *Gods and the one God*. Philadelphia: Westminster, 1986. ■ HARRIS, M. J. *Jesus as God*. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ HARVEY, A. E. The use of mystery language in the Bible. *JTS*, n. 31, v. 2, p. 320-36, 1980. ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1983. (*WBC*, 43.) ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture*. New Haven: Yale University Press, 1989. ■ HENDRY, G. S. Reveal, revelation. In: RICHARDSON, A., org. *A theological wordbook of the Bible*. London: SCM, 1950. ■ HURTADO, L. W. *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ KREITZER, L. J. *Jesus and God in Paul's eschatology*. Sheffield: JSOT, 1987. (*JSNTSup*, 19.) ■ KUCK, D. W. *Judgment and community conflict*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 66.) ■ LINCOLN, A. T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990. (*WBC*, 42.) ■ _____. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (*SNTSMS*, 43.) ■ _____. Paul the visionary: the setting and significance of the rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10. *NTS*, v. 25, p. 204-20,
1979. ■ LOHSE, E. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress, 1971. (*Herm.*) ■ MARTIN, R. P. *Colossians: the church's Lord and the Christian's liberty*. Exeter: Paternoster, 1972. ■ _____. *2 Corinthians*. Waco: Word, 1986. (*WBC*, 40.) ■ _____. *Ephesians, Colossians and Philemon*. Louisville: John Knox, 1991 (*Int.*) ■ _____. *The Spirit and the congregation: studies in 1 Corinthians 12-15*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ MORRIS, L. The apostle and his God. In: O'BRIEN, P. T. & PETERSON, D. G., orgs. *God who is rich in mercy*. Homebush West: Anzea, 1986, p. 165-78. ■ _____. *The biblical doctrine of judgment*. London: Tyndale, 1960. ■ MOXNES, H. *Theology in conflict: studies in Paul's understanding of God in Romans*. Leiden: E. J. Brill, 1980. (*NovTSup*.) ■ NEWMAN, C. *Paul's glory-christology: tradition and rhetoric*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 69.) ■ POWELL, C. H. *The Biblical concept of power*. London: Epworth, 1963. ■ RAINBOW, P. Jewish monotheism as the matrix for New Testament christology. *NovT*, v. 33, p. 78-91, 1991. ■ ROETZEL, C. J. *Judgment in the community: a study of the relationship between eschatology and ecclesiology in Paul*. Leiden: E. J. Brill, 1972. (*NovTSup*.) ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SCHNABEL, E. J. *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*. Tübingen: Siebeck, 1985. (*WUNT*, 2.16.) ■ SCOTT, C. A. A. *Christianity according to St. Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. ■ SCOTT, J. M. *Adoption as sons of God: an exegetical investigation into the background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the corpus Paulinum*. Tübingen: Siebeck, 1992. (*WUNT*, 2.48.) ■ SCROGGS, R. *The last Adam*. Oxford: Blackwell, 1966. ■ SEGAL, A. F. *Paul the Convert*. New Haven, CT: Yale University Press, 1990. ■ _____. *Two powers in heaven*. Leiden: E. J. Brill, 1978. (*SJLA*, 25.) ■ TASKER, R. V. G. *Biblical doctrine of the wrath of God*. London: Tyndale, 1951. ■ THOMPSON, M. M. *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox, 2000. ■ WAINWRIGHT, A. W. *The Trinity in the New Testament*. London: SPCK, 1962. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ _____. One God, one Lord, one People. *Ex Auditu*, v. 7, p. 46-8, 1991. ■ _____. *The New Testament and the people of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Nos documentos posteriores do NT, “Deus” (*theos*) continua a denotar a divindade singular das Escrituras e a tradição de Israel. Por isso, a maioria das ocorrências de *theos* ou de seus substitutos semânticos e pronominais transmitia o compromisso explícito de um tipo exclusivo do monoteísmo judaico, a saber, que existe um único Deus, o Deus de Israel, Javé. Os mesmos documentos do NT demonstram, porém, que a identidade do único e verdadeiro Deus de Israel passou por profunda redefinição. Ela foi ampliada a ponto de incluir Jesus de Nazaré.

Em face de tal revisão, não era seguro concluir que o cristianismo permaneceria dentro dos limites ditados pelo monoteísmo judaico (HARVEY, p. 154-73). A tentação de considerar outras possibilidades — de um doteísmo plenamente desenvolvido até a substituição de Javé por Jesus — sempre esteve presente. Os debates e controvérsias cristológicas nos quatro primeiros séculos da igreja podem ser interpretados como uma luta contínua por controlar a energia teológica liberada no fato de pôr Javé e Jesus lado a lado na adoração cristã. É notável que os cristãos não tenham ultrapassado as fronteiras do monoteísmo. Assim como o compromisso inabalável com um monoteísmo exclusivo proporcionou o contexto teológico para o estilo de vida judaico (*halakah*), um monoteísmo cristologicamente reformulado alimentou a identidade comunal e a ética escatológica do novo movimento cristão. O monoteísmo revelou-se essencial às várias confissões conciliares do cristianismo tanto quanto fora para o *Shemá* de Israel (Dt 6.4).

Assim, a questão histórica, teológica e filosófica crucial passa a ser: “Como o cristianismo conseguiu se sair bem na transição do ‘há somente um Deus’ de Deuteronômio 6 para a declaração nicena das três pessoas, ‘Pai’, ‘Filho’ e ‘Espírito’, tudo dentro dos limites do monoteísmo?”. Embora só nos séculos II, III e particularmente IV a reflexão trinitária cristã tenha ganhado ímpeto, o NT estabelece a trajetória para o curso do monoteísmo judaico na tradição cristã. É aqui que os autores do NT e os autores do início do século II assumem significado especial, pois foram os primeiros a delinear a identidade e a missão de

Jesus no âmbito do monoteísmo judaico. Além disso, o NT e os documentos do início do século II registram que, por causa de Jesus, os primeiros cristãos modificaram o que sabiam ser verdade acerca de Deus. Esses documentos, portanto, são cruciais para a trajetória teológica marcada por debates em torno da identidade de Jesus no contexto do monoteísmo judaico e da identidade de Deus à luz da veneração de Jesus.

1. Antecedentes
2. Atos
3. Hebreus
4. Tiago
5. 1Pedro
6. 2Pedro e Judas
7. 1, 2 e 3João
8. Apocalipse
9. Resumo

1. Antecedentes

O monoteísmo judaico constituía a matriz conceitual básica para o entendimento de Deus no cristianismo, e para esse entendimento foram importantes dois aspectos do monoteísmo judaico: a singularidade de Deus (i.e., não há outros deuses além de Javé) e a unidade do Deus judaico (ou seja, não existe divisão em Javé).

1.1 Os contornos do monoteísmo judaico.

Uma das maneiras de conhecer uma divindade é mediante o exame cuidadoso dos atributos desse Deus (e.g., misericórdia, amor, justiça). No entanto, o caráter, a natureza e os atributos de Javé basicamente são inferidos apenas com base nas características e do andamento de seus feitos passados, bem como com base no que ele prometeu fazer. As ações de Javé e, por extensão, seus atributos só fazem sentido, por sua vez, quando emoldurados pela narrativa mais ampla da história de Israel. É a reunião de todos os feitos de Javé em um só enredo que impregna todos os acontecimentos com poder revelador e hermenêutico. Assim, o monoteísmo se torna uma pressuposição necessária para a narrativa da história de Israel e também uma consequência dela: o mesmo Deus é o responsável por tudo, do princípio ao fim. A reflexão judaica sobre sua história singular deixa implícita e exige um Deus único e uno.

Repetidas vezes o AT ratifica a singularidade de Deus e ao mesmo tempo se opõe à cosmogonia

de múltiplas divindades do paganismo idólatra. O Decálogo declara: “Não terás outros deuses além de mim” (Êx 20.3); o *Shemá* afirma: “Ouve, ó Israel: o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR” (Dt 6.4); o profeta anuncia: “Antes de mim nenhum deus se formou, e nenhum haverá depois de mim. Eu, eu sou o SENHOR, e além de mim não há salvador” (Is 43.10b,11; cf. Is 40.28-31; 44.6).

Israel afirmava abertamente que esse Deus único criou o mundo e tudo o que nele existe, que havia escolhido um povo e cuidava providencialmente desse povo. O fato de Javé ter agido decisiva e constantemente no passado a favor de seu povo dava aos judeus a ousadia de, mesmo diante de uma crise histórica como o Exílio, enxergar um dia novo e melhor. Pode se caracterizar o monoteísmo judaico como criacional (foi Javé quem criou o mundo), pactual (foi Javé quem fez as promessas) e providencial (Javé conduziu o curso da história) — um monoteísmo exclusivo que forjou uma esperança escatológica infatigável (WRIGHT, p. 248-52).

1.2 Agência divina na matriz do monoteísmo judaico. Os documentos do judaísmo do segundo templo demonstram uma proliferação de “agentes divinos” (HURTADO, p. 17-92). Esses personagens celestiais podem ser divididos em três categorias que podem se sobrepor: agentes identificados como atributos personificados de Deus (e.g., Sabedoria, Verbo), patriarcas/matriarcas exaltados (e.g., Enoque, Moisés, Jacó) ou os anjos principais (e.g., Miguel, Melquisedeque). À semelhança de outros personagens, esses agentes divinos tiveram origem nos céus ou foram para lá levados. Entretanto, diferindo de outros personagens, esses agentes divinos foram apresentados como seres que traziam, de forma sem precedentes, as marcas e os atributos da divindade. Em alguns casos, afirmava-se que esses agentes divinos estavam realizando feitos exclusivos do Deus de Israel, ou seja, criando o mundo e/ou executando juízo e redenção escatológicos.

O fenômeno da agência divina solapa qualquer alegação de que o monoteísmo judaico houvesse enfraquecido durante o período do segundo templo. Sem indicar transcendência e distância (BUSSET), os agentes divinos na verdade demonstram a imanência e a imediação de Deus (HURTADO). Apesar das maneiras exaltadas em que

eram apresentados esses personagens, a ideia de agência divina não punha em risco a piedade do monoteísmo judaico. Os agentes divinos jamais foram adorados como deuses. As epifanias extravagantes podem até ter confundido a linha demarcatória entre um desses agentes poderosos e o único Deus verdadeiro, mas a tradição da recusa por parte dos personagens angelicais de ser adorados salvaguardou o monoteísmo judaico e legitimou a veneração a um único Deus verdadeiro (STUCKENBRUCK; v. ADORAÇÃO).

Se o monoteísmo dos escritos bíblicos destacou a singularidade do único Deus verdadeiro (há um único Deus, Javé; os demais são meros ídolos), os escritos do judaísmo do segundo templo preservaram a unidade desse Deus (apesar da presença de agentes poderosos que traziam as marcas da divindade, Javé é um só). A singularidade e a unidade do Deus que cria, estabelece aliança e tem propósitos constituíram a matriz conceitual da reflexão teológica cristã primitiva.

2. Atos

O livro de Atos demonstra que a divindade suprema dos mais antigos seguidores de Jesus não era outra senão o Deus de Israel, que a identidade desse Deus experimentou profunda mudança e que não se deve confundir com outras asserções teístas a crença num monoteísmo de estilo cristão.

2.1 Observações lexicais. Atos (v. Atos dos Apóstolos) emprega seis construções diferentes para denotar a divindade tradicional da piedade judaica. A lista inclui: “Deus” (*theos*, 159 vezes), “Senhor” (*kyrios*, pelo menos 31 vezes; v. MOWERY, 1995, p. 89 e n. 32-5), “Pai” (*patēr*, 3 vezes), “Altíssimo” (*hypsistos*, 2 vezes), “Soberano” (*despotēs*, 1 vez) e “divindade” (*theios*, 1 vez). Por vezes, os termos aparecem juntos. Por exemplo: “Soberano Senhor” (At 4.24), “Senhor Deus” (At 2.39).

Atos faz distinção entre esse Deus (i.e., aquele adorado por judeus e cristãos) e outros “deuses” do mundo greco-romano (GRANT, 1966). A lista inclui: o deus “que se chama Grande” (*hē kaloumenē Megale*, At 8.10; ao contrário da *ARA*, o texto grego não traz “Poder”), “os deuses” (*hoi theoi*) Hermes e Zeus (At 14.11,12), a “grande deusa Ártemis [Diana]” (*megalēs theas Artemidos*, At 19.27) e a divindade “Justiça” (*hē dikē*, At 28.4), além de divindades não reconhecidas

ou não autorizadas (demoníacas): “milícia celestial” (*stratia tou ouranou*, At 7.42, ARA), “espíritos impuros [ou imundos]” (*pneumata akatharta*, At 5.16; 8.7) e “Satanás” (*ho satanos*, At 5.3; 26.18). Embora inflexível em seu monoteísmo exclusivo, Atos demonstra, sim, estar consciente da existência de afirmações rivais e contrárias.

2.2 O monoteísmo cristão como continuação do monoteísmo judaico. Atos pressupõe que seus leitores identificarão suas referências a Deus como a divindade singular de Israel. Não há nem mesmo a menor insinuação em contrário. Repetidas referências ao “reino de Deus” (At 1.3; 8.12; 14.22; 19.8; 28.23; 28.31) não apenas ligam o relato narrado em Atos ao “primeiro relato”, isto é, ao Evangelho de Lucas, mas também situam a narrativa de Atos no horizonte da história de Israel. O reino tem de pertencer ao Deus único, pregado pelos profetas e por Jesus. Reforça essa continuidade o fato de Atos resumir a pregação e o ensino da igreja primitiva à expressão “palavra de Deus” (At 4.31; 6.2,7; 8.14; 11.1; 12.24; 13.5,7,46; 17.13; 18.11), sem pausa para identificar a que Deus está se referindo. A “palavra de Deus” consiste em uma mensagem sobre o único e verdadeiro Deus de Israel.

A contínua veneração dispensada pelos discípulos ao Deus de Israel também documenta a força do inequívoco compromisso monoteísta do cristianismo. Essa devoção religiosa incluía: louvar a Deus (At 2.47; 3.8,9), glorificar a Deus (At 4.21; 11.18; 21.20), engrandecer a Deus (At 10.46), erguer a voz a Deus (At 4.24), cantar hinos a Deus (At 16.25), dar graças a Deus (At 27.35; 28.15) e orar a Deus (At 12.5). Os termos “temente a Deus” (At 10.2,22; 13.16,26) e “adorador de Deus” (At 16.14; 18.7,13; nos três casos, o verbo é *sebō*, “adorar”, embora algumas versões usem o verbo “temer”, na expressão “temente a Deus”), ainda que provavelmente não sejam técnicos, referem-se à adoração do Deus de Israel. Em Atos, há constantemente afirmações de que o objeto da pregação e da adoração dos discípulos é o Deus de Israel.

2.3 Imagens de Deus em Atos. Uma vez que a pressuposição teológica subentendida em Atos é que o Deus de Israel é o Deus do cristianismo primitivo, não é de surpreender que encontremos o quadro de Deus pintado com cores judaicas bem tradicionais.

2.3.1 Deus como Criador. Às vezes, Atos define Deus como o Criador do mundo (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO) e em cada caso reflete Gênesis 1. A comunidade de discípulos dirigia as orações ao “Soberano Senhor, que fizeste o céu, a terra, o mar e tudo o que neles há” (At 4.24, ARA). A citação de Isaías 66.1,2 por Estêvão ressalta o poder criador do Deus de Israel (At 7.50). Em Listra, Paulo incentiva seus ouvintes a se desviar dos ídolos e se voltar para o “Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo que há neles” (At 14.15), ao passo que em Atenas ele começa seu sermão identificando o Deus de sua pregação como “o Deus que fez o mundo e tudo o que nele há” (At 17.24). O Deus dos discípulos mais antigos é o Deus que fez o mundo.

2.3.2 A fidelidade de Deus. Em diversas ocasiões, Atos ressalta a fidelidade divina em guardar a aliança. Pedro, Estêvão e Paulo invocam claramente as promessas pactuais feitas a Abraão pelo Deus de Israel (At 3.25; 7.3,5-7), identificando o Deus a quem pregam e servem como “o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, o Deus de nossos pais” (At 3.13; 5.30; 7.32; 24.14; 26.6). Os discursos de Atos especificam as ocasiões em que Deus reafirmou essa promessa pactual (MOWERY, 1990, p. 198). Deus resgatou José (At 7.9,10), garantiu que Israel fosse libertado da escravidão egípcia (At 7.17; 13.17), prometeu um futuro libertador, Moisés (At 3.22; 7.37), suportou a rebeldia de Israel durante a peregrinação no deserto (At 7.42; 13.18), conduziu Israel na conquista das nações (At 7.45; 13.19), fez um juramento a Davi (At 2.30; 13.23) e reafirmou as promessas pactuais feitas aos profetas (At 3.18; 26.22). Até mesmo o Jesus ressurreto incumbe seus discípulos de aguardar pacientemente o pleno cumprimento da aliança de Deus (At 1.4). A força narrativa dessas afirmações serve para caracterizar Deus como fiel à sua aliança. Mas Atos vai ainda mais longe. Os acontecimentos da vida de Jesus também devem ser entendidos como um ato da fidelidade pactual de Deus. Foi “o Deus de nossos pais” quem ressuscitou e exaltou Jesus (At 3.13; 5.30); da descendência de Davi, “Deus trouxe a Israel o Salvador, Jesus” (At 13.23); as boas-novas da ressurreição de Jesus cumprem a “promessa feita aos [nossos] pais” (At 13.32,33). Mais que apenas outro ato de fidelidade, a morte

(v. CRISTO, MORTE DE) e a ressurreição de Jesus devem ser vistas como o supremo ato divino de fidelidade à aliança.

2.3.3 Deus, o Senhor soberano da história. O resolutivo compromisso de Deus com a aliança revela um plano e um propósito maiores para o mundo. Atos apresenta Deus no controle da história (CONZELMANN, p. 149-63; COSGROVE). Foi Deus quem determinou os limites temporais e as fronteiras geográficas das nações do mundo (At 17.26). Embora as gerações passadas tenham obtido permissão para que “andassem por seus próprios caminhos” (At 14.16), agora Deus exige lealdade absoluta (At 17.30,31). O controle soberano de Deus sobre a história inclui até mesmo a presciência do futuro (At 1.7).

Atos também apresenta Deus como aquele que faz a coreografia da vida de Jesus. Foi Deus quem “enviou” (At 3.26) ou “troux” (At 13.23) Jesus a Israel. Deus é aquele que “ungiu” Jesus com o Espírito, por ocasião do batismo (At 10.38; cf. 4.26,27); que aprovou Jesus por meio de sinais e maravilhas (At 2.22); que “era com ele” (At 10.38). Até mesmo a morte de Jesus ocorreu de acordo com o plano (*boulē*) e a presciência (*prognōsis*) de Deus (At 2.23; v. tb. At 3.18; 4.27,28; 20.28). Foi Deus quem constituiu Jesus como juiz escatológico (At 10.42; 17.31). Deus, portanto, é apresentado como alguém que controla a vida de Jesus do começo ao fim.

Em Atos, também se vê a providência agindo na missão que a comunidade realiza entre os gentios. O sermão pregado por Pedro no dia de Pentecostes (At 2.39), a conversão de Paulo (At 9.15; 21.21), os esforços missionários (At 13.46; 18.6; 28.28, cit. Is 49.6) e os concílios apostólicos da igreja de Jerusalém (At 11.18; 15.7,16-18, cit. Am 9.11,12; Jr 12.15; Is 45.21) — tudo isso mostra que os acontecimentos da vida, morte e ressurreição de Jesus capacitaram a igreja a cumprir a tarefa primeiramente designada a Israel. O controle soberano de Deus sobre a história e as promessas pactuais que fez a Israel se fundem nos acontecimentos predestinados da vida de Jesus para alcançar o objetivo de abençoar as nações com a salvação (At 26.22,23).

O aspecto aventuroso percebido em Atos deve-se em grande medida à forma impressionante em que Deus intervém a favor da comunidade de

seguidores em seu enredo (v. a longa lista apresentada por PERVO, p. 14-7). Os riscos externos de perseguição, violência popular, prisão, castigo e viagens, somados às ameaças internas de dissensão, engano e preconceito, são resolvidos de forma decisiva nas muitas e multifacetadas intervenções divinas. Por meio de visões, milagres, sermões, angelofanias, cristofanias e teofanias, Deus transforma ameaças externas e internas em crescimento e expansão (NEWMAN). Em Atos, Deus está no controle de todos os aspectos da história.

2.3.4 Deus como Juiz. A imagem de Deus como juiz era conhecida dos judeus. Assim, a afirmação em Atos de que Deus havia julgado o Egito (At 7.7), as nações de Canaã (At 13.19) e até mesmo Israel (At 7.42) não deve tê-los surpreendido. Por certo também não os surpreendeu a informação de que os personagens na narrativa tinham consciência da supervisão divina (At 3.23; 4.19; 8.21; 10.4,31,33; 23.1; 24.16), pois sem dúvida o Deus de Israel “conhece os corações” (At 15.8). Em Atos, os que estão fora dos círculos cristãos são pessoas que conscientemente evitam ser encontradas “lutando contra Deus” (At 5.39), e o livro registra a sentença severa recebida por personagens reprováveis (e.g., 5.5; 12.23). A ideia de que Deus “determinou um dia em que julgará o mundo com justiça” (At 17.31) dá prosseguimento à tradição veterotestamentária do “dia do SENHOR”. Atos declara que o juízo escatológico, universal e imparcial de Deus será executado por alguém constituído por ele (cf. At 10.42), a saber, Jesus de Nazaré, demonstrando que o cristianismo se apropriou da tradição da agência divina.

2.4 O monoteísmo cristão como redefinição do monoteísmo judaico. As imagens enumeradas mesclam a imagem de Deus em Atos com aquela pressuposta e evocada pelas Escrituras judaicas. No entanto, Atos está engajado em uma gritante redefinição da identidade de Deus.

2.4.1 O Deus de Israel é o Deus que ressuscitou Jesus. O refrão ininterrupto de que foi Deus (i.e., o único e verdadeiro Deus de Israel) quem ressuscitou, exaltou e glorificou Jesus (At 2.24,32,36; 3.13,15,26; 4.10; 5.30,31; 7.37; 10.38,40; 13.23,30,33,37; 17.18,31; 24.21; 26.8) pontua retórica e teologicamente a narrativa. Ao dar a informação

mais recente e, em última instância, mais importante acerca do Deus de Israel, esses fragmentos confessionais registrados em Atos representam o empenho da igreja primitiva em atualizar a identidade de Deus. O Deus de Israel é o Deus que ressuscitou o Jesus crucificado. As implicações históricas dessa afirmação só encontram equivalente nas implicações hermenêuticas: a ressurreição desvenda o enigma da crucificação; a cruz e a ressurreição revelam o verdadeiro significado do ministério e da mensagem terrenos de Jesus; a vida de Jesus, corretamente entendida por meio da cruz e da ressurreição, mostra as reais intenções do Deus de Israel para o mundo. Assim, a ressurreição de Jesus torna-se o melhor comentário de Deus e de seus propósitos para seu povo e para o mundo.

2.4.2 Jesus como Deus. A ressurreição de Jesus não apenas revelou algo novo acerca do Deus de Israel, mas também mostrou a verdadeira estatura de Jesus. É inegável que a ressurreição tenha revelado a verdadeira identidade de Jesus como Senhor divino, o *kyrios* (At 2.36; MARSHALL, p. 161-9). Em diversas ocasiões, Atos identifica Jesus como o “Senhor” (At 1.6,21; 4.33; 7.59; 8.16; 9.5,6; 11.17,20; 15.11,26; 16.31; 19.5,13; 20.21,24; 21.13; 22.8; 26.15; em muitas outras passagens, isso está implícito). Ao empregar como título para Jesus a mesma palavra utilizada pela LXX para traduzir o nome divino (i.e., Javé), Atos chega perto do binitarismo.

Embora seja verdade que Atos jamais aplique *theos* a Jesus (a menos que o *kai* de At 7.55 seja interpretado epexegeticamente, ou seja, como um aposto, i.e., Estêvão “viu a glória de Deus, e [*kai*] Jesus”), Atos apresenta Jesus como ser divino, ao lado de Javé, pois substitui “Javé” por “Jesus” em várias citações do AT (Jl 2.32 em At 2.21; Sl 110.1 em At 2.34,35; Sl 118.22 em At 4.11,12; Am 9.11,12, Jr 12.15 e Is 45.21 em At 15.16-18). Além disso, alguns atos religiosos de natureza oficial, pública e coletiva são feitos “no nome [divino] de Jesus”, como arrependimento, conversão e batismo públicos (At 2.38; 4.12; 8.16; 10.43,48; 19.15; 22.16); curas e exorcismos (At 3.6,16; 4.7,10,30); pregação e ensino (At 4.17,18; 5.28,40; 8.12; 9.27-29); nomeação de representante oficial da comunidade (At 9.15) e o ato de sofrer perseguição religiosa (At 5.41; 9.16;

15.26; 21.13). Mais importante, a devoção religiosa — o verdadeiro teste do monoteísmo — é dirigida ao nome de Jesus (At 9.14,21; 19.17; 22.16) ou diretamente ao Jesus ressuscitado (At 1.24; 7.59,60; 13.2; 19.17; v. BAUCKHAM, 1992). O título divino “Senhor”, as citações do AT, o uso do nome de Jesus e a devoção religiosa prestada a Jesus identificam Jesus como alguém que participa da divindade de Javé.

2.5 O monoteísmo cristão em oposição ao paganismo. A expansão geográfica do movimento cristão necessariamente o pôs em contato com rivais oficiais e alguns movimentos não autorizados. Atos apresenta sete vislumbres de encontros do cristianismo com outras correntes religiosas. Os esforços evangelísticos de Filipe em Samaria (At 8.4-24) o conduziram, e também a Pedro, a um confronto com os poderes da magia. Em suas atividades missionárias em Chipre, Paulo teve um encontro semelhante (At 13.6-12). Depois de curar um paraplético em Listra (At 14.8-20), Paulo e Barnabé foram confundidos com os deuses pagãos Hermes e Zeus. O exorcismo que Paulo realizou em Filipos em uma jovem possessa por demônio (At 16.16-24) gerou conflito entre o apóstolo e os patrões da jovem. Em Atenas (At 17.16-34), Paulo debateu o monoteísmo e a ressurreição com os filósofos reunidos no Areópago. O sucesso do ministério apostólico de Paulo em Éfeso (At 19.1-40) minou as práticas religiosas associadas com Ártemis. Em Malta (At 28.3-6), os observadores concluíram que a deusa Justiça havia se vingado de Paulo quando ele foi picado por uma cobra.

Em cada um desses episódios, Atos põe o monoteísmo cristão em oposição ao paganismo ao redor, demonstrando que os ídolos não são reais (só existe um único Deus verdadeiro); que existem forças mágicas ou demoníacas atuantes no mundo (em direta oposição ao Deus do cristianismo); que esse mundo de feitiçaria está intimamente ligado ao ganho econômico por parte de seus praticantes (o que contrasta com a benevolência associada à nova comunidade); que o monoteísmo exclusivo do cristianismo ameaçava a devoção a outras divindades étnicas e nacionais; que não se deve confundir Jesus com outros agentes divinos, quer espirituais, quer humanos. À semelhança do judaísmo, o cristianismo

proclamou o monoteísmo de modo vibrante e contundente em um ambiente pagão.

3. Hebreus

O requinte teológico de Hebreus equipara-se a sua elegância literária. O autor consegue equilibrar a terminologia teológica do sacrifício levita com um texto repleto de interpretações inovadoras das Escrituras, entrelaçado com elaboradas alternativas e estruturado por meio da alternância entre os gêneros da exposição e da exortação. Ao mesmo tempo que apresenta um detalhado argumento teológico acerca de Jesus como Filho e sumo sacerdote, Hebreus também lança à comunidade persuasivos apelos de arrependimento. Os componentes estruturais de exposição e de admoestação assim misturados produzem mosaicos complementares e integrados de Deus. Embora o material expositivo se concentre em Deus e em sua relação com Jesus, as admoestações destacam a pessoa de Deus em sua relação com a comunidade. A criatividade literária e teológica de Hebreus une-se a sua intrincada exposição sobre Deus.

3.1 Observações lexicais. Com uma única exceção, Deus é o referente nas 68 ocorrências de *theos* (“Deus”) e também em 12 das 15 ocorrências de *kyrios* (“Senhor”). O fato de Jesus também ser mencionado pelos dois títulos (*theos*, Hb 1.8; *kyrios*, Hb 2.3; 7.14; 13.20) no texto de Hebreus confirma, no nível semântico, o tipo de vitalidade teológica que existia na igreja em seu período mais primitivo: Deus e Jesus desfrutavam da mesma posição de seres divinos (Hb 1.3,8,9; v. HARRIS, p. 205-28).

Os títulos “Majestade nas alturas” (*megalōsynēs en hypsēlois*, Hb 1.3), “Majestade no céu” (*megalōsynēs en tois ouranou*, Hb 8.1), “Deus Altíssimo” (*theos tou hypsistou*, Hb 7.1) e “Pai dos espíritos” (*patēr tōn pneumatōn*, Hb 12.9) demonstram que Deus se assenta acima de uma hierarquia de seres celestiais/angélicos/espirituais. As fórmulas “Deus de paz” (*ho theos tēs eirēnēs*, Hb 13.20) e “Deus vivo” (*theos zōn*, Hb 3.12; 9.14; 10.31; 12.22), embora característicos do cristianismo (e.g., Mt 16.16; Jo 7.38; Rm 9.26; 15.33; 16.20; 2Co 3.3; Fp 4.9; 1Ts 5.23; 1Pe 1.23; Ap 7.2), situam o autor e os leitores na ampla vertente da tradição judaica. Os circunlóquios “céus” (Hb 3.1; 12.25) e “graça” (“trono da graça”,

Hb 4.16; “Espírito da graça”, Hb 10.29) aparecem onde seria natural esperar a palavra “Deus”. Desse modo, Hebreus emprega um vocabulário rico e variado para designar Deus.

3.2 O Deus que (ainda) fala. Hebreus apresenta ao leitor 38 citações do AT (de acordo com a lista apresentada na *Greek New Testament [Novo Testamento grego]*, publicado pela United Bible Societies) e, dessa maneira, confronta o leitor com um Deus que continua a falar nessas citações e por meio delas. Deus é o sujeito gramatical de 22 dessas citações (Hb 1.5a,5b,6,7-13; 4.3,4,7; 5.5,6; 6.14; 7.17,21; 8.5,8-12; 10.30a,30b,37,38; 12.26; 13.5; v. LANE, p. cxvii). Dez vezes, emprega-se o verbo na voz ativa do tempo presente (Hb 1.6,7; 4.7; 5.6; 6.14; 8.8a,8b,9,10; 12.26). Mesmo um texto que Hebreus atribui ao Espírito Santo em sua fórmula introdutória (Hb 10.15) traz Deus falando na citação (Hb 10.16,17, cit. Jr 31.33,34), e ainda outro texto, no qual Deus sem dúvida é o assunto (Hb 4.4, cit. Gn 2.2), Hebreus atribui a Deus. As citações do AT apresentam Deus como a autoridade derradeira das Escrituras, conferem uma qualidade dinâmica ao texto do AT e acentuam a consciência que a comunidade tem da presença e da proximidade de Deus.

3.2.1 Hebreus 1.1-4. O preâmbulo hínico/confessional, já na abertura (Hb 1.1-4), faz um paralelo entre o que antigamente Deus falou aos antepassados por meio dos profetas e o que na época do autor Deus fala à comunidade por meio do Filho. Para Hebreus, essa nova mensagem é a revelação escatológica final de Deus, e o livro a situa na sequência profética. O autor também contrasta o Filho (Hb 1.1-4) com os anjos (Hb 1.5-14). A disparidade entre o Filho e os anjos ocorre não apenas no eixo ontológico (Jesus é divino; os anjos não), mas também está centrada na revelação escatologicamente superior apresentada pelo Filho. A mensagem de Deus comunicada por meio do Filho é preferível àquela transmitida por intermédio dos anjos (Hb 2.2). Deus proclama sua mensagem final à comunidade por meio (da pregação) de seu Filho.

3.2.2 Hebreus 4.11-13. Quando os leitores são admoestados em Hebreus 4.12 a não cair em desobediência, o autor fundamenta sua admoestação no caráter e no poder da palavra de Deus (Hb 4.12,13). Assim como Deus (Hb 3.12; 9.14;

10.31; 12.22), a palavra é “viva” (*zōn*), “eficaz” (*energēs*) e “mais cortante que qualquer espada de dois gumes” (Hb 4.12a; cf. Ef 6.17; Ap 1.16; 2.12). O autor atribui qualidades divinas à palavra pelo emprego de imagens da natureza humana: a palavra de Deus faz divisão entre alma e espírito, entre juntas e medulas; discerne os pensamentos e intenções do coração (Hb 4.12b). A distinção entre Deus e a “palavra” finalmente desaparece: estar diante da palavra de Deus é estar diante do próprio Deus (Hb 4.13).

3.2.3 Hebreus 5.11-14. Em Hebreus 5.11-14, o autor emprega quatro pares antitéticos para repreender a comunidade. Em vez de ensinar, a comunidade está sem disposição para ouvir. Em vez de demonstrar competência na “palavra da justiça” (*logos dikaiosynēs*, Hb 5.13), está necessitada de instrução nos “princípios elementares da palavra de Deus” (*ta stoicheia tēs archēs tōn logiōn*, Hb 5.12). Em vez de se banquetear com alimento sólido, só consegue ingerir leite. Em vez de experimentar maturidade, anseia pela adolescência. Embora a retórica tenha o propósito de causar vergonha à comunidade, a passagem também realça a eficácia inerente à mensagem divina. À semelhança de Deus, a palavra exige atenção e disciplina e promove o crescimento espiritual.

3.3 Deus no material expositivo. Embora seja costumeiro dividir Hebreus em seções expositivas e exortativas (ainda que a exata linha divisória seja quase sempre objeto de debate), não tem sido norma empregar essas divisões com fins teológicos. Entretanto, um trabalho recente sobre a estrutura de Hebreus defende que o livro seja tratado separadamente, pelo menos no início, com o propósito de chegar a um perfil teológico mais preciso (GUTHRIE).

O material expositivo desenvolve um argumento espacial a respeito de Jesus que acompanha sua jornada dos céus à terra e de volta aos céus. O argumento é lógico pelo fato de que cada unidade expositiva depende diretamente da que a precede. Esse argumento espacial e lógico revela dois retratos de Jesus: Filho e sumo sacerdote (v. PARSONS). Consequentemente, há dois retratos correspondentes de Deus: como Pai e como aquele que, nos céus, recebe os sacrifícios.

3.3.1 Deus como Pai. Embora empregado apenas duas vezes na carta para designar Deus

(Hb 1.5; 12.9), o vocábulo “Pai” (*patēr*) é uma das imagens básicas a representar Deus. Ao chamar Jesus de “Filho” (Hb 1.2,5a, cit. Sl 2.7; Hb 1.5b, cit. 2Sm 7.14; Hb 1.8, na fórmula introdutória do salmo 45; Hb 2.6, cit. Sl 8.4; Hb 3.6; 4.14; 5.5, cit. Sl 2.7,8; 6.6; 7.28; 10.29), Hebreus identifica Deus implicitamente como “Pai”. Pode se ver a importância de “Pai” em Hebreus em uma das citações do AT que aparece no início da carta, na qual Deus declara: “Eu lhe [a Jesus] serei Pai, e ele me será Filho” (Hb 1.5b, cit. 2Sm 7.14).

Como “Pai”, Deus participa ativamente dos acontecimentos decisivos da vida de Jesus. Deus gerou (Hb 1.5) e “ungiu” (Hb 1.9; cf. Hb 1.2) Jesus, tornando-o “um pouco menor que os anjos” (Hb 2.7,9; cf. Hb 2.17). Foi “pela graça de Deus” que Jesus experimentou a morte por todos (Hb 2.9; cf. Hb 9.28). Deus “aperfeiçoou” (*teleiōsai*) Jesus por meio do sofrimento (Hb 2.10). Deus ouviu o clamor de Jesus no jardim e na cruz e o tempo todo teve poder de salvá-lo da morte (Hb 5.7). Deus “entronizou”/“coroou”/“constituiu”/“glorificou”/“designou” Jesus (Hb 1.13; 2.9; 3.2; 5.5,10; 7.26,28; 8.1 (todas referências aos acontecimentos em torno da ressurreição, que só uma vez é mencionada de forma clara), o qual aguarda que Deus faça de seus inimigos um estrado para os pés (Hb 10.13). Deus como “Pai” e Jesus como “Filho” ajudam a estruturar o argumento expositivo de Hebreus.

3.3.2 Deus como beneficiário celestial. Um segundo conjunto de textos expositivos, organizados sob o título “sumo sacerdote”, de Jesus, apresenta Deus como aquele que recebe a atividade de Jesus. A vida de Jesus foi uma vida de “obediência” e “serviço” fiéis a Deus (Hb 2.17; 3.2,6; 5.8; 10.5-10; 12.2). Em sua morte, Jesus ofereceu-se como sacrifício a Deus “para sempre” (Hb 2.17; 7.28; 9.14; 10.12). Jesus “entrou no céu” (Hb 4.14) para adentrar o verdadeiro santuário e “agora comparecer por nós perante a face de Deus” (Hb 9.24). Jesus intercede a Deus por aqueles que “se chegam a Deus” (Hb 7.25), sendo o mediador de uma nova aliança entre Deus e a humanidade (Hb 8.6; 9.15). Na condição de “Pai”, Deus está ativamente envolvido no curso da vida de Jesus; como beneficiário divino, recebe passivamente as ofertas e os sacrifícios litúrgicos apresentados por seu sumo sacerdote, Jesus.

3.4 Deus nas exortações. As seções exortativas também contêm duas descrições de Deus: uma que destaca a distância de Deus, e outra que realça a acessibilidade de Deus.

3.4.1 O Deus que adverte e pune. Em cinco ocasiões diferentes, Hebreus adverte fortemente seus leitores sobre as consequências divinas de insistir no pecado.

Se a desobediência às mensagens escatologicamente inferiores entregues por anjos recebeu o juízo divino, como aqueles que se desviam da mensagem comunicada pelo Filho podem ter esperança de escapar (Hb 2.1-4)? A desobediência não pode ser ocultada aos “olhos” daquele que conhece e vê todas as coisas (Hb 4.11,12). Para os que finalmente apostatam, não resta outra coisa senão juízo, porque Deus “amaldiçoa” a vida que produz “espinhos e ervas daninhas” (Hb 6.4-8). Os que persistem no pecado não devem acalentar nenhuma esperança de perdão (Hb 10.26-31). Aguarda-os “uma terrível expectativa de juízo e um fogo ardente que destruirá os adversários” de Deus (Hb 10.27). Eles devem ser alertados: “Coisa terrível é cair nas mãos do Deus vivo” (Hb 10.31). O texto de Hebreus 12.25-29 também acautela quanto a rejeitar aquele “que nos adverte dos céus” (Hb 12.25). Imagens teofânicas ressaltam a severidade e a certeza do iminente juízo divino: “Ainda uma vez abalarei não só a terra, mas também o céu” (Hb 12.26, cit. Ag 2.6, LXX). Os leitores são incentivados a responder com “adoração”, “reverência” e “temor” (Hb 12.28b), porque Deus é um “fogo que consome” (Hb 12.29; cf. Dt 4.24). Por trás dessas cinco passagens de advertência, há um Deus santo e justo que promete julgar os que o rejeitam. A irascividade e a distância dominam quando Hebreus apresenta Deus como juiz.

3.4.2 O Deus que promete, disciplina e recompensa. Hebreus também realça a previsibilidade e a proximidade de Deus. Ele é um Deus que promete, disciplina e recompensa. As promessas de Deus constituem o fundamento de muitas das exortações do autor. A admoestação para “entrar naquele descanso” (Hb 4.11) depende diretamente de um Deus que promete “descanso” (Hb 4.1,3-5,7,9). As exortações para “se aproximar” (Hb 10.22), “manter inabalável” (Hb 10.23) e “estimular” (Hb 10.24) adquirem um poder

retórico que procede de um Deus fiel a suas promessas (Hb 10.23). Abel, Enoque, Noé, Abraão, Sara, Isaque, Jacó, José, Moisés e Raabe (e muitos outros!) são exemplos dos que, embora não tenham recebido na vida terrena tudo o que lhes fora prometido (Hb 11.13,14,39), permaneceram fiéis a Deus. Como a “grande nuvem de testemunhas”, a comunidade também deve correr a carreira da perseverança (Hb 12.1,2). Deus promete; a comunidade deve perseverar.

A disciplina, assim como as promessas, deve instigar os leitores. Na intenção de fazer com que os leitores tenham uma perspectiva das próprias dificuldades, o autor os convida a considerar as que foram experimentadas por Jesus (Hb 12.3,4). O *midrash* de Provérbios 3.11,12, que vem em seguida (Hb 12.5b,6), identifica a comunidade como filhos de Deus e Deus como seu Pai celeste. Também interpreta as dificuldades que enfrentam com a disciplina de Deus. Os membros da comunidade não devem desanimar quando Deus os trata “como a filhos”, porque a disciplina é um aspecto normal do relacionamento entre pais e filhos (Hb 12.7). A ausência de disciplina caracteriza a ilegitimidade (Hb 12.8). Uma vez que os pais terrenos são respeitados por disciplinarem seus filhos (Hb 12.9), o castigo recebido do “Pai dos espíritos” deveria inspirar confiança, respeito e santidade (Hb 12.10,11).

Se o Deus de Hebreus promete e disciplina, ele também recompensa. Os que tentam se aproximar não devem pensar que Deus é “injusto” e assim desconsiderar o trabalho e o amor que devem demonstrar (Hb 6.10). O autor exorta a comunidade a não jogar fora a confiança, a qual tem “grande recompensa” (Hb 10.35). Em vez disso, deve desenvolver a perseverança, “para que alcancéis a promessa, depois de haverdes feito a vontade de Deus” (Hb 10.36). Crer em um Deus que recompensa é essencial para a transformação moral, “pois é necessário que quem se aproxima de Deus creia que ele existe e recompensa os que o buscam” (Hb 11.6). O material exortativo de Hebreus apresenta o perfil da irascividade e da proximidade de Deus, imagens estrategicamente empregadas para produzir a mesma resposta: arrependimento.

3.5 Deus como arquiteto e construtor. Hebreus afirma que Deus planejou e criou este mundo. Deus fundou a terra no princípio, e os céus

são obra de suas mãos (Hb 1.10, cit. Sl 102.25). Deus é aquele “por meio de quem tudo existe” (Hb 2.10), o que é, sem dúvida, uma confissão monoteísta da igreja primitiva (cf. Rm 11.36; 1Co 8.6; 15.27,28; Cl 1.16; Ap 4.11). As obras de Deus estavam “completas desde a fundação do mundo” (Hb 4.3b; cf. Hb 9.26), fato entendido apenas “pela fé” (Hb 11.3). Essa terminologia descreve a Criação como empreitada divina que se estende à eternidade passada (cf. Mt 13.35; 25.34; Jo 17.24; Ef 1.4), referindo-se a Deus como seu arquiteto.

4. Tiago

Mais que qualquer outro documento do NT, a Carta de Tiago tem visto seus intérpretes mudarem de opinião. Isso talvez se deva em grande parte à influência infeliz e excessiva exercida pela avaliação negativa de Lutero, que considerou Tiago uma “epístola de palha”. Embora a hesitação de Lutero se baseasse em um suposto abandono da doutrina paulina da justificação pela fé, a ausência (também suposta) de uma cristologia explicitamente desenvolvida explica incertezas mais recentes quanto à carta. As omissões querigmáticas são tão gritantes que alguns consideram Tiago uma carta “totalmente judaica no vocabulário e no pensamento” (DUNN, p. 212). Tal observação é injusta, pois classifica o teocentrismo de Tiago como antagonico ao cristocentrismo de outros documentos do NT.

As acusações, por parte de alguns intérpretes, de irregularidades teológicas em Tiago denunciam mais a singular falta de informação sobre o contexto da carta do que propriamente a teologia de Tiago. Tiago conhece e emprega o núcleo comum da teologia apostólica (SLOAN, p. 3-14), e, embora reconhecidamente de modo mais indireto, em Tiago não se vê uma ausência total de afirmações cristológicas diretas e explícitas (MUSSNER, 1970, p. 111-7). Tiago chama Jesus de “Senhor” (*kyrios*, Tg 1.1; 2.1) e o identifica com a presença divina, sua glória (*tou kyriou [...] tēs doxēs*, Tg 2.1; cf. 1Co 2.8). Apesar das afirmações de alguns estudiosos, Tiago ilustra de modo admirável uma perspectiva profundamente cristocêntrica, que é genuinamente cristã.

4.1 Observações lexicais. Todas as dezesseis ocorrências de *theos* (“Deus”) em Tiago se

referem ao Deus único do judaísmo (Tg 1.1,5,13 [2x]; 1.20,27; 2.5,19,23 [2x]; 3.9; 4.4 [2x]; 4.6,7,8). *Kyrios* (“Senhor”) aparece catorze vezes, e em cinco ocorrências Deus é o referente claro (Tg 1.7; 3.9; 4.10,15; 5.4). Em duas delas, Jesus é o referente (Tg 1.1; 2.1). Nas outras sete ocorrências de *kyrios*, não é certo qual o referente, embora as três ocorrências de Tiago 5.10,11 provavelmente se referem a Deus, e as outras quatro (Tg 5.7,8,14,15) se referem a Jesus (MUSSNER, 1981, p. 97). Três vezes Jesus emprega *patēr* (“Pai”) em referência a Deus, sempre em conjunto ou como parte de outros títulos: “Pai das Luzes” (*patros tōn phōtōn*, Tg 1.17); “Deus e Pai” (*tō theō kai patri*, Tg 1.27); “Senhor e Pai” (*kyrion kai patera*, Tg 3.9). Tiago emprega ainda a expressão isaiana “Senhor dos exércitos” (*kyriou Sabaōth*, Tg 5.4; cf. Rm 9.29; ocorre 61 vezes em Isaías e só outras 9 no restante do AT) em referência a Deus. Tiago também se utiliza de circunlóquios para se referir a Deus: “do alto” (*anōthen*, Tg 1.17; 3.15,17) e “céu” (*ouranos*, Tg 5.12). Se Deus, não Jesus (cf. Ap 3.20), é o referente, então Tiago se refere a Deus como “o juiz” (*ho kritēs*, Tg 5.9; cf. Tg 5.12; Hb 12.23). As múltiplas referências de Tiago a Deus conferem um poderoso teocentrismo a sua obra.

4.2 Uma pneumatologia sapiencial? A “sabedoria” (*sophia*) aparece com proeminência em duas passagens importantes (Tg 1.5-8; 3.13-18), enquanto seu eco pode ser ouvido em outras duas (Tg 1.16-18; 2.1-3). A passagem de Provérbios 3.34 é citada explicitamente em Tiago 4.6, e existem alusões implícitas a outros textos dos escritos sapienciais (CHESTER & MARTIN, p. 9, n. 8). Também são notáveis os paralelos que se veem em Tiago com outras partes do NT, entre a sabedoria e o Espírito Santo. Podem se fazer ligações verbais entre as virtudes da “sabedoria”, em Tiago 3.13,17, e as do “Espírito”, em Gálatas 5.22,23: “mansidão” (*prautēs*), “pacífico”/“paz” (*eirēniko/eirēne*) e “fruto” (*karpos*). Isso tem levado alguns estudiosos (e.g., DAVIDS, p. 56) a supor que Tiago exponha uma “pneumatologia sapiencial” que constitui a matriz conceitual e o princípio organizador do texto.

No entanto, a ligação entre as duas passagens pode ser em razão de ambas dependerem das tradições de Jesus, não de uma pneumatologia sapiencial independente. Além disso, em Tiago

a sabedoria é subordinada a Deus: a sabedoria vem “lá do alto” (Tg 1.17; 3.15). Desse modo, não se vê uma pneumatologia sapiencial correndo em paralelo ou controlando a perspectiva teológica de Tiago. A reflexão de Tiago acerca do único Deus verdadeiro é a categoria conceitual maior, em que se encaixam comentários diretos sobre a sabedoria.

4.3 A constância do único Deus. Não há dúvidas de que Tiago aprova e aceita o monoteísmo exclusivo das Escrituras judaicas. Em duas ocasiões, ele afirma que Deus é “um só” (Tg 2.19; 4.12). Entretanto, o interesse no Deus único da piedade judaica é de um tipo diferente. Sua exploração monoteísta procura mapear o caráter imutável do único Deus verdadeiro.

Tiago descreve Deus como o “Pai das luzes, em quem não há mudança nem sombra de variação” (Tg 1.17). “Luzes” (*phōtōn*, i.e., as “estrelas”), “mudança” (*tropēs*, i.e., “solstício”) e possivelmente “sombra” (*apokiasma*, i.e., “eclipse”; v. DIBELIUS & GREEVEN, p. 102-4) são termos técnicos da cosmologia. Tiago invoca o sistema solar para contrapor a constância do Criador à instabilidade da criação. Os corpos celestes estão sujeitos a mudanças; Deus não. Tiago aplica esse princípio à fé da comunidade. A constância de Deus significa que ele é o autor de “toda boa dádiva e todo dom perfeito” (Tg 1.7).

Pode se ver o caráter justo e inalterável de Deus em outras declarações de Tiago. Deus dá “liberalmente” a quem quer que lhe peça (Tg 1.5,9,17,21, *ARA*). Deus dará a “coroa da vida” a quem perseverar (Tg 1.12). Deus não tenta nem é tentado pelo mal (Tg 1.13). Deus abençoa o que ouve e pratica a palavra (Tg 1.22-25). As promessas divinas acerca do reino são inclusivas, não importando a posição social ou econômica da pessoa (Tg 2.5). Deus aplica a mesma lei a todos (Tg 2.8-13). Deus tem ciúmes de qualquer um em quem seu Espírito habite (Tg 4.5; v. os comentários acerca desse texto problemático). Deus se aproximará de quem quer que procure se aproximar dele (Tg 4.8). Deus espera a mesma resposta da parte de todos: submissão (Tg 4.6), humildade (Tg 4.10) e paciência (Tg 5.8). Deus ouve a oração dos oprimidos e dos justos (Tg 5.5,16).

O caráter imutável do Deus único contrasta de forma impressionante com a natureza dúplice

da humanidade. Embora criada à semelhança de Deus (Tg 3.9) para ser “como os primeiros frutos das suas criaturas” (Tg 1.18), ou seja, para ser como Deus, um ânimo dobre (*dipsychoi*, Tg 1.8; 4.8) permeia a humanidade. A humanidade duvida (Tg 1.6-8), nega (Tg 1.13-15), engana (Tg 1.16-18,26,27), esquece (Tg 1.22-25), discrimina (Tg 2.1-13; cf. Tg 1.9-11) e calunia (Tg 3.6-12; 4.11-13); a humanidade é impetuosa (Tg 1.19-21), controlada por ambição egoísta (Tg 3.13-18; 4.1-10), arrogante (Tg 4.13-16), imprevidente (5.1-6) e impaciente (Tg 5.7-11). Presa na areia movediça da inconstância, do impulso e da inconsistência, a humanidade deixa de simular o caráter constante e verdadeiro de Deus.

4.4 Monoteísmo e ética. Tiago oferece uma solução simples: os crentes devem se tornar tão coerentes quanto Deus. A palavra deve sempre corresponder às ações. Mas Tiago não apenas realiza o casamento do monoteísmo com a ética, como se ambos pudessem coexistir legitimamente independentes um do outro. Para ele, o compromisso com o único Deus verdadeiro e, ao mesmo tempo, o compromisso com a ética estão no centro desse casamento.

Ao citar o *Shemá* (Dt 6.4), Tiago demonstra a contínua lealdade confessional do cristianismo ao monoteísmo judaico. “Crês que Deus é um só? Fazes bem” (Tg 2.19). Embora seja possível ler o texto como uma afirmação da singularidade de Deus (não há outro deus), ou de sua unidade (não há divisão em Deus), ou de ambas, Tiago tem em mente outro objetivo retórico. A confissão monoteísta, embora indispensável, não é suficiente para a identidade cristã. É preciso mais. O cristianismo vai além do reconhecimento intelectual e da confissão verbal — pois até o mundo demoníaco age assim, por medo (Tg 2.19) — e tem um programa ético específico. O caráter do único Deus verdadeiro exige certo relacionamento entre confissão e vida. As obras dos crentes não devem estar separadas de sua fé, assim como os feitos de Deus não estão separados de sua natureza. Uma vez que não existe variação entre a natureza e os feitos de Deus, também não deve haver nenhuma divergência entre a fé (confissão) do crente e suas obras (Tg 2.14,16,18b), ideia muito bem ilustrada por Abraão e Raabe (Tg 2.21-25). Se há essa separação, a fé está “morta” (Tg 2.17,20,26).

a sabedoria é subordinada a Deus: a sabedoria vem “lá do alto” (Tg 1.17; 3.15). Desse modo, não se vê uma pneumatologia sapiencial correndo em paralelo ou controlando a perspectiva teológica de Tiago. A reflexão de Tiago acerca do único Deus verdadeiro é a categoria conceitual maior, em que se encaixam comentários diretos sobre a sabedoria.

4.3 A constância do único Deus. Não há dúvidas de que Tiago aprova e aceita o monoteísmo exclusivo das Escrituras judaicas. Em duas ocasiões, ele afirma que Deus é “um só” (Tg 2.19; 4.12). Entretanto, o interesse no Deus único da piedade judaica é de um tipo diferente. Sua exploração monoteísta procura mapear o caráter imutável do único Deus verdadeiro.

Tiago descreve Deus como o “Pai das luzes, em quem não há mudança nem sombra de variação” (Tg 1.17). “Luzes” (*phōtōn*, i.e., as “estrelas”), “mudança” (*tropēs*, i.e., “solstício”) e possivelmente “sombra” (*apokiasma*, i.e., “eclipse”; v. DIBELIUS & GREEVEN, p. 102-4) são termos técnicos da cosmologia. Tiago invoca o sistema solar para contrapor a constância do Criador à instabilidade da criação. Os corpos celestes estão sujeitos a mudanças; Deus não. Tiago aplica esse princípio à fé da comunidade. A constância de Deus significa que ele é o autor de “toda boa dádiva e todo dom perfeito” (Tg 1.7).

Pode se ver o caráter justo e inalterável de Deus em outras declarações de Tiago. Deus dá “liberalmente” a quem quer que lhe peça (Tg 1.5,9,17,21, *ARA*). Deus dará a “coroa da vida” a quem perseverar (Tg 1.12). Deus não tenta nem é tentado pelo mal (Tg 1.13). Deus abençoa o que ouve e pratica a palavra (Tg 1.22-25). As promessas divinas acerca do reino são inclusivas, não importando a posição social ou econômica da pessoa (Tg 2.5). Deus aplica a mesma lei a todos (Tg 2.8-13). Deus tem ciúmes de qualquer um em quem seu Espírito habite (Tg 4.5; v. os comentários acerca desse texto problemático). Deus se aproximará de quem quer que procure se aproximar dele (Tg 4.8). Deus espera a mesma resposta da parte de todos: submissão (Tg 4.6), humildade (Tg 4.10) e paciência (Tg 5.8). Deus ouve a oração dos oprimidos e dos justos (Tg 5.5,16).

O caráter imutável do Deus único contrasta de forma impressionante com a natureza dúplice

da humanidade. Embora criada à semelhança de Deus (Tg 3.9) para ser “como os primeiros frutos das suas criaturas” (Tg 1.18), ou seja, para ser como Deus, um ânimo dobre (*dipsychoi*, Tg 1.8; 4.8) permeia a humanidade. A humanidade duvida (Tg 1.6-8), nega (Tg 1.13-15), engana (Tg 1.16-18,26,27), esquece (Tg 1.22-25), discrimina (Tg 2.1-13; cf. Tg 1.9-11) e calunia (Tg 3.6-12; 4.11-13); a humanidade é impetuosa (Tg 1.19-21), controlada por ambição egoísta (Tg 3.13-18; 4.1-10), arrogante (Tg 4.13-16), imprevidente (5.1-6) e impaciente (Tg 5.7-11). Presa na areia movediça da inconstância, do impulso e da inconsistência, a humanidade deixa de simular o caráter constante e verdadeiro de Deus.

4.4 Monoteísmo e ética. Tiago oferece uma solução simples: os crentes devem se tornar tão coerentes quanto Deus. A palavra deve sempre corresponder às ações. Mas Tiago não apenas realiza o casamento do monoteísmo com a ética, como se ambos pudessem coexistir legitimamente independentes um do outro. Para ele, o compromisso com o único Deus verdadeiro e, ao mesmo tempo, o compromisso com a ética estão no centro desse casamento.

Ao citar o *Shemá* (Dt 6.4), Tiago demonstra a contínua lealdade confessional do cristianismo ao monoteísmo judaico. “Crês que Deus é um só? Fazes bem” (Tg 2.19). Embora seja possível ler o texto como uma afirmação da singularidade de Deus (não há outro deus), ou de sua unidade (não há divisão em Deus), ou de ambas, Tiago tem em mente outro objetivo retórico. A confissão monoteísta, embora indispensável, não é suficiente para a identidade cristã. É preciso mais. O cristianismo vai além do reconhecimento intelectual e da confissão verbal — pois até o mundo demoníaco age assim, por medo (Tg 2.19) — e tem um programa ético específico. O caráter do único Deus verdadeiro exige certo relacionamento entre confissão e vida. As obras dos crentes não devem estar separadas de sua fé, assim como os feitos de Deus não estão separados de sua natureza. Uma vez que não existe variação entre a natureza e os feitos de Deus, também não deve haver nenhuma divergência entre a fé (confissão) do crente e suas obras (Tg 2.14,16,18b), ideia muito bem ilustrada por Abraão e Raabe (Tg 2.21-25). Se há essa separação, a fé está “morta” (Tg 2.17,20,26).

Repetidas vezes Tiago ilustra a obrigação ética inerente ao compromisso monoteísta. A fé genuína em Deus produz fidelidade, maturidade e completude no crente (Tg 1.3). Abraçar a “justiça de Deus” suprime a expressão de ira humana (Tg 1.20). A devoção ao único Deus verdadeiro é cuidar dos que não podem cuidar de si mesmos e demonstrar pureza moral (Tg 1.27). A “fé” cristã (Tg 2.1) não discrimina (Tg 2.1-13). Uma vez que a sabedoria de Deus é pacífica (Tg 3.17), quem é sábio deve promover a paz (Tg 3.18). O fato de existir apenas um “legislador e juiz” significa que os crentes não devem julgar uns aos outros (Tg 4.11,12). Na imitação de Deus, o “sim” da vida do crente deve permanecer “sim”, e o “não” deve permanecer “não” (Tg 5.12). A singularidade e a constância do único Deus verdadeiro despertam e exigem uma decisão ética singular da parte de quem deseja se comprometer com esse Deus. O monoteísmo cristão exige do crente um relacionamento entre fé e obras igual ao que existe entre a natureza de Deus e os feitos divinos.

5. 1Pedro

A Primeira Carta de Pedro identifica seus leitores como “peregrinos” (1Pe 1.1; 2.11) e “estrangeiros” (1Pe 2.11; cf. 1Pe 1.17). Os dois termos deixam implícito que os destinatários estavam se sentindo deslocados por motivos sociais e políticos (v. ELLIOTT). O atrito crescente e o distanciamento cada vez maior em relação à cultura ao redor leva o autor a entrelaçar dois temas em uma só carta, ambos firmemente ancorados no entendimento que o autor tem do único Deus verdadeiro. Sua carta prega a paciência e a perseverança aos que estão passando por dificuldades por causa da identidade cristã. O apoio a essa mensagem está no arranjo da providência de Deus. A carta também defende a manutenção de um caráter claramente cristão diante da forte tentação de absorver a cultura ao redor. A comunidade deve ser tão santa quanto Deus é santo (com base em Lv 17—26). Desse modo, a providência e a santidade são cruciais em 1Pedro.

5.1 Observações lexicais. A Primeira Carta de Pedro emprega um número bem limitado de palavras para designar Deus. *Theos* (“Deus”) aparece 39 vezes, sempre se referindo ao Deus único das Escrituras. “Pai” (*patēr*) é usado 3

vezes em referência a Deus (1Pe 1.2,3,17). *Kyrios* (“Senhor”) aparece 7 vezes, sendo 4 referências a Deus (1Pe 1.25; 2.3; 3.12 [2x]), todas em citações do AT. Duas vezes Jesus recebe o título de “Senhor” (1Pe 1.3; 3.15), e na sétima não está claro quem é o referente (1Pe 2.13). A carta também se refere a Deus como o “fiel Criador” (*pistos ktistēs*, 1Pe 4.19). Embora empregue vocabulário reduzido para designar Deus, na verdade 1Pedro tem uma imagem diferente de Deus.

5.2 A providência de Deus

5.2.1 A eleição dos crentes por Deus. Em 1Pedro, o cuidado providencial de Deus é aplicado como bálsamo às feridas infligidas por um mundo hostil à fé cristã. A carta identifica seus leitores como “eleitos” (*eklektos*, 1Pe 1.1); são “geração eleita” (*genos eklekton*, 1Pe 2.9). Esse chamado ocorreu “segundo a presciência de Deus” (*kata prognōsin theou*, 1Pe 1.2) e une os leitores a outras comunidades cristãs — especificamente a da Babilônia (Roma?) — como “coeleita” (*syneklektē*, 1Pe 5.13). Os propósitos de Deus com a eleição ajudam a estabelecer e a conceder identidade própria às comunidades afastadas.

A eleição envolve a experiência da “misericórdia” de Deus, manifesta no novo nascimento (1Pe 1.3,23), a posse de uma “viva esperança” (1Pe 1.3; cf. 1Pe 1.13,21; 3.15), a promessa de uma “herança” não menos magnífica que o próprio Deus (1Pe 1.4; 3.9) e a proteção constante do “poder de Deus” (1Pe 1.5). A obra eficaz do chamado de Deus tem início na conversão, determina a forma de vida cristã e assegura a transformação final (1Pe 1.15; 5.10). Para Pedro, os propósitos de Deus com a eleição abrangem o início, o meio e o fim da experiência cristã.

5.2.2 A eleição de Jesus por Deus. O que ocorre com cada cristão acontece especialmente com Jesus. Ao aparecer no palco da história, Jesus era alguém “conhecido já antes da fundação do mundo” (*proegnōsmenou pro katabolēs kosmou*, 1Pe 1.20). A exegese que 1Pedro faz de Isaías 28.16 identifica Jesus como a “pedra viva”, “a principal, a pedra angular” e a pedra por Deus “eleita e preciosa” (*para theō eklekton entimon*, 1Pe 2.4,6). Os propósitos de Deus na eleição de Jesus incluíram sua morte (1Pe 1.2,19; 2.21; 3.18), ressurreição (1Pe 1.21; cf. 1Pe 1.3; 2.2; 3.18), exaltação (1Pe 3.22) e revelação futura

(1Pe 1.7, 13; 4.13; 5.1). Jesus é o Eleito de Deus por excelência.

5.2.3 Eleição e sofrimento. A justaposição da eleição de Jesus à dos crentes sugere implicitamente uma ligação entre ambas, que se torna explícita quando surge a questão do sofrimento. Os propósitos providenciais de Deus operados por meio de Jesus servem de modelo e de garantia de seu cuidado providencial por todos os cristãos.

Pedro reconhece que a comunidade passa por um período de sofrimento intenso (1Pe 4.12; cf. 1Pe 1.6,7; 3.14). Provavelmente não é uma perseguição oficial; mesmo assim, a aflição era real. Inacreditavelmente, Pedro declara que tais dificuldades são uma consequência natural do chamado de Deus (1Pe 2.21), parte necessária (1Pe 1.6) e exigida (1Pe 5.9) da “vontade de Deus” (1Pe 3.17; 4.1-19). Que justificativa haveria para essas declarações extraordinárias? Diferentemente de Paulo, que basicamente usa escatologia fisionômica, ou de Hebreus, cujo autor emprega o tema recorrente da peregrinação, 1Pedro responde cristologicamente ao questionamento que o sofrimento impõe à providência de Deus.

5.2.3.1 1Pedro 2.18-25. A Primeira Carta de Pedro admoesta os servos a persistirem no serviço respeitoso a seus senhores, a despeito do tratamento duro que recebam (1Pe 2.18), pois quem suporta com paciência o sofrimento injusto terá a aprovação divina (1Pe 2.19,20). A resiliência moral é necessária justamente por causa do modelo cristológico do chamado divino: Pedro diz aos cristãos “Para isso [o sofrimento] fostes chamados, pois Cristo também sofreu por vós” (1Pe 2.21). Jesus abriu um novo caminho quando optou por não dar o troco, preferindo confiar totalmente naquele “que julga com justiça” (1Pe 2.23). A resposta de Jesus ao sofrimento injusto (detalhada em 1Pe 2.22-24, com base em Is 53) serve de modelo para os eleitos de Deus.

5.2.3.2 1Pedro 3.13-22. A Primeira Carta de Pedro também demonstra que a interconexão entre a eleição de Jesus e a dos crentes é mais visível na questão do sofrimento (1Pe 3.13-22). A passagem tem início com a pergunta que não exige resposta sobre a capacidade que qualquer pessoa tem de prejudicar os cristãos “zelosos do bem” (1Pe 3.13). Contudo, mesmo que sofram dano por causa da justiça, os crentes desfrutarão

a bênção de Deus (1Pe 3.14). A carta, então, mostra em detalhes como deve ser a correta resposta ao sofrimento: reverência, preparo, mansidão e consciência limpa (1Pe 3.15,16). Por fim, Pedro estabelece um princípio norteador: é melhor que o cristão sofra por fazer o que é certo do que por agir errado (1Pe 3.17), justamente “porque também Cristo morreu uma única vez pelos pecados, o justo pelos injustos” (1Pe 3.18). A justificativa confessional (1Pe 3.18-22) que Pedro apresenta para que se suporte com paciência o sofrimento injusto 1) deixa evidente sua crença cristológica, 2) estimula a confiança no cuidado providencial de Deus e 3) celebra a vitória de Deus sobre os poderes demoníacos. O sofrimento injusto é consequência natural de pertencer a Cristo, mas a perspectiva de receber a bênção de Deus não é menos garantida que a ressurreição de Jesus.

5.2.3.3 1Pedro 4.12-19. O modelo cristológico do sofrimento cristão, porém, é claríssimo em 1Pedro 4.12-19. Nessa passagem, Pedro afirma que o cristão partilha dos sofrimentos de Cristo (*koinōneite tis tou Christou pathēmasin*, 1Pe 4.13) e que participar do sofrimento de Cristo determina a alegria futura (*hina kai en tē apokalypsei tēs doxēs autou charēte agalliōmenoi*, 1Pe 4.13; cf. Rm 8.18). O formato da passagem (sofrimento presente/glória futura) segue o formato da pregação cristã primitiva (cruz/ressurreição) e, assim, confirma a dívida teológica que 1Pedro tem para com a influência paradigmática da vida de Jesus.

A análise que Pedro faz do sofrimento injusto demonstra que o destino dos crentes está inserido no destino de Jesus. As predições proféticas (1Pe 1.11) e a realidade histórica (1Pe 2.21; 4.1,13; 5.1) do sofrimento messiânico tornam-se paradigmas para os que seguem as pegadas do Messias. Em 1Pedro, temos a solução do problema que o sofrimento cristão representa para a providência de Deus, quando a carta aponta para a vida de Jesus. Jesus é nosso modelo divino (os cristãos devem agir como ele) e fiador (os que sofrem injustamente, mas são pacientes, desfrutarão as mesmas bênçãos escatológicas). Deus opera seus propósitos nos cristãos em Jesus e por meio dele.

5.3 A santidade de Deus. O destaque dado ao sofrimento em 1Pedro incentiva o leitor a ver a sociedade como inimiga, mas essa não é a história toda. Paradoxalmente, lado a lado com a

ameaça de perseguição, há o perigo da assimilação (para evitar essas difíceis provas?). Os cristãos eram tentados a adotar ou reassumir o estilo de vida secular. Pedro insiste em afirmar que a fronteira entre a comunidade cristã e a sociedade deve permanecer distinta e reconhecível. Ultrapassar os limites polui a pureza da comunidade, pureza definida e fundamentada na santidade de Deus.

A carta emprega sistematicamente o vocabulário da pureza para definir a identidade da comunidade cristã. Os leitores devem abandonar a velha vida (1Pe 1.14) e buscar a santidade em toda a sua conduta (1Pe 1.15). A justificativa é uma citação de Levítico 11.44,45, em que Deus declara: “Sereis santos, porque eu sou santo” (1Pe 1.16). Em 1Pedro 2.11,12, Pedro instrui a comunidade a se abster “dos desejos carnis” e assim manter “correto o vosso procedimento entre os gentios”, a fim de que os de fora vejam a pureza das “boas obras” dos cristãos. “Por causa do Senhor”, os cristãos devem se submeter às instituições humanas, a fim de calar os detratores (1Pe 2.13-17). Pedro instrui a comunidade a se refrear e não viver como os gentios (1Pe 4.3), porque um dia os cristãos prestarão contas de sua vida a Deus (1Pe 4.5). A santidade de Deus define o que significa estar dentro ou fora da comunidade.

A santidade de Deus também constrói a coesão dentro da comunidade. Os cristãos devem expressar “amor” uns pelos outros (1Pe 1.22), justamente porque tiveram a experiência de ser “regenerados” por Deus (1Pe 1.23). A submissão mútua (1Pe 3.1,7) deve caracterizar as relações conjugais, porque Deus conhece “o íntimo do coração” (1Pe 3.4) e ouve as orações (1Pe 3.7). O amor, a hospitalidade e o serviço sacrificial devem orientar o uso dos dons espirituais (1Pe 4.9,10) porque é Deus quem dá, supre e fortalece (1Pe 4.11). Os líderes devem pastorear o rebanho de Deus com uma humildade semelhante à de Cristo (1Pe 5.1-5), “porque Deus se opõe aos arrogantes, mas dá graça aos humildes” (1Pe 5.5). A comunidade sempre deve ser humilde, sóbria, vigilante e resistente (1Pe 5.6-11), porque o “Deus de toda graça” restaurará, firmará e fortalecerá (1Pe 5.10). Imitar a Deus torna-se não apenas uma maneira de definir as linhas demarcatórias da comunidade, mas também fortalece os vínculos dentro dela.

6. 2Pedro e Judas

É difícil negar que 2Pedro e Judas tenham uma relação literária entre si (cp. Jd 4-13,16-18 com 2Pe 2.1-18; 3.1-3). Com toda a probabilidade, 2Pedro dependeu de Judas. Além disso, ambos os documentos empregam temas comuns do apocaliptismo judaico e tratam de situações semelhantes, ou seja, problemas com falsos mestres e falsos ensinamentos. Então, não é de surpreender que ambos os documentos destaquem a paciência e o juízo divinos e o façam de forma quase idêntica.

6.1 Observações lexicais. A Segunda Carta de Pedro utiliza apenas quatro palavras para se referir a Deus: “Deus” (*theos*), “Senhor” (*kyrios*), “glória” (*doxa*) e “Pai” (*patēr*). Seis das sete ocorrências de *theos* referem-se a Deus (2Pe 1.2,17,21; 2.4; 3.5,12). A outra ocorrência de *theos* é uma referência a Jesus (2Pe 1.1; v. HARRIS, p. 229-38). Seis das catorze ocorrências de *kyrios* se referem a Deus (2Pe 2.9,11; 3.8,9; 3.10,15), e as outras oito referem-se a Jesus (2Pe 1.2,8,11,14,16; 2.20; 3.2,18). Uma vez 2Pedro se refere a Deus como “glória majestosa” (*megaloprepous doxēs*, 2Pe 1.17) e como “Deus Pai” (*para theou patros*, 2Pe 1.17). Situação léxica idêntica prevalece em Judas. Todas as quatro ocorrências de *theos* referem-se a Deus (Jd 1.4,21,25). *Kyrios* ocorre sete vezes, duas delas, ou possivelmente três, sendo referência a Deus (Jd 5.9,14). Uma vez Judas identifica Deus como “Pai” (*patēr*, Jd 1) e, como em 2Pedro, se refere à glória de Deus (Jd 24).

6.2 A paciência de Deus em 2Pedro. Falsos mestres haviam minado a estabilidade da igreja ao questionar a certeza da parusia. A resposta de 2Pedro vai muito além de apenas reafirmar a certeza da parusia: trata da questão da demora, à luz da paciência de Deus.

Pedro inicia a carta dando destaque à beneficência divina. Pela generosidade de seu “divino poder”, Deus deu “tudo” (*panta*) o que podia ser dado (2Pe 1.3). O chamado inclui a “vida” e a “piedade”, além de uma participação na “glória e virtude” de Deus (2Pe 1.3). Ele proporcionou um escape dos poderes corruptores deste mundo e prometeu uma participação em sua “natureza divina” (2Pe 1.4). Tudo é mediado pelo “conhecimento” dele (2Pe 1.3). Jamais se deve duvidar da certeza e da eficácia dos dons de Deus.

Não é o que Deus fez, mas o que aparentemente fracassou em fazer que deu ocasião aos falsos mestres (2Pe 2.1). O fato de o fim não ter chegado permitiu que os falsos mestres concluíssem que ele não viria.

Para se contrapor à avaliação dos falsos mestres de que a parusia não passava de “fábulas engenhosas” (2Pe 1.16), 2Pedro aponta para a transfiguração de Jesus. Nesse episódio, a “glória majestosa” externou sua aprovação a Jesus (2Pe 1.17). A carta interpreta a transfiguração como prolepse da presença escatológica de Deus — Jesus recebeu “honra e glória” da parte de Deus — e, assim, um sinal seguro da revelação futura (2Pe 1.19). Esse é um testemunho ainda ouvido na comunidade apostólica (2Pe 1.18) e verificado por profetas inspirados pelo Espírito de Deus (2Pe 1.20,21). A transfiguração e o testemunho posterior significam que dificilmente se pode descrever a parusia como um mito.

Os falsos mestres também afirmavam que jamais haveria um dia de juízo, mas 2Pedro cita exemplos passados, quando Deus, a despeito da passagem do tempo, julgou os injustos e confirmou os fiéis (2Pe 2.1-10). Deus não poupou os anjos desobedientes (2Pe 2.4), nem os que pecaram nos dias de Noé (2Pe 2.5), nem os ímpios de Sodoma e Gomorra (2Pe 2.6). No entanto, Deus resgatou Noé, livrando-o do dilúvio (2Pe 2.5), e honrou a perseverança de Ló (2Pe 2.7,8). Ao contrário do que os falsos mestres afirmavam, a demora não invalida o juízo divino: é apenas um testemunho da paciência de Deus. Ele sabe resgatar e castigar (2Pe 2.9), e, desse modo, deixar-se levar pelas paixões (2Pe 2.1-3,10), como os falsos mestres incentivavam, era não só escatologicamente perigoso, mas significava fazer pouco caso da paciência de Deus.

Quando os escarneceadores zombam “Onde está a promessa da sua vinda?” (2Pe 3.4a), afirmando que “todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação” (2Pe 3.4b), eles estão questionando a intenção e o poder divinos de intervir na história. Essa zombaria ignora o que todos sabem: a capacidade criadora de Deus confirma sua capacidade de julgar (2Pe 3.5,6).

Como a passagem do tempo não subverte a certeza das promessas de Deus — “um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos, como um

dia” (2Pe 3.8, cit. Sl 90.4) —, qualquer demora que se perceba deve ser interpretada como manifestação da misericórdia de Deus. Deus deseja que todos se arrependam e que ninguém pereça (2Pe 3.9). A paciência de Deus é, assim, uma expressão de seus propósitos redentores (2Pe 3.15). O dia do Senhor virá de surpresa, como o ladrão (2Pe 3.10); por isso, a santidade e a piedade devem estar na ordem do dia (2Pe 3.11,14).

6.3 O juízo de Deus em Judas. Judas também combate os falsos ensinamentos. Os adversários defendem a licenciosidade (“libertinagem”, Jd 4,15,18), tendo por base, ao que parece, uma escatologia mais plenamente realizada. Por isso, Judas ordena a pureza doutrinária (Jd 3) e a sobriedade moral (Jd 20-23) em face do iminente juízo divino.

Judas inicia afirmando aos leitores que são “amados em Deus Pai” (Jd 1b), ao que se segue outra referência à bondade de Deus (Jd 3,4). Mas a graça de Deus não legitima nenhuma espécie de comportamento (como os falsos mestres aparentemente ensinavam). A graça de Deus tem limites. Apelar para a graça de Deus como desculpa para a “libertinagem” é pervertê-la, e os que assim agem “negam” o senhorio de Jesus (Jd 4). O juízo aguarda os ímpios, como aconteceu com os desobedientes de Israel (Jd 5), com os anjos desobedientes (Jd 6) e com os imorais de Sodoma e Gomorra (Jd 7). A repreensão do Senhor seguramente virá sobre os que rejeitam e desprezam a autoridade (Jd 8-10). “Ai deles!” (Jd 11), pois o Senhor virá para julgar (Jd 14; cf. 1En, 1.9). Judas chega a afirmar que os mestres ímpios e falsos são um claro sinal do fim (Jd 17,18). A cura para a frouxidão moral é permanecer no “amor de Deus” (Jd 21), pois Deus pode impedir que os crentes caiam e concluirá o processo de transformação escatológica (Jd 24).

7. 1, 2 e 3João

Em 1, 2 e 3João (v. JOÃO, CARTAS DE), procuram-se fechar as fissuras sociais abertas por uma mistura de ensino errôneo e práticas gnósticas. As cartas estimulam a crença e a práxis corretas, ambas ligadas à natureza do único Deus verdadeiro.

7.1 Observações lexicais. *Theos* (“Deus”) aparece 62 vezes em 1João, 2 vezes em 2João (2Jo 3,9) e 3 vezes em 3João (3Jo 6,11 [2x]). E 1João chama Deus explicitamente de “Pai” (*patēr*)

12 vezes (1Jo 1.2,3; 2.1,14,15,16,22,23 [2x],24; 3.1; 4.14), deixa a ideia implícita em 22 outros casos, ao identificar Jesus como “o Filho” ou “seu Filho”. Quatro vezes, 2João se refere a Deus como “Pai” (2Jo 3 [2x],4,9). Além disso, em duas ocasiões 1João se refere a Deus como “aquele que é desde o princípio” (*ton ap' archēs*, 1Jo 2.13,14).

7.2 Deus como luz. “Deus é luz, e nele não há treva alguma” (1Jo 1.5). Com a justaposição de “luz” (*phōs*) a “trewa” (*skotia*), 1João divide o mundo e a existência humana em dois domínios que se excluem mutuamente, juntando a “luz” com a “verdade” (1Jo 1.6) e o amor (1Jo 1.7; 2.10) com o perdão (1Jo 1.7). A “trewa” tem a companhia da mentira (1Jo 1.6), da desobediência (1Jo 1.6), da ignorância (1Jo 2.11) e da cegueira espiritual (1Jo 2.11). A luz invoca todas as imagens associadas a Deus e à salvação; a treva, ao pecado e à morte.

O Evangelho de João identifica Jesus como a luz que brilha em um mundo escuro (Jo 1.5), iluminação que concede vida a todos os que estão desejosos de se identificar com ele (Jo 1.4,9; 9.5; 12.46). A Primeira Carta de João também marca a transição de “trewa” para “luz” por ocasião do advento de Cristo: “As trevas vão passando e já brilha a verdadeira luz” (1Jo 2.8). A “mensagem” que a igreja tem “ouvido” e continua a anunciar (1Jo 1.5), a “palavra” que tinham “desde o princípio” (1Jo 2.7), é a narração da vida, morte e ressurreição de Jesus. A adesão a essa mensagem de luz exige transformação espiritual. A comunidade deve estar “na luz, assim como ele está na luz” (1Jo 1.7). A adesão a essa mensagem também exige confissão (1Jo 1.8), do tipo que não se esgota com palavras. Odiar o irmão em Cristo é trair a confissão e demonstrar solidariedade com as trevas (1Jo 2.9; cf. 1Jo 2.1). Andar na luz de Deus é ser perdoado e purificado e estar livre da opressão dos poderes do mal (1Jo 1.8; 2.10). A comunidade é criada e sustentada pela luz de Deus.

7.3 Deus como amor. “Deus é amor” (1Jo 4.8, 16), Deus dá amor (1Jo 3.1; 4.7,16) e Deus toma a iniciativa no amor (1Jo 4.10,19; cf. Rm 5.8). Ele demonstrou seu amor ao enviar seu Filho (1Jo 4.9), especialmente na morte sacrificial do Filho (1Jo 3.16; 4.10). Esse amor permite que conheçamos a Deus (1Jo 4.16), inspira crença e confiança (1Jo 4.17) e vence o medo (1Jo 4.18).

O amor de Deus exige e possibilita o amor de uns pelos outros (1Jo 3.11,16,17,23; 4.11,19,21; cf. 2Jo 6; 3Jo 11). A confissão deve ser correspondida pela compaixão: “Ora, seu mandamento é este: que creiamos no nome de seu Filho Jesus Cristo e amemos uns aos outros” (1Jo 3.23). Amar autentica a afirmação de conhecer a salvação de Deus (1Jo 3.14; 4.8). Amar demonstra a presença aperfeiçoadora de Deus na vida do crente (1Jo 2.5,10; 3.1; 4.12,16; 5.1; cf. 1Jo 2.14; 2Jo 7,9). “Quem não ama permanece na morte” (1Jo 3.14; cf. 1Jo 3.10). Amar outro ou outra coisa que não Deus (e.g., o “mundo”) caracteriza a ausência do amor de Deus (1Jo 2.15; 3.17,18). Confessar amor a Deus e odiar o próximo transforma a confissão em mentira (1Jo 4.20).

8. Apocalipse

O livro de Apocalipse constitui a conclusão cabível ao cânon cristão, pois narra o destino final de todas as coisas, e o que revela a respeito de Deus também é convincente: Deus enfrenta adversários poderosos, como o dragão, as bestas do mar e da terra, a Babilônia, e os derrotos.

8.1 Observações lexicais. Apocalipse emprega a mais diversificada terminologia do NT para se referir ao único Deus verdadeiro. No alto da lista, está a palavra *theos* (“Deus”) com 96 ocorrências; *kyrios* (“Senhor”), aparece 23 vezes (17 referindo-se a Deus; as demais se referem ao Jesus ressuscitado: Ap 11.8; 14.13; 17.14; 19.16; 22.20,21); *patēr* (“Pai”) é empregada 5 vezes para designar Deus (Ap 1.6; 2.27; 3.5,21; 14.1; cf. Ap 21.7).

A lista amplia-se e inclui construções raras vezes ou mesmo jamais empregadas em outros escritos do NT. “Todo-Poderoso” (*pantokratōr*) é usado só uma vez fora de Apocalipse (2Co 6.18), mas dentro de Apocalipse refere-se nove vezes a Deus (Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7,14; 19.6,15; 21.22). Apocalipse é o único a conceder a Deus os títulos de “Rei das nações/eras” (*ho basileus tōn ethnōn/ aiōnōn*, Ap 15.3 — dependendo da variante textual), “Soberano” (*ho despotēs*, Ap 6.10; mas cf. Lc 1.49; At 4.24), “santo e verdadeiro” (*ho hagios kai alēthinos*, Ap 6.10), “Senhor da terra” (*tou kyriou tēs gēs*, Ap 11.4), “aquele que é, que era e que há de vir” (*ho ōn kai ho ēn kai ho erchomenos*, Ap 1.4,8; 4.8; 11.17; 16.5), “Eu sou o Alfa e Ômega” (*ego eimi to Alpha kai to Ō*, Ap 1.8;

21.6; 22.13), “o Princípio e o Fim” (*hē archē kai to telos*, Ap 21.6; 22.13, ARA) e “o Primeiro e o Último” (*ho prōtos kai ho eschatos*, Ap 22.13, ARA). Em várias ocasiões, Apocalipse refere-se a Deus como “aquele que está assentado no trono” (ou expressão semelhante; Ap 4.2,3,9,10; 5.1,7,13; 6.16; 7.10,15; 12.5; 14.3; 19.4; 20.11; 21.5). As formas peculiares em que Apocalipse se refere a Deus correspondem à importância singular da mensagem desse livro.

8.2 O autor invisível da revelação. Como texto literário híbrido (combinação de carta, profecia e narrativa), a comunicação em Apocalipse se dá em vários níveis simultaneamente. Como carta, o livro trata da situação e das necessidades de algumas congregações; como obra profética, dialoga, ainda que de modo indireto, com fatos históricos importantes; como narrativa, as personagens (e.g., os mediadores angelicais, o Cordeiro, as vozes não identificadas ou mesmo o “rolo”) comunicam-se entre si e com o autor. Apocalipse é uma espécie de sinfonia literária.

Essa complexa empreitada literária aparece na forma de revelação apocalíptica. O livro começa com a a autodescrição: “revelação de Jesus Cristo” (*apokalypsis Iēsou Christou*, Ap 1.1), expressão que deve ser lida de modo tanto objetivo (i.e., “revelação sobre Jesus Cristo”, que tem Jesus como objeto) quanto subjetivo (i.e., “revelação da parte de Jesus Cristo”, ou seja, feita por Jesus). Jesus é ao mesmo tempo autor e conteúdo das visões apocalípticas dadas a João.

O livro de Apocalipse emoldura a revelação de Jesus a João dentro de outra revelação, ressaltando que o que Jesus dá a conhecer a João é aquilo que “Deus lhe deu” (Ap 1.1). Foi Deus quem concedeu a revelação a Jesus, o qual, por sua vez, a comunicou a João, que em atitude de obediência a escreveu para as comunidades, nas quais deveria ser lida em voz alta. Deus é, portanto, a fonte última da revelação (por mais curioso que pareça, uma fonte apenas raramente vista ou ouvida).

Embora vários seres celestiais sejam descritos em detalhes, inclusive o Jesus ressuscitado (Ap 1.12-16) e os quatro seres viventes (Ap 4.6-8), o único relato descritivo de Deus ocorre quando João compara a visão daquele que está sentado no trono (Ap 4.2) com “uma pedra de jaspe e

sárdio” (Ap 4.3). O relato impreciso de João move-se do conhecido (jaspe e sárdio) para o desconhecido (Deus). Deus fala apenas duas vezes em toda a narrativa: nos predicados que atribui a si mesmo em Apocalipse 1.8 e nas promessas de Apocalipse 22.1-5. Assim, mesmo sendo Deus a fonte última (estando, portanto, na posição de mais poderoso agente do mundo da história de Apocalipse) e sendo Apocalipse supostamente o mais revelador de todos os documentos do NT, o texto jamais faz diminuir o mistério de Deus. O que Apocalipse deixa claro é que Deus é o Rei, o Todo-Poderoso que julgará o mal e confirmará os justos.

8.3 A onipotência de Deus. Chamar Deus de “Todo-Poderoso” (Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7,14; 19.6,15; 21.22) não era suficiente. Era necessário discorrer sobre a grandeza do poder divino, que a tudo abrange e que será evidente nos últimos dias.

8.3.1 A onipotência temporal de Deus. Deus é “aquele que é, que era e que há de vir” (Ap 1.4,8; 4.8; 11.17; 16.5) e “vive pelos séculos dos séculos” (Ap 4.9,10; 10.6; 15.7; cf. Ap 1.6; 5.13; 7.2,12). Deus é “o Alfa e Ômega” (Ap 1.8; 21.6; 22.13), “o Princípio e o Fim” (Ap 21.6; 22.13, ARA) e “o Primeiro e o Último” (Ap 22.13, ARA). Embora essas declarações situem Deus acima e além do tempo, Apocalipse também esclarece de forma definitiva que o Deus único das Escrituras intervém no curso da história para conduzi-la a uma conclusão definitiva e adequada. O Deus que está além do tempo controla o tempo.

8.3.2 A onipotência cósmica de Deus. Apocalipse amplia o quadro do poder temporal de Deus ao ligá-lo com seu poder cósmico. Deus criou esse mundo e tudo o que nele existe (Ap 4.11; 10.6; 14.7). É por sua vontade que o mundo existe (Ap 4.11). Ele é o “Senhor da terra” (Ap 11.4). Mas os poderes de Deus não terminam aí. O Jesus ressuscitado, “o Amém, a testemunha fiel e verdadeira”, é “o princípio da [nova] criação de Deus” (*hē archēs ktiseōs tou theou*, Ap 3.14; cf. Ap 1.5; Cl 1.15,18), e os que seguem obedientes o Cordeiro são suas “primícias” (*aparchē*, Ap 14.4; cf. Ap 11.11). Deus culmina sua recriação ao remodelar um novo céu, uma nova terra e uma nova Jerusalém (Ap 21.1,2,10). A onipotência de Deus inclui sua capacidade de criar e recriar.

Deus governa tanto o crono (tempo) quanto o cosmos (o Universo).

8.3.3 *A onipotência teofânica de Deus.* Apocalipse também emprega estrategicamente imagens teofânicas para realçar o poder de Deus. A visão inicial de João incluiu o trono de Deus, de onde saíam “relâmpagos, vozes e trovões” (Ap 4.5). O rompimento do sétimo selo resultou em “trovões, vozes, relâmpagos e terremoto” (Ap 8.5). O toque da sétima trombeta desencadeou “relâmpagos, vozes, trovões, terremoto e forte granizo” (Ap 11.19). O esvaziamento da sétima taça de Deus foi seguido de “relâmpagos, estrondos e trovões; houve também um grande terremoto, tão forte como nunca havia ocorrido desde que o homem existe sobre a terra” (Ap 16.18). Essa retórica não apenas descreve vividamente o poder de Deus, mas, onde quer que se possa esperar uma descrição detalhada da parusia, a intensificação sequencial de imagens teofânicas faz a narrativa avançar na direção da teofania final (cf. Ap 19.11-16).

8.3.4 *A onipotência régia de Deus.* Apenas uma vez Apocalipse identifica Deus explicitamente (Ap 15.3) como Rei, e só duas vezes faz referência ao “reino” de Deus (Ap 11.15; 12.10). Entretanto, Apocalipse menciona 42 vezes o “trono” de Deus. Assim, o trono passa a ser o símbolo principal para transmitir a ideia do poder e da autoridade régios de Deus.

Deus é identificado como aquele que se assenta/está assentado no “trono” (Ap 3.21; 4.2,3,9,10; 5.1,7,13; 6.16; 7.10,15; 12.5; 14.3; 19.4; 20.11; 21.5). O trono é cercado por um arco-íris (Ap 4.3), sete tochas de fogo (Ap 4.5), um mar de vidro (Ap 4.6) e um altar de ouro (Ap 8.3). Do trono, saem relâmpagos e fogo (Ap 4.5), ouvem-se vozes não identificadas (Ap 16.17; 19.5; 21.3) e flui um rio (Ap 22.1). No relato de Apocalipse, todos os tipos de seres celestes e criaturas angelicais estão reunidos ao redor do trono de Deus, ou seja, os 7 espíritos/anjos (Ap 1.4; 8.2), os 24 anciãos (Ap 4.4; 5.11; 7.11; 11.16; 19.4), os 4 seres viventes (Ap 4.6; 5.11; 7.11; 19.4), o Cordeiro (Ap 5.6; 7.17), miríades de anjos (Ap 5.11; 7.11), grandes multidões procedentes de todas as tribos da terra (Ap 7.9; cf. Ap 19.1), inumeráveis pessoas em mantos brancos (Ap 7.14,15), o menino nascido de mulher (Ap 12.5), os 144 mil (Ap 14.3) e todos

os mortos, grandes e pequenos (Ap 20.12). Junto ao trono, os seres celestes cantam (Ap 4.9-11 14.3), dão graças e louvam (Ap 4.9), prostram-se (Ap 4.10), adoram (Ap 4.10; 5.13; 7.10,11) e confessam/aclamam (Ap 7.10,11; cf. Ap 19.1). Essa imagem hiperbólica faz de Deus o ser mais majestoso, dominador e poderoso na hierarquia dos seres em Apocalipse.

8.3.5 *A onipotência judicial de Deus.* Em nenhum outro lugar, o controle total que Deus possui é mais evidente do que na expressão de seu juízo. Enquanto Apocalipse faz referência explícita aos juízos de Deus (Ap 6.10; 14.7; 15.4; 17.1; 19.8) ou a suas “pragas” (Ap 9.18,20; 11.6; 15.1,6,8; 16.21; 18.4,8; 21.9), desenrola-se o complexo de acontecimentos a partir dos sete “selos” (Ap 4.1—6.17; 8.1-5), das “trombetas” (Ap 8.2—9.21; 11.15-19) e das “taças” (Ap 15.1—19.10), culminando no juízo da Babilônia, a grande prostituta (Ap 18.1-24), e no grande trono branco (Ap 20.11-15), o qual ilustra a onipotência de Deus. O Todo-Poderoso de Apocalipse nega a palavra final aos poderes malignos deste mundo: existe apenas um único Deus poderoso o bastante para julgar.

O juízo divino é uma expressão da “ira” (*thymos*) e da “fúria/cólera” (*orgē*) divinas. Ninguém conseguirá suportar o grande dia da ira de Deus (Ap 6.17). Deus responderá com sua ira às nações impenitentes (Ap 11.18). Todos os que adoram a besta e se opõem a Deus beberão “do vinho da ira de Deus, preparado no cálice da sua ira, sem mistura” (Ap 14.10; 16.19), e assim experimentarão o tormento eterno (Ap 14.11). O juízo de Deus é em nada inferior ao “lagar” da sua ira (Ap 14.19). As sete taças estão cheias da ira de Deus (Ap 15.7; 16.1), e, só quando forem esvaziadas, a ira de Deus cessará (Ap 15.1). A ira e a cólera de Deus não devem, contudo, jamais ser entendidas como vingança indiscriminada. Apocalipse afirma que os juízos de Deus são sempre “verdadeiros e justos” (Ap 16.5; 19.2).

8.4 *A adoração ao Deus onipotente e ao Cordeiro crucificado.* Apocalipse entretetece as várias imagens de Deus nos doze cânticos/confissões que demarcam a narrativa (Ap 4.8,11; 5.13; 7.10,12; 11.15,17,18; 15.3,4; 16.5-7 [cânticos/confissões]; 19.1-4 [idem]). Esses cânticos/confissões celebram a Deus por ser “digno” (Ap 4.11) de receber “glória” (Ap 4.11; 5.13; 7.12; 19.1),

“honra” (Ap 4.11; 5.13; 7.12), “poder” (Ap 4.11; 7.12; 19.1), “louvor” (Ap 5.13; 7.12), “força” (Ap 5.13; 7.12), “sabedoria” (Ap 7.12) e “ações de graças” (Ap 7.12; 11.17). Os cânticos/confissões afirmam que a “salvação” (Ap 7.10; 19.1) e o “poder” (Ap 11.17) pertencem apenas a Deus. Os hinos exaltam a Deus por ser aquele que reina (Ap 11.15,17), julga (Ap 11.18; 15.4; 16.5; 19.2) e recompensa (Ap 11.18; 19.2). Deus é “santo” (Ap 4.8; 15.4; 16.5), justo e verdadeiro (Ap 15.3; 16.5; 19.2). Em nenhum outro lugar do NT existem tantas imagens de Deus reunidas com tanta força.

Dessa maneira, em um livro que venera a onipotência de Deus de uma forma sem precedentes, é surpreendente descobrir que Apocalipse também incentiva a adoração do Jesus entronizado e apresenta um modelo dessa adoração. A doxologia inicial honra o Jesus ressuscitado por ser aquele “que nos ama e nos libertou dos nossos pecados pelo seu sangue, e nos constituiu reino e sacerdotes para Deus, seu Pai; a ele [Jesus] sejam glória e domínio pelos séculos dos séculos” (Ap 1.5,6). O novo cântico entoado pelos anciãos e pelos seres exalta a dignidade de Jesus (Ap 5.9). Quando os exércitos celestes se unem ao coro, Jesus é de novo reconhecido como “digno de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória e o louvor” (Ap 5.12). O cântico final entoado por cada criatura na terra culmina em adoração prestada simultaneamente “ao que está assentado no trono e ao Cordeiro” (Ap 5.13; cf. Ap 7.10; 12.10). Apocalipse legitima e promove a adoração a Jesus e a Deus — e a adoração a Jesus como Deus — e procede assim nos exatos lugares em que Deus é adorado e com o mesmo vocabulário usado para venerar a Deus. O livro mostra como a revisão do monoteísmo judaico ocorreu no contexto da adoração cristã, em que salmos do AT, antes dirigidos a Deus, foram, por inspiração do Espírito, redirecionados a Jesus (HENGEL, p. 81-3). A onipotência do Deus único era plenamente partilhada com o único suficientemente digno de abrir o rolo.

9. Resumo

O NT emprega ampla gama de termos para se referir ao único Deus verdadeiro. Todos os autores posteriores do NT empregam *theos*, *kyrios* e *patēr*

para designar Deus. Mas qualquer padrão léxico em comum termina por aí. Dos outros 28 títulos distintos assinalados aqui, só dois aparecem em dois ou mais autores — *hypsistos*, em Atos e Hebreus, e *despotēs*, em Atos e Apocalipse. Os autores do NT falam da fidelidade, soberania, santidade, constância, providência, paciência, misericórdia, graça, do amor, da ira e onipotência de Deus; explicam Deus como Pai, amor e luz; escrevem acerca de um Deus que cria, constrói, revela, promete, salva, redime, justifica, adverte, disciplina, julga, confirma e recompensa.

A despeito de vocábulos e figuras tão amplos, os autores do NT têm em comum certos aspectos de Deus (v. DAHL e BASSLER): existe um único Deus, que é o Criador e Doador da vida e que governa, julga e redime misericordiosamente.

	Unidade	Criador do mundo e Doador da vida	Governante soberano do mundo	Justo Juiz	Redentor gracioso e misericordioso
Atos	x	x	x	x	x
Hebreus	x	x	x	x	x
Tiago	x		x	x	x
1Pedro		x	x	x	x
2Pedro		x		x	x
1, 2, 3João				x	x
Judas	x			x	x
Apocalipse		x	x	x	x

A tabela não apenas demonstra pontos comuns entre os autores do NT, mas também mostra a dívida do cristianismo primitivo para com o monoteísmo judaico. As Escrituras judaicas, ou seja, o AT cristão, legaram ao cristianismo a identidade do único Deus verdadeiro.

Entretanto, o cristianismo remodelou o monoteísmo judaico à luz da morte e ressurreição de Jesus e de sua investidura à destra de Deus. No início, os cristãos reconheceram a condição divina do Jesus ressuscitado, apesar das ideias elevadas que o monoteísmo judaico havia estabelecido. Os cristãos adoravam e oravam a Jesus (e.g., At; Ap) e também começaram a chamar Jesus de *theos* (e.g., Hb 1.8; 2Pe 1.1). As sementes trinitárias plantadas nos documentos posteriores do NT (At 2.33) estavam destinadas a florescer

nas grandes confissões da igreja. Os documentos posteriores do NT demonstram que o ofício do único Deus verdadeiro foi ampliado a ponto de incluir Jesus como alguém digno de adoração e serviço.

Ver também CRISTOLOGIA; ESPÍRITO SANTO; SENHOR; ADORAÇÃO/CULTO.

DLNTD: CHRISTIANITY AND JUDAISM: PARTINGS OF THE WAYS.

BIBLIOGRAFIA. BASSLER, J. M. God (NT). *ABD* [s.l.: s.n., s.d]. v. 2. p. 1049-55, 1992. ■ BAUCKHAM, R. J. *God crucified: monotheism and christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ _____. Jesus, Worship of. *ABD*. [S.l.: s.n., s.d]. v. 3. p. 812-9, 1992. ■ _____. The worship of Jesus in apocalyptic Christianity. *NTS*, v. 27, p. 323-31, 1981. ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1970. ■ CHESTER, A. & MARTIN, R. P. *The theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ■ CONZELMANN, H. *The theology of St. Luke*. Philadelphia: Fortress, 1961. ■ COSGROVE, C. H. The divine *dei* in Luke-Acts. *NovT*, v. 26, p. 168-90, 1984. ■ DAHL, N. A. The neglected factor in New Testament theology. In: JUEL, D. H., org. *Jesus the Christ: the historical origins of Christological doctrin*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 153-63. ■ DAHL, N. A. & SEGAL, A. F. Philo and the rabbis on the name of God. *JSJ*, v. 9, p. 1-28, 1978. ■ DAVIDS, P. H. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (*NIGTC.*) ■ DAVIS, C. J. *The name and way of the Lord: Old Testament themes; New Testament christology*. Sheffield: Academic, 1996. (*JSNTSup*, 129.) ■ DIBELIUS, M. & GREEVEN, H. *James*. Philadelphia: Fortress, 1976. (*Herm.*) ■ DUNN, J. D. G. *The partings of the ways*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ■ ELLIOTT, J. H. *A home for the homeless: a sociological exegesis of 1 Peter*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ GRANT, R. M. *The early Christian doctrine of God*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1966. ■ _____. *Gods and the one God*. Philadelphia: Westminster, 1986. ■ GUTHRIE, G. *The structure of Hebrews: a text-linguistic analysis*. Leiden: E. J. Brill, 1994. (*NovTSup*, 73.) ■ HARRIS, M. J. *Jesus as God: the New Testament use of Theos in reference to Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. ■ HARVEY, A. E. *Jesus and the constraints of history*. Philadelphia:

Westminster, 1982. ■ HENGEL, M. Hymns and christology. In: _____. *Between Jesus and Paul: studies in the history of earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1983. p. 78-96. ■ HURTADO, L. W. *One God, One Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ LANE, W. L. *Hebrews*. Dallas: Word, 1991. (*wbc.*) ■ MARSHALL, I. H. *Luke: historian and theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1970. ■ METTINGER, T. N. D. *In search of God: the meaning and message of the everlasting names*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ MOWERY, R. L. Direct statements concerning God's activity in Acts. *SBLSP*, p. 196-211, 1990. ■ _____. Lord, God, and Father: theological language in Luke-Acts. *SBLSP*, p. 82-101, 1995. ■ MUS-SNER, F. "Direkte" und "Indirekte" Christologie im Jakobusbrief. *Catholica*, v. 24, p. 111-6, 1970. ■ _____. *Jakobusbrief*. 4. ed. Freiburg: Herders, 1981. (*HTRKNT.*) ■ NEWMAN, C. C. Acts. In: RYKEN, L. & LONGMAN III, T., orgs. *A complete literary guide to the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1993. p. 436-44; ■ PARSONS, M. C. Son and high priest: a study in the christology of Hebrews. *EvQ*, v. 60, p. 195-218, 1988. ■ PERVO, R. I. *Profit with delight: the literary genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ RAINBOW, P. Jewish monotheism as the matrix for New Testament christology. *NovT*, v. 33, p. 78-91, 1991. ■ SEGAL, A. F. *Two powers in heaven*. Leiden: E. J. Brill, 1978. (*SJLA*, 25.) ■ SLOAN, R. B. The christology of James. *CTR*, v. 1, p. 2-29, 1986. ■ STAUFFER, E. Θεός. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d]. v. 3. p. 65-122. ■ STUCKENBRUCK, L. "Do not worship me, worship God!": the problem of angel veneration in early Judaism and angelomorphic aspects in the christology of the Apocalypse of John. Tübingen: Siebeck, 1995. (*wUNT.*) ■ THOMPSON, M. M. *The promise of the Father: Jesus and God in the New Testament*. Louisville: Westminster John Knox, 2000. ■ WAINWRIGHT, A. W. *The Trinity in the New Testament*. London: SPCK, 1962. ■ WRIGHT, N. T. *The New Testament and the people of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

C. C. NEWMAN

DIA DE PENTECOSTES. VER BATISMO III; ESPÍRITO SANTO III.

DIA DO SENHOR. VER ESCATOLOGIA II; JUÍZO.

DIATRIBE. VER ROMANOS, CARTA AOS.

DISCÍPULOS: EVANGELHOS

O mundo greco-romano do século I apresentava grande variedade de líderes religiosos, filosóficos e políticos, cada um deles tendo seguidores comprometidos com seus ensinamentos, causas e crenças. Embora fossem utilizados vários termos para designar esses seguidores, “discípulo” era um dos mais comuns. Também se tornou o termo mais usado para designar os seguidores de Jesus, a tal ponto que na Grande Comissão o objetivo da missão mundial era fazer “discípulos” de todas as nações (Mt 28.19).

1. Terminologia e conceito
2. Os discípulos de Jesus
3. Os Doze
4. A igreja primitiva

1. Terminologia e conceito

A palavra “discípulo”, em nosso idioma, normalmente designa um “seguidor”, “adepto” ou “estudante” de um líder religioso ou mestre. “Discípulo” é a palavra empregada com mais frequência para traduzir o vocábulo grego *mathētēs* e os vocábulos hebraicos *talmid* e *limmūd*.

1.1 Antecedentes veterotestamentários. Termos associados ao discipulado são surpreendentemente escassos no AT, mas outros dados apontam para relações entre mestre e discípulo dentro da vida nacional de Israel. A única ocorrência de *talmid* no AT (*mathētēs* não ocorre na LXX) designa um estudante ou aprendiz de instrução musical (1Cr 25.8). O profeta Isaías refere-se ao grupo reunido a seu redor como “meus discípulos” (Is 8.16; *limmūday*), e seu relacionamento se caracteriza por um processo educacional que acentua o falar e o ouvir (Is 50.4; *limmūdīm*). O termo *limmūd* foi usado para especificar os “discípulos” de Javé (Is 54.13, ARC), mostrando que os *limmūdīm* podiam ser discípulos tanto de Javé quanto de um mestre humano.

Apesar da relativa ausência de termos vinculados ao discipulado e de ensinamentos claros a respeito do assunto, a natureza do ministério profético (os profetas associados a Samuel, 1Sm 19.20-24; os filhos dos profetas associados a Eliseu, 2Rs 4.1,38; 9.1), os profetas que escreveram (Jeremias e Baruque, Jr 36.32), os escribas (Esdras, Ed 7.6,11) e a tradição sapiencial (Pv 22.17; 25.1; conselheiros sábios, Jr 18.18) fornecem dados

convincentes a favor da existência de relacionamentos mestre-discípulo na estrutura social de Israel. Cada uma dessas instituições estava envolvida no processo de comunicar a revelação de Javé (profecia, lei, sabedoria), e a intimidade de relacionamento aí sugerida denota um apoio mútuo na tarefa de revelar a palavra do Senhor à nação.

1.2 Mundo de fala grega. Na literatura grega clássica mais antiga, *mathētēs* era usado de três maneiras: em sentido geral (morfologicamente relacionado com o verbo *manthanein*, “aprender”), para designar o “aprendiz” (ISÓCRATES, *Pt*, 16.7); no sentido técnico de “adepto” de um grande professor, ensino ou mestre (XENOFONTE, *Me*, 1.6.3.4); no sentido mais restrito de “aluno institucional” dos sofistas (DEMÓSTENES, *Lá*, 35.41.7). Sócrates e os que se opunham aos sofistas resistiam ao emprego de *mathētēs* para designar seus seguidores, evitando assim qualquer associação com os sofistas (PLATÃO, *So*, 233.B.6-C.6), mas ele empregou o termo à vontade em referência a “aprendizes” (PLATÃO, *Cr*, 428.B.4) e a “adeptos” (PLATÃO, *Sy*, 197.B.1) sempre que não houvesse perigo de mal-entendidos. No período helenista, na época de Jesus, *mathētēs* continuou a ser usado com conotações gerais de “aprendiz” (DIODORO, *Bb hi*, 23.2.1.13,26), mas foi empregado com mais regularidade em referência a um “adepto” (DIÃO CRISÓSTOMO, *De re*, 1.38.6). O tipo de adesão era determinado pelo mestre, o que incluía desde seguir um grande pensador e mestre do passado como Sócrates (DIÃO CRISÓSTOMO, *De Ho*, 1.2) até ser aluno de um filósofo como Pitágoras (DIODORO, *Bb hi*, 12.20.1.3), ou ainda ser devoto de um mestre religioso como Epicuro (PLUTARCO, *Non posse*, 1100.A.6).

1.3 O judaísmo nos tempos de Jesus. No judaísmo do século I, diferentes tipos de pessoas foram chamados “discípulos” pelo emprego dos termos essencialmente equivalentes *mathētēs* e *talmūd*. Os termos designavam adeptos ou seguidores comprometidos com um líder, mestre ou movimento reconhecido. A gama de relacionamentos ia desde o filosófico (FILO, *Sa*, 7.4; 64.10; 79.10), passando pelo técnico (escribas rabínicos; *m. 'Abot* 1.1; *b. Shabb.*, 31a) e pelo sectário (fariseus: JOSEFO, *An*, 13.289; 15.3,370), e chegava ao revolucionário (nacionalistas do tipo zelote:

Midr. Shir Hashirim Zúta). Além dos discípulos de Jesus, os Evangelhos mencionam: 1) os “discípulos” dos fariseus (Mt 22.15,16; Mc 2.18), que possivelmente pertenciam a uma das instituições acadêmicas; 2) os “discípulos de João [Batista]” (Mc 2.18), homens e mulheres corajosos que haviam abandonado a *status quo* da sociedade judaica para seguir o profeta escatológico João Batista; 3) os “discípulos de Moisés”, judeus cientes de sua posição privilegiada de pessoas a quem Deus se havia revelado por meio de Moisés.

2. Discípulos de Jesus

2.1 Os primeiros seguidores. Jesus teve seguidores desde o início de seu ministério público. De acordo com a tradição joanina, seus primeiros seguidores foram antes discípulos de João Batista. Como o ministério do Batista preparou o caminho para Jesus, é natural que alguns dos discípulos de João passassem a segui-lo. Os primeiros seguidores foram André e outro discípulo não identificado (provavelmente o apóstolo João). André, não convencido de que Jesus era o Messias (v. CRISTO 1), trouxe até Jesus o irmão, Simão Pedro. Filipe, que era da mesma cidade natal de André e Pedro, foi chamado em seguida e, por sua vez, trouxe Natanael até Jesus (cf. Jo 1.35-49). Esses primeiros seguidores foram provavelmente os “discípulos” (Jo 2.2) que viajaram logo depois com Jesus para a festa de casamento em Caná, presenciando o primeiro sinal miraculoso de Jesus e crendo nele.

O movimento inicial desses seguidores de Jesus ganhou ímpeto à medida que as notícias acerca de Jesus se espalhavam por meio dos relacionamentos sociais em uma área relativamente restrita. Como Jesus concentrara seu ministério na região da Galileia, os primeiros discípulos provinham de uma rede de parentes (e.g., os irmãos André e Simão Pedro, os irmãos João e Tiago), sócios de negócios (e.g., Pedro e André eram sócios de Tiago e de João em uma indústria pesqueira, Lc 5.10), vizinhos e conhecidos (a maioria dos Doze era de Cafarnaum e de Betsaida).

O movimento de Jesus acelerou rapidamente. Nas etapas iniciais de seu ministério, uma grande companhia de discípulos uniu-se a ele (Lc 6.17; 10.1; Jo 6.60). Jesus apelava às multidões, e houve um repentino aumento no número de pessoas

interessadas em segui-lo como discípulos. Mas o grupo inicial de seguidores era aparentemente bem misto. No Evangelho de João, há um registro singular a respeito dos discípulos que haviam seguido a Jesus por algum tempo. Contudo, depois de um discurso que acharam duro de aceitar (v. Jo 6.60), João escreve: “Por causa disso, muitos de seus discípulos voltaram atrás e deixaram de segui-lo” (Jo 6.66). As expressões “voltaram atrás” e “deixaram de segui-lo” caracterizam o retorno desses discípulos à velha vida que viviam antes de começar a seguir Jesus. No Evangelho de João, as expressões mostram que esses discípulos estavam seguindo Jesus por ele ser um novo e empolgante mestre e operador de milagres (cf. Jo 2.23-25). Haviam assumido algum tipo de compromisso com Jesus, mas o abandonaram quando viram que os ensinamentos de Jesus não se conformavam às expectativas que tinham. Sua ligação com o movimento era apenas superficial.

2.2 Os discípulos e as multidões. Dois grupos participaram de boa parte do ministério de Jesus: os discípulos e as “multidões” (*hoi ochloi*). Os discípulos eram os que obedeciam ao chamado de Jesus para segui-lo. As multidões eram aqueles a quem Jesus continuava a fazer um chamado. Elas constituíam um grupo neutro, ligado a Jesus mais pela curiosidade que por outro motivo mais sério. Embora seguissem a Jesus (Mt 4.25), as multidões não preenchiam os dois pré-requisitos do discipulado: pagar o preço e comprometer-se com a causa. Seguiam-no apenas fisicamente, não no sentido mais verdadeiro de se dedicar a ele. As multidões eram o povo de Israel dos dias de Jesus, sendo o objeto do ministério evangelístico de Jesus. Como um rebanho, acorriam a ele em busca de cura (Mt 15.29-31) e ensino (Mt 7.28,29), mas não conseguiam entender (Mt 13.10-17) por não serem crentes de verdade. Dependendo do momento, a atitude desses para com Jesus podia ser positiva ou negativa. Eles ficavam maravilhados com seus ensinamentos (Mt 7.28; 21.9,10) e gritaram “Hosana” por ocasião de sua entrada em Jerusalém, mas em outras ocasiões riram dele (Mt 9.23-25), quiseram prendê-lo (Mt 26.47), foram enganados pelos principais sacerdotes e anciãos (Mt 27.20) e, no final, aceitaram a responsabilidade por sua morte (Mt 27.24,25; v. CRISTO, MORTE DE 1).

O objetivo do ministério de Jesus entre os que formavam as multidões era torná-los discípulos. Enquanto ele lhes ensinava e pregava, alguns eram conduzidos à fé e começavam a servir Jesus como Senhor (Mt 8.18-21; 17.14,15; 19.16-22). Do grupo neutro chamado “multidão”, surgiram tanto discípulos quanto adversários de Jesus. Fazer discípulos entre os que formavam a multidão era o objetivo do ministério de Jesus em Israel (Mt 9.35-38), e a missão mundial de que incumbiu os discípulos antes de ascender aos céus foi que fizessem discípulos das nações (Mt 28.18).

2.3 Os Doze e os demais discípulos. Os quatro Evangelistas dão testemunho de que, entre os altos e baixos de popularidade do movimento de Jesus, um núcleo de doze discípulos foi selecionado por ele. Estudiosos hoje concordam com o fato de que Mateus e Marcos (pelo menos a partir de Mc 3.13,14 par. Mt 10.1) identificam mutuamente os termos “discípulos” e “os Doze” (e.g., MEYE e LUZ), mas não a ponto de deixar implícito que o termo “discípulo” deve se limitar aos Doze. Em Marcos, há indícios da existência de discípulos fora do círculo dos Doze (HENGEL). Mateus os menciona de forma específica (Mt 8.19,21) e alude a um círculo mais amplo de seguidores (Mt 10.24,25,42), até mesmo reconhecendo, pelo uso do verbo *mathēteuō*, que José de Arimateia era um discípulo (Mt 27.57; PRZYBYLSKI, p. 109). Mateus e Marcos têm motivos literários e teológicos para identificar os discípulos e os Doze, mas concordam com Lucas e João, que falam mais claramente de outros discípulos de Jesus. Lucas parece indicar que Jesus escolheu os Doze dentre um número bem maior de discípulos (cf. Lc 6.13,17).

“Seguir a Jesus” é uma expressão técnica que designa ir atrás de alguém na qualidade de discípulo. Alguns discípulos seguiram a Jesus fisicamente em seu ministério itinerante (e.g., os Doze), ao passo que um grupo mais amplo de discípulos o seguiu em sentido mais figurado (e.g., José de Arimateia, Jo 19.38). Seguir a Jesus significava intimidade com ele enquanto viajava pelo Caminho, mas o ato de segui-lo podia se manifestar em sentido físico ou figurado. A diferença entre os Doze e o grupo maior de discípulos é o papel para o qual foram designados. Os Doze foram chamados para ser cooperadores de Jesus, e

deixar tudo para segui-lo era um sacrifício necessário para se unir a ele na proclamação do reino (cf. Mt 10.1-15) e para ser treinado para sua futura função na igreja (cf. Mt 19.23-30).

2.4 As mulheres que seguiram Jesus. Os Evangelhos e Atos conferem proeminência a várias mulheres que eram discípulas de Jesus. Elas faziam parte do grupo mais amplo de discípulos de Jesus, porém algumas o acompanharam fisicamente durante sua itinerância. Lucas relata uma viagem de pregação pela Galileia em que Jesus e os Doze “com ele” foram acompanhados por várias mulheres que haviam sido curadas por Jesus e agora contribuía para o sustento de Jesus e dos Doze (Lc 8.1-3, *ARA*). Embora seja possível encontrar outros casos de mulheres que, com o próprio dinheiro, bens ou alimentos, sustentavam rabinos e os discípulos destes, Lucas 8 mostra que aquelas mulheres eram discípulas de Jesus (e.g., “com ele” [*syn autō*] expressa discipulado no Evangelho de Lucas e, nesse caso, parece aplicar-se a mulheres; cf. Lc 8.38; 9.18; 22.56). Um grande mestre com discípulas era um fato incomum na Palestina do século I, como se vê na reação dos próprios discípulos ao encontrar Jesus dialogando com a samaritana (Jo 4.27). Contudo, essas mulheres preenchiam os mesmos pré-requisitos dos discípulos de Jesus: haviam pagado o preço e estavam comprometidas com ele. O mesmo grupo de mulheres seguiu Jesus até Jerusalém e assistiu à crucificação. Algumas delas foram as primeiras a chegar ao túmulo vazio (Lc 23.49,55; 24.9; v. *RESSURREIÇÃO* 1).

Mais adiante, em Atos, encontramos muitas mulheres desempenhando papéis importantes na igreja primitiva. Lucas usa com naturalidade a forma feminina da palavra, “discípula” (*mathētria*, At 9.36), indicando que as mulheres crentes eram geralmente chamadas dessa forma.

3. Os Doze

Os quatro Evangelhos dão testemunho unânime quanto ao núcleo constituído pelos Doze, os quais foram designados por Jesus para ter um relacionamento especial com ele. Embora sejam discípulos, exemplos do que significa ser crente em Jesus, eles também são chamados “apóstolos”. Na introdução da lista dos Doze, Lucas afirma que Jesus “chamou seus discípulos e escolheu doze dentre eles, aos quais também chamou

de apóstolos” (Lc 6.13). Essa é uma indicação do papel dos Doze: eles são não apenas discípulos de Jesus (seguidores comprometidos), mas também estão em treinamento para ser seus apóstolos (representantes comissionados). Embora Atos e as cartas paulinas demonstrem usos mais específicos do termo “apóstolo”, nos Evangelhos “apóstolo” e “discípulo” são aplicados aos Doze. Como “discípulos”, os Doze são separados como exemplo do que Jesus realiza em seus seguidores; como apóstolos, são separados como líderes dentro do movimento que está para nascer. O quadro abaixo relaciona os Doze como encontrados (ARA) nos Evangelhos Sinóticos e em Atos.

Mateus 10.2-4	Marcos 3.16-19	Lucas 6.13-16	Atos 1.13
<i>O primeiro, Simão, por sobrenome Pedro</i>	<i>Simão, a quem pôs o nome de Pedro</i>	<i>Simão, ao qual também chamou Pedro</i>	<i>Pedro</i>
André, seu irmão [de Pedro]	Tiago, filho de Zebedeu	André, seu irmão [de Pedro]	Tiago
Tiago, filho de Zebedeu	João, irmão de Tiago	Tiago	João
João, seu irmão [de Tiago]	André	João	André
<i>Filipe</i>	<i>Filipe</i>	<i>Filipe</i>	<i>Filipe</i>
Bartolomeu	Bartolomeu	Bartolomeu	Tomé
Tomé	Mateus	Mateus	Bartolomeu
Mateus, o publicano	<i>Tiago, filho de Alfeu</i>	Tomé	<i>Tiago, filho de Alfeu</i>
<i>Tiago, filho de Alfeu</i>	Tadeu	<i>Tiago, filho de Alfeu</i>	Simão, o Zelote
Tadeu	Simão, o Zelote	Simão, chamado Zelote	Judas, filho de Tiago
Simão, o Zelote	Judas Iscariotes, o que o traiu	Judas, filho de Tiago	
Judas Iscariotes, que foi quem o traiu		Judas Iscariotes, que foi o traidor	

Os Doze, conforme encontrados nos Evangelhos Sinóticos e em Atos

Em sua origem, os Doze apresentavam notável diversidade: homens de negócios (Pedro, André, Tiago e João), um coletor de impostos (Mateus) e um revolucionário fanático (Simão, o Zelote).

No grupo dos Doze, há uma divisão reconhecível de três grupos de quatro. O primeiro nome de cada grupo permanece o mesmo em todas as listas (o primeiro, o quinto e o nono da lista, ocupados, respectivamente, por Pedro, Filipe e Tiago, filho de Alfeu).

A ordem dos nomes dentro dos grupos varia, exceto no caso do primeiro nome. A sequência dos grupos é a mesma em cada lista, e a distribuição por grupos sugere que os Doze estavam organizados em unidades menores, cada qual com um líder. O primeiro grupo é constituído por duas duplas de irmãos que receberam seu chamado no início: Pedro, André, Tiago e João (Mt 4.18-22 par.), comumente identificados como o “círculo íntimo” que acompanhou Jesus em ocasiões especiais, como na cura da filha de Jairo (Mc 5.37

par.) e na transfiguração (Mc 9.2 par.); foram eles que ouviram o Sermão Profético (Mc 13.3) e estiveram com Jesus durante seu sofrimento no jardim do Getsêmani (Mt 26.37 par.).

Em geral, os Doze são mencionados em grupo, com atenção destinada apenas às vezes a um membro específico. Para os leitores do NT, Pedro é o mais conhecido dos apóstolos, tendo o nome mencionado 210 vezes no NT. O nome de Paulo é mencionado 162 vezes. É de apenas 142 o total de menções aos outros apóstolos juntos. Pouco se sabe sobre a vida particular de cada um dos Doze, além daquelas informações colhidas nos escassos registros bíblicos e de algumas declarações dos pais da igreja primitiva.

3.1 Simão Pedro. Simão, mais tarde chamado Pedro, era natural da Galileia, onde cresceu e viveu como pescador, trabalhando com o pai e com o irmão, André. Depois de ser chamado para seguir Jesus, logo se tornou o mais proeminente dos discípulos. Pedro aparece em primeiro lugar

em todas as listas, indicativo de sua posição de liderança entre os Doze. Nos Evangelhos, atua regularmente como porta-voz dos Doze (e.g., Mt 14.28; 15.15; 18.21; 26.35,40; Mc 8.29; 9.5; 10.28; Jo 6.68) e nos dias da igreja primitiva cumpriu a predição de que desempenharia um papel fundamental, como rocha da igreja e portador das chaves do reino (Mt 16.17-19; cf. At 1.8; 2.14-41; 8.14-25; 10.34-48). Pedro é o “primeiro” (e.g., Mt 10.2) no sentido de ser primeiro entre iguais (*primus inter pares*), o líder dos Doze.

3.2 André. André é mais conhecido como o irmão de Simão Pedro. Antes discípulo de João Batista, foi o primeiro seguidor de Jesus a ser identificado pelo nome. Ele imediatamente foi contar a seu irmão, Pedro, a respeito de Jesus (cf. Jo 1.35-42). Mais tarde, ele e Pedro deixaram o negócio da pesca para seguir Jesus, e André tornou-se parte do círculo íntimo de seu mestre (Mc 1.16 par.; Mc 1.29; 13.3). Foi André quem trouxe a Jesus o menino com os pães e os peixes no relato joanino da alimentação dos 5 mil (Jo 6.8; v. MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES 1). Também em João, ele e Filipe apresentam os inquiridores gregos a Jesus (Jo 12.22).

3.3 Tiago e João (filhos de Zebedeu). Tiago e João, os filhos de Zebedeu, também eram de Betsaida. Oriundos de uma família com certas posses e influência, provavelmente atuavam no lucrativo negócio da pesca (cf. Mc 1.20; Lc 5.10; Jo 18.15). Foram chamados “filhos do trovão” (Mc 3.17), provavelmente por causa de seu temperamento impetuoso (Mc 9.38-41; Lc 9.51-54), o que pode explicar sua ambição agressiva (Mc 10.35-45; e a ambição da mãe deles, Mt 20.20,21). Tiago e João, com Pedro e André (todos sócios no ramo da pesca, cf. Lc 5.10), foram chamados para seguir Jesus em seu ministério terreno (Mc 1.19,20 par.) e se tornaram parte do círculo íntimo de Jesus. Tiago distinguiu-se como o primeiro mártir apostólico, vítima da espada durante a perseguição realizada por Herodes Agripa I (At 12.2).

Um discípulo não identificado, conhecido como “um de seus discípulos, aquele a quem Jesus amava”, é mencionado apenas no Evangelho de João (Jo 13.23; 19.26,27; 20.2; 21.7,20,24 [possivelmente Jo 1.40; 18.15; 19.35]). Sobre esse discípulo, diz-se também que está ligado à autoria do quarto Evangelho (Jo 21.20-24). Algumas

propostas para a identidade do discípulo amado: não era uma pessoa de verdade, apenas um personagem simbólico; Lázaro; João Marcos; um discípulo desconhecido que residia em Jerusalém e era ligado ao sumo sacerdote; o apóstolo João, filho de Zebedeu; discípulos do apóstolo João; uma discípula não identificada de Jesus. Na identificação do “discípulo amado”, em que pese o firme apoio dado por estudiosos a propostas rivais, evidências internas contidas no Evangelho de João, particularmente relacionadas aos discípulos próximos a Jesus nas cenas em que ele aparece, e evidências externas, extraídas de pais da igreja primitiva como Ireneu (*He*, 3.1.1) e Policrates (apud EUSEBIO, *Hi ec*, 3.31.3; cf. *Hi ec*, 5.24.2,3), fazem a balança pender a favor do apóstolo João, filho de Zebedeu.

O “discípulo amado” é o único que os Evangelhos registram como testemunha da crucificação em companhia de várias discípulas. Depois da crucificação, ele levou a mãe de Jesus para a casa dele (Jo 19.25-27). Foi o primeiro dos Doze a ver o túmulo vazio e um dos primeiros líderes que Paulo reconheceu como “colunas” da igreja (Gl 2.9).

3.4 Filipe. Filipe também era de Betsaida. Parece ter sido discípulo de João antes de Jesus o chamar (Jo 1.43,44). Filipe e André aparecem juntos na lista dos Doze (Mc 3.18; At 1.13 — os dois únicos nomes gregos) e nos raros episódios em que são mencionados pelo nome (Jo 6.8; 12.22). Em João, Filipe é apresentado como alguém com claro entendimento das expectativas do AT acerca do Messias e com um coração missionário (Jo 1.43-46; 12.21,22), embora também tenha manifestado uma percepção espiritual deficiente (Jo 6.5-7; 14.7-9).

3.5 Bartolomeu. Bartolomeu aparece apenas nas quatro listas dos Doze, não sendo mais mencionado no NT. Do século IX em diante, Bartolomeu passou a ser identificado como Natanael. Isso baseia-se na conjectura de que o sobrenome de Natanael era Bartolomeu, de modo que seu nome completo teria sido Natanael Bar-Tolami. Como os Evangelhos Sinóticos jamais mencionam Natanael, e João não menciona Bartolomeu, o fato de os nomes de Filipe e Bartolomeu virem lado a lado nas listas sinóticas dos Doze (não na lista em Atos) sugere a relação próxima entre Filipe e

Natanael, descrita em João 1.43-51. Todos os companheiros de Natanael são apóstolos (Jo 1.33-51), ele aparece como membro de um grupo de apóstolos (Jo 21.1,2) e a promessa de Cristo a ele sugere uma função apostólica (Jo 1.50,51).

Caso esteja correto identificar Bartolomeu como Natanael, Filipe levou Bartolomeu (Natanael), natural de Caná da Galileia (Jo 21.2), a reconhecer Jesus como o Messias (Jo 1.45,46). Israelita verdadeiro e sem dolo, Natanael fez uma profunda declaração sobre a identidade messiânica de Jesus, o qual, por sua vez, declarou que Natanael testemunharia demonstrações ainda mais impressionantes de seu messiado (Jo 1.47-51).

Se a identificação de Bartolomeu como Natanael é incorreta, então, fora das quatro listas não temos nenhuma outra informação do NT acerca de Bartolomeu.

3.6 Tomé. Tomé, chamado Dídimo, isto é, “gêmeo” (*dydimus*, Jo 11.16; 20.24; 21.2), popularmente conhecido como “Tomé, o incrédulo”, por causa de suas dúvidas acerca da ressurreição de Jesus (Jo 20.24) e de sua incapacidade de perceber o destino de Jesus (Jo 14.15), é também apresentado como personagem forte nos Evangelhos. Sua coragem destaca-se quando insiste com os outros discípulos que acompanhem Jesus até a Judeia e assim morram com ele (Jo 11.16). Sua fidelidade revela-se quando se reúne com alguns discípulos na Galileia após a ressurreição (Jo 21.2), e sua percepção espiritual é demonstrada quando confessa Jesus como Senhor e Deus (Jo 20.28), uma das mais profundas declarações da divindade de Jesus encontradas no NT.

3.7 Mateus. Enquanto estava empregado como coletor de impostos, Mateus foi chamado a seguir Jesus (Mt 9.9). Ao relatar o chamado, Marcos e Lucas se referem a ele como Levi, sugerindo que esse coletor de impostos tinha dois nomes, Mateus Levi, oriundos ou de seu nascimento, ou da época de sua conversão. Sua banca de arrecadação de impostos provavelmente estava situada em uma das principais estradas comerciais nas proximidades de Cafarnaum. Ali, a serviço de Herodes Antipas, cobrava pedágio do tráfego comercial que circulava pela área. Depois de seu chamado, Mateus imediatamente passou a seguir Jesus e ofereceu-lhe um banquete em sua casa (v. COMUNHÃO À MESA), para o qual

foi convidado um grande número de cobradores de impostos e pecadores (Lc 5.29,30). Quase nada mais se sabe de Mateus Levi, exceto a tradição amplamente atestada a partir do século II de que foi ele o autor do Evangelho de Mateus (v. MATEUS, EVANGELHO DE).

3.8 Tiago (filho de Alfeu). Além da citação de seu nome nas quatro listas dos Doze, Tiago não é mencionado em outro lugar do NT. Geralmente é identificado com “Tiago, o menor”, filho de Maria e irmão de José (Mc 15.40; cf. Mt 27.56). Se a identificação estiver correta, a designação “menor” (gr., *ho mikros*) distingue-o do Tiago irmão de Jesus e do Tiago filho de Zebedeu, indicando que tinha idade ou estatura menores ou que era menos conhecido. Sua mãe, Maria, assistiu à crucificação e à descoberta do túmulo vazio (Mt 27.56; Mc 15.40; 16.1; Lc 24.10).

3.9 Tadeu/Judas de Tiago. Tadeu (alguns textos trazem “Lebeu” ou combinações) é mencionado no terceiro grupo de discípulos por Mateus (Mt 10.3) e Marcos (Mc 3.18), ao passo que Lucas se refere a “Judas, filho de Tiago” (lit., “Judas de Tiago”) em suas duas listas (Lc 6.16; At 1.13). A uniformidade de nomes de uma lista para outra garante que se referem à mesma pessoa. Judas é provavelmente o nome de nascimento, e Tadeu, um apelido ou o nome de um lugar ao qual estava associado. O NT registra apenas um acontecimento que o envolveu: o momento em que faz uma pergunta a Jesus durante a mensagem aos discípulos após a Última Ceia (Jo 14.22).

3.10 Simão, o Zelote. Além de Simão Pedro, havia outro discípulo com esse nome: Simão, o Zelote (Mt 10.4; Mc 3.18; ou Cananeu: transliteração grega da palavra aramaica para “zelo” ou “zelote” [*qan'ānā'*]; cf. Lc 6.15; At 1.13). A expressão mostra que esse Simão era um nacionalista fanático antes de seu chamado para seguir a Jesus e talvez denote também algo de seu temperamento. Mais tarde, o termo “zelote” foi empregado para designar os revolucionários judeus que, por motivação religiosa, estiveram ativos em guerrilhas no período até 70 d.C., quando ocorreu a destruição de Jerusalém.

3.11 Judas Iscariotes. “Iscariotes” muito provavelmente identifica o lugar de origem desse Judas, especialmente pelo fato de seu pai ser descrito como “Simão Iscariotes” (Jo 6.71;

13.2.26). Judas Iscariotes era o tesoureiro do grupo apostólico (Jo 12.4-6; 13.29). Como essa função geralmente não era confiada a alguém que se mostrasse ganancioso ou irresponsável, podemos pressupor que ele apresentava características reconhecidas pelas pessoas como positivas. No entanto, João revela que, durante o tempo em que Judas atuou como tesoureiro, tornou-se ladrão, apropriando-se indevidamente dos fundos sob sua custódia (Jo 12.6).

O episódio pelo qual Judas é mais conhecido é sua traição a Jesus. Lucas e João apresentam Judas como alguém sob a direção de Satanás (Lc 22.3; Jo 13.2). Sua ganância, que o levava a roubar (Jo 12.4-6), pode tê-lo motivado a trair Jesus pela insignificante quantia de trinta peças de prata, possivelmente parte do pagamento de um valor maior combinado (Mt 26.14-16; Mc 14.10,11; Lc 22.3-6). O ato traiçoeiro, ocorrido por ocasião da Última Ceia, aparentemente foi uma surpresa para todos, exceto para Jesus (Mt 26.20-25; Mc 14.17-21). Conseguindo que os principais sacerdotes e fariseus lhe cedessem um grupo de soldados (Jo 18.3), Judas levou-os até o lugar em que Jesus estava a sós com os discípulos, no jardim do Getsêmani, longe das multidões, e assim o beijou, para identificá-lo aos soldados (Mt 26.47-56; Mc 14.43-52; Lc 22.47-53; Jo 18.2-12).

Quando Jesus foi oficialmente condenado à morte, Judas encheu-se de remorso e devolveu as peças de prata aos sacerdotes, os quais usaram o dinheiro de sangue para adquirir um terreno destinado a sepultar estrangeiros. Então Judas se suicidou (cf. Mt 27.3-10; At 1.18,19). Depois da ascensão de Jesus, Judas foi substituído no círculo dos Doze por Matias, sobre o qual nada mais se sabe (At 1.26).

4. A igreja primitiva

O termo *mathētēs* é empregado regularmente em Lucas-Atos para designar a pessoa que depositou a fé em Jesus Cristo. Em Lucas 6.13,17, há referência a uma grande multidão de discípulos. Esses discípulos eram crentes convencidos da messianidade de Jesus e são contrastados com a “grande multidão do povo” (Lc 6.17, ARA), que seriam talvez os “curiosos”. Lucas faz uma comparação semelhante de *mathētēs* em Atos, distinguindo a

“multidão dos que criam” (At 4.32) da “multidão dos discípulos” (At 6.2). Nos escritos de Lucas, porém, as expressões “os que criam” e “os discípulos” referem-se ao mesmo grupo de pessoas (cf. At 6.7; 9.26; 11.26; 14.21,22). Conforme registrado em Atos, já na época da igreja primitiva o termo “discípulo” se tornara sinônimo de crente verdadeiro — aquele que confessava Jesus como Messias — ou, como foram os discípulos pela primeira vez chamados em Antioquia, de “cristãos” (At 11.26).

Ver também APÓSTOLO.

DIJ: DISCIPLESHIP; JUDAS ISCARIOT.

BIBLIOGRAFIA. BEST, E. *Disciples and discipleship: studies in the Gospel according to Mark*. Edinburgh: T & T Clark, 1986. ■ HENGEL, M. *The Charismatic leader and his followers*. New York: Crossroad, 1981. ■ LUZ, U. The disciples in the Gospel according to Matthew. In: STANTON, G. *The interpretation of Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1983. (IRT, 3.) ■ MEYE, R. *Jesus and the Twelve: discipleship and revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968. ■ PRZYBYLSKI, B. *Righteousness in Matthew and his world of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. (SNTSMS, 41.) ■ RENGSTORF, K. H. μαθητής. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 4. p. 415-61. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SEGOVIA, F., org. *Discipleship in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ THEISSEN, G. *Sociology of early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1978. ■ VINCENT, J. J. *Disciple and Lord: the historical and theological significance of discipleship in the Synoptic Gospels*. Sheffield: Academy, 1976. ■ WILKINS, M. J. *The concept of disciple in Matthew's Gospel: as reflected in the use of the term μαθητής*. Leiden: E. J. Brill, 1988. (NovTSup, 59.) ■ WILKINS, M. J. *Following the Master: a biblical theology of discipleship*. Grand Rapids: Zondervan, 1992. ■ WITHERINGTON, B. *Women in the ministry of Jesus: a study of Jesus' attitude toward women and their roles as reflected in his earthly ministry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (SNTSMS, 51.)

M. J. WILKINS

DIVINDADE DE CRISTO. VER CRISTOLOGIA II.

DIVÓRCIO, MANDAMENTO ACERCA DO. Ver ÉTICA I; LEI I.

DOCETISMO. Ver JOÃO, CARTAS DE.

DONS ESPIRITUAIS. Ver ESPÍRITO SANTO II.

DOZE, OS. Ver APÓSTOLO; DISCÍPULOS.

DUALISMO. Ver APOCALIPTISMO.



ECLESIAÍSTICO. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

EFÉSIOS, CARTA AOS

A Carta aos Efésios é singular entre as cartas atribuídas a Paulo. Suas expressões de adoração e oração, a profundidade e o alcance de sua teologia e suas muitas admoestações práticas têm levado muitos cristãos, entre os quais João Calvino, a considerá-la seu livro neotestamentário favorito. O destaque que a carta confere à natureza da igreja e ao relacionamento dinâmico, no tempo presente, entre o Cristo exaltado e a igreja faz dela um livro importante e prático para o povo de Deus nos dias de hoje.

1. Estilo e composição
2. Autoria
3. Relação com Colossenses
4. A questão da história das religiões
5. Destinatários
6. Circunstâncias e finalidade
7. Temas da carta

1. Estilo e composição

O método de composição usado pelo autor caracteriza-se por um estilo elevado, o qual revela seu apreço pelo assunto que está tratando. O autor também se identifica com as crenças da igreja primitiva pelo uso que faz da tradição: hinos, credos, material litúrgico e código familiar. O autor, porém, não se satisfaz em reafirmar o que a igreja já está confessando: ele é um pensador inovador e faz progredir o entendimento que seus leitores têm de Cristo, da igreja e da escatologia.

A primeira metade de Efésios é bem conhecida por seu estilo sublime e exaltado, em que o autor

emprega adoração, oração e doxologia. A carta começa com uma eulogia (*berakah*) elegantemente composta que louva a Deus pela eleição e pela redenção de seu povo (Ef 1.3-14). Constituída de um único e longo período, a seção está repleta de participios, locuções prepositivas e orações adjetivas explicativas interrompidos pelo refrão “para o louvor da sua glória”. De forma verdadeiramente poética, a passagem também emprega uma variedade de sinônimos para repetir os pensamentos-chave, como o conhecimento, o poder e a vontade de Deus. Em razão desses traços poéticos, alguns estudiosos consideram a seção um hino cristão primitivo (v. análise em LINCOLN, p. 10-9). Entretanto, a maioria dos estudiosos a considera uma “composição improvisada em que o autor agrega ideias e pensamentos esparsos, uma passagem hínica em prosa artística e rítmica” (SCHLIER, apud SCHNACKENBURG, p. 46). O estilo é caracteristicamente judaico e tem muito em comum com os hinos encontrados entre os MANUSCRITOS DO MAR MORTO. A mudança da primeira pessoa do plural (“nós”) para a segunda (“vós”) em Efésios 1.13 tem suscitado muito debate, e alguns intérpretes veem aqui um contraste intencional entre os cristãos judeus (“nós”) e os cristãos gentios (“vós”) (e.g., MARTIN; BRUCE; ROBINSON; BARTH). Todavia, uma vez que o debate da relação entre judeus e gentios não vem à tona senão em Efésios 2.11, é melhor interpretar o “nós” como uma referência a todos os crentes e o “vós” como uma referência aos leitores em particular (e.g., SCHNACKENBURG e LINCOLN).

A carta também contém duas orações (Ef 1.15-23; 3.14-21). A primeira consiste em uma ação de graças introdutória, um relato de orações de intercessão e

uma digressão em que se exalta o poder de Deus, que ressuscitou Jesus dentre os mortos. A linguagem poética empregada nesse louvor ao poder divino da RESSURREIÇÃO (Ef 1.20-23) tem levado alguns intérpretes a considerá-lo uma citação hínica, porém mais provavelmente reflete o estilo poético do autor com possível influência de algumas fórmulas credais primitivas (LINCOLN e SCHNACKENBURG). A segunda oração inicia na verdade em Efésios 3.1, mas é interrompida por um desvio do assunto sobre o apostolado de Paulo aos gentios (Ef 3.2-13), tópico de extrema relevância para os leitores, na maioria gentios. O relato da oração consiste em uma longa frase, mas está estruturado em torno de dois pedidos e de um pedido em forma de resumo. A oração reitera e desenvolve alguns dos temas da primeira oração (e.g., poder, espírito). O tom exaltado da oração conduz imediatamente a uma doxologia (Ef 3.20,21) em que se louva a Deus por seu poder eficaz na vida dos crentes.

A primeira metade da carta está longe de ser um tratado teológico desapaixonado. Transpira emoção no louvor e na adoração ao Deus todopoderoso, que ama seu povo e a ele responde. O autor escreve com sentimento intenso e deseja despertar a mesma reação — louvor, adoração e oração — na vida de seus leitores.

Na carta, a citação mais inequívoca de um hino cristão primitivo aparece em Efésios 5.14, trecho em que o hino é introduzido por uma fórmula técnica usada no AT antes de citações (*dio legei*; cf. Ef 4.8, em que a fórmula é empregada para introduzir uma citação do AT). A maioria dos estudiosos acredita que a ocasião original desse hino seja o BATISMO (e.g., LINCOLN e MARTIN), mas a conclusão é bem especulativa. Outro possível fragmento hínico aparece em Efésios 2.14-18, embora essa identificação seja questionada por P. Stuhlmacher, que considera a passagem um *midrash* cristão de Isaías 57.19. As características formais da passagem — as palavras inigualáveis, o emprego de participios, o conteúdo intensamente cristológico, o paralelismo dos versos, o estilo “nós” que interrompe o estilo “vós” — levam a maioria dos estudiosos a concluir que se trata, de fato, de um texto hínico (LINCOLN; MARTIN; BARTH). Por esse motivo, a admoestação do autor para que se fale “entre vós com salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando e louvando

ao Senhor no coração” (Ef 5.19) parece seguir o modelo segundo o qual emprega o material hínico na carta. No início do chamado à unidade, na segunda metade da carta, o autor fundamenta seu apelo em parte em uma confissão da igreja primitiva: “Há um só corpo e um só Espírito [...]; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos” (Ef 4.4-6). Parece que ele deseja lembrar os crentes de que sua confissão comum é o passo inicial para aumentar a unidade das igrejas.

Ao compor a carta, o autor também faz uso de um gênero literário que os estudiosos comumente identificam como código familiar (Ef 5.21—6.9). Foi o veículo utilizado para tratar das relações dentro de casa: marido e mulher, pais e filhos e senhores e escravos. Essa passagem e Colossenses 3.18—4.1 parecem ser as primeiras adaptações desse gênero do judaísmo helênico usado para descrever os relacionamentos em um lar cristão. Aqui o emprego do gênero difere do de Colossenses de maneira considerável, sobretudo na análise expandida do relacionamento entre marido e mulher, que tem como modelo o relacionamento entre Cristo e a igreja.

Embora as citações do AT em Efésios não sejam numerosas (apenas quatro), há muitas alusões, evidenciadas pela influência que o autor tem da fraseologia, da terminologia e dos conceitos do AT. Em uma dessas citações (Ef 4.8), o autor utiliza o texto de Salmos 68.18 para introduzir sua análise sobre o tema das pessoas que são dons concedidos à igreja pelo Cristo ressuscitado. A citação parece seguir uma tradição rabínica preservada em um *Targum* posterior, no qual se lê que o rei vitorioso “deu” dons ao povo, e não “recebeu” (assim na LXX e no TM; v. BRUCE, p. 340-3). Também demonstra o conhecimento do autor sobre os métodos rabínicos de exegese quando (em Ef 4.9,10) explica o sentido do texto pela técnica *Midrash Pésher*. Uma seção de exortação moral, como Efésios 5.15-18, revela a dívida do autor para com a tradição sapiencial do AT. Referências a elementos como templo, redenção, escolha divina, esperança, misericórdia, promessa, sabedoria, o Pai, filhos dos homens, capacete da salvação e muitos outros mostram quão profundamente o autor está imerso no AT e como a linguagem do AT influenciou sua composição.

A aplicação da crítica retórica a documentos do NT ainda está engatinhando, de modo que praticamente nada se escreveu acerca de Efésios dessa perspectiva. Um texto inicial que vale assinalar é o comentário de A. T. Lincoln sobre Efésios, que procura observar o propósito retórico do fluxo do pensamento ao longo da carta. Ele conclui que o autor combina os gêneros retóricos epidíctico e deliberativo (LINCOLN, p. xli-xlii).

Com sua variedade de formas literárias, tradições e fontes, Efésios está longe de ser a prosa direta e objetiva de uma carta típica da Antiguidade (V. CARTAS, FORMAS DE CARTAS). Qual seria, então, a melhor maneira de descrever Efésios? Poderíamos mesmo classificá-la como carta?

E. Käsemann (RCG) classifica Efésios como “tratado teológico” apenas revestido na roupagem de uma carta. H. Schlier a vê como um “discurso sapiencial” que concentra a atenção no papel de Cristo como sabedoria personificada (SCHLIER, p. 21; tb. BRUCE, p. 246, que também a vê, no entanto, como carta). J. Gnllka (p. 33) refere-se a ela como “homilia litúrgica” em forma de carta. Mais recentemente, Lincoln a caracterizou como “o equivalente escrito de um sermão ou de uma homilia” (LINCOLN, p. xxxix). Apesar disso, ele ainda a considera uma carta adaptada a partir da forma epistolar paulina.

Pelo fato de Efésios apresentar muitas das convenções comuns da forma epistolar paulina, é provavelmente mais bem explicado como carta. A redação, as formas literárias e retóricas e as tradições empregadas nos permitem ter uma noção básica da preocupação do autor em se comunicar com seus leitores. A exata natureza do conteúdo e da composição precisa ser explicada pelos antecedentes e propósitos do autor, bem como pelo que ele percebia serem as necessidades dos leitores.

2. Autoria

Entre os estudiosos, há divergências quanto à questão da autoria paulina de Efésios: talvez a maioria deles hoje defenda a ideia de que a carta não foi escrita por Paulo. Essa situação é irônica, pois um bom número de estudiosos considera Efésios a “coroa” do pensamento paulino (e.g., DODD e ROBINSON). W. G. Kümmel afirma: “A teologia de Efésios torna impossível a composição paulina da carta” (p. 360).

A autoria paulina de Efésios não foi questionada até o final do século XVIII e início do XIX. Foi, contudo, a aberta negação de sua autenticidade, feita por F. C. Baur e seus seguidores, que exerceu a maior influência no rumo que os estudos sobre o assunto tomaram posteriormente. Antes dessa época, Efésios era universalmente reconhecida como paulina. Já nos dias de Inácio (início do séc. II), a carta era citada como proveniente das mãos do apóstolo.

Até recentemente, estudiosos britânicos e americanos de persuasão evangélica conservadora defendiam, unânimes, a autoria paulina. Agora alguns evangélicos conservadores estão convencidos de que os dados da carta não condizem com o pensamento de Paulo. Lincoln, por exemplo, conclui: “Tudo aponta para um seguidor posterior de Paulo que usou Colossenses como base para sua reinterpretação do evangelho paulino” (LINCOLN, p. lxvii). De modo semelhante, R. P. Martin defende que foi “um discípulo bem conhecido e companheiro de Paulo quem publicou essa carta sob a égide do apóstolo durante o último aprisionamento de Paulo ou (mais provavelmente) após sua morte” (MARTIN, p. 4). Em um texto anterior, Martin identifica essa pessoa como Lucas. Os argumentos contra a autoria paulina seguem em três direções.

2.1 Linguagem e estilo. É proporcionalmente insignificante o número de palavras de Efésios que não são encontradas nas outras cartas paulinas. Esse fato é um ponto a favor da autoria paulina. A crítica recai mais na observação de que muitos desses termos singulares são usados nos pais apostólicos, dessa maneira conferindo à carta uma atmosfera pós-apostólica. Contudo, uma vez que a maioria dos estudiosos reconhece que os pais da igreja primitiva, como é o caso de Clemente, conheciam e usavam Efésios, é preciso considerar com mais seriedade a possibilidade de que o vocabulário de Efésios influenciou esses escritores.

O estilo em que Efésios foi escrito tem sido o maior obstáculo a sua autenticidade. É caracterizado muitas vezes como “pleonástico”, ou seja, um estilo rico evidenciado pelo uso repetido de locuções prepositivas, um excesso de participios, um grande número de orações adjetivas explicativas, uma infinidade de adjuntos adnominais

(genitivos na língua grega) e longas frases. R. Schnackenburg diz que “dificilmente existe algo em Paulo que se possa comparar a esse estilo” (SCHNACKENBURG, p. 26). O que em geral não se observa, porém, é que esse estilo único predomina na primeira metade da carta, onde o autor intencionalmente emprega um estilo sublime de eulogia, louvor, oração e doxologia. Também parece que ele recorre a algum material da tradição. Essa metade da carta não é constituída da prosa, da argumentação ou da admoestação diretas e objetivas que geralmente caracterizam as cartas de Paulo. Mesmo assim, passagens como Romanos 8.38,39 e 11.33-36 demonstram que Paulo era capaz de escrever em estilo elevado à semelhança do que encontramos nos hinos de Qumran. Não se devem subestimar as grandes habilidades e poder imaginativo de Paulo ao se expressar.

2.2 Teologia. Muitos estudiosos defendem a existência de divergências teológicas significativas em Efésios em comparação com as oito cartas reconhecidamente paulinas. Em geral, o debate se concentra na CRISTOLOGIA cósmica, na ESCATOLOGIA realizada e na eclesiologia claramente avançada da carta. Os que negam a autoria paulina alegam que não há um mero desenvolvimento no pensamento de Paulo, mas uma perspectiva completamente reformulada, o que revela uma etapa posterior de reflexão teológica (v. SCHNACKENBURG, p. 26-8; LINCOLN, p. lxii-lxv).

Não há dúvida de que se vê em Efésios o desenvolvimento do aspecto cósmico da cristologia e o acentuado destaque à escatologia realizada. Mas esse destaque pode ter sido causado pela preocupação do autor em edificar os leitores à luz da luta contínua que enfrentavam com os principados e potestades (ARNOLD, p. 124-9, 145-58, 171). O ensino da carta acerca dos dois assuntos não representa uma ruptura com o ensino do apóstolo, mas o desdobramento lógico de seu pensamento. Lincoln esforça-se para demonstrar que Efésios não está destituída de uma escatologia futurista, de que foi muitas vezes acusada (v. LINCOLN, p. lxxxix-xc).

Acredita-se que não há vínculo algum entre Paulo e muitos aspectos da eclesiologia de Efésios e que tais aspectos refletem um contexto temporal posterior: o emprego de “IGREJA” (*ekklesia*) em sentido não-local, Cristo visto agora como

“cabeça” da igreja, menção aos apóstolos e profetas como “santos” e alicerces da igreja, e assim por diante. Alguns intérpretes acreditam que o autor olha retrospectivamente para os anos de fundação da igreja, destaca Paulo como fiador da tradição apostólica e edifica sobre sua escatologia (v. SCHNACKENBURG, p. 28).

Contudo, é possível responder a cada uma dessas objeções com uma explanação plausível e fundamentada no tempo de vida do apóstolo. 1) Se a carta circulou entre uma rede de igrejas, como é provável, seria mais natural que o autor empregasse a palavra “igreja” em sentido mais universal. 2) Cristo como “cabeça” da igreja é um claro desenvolvimento da metáfora paulina do corpo de Cristo, e não é impossível que o pensamento de Paulo tenha se desenvolvido nessa direção. As necessidades da igreja de Colossos inicialmente levaram a esse desenvolvimento, e Paulo pode ter refletido ainda mais a respeito, para benefício dos leitores de Efésios. 3) Identificar os apóstolos e profetas como “santos” (*hagios*, Ef 3.5) não aponta necessariamente para uma época em que estavam recebendo veneração cada vez maior. “Santos” (*hagioi*) era a típica designação paulina para os crentes. Era usada para designar qualquer pessoa ou objeto separado para um propósito sagrado (v. ABBOTT, p. 82). 4) Conquanto os apóstolos e os profetas constituam o alicerce da igreja pelo fato de serem testemunhas fundacionais da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, não são apresentados como mortos, ou seja, como pessoas que se foram, que saíram de cena. O Cristo ressuscitado continua a concedê-los à igreja (Ef 4.11,12). Eles são o fundamento de modo contínuo e dinâmico.

É preciso dar mais importância à descoberta do contexto plausível da carta na Ásia Menor no início da década de 60 do século I antes de apelar para pressuposições mais extremadas de um contexto temporal e vivencial diferente próximo do fim do século I. Além disso, não é irracional pressupor que Paulo pudesse desenvolver as próprias ideias, especialmente se as circunstâncias dele e de seus leitores o levassem a isso. D. A. Carson, D. Moo e L. Morris observam: “O que para alguns parece impossível ser realizado por determinada mente, para outros é uma grande possibilidade, sobretudo levando-se em conta

uma mente criativa como a de Paulo” (CARSON, Moo & MORRIS, p. 307).

2.3 O uso de Colossenses. Estudiosos posicionados nos dois lados da questão reconhecem a grande semelhança de vocabulário, fraseologia e conceituação entre Efésios e COLOSSENSES. Alguns estudiosos defendem agora a existência de uma relação formal entre as duas cartas, em que se vê um empréstimo literário unilateral. Alguns consideram que a exata natureza do empréstimo e a suposta alteração conceitual em relação a Colossenses apontam para uma autoria não paulina. A natureza desse relacionamento será explorada em detalhes mais adiante.

Uma vez que é possível responder com uma explicação razoável a cada uma dessas objeções contra a autenticidade de Efésios, a balança pen- de para o outro lado, ou seja, a carta é exatamente o que afirma ser, uma carta de Paulo, quando dois outros fatores são levados em conta.

2.3.1 Tradição. W. G. Kümmel observa e tem de reconhecer que “na igreja primitiva Efésios é extraordinariamente bem atestada” como carta de Paulo (KÜMMEI, p. 357). Parece ter sido lida como carta paulina por muitos pais apostólicos, como Clemente de Roma, Inácio, Hermas e Policarpo. Esteve relacionada como carta paulina nos cânones mais antigos, a saber, o de Marcião (c. 140 d.C.) e o Muratoriano (c. 180 d.C.). Muitos dos escritores gnósticos citavam-na como palavras de Paulo. Uma nova linha de evidência, até agora não debatida, é que Efésios é citada como paulina em alguns documentos de Nag Hammadi (início do séc. II). Por exemplo, Efésios 6.12 é citado em *Hipóstase dos arcontes* como um texto da lavra do “grande apóstolo” (2.86.20-25) e também em *Exegese da alma* (2.6.131) como palavras de Paulo.

2.3.2 Informação autobiográfica. Além do início da carta, que apresenta Paulo como autor (Ef 1.1), Efésios contém uma quantidade substancial de textos em que o apóstolo se dirige aos leitores na primeira pessoa. Entre esse material, o mais significativo é a reflexão sobre a mordomia do mistério (Ef 3.2-6) e a natureza do ministério apostólico (Ef 3.7-13). O material na primeira pessoa também se estende às orações — por exemplo: “Eu, Paulo, o servo de Cristo Jesus [oro] por vós gentios” (Ef 3.1, lit.; v. tb. Ef 1.16; 3.14) — e em seu chamado à unidade (Ef 4.1: “Eu,

prisioneiro no Senhor...”). Paulo também pede aos leitores que orem por ele (Ef 6.19,20) e conclui a carta explicando a missão de Tíquico entre os efésios. Para isso, emprega palavras que são, em alguns momentos, paralelos exatos do texto de Colossenses (Ef 6.21,22).

Os que defendem a pseudonímia têm diferentes explicações para o material autobiográfico. D. G. Meade entende que o recurso literário da pseudonímia não apenas era aceitável aos cristãos primitivos, mas também amplamente utilizado, e que o autor de Efésios, sendo admirador de Paulo, escreveu em nome de Paulo na tentativa de garantir que não se perdesse a herança paulina nas igrejas da Ásia Menor após a morte do grande apóstolo. De acordo com Meade, ao escrever em nome de Paulo, o autor “pôs em prática a doutrina e o estilo de vida do apóstolo” (MEADE, p. 139-61). Quando dizemos “pseudonímia”, defende Meade, “referimo-nos acima de tudo à tradição oficial, não à origem literária” (p. 161). Lincoln aceita a tese de Meade e tenta apresentar mais algum apoio exegético. De acordo com Lincoln, “em vez de simplesmente dizer que está transmitindo tradição paulina, ele [o autor de Efésios] a torna mais pessoal, direta e enérgica ao adotar o recurso de fazer com que o próprio Paulo apele às igrejas” (LINCOLN, p. lxxxvii).

Essa tese estabelece uma dicotomia exagerada entre a tradição oficial e a origem literária, sem sustentá-la de modo convincente. Meade também tem sido criticado por apresentar um quadro superficial e homogêneo da literatura judaica antiga, o qual obscurece as distinções de gêneros literários entre os diversos documentos. No que diz respeito a Efésios, é difícil sustentar a tese em uma passagem como Efésios 6.19,20, em que Paulo pede oração a seus leitores, para que ele tenha a ousadia de proclamar o evangelho na condição de prisioneiro. Não basta dizer que o autor está pedindo oração aos leitores a favor do progresso do evangelho apostólico, que a imagem de Paulo tão bem sintetiza. A informação autobiográfica se explica muito mais naturalmente pela suposição de autenticidade.

3. Relação com Colossenses

A maioria dos estudiosos que interpretam Efésios como pseudônimo acredita que o texto

depende de Colossenses como fonte literária primordial (e.g., LINCOLN; SCHNACKENBURG; MITTON et al.). Alguns alegam que essa dependência se baseou na lembrança que o autor tinha do conteúdo de Colossenses (como SCHNACKENBURG, p. 32), enquanto para outros o autor talvez tivesse uma cópia de Colossenses, a qual editou de acordo com seus interesses (como LINCOLN, p. lv; MITTON, p. 230).

O ponto de contato mais longo é a recomendação de Tíquico (Cl 4.7,8; Ef 6.21,22), em que há uma correspondência de 29 palavras consecutivas (embora *kai syndoulos* esteja omitido em Efésios). Além disso, existem apenas três outros lugares em que sete palavras representam paralelos exatos e dois onde há paralelos com duas palavras. Isso nos parece uma evidência muito tênue para postular dependência literária. Além disso, é muito estranho que a mais longa passagem reproduzida em Efésios não tenha sido extraída da argumentação teológica nem da exortação de Colossenses, mas do motivo do envio de Tíquico. A dificuldade aumenta quando pressupomos que o autor de Efésios está reproduzindo o texto de Colossenses baseado no que se lembra da carta.

Os proponentes da teoria da dependência literária conferem mais importância às semelhanças de estrutura e de sequência das cartas em relação a materiais temáticos equivalentes (e.g., LINCOLN, p. lxvii), bem como à inegável dependência em relação a certos temas e conceitos-chave expressos em Colossenses. No entanto, afirmam eles, o autor de Efésios demonstra outros interesses: em vez de ser obsequiosamente dependente, reorganizou seu material original e lhe deu nova expressão com o intuito de atender a seus propósitos teológicos.

Um exemplo dessa reformulação seria a digressão de Efésios 3.1-13 acerca do ministério apostólico de Paulo, a qual, dizem, depende de Colossenses 1.23-29. A passagem de Efésios põe em sequência muitos dos mesmos temas de Colossenses e emprega vários termos e expressões iguais ou semelhantes. Diante disso, Lincoln conclui que a passagem “é resultante do característico retrabalho que o autor realiza em Colossenses” (LINCOLN, p. 170). Como resposta, deve se dizer que a conclusão da dependência literária não é obrigatória nessa passagem, ainda que se possa encaixar em tal hipótese. Caso o

autor esteja usando Colossenses como fonte, é de surpreender que não tenha reproduzido mais de sua fonte no texto. No total remodelamento do material e em seu trabalho criativo com o próprio material, ele foi muito além da obra de um editor ou revisor. É mais provável que a passagem em questão reflita o mesmo autor com a nova exposição de tema semelhante (com destaques diferentes) pouco tempo depois, para um público diferente.

Entretanto, muitos estudiosos acreditam que a teologia de Colossenses diverge da de Efésios. Assim, para alguns, mesmo pressupondo-se a autoria paulina de Colossenses (ela própria objeto de questionamento), seria duvidoso creditar a Paulo a autoria de Efésios. Essa conclusão baseia-se na maneira em que o autor de Efésios altera a teologia de Colossenses em certos pontos. Por exemplo, em Colossenses 1.27 e 2.2, o conteúdo do “mistério” parece ser Cristo, ao passo que em Efésios é o fato de gentios e judeus se tornarem membros do CORPO DE CRISTO (Ef 3.6). Mas é preciso indagar se isso constitui de fato uma discrepância ou se é um caso de realce no uso de um termo que expressa um conceito multifacetado.

Em uma monografia sobre o conceito paulino de “mistério”, M. Bockmuehl defende a ideia de que o termo aqui reflete o destaque dado a um dos aspectos do significado mais abrangente de “mistério”. Em outras palavras, é mais uma questão de vinculação e destaque que de desvinculação e teologia divergente (BOCKMUEHL, p. 202; cf. CARAGOUNIS, p. 143: “Não são *mysteria* diferentes, mas aspectos mais amplos ou mais fechados do único e mesmo *mysterion* — o *mysterion* de Deus em Cristo”). Sobre a relação das duas cartas como um todo, F. F. Bruce comenta que a mudança de perspectiva de Cristo (Colossenses) para a igreja (Efésios) pode até explicar as diferentes nuances dos termos comuns às duas cartas (BRUCE, p. 231).

Ainda restam alguns problemas significativos com a hipótese da dependência literária. 1) O influente estudo de H. J. Holtzmann, publicado em 1872, conclui que as evidências em torno de alguns paralelos apontavam mais no sentido de Colossenses depender de Efésios. Outros, especialmente C. L. Mitton e agora Lincoln, defendem que todos os paralelos apontam em uma única direção: Efésios depende de Colossenses. Contudo,

A. van Roon tornou a questionar essa hipótese. Ao comparar as duas cartas, não encontrou indícios de prioridade literária por parte de nenhuma delas, mas qualquer evidência existente apontava para a prioridade de Efésios (VAN ROON, p. 426). Embora seja questionável a pressuposição de Van Roon de que houve um terceiro documento do qual as cartas dependeram, ele demonstra, com base nos dados disponíveis, a dificuldade de comprovar qualquer dependência literária.

2) Caso o autor de Efésios tenha mesmo usado Colossenses como fonte literária, é difícil explicar por que desconsiderou o hino e por que não fez uso algum da polêmica contra os “hereses” de Colossenses 2. 3) A teoria não dá o merecido crédito à capacidade e versatilidade de Paulo como escritor e teólogo. Não é ilógico pensar em Paulo reexpressando, desenvolvendo e modificando os próprios pensamentos para um público diferente que enfrentava circunstâncias diferentes. Ao que parece, será preciso primeiro demonstrar que Paulo era incapaz dessa versatilidade.

A ideia tradicional, à qual Carson, Moo e Morris recentemente deram nova expressão, ainda parece ter o maior volume de dados a seu favor: “Parece que a melhor explicação é que o mesmo homem escreveu Colossenses e pouco depois Efésios, com muitos dos mesmos pensamentos passando por sua cabeça e com uma aplicação mais geral das ideias que havia tão recentemente expressado” (CARSON, MOO & MORRIS, p. 308). No entanto, a exata natureza do relacionamento entre Efésios e Colossenses continua a exigir cuidadosa pesquisa a partir da perspectiva literária, linguística e teológica.

4. A questão da história das religiões

Em meados do século XIX, F. C. Baur propagou a teoria de que Efésios foi escrita no século II, tendo em vista sua dependência em relação ao pensamento gnóstico. Desde essa época, a ideia da influência gnóstica em Efésios tem sido amplamente promulgada por escritores como R. Bultmann, H. Schlier e Käsemann. Eles encontraram evidências de GNOSTICISMO em termos e conceitos como a figura cabeça-corpo, o mistério, *plērōma* (“plenitude”), *aiōn* (“era”), *archōn* (“governante”), o esquema antes-agora e a denominada escatologia espacial. Estudiosos mais conservadores

defendiam a influência do gnosticismo sobre os leitores, mas não sobre o autor.

Em anos recentes, em estudos sobre o NT em geral e sobre Efésios em particular, tem havido notável mudança, com o abandono da pressuposição de um redentor gnóstico pré-cristão defendida pela escola da história das religiões. À luz de novos dados sobre a origem do gnosticismo, é possível agora concluir com precisão que a alegada existência de qualquer sistema gnóstico relativamente coerente e capaz de influenciar o autor de Efésios ou a comunidade a que a carta foi dirigida repousa em alicerce bem frágil (ARNOLD, p. 12). Hoje os estudiosos empregam expressões como “protognosticismo” e “gnosticismo incipiente” para descrever os fenômenos do século I.

Será mais produtivo examinar as tradições religiosas locais que sabemos serem ativas e influentes na época em que a carta foi escrita. Para a Ásia Menor ocidental, isso incluiria fenômenos comumente mencionados, como a magia, as religiões da Anatólia (como os cultos de Ártemis e Cibele), as práticas astrológicas e a religião astral, além de vários outros cultos locais (v. ARNOLD, p. 5-40; v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS). Um entendimento mais profundo dessas tradições proporciona uma base mais firme para entender quem eram os leitores e avaliar como Paulo contextualizou sua teologia para atender às necessidades deles.

5. Destinatários

Em 1855, C. L. Ellicott escreveu: “O fato de a epístola ser dirigida aos cristãos da importante cidade de Éfeso dificilmente pareceria alvo de sério questionamento” (ELLICOTT, p. 1). Hoje a maioria dos estudiosos partilha justamente da ideia oposta.

A interpretação tradicional é que a carta foi escrita aos cristãos de Éfeso, uma vez que a cidade está mencionada no sobrescrito — “Aos efésios” — e na introdução: “Aos santos [...] que estão em Éfeso” (Ef 1.1). Entretanto, a expressão “em Éfeso” não consta nos manuscritos tidos como os mais confiáveis, a saber, o *Códice sinaitico* (A), o *Códice vaticano* (B) e um papiro do século II (o P⁴⁶) — todos publicados depois que Ellicott escreveu seu comentário. Há também dúvidas quanto à autenticidade da expressão “em Éfeso”, tanto por causa do tom impessoal da carta quanto pela

natureza geral do conteúdo. “Éfésios” não parece uma carta ocasional, escrita a uma igreja específica que Paulo veio a conhecer muito bem durante seus três anos de ministério em Éfeso. Por isso, a maioria dos intérpretes entende Efésios como uma carta circular.

Várias tentativas têm sido feitas de explicar o sentido de Efésios 1.1 sem que se acrescenta o nome de um lugar. Alguns entendem que o texto em A e B é o original e o traduzem da seguinte forma: “Aos santos e àqueles que são fiéis em Cristo Jesus” (e.g., SCHNACKENBURG, p. 41). Mas essa construção destoa da expressão participial (*tois ousin*), que nas introduções de outras cartas paulinas sempre traz um topônimo a segui-la (v. Rm 1.7; 1Co 1.2; 2Co 1.1; Fp 1.1; Cl 1.2).

Outros recorrem a algum tipo de emenda de ordem conjectural. Por exemplo, E. Best supõe que o texto original pode ter sido *tois hagiois kai pistois en Christō Iēsou* (“aos santos e fiéis em Cristo Jesus”). Para ele, a indicação dos destinatários no lado de fora do rolo de papiro originariamente era “aos santos”, mais tarde modificada para “aos santos que estão em Éfeso (*tois ousin en Ephesō*)”. De acordo com Best, isso aconteceu quando se reuniram as cartas de Paulo, no final do século I, e os que executavam a tarefa perceberam que essa carta não se conformava às demais porque não tinha indicação geográfica. Mais tarde, a expressão foi levada para dentro do corpo da carta (BEST, p. 3251). Contra essa ideia, pode se dizer que não parece provável que tal processo tenha acontecido no tempo necessário sem ao menos um vestígio em algum manuscrito sobrevivente.

É provável que tenha havido algum indício geográfico na introdução de Efésios 1.1. O participio *ousin* pede em seguida nome de um lugar. Bruce, persuadido de que “em Éfeso” não era original e que a carta tem a aparência de circular, levantou a hipótese de ter sido deixado um espaço depois de *ousin* para que Tíquico inserisse o nome geográfico apropriado de cada um dos lugares em que entregou uma cópia da carta (BRUCE, p. 240; assim também MARTIN, p. 3-5). Bruce admite que é difícil atestar a existência dessa prática no século I; mesmo assim, considera esse o argumento mais convincente. O problema com essa teoria é o fato de que Éfeso foi o único nome geográfico preservado, presumindo-se que

a carta foi escrita para muitas outras cidades do litoral ocidental da Ásia Menor (embora Tertuliano registre que Marcião, provavelmente baseado em Cl 4.16, acreditava que a carta foi escrita para Laodiceia).

Seguido por A. T. Lincoln, Van Roon aventa a existência de dois topônimos na carta original — Hierápolis e Laodiceia. Esses autores afirmam que a hipótese tem a vantagem de explicar o estranho *kai* (comumente traduzido por “também”) que liga “santos” e “fiéis” (VAN ROON, p. 80-5; LINCOLN, p. 3-4). Além do problema de não existir nenhuma prova textual em apoio a essas localidades, esse ponto de vista não consegue explicar por que um escriba — geralmente preocupado em suavizar o texto — teria deixado nele esse *kai* (cf. BEST, p. 3250).

Se presumirmos que as variantes de Efésios 1.1 nos manuscritos P⁶⁶, A e B são confiáveis, ficaremos sem explicação satisfatória para o texto original. Esse é um ponto em que talvez seja melhor se distanciar dos manuscritos e afirmar a exatidão da tradição alternativa, amplamente atestada, de que “em Éfeso” fazia parte da leitura original. Esse ponto de vista vem encontrando um número crescente de defensores.

Alguns argumentos favorecem essa conclusão. 1) Ainda existe entre os manuscritos forte apoio à inclusão. A totalidade das tradições ocidental e bizantina favorece essa leitura, bem como importantes documentos alexandrinos, entre os quais o *Códice alexandrino*. 2) A tradição unânime da igreja primitiva era que a carta destinava-se a Éfeso (quanto a referências, v. ELICOTT, p. 1), e Éfeso é a única leitura conhecida em todas as versões remanescentes. 3) Há uma explicação razoável para a omissão de “em Éfeso”. Em uma data bem remota, igrejas em locais diferentes, talvez no Egito, universalizaram o destinatário na introdução omitindo essa igreja em cópias feitas com propósitos catequéticos ou litúrgicos (GNILKA, p. 7). O conteúdo de Efésios e a Carta aos Romanos eram especialmente apropriados para um público mais amplo. Pela mesma razão, vários documentos omitem “em Roma” (Rm 1.7) na introdução à Carta aos Romanos. Sobre essa passagem, B. Metzger ressalta que as palavras foram eliminadas “em uma amputação deliberada, feita com o objetivo de mostrar que a carta tem

aplicação geral, não local” (METZGER, *Textual commentary*, p. 505). 4) Quando Paulo diz, em Efésios 1.15, que “ouviu” a respeito da fé e do amor deles, isso não quer dizer que não os conhecesse. Pode muito bem ter sido uma referência ao progresso deles no período de cerca de cinco anos em que Paulo se ausentara deles. Provavelmente, há também aqui uma referência aos muitos convertidos que se haviam unido à igreja depois que o apóstolo os deixara. 5) Não se pode dar demasiado destaque ao fato de não haver nenhuma saudação, visto que Paulo não enviava saudações alongadas às igrejas que conhecia bem (v. 1 e 2 Coríntios, Gálatas e Filipenses).

Será que a carta foi então escrita a uma única igreja, Éfeso? Embora muitos intérpretes acreditem que, quando a carta foi escrita, havia uma igreja grande em Éfeso, é bem mais provável que houvesse uma rede de igrejas domésticas espalhadas pela cidade e talvez nas aldeias próximas (e.g., Metrópolis, Hipaipa, Diasirão, Niceia). Muitas delas podem ter sido inauguradas depois que Paulo saiu de Éfeso. Não devemos esquecer que as estimativas populacionais de Éfeso no século I começam em 250 mil pessoas. Além disso, Paulo pode ter imaginado ou mesmo incentivado a leitura da carta em um círculo mais amplo de igrejas por todo o litoral ocidental da Ásia Menor (e.g., Pérgamo, Laodiceia, Colossos e Hierápolis).

Provavelmente, Efésios foi uma carta circular no sentido de que o objetivo básico era que ela circulasse entre as igrejas domésticas de Éfeso e arredores, talvez ainda mais amplamente na parte ocidental da Ásia Menor.

6. Circunstâncias e finalidade

De todas as cartas paulinas, Efésios é a menos situacional. Não significa dizer que a carta deixe de tratar de necessidades e problemas reais enfrentados por seus leitores. Efésios apenas não tem o mesmo senso de urgência em resposta a uma situação de crise que têm as outras cartas do apóstolo. Consequentemente, formou-se um amplo leque de opiniões sobre o motivo pelo qual a carta foi escrita.

É claro que a ideia que se tem a respeito da autoria da carta exercerá impacto significativo na maneira em que essa pergunta será respondida. Entre os que negam a autoria paulina, como já

vimos, alguns a têm enxergado como algo diferente de uma carta — um tratado teológico, um discurso sapiencial ou uma homilia litúrgica. N. A. Dahl destaca um contexto batismal para o documento. Ele acredita que a carta pseudonímica foi dirigida a algumas congregações recém-fundadas com o objetivo de lembrar aos novos cristãos gentios as implicações da fé e do batismo e de exortá-los a viver à altura de seu chamado (DAHL, p. 38). Martin define Efésios como “um sublime poema em prosa sob o tema ‘Cristo-em-sua-igreja’” (MARTIN, p. 5-6). Ele explica que o documento foi escrito em resposta às necessidades de leitores predominantemente gentios, com o objetivo de admoestá-los a dar valor aos antecedentes judaicos de sua fé, e também aos cristãos judeus. Ele enxerga ainda um tipo de ensino “gnosticizante” que levou os leitores a um estilo de vida libertino e a temerem o fatalismo astrológico.

Schnackenburg, contudo, considera Efésios uma carta legítima. Mais especificamente, ele a vê como uma carta pseudonímica “de fundamentação teológica e de preocupação pastoral”, escrita por volta de 90 d.C. a um círculo de igrejas na Ásia Menor para tratar de duas questões práticas: a unidade interna das congregações e a necessidade de um estilo de vida caracteristicamente cristão em um ambiente pagão (SCHNACKENBURG, p. 22-35). Lincoln situa a carta no período após a morte de Paulo (LINCOLN, p. lxxxv-lxxxvii). Ele concorda com Meade que muitos dos problemas vistos em Efésios brotam do fato de terem perdido Paulo como força de autoridade unificadora. Por isso, vê os leitores como pessoas que perderam o sentido de coesão e de identidade comunal depois que cessou a atividade coordenadora do grande apóstolo.

Mais tarde, indo em uma direção bem diferente, E. J. Goodspeed, com o apoio de J. Knox e Mitton, defendeu a ideia de que Efésios era uma carta geral escrita perto do final do século I para servir de introdução à coleção de cartas de Paulo. Mitton admite que Efésios pode não ter servido muito bem de “introdução” às cartas, mas diz que ela brotou de um relacionamento com o *corpus* paulino e foi usada, de forma compreensível, para apresentar a uma nova geração a mensagem das cartas paulinas recentemente coligidas (MITTON, p. 29). Ele acredita que o autor estava

bem consciente do contexto dos leitores e, por isso, escreveu contra a ameaça gnóstica vigente e o perigo que corria o público leitor, constituído na grande maioria por gentios, de repudiar sua herança judaica (MITTON, p. 30-1).

As opiniões também divergem entre os que defendem a autoria paulina. Ellicott diz que a carta não foi ocasionada por nenhuma circunstância especial, mas foi escrita para explicar aos crentes de Éfeso a origem e o desenvolvimento da igreja. Ele acredita que Paulo escreveu a carta em termos gerais porque seu propósito era que ela circulasse por todas as igrejas das cidades adjacentes ou dependentes daquela cidade (ELLICOTT, p. xv-xvi). H. A. W. Meyer define a carta como um simples discurso escrito por Paulo à igreja predominantemente gentílica de Éfeso, com o fito de ajudá-la a ter uma melhor compreensão da glória da redenção e assim estimulá-la à correta conduta de acordo com a fé. Para Meyer, Paulo, enquanto escrevia, também tinha em mente os perigos de uma possível ameaça gnóstica (MEYER, p. 307-8).

J. A. Robinson imagina Paulo em prisão domiciliar em Roma, mas com tempo para pensar, aproveitando-se das circunstâncias tranquilas em que se encontrava para escrever uma exposição confiante do âmago de sua teologia, “a doutrina da unidade da humanidade em Cristo e do propósito de Deus para o mundo por intermédio da igreja” (ROBINSON, p. 10-1). Para Robinson, a carta foi escrita como encíclica, que seguiria primeiro para Éfeso e depois para várias igrejas da Ásia Menor. E. F. Scott chama a carta “meditação particular”, a qual, porém, teria sido escrita para a igreja de Laodiceia. Embora seja uma exposição confiante, trata do problema da desunião entre judeus e gentios na igreja e do efeito desagregador das heresias que começavam a vir à tona (SCOTT, p. 123-4). Essas heresias também estavam promovendo frouxidão moral e libertinagem.

Mais recentemente, M. Barth aventou a hipótese de que Efésios foi escrita por Paulo aos cristãos de Éfeso, mas apenas aos de origem gentílica, “pessoas que ele não conhecia pessoalmente e que foram convertidas e batizadas depois de ter deixado a cidade de forma definitiva” (BARTH, 1.3-4). Bruce considera-a uma carta circular (com espaço em branco deixado no texto de Ef 1.1), escrita como meditação sobre a divina “sabedoria em

mistério” (com o que concorda SCHLIER, p. 21-2). Com isso, Paulo também exorta os cristãos gentios a valorizar o caráter divino do chamado que receberam (BRUCE, p. 245-6).

De todas as ideias expressas, destacam-se uns poucos pontos em comum: o texto concentra bastante a atenção nos crentes gentios. A carta não trata de nenhuma crise ou problema específico. Em vez disso, faz uma apresentação confiante do evangelho paulino. Contudo, existe a necessidade de que os leitores recebam ensino e admoestação sobre a unidade e o estilo de vida tipicamente cristão.

Com base na análise e nas conclusões que acabamos de apresentar, pode-se descrever o contexto de vida e a finalidade da carta da seguinte maneira: no período de tempo transcorrido após o ministério de Paulo em Éfeso, as igrejas da região envolveram-se em um extenso trabalho evangelístico entre os gentios. Os novos crentes não conheciam Paulo, mas respeitavam seu papel como apóstolo. Sendo convertidos de um ambiente religioso helenista — religiões de mistério, magia, astrologia —, precisavam de uma apresentação segura do evangelho paulino por parte do apóstolo. O receio que tinham de espíritos maus e dos poderes cósmicos era também uma grande preocupação, sobretudo a questão do lugar de Cristo em relação a essas forças. Em virtude do passado pagão, precisavam também de ajuda e de admoestação no cultivo de um estilo de vida condizente com a salvação em Cristo, uma existência livre de embriaguez, de imoralidade sexual, de roubo e de amargura. Embora nas igrejas da área houvesse muitos cristãos judeus e pessoas que, antes da conversão, já eram tementes a Deus, o influxo dos novos convertidos gentios criou tensões significativas. O fato de não valorizarem a herança judaica de sua fé causou nas igrejas sérios conflitos entre judeus e gentios.

Efésios, portanto, é uma carta legítima que não trata de uma crise específica, mas em tom pastoral contempla diversas necessidades compartilhadas pelos leitores. O apóstolo Paulo escreveu essa carta a uma rede de igrejas na cidade de Éfeso, mas também com o propósito de alcançar um público mais amplo entre as igrejas da região.

Há consenso, tradicionalmente, de que a Carta aos Efésios foi escrita durante a primeira prisão

de Paulo em Roma (v. tb. ROBINSON; BARTH; BRUCE et al.), mas também um forte argumento tem sido apresentado a favor do período de sua prisão anterior, em Cesareia (MEYER). É menos provável que tenha sido escrita durante uma possível prisão em Éfeso. É plausível datá-la de 60 a 62 d.C.

7. Temas da carta

Podem se resumir da seguinte maneira os principais temas de Éfeso (não organizados por ordem de importância).

7.1 A grandeza de Deus. A carta inicia com uma exclamação de louvor a Deus. Ele recebe tributo como o Pai do Senhor Jesus Cristo e é exaltado por tudo o que fez por seu povo em Cristo e por meio dele (Ef 1.3). O mais notável é que Deus escolheu para si um povo e providenciou para esse povo tanto redenção da escravidão ao pecado quanto perdão dos pecados. Com terminologia rica e diversificada, Paulo ressalta que Deus está cumprindo um plano grandioso — sua “vontade” —, o qual abrange toda a história humana. Um dos atributos divinos que mais inspira reverência é seu grande amor, que o leva a agir a favor de seu povo (Ef 1.4; 2.4). O poder de Deus também recebe grande destaque no ato da ressurreição de Jesus (Ef 1.19,20).

7.2 O Cristo exaltado. Costuma-se dizer que Efésios é uma carta que apresenta uma “cristologia cósmica”. O motivo é o destaque dado por Paulo à exaltação de Cristo acima de todos os inimigos, especialmente principados e potestades (Ef 1.21,22), e o papel que desempenhou para levar toda a história a se cumprir (Ef 1.10). Mesmo assim, a carta fala do sofrimento de Cristo. Foi por meio de seu sangue que se assegurou a redenção (Ef 1.7), e também pelo seu sangue alcançamos a reconciliação (Ef 2.16). A carta desenvolve o pensamento prévio de Paulo acerca da relação de Cristo com sua igreja, descrevendo-o como “cabeça” de seu corpo (Ef 1.23; 4.15,16) e como noivo que sustenta a noiva e dela cuida (Ef 5.29).

7.3 A salvação em sua dimensão presente. Efésios também costuma ser caracterizada como uma carta que contém um material significativo sobre a escatologia realizada. Embora não esteja ausente o aspecto futuro da escatologia (v. Ef 1.10,14; 4.30; 5.6,27), há um grande destaque

dispensado à salvação como algo presente. Isso está expresso em Efésios 2.5,8 mediante o uso do tempo perfeito *sōzō*, em que o perfeito destaca a situação presente — “sois salvos” —, também realçado pela declaração de que os crentes foram ressuscitados e exaltados com Cristo (Ef 2.6). Isso representa um desenvolvimento paulino bem definido de ideias já presentes em Romanos 6.1-13 (cf. Cl 3.1).

Embora a terminologia da justificação não apareça em Efésios, talvez pelo fato de o contexto não apresentar nenhuma controvérsia judaizante (v. ADVERSÁRIOS 1), é evidente o destaque que Paulo dá à fé para a salvação sem a participação das obras (Ef 2.8,9). Ressalta-se a obra de Cristo (Ef 2.16) com a implicação de que os crentes agora têm acesso a Deus, seu Pai (Ef 2.18; 3.12).

7.4 A posição dos crentes. Mediante o uso da expressão “EM CRISTO”, que ocorre 34 vezes em Efésios, Paulo discorre sobre a solidariedade que existe entre os crentes, coletivamente, e o Senhor ressuscitado e exaltado. Os vocábulos compostos com o prefixo *syn* (“com”) também ajudam a exprimir esse conceito, especialmente em Efésios 2.5,6: ele nos vivificou com Cristo, nos ressuscitou com Cristo e nos fez assentar com Cristo. Na condição de unidos com Cristo, os crentes obtêm redenção, perdão dos pecados, existência celestial, acesso ao Pai, conhecimento da verdade e o dom do ESPÍRITO SANTO (Ef 1.13,14). Eles têm agora uma nova existência, criada por Deus e caracterizada pela retidão (Ef 4.24).

7.5 Unidade entre judeus e gentios. Uma das mensagens centrais da carta é que Cristo operou uma reconciliação entre judeus e gentios ao integrá-los em um único corpo por meio de sua obra na cruz (Ef 2.16; 3.6). Cristo eliminou todos os obstáculos que separavam os dois grupos e provocavam mútua hostilidade (Ef 2.12-18). O que importa agora é a unidade do corpo de Cristo, a igreja, composta de judeus e gentios, que detêm igual acesso ao Pai.

7.6 A luta contra as potestades. Os membros das jovens comunidades cristãs de Éfeso e arredores viviam em uma cultura em que floresciam as práticas da magia. Essas práticas eram reforçadas pelo renomado culto a Ártemis, adorada como deusa do mundo inferior que detinha supremacia cósmica. A imagem em que era adorada trazia

as seis fórmulas mágicas denominadas *Ephe-sia grammata*. Os habitantes da região tinham verdadeiro pavor dos poderes espirituais hostis. Mediante práticas de magia e de rituais cômicos, buscavam alívio e livramento da temível esfera das potestades. No entanto, o medo não desaparecia imediatamente quando alguém se tornava cristão. Demonstrando sincera preocupação pastoral, Paulo trata do medo sentido por aqueles cristãos. Mais que qualquer outra carta paulina, Efésios destaca a hostilidade dos principados e potestades contra a igreja (v. ARNOLD, p. 167-8).

Em contraste com os poderes da hostil esfera sobrenatural, Paulo destaca a superioridade do poder de Deus e a supremacia de Cristo (Ef 1.19-23; 4.8-10). Ele demonstra que os crentes têm acesso a esse poder em virtude de sua união com Cristo, que dessa forma os capacita a resistir aos virulentos ataques dos poderes hostis (Ef 6.10-20). Para o apóstolo, todos esses poderes espirituais são malignos e estão sob a liderança de um ser que ele denomina Diabo.

7.7 A obrigação ética dos crentes. A segunda metade da carta está repleta de orientações éticas para os crentes. Paulo quer que eles se livrem dos maus hábitos que caracterizavam sua conduta pré-cristã e se apropriem das virtudes de Cristo. Ele os admoesta a desistir de práticas como mentira, roubo, imoralidade sexual, conversa obscena, ira exagerada, amargura, cobiça e várias outras. Ele os instrui acerca de relacionamentos apropriados dentro do lar cristão.

Paulo afirma que a mudança de comportamento é não apenas possível, mas faz parte do chamado e do propósito divinos para eles (Ef 1.4; 2.10; 4.1). Eles têm acesso ao poder de Deus, que os capacitará a resistir à tentação (Ef 6.10-18). São capacitados pelo Cristo ressuscitado, que deu à igreja pessoas com dons, as quais estão sob sua liderança e dele recebem sustento (Ef 4.11-16). Por fim, têm um exemplo em Cristo, que foi modelo de amor e serviço autossacrificiais (Ef 5.2).

7.8 Apóstolo aos gentios. Em uma longa digressão, Paulo fala de seu ministério apostólico (Ef 3.1-13). Ele ressalta que recebeu a responsabilidade especial de ministrar a graça de Deus (o favor com que Deus salva) aos gentios (Ef 3.2,7,8). Deus revelou a Paulo, como fez a todos os apóstolos, seu plano, até então secreto,

de estender seu favor aos gentios pela obra de Jesus, o Messias. Com base nisso, Paulo afirma deter uma percepção especial do “mistério”, o plano salvador de Deus revelado em Cristo. Ele não deseja que seus leitores desanimem com sua recente prisão ou que a vejam como resultado de algum crime: quer que saibam que isso aconteceu por causa do serviço que presta a Cristo e do ministério que realiza entre os gentios (cf. At 21.17-36; Rm 15.14-32).

7.9 A igreja. Efésios dispensa bastante atenção à eclesiologia. Nessa carta, o ensino de Paulo conceitua as muitas igrejas como um todo (v. IGREJA). Na realidade, o termo *ekklēsia* nunca é empregado para se referir a uma única igreja local, mas em sentido universal (Ef 1.22; 3.10,21; 5.23-25,27,29,32). É possível que isso se deva em parte ao fato de que a carta foi dirigida a um conjunto de igrejas (caso Efésios seja uma carta circular), porém é mais provável que Paulo esteja refletindo sobre a igreja como organismo universal e amalgamado.

Alguns intérpretes afirmam que a eclesiologia de Efésios reflete um catolicismo primitivo (e.g., KÄSEMANN, 1971), mas essa interpretação do ensino da carta é equivocada. A igreja ainda é vista como um organismo (v. a ilustração da cabeça/corpo e o ensino sobre o Espírito), não como uma instituição. Não há nenhuma organização intereclesiástica e não existe sacerdócio estabelecido para mediar os meios de graça (v. BRUCE, p. 238-9). Todos os membros estão envolvidos na obra do ministério (Ef 4.12,16).

Nessa carta, Paulo compara a igreja a um edifício, a “família de Deus” (Ef 2.19-22), a um corpo que cresce ligado à cabeça, a qual lhe serve de guia e supridor (Ef 1.23; 4.16; 5.23), e a uma noiva em relação a seu amoroso e dedicado noivo (Ef 5.25-32). Cada uma dessas imagens demonstra tanto a continuidade do ensino prévio de Paulo a respeito da igreja quanto o avanço em relação a esse ensino.

Ver também ADORAÇÃO/CULTO; COLOSSENSES, CARTA AOS; CORPO DE CRISTO; CRISTOLOGIA; IGREJA.

DPC: AUTORIDADES E PODERES; CATOLICISMO PRIMITIVO; CÉU, NOS CÉUS, PARAÍSO; ÉFESO; EXALTAÇÃO E ENTRONIZAÇÃO; MAGIA; MISTÉRIO; PODER.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ABBOTT, T. K. *A critical and exegetical commentary on the Epistles to the*

Ephesians and to the Colossians. Edinburgh: T & T Clark, 1897. (ICC.) ■ BARTH, M. *Ephesians*. New York: Doubleday, 1974. 2 v. (AB, 34.) ■ BEST, E. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark, 1997. (ICC.) ■ BRUCE, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. (NICNT.) ■ CAIRD, G. B. *Paul's Letters from prison*. Oxford: Oxford University Press, 1976. (NCLB.) ■ DODD, C. H. Ephesians. In: EISELEN, F. C. et al., orgs. *The Abingdon Bible commentary*. New York: Abingdon, 1928, p. 1224-5. ■ ELLICOTT, C. J. *A critical and grammatical commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*. 2. ed. London: Parker & Son, 1859. ■ GMLKA, J. *Der Epheserbrief*. Freiburg: Herder, 1971. (HTKNT, x/2.) ■ HOEHNER, H. W. *Ephesians*. Grand Rapids: Baker, 2003. ■ LINCOLN, A. T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 42.) ■ MARTIN, R. P. *Ephesians, Colossians, and Philemon*. Louisville Westminster John Knox, 1992. (IntC.) ■ MEYER, H. A. W. *Critical and exegetical handbook to the Epistle to the Ephesians*. 4. ed. New York: Funk & Wagnalls, 1884. ■ MITTON, C. L. *Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973. (NCBC.) ■ O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. (PNTC.) ■ ROBINSON, J. A. *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. 2. ed. London: Macmillan, 1907. ■ SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser*. Dusseldorf: Patmos, 1957. ■ SCHNACKENBURG, R. *The Epistle to the Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark, 1991. ■ SCOTT, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. London: Hodder & Stoughton, 1930. (MNTC.) ■ SNODGRASS, K. *Ephesians*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. (NIVAC.) ■ **Estudos**: ARNOLD, C. E. *Ephesians: Power and magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (SNTSMS, 63.) ■ BEST, E. *Essays on Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark, 1997. ■ _____. Recipients and title of the Letter to the Ephesians: why and when the designation "Ephesians"? *ANRW*, 2.25.4, p. 3247-79, 1987. ■ BOCKMUEHL, M. N. A. *Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990. (WUNT, 2/36.) ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. New York: Scribners, 1951, 1955. p. 151-3. 2 v. ■ CARAGOUNIS, C. C. *The Ephesian mysterion*. Lund: Gleerup, 1977. (ConBNT, 8.) ■ CARSON, D. A.; MOO, D.; MORRIS, L. *An introduction to the New Testament*.

Grand Rapids: Zondervan, 1992. ■ DAHL, N. A. Gentiles, Christians, and Israelites in the Epistle to the Ephesians. *HTR*, v. 79, p. 31-9, 1986. ■ GOODSPEED, E. J. *The meaning of Ephesians*. Chicago: University of Chicago, 1933. ■ KÄSEMANN, E. Epheserbrief. *RGK*, v. 2, p. 517-20. ■ _____. The theological problem presented by the motif of the body of Christ. In: *Perspectives on Paul*. Philadelphia: Fortress, 1971. p. 102-21. ■ KNOX, J. *Philemon among the Letters of Paul*. Nashville: Abingdon, 1959. ■ KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament*. Ed. rev. Nashville: Abingdon, 1975. ■ MEADE, D. G. *Pseudonymity and canon*. Tübingen/Grand Rapids: Mohr Siebeck/Eerdmans, 1986/1987. (WUNT, 39.) ■ MITTON, C. L. *The Epistle to the Ephesians*. Oxford: Clarendon Press, 1951. ■ VAN ROON, A. *The authenticity of Ephesians*. Leiden: E. J. Brill, 1974. (NovTSup, 39.) ■ STUHLMACHER, P. "He Is our peace" (Eph. 2:14). On the exegesis and significance of Ephesians 2:14-18. In: *Reconciliation, law and righteousness: essays in biblical theology*. Philadelphia: Fortress, 1986. p. 182-200.

C. E. ARNOLD

ÉFESO. VER EFÉSIOS, CARTA AOS.

"EM CRISTO": PAULO

As expressões "em Cristo [Jesus]" e "no Senhor" aparecem com frequência nas cartas paulinas. Estão praticamente ausentes de outros escritos do NT, com exceção das referências pronominais a Cristo nos materiais joaninos. Essa recorrência da expressão nas cartas paulinas tem convencido muitos intérpretes de que algumas ou todas as ocorrências representam uma fórmula paulina. Acredita-se que tal fórmula se baseava em um conceito espacial de Cristo como substância ou pessoa. Mas a variedade de maneiras em que aparece nas cartas de Paulo dá sinais de que serve de expressão idiomática para também denotar instrumentalidade ou modo de ação, não apenas localidade. Embora Paulo às vezes una a expressão "em Cristo" com a figura de Cristo como pessoa, corpo ou prédio inclusivos, ela não tem origem em uma ideia coletiva, nem se restringe a uma ideia assim. A forma de expressão de Paulo antes partilha do uso metafórico e comum do espaço, um uso que representa delimitação ou

exclusividade. Então, de diferentes maneiras, a expressão "em Cristo" transmite a crença paulina de que os propósitos salvadores de Deus são sem dúvida alguma operados por meio de Cristo.

1. O uso da expressão
2. A origem e o fundamento da expressão
3. Aspectos teológicos da expressão em Paulo

1. O uso da expressão

Para Paulo, algumas variações da expressão são possíveis, sendo as mais frequentes "em Cristo", "em Cristo Jesus" e "no Senhor". É provável que as diferentes formas representem diversas nuances de sentido. Apenas uma vez as cartas paulinas empregam "em Jesus" (Ef 4.21) e nunca usam "em Jesus Cristo", embora a referência a "Jesus Cristo" apareça regularmente nas cartas. A proeminência de "Cristo" na expressão faz supor um destaque à sua posição exaltada e ao papel salvador do Messias. O nome *Jesus*, costumemente vinculado a *Cristo*, talvez evoque a figura terrena e sua humanidade. A forma alternativa "no Senhor" em geral ressalta o poder singular e a autoridade divina de Cristo e, por conseguinte, sua capacidade de nos libertar de outros "poderes" (e.g., Fp 1.14; 1Ts 4.1). Contudo, é possível que essas distinções de sentido nem sempre estejam presentes (v., e.g., Rm 6.1-16).

Ao contrário do que ocorre nos escritos joaninos, que se concentram na pertença mútua entre Cristo e o crente, Paulo não destaca esse aspecto recíproco. A ideia de que Cristo está nos crentes ou no meio deles aparece em suas cartas (e.g., Gl 2.19; Rm 8.10; Cl 1.27), mas só vez por outra em relação à ideia de que os crentes estão em Cristo.

A expressão é usada em um campo semântico triangular, não em sentido técnico e único. Em uma das extremidades desse campo, encontramos exemplos de "certas pessoas/igrejas [estão] em Cristo", em que a expressão assume sentido local. Na outra extremidade, estão declarações como "Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo" (2Co 5.19). Nesse texto, Cristo é o instrumento da ação de Deus, a despeito de haver debate sobre o significado disso. Às vezes, "em Cristo/no Senhor" realça a maneira em que uma ação acontece ("Digo a verdade em Cristo", Rm 9.1). O uso que Paulo faz dessas

expressões oscila entre esses limites, geralmente demonstrando a ausência de distinção entre as três ideias de localidade, instrumentalidade e modalidade (e.g., 1Co 15.58: "O vosso trabalho não é vão no Senhor", ARC).

Como observam A. T. Robertson e outros, o uso metafórico da preposição grega *en* ("em") é uma extensão do sentido de localidade (ROBERTSON, p. 590). Mesmo quando a expressão "em Cristo/no Senhor" é usada para designar um instrumento ou modo de ação, entende-se que Cristo é a esfera delimitadora. As expressões introduzidas por "em" têm sentido mais específico que as expressões com "por [meio de]", como na mudança que se vê no texto de Paulo: de "por um homem" para "em Adão" e "em Cristo" (1Co 15.21,22). Cristo, e nenhum outro, é o instrumento de Deus para ressuscitar o ser humano dentre os mortos, assim como a morte vem apenas por meio de Adão. Uma mudança semelhante de significado ocorre em 2Coríntios 5.18,19, passagem em que Paulo afirma que foi reconciliado com Deus por meio de Cristo para demonstrar que o tema de sua pregação era que Deus estava reconciliando o mundo consigo mesmo em Cristo. No segundo caso, a exclusividade da proclamação evoca uma ideia mais definida.

Algumas vezes, Paulo descreve os crentes ou suas ações "no Espírito" (e.g., Rm 8.9; 9.1; 14.17; v. ESPÍRITO SANTO). Se interpretarmos Romanos 8.1-11 como contexto determinativo, fica claro que estar "em Cristo" leva a estar "no Espírito", não o inverso (Rm 8.1,2). Os que pertencem a Cristo têm o Espírito de Cristo habitando neles e não estão "na carne, mas no Espírito" (Rm 8.9, ARA).

Duas vezes Paulo se refere aos tessalonicenses como cristãos que estavam "em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo" (1Ts 1.1; 2Ts 1.1). Essa variação incomum faz parte da concentração de referências a Deus na correspondência com os tessalonicenses e surge da atenção que Paulo dedica à escatologia e, talvez, do fato de o apóstolo estar consciente de que eles foram convertidos do paganismo pouco tempo antes. Talvez reflita a preocupação de Paulo em preservar o monoteísmo, ao mesmo tempo que afirma a eficácia da fé em Cristo.

Em Colossenses e em Efésios, a ocorrência de "em Cristo/no Senhor" aumenta acentuadamente.

Além disso, aparecem novas metáforas espaciais. A plenitude da Divindade habita corporalmente em Cristo (Cl 2.9). Do propósito divino para com a criação, a redenção e a consumação de todas as coisas, diz-se que ele está dentro da “esfera” de Cristo (Ef 1.3-10). Ao serem postos nele, os crentes são transferidos para o céu (Ef 2.6; Cl 3.1). Foram constituídos como corpo, do qual Cristo é a cabeça (Ef 4.15,16), e estão sendo edificados como templo (Ef 2.21,22). Revestiram-se de uma nova humanidade (Ef 4.22-24; Cl 3.10). Todas essas figuras apresentam Cristo como manifestação visível da divindade e do propósito divino e, conseqüentemente, como fundamento da vida e da unidade da igreja inteira.

2. A origem e o fundamento da expressão

O sentido local ou espacial de “em Cristo/no Senhor” tem servido de ponto de partida para a maior parte das teorias que os estudiosos têm apresentado hoje sobre a origem da expressão. Em geral, para interpretar o sentido espacial transmitido pelas expressões, essas teorias baseiam-se no entendimento de que Cristo tinha aparência física. Na primeira parte do século xx, alguns estudiosos afirmavam que Paulo, ao identificar Cristo com o Espírito, entendia-o como um fluido que a tudo permeava, algo como o ar que respiramos e em que vivemos (e.g., DEISSMANN e BOUSSET). Outros asseveravam que os antecedentes do conceito local se achavam no mito de uma figura redentora encontrada nos escritos gnósticos (e.g., KÄSEMANN). Essa tese permitiu que se entendessem as declarações de Paulo acerca da participação com Cristo na morte e na ressurreição: como membro do corpo material do redentor, a pessoa participava de seu destino. A Schweitzer afirmava que a fonte do pensamento de Paulo era a antiga expectativa judaica de uma união real e física dos eleitos com o Messias.

Nas últimas décadas do século xx, a tendência dos estudiosos foi recorrer a uma noção mais ampla de personalidade coletiva, a qual se acredita seja encontrada nas Escrituras hebraicas e na antiga literatura judaica (e.g., BEST e MOULE). Nessa leitura, Cristo é considerado uma “pessoa” abrangente, a quem toda a comunidade de crentes está unida, na experiência e no destino. Um estudo recente criticou justificadamente essa ideia, que

apesar de bem aceita é imprecisa (v. WEDDERBURN e PORTER).

Em certa medida, o entendimento espacial de aparência física no vocabulário de Paulo tem sido equilibrado por vários estudos realizados em meados do século xx, especialmente os de F. Neugebauer e M. Bouttier. Neugebauer negou que “em Cristo” e “no Senhor” tenham sentido espacial. Para ele, essas expressões transmitem a ideia temporal de inclusão no acontecimento salvífico decisivo: a morte e a ressurreição de Cristo. Bouttier ficou mais impressionado pela diversidade encontrada em Paulo: ideias instrumentais e escatológicas, bem como o sentido inclusivo (espacial). Esses estudos têm gerado uma consciência cada vez maior de que em muitos contextos a ideia básica pode expressar algo diferente de localidade.

Resta ainda saber se o emprego paulino de uma metáfora espacial exige alguma das imagens corpóreas de Cristo que foram propostas. Três considerações cruciais vão contra a suposição de que a ideia de uma realidade orgânica está por trás desse uso. As referências de Paulo à expressão “em Cristo” e “no Senhor” parecem ser uma extensão especial da prática costumeira e quase imperceptível de representar exclusividade ou delimitação como localidade. À semelhança do salmista, Paulo se regozija e espera “no Senhor” (e.g., Fp 4.4; cf. Sl 5.11; 9.2; 33.21,22). Ele aplica linguagem semelhante a pessoas que não se enquadram no modelo de uma personalidade coletiva universal: os israelitas foram batizados “em Moisés” (1Co 10.2), Deus prometeu abençoar as nações “em Abraão” (Gl 3.8,9), ele suscitou o faraó para mostrar “em ti”, isto é, no faraó, o poder divino (Rm 9.17), os filipenses têm o combate que viram e ouviram “em mim”, isto é, em Paulo (Fp 1.30), o marido incrédulo é santificado “em sua esposa” (1Co 7.14, lit.). É possível encontrar representações paralelas em outras partes do NT (e.g., Mc 3.22; 14.6), em autores judeus da época (“Nele [Deus] e em nenhum outro estava a salvação deles”, JOSEFO, *An*, 3.1.5, § 23), em papiros seculares (e.g., “há uma dívida adicional ‘em’ Ptolomeu por causa do preço do cereal”, apud MAYSER, 2.396) e até mesmo em fontes gregas clássicas do século v a.C. (e.g., SÓFOCLES, *Aj*, 518, o cativo Tecmessa dirigindo-se a Ajax: “Sou libertado inteiramente em ti”). A proposição grega

en ("em") pode transmitir o conceito de associação ou instrumentalidade, mas a ideia de uma esfera delimitadora continua existindo em tais casos. Esse uso mais amplo da metáfora espacial adverte contra a exigência de uma imagem local concreta por trás da linguagem de Paulo.

Além do mais, embora alguma tentativa tenha sido feita (SCHWEITZER e SANDERS), não é possível estender uma imagem aparentemente física da união com Cristo para a teologia mais ampla de Paulo. Há um colapso da metáfora, o que revela que ela não se fundamenta em um entendimento corpóreo mais definido de salvação. Paulo baseia suas exigências éticas no que Deus realizou em Cristo: "Removei o fermento velho, para que sejais massa nova sem fermento, assim como, de fato, sois" (1Co 5.7); "No passado éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor. Assim, andai como filhos da luz" (Ef 5.8). Se Paulo estivesse operando com um conceito orgânico de salvação, poderia falar de níveis de participação mística (e.g., um processo para ser cheio de luz), mas não na formulação paradoxal que oferece aqui.

A utilização que Paulo faz de símbolos materiais é robusta, mas ao mesmo tempo diversa, sugerindo uma pluralidade de metáforas, não uma ideia realista básica. A figura que Paulo apresenta do "corpo de Cristo" é suplementada por sua definição da comunidade de crentes como templo de Deus (e.g., 1Co 3.16,17; Ef 2.19-22). Ele explora a imagem do dualismo espírito/corpo, evocando o quadro da imersão e da infusão com o Espírito em um ato que une os crentes a um único corpo (1Co 12.12,13). Vez por outra, ele também liga Cristo ao Espírito que habita no crente (Rm 8.10; 1Co 15.45; provavelmente Cl 3.11; v. ESPÍRITO SANTO). Mesmo assim, não existe uma identificação absoluta de ambos (e.g., Rm 8.11). Na verdade, as declarações são uma metonímia: fala-se do Espírito como Cristo, pois o Espírito é o meio pelo qual o senhorio de Cristo opera no crente (e.g., 1Co 12.3). Vale ressaltar que a expressão "em Cristo" torna mais específica a ideia de crentes como corpo de Cristo, definindo sua esfera de validade: "Nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo" (Rm 12.5). Como acredita R. H. Gundry, aqui o corpo é uma metáfora para a interdependência e a unidade dos crentes, não uma entidade real (GUNDY, p. 223-44).

Embora as explicações coletivas não sejam satisfatórias, é claro que, para Paulo, em algum sentido real os crentes participam da morte e da ressurreição de Cristo. A vida em Cristo resulta na participação com ele em sua morte e ressurreição (Rm 6.1-11; 2Co 13.4; Gl 3.26-28). A menção que Paulo faz de Adão como figura inclusiva é de importância fundamental para acompanhar esse aspecto de seu pensamento. Existem antigos paralelos judaicos para as referências de Paulo a Adão que são especialmente próximos, que revelam uma concepção de destino baseada em um pronunciamento divino correspondente às declarações de Paulo. Deus ordenou que toda a raça humana surgisse de um único ser humano para mostrar que quem mata um único ser humano é culpado de destruir o mundo inteiro (*m. Sanh.*, 4.5). Com a transgressão de Adão, a condenação veio sobre toda a humanidade (4Ed 3.21; 2Ap Br, 23.4; 48.42,43). O juízo de Deus sobre os feitos de um só decide a vida ou a morte de muitos; assim como em Adão, também em Cristo — é o raciocínio de Paulo (1Co 15.22; Rm 4.12-21). A solidariedade com Adão não provém da descendência física, mas da vontade divina de abençoar ou amaldiçoar por meio dele, embora nesse caso os dois aspectos converjam. O fato de Paulo depender dessa categoria mais ampla fica visível em sua interpretação da bênção dos gentios "em Abraão", os quais não eram descendência física do patriarca (Gl 3.8,9).

A ligação que Paulo estabelece entre Cristo e Adão é resultado de seu entendimento do âmbito universal da obra adunatória de Cristo na cruz: "Se um morreu por todos, logo, todos morreram" (2Co 5.14,15). Por isso, tal qual Adão, Cristo é o novo início da humanidade (Gl 3.28; Ef 4.22-24; Cl 3.9-11). A ideia de que os destinos do Messias e do povo de Deus estão ligados não é singular (e.g., Dn 7.9-27; 2Ap Br, 30), mas o universalismo messiânico explícito de Paulo é. Para ele, as figuras de Adão e Cristo são contrastadas em juízo e salvação abrangentes.

A expressão "em Cristo/no Senhor" provavelmente teve origem no cristianismo judaico mais antigo. O livro de Atos fornece dados de que, antes de Paulo, os primeiros crentes em Jerusalém proclamavam Jesus como a esfera decisiva da ação redentora de Deus (At 4.2,12). E, como

demonstra o fato de Paulo depender de uma declaração tradicional (Rm 6.3), antes dele a participação na salvação fora expressa no batismo, por meio do qual a pessoa era transferida para a "esfera de Cristo". Essa forma de expressão e essas ideias adquiriram proeminência e sofreram maior definição nas cartas de Paulo.

3. Aspectos teológicos da expressão em Paulo

Embora haja considerável sobreposição de vários tipos, as ocorrências da expressão podem ser divididas em cinco categorias temáticas amplas:

1) Mais de um terço das 151 referências afirmam algo do que Deus fez ou faz por meio de Cristo para a salvação (e.g., Rm 3.24: a "redenção que há em Cristo Jesus"). Como já ressaltamos, em Colossenses e em Efésios esse aspecto é expandido e inclui também a criação e sua consumação.

2) Cerca de um terço das ocorrências está ligado a alguma exortação ou recomendação de comportamento ou de caráter (e.g., Fp 4.4: "Alegrai-vos sempre no Senhor"; Rm 16.3: "Prisca e Áquila, meus cooperadores em Cristo Jesus...").

3) Cerca de vinte ocorrências da expressão descrevem o estado presente dos crentes em vista da obra salvadora de Cristo (e.g., Rm 12.5: "... assim também nós, embora muitos, somos um só corpo em Cristo").

4) Cerca de doze ocorrências descrevem pessoas ou situações específicas em relação à salvação. Dentre elas, seis declarações simplesmente afirmam que certas pessoas estão "em Cristo" (Rm 16.7,22; 1Co 1.30; Gl 1.22; 1Ts 3.8; 2Co 12.2).

5) Duas referências em Colossenses têm estreita ligação com a natureza de Cristo (Cl 1.19; 2.9).

A expansão das expressões no vocabulário das cartas de Paulo e também das igrejas é muito provavelmente produto de duas preocupações básicas:

1) De várias maneiras, Paulo considerou necessário asseverar o caráter exclusivo ou inconfundível da ação salvadora de Deus por meio de Cristo. Afirmar que Deus agiu "em Cristo" ou que a redenção se dá "em Cristo" transmitia sucintamente esse pensamento ("O dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor", Rm 6.23).

2) Para Paulo, também era importante definir como os crentes deviam viver sob o senhorio redentor de Cristo. Em declarações que exigem, descrevem ou elogiam a obediência, "em Cristo/no Senhor" comunica simultaneamente a dádiva da salvação e a ordem divina associada (e.g., Fp 4.1: "... permaneçei, assim, firmes no Senhor"). As expressões tornaram-se, portanto, um veículo para Paulo explicar a vida de fé sob o senhorio de Cristo em um mundo em que outros poderes e tentações estavam presentes. Agir "em Cristo" é agir com fé e obediência diante de alternativas falsas: "Em Cristo Jesus nem a circuncisão nem a incircuncisão valem coisa alguma; mas sim a fé que atua pelo amor" (Gl 5.6).

Ver também ADÃO E CRISTO; CORPO DE CRISTO; CRISTOLOGIA.

BIBLIOGRAFIA. BEST, E. *One body in Christ: a study of the relationship of the church to Christ in the Epistles of the apostle Paul.* London: SPCK, 1955. ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos.* Nashville: Abingdon, 1970. ■ BOUTTIER, M. *En Christ: étude d'exégèse et de théologie pauliniennes.* Paris: Universitaires de France, 1962. ■ DEISSMANN, A. *Paul: a study in social and religious history.* London: Hodder & Stoughton, 1926. ■ GUNDRY, R. H. *Soma in biblical theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976. (SNTSMS, 29.) ■ KÄSEMANN, E. The theological problem presented by the motif of the body of Christ. In: *Perspectives on Paul.* Philadelphia: Fortress, 1971. p. 102-21. ■ MAYSER, E. *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit.* Berlin: Walter de Gruyter, 1934. ■ MOULE, C. F. D. *The origin of christology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977. ■ NEUGEBAUER, F. Das Paulinische "in Christo". *NTS*, v. 4, p. 124-138, 1957-1958. ■ OEPKE, A. *év. TDNT*, v. 2, p. 537-43. ■ PORTER, S. E. Two myths: corporate personality and language/mentality determinism. *ST*, v. 43, p. 289-307, 1990. ■ ROBERTSON, A. T. *A grammar of the Greek New Testament in the light of historical research.* 4. ed. New York: Hodder & Stoughton, 1923. SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion.* Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle.* London: Black, 1931. ■ WEDDERBURN, A. J. M. *Baptism and resurrection: studies in Pauline theology against its Greco-Roman*

background. Tübingen: Siebeck, 1987. (WUNT, 44.) ■ _____. Some observations on Paul's use of the phrases "in Christ" and "with Christ". JSNT, v. 25, p. 83-97, 1985. ■ WRIGHT, N. T. "Χριστός" as "Messiah" in Paul: Philemon 6. In: *The climax of the covenant*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 41-55.

M. A. SEIFRID

ENOQUE, PRIMEIRO. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

EPICUREUS, EPICURISMO. Ver FILOSOFIA.

ESCATOLOGIA I: EVANGELHOS

A palavra "escatologia" refere-se ao ensino sobre as últimas coisas, especificamente à consumação da história e aos acontecimentos diretamente associados a esse momento. São características dos Evangelhos o tom de cumprimento escatológico e o foco da esperança escatológica residindo na pessoa de Jesus. Talvez a mais importante contribuição dos estudiosos do NT na atualidade tenha sido demonstrar que a escatologia se encontra no âmago da mensagem de Jesus e de todo o NT.

1. A mensagem de Jesus
2. Os autores dos Evangelhos
3. Interpretação atual

1. A mensagem de Jesus

Contra a ideia outrora popular do reino de Deus como sociedade em evolução, J. Weiss e A. Schweitzer, na virada do século XIX para o XX, defenderam a ideia de que Jesus aguardava um fim próximo para a história. Segundo a interpretação deles, Jesus pregava o arrependimento em face de um juízo iminente. Em grande parte para responder à figura de Jesus como visionário apocalíptico mal interpretado, C. H. Dodd desenvolveu sua teoria da "escatologia realizada". De acordo com Dodd, Jesus acreditava que as profecias do AT já se haviam cumprido, que "o dia do Senhor" havia chegado. Hoje, a maioria dos estudiosos acredita que Weiss e Schweitzer, de um lado, e Dodd, de outro, representam dois extremos, entre os quais uma terceira posição se recomenda. Jesus de fato acreditava que, em algum sentido, o reino de Deus já havia chegado. Ao mesmo tempo, fazia menção de acontecimentos escatológicos ainda por acontecer. A expressão "já, mas

ainda não" é, hoje em dia, um clichê entre os estudiosos (v. REINO DE DEUS).

1.1 O futuro. As expectativas de Jesus quanto ao futuro foram extraídas primeiramente do manancial do AT e da tradição judaica. Ele prefigurou a ressurreição dos mortos (Mc 12.18-27) e um juízo abrangente (Lc 10.13-15; 11.31,32). Ele pensava em recompensa para os justos (Lc 6.20-23) e castigo para os ímpios (Lc 6.46-49). Ele tinha por certo que os conflitos (Lc 12.49-53) e talvez perturbações na natureza (Mc 13.24,25) constituiriam para os santos o anúncio do fim. Não está claro como Jesus exatamente imaginava o éon vindouro, se como um reino terreno e milenar, como um mundo velho tornado novo ou como um mundo inteiramente novo.

A principal contribuição de Jesus para a escatologia foi cristológica. Ele também estabeleceu como critério para o juízo a aceitação ou não dele (Lc 12.8,9). É provável que tenha identificado seu destino com o do "filho de homem", de Daniel 7, e se imaginado como o messiânico Filho de Davi. O fato de que ele escolheu doze discípulos — símbolo da restauração das doze tribos de Israel — e foi o líder desse grupo deixa implícito que ele via a si mesmo como rei de Israel.

1.2 O presente. Jesus não relegou o reino de Deus para o futuro. Ele anunciou abertamente sua presença (Lc 11.20) e indiretamente indicou sua chegada ao apregoar a derrota de Satanás (Lc 10.18; 11.22), uma presença secreta (Mc 4.11,12,26-29), o vinho novo (Mc 2.22) e o regozijo, em contraste com o jejum (Mc 2.18-20). Embora controversa, é provável que a passagem de Lucas 17.20,21, em que se lê que o reino "está entre vós", seja uma referência a Jesus. Sua presença significava a presença do reino.

1.3 A relação entre o presente e o futuro. Tradicionalmente, os cristãos têm acreditado que o AT profetiza duas vindas messiânicas e que Jesus cumpriu algumas profecias do AT em sua primeira vinda e cumprirá outras em sua segunda. Mas a distinção entre os dois adventos não é passível de ser encontrada no AT e é estranha à escatologia judaica. Não é provável que Jesus tenha pensado em duas vindas messiânicas nem que tenha falado a respeito. O mais provável é que o fim dos tempos consistia em uma sequência de acontecimentos, alguns dos quais já haviam ocorrido.

É apropriada a descrição “escatologia em processo de realização” (JEREMIAS, p. 230). O Messias (v. CRISTO I) havia aparecido, e muitas profecias então se cumpriram (Lc 17.18-23). Mas ainda restavam algumas. Muita coisa ficou por se revelar, como o sofrimento e a confirmação escatológicos do Filho do homem (Mc 9.31).

1.4 Quando? De acordo com o consenso moderno, Jesus acreditava que o juízo escatológico estava próximo, e as tentativas recentes de negar esse consenso não são convincentes. Apesar disso, deve se destacar que Jesus rejeitava a especulação cronológica encontrada em alguns apocalipses (Lc 17.20,21) e confessava ignorar a data do fim (Mc 13.32). Além disso, Marcos 13.20 (possível referência a Jesus) e Lucas 13.6-9 (provável referência a Jesus) pressupõem que o dia ou a hora da consumação não estão claramente determinados, que sua chegada depende em parte da graça divina e da resposta humana. Além disso, Lucas 10.13-15 e outros textos refletem uma amarga decepção com a incapacidade judaica de reconhecerê-los. Não sabemos como tal decepção afetou as convicções escatológicas de Jesus, mas a incapacidade generalizada de Israel em dar as boas-vindas ao Messias (algo não previsto na tradição) não pode ter deixado de levar a algumas considerações sobre o que o futuro reservava. As expectativas de Jesus eram, provavelmente, mais contingentes e indeterminadas que muitos têm suposto.

2. Os autores dos Evangelhos

Os quatro Evangelhos refletem o padrão “já, mas ainda não”, porém a escatologia de Mateus é mais realizada que a de Marcos, e a de João mais ainda. As ideias de Lucas são mais difíceis de caracterizar.

2.1 Marcos. O autor de Marcos, à semelhança de Jesus antes dele, imaginava que a escatologia estava no processo de realização. Para ele, contudo, Jesus havia sofrido, morrido e ressuscitado, e isso significava que a tribulação escatológica e a ressurreição geral já haviam iniciado.

2.1.1 O futuro. O que Marcos esperava é encontrado basicamente em Marcos 13. Aqui temos uma versão cristã do que se costuma ver nos quadros judaicos do fim (v. APOCALIPTISMO). Haverá uma época de provações e dificuldades. Surgirão falsos profetas (Mc 13.5,6). Haverá guerras,

terremotos e fomes (Mc 13.7,8). Os fiéis sofrerão (Mc 13.9-13). A Palestina será afligida com perigos (Mc 13.14-23). Os céus mostrarão grandes sinais (Mc 13.24,25). Então o agente escatológico de Deus (Jesus) aparecerá (Mc 13.26,27).

2.1.2 O passado. Jesus deu início à época do cumprimento escatológico (Mc 1.14-15). Convém ressaltar aqui as correlações entre Marcos 13 (sobre o fim dos tempos) e Marcos 14 e 15 (sobre o fim de Jesus). Compare-se Marcos 15.33 (trevas por ocasião da crucificação) com Marcos 13.24 (haverá trevas no fim); Marcos 15.38 (o véu do templo é rasgado) com Marcos 13.2 (o templo será destruído); Marcos 14.34,37 (Jesus aconselha os discípulos a “vigiar”, então ele vem [*erchetai*] e os encontra [*heuriskei*] dormindo [*katheudontas*]) com Marcos 13.35,36 (“Vigiai [...] para que, se chegar [*elthōn*] de repente, não vos ache [*heurē*] dormindo [*katheudontas*]”); Marcos 14.10,18,21,41 (Jesus é “entregue”) com Marcos 13.9 (os discípulos serão “entregues”); Marcos 14.53-65 (Jesus aparece perante um concílio de anciãos judeus) com Marcos 13.9 (os discípulos aparecerão perante os concílios judaicos); Marcos 14.65 (Jesus é espancado) com Marcos 13.9 (os discípulos serão espancados); Marcos 15.1-15 (Jesus perante Pilatos) com Marcos 13.9 (os discípulos comparecerão diante de governadores e reis). O significado desses e de outros paralelos, incluindo-se aquele entre Marcos 13 e Zacarias 9—14 (um pequeno apocalipse), é claro: o fim de Jesus pertence ao drama escatológico (v. CRISTO, MORTE DE).

2.1.3 O presente. Se o fim começou com o fim de Jesus, então o período entre a crucificação e a parusia deve ser um tempo escatológico. O presente (caracterizado por Mc 13.5-13) é visto como a tribulação que acompanha a nova era. Ou seja, o sofrimento de Jesus e o de sua igreja constituem as dores de parto, e depois disso virá o novo mundo.

2.1.4 Quando? Pode se dizer que Marcos 9.1 (“Dentre os que estão aqui, há alguns que de modo algum provarão a morte até que vejam o reino de Deus chegando com poder”) deixa implícito que o Evangelista esperava uma rápida consumação dos fatos. Muitos estudiosos, porém, associam Marcos 9.1 com a transfiguração, com a ressurreição ou (menos plausivelmente) com a

destruição de Jerusalém em 70 d.C. Excluindo-se Marcos 9.1, parece provável que, em vista da ideia que Marcos tinha do presente, ele não esperava que a história prosseguisse por muito tempo (cf. Mc 13.30). No entanto, Marcos 13.32 indica que não havia nenhuma segurança em torno do assunto.

2.2 Mateus. As ideias de Mateus sobre a escatologia são muito semelhantes às de Marcos.

2.2.1 O futuro. Quase tudo que se pode dizer sobre as expectativas de Marcos é aplicável a Mateus, caso não se acompanhem os poucos intérpretes que consideram Mateus 24 um apocalipse cumprido em 70 d.C. A diferença mais notável é a concentração no papel de Jesus como Filho do homem no juízo final (Mt 13.41; 16.28; 25.31 etc.). Além disso, se *krinontes*, em Mateus 19.28, tem o sentido de “governar”, o versículo deixa implícita a salvação escatológica de Israel, ideia não presente de forma clara em Marcos.

2.2.2 O passado. Com base em dois fatores, é possível ver o destaque à escatologia realizada. Primeiro: Mateus tempera sua narrativa com as denominadas “citações formulares” (Mt 1.23; 2.15,18 etc.). Elas lembravam os leitores de que Jesus cumpriu as esperanças escatológicas e as expectativas messiânicas do judaísmo. Segundo: Mateus 27.51b-53 (passagem exclusiva de Mateus) relata que Jesus não foi o único a ressuscitar dentre os mortos — muitos santos também ressuscitaram. Assim, a vindicação do Messias não pode ser vista isoladamente. Pelo contrário, a ressurreição de Jesus deu início à ressurreição geral. Compare-se isso com a confissão pré-paulina de Romanos 1.3,4, que literalmente proclama que Jesus foi designado Filho de Deus “pela ressurreição dentre os mortos” (o grego é o termo técnico para a ressurreição geral).

2.2.3 O presente. Em Mateus, como em Marcos, o presente é o tempo escatológico. Observe-se especialmente que certas profecias do final dos tempos de Marcos 13 foram transferidas para Mateus 10. O resultado disso é que a missão cristã atrai para si o vocabulário da tribulação escatológica. Também indicativa do enfoque de Mateus é a promessa-chave da presença sustentadora e perpétua do Messias (Mt 1.23; 18.20; 28.20). Isso conduz à realização uma expectativa escatológica judaica: Deus estaria “com” seu povo,

principalmente nos últimos dias (Zc 8.23; Jb, 1.17,26 etc.). Dessa forma, o presente é simultaneamente a era de tribulação e a era da presença do reino — exatamente a ideia de Jesus.

2.2.4 Quando? Não há nenhuma indicação de que Mateus considerasse a consumação iminente. Mas o fato de ele se delongar na escatologia e seu conceito do presente deixam implícito que ele esperava que o fim chegasse mais cedo, não mais tarde.

2.3 Lucas. As convicções de Lucas, que precisavam ser reconstruídas com a ajuda de Lucas-Atos, não são fáceis de apurar. Um fato, contudo, parece claro para muitos: Lucas estava consciente do intervalo de tempo, que ia se ampliando, entre o primeiro e o segundo adventos.

2.3.1 O futuro. Lucas acreditava que Jesus voltaria da mesma forma que partiu (At 1.11) e que esse acontecimento daria início ao dia em que Deus julgará o mundo por meio de Jesus Cristo (At 17.31). O terceiro Evangelista também acreditava na ressurreição geral (Lc 20.27-40; At 24.15), mas é objeto de debate seu conceito dos vindouros “tempos de refrigério” e da “restauração de todas as coisas” (At 3.19-21).

2.3.2 O passado. Lucas não levou adiante a ligação entre o fim de Jesus e a consumação. Talvez tenha evitado alguns aspectos da escatologia realizada pelo fato de ela também caracterizar grupos que ele via como heréticos (protognoísticos?). Muitos insistem na ideia alternativa de que sua perspectiva era resultado de uma concepção da história da salvação. H. Conzelmann afirma que em Lucas-Atos a história está dividida em três etapas: o período de Israel, o período de Jesus e o período da igreja. Nesse esquema, o advento de Jesus, a despeito de cumprir profecias do AT, pertence ao passado e não é propriamente escatológico. Entretanto, estudos recentes têm questionado Conzelmann e negado que Lucas tenha feito separação entre história e escatologia. A questão exige estudo mais aprofundado.

2.3.3 O presente. “Escatologia no processo de realização” não caracteriza Lucas tão obviamente, e, de acordo com Conzelmann, a época da igreja precede o fim, não sendo parte dele. O presente e o futuro foram compartimentalizados (cf. o “antes [de] todas essas coisas”, Lc 21.12). No entanto, é bem possível que Lucas tenha

reconhecido o conteúdo escatológico de textos como Lucas 1.32,33 e 2.38 e Atos 2.17-21 e tenha identificado a era da igreja com o reino messiânico estabelecido (cf. 1Co 15.20-28).

2.3.4 *Quando?* Para alguns estudiosos, Lucas não tinha expectativa de que o fim acontecesse logo; para outros, ele acreditava que estava muito próximo. A discordância surge em razão da existência em Atos de dois grupos diferentes de textos. No primeiro grupo, o fim parece iminente (e.g., Lc 3.9; 18.7,8; 21.31,32); no segundo, há uma consciência da demora da parusia (e.g., Lc 12.45; 19.11). Em vez de abrir mão de um grupo a favor do outro, parece melhor seguir Atos 1.7 (“Não vos compete saber os tempos ou as épocas”) e presumir que Lucas acreditava que o tempo do fim era uma questão em aberto.

2.4 *João.* Um dos aspectos característicos do quarto Evangelho é o grande destaque à escatologia realizada.

2.4.1 *O futuro.* Quase nada se diz sobre o futuro escatológico. Existe, contudo, um destaque do “último dia” (Jo 6.39), que representará um importante aspecto da ressurreição (Jo 5.28,29; 6.39,40), mas outros detalhes estão ausentes. Também não há nenhuma indicação de quando o “último dia” acontecerá.

2.4.2 *O passado.* João, à semelhança de Marcos e de Mateus, associa o fim de Jesus aos temas do fim dos tempos. Em seu Evangelho, a morte de Jesus é “a hora do julgamento deste mundo” (Jo 12.31). A crucificação provoca a expulsão do Diabo (Jo 16.11) e está associada à destruição do “filho da perdição” (Jo 17.12; cf. 2Ts 2.3). Além disso, em João o Filho do homem já detém autoridade (Jo 5.27; cf. Dn 7.13,14), julga (Jo 9.35-39; 12.30-34) e já foi erguido e exaltado (Jo 3.14). Existe a tentação de dizer que, em João, Jesus é a consumação, seu verdadeiro conteúdo. Com o advento de Jesus, veio também o fim.

2.4.3 *O presente.* No pensamento joanino, a vida eterna (Jo 6.47), a água viva (Jo 4.14), o pão que desce do céu (Jo 6.25-34), a filiação divina (Jo 1.12) e até mesmo a ressurreição (Jo 5.25) — coisas tradicionalmente associadas à consumação — podem ser experimentados agora. Embora em tudo isso haja maior vínculo com os outros Evangelhos do que em geral se pressupõe, o destaque constante dado à realização das esperanças

escatológicas domina o quarto Evangelho. Dodd exagera um pouco ao escrever acerca de João: “Tudo o que a igreja esperava na segunda vinda de Cristo já é mostrado em sua experiência presente de Cristo, por meio do Espírito” (Dodd, p. 121).

3. Interpretação atual

Os problemas teológicos apresentados pela escatologia são numerosos e complexos. Estaria Jesus equivocado em sua expectativa iminente? Deveria ser o vocabulário escatológico traduzido em categorias existencialistas? Depois de 2 mil anos, deveriam ainda os cristãos aguardar a parusia? As melhores respostas precisam levar em conta pelo menos quatro considerações. Para começar, nunca houve a intenção de que as profecias do Evangelho fossem entendidas de forma literal. Assim como não é correto ficar examinando Gênesis em busca de dados científicos, é igualmente errado transformar os símiles e metáforas da escatologia do NT em informações sobre estados cosmológicos futuros.

Por fim, o âmago da escatologia não é quando nem o quê, mas quem; não um cronograma nem um plano, mas uma pessoa. Os Evangelhos incentivam-nos a contemplar o futuro não mediante a apresentação de uma planta ou de um projeto detalhado, mas relacionando tudo a Jesus, o Messias e Filho do homem.

Ver também APOCALIPTISMO; JUÍZO; REINO DE DEUS; RESSURREIÇÃO.

DJG: APOCALYPTIC TEACHING.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON JR., D. C. *The end of the ages has come.* Philadelphia: Fortress, 1985. ■ _____. *Jesus of Nazareth: millenarian prophet.* Minneapolis: Fortress, 1998. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Jesus and the kingdom of God.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986. ■ CONZELMANN, H. *The theology of St. Luke.* London: Faber and Faber, 1960. ■ DODD, C. H. *The apostolic preaching and its developments.* New York: Willett, Clark, 1937. ■ ELLIS, E. E. *Eschatology in Luke.* Philadelphia: Fortress, 1972. (FBBS, 30.) ■ JEREMIAS, J. *The parables of Jesus.* 2. ed. rev. New York: Charles Scribner's Sons, 1972. ■ MATTILL JR., A. J. *Luke and the last things.* Dillsboro: Western North Carolina University Press, 1979. ■ PERRIN, N. *Jesus and the language of the kingdom.* Philadelphia: Fortress, 1976. ■

ROBINSON, J. A. T. *Jesus and his coming*. 2. ed. Philadelphia: Westminster, 1979. ■ WILLIS, W., org. *The kingdom of God in twentieth-century interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1987. ■ WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.

D. C. ALLISON JR.

ESCATOLOGIA II: PAULO

Tradicionalmente, a escatologia é entendida como o ramo da teologia que trata das últimas coisas. Temas como o futuro do mundo, a parusia, a chegada do reino de Deus, o juízo final, a ressurreição dos mortos, céu e inferno e a transformação do cosmo são os assuntos estudados em escatologia. Às vezes, o termo *escatologia* é empregado como sinônimo de *apocalíptica*, embora em anos recentes o último tenha sido mais corretamente definido como gênero literário distinto, que, como demonstram J. J. Collins e C. C. Rowland, pode ou não se ocupar das “últimas coisas” no tempo. Em anos recentes, a relação entre história cronológica e escatologia tem sido relevante fonte de debate entre os estudiosos. G. B. Caird apresenta uma importante avaliação linguística do vocabulário escatológico, em que o sentido metafórico é básico para seu significado. O resultado é semelhante às investigações sobre gênero, ou seja, que qualquer identificação pura e direta entre as últimas coisas no tempo e a literatura escatológica, sobretudo os textos apocalípticos, é ressaltada, senão questionada em sua totalidade.

Estritamente falando, deve se manter uma distinção entre os termos *apocalíptica* e *escatologia*, embora os trabalhos acadêmicos mais antigos empreguem *apocalíptica* sem conhecimento da classificação de gêneros, servindo de base, ainda que inadvertidamente, para certa confusão nos dias de hoje sempre que esses materiais são consultados (para uma visão geral, v. STURM; cf. MARSHALL e BARKER). L. Keck tenta resolver o problema, sugerindo que entendamos *apocalíptica* como termo “que caracteriza um tipo de teologia, não apenas um tipo de escatologia” (KECK, p. 233). Segundo ele, é preciso fazer distinção entre a teologia apocalíptica de Paulo e sua teologia sapiencial, visto que ela brota de uma base teológica diferente. Isso é correto, embora seja possível ver ambos os tipos de teologia sobrepondo-se

um ao outro nas cartas paulinas, não raro em passagens-chave (como 1Co 2 e 3; Fp 2.5-11; Cl 1.13-20).

É fundamental a importância de Paulo na área da teologia escatológica, ainda mais porque seus escritos estão entre os mais antigos documentos cristãos preservados, refletindo perspectivas básicas sobre as questões escatológicas. A maioria das introduções sobre Paulo traz uma seção de escatologia (RIDDERBOS; WHITELEY; BORNKAMM; BRUCE). Além disso, vários estudos interpretativos clássicos sobre Paulo, feitos em gerações anteriores, basearam-se em análises críticas de seu pensamento escatológico (e.g., SCHWEITZER; VOS; KÄSEMANN; MUNCK; SCHOEPS; DAVIES). Há poucas décadas, alguns importantes estudos de escatologia foram produzidos, destacando-se entre eles o de J. C. Beker (1980). Esses estudos têm servido para revitalizar o interesse no tema e têm assim ressaltado o papel fundamental da escatologia nos estudos paulinos como um todo.

A escatologia proporciona um fundo para outros temas importantes que constituem a essência da teologia paulina. Cristologia, pneumatologia, eclesiologia, soteriologia e antropologia são todas disciplinas elaboradas sobre o alicerce escatológico do pensamento de Paulo. Esse alicerce impregna todos os estudos acerca de Paulo, pois são visíveis as preocupações ou pressuposições escatológicas em quase todo o *corpus* paulino, embora alguns acreditem que Gálatas e Filemom sejam possíveis exceções, visto que não contêm referências explícitas ao futuro dia do Senhor. O material escatológico está presente em uma ampla variedade de contextos nas cartas paulinas: perícopes credais, polêmicas, pastorais, éticas, exortativas e pessoais contêm, todas elas, esse ensino. A importância da escatologia paulina é evidente, não importando a opinião que se tenha sobre a autenticidade de algumas das cartas, a saber, 2 Tessalonicenses, Colossenses e Efésios, ou das Cartas Pastorais. Mesmo que algumas dessas cartas sejam interpretadas como obras de seguidores de Paulo em geração posterior, é claro que o ponto de vista escatológico de Paulo ajuda a condicionar o ensino nelas contido.

1. O contexto da escatologia paulina: os escritos apocalípticos judaicos
2. O caráter circunstancial das cartas paulinas

3. O conteúdo da escatologia paulina: alguns princípios básicos
4. Escatologia e cristologia paulinas
5. Escatologia e ética paulinas
6. Escatologia paulina e misticismo judaico
7. A dinâmica social no ensino escatológico de Paulo

1. O contexto da escatologia paulina: os escritos apocalípticos judaicos

O reconhecimento da importância do contexto escatológico dos materiais do NT é um dos resultados mais relevantes das investigações feitas pelos estudiosos da Bíblia no século XX. É preciso reconhecer que a produção de apocalipses não se restringia de modo algum a escritores judeus ou cristãos: existem exemplos provenientes de muitas áreas do antigo Oriente Médio. No entanto, são os apocalipses do mundo judeu-cristão do século I, como *1 Enoque*, *4 Esdras* e *2 Apocalipse de Baruque*, os paralelos mais importantes com Paulo, visto que esses materiais estão mais próximos dele em termos de data e de contexto geográfico. Por esse motivo, eles nos permitem a melhor oportunidade de avaliar o conteúdo escatológico do pensamento paulino.

Nas memoráveis palavras de E. Käsemann, “a apocalíptica foi a mãe de toda a teologia cristã” (KÄSEMANN, *Beginnings*, 1969, p. 102). De fato, a apocalíptica tem sido vista como uma das chaves para desvendar o significado do NT como um todo. É por esse motivo que Beker define a cosmologia apocalíptica como o “centro de coerência” do pensamento de Paulo e rejeita “as interpretações do pensamento de Paulo que suprimem, delimitam ou comprometem seus contornos apocalípticos” (BEKER, 1980, p. 135). Aqui, ao definir escatologia apocalíptica da perspectiva de uma crença no futuro, uma consumação iminente do mundo, um acontecimento desencadeado pela futura vinda de Jesus Cristo, às vezes até mesmo confundido com a parusia, Beker segue o pensamento de Käsemann. Ao mesmo tempo, Beker leva o raciocínio um passo adiante, afirmando que a estrutura apocalíptica de Paulo é não apenas o ponto de partida para o pensamento paulino, mas também constitui “o arcabouço indispensável para sua interpretação do advento de Cristo” (BEKER, 1980, p. 19). Isso contrasta com

a posição de Käsemann, segundo a qual Paulo mais tarde se afastou dessa perspectiva apocalípticamente condicionada. Beker advoga a causa de muitos, para os quais o antigo debate sobre o centro e a periferia do pensamento se resolve favorecendo-se a centralidade do elemento apocalíptico-escatológico no ensino de Paulo. Dessa maneira, o debate teológico deixa de enxergar os argumentos anteriores sobre a justificação pela fé (e.g., KÄSEMANN) e o misticismo de Cristo (e.g., SCHWEITZER) como ponto(s) central(is) da teologia de Paulo. Beker assevera que “o triunfo de Deus [é] o centro do pensamento de Paulo” (BEKER, 1980, p. 355), hipótese oriunda de um arcabouço apocalíptico do pensamento de Paulo. Para Beker, sua abordagem reconhece o pensamento paulino como uma interação entre “contingência” e “coerência”.

Alguns estudiosos, porém, criticam a amplitude da abordagem de Beker, ressaltando que em certos casos ele impôs o esquema apocalíptico às cartas de Paulo sem considerar se isso era ou não adequado. J. L. Martyn, por exemplo, entende que a interpretação que Beker faz de Gálatas foi conduzida de modo equivocado e deixa de levar em conta o papel da cruz nessa carta (não é fácil encaixar a carta em um arcabouço apocalíptico, visto que nela está notavelmente ausente qualquer material escatológico). No entanto, de acordo com Martyn, Gálatas constitui, por assim dizer, um “apocalipse da cruz”, que dá início a uma batalha cósmica entre a carne e o espírito (v. e.g., Gl 5.16-25; v. a resposta de BEKER no “Prefácio à segunda edição” de *Paul the Apostle*). Uma atenuação da tese básica é oportuna, como Beker (1991) agora reconhece.

Essas tentativas de interpretar a teologia de Paulo do ponto de vista de seu alicerce escatológico podem ser vistas como reação legítima à abordagem exageradamente realizada de alguns intérpretes, como C. H. Dodd e R. Bultmann, cujas ideias se baseiam na suposta perda da perspectiva escatológica à medida que a fé cristã se espalhou pelo mundo helênico. Contudo, não significa dizer que o ponto de vista de Paulo seja inteiramente apocalíptico em sua essência, mas apenas que se encontra em um arcabouço escatológico. Ao mesmo tempo, como entende V. P. Branick, no pensamento de Paulo é evidente a

dimensão da escatologia realizada, que modera seu ensino obviamente futurista. Qualquer tentativa de contrastar o que é presente com o que é futuro no pensamento paulino resultará em uma representação errônea de sua escatologia — ambos os elementos estão dinamicamente vinculados. O reconhecimento da escatologia paulina bidimensional (presente/futuro; imanente/transcendente) é importante quando a questão é buscar averiguar como a mensagem da escatologia de Paulo se aplica a nós hoje. As duas dimensões do pensamento de Paulo são às vezes acertadamente definidas como os planos vertical e horizontal (ou espacial e temporal) de sua escatologia. A relação entre o espacial e o temporal no pensamento escatológico de Paulo revelou-se um dos grandes marcos divisórios entre os intérpretes de Paulo. Os que destacam a dimensão vertical tendem a entender que o conflito está implícito em um dualismo de duas eras do ponto de vista cosmológico (o terreno *vs.* o vertical). Já os que dão destaque à dimensão horizontal tendem a entender que o conflito surge de considerações cronológicas simples e diretas (o presente *vs.* o futuro). Um exame completo das cartas paulinas revela que ele emprega o vocabulário de tempo e espaço em seu ensino escatológico (v. LINCOLN). Assim, esse não deve ser desconsiderado, nem aquele deve receber demasiado destaque: ambos ajudam a formar o pensamento escatológico de Paulo. Mesmo uma passagem como Colossenses 3.1-6, dominada por linguagem espacial, tem por trás de si uma visão escatológica mais ampla, o que sugere seu equivalente horizontal (v. a análise de LEVINSON).

Ao longo dos anos, tem havido considerável debate para apurar as fontes da visão escatológica de Paulo: em última instância, ela seria oriunda de sua herança judaica ou do mundo helênico mais amplo do qual ele fazia parte? Hoje em dia, a maioria dos estudiosos aceita que a herança e os antecedentes judaicos de Paulo, incluindo-se a divisão dupla que ele faz da história temporal em dois éons, o “agora” e o “ainda não”, é determinante para sua cosmologia escatológica. M. C. De Boer (1989) subdivide ainda mais a escatologia apocalíptica judaica, sugerindo duas pistas: escatologia apocalíptico-cosmológica e escatologia apocalíptico-forense. Segundo ele, essas

divisões correspondem, respectivamente, ao entendimento cosmológico que Käsemann tem da da apocalíptica e ao entendimento antropológico que Bultmann tem dela. De um modo ou de outro, para Paulo a apocalíptica judaica é uma cosmologia que precisou de adaptação significativa tendo em vista o acontecimento decisivo da ressurreição de Jesus, a qual condiciona e determina o ensino escatológico de Paulo, pois é na ressurreição que a consumação verdadeiramente aconteceu, que a nova ordem teve início. Embora a ressurreição seja fundamental para a escatologia, a escatologia de Paulo não é de modo algum monolítica em sua conceituação, nem uniforme em sua expressão. Por essa razão, as cartas de Paulo são caracterizadas por grande variedade. W. Baird declara: “Paulo não tem um quadro apocalíptico claro e simples do fim. Seu vocabulário é extraído de fontes externas e não é usado sistematicamente” (BAIRD, p. 325). Antes de passarmos a examinar alguns aspectos específicos do ensino escatológico de Paulo, é preciso tratar de outra questão muito importante.

2. O caráter circunstancial das cartas paulinas

Uma das contribuições mais importantes em estudos recentes sobre Paulo tem sido o entendimento cada vez mais acentuado do caráter contingente das cartas que constituem o *corpus* paulino. Como mostramos acima, Beker defende que a apocalíptica seja reconhecida como o “centro coerente” do pensamento de Paulo, mas, ainda assim, ele acertadamente ressalta que ela deve ser traduzida nas “particularidades contingentes da situação humana” (BEKER, 1980, p. ix). Mais do que nunca, os estudiosos vieram a entender como as circunstâncias em torno da produção de uma carta contribuem para entendermos seu conteúdo. Em suma, quanto mais preciso for o nosso conhecimento de como e por que o apóstolo (ou talvez um de seus seguidores, no caso das cartas chamadas deutero-paulinas) escreveu determinada carta, maior será a probabilidade não apenas de entendermos sua mensagem original, mas também de interpretar-mos seu sentido para nós hoje.

Um estudo abalizado da possível relação entre Paulo ou seus sucessores com a congregação que se procurava alcançar por meio de determinada

carta oferece-nos melhores condições de fazer a exposição do texto como um todo. Infelizmente, a natureza circunstancial de muitas cartas é tal que quase sempre ficamos sem resposta para muitas perguntas-chave. Não sabemos o suficiente sobre o que levou o apóstolo a escrever às congregações e o que também as motivou a escrever para ele. Assim, muitas vezes nos vemos forçados a levantar hipóteses a fim de preencher as lacunas de nosso conhecimento. Nem mesmo temos o *corpus* paulino completo para trabalhar, como demonstra 1Coríntios 5.9. As reconstruções hipotéticas da correspondência entre Paulo e aquelas congregações são necessárias para superar o problema, conforme ilustrado na teoria seminal da “extrapolação reversa”, elaborada por J. C. Hurd, sobre a correspondência coríntia. Esses problemas afetam praticamente todas as cartas do *corpus* paulino e envolvem muitos temas teológicos, mas se tornam decisivos na área do ensino escatológico em algumas das cartas incontestavelmente paulinas. Será que Paulo está respondendo a perguntas feitas pelas congregações em questão? Será que elas entenderam errado ou distorceram o que ele disse? Quanto do que ele escreve em resposta depende de um entendimento escatológico comum que ele partilha com determinada igreja ou talvez até mesmo tenha transmitido a ela? Quanto do que ele escreve tem conscientemente o propósito de corrigir? A esta altura, é oportuno citar dois exemplos.

2.1 1 Tessalonicenses 4.13—5.11: a morte prematura de cristãos? As duas cartas aos crentes de Tessalônica parecem ter sido escritas em resposta a sérios questionamentos surgidos na congregação acerca da morte de cristãos antes da aguardada vinda do Senhor (1Co 11.30 e 15.18 talvez mostrem que o mesmo assunto estava sendo debatido em Corinto). A resposta de Paulo em 1 Tessalonicenses 4.13—5.11 procura desfazer essa preocupação. Ele assevera que os mortos não sofrem nenhuma desvantagem e serão unidos com Cristo quando ele vier. O problema aqui é que não está claro quais eram as crenças escatológicas da igreja de Tessalônica nem por que a morte de alguns dos membros da congregação os lançara em tais cogitações. Teriam entendido errado o que Paulo (presumivelmente) lhes havia ensinado sobre o futuro quando ajudou a fundar

a congregação? Ou será que, nesse ínterim, Paulo modificou suas ideias sobre a ressurreição e agora está corrigindo seu ensino anterior com a carta? Parte do problema repousa, sem dúvida, na natureza imprecisa do material escatológico. K. J. F. Klijn observa que a questão da condição dos mortos era um problema comum na literatura apocalíptica. Contudo, desconhecemos a correspondência anterior entre Paulo e os tessalonicenses. Por isso, não é possível ter certeza acerca de nenhuma interpretação. É como tentar ouvir o que alguém está falando ao telefone e deduzir o assunto que está sendo conversado.

2.2 1Coríntios 7: a instituição do casamento e da sexualidade humana em face da parusia. Nesse capítulo, Paulo responde a algumas perguntas dos coríntios acerca de sexo e casamento na vida dos que creem em Cristo. À luz da crença coríntia, segundo a qual a plena salvação em Cristo já havia chegado (em 1Co 7.1, Paulo cita um dos refrões deles que mostram isso), parece que eles haviam adotado um comportamento ascético diante da sexualidade. Paulo escreve para corrigir esse pensamento, destacando em 1Coríntios 7.2-6 as obrigações e responsabilidades mútuas nas relações sexuais entre marido e mulher. Essa seção apresenta pouquíssima dificuldade no que diz respeito a questões escatológicas. Entretanto, em 1Coríntios 7.7-40, Paulo prossegue com admoestações que parecem muito mais condicionadas por suas ideias sobre a volta iminente de Cristo. O mesmo ocorre em 1Coríntios 7.25-35, em que ele aconselha os que, por algum motivo, são solteiros a permanecer assim, em vista da “angustiosa situação presente” (1Co 7.26, *ARA*) e do fato de que “o tempo se abrevia” (1Co 7.29). Exegeticamente, o capítulo é um campo minado, mas a maioria dos estudiosos concorda que, até certo ponto, a perspectiva escatológica de Paulo influencia seu conselho ético para os que planejam se casar. Qualquer que seja a interpretação adotada, é preciso dar a devida consideração à base escatológica do pensamento de Paulo (para uma visão geral, v. MOISER).

3. O conteúdo da escatologia paulina: alguns princípios básicos

É evidente que uma ideia escatológica está por trás de toda a teologia paulina. Sem sabermos

até que ponto essa perspectiva é determinante e dada a variedade de formas e expressões que ela emprega, fica difícil analisar a questão de forma simples. Contudo, podemos resumir os principais pontos nas oito seções a seguir.

3.1 O messiado de Jesus de Nazaré. Para Paulo, Jesus de Nazaré é sem dúvida alguma o Messias, o Cristo prometido na Antiguidade. Tanto é assim que o título “Cristo” é utilizado quase como sobrenome de Jesus. No *corpus* paulino, outros títulos e designações messiânicos são atribuídos a Jesus, como Filho (de Deus) (16 vezes: Rm 1.4,9; 5.10; 8.3,29,32; 1Co 1.9; 15.28; 2Co 1.19; Gl 1.16; 2.20; 4.4,6; Ef 4.13; Cl 1.13; 1Ts 1.10), Filho de Davi (Rm 1.3 [2 vezes]; 2Tm 2.8) e Senhor (c. 275 vezes, incluindo passagens cristológicas importantes, como 1Co 8.6; Fp 2.11). Contudo, não podemos esquecer que a aparição do Messias era considerada em muitos escritos do judaísmo do século I um acontecimento escatológico acima de tudo, um sinal indiscutível de que a era vindoura havia chegado. Em certo sentido, pode-se dizer que o elemento estruturante da escatologia de Paulo é a proclamação de Jesus de Nazaré como o Messias. Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que o acontecimento-chave que valida esse messiado é a ressurreição de Jesus dentre os mortos, pois é esse ato de ressurreição que demonstra como a era escatológica afeta o presente.

3.2 A presença da era escatológica. Um aspecto padrão da literatura apocalíptica judaica é a divisão do tempo em dois éons (4Ed 7.50: “O Altíssimo não fez uma era, mas duas” — declaração clássica sobre o tema). Talvez a melhor maneira de comprovar que Paulo revela aceitar esse tipo de dualismo escatológico é o uso da expressão “este século” (Rm 12.2; 1Co 1.20; 2.6-8; 3.18; 2Co 4.4). A expressão correspondente, “a era vindoura”, embora implícita em vários pontos do *corpus* paulino, jamais é empregada nas cartas incontestavelmente paulinas (aparece em Ef 1.21). O tempo presente é por vezes considerado mau (*ponēros*, Gl 1.4; Ef 5.16; 6.13), e os habitantes do mundo são “uma geração corrupta e perversa” (Fp 2.15). Mesmo assim, Paulo evidentemente acredita que a esperança escatológica do futuro de alguma forma influencia o presente. Como o apóstolo declara em 2Coríntios 5.17, “as coisas velhas já passaram, e surgiram coisas novas”. Em

1Coríntios 10.11, ele assevera que “os fins dos séculos têm chegado” (ARA; com o uso deliberado da forma perfeita do verbo, *katēntēken*). Em 1Coríntios 7.31, ele afirma que “a forma deste mundo passa”. Ele define essa era escatológica como a “nova criação” (2Co 5.17; Gl 6.15). Mais que isso, Paulo associa a chegada da era escatológica com a revelação de Jesus Cristo como o Messias de Deus. Assim, declara em Gálatas 4.4 que, “vindo, porém, a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho”. Tudo isso faz crer que o ensino de Paulo sobre a presença da era escatológica deve ser contrastado com um dualismo temporal.

Algumas figuras afins são empregadas para explicar a ideia dos dois éons, incluindo-se a analogia Adão-Cristo de Romanos 5 e de 1Coríntios 15 (v. ADÃO E CRISTO) e a extensa figura antropológica que envolve um contraste entre o velho eu e o novo eu (Rm 6.6; Cl 3.9,10; Ef 2.15; 4.22-24), entre o eu exterior e o eu interior (Rm 7.22; 2Co 4.16; Ef 3.15) e entre a pessoa física e a espiritual (2Co 2.14-16). Uma figura espacial que envolve o emprego de “céus” (*ouranes*) e termos relacionados também oferece, como demonstra A. T. Lincoln, um meio importante de comunicar a verdade escatológica nas cartas de Paulo. A certeza da realidade presente da nova era deu origem, dentro de algumas congregações, a um entendimento excessivamente realizado da existência cristã. Estavam tão seguros da realidade da existência escatológica agora que parecia praticamente não existir necessidade de ressurreição no futuro — a vida de ressurreição estava sendo vivida no presente (a maioria dos estudiosos aceita que as passagens de 1Co 4.8 e 15.12 e de 2Tm 2.18 podem ser exegeticamente vinculadas como manifestações dessa perspectiva exageradamente realizada; mas v. WEDDERBURN para uma opinião divergente). No caso de Corinto, parece que esse entusiasmo plenamente realizado se manifestou em uma preocupação prejudicial com os dons espirituais, demonstrando quão intimamente ligadas estavam a escatologia e a pneumatologia na época de Paulo (como defende THISTLETON; v. ESPÍRITO SANTO). Nesse ponto, R. P. Martin está correto ao afirmar que 1Coríntios 15 não pode ser separado de 1Coríntios 12—14, particularmente em um contexto exegético. Não é difícil demonstrar que a mesma relação dinâmica entre escatologia

e pneumatologia continuou existindo ao longo da história da igreja e persiste até hoje, com todos os lados recorrendo às cartas paulinas ao longo dos anos. De duas maneiras mais destacadas, Paulo se opõe ao entusiasmo dos coríntios: primeiro, mediante o uso de censura sarcástica (como em 1Co 4.8); depois, ao ressaltar mais uma vez as dimensões futuras de sua fé comum (como em 1Co 15). Esses entendimentos exageradamente realizados da existência cristã são questionados em 2Timóteo 2.16-18, em 2Tessalonicenses 2.2 e possivelmente em 1Tessalonicenses 4.13. Em Paulo, existe uma dialética entre o presente e o futuro, particularmente quando ligada ao conceito de salvação.

No entanto, a despeito da certeza de uma dimensão presente de esperança escatológica, não se deve desconsiderar que, para Paulo, a revelação final da era escatológica ainda está no futuro. A transformação derradeira da ordem mundial, a redenção final do crente (a dádiva da ressurreição do corpo) e o juízo final são acontecimentos que ainda têm de ser aguardados. O presente está condicionado pelo passado (a morte e a ressurreição de Jesus Cristo) e pelo futuro (a parusia, aguardada no fim dos tempos).

3.2.1 O reino de Deus/Cristo. Embora a ideia do reino de Deus/Cristo seja um aspecto padrão da perspectiva escatológica judaica partilhada por Paulo, estando por trás de boa parte de seu ensino ético, a expressão não se destaca nas cartas paulinas (v. REINO DE DEUS). Ao que parece, Paulo pressupõe que a vida e o ministério de Jesus Cristo foram, de alguma forma, a instauração do reino de Deus na terra, embora isso nunca seja explicitamente afirmado em nenhuma de suas cartas.

Paulo tende a falar do reino de Deus/Cristo como se fosse algo futuro, embora por vezes haja indícios da realidade presente do reino na vida do cristão (cf. Rm 14.17; 1Co 4.20). Uma de suas declarações mais comuns sobre o reino é que ele se trata de algo que o crente recebe em herança (1Co 6.9,10; Gl 5.21), como recompensa pela fidelidade. Mais uma vez, é uma herança futura que se tem em mente. Mais central ainda no ensino de Paulo sobre o reino de Deus/Cristo é o papel da ressurreição de Jesus Cristo na tarefa de trazer o reino para dentro da história humana.

3.3 A ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos. Para Paulo, a ressurreição de Jesus é um acontecimento escatológico que confirma a chegada de uma nova era. Ao mesmo tempo, é compreensivelmente vista como a vindicação da morte de Jesus na cruz e está intimamente associada com a ascensão de Cristo ao poder, à direita de Deus (Rm 8.34), estabelecendo a base para interceder a favor dos santos. Embora Paulo considere a ressurreição um ato escatológico de Deus, nunca é meramente um acontecimento espiritual livre das amarras da história ou distanciado de alguma realidade física. Para Paulo, a ressurreição de Jesus envolve o Senhor ressurreto em algum tipo de existência somática, embora se reconheça que se trate de uma existência de ordem diferente.

3.3.1 Romanos 1.3,4: o Filho de Deus e a ressurreição. A maioria dos estudiosos concorda que nesses dois versículos o apóstolo alude a uma afirmação credal sobre Jesus Cristo. Alguns aspectos da passagem revelam um contexto prévio da declaração, talvez originária da igreja na Palestina. Entre esses aspectos, são notáveis a expressão incomum “o Espírito de santidade” e a justaposição das credenciais terrenas de Jesus (“humanamente, nasceu da descendência de Davi”) com seu *status* celeste (“com poder foi declarado Filho de Deus”). Em suma, temos aqui a dupla afirmação da filiação de Jesus: ele é o Filho de Davi e o Filho de Deus. Significativo na escatologia de Paulo é o fato de que as credenciais de Jesus como Filho de Deus estão intimamente ligadas à sua ressurreição dentre os mortos. Não é de surpreender que às vezes essa passagem seja considerada um reflexo de uma das etapas mais antigas do labor teológico entre os primeiros cristãos, em que a ressurreição é o ato que atribui a Jesus sua posição de Filho de Deus. Quando associamos essa realidade ao fato de que a forma participial de Romanos 1.4 (“declarado”) é de difícil interpretação, entendemos por que esse era o texto-chave dos defensores do adocianismo.

3.3.2 1Coríntios 15: excursão sobre a ressurreição. Em 1Coríntios 15, temos um excursão semi-independente sobre a ressurreição e suas implicações para o crente. No *corpus* paulino, essa é a análise mais detalhada da ressurreição. Dentro do capítulo, o que está no centro do debate não é se Jesus Cristo ressuscitou ou não, como em geral

se pressupõe na apologética popular, mas quais são as implicações da ressurreição de Cristo para os crentes. Assim, 1Coríntios 15.12 fornece uma pista importante para a análise como um todo: “Se Cristo está sendo pregado como ressurreto dentre os mortos, como dizem alguns dentre vós que não há ressurreição dos mortos?”. Obtém-se aqui uma percepção importante acerca da natureza da controvérsia em Corinto e a identidade da denominada heresia coríntia. Paulo está corrigindo um problema na congregação coríntia: uma escatologia demasiadamente realizada, a qual, pelo que se percebe, levou os coríntios, ou pelo menos alguns deles, a acreditar que não havia necessidade de ressurreição futura, visto que tinham sido batizados e já estavam vivendo a vida da ressurreição. A defesa inicial que Paulo faz de uma escatologia futurista lembra aos coríntios o que ele anteriormente lhes ensinara sobre o assunto, com base em declarações de fé tradicionais acerca da ressurreição de Jesus Cristo (1Co 15.3-7) e acerca de sua aparição a diversas testemunhas. Ou seja, os coríntios partilham com Paulo a ideia de que a ressurreição de Jesus Cristo está na base da fé cristã, mas divergem quanto ao significado da ressurreição para a esperança cristã.

3.3.2.1 *As primícias* (1Co 15.20,23). Para demonstrar a ligação entre a ressurreição de Jesus Cristo e a ressurreição do crente, Paulo emprega uma ilustração extraída da agricultura. Em 1Coríntios 15.20,23, ele compara o Senhor Jesus Cristo ressuscitado com as primícias (*aparchē*), deixando implícito que o crente participará da vida de ressurreição assim como a colheita inteira está relacionada com a sega inicial. O importante qualificativo inserido mediante o uso dessa imagem agrícola é que a existência ressurrecional do crente ainda é futura e deve ser aguardada. O quadro completo depende de entendermos a unidade dinâmica que existe entre Cristo e os crentes. Tudo o que acontece com o Cristo ressuscitado é automaticamente transferido para a comunidade cristã, ainda que dentro de um contexto escatológico. Como diz M. J. Harris (p. 114), a imagem das primícias demonstra que Cristo é “tanto o penhor quanto o paradigma da ressurreição somática dos crentes”.

Paulo também aplica a figura das *aparchē* a seu ensino escatológico sobre o dom do

Espírito Santo, em Romanos 8.23, e às relações entre judeus e gentios dentro do plano de Deus, em Romanos 11.16. A figura talvez esteja também presente em 2Tessalonicenses 2.13, dependendo das variantes textuais adotadas. Uma figura relacionada, a qual descreve o Cristo ressuscitado como o “primogênito dentre os mortos” (*prōtotokos ek tōn nektrōn*), está contida no hino pré-paulino de Colossenses 1.15-20.

3.3.2.2 *A analogia Adão-Cristo* (1Co 15.20,21, 44b,45). O uso que Paulo faz da analogia Adão-Cristo é um dos aspectos mais importantes de seu ensino escatológico no capítulo. Iniciando em 1Coríntios 15.20, o apóstolo estabelece um contraste deliberado entre Adão e Jesus Cristo como figuras representativas da humanidade. A analogia é desenvolvida ainda em 1Coríntios 15.44b,45, em que Paulo outra vez aparece para corrigir um entendimento excessivamente realizado da existência ressurrecional entre os coríntios. Em 1Coríntios 15.46, ele inverte a ordem em que o corpo físico e o corpo da ressurreição devem aparecer (nesse aspecto, os coríntios podem ter sido influenciados por um ensino semelhante ao de Filo acerca da humanidade adâmica). Por conseguinte, Cristo era apresentado como alguém que personificava o que R. Scroggs denomina “humanidade escatológica”.

3.3.2.3 *A morte: o último inimigo* (1Co 15.26). Nas cartas paulinas, a morte é apresentada da perspectiva física e espiritual. Assim, ela é a cessação da vida mortal (Fp 1.21) e o estado de separação espiritual de Deus (Rm 7.9-14; Ef 2.1-3; Cl 1.21). Paulo nunca minimiza o poder destruidor da morte (observe-se o uso de *katalyō* em 2Co 5.1), embora às vezes seja apresentada como porta de saída para outra existência (2Co 5.8; Fp 1.23; 2Tm 4.6). Em sua longa análise das implicações da ressurreição de Cristo, Paulo, ao descrever a morte, emprega uma expressão incomum, referindo-se a ela como “o último inimigo a ser destruído”. De Boer argumenta que a derrota definitiva da morte é fundamental em 1Coríntios 15.20-28, que no capítulo é o centro do ensino escatológico de Paulo. Trata-se de uma imagem altamente evocativa que destaca a importância da cruz para o pensamento de Paulo, uma vez que ela alude a um confronto entre Jesus Cristo e a Morte, como se esta fosse uma

figura personificada que teve de ser enfrentada em combate nessa cruz do Calvário. A figura da Morte como inimigo é extraída da cosmovisão escatológica de Paulo. Exemplos semelhantes do mesmo tipo de personificação da morte podem ser encontrados em outros apocalipses judaicos e cristãos, como 4Esdras 8.53, Apocalipse 6.8 e 20.13,14 (v. DE BOER, p. 90-1, para mais detalhes).

Ao mesmo tempo, a figura estabelece uma espécie de tensão no ensino de Paulo acerca da morte física. Essa tensão pode ser mais bem realçada se examinarmos *quando* Paulo entende que ocorre a destruição desse inimigo. Teria acontecido com a morte de Cristo na cruz, como sugere o uso do aoristo *katargēsantos*, em 2Timóteo 1.10? Ou ela ocorrerá naquele momento futuro indefinido, na aguardada segunda vinda de Cristo? O contexto imediato de 1Coríntios 15.20-28 sugere a segunda possibilidade, embora estejamos longe de ter certeza de como aplicá-la aos crentes e de conhecer suas implicações para a conduta ética no presente. Ou seja, se a morte e o pecado estão ligados entre si, como Paulo vigorosamente demonstra em Romanos 5.12, por que o cristão é exortado a viver no presente uma vida liberta do poder e dos efeitos do pecado e ao mesmo tempo a esperar o livramento da morte como algo futuro? O pecado, visto em sua personificação (Rm 5.14,17,21; 7.8-11,13-25), já foi conquistado, mas não a morte física, tão intimamente associada a ele. A derrota da morte física deve aguardar a consumação futura. No mínimo, temos de admitir que há uma tensão teológica se manifestando aqui, embora não precisemos ir tão longe a ponto de sugerir que, nesse assunto, Paulo caiu em uma destrutiva contradição.

3.4 O esperado dia do Senhor e o juízo final. O dia do Senhor (*ἡμέρα κυρίου*) é um aspecto característico da literatura profética do AT, o qual Paulo retoma e expande em suas cartas. Até onde se pode comprovar, foi primeiro concebido como dia de júbilo futuro, em que Deus interviria a favor de seu povo e o salvaria da calamidade, corrigindo as injustiças e derrotando os inimigos de Israel. No entanto, muitos profetas, como Amós, Ezequiel, Isaías, Zacarias, Sofonias, Malaquias e Joel, no intuito de chamar o povo de volta à verdadeira obediência, redirecionaram o foco de sua mensagem, proclamando que o dia do Senhor

não seria apenas um tempo de livramento, mas também de juízo para a nação de Israel (v. EVERSON). Também é possível encontrar a ideia de um dia escatológico do Senhor nos documentos judaicos pseudepigráficos (como *1Enoque*, *4Esdras* e *2Apocalipse de Baruque*) e em documentos seletos de Qumran (como 1QM e 1QS). Nos Evangelhos, está mais associado às declarações de Jesus acerca da vinda do Filho do homem, mas pode ser identificado em todas as suas camadas. Em seu ensino sobre o tema, Paulo retoma o conceito judaico do dia do Senhor, bem como os temas da salvação escatológica e do juízo futuro. Contudo, de maneira criativa ele integra a esperança veterotestamentária à sua cristologia em desenvolvimento, transformando o “dia do SENHOR [Javé]”, na prática, em o “dia do Senhor Jesus Cristo”. Essa criatividade é uma das contribuições mais importantes da escatologia paulina (v. 4 abaixo).

3.4.1 O dia do Senhor e a parusia de Jesus Cristo. Uma variedade de expressões é empregada nas cartas paulinas para designar o dia escatológico do Senhor, particularmente no que se refere a Jesus Cristo. A expressão simples “dia do Senhor” ocorre em 1Tessalonicenses 5.2 e em 2Tessalonicenses 2.2; a expressão “dia do Senhor Jesus”, em 1Coríntios 1.8, 5.5 e em 2Coríntios 1.14; “dia de Cristo Jesus”, em Filipenses 1.6; “dia de Cristo”, em Filipenses 1.10 e 2.16; “o dia”, em 1Tessalonicenses 5.4 e em 1Coríntios 3.13; “aquele dia”, em 2Timóteo 1.12,18 e em 2Timóteo 4.8. Além disso, Paulo é, no NT, a principal fonte para o uso do termo *parousia* em referência à vinda futura de Jesus Cristo (1Co 15.23; 1Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2Ts 2.1,8,9). O substantivo *apocalypsis* (“revelação”) é empregado de forma semelhante em 1Coríntios 1.7 e em 2Tessalonicenses 1.7. Nas Cartas Pastorais, ocorre uma significativa mudança de vocabulário: em 1Timóteo 6.14, em 2Timóteo 1.10, 4.1,8 e em Tito 2.13, o termo *epiphaneia* é usado em referência à aparição do Senhor Jesus Cristo, ao passo que o verbo *epiphainō* (“aparecer”) é usado em Tito 2.11 e 3.4 (o substantivo *epiphaneia* [“aparição”] também é usado em 2Ts 2.8). Nas três Cartas Pastorais, o contexto imediato desses versículos sugere uma manifestação futura da glória do Senhor Jesus Cristo, embora a dimensão presente também esteja em evidência, especialmente em 2Timóteo 2.10. Algumas

formas verbais relacionadas também ocorrem no *corpus* paulino para denotar esse acontecimento escatológico futuro: formas de *erchomai* (“vir”) aparecem em 1Coríntios 4.5, 11.26 e em 2Tessalonicenses 2.9,10; de *apokalypō*, em 2Tessalonicenses 1.7; de *phaneroō* (“manifestar”), em Colossenses 3.4. A expressão “o dia da redenção” aparece em Efésios 4.30, ao passo que *to telos* (“o fim”) ocorre em 1Coríntios 1.8, 15.24 e em 2Coríntios 1.13, e *ta telē*, em 1Coríntios 10.11. Em geral, a parusia de Jesus Cristo é popularmente denominada “segunda vinda” ou “segundo advento”, mas vale ressaltar que nenhuma dessas expressões é encontrada nas cartas paulinas ou em qualquer outra parte do NT. A primeira distinção atestada entre uma “primeira vinda” e uma “segunda vinda” é encontrada nos escritos de Justino Mártir (c. 110 d.C.), embora uma ideia próxima se encontre em Hebreus 9.28.

Em vários pontos das cartas paulinas, parece haver citações de declarações tradicionais sobre a vinda do Messias do céu. Em geral, essas declarações estão repletas de terminologias e figuras apocalípticas, em boa parte extraídas de escritos proféticos do AT (como em 1Ts 1.9,10; 4.13—5.11). Uma das mais interessantes é a transliteração grega da expressão aramaica *maranatha*, encontrada em 1Coríntios 16.22. Os dados linguísticos em um contexto bilíngue tornam a expressão potencialmente o mais antigo registro do reconhecimento do senhorio de Jesus Cristo. Ainda existe algum debate sobre a expressão *maranatha*: se ela deve ser dividida e separada ou se deve ser entendida como invocação para que o Senhor venha (*marana tha*, “Vem, nosso Senhor!”) ou como uma declaração simples e direta de que ele já veio (*maran atha*, “O Senhor veio!”). De um modo ou de outro, o contexto da passagem é a ceia do Senhor (como no interessante paralelo em *Di*, 10.6), e parece razoável supor que a expressão aramaica contenha pelo menos um elemento de cumprimento futuro. Em suma, a exclamação *maranatha* é uma oração pronunciada em um contexto litúrgico e pode ser um clamor pela parusia futura. O paralelo em Apocalipse 22.20 sustenta essa interpretação.

3.4.2. *A demora da parusia*. Uma proeminente escola de pensamento tem sustentado, quanto aos estudos do NT, que o fato de Jesus Cristo

não ter regressado gerou uma crise no início da vida da igreja cristã. Alguns creem que a demora da parusia criou a necessidade de uma desescatologização da esperança cristã, um processo de distanciamento das ideias apocalípticas judaicas, segundo as quais as promessas de Deus se cumpririam em um retorno não tão remoto de Cristo à terra. Essa crença é substituída por um entendimento mais helenístico, em que a presença de Cristo ocorre na vida do crente. De acordo com esse argumento, sob o impacto da demora da parusia, a escatologia é necessariamente desistoricizada, e o significado da esperança futura é espiritualizado e transposto para uma união mais mística entre Cristo e a igreja. Os materiais paulinos figuram proeminentemente nas teorias sobre a crise surgida com a demora da parusia, embora um crescente número de vozes faça objeções à pressuposição de que a parusia tenha gerado essa crise teológica entre os primeiros cristãos, ao contrário do que se costuma supor (v. AUNE e BAUCKHAM). Muitos estudiosos concluíram que as últimas cartas paulinas, como 2Coríntios (10—13) e Filipenses, refletem precisamente essa mudança de perspectiva, ideia que suscita a questão de desenvolvimento no pensamento escatológico de Paulo.

3.4.3 *A questão do desenvolvimento na escatologia paulina*. Duas maneiras básicas de abordar a questão têm sido empregadas por estudiosos dos textos paulinos. A primeira consiste em assinalar as diferenças (até mesmo as incoerências) entre as seções das cartas de Paulo no que diz respeito a questões escatológicas, com base na suposição de que o apóstolo mudou de ideia ou desenvolveu sua maneira de entender os assuntos, ou que seu(s) seguidor(es), responsável(is) pela autoria das cartas deuteropaulinas o fez(fizeram) (v. ACHTEMEIER; BEKER, 1991). Em geral, esse método envolve um estudo detalhado da cronologia paulina e atenção cuidadosa aos contextos polêmicos em que as cartas foram escritas. Na verdade, J. W. Drane entende que a diversidade de expressão escatológica está diretamente relacionada com a diversidade de adversários contra os quais Paulo escreve, embora ele rejeite conclusões mais radicais dos defensores de tal abordagem. De qualquer maneira, a data de uma carta e as circunstâncias envolvidas em sua produção são imprescindíveis

para concluir se é possível detectar a progressão do pensamento. De modo geral, adotando essa explicação para o desenvolvimento, os estudiosos dividem as cartas do *corpus* paulino em três grupos, o que representa um entendimento cada vez mais helenístico e individualista da escatologia que ocorre ao longo do tempo: as primeiras cartas de Paulo (1 Tessalonicenses; 2 Tessalonicenses); as principais cartas de Paulo (Romanos; 1 Coríntios; 2 Coríntios; Gálatas); as cartas posteriores de Paulo (Filipenses; Colossenses; Efésios; Filemom). É comum a diversidade de opiniões sobre a classificação de algumas das cartas.

O segundo método consiste em deixar que as diferenças permaneçam, explicando-as como inevitáveis, dada a natureza do assunto, e aceitando-as como uma tentativa do apóstolo de explicar o inexplicável e assim criar algumas tensões teológicas reais em seus escritos. Nas palavras de C. F. D. Moule, tais tensões são “mais bem explicadas como mero resultado das dimensões incontroláveis das realidades cristãs” (MOULE, p. 4).

Em resumo, a questão do desenvolvimento na escatologia de Paulo inevitavelmente envolve o estudioso na investigação de pelo menos três frentes distintas, mas ligadas entre si: a controvérsia sobre a integridade das cartas aos coríntios (duas, três ou quatro cartas?); a ordem cronológica das cartas (notadamente Fm); debates sobre a autoria paulina de algumas cartas contestadas (a saber, 2Ts, Cl e Ef). Contudo, mesmo dentro das cartas incontestavelmente paulinas surge a controvérsia sobre o desenvolvimento do pensamento escatológico de Paulo.

O ensino escatológico contido em 1 Coríntios 15 e em 2 Coríntios 5.1-10 há muito tempo se mantém como um dos principais temas de debate (GILLMANN apresenta um levantamento das interpretações). Muitos intérpretes acreditam que, em 1 Coríntios 15, Paulo apresenta sua mais clara expressão da esperança futura para o crente, associando a dádiva do corpo da ressurreição à parusia de Cristo, que era aguardada ainda para os dias de Paulo. No entanto, em 2 Coríntios 5.1-10, Paulo parece oferecer uma alternativa, na qual o crente é de alguma maneira unido a Cristo por ocasião da morte, e a dádiva do corpo da ressurreição é adiada indefinidamente, talvez até a parusia. Muitos estudiosos procuram explicar

essa mudança de perspectiva entre as duas cartas. Dodd, por exemplo, explica que a mudança ocorreu pelo fato de Paulo quase ter morrido, algo que, na concepção de Dodd, ocorreu entre as cartas que conhecemos como 1 Coríntios e 2 Coríntios (talvez haja uma alusão a esse trauma em 2Co 1.8-11). Muitos estudiosos, entre os quais F. F. Bruce e E. E. Ellis, questionariam essa hipótese, afirmando ser muito improvável que Paulo tivesse mudado de ideia sobre um assunto fundamental no curto período de poucas semanas ou meses (o suposto intervalo entre as duas cartas aos coríntios). Para eles, o ensino essencial contido em 1 Coríntios 15 e em 2 Coríntios 5.1-10 é compatível. Alguns estudiosos tentam explicar as diferenças entre o ensino contido nas duas cartas, alegando que 1 Coríntios 15 trata basicamente de uma escatologia coletiva, e 2 Coríntios 5.1-10, de uma escatologia individualista. O fato de o problema levantado pela escatologia das cartas aos coríntios receber tanta atenção e tão variadas interpretações mostra sua importância nos estudos paulinos.

Outros estudiosos tentam identificar um desenvolvimento no pensamento escatológico de Paulo mesmo dentro de suas primeiras cartas, a saber, 1 e 2 Tessalonicenses. C. L. Mearns, por exemplo, sugere que o ensino escatológico mais antigo de Paulo era radicalmente realizado e que a morte de alguns crentes na congregação de Tessalônica forçou uma mudança radical em seu entendimento do assunto. Essa abordagem pressupõe que a morte dos crentes teria sido algo inesperado e teologicamente atormentador para Paulo, levando-o a uma “reconceituação da parusia na forma de uma ‘segunda vinda’” (MEARNS, p. 139). Embora a morte de alguns membros da congregação fosse, sem dúvida, um tema importante para a igreja em Tessalônica (como em 1Ts 4.13-18), não existe quase nenhum sinal de que isso tenha sido resultado do ensino de Paulo. Aliás, é difícil imaginar que nos cerca de vinte anos de atividade missionária antes de escrever 1 Tessalonicenses, Paulo ainda não tivesse deparado com a morte de cristãos ou não tivesse trabalhado o assunto teologicamente.

3.4.4 *O tribunal de Deus/Cristo.* Paulo adota a expectativa judaica padrão de que todos os homens e mulheres terão de prestar contas da

própria vida perante Deus (v. TRAVIS). Nas cartas de Paulo, existe uma íntima associação entre a parusia e a execução do juízo final. Um exemplo clássico encontra-se em 1 Tessalonicenses 3.13, em que se declara a parusia em um contexto de julgamento “diante de nosso Deus” (*emprosthen tou theou*). Em 1 Coríntios 3.12-15, Paulo escreve uma extensa passagem sobre o juízo final, empregando a figura dos materiais de construção que são testados pelo fogo purificador daquele “dia” (1Co 3.13). Outra figura sobre prestação de contas a Deus é usada em Romanos 2.1-11, 14.10-12 e (com referência ao próprio Paulo) em Filipenses 2.16. O texto de Romanos 2.16 diz que Deus julga os segredos da humanidade por intermédio de Cristo Jesus (*dia Christou Iēsou*).

Associado ao juízo final por ocasião da consumação desta era, duas vezes Paulo fala explicitamente do tribunal (*bēma*) em suas cartas (Rm 14.10; 2Co 5.10), com base na figura encontrada em Isaías 45. O curioso nesse tema é que na primeira referência somos informados que o tribunal pertence a Deus, enquanto na segunda ele pertence a Cristo. Existe precedente para essa flutuação entre Deus e o agente messiânico em textos judaicos pseudepigráficos (como *1 Enoque* 37—71; *Te Ab*, 13.1.2), e a mesma flutuação continuou existindo nos escritos cristãos depois de Paulo, provavelmente por influência do próprio apóstolo (e.g., *Po*, *Fp*, 6.2). Por extensão, o direito de julgar é estendido à igreja cristã, que age como agente de Cristo. Assim, Paulo se vê em condições de julgar o comportamento não ético (1Co 5.3-5) e exorta a igreja a agir da mesma forma (1Co 5.11-13). Ele até mesmo dá sinais de que os santos executarão juízo escatológico sobre o mundo e os anjos (1Co 6.2,3).

3.4.5 *O julgamento de Satanás e seus anjos.* Satanás é mencionado com frequência nas cartas paulinas, sempre como um poder hostil a Deus e malévolo para os santos (Rm 16.20; 1Co 5.5; 7.5; 2Co 2.10; 11.14; 12.7; 1Ts 2.18). Ele também emprega os termos “tentador” (*ho peirazōn*) e “Diabo” (*diabolos*) (em 1Ts 3.5 e em Ef 6.11, respectivamente). Isso está perfeitamente de acordo com o dualismo escatológico de outros textos apocalípticos judaicos que mostram a era presente como um tempo em que o poder e a autoridade de Satanás estão em evidência. Aliás, ele é

chamado “deus deste século”, em 2Coríntios 4.4, e “príncipe da potestade do ar”, em Efésios 2.2 (ARA). Também em conformidade com esses textos apocalípticos, há uma angelologia desenvolvida, em que Satanás é apoiado por um exército de seres — de modo geral, Paulo conforma-se a esse conceito judaico (v. CARR). Nas cartas de Paulo, encontramos anjos (às vezes amistosos, mas em geral hostis) mencionados de passagem (Rm 8.38; 1Co 4.9; 6.3; 11.10; 13.1; 2Co 11.14; 12.7; Gl 1.8; 3.19; 4.14; Cl 2.18; 1Ts 4.16). Relacionadas ao tema, estão as referências aos “príncipes deste mundo” (1Co 2.6-9, ARC), aos “principados e potestades” (Rm 8.38; 1Co 15.24; Ef 6.12; Cl 2.15), aos “príncipes deste mundo de trevas [e ...] exércitos espirituais da maldade nas regiões celestiais” (Ef 6.12) e aos “princípios elementares do mundo” (Gl 4.3; Cl 2.8,20). Contudo, várias passagens-chave, sobretudo Romanos 16.20, dão como certo o juízo e a derrota finais de Satanás e de seus subalternos angelicais. Desse modo, Paulo estabelece um equilíbrio entre as dimensões presente e futura desse juízo de Satanás, sendo a cruz de Cristo o fiel da balança da justiça.

Existe considerável fluidez de referentes no vocabulário angelológico do *corpus* paulino. Às vezes (como em Rm 8.38,39; Cl 2.15; Ef 2.2; 3.10; 6.12), o referente parece ser uma força espiritual, ao passo que em outras passagens (como Rm 13.1-7; 1Co 2.6-8) é um poder político que se tem em vista (v. CARR e WINK). A relação entre as duas categorias básicas (forças espirituais e políticas) inevitavelmente conduz a debates sobre a cronologia e a autoria de Colossenses e de Efésios.

3.4.6 *O julgamento do homem do pecado (2Ts 2).* Tem havido considerável debate sobre a identificação do “homem do pecado [ou da iniquidade]”, mencionado em 2 Tessalonicenses 2.1-12. O fato de a expressão ser encontrada em uma carta que, segundo alguns, não é genuinamente paulina também tem contribuído para o debate. Por si só, a passagem apresenta dilemas exegéticos significativos, particularmente a dificuldade de saber ao certo quem o “homem do pecado” representa (2Ts 2.3). Seria um símbolo de Satanás ou de um de seus agentes? Seria um personagem na tradição do perverso Antíoco Epifânio, dos dias de Daniel, associada

à “abominação assoladora” e ao imperador romano Calígula (Mc 13.14)? Seria essa pessoa, que traz turbulência política (*apostasia*), alguém da liderança política de Roma, um representante da autoridade civil ou mesmo o imperador? Parece claro que a imagem por trás dessa figura ímpia se encontra na passagem de Ezequiel acerca do rei de Tiro (Ez 28.1-19), mas reconhecer isso não ajuda necessariamente a identificar o homem do pecado. A associação com a pessoa do Anticristo, em Apocalipse, é compreensível, tendo em vista o tom geral da passagem (v. MOUNCE).

De modo semelhante, quem ou o que é “aquele [ou aquilo] que agora o detém” (2Ts 2.6,7)? Seria Paulo, como sugerem Cullmann e J. Munck? Ou seria a necessidade de proclamar a mensagem do evangelho em todo o mundo, como entende R. D. Aus? Mais uma vez, um dos motivos pelos quais é difícil saber com precisão o que o autor tem em mente surge de uma peculiaridade exegética, um fraseado incomum no texto grego que apresenta uma expressão no gênero neutro (*to katechon*, 2Ts 2.6) e uma no masculino (*ho katechōn*, 2Ts 2.7) em versículos sucessivos.

De qualquer forma, a ênfase principal da passagem está no surgimento do “homem do pecado” em um contexto temporal (como em 2Ts 2.3), ao passo que simultaneamente assevera sua derrota definitiva pelo Senhor Jesus, por ocasião da parusia futura.

3.4.7 A ira por vir. A ira vindoura (*orgē*) é mencionada mais de vinte vezes nas cartas de Paulo, com ou sem o artigo definido. Outros termos e expressões, em sua maioria derivados do verbo *krinō* (“julgar”) e seus cognatos, também são usados para exprimir a justa execução do juízo, no fim dos tempos, por Deus ou por seu agente designado (v. detalhes em KREITZER, p. 99-100). O fato de que Paulo tem a tendência de não associar Deus diretamente com a execução de sua ira tem levado alguns estudiosos, especialmente Dodd, a crer que ele despersonaliza a ira. Existe certo valor na hipótese, embora a expressão “a ira de Deus” (*hē orgē tou theou*) ocorra três vezes (Rm 1.18; Ef 5.6; Cl 3.6).

3.5 A missão gentilica e o destino da nação judaica. O chamado de Paulo, de acordo com o testemunho do próprio apóstolo, está intimamente relacionado a seu encontro com o Senhor

Jesus ressurreto (Gl 1.11-17). Embora o centro das atenções na experiência que Paulo teve na estrada de Damasco em geral seja sua conversão, é importante ressaltar que ela pode ser mais apropriadamente definida como seu chamado para participar do cumprimento da promessa que Deus fez de conduzir todas as nações a si na plenitude dos tempos (com em Is 49; v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Isso significa que, na concepção de Paulo, todo o seu ministério posterior ocorre no contexto de um ato escatológico: a ressurreição de Jesus dentre os mortos. O comissionamento de Paulo como “apóstolo aos gentios” (Gl 2.8) é aludido ao longo das cartas de Paulo (v. detalhes em KIM, p. 1-31). É evidente que Paulo vê seu ministério apostólico como parte da atividade escatológica de Deus, e um componente essencial dessa atividade é a salvação de um povo chamado para ser o povo de Deus, como observa N. T. Wright. Mas como isso afeta o entendimento que Paulo tem do destino da nação judaica (v. ISRAEL)? Alguns textos-chave tratam exatamente dessa questão.

3.5.1 Romanos 9—11. Há muito tempo Dodd reconheceu a natureza especial de Romanos 9—11, aventando a hipótese de que se tratava de uma fonte independente, possivelmente um sermão que Paulo inseriu na carta. Favorece a hipótese o fato de que é possível ler Romanos 8.38—12.1 sem que se possa discernir uma interrupção no pensamento. Entretanto, muitos intérpretes paulinos acreditam que Romanos 9—11 integra o argumento geral da carta e não pensam que a interpretação requeira uma interpolação. O problema do destino da nação judaica está no âmbito dessa seção da carta, mas o tema é antecipado na própria carta (como em Rm 3.1-8 e na imagem de Abraão em Rm 4.1-25; v. ABRAÃO). No que diz respeito ao futuro da nação judaica à luz de sua rejeição a Jesus Cristo como o Messias, a seção trata de questões escatológicas.

O que Paulo pensa que acontecerá em última instância com a nação judaica, seu povo? Em Romanos 11.26 (“todo o Israel será salvo”), parece que ele está próximo do que poderia ser um universalismo nacional. Até que ponto devemos interpretar literalmente a expressão “todo o Israel” (*pas Israēl*) em Romanos 11.26? É difícil conciliar tal ensino com o tema da justificação

pela fé, o qual recebe destaque em outras passagens de seus escritos. Um modo de entender Romanos 9—11 é ver que a passagem reflete uma tensão não resolvida no pensamento de Paulo, tensão que parece não conseguir abandonar totalmente a fé nas promessas feitas por Deus ao Israel histórico, mas é ao mesmo tempo questionada pela redefinição de Israel do ponto de vista espiritual, redefinição exigida pelo advento de Cristo. Tradicionalmente, Israel era visto como o instrumento da salvação de Deus para as nações gentílicas (como em Is 40—66). O dilema de Paulo é como manter a crença nesse detalhe da proclamação profética à vista do fato de Israel ter rejeitado Jesus Cristo. Uma erupção vulcânica ocorreu no pensamento de Paulo, e o lugar de Israel no esquema escatológico revisado é como a lava que ainda não esfriou: não está endurecida nem fixa, permanecendo um tanto resiliente.

3.5.2 *1 Tessalonicenses 2.13-16*. Desde a época de F. C. Baur, muitos estudiosos têm afirmado que essa perícope interrompe a sequência do pensamento de Paulo na carta e aventam assim a hipótese de ser uma interpolação, talvez inserida por um editor que atuou mais tarde, após a queda de Jerusalém, em 70 d.C. No âmago dessa interpretação, encontra-se a pressuposição de que a perícope é incompatível com o ensino escatológico de Paulo encontrado em outras passagens que tratam da nação judaica. Defesas bem elaboradas têm sido apresentadas a favor de ambas as possibilidades (a seção é genuinamente paulina; podem também ser uma interpolação não paulina). Em grande parte, o argumento gira em torno da possibilidade de apurar um contexto histórico que enquadre o julgamento da nação judaica, como a revolta da Páscoa judaica de 49 d.C.

3.6 *O dom escatológico do Espírito*. A escatologia judaica tradicionalmente associava o alvorecer da era vindoura com a outorga do Espírito de Deus (v. ESPÍRITO SANTO). Paulo complementa a ideia, fazendo com que ela se harmonize com sua doutrina do Senhor Jesus Cristo ressurreto, o qual é experimentado mediante a presença do espírito de Deus que habita na vida do crente. Em 1Coríntios 15.45, o Cristo ressuscitado, o Último Adão, é até mesmo chamado “espírito que dá vida” (*pneuma zōopoion*). Algumas figuras são empregadas para expressar o papel que o

Espírito desempenha na vida do crente. Declarações semelhantes sobre a outorga de vida pelo Espírito estão registradas em Romanos 8.2,10 e em 2Coríntios 3.6.

3.6.1 *O Espírito como primícias*. Em Romanos 8.23, Paulo descreve o Espírito explicitamente como as primícias (*aparchē*), ou “primeiros frutos”, em um paralelo com o que se diz em 1Coríntios 15.20 acerca do Cristo ressurreto. Essa imagem agrícola é largamente usada no AT (como em Lv 23.10-14).

3.6.2 *O Espírito como garantia*. Em várias passagens, nas cartas de Paulo, a dádiva do Espírito Santo é tida como garantia ou penhor (*arrabōn*) de Deus (2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14). Esse termo incommum é um empréstimo semítico, e seu uso estava bem estabelecido em grego como termo financeiro. Denotava a promessa de pagar um saldo com base na entrega de um sinal de pagamento. A metáfora financeira se prestava com facilidade à doutrina paulina do Espírito que habita no crente, sendo claramente condicionada do ponto de vista escatológico. A ideia essencial é que, pelo fato de possuir no presente o Espírito Santo, o crente recebe no final a garantia de sua redenção.

3.6.3 *O Espírito e a herança*. A ideia da herança também figura na pneumatologia de Paulo (1Co 6.9,10; 15.50; Gl 5.21), intimamente associada ao entendimento que ele tem da bênção pactual e do cumprimento da promessa que, em Abraão, Deus fez a seu povo. A ideia da posse do Espírito pelos cristãos como base para a adoção (*huithesia*) de filhos de Deus é declarada em várias passagens nas cartas paulinas (Rm 8.15; 9.4; Gl 4.5; Ef 1.5). O emprego da transliteração grega do termo aramaico *abba* está ligado a isso (Rm 8.15; Gl 4.6). Pelo fato de que, por definição, Cristo tem o Espírito, a condição de adoção existe como realidade presente. Contudo, não é difícil detectar nas passagens uma dimensão futura dessa adoção, um aspecto condizente com o restante do ensino escatológico de Paulo.

3.6.4 *O Espírito e a vida ética cristã*. A perspectiva escatológica de Paulo dá substância a seu ensino ético, ajudando a moldar sua definição de cristão como alguém que deve viver com um olhar voltado para o futuro. Para todos os efeitos, isso significa que o dualismo ético de Paulo é de natureza escatológica, não antropológica, ao

contrário do pensamento de muitos que, no passado, defenderam um choque com o gnosticismo. Para Paulo, a soteriologia e a escatologia estão entrelaçadas, encontrando a base de expressão em sua cristologia. Por exemplo, em Gálatas 1.4, a morte sacrificial de Cristo é o meio pelo qual os crentes são libertos “deste mundo mau”. De modo semelhante, em Romanos 8.4, ele define a existência cristã como a “vida na carne” que foi trocada pela “vida no Espírito”. Também se diz que o Espírito é o poder da existência da ressurreição, poder que passou a operar na vida ética cristã (como em Rm 8.11; 1Co 2.4,5).

3.7 A transformação do cosmo. Um aspecto padrão da escatologia apocalíptica é a transformação da ordem criada sob os efeitos da era vindoura que está surgindo. Essa redenção cósmica também se reflete em vários pontos-chave dentro das cartas paulinas, demonstrando íntima ligação entre as ideias da criação e da redenção (v. GIBBS). Nas cartas paulinas, a redenção cósmica também está intimamente ligada à redenção antropológica. O destino da ordem criada e da raça humana são determinados pela ressurreição de Cristo dentre os mortos, e ambas se cumprem sob o senhorio de Cristo. Assim, Paulo concluiu seu breve excuro sobre a criação em Romanos 8.19-22 com a proclamação de que essa redenção inclui a adoção de seus filhos por meio da atividade do Espírito (Rm 8.23).

3.7.1 Romanos 8.19-23. No meio de um longo debate sobre os efeitos da ação redentora de Jesus Cristo para o cristão, temos uma curta seção que descreve as dimensões cósmicas dessa ação, em que Paulo emprega o vocabulário da apocalíptica judaica, antropomorfizando a ordem criada (*hē ktisis*) e mesclando-a à figura das dores de parto (*synōdinei*). Como demonstra D. C. Allison, a expressão “dores de parto” é uma espécie de termo técnico nos textos apocalípticos, em geral associada às tribulações que cercam a vinda do Messias. É interessante que Paulo também inclui a imagem na passagem sobre a parusia (1Ts 5.3), em uma seção elaborada com base nas expectativas tradicionais do $\alpha\tau$ acerca do dia do Senhor. É uma imagem comum nas seções apocalípticas do $\alpha\tau$ (Is 26.16-19; 66.7-14) e dos Sinóticos (Mc 13.8; Mt 24.8) e ocorre em outros apocalipses (4Ed 5.1-13,50-55; 6.21-24; 9.3). No entanto, o parágrafo

de Romanos não tem o propósito de apresentar um ensino detalhado sobre a criação nesse aspecto específico, mas foi escrito para ilustrar a preocupação principal de Paulo, “nossa adoção, a redenção do nosso corpo” (Rm 8.23; v. 7.2 abaixo).

3.7.2 Filipenses 3.21. Em Filipenses 3.20,21, temos outro exemplo da preocupação de Paulo com a transformação do corpo físico do crente, mediante o poder da ressurreição, em um corpo glorioso. No entanto, na conclusão dos dois versículos, Paulo inclui uma expressão que escapa aos limites da imagem antropológica e insere uma nota cósmica. O texto diz que a ressurreição é o “poder eficaz de sujeitar a si [Jesus] todas as coisas”, frase semelhante à declaração feita em 1Coríntios 15.27 e desenvolvida com base em Salmos 8.6. De novo, a transformação da humanidade e a sujeição do cosmo são ideias ligadas entre si.

3.7.3 Colossenses 1.15-20. A ideia de Cristo como criador é proeminente no hino pré-paulino de Colossenses 1.15-20. Nesse hino, o tema do criador também é equilibrado pela proclamação de Cristo como o agente de redenção (*di' autou apokatallaxai*, Cl 1.20). A dimensão cósmica da ação redentora de Cristo na cruz é exposta mediante a inclusão, em Colossenses 1.20, de *ta panta* (“todas as coisas”) *eite ta epi tēs gēs eite ta en tois ouranois* (“tanto as que estão na terra como as que estão no céu”).

3.7.4 Efésios 1.10. Em Efésios 1.9,10, o mistério do plano divino de salvação é apresentado como um plano elaborado previamente em Cristo e revelado na plenitude dos tempos. O autor de Efésios inclui, então, um verbo incomum (*anakephalaïōsasthai*) para denotar que o objetivo derradeiro desse plano se cumpre em Cristo. Esse verbo carrega uma forte conotação escatológica e também cosmológica (são *ta panta*, “todas as coisas”, que convergem em Cristo).

3.8 to telos e to teleios. A palavra *telos* e seus cognatos são largamente empregados nas cartas paulinas, quase sempre em sentido escatológico, o que talvez seja mais bem interpretado de forma direta, em sentido temporal. J. M. Court entende que essa é a parte do vocabulário técnico apocalíptico que Paulo adota. É quase certo que Paulo usa *to telos*, “finalmente”, em sentido temporal, como

um advérbio, na passagem de 1Coríntios 15.24, em que o substantivo é empregado para descrever o fim de uma seqüência de acontecimentos escatológicos que incluem o ato de o Filho entregar o reino ao Pai (embora para alguns intérpretes aqui *to telos* seja tomado como substantivo; v. tb. *ARA* e *NVI*). Uma ocorrência relacionada, de novo em sentido temporal, é 1Coríntios 10.11, em que Paulo descreve seu público coríntio como aqueles “sobre quem o fim dos tempos (*ta telē tōn aiōnōn*) já chegou”. O substantivo (*to telos*) também é usado em Romanos 6.20,21 para denotar o contraste dos resultados finais do pecado (morte) e da graça (vida eterna). Paulo usa *to telos* para comunicar a época do juízo final, como em Filipenses 3.19, passagem que declara que o fim (*to telos*) dos inimigos da cruz de Cristo é a destruição. De modo semelhante, em 2Coríntios 11.15, também se afirma que os servos de Satanás estão se dirigindo para o fim que merecem (*hōn to telos estai kata ta erga autōn*). E, em 1Tessalonicenses 2.16, os judaizantes são condenados e postos sob o juízo da ira de Deus, a qual virá sobre eles “no fim” (*eis telos*; “até ao fim”, *ARC*). Também é possível usar o termo para denotar a época derradeira da redenção, como em 1Coríntios 1.8, em que se afirma que o Senhor Jesus Cristo sustenta os crentes “até o fim” (*heōs telous*).

To telos também pode ter o sentido de “objetivo” ou “destino”, embora seja difícil fazer separação total entre essa ideia e o sentido temporal acima analisado. O exemplo mais conhecido desse sentido é Romanos 10.4, em que o substantivo é empregado para mostrar o efeito da vinda de Cristo sobre a Lei judaica: “Cristo é o fim da lei para a justificação de todo aquele que crê”. É possível que aqui Paulo esteja ecoando a declaração de Jesus registrada em Mateus 5.17, em que se associa o fim (*to telos*) com a ideia do cumprimento da Lei (*plērōsas*). Há uma ocorrência semelhante de *to telos* em 1Timóteo 1.5.

A forma neutra (*to teleion*) do adjetivo *teleios* é empregada como substantivo abstrato em 1Coríntios 13.10, denotando “o que é perfeito ou completo”, e assim estabelece um contraste com a era escatológica futura e o mundo presente imperfeito. O adjetivo *teleios* também pode assumir o sentido de “maduro” ou “adulto”, e é assim empregado em 1Coríntios 2.6, 14.20 e em

Filipenses 3.15. Em Efésios 4.13 e em Colossenses 1.28, aplica-se o mesmo termo à igreja e ao crente, respectivamente, de forma antropológica.

4. Escatologia e cristologia paulinas

É extenso o contato entre a escatologia de Paulo e sua cristologia, particularmente no que diz respeito ao papel de Jesus Cristo como executor do juízo final de Deus. Embora Paulo, para expressar essa ideia, não tenha optado por usar o título “Filho do homem” (predominante nos Evangelhos Sinóticos), mesmo assim chega a usar ideias e imagens equivalentes. Nas cartas paulinas, as tradições teofânicas sobre o dia do Senhor revestem-se de novo significado e são aplicadas ao Senhor Jesus Cristo ressuscitado. Em geral, esse destaque baseia-se em uma mudança de referente, em que “Senhor” deixa de designar Deus e passa a designar Jesus Cristo, ou em uma reaplicação de passagens sobre “o dia do SENHOR” ao agente messiânico (v. KREITZER, p. 112-28, análise de onze textos-chave em que essa mudança ocorre).

O aspecto central da escatologia de Paulo — a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos — é sem dúvida uma declaração teológica, como se pode demonstrar pela forma que Deus esteve ativo na ressurreição de Cristo. Em vários pontos das cartas de Paulo, afirma-se que Deus Pai foi o responsável pela ressurreição de Jesus (Rm 4.24; 10.9; 1Co 6.14; 15.15; 2Co 4.14; Gl 1.1; Ef 1.20; Cl 2.12; 1Ts 1.9,10). Em uma passagem, é Deus quem, por meio de seu Espírito, realiza esse ato (Rm 8.11); em outra, é o “Espírito de santidade” (Rm 1.4); em outra ainda, é a “glória do Pai” que ressuscita Jesus (Rm 6.4). Outras passagens empregam um verbo impessoal para denotar a ressurreição, geralmente considerado passivo divino (Rm 4.25; 7.4; 1Co 15.4,12,20; 2Co 5.15; 2Tm 2.8).

No entanto, Paulo destaca um forte laço de subordinação de Jesus Cristo com Deus Pai, mesmo nas passagens cristológicas mais exaltadas. Os dois exemplos mais importantes são 1Coríntios 15.28c e Filipenses 2.11c, frases que concluem passagens com material escatológico.

Um dos aspectos mais intrigantes da escatologia de Paulo (que antecipa o surgimento da doutrina da Trindade na igreja) é a relação entre o Senhor Jesus ressuscitado e o Espírito Santo.

O Espírito Santo é chamado “Espírito de Cristo” (Rm 8.9; Fp 1.19) e “Espírito de seu Filho [i.e., de Deus]” (Gl 4.6). Em outras passagens, o Espírito é denominado o “Espírito de Deus” (1Co 3.16; Fp 3.3; 1Ts 4.8). A sobreposição de Deus e Cristo (com referência ao “Espírito”) é realçada em 2Coríntios 3.17, uma *crux interpretum* que é possível entender de ambos os modos.

5. Escatologia e ética paulinas

Às vezes, afirma-se que um destaque exagerado a questões escatológicas acaba por prejudicar aquela necessidade básica de um forte código ético para a vida no presente. Contrariando muitas pressuposições populares sobre o desinteresse que seria inerente ao ensino escatológico, as cartas de Paulo demonstram uma íntima ligação entre a escatologia e a exortação ética. Isso é patente em suas cartas mais antigas, aquelas escritas à igreja de Tessalônica, nas quais Paulo confronta um entendimento incorreto acerca das obras com base em uma ideia errônea acerca da volta iminente de Cristo (v. ΚΑΥΕ). De modo semelhante, as exortações éticas contidas em Romanos 12—13 estão condicionadas a uma perspectiva escatológica. A passagem começa com o apelo aos crentes: “não vos amoldeis ao esquema deste mundo, mas sede transformados pela renovação da vossa mente” (Rm 12.2). E conclui com um longo parágrafo que adverte sobre o dia de Cristo, que se aproxima (Rm 13.11-14). Pode se fazer a mesma observação sobre 2Coríntios 5.1-10, em que o ensino escatológico sobre as implicações da morte do cristão está entrelaçado com a exortação para alcançar a aprovação de Cristo (1Co 5.9).

Aliás, é possível ver que, em sua totalidade, o ensino ético de Paulo explica como o cristão deve viver no intervalo entre a morte e ressurreição de Jesus Cristo e sua parusia futura. Na expressão evocativa de J. P. Sampey, o ensino moral de Paulo envolve ensinar o cristão a andar “entre os tempos”.

6. Escatologia paulina e misticismo judaico

Já mencionamos a dimensão horizontal (ou espacial) da escatologia (v. 1 acima). Esse aspecto do pensamento escatológico de Paulo tem recebido tratamento especial em anos recentes, em grande parte por se relacionar com as tradições

místicas do judaísmo. O denominado “misticismo *merkabah*”, que se tornou influente em certos círculos judaicos durante o período do NT, foi elaborado com base na visão introdutória de Ezequiel, em que o profeta vê o carro do trono (*merkāba*) de Deus no céu (Ez 1.26,27). Essa tradição mística era bem disseminada no judaísmo e produziu um subgrupo distinto de literatura que oferece um ponto referencial de comparação para os estudos do NT. O ponto crítico com referência às cartas de Paulo aparece na suposta relação entre a escatologia apocalíptica do apóstolo e seu misticismo, que se manifestou em experiências de êxtase. Alguns estudiosos entendem que a distinção entre ambos (apocaliptismo e misticismo) é muito tênue, se não artificial. A. F. Segal, por exemplo, recentemente alegou que o apocaliptismo judaico era misticismo na maneira em que era experimentado e que não é errado considerar Paulo um mistagogo apocalíptico. Para o argumento de Segal, é crucial a afirmação de que, do ponto de vista da experiência religiosa, não há distinção entre apocaliptismo e misticismo, apesar de serem ambos gêneros literários distintos. Recorre-se a várias passagens-chave das cartas incontestes de Paulo em apoio a essa interpretação do apóstolo.

6.1 2Coríntios 12.1-10. A maioria dos estudiosos acertadamente acredita que essa passagem curiosa reflete a experiência de Paulo, embora não necessariamente sua conversão/chamado na estrada de Damasco (At 9.1-19; 22.1-21; 26.12-23). Eles observam que ele combina linguagem apocalíptica com a negação de que seja válido se gloriar (1Co 12.5,6) e com uma breve descrição das tribulações que tem de sofrer para cumprir seu papel de missionário aos gentios (1Co 12.7-10). Ele começa a seção creditando sua experiência a uma revelação (*apokalypsis*) da parte do Senhor (1Co 12.1).

6.2 2Coríntios 9.1. Paulo fundamenta a defesa de seu apostolado (v. ΑΠΟΣΤΟΛΟ) no fato de que viu (*heoraka*) o Senhor. Em geral, interpreta-se o verbo com o sentido de visão física, mas é possível entendê-lo como visão extática concedida mediante revelação (casos semelhantes de “ver” o Senhor ressuscitado ocorrem em 2Co 4.4-6).

6.3 Gálatas 1.11-17. Aqui também, Paulo emprega o vocabulário da literatura apocalíptica,

optando por explicar que seu comissionamento como apóstolo chegou a ele mediante revelação (*apokalypsis*, Gl 1.12) de Jesus Cristo. Contudo, essa revelação não é tanto uma revelação para Paulo quanto uma revelação nele (*en emoi*, Gl 1.16), sugerindo um entendimento quase encarnacional do encontro com o Cristo ressuscitado (cf. Gl 2.20; 6.4). De acordo com Segal, pode se interpretar esse vocabulário personalizado como expressão da experiência mística e extática da mente visionária. Entretanto, é duvidoso se essa é a maneira em que Paulo percebia seu encontro com Jesus Cristo. Ele põe sua visão do Senhor ressuscitado lado a lado com as aparições pós-ressurreição encontradas na tradição cristã primitiva (1Co 15.5-7), baseando-as firmemente em história objetiva, não em imaginação subjetiva. O uso que ele faz do verbo no aoristo passivo (*ōphthē*) favorece essa interpretação (1Co 15.5-8; cf. 1Tm 3.16).

6.4 Apocaliptismo, misticismo e cristologia.

Parece evidente que o apocaliptismo e o misticismo têm em comum a experiência religiosa. Como resultado de uma comparação entre os dois, muito se pode descobrir de um desses aspectos do pensamento escatológico de Paulo. Entretanto, é possível ir longe demais com uma identificação simples e direta de ambos, especialmente quando se elimina da escatologia de Paulo qualquer importância futura. Não é apenas a maneira em que se dá o encontro de Paulo com o Senhor Jesus ressuscitado que é importante para o apóstolo: essa é apenas a forma da experiência. De importância pelo menos idêntica é o conteúdo dessa experiência. Para Paulo, quem é revelado (não apenas a forma em que é revelado) é de interesse crucial. Consequentemente, talvez a contribuição mais útil que a tradição mística judaica tenha a oferecer aos estudos da escatologia de Paulo seja um contexto em que a cristologia paulina possa se desenvolver. Muita coisa sugere que o aspecto mais duradouro surgido da sobreposição de apocaliptismo e misticismo seja a importância do tema da “glória” (hebr., *kābūd*) revelada, inerente a eles (v. o estudo recente de NEWMAN a respeito, e tb. uma crítica da tese de SEGAL). Quando aplicado a considerações cristológicas, isso permite que aconteça uma mudança de uma realização geocêntrica para uma antropocêntrica. Ou seja,

os elementos comuns do misticismo e da apocalíptica no judaísmo permitem que Paulo e outros vejam o Senhor Jesus Cristo ressuscitado como o agente do cumprimento dos propósitos escatológicos de Deus. A revelação futura de Jesus Cristo está, nas palavras de Paulo, intimamente ligada à manifestação da glória de Deus.

7. A dinâmica social no ensino escatológico de Paulo

Em anos recentes, tem se obtido um entendimento considerável das cartas de Paulo mediante abordagens sociológicas dos documentos. O mesmo se aplica a seu ensino escatológico, especialmente quando usado para avaliar o que W. A. Meeks denomina “crenças milenistas” das congregações, a cujas perguntas Paulo responde. D. W. Kuck leva a investigação um passo adiante, examinando o papel que o tema do juízo tem na correspondência coríntia de Paulo e fazendo algumas observações importantes sobre como essa escatologia futurista funcionava socialmente no ambiente da congregação.

Sobre esse assunto, ainda há muito trabalho a fazer, especialmente porque isso vai ajudar a explicar como as crenças escatológicas influenciaram e talvez até mesmo determinaram as crenças e as práticas das congregações. Como observa M. E. Glasswell, o reconhecimento da dimensão social de crenças escatológicas também nos capacita a descobrir a relevância duradoura do ensino de Paulo e a aplicá-la nos problemas que enfrentamos hoje. Para a situação contemporânea, em nenhum lugar isso é mais crucial do que na área da sexualidade humana (temas que envolvem identidade e papel sexual) e a criação (temas que envolvem ecologia e a ordem criada). Nos dois casos, as perspectivas escatológicas podem ditar as interpretações aceitas dessas passagens e as práticas adotadas pela igreja cristã ao expressar sua atitude diante desses temas.

7.1 Gálatas 3.27,28. Em anos recentes, essa passagem tem sido uma das mais debatidas em todo o *corpus* paulino, em grande parte por causa de suas implicações para as convenções sociais. A perícopé inicia com a declaração de que os membros da comunidade crente foram “batizados em Cristo” e revestidos de Cristo, dois símbolos poderosos da teologia da ressurreição de Paulo. Em

Gálatas 3.28, Paulo assevera que a unidade em Cristo transcende várias barreiras humanas: étnica (judeus/gregos), econômica (escravos/livres) e sexual (homens/mulheres).

Muitos intérpretes inclinam-se à ideia de que a passagem destaca o meio de entrada na comunidade de fé e que, nesse aspecto, não há diferença entre homens e mulheres. Mas o que a passagem deixa implícito sobre o entendimento que Paulo tem das relações entre homens e mulheres? Estaria ele apresentando uma declaração programática sobre como as relações humanas devem acontecer, ou seja, um manifesto para o ativismo social? Ou teria sido apanhado no entusiasmo do momento, proporcionando-nos um vislumbre visionário de como será o futuro, quando Cristo vier em definitivo na parusia para conduzir todas as coisas a seu cumprimento? No segundo caso, que impacto exerceria na maneira em que a sociedade moderna trata as mulheres, designando-lhes lugares e papéis inferiores? Não estaria Paulo nos desafiando, na sedutora expressão de Scroggs, com “a mulher escatológica”, cujo lugar na sociedade tem de ser reavaliado, se quisermos permanecer fiéis à visão escatológica de Paulo?

Muitos intérpretes procuram a interpretação visionária, especialmente porque ela não exige o pressuposto de que Paulo esteja pregando a igualdade de papéis entre homens e mulheres. No entanto, é difícil restringir ao futuro a força de Gálatas 3.27,28, sem reconhecer sua relevância para o presente. As implicações sociais (e.g., o papel e a ordenação de mulheres) têm amplo alcance. Não há dúvida de que, para a teologia contemporânea, Gálatas 3.27,28 continuará sendo um enfoque importante (v. MACDONALD).

7.2 Romanos 8.19-23. Nesses poucos e breves versículos, encontramos a mais longa análise encontrada no *corpus* paulino acerca do futuro da ordem criada. Como já mencionamos (v. 3.7 acima), o objetivo da passagem é ilustrar o ato derradeiro em que Deus redime seus filhos (Rm 8.23). No entanto, há uma clara indicação do interesse divino na ordem criada (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO), a despeito do fato de que ela foi maculada e sofre os efeitos da desobediência de Adão (Gn 3 está por trás da passagem). O fato de que para Deus a criação é digna de ser transformada e liberta deve orientar nossas atitudes em relação a ela.

Assim, é possível integrar plenamente a ideia de preservar a criação e o meio ambiente à perspectiva escatológica de Paulo. Na verdade, pode se alegar que agir assim é demonstrar nossa contínua revelação como filhos de Deus (Rm 8.19).

Concluindo, é óbvio que o pensamento de Paulo está inteiramente condicionado por uma perspectiva escatológica em que, de alguma maneira, entende-se que a morte e a ressurreição de Jesus Cristo inauguram a aguardada era vindoura. Quase todas as cartas do *corpus* paulino refletem, em maior ou menor grau, esse ponto de vista escatológico. Muitas das principais áreas do ensino paulino, como a ética, a cristologia e a eclesiologia, trazem essa perspectiva escatológica como elemento comum. Por essa razão, a escatologia paulina tornou-se uma das principais arenas de debate entre os estudiosos contemporâneos.

Ver também ADÃO E CRISTO; ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; APOCALIPTISMO; CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; CRISTO, MORTE DE; JUÍZO; JUSTIFICAÇÃO; REINO DE DEUS; RESSURREIÇÃO.

DPC: CÉU, NOS CÉUS, PARAÍSO; CÓLERA, DESTRUIÇÃO; ESPERANÇA; ESTADO INTERMEDIÁRIO; ÉTICA; EXALTAÇÃO E ENTRONIZAÇÃO; GLÓRIA, GLORIFICAÇÃO; HOMEM DA IMPIEDADE E PODER RESTRINGENTE; IMORTALIDADE; MISTÉRIO; MISTICISMO; MORRER E RESSUSCITAR COM CRISTO; PAZ, RECONCILIAÇÃO; PRIMÍCIAS, PENHOR; RECOMPENSAS; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; SALVAÇÃO; TRIUNFO; UNIVERSALISMO; VIDA E MORTE.

BIBLIOGRAFIA. ACHTEMEIER, P. J. An apocalyptic shift in early Christian tradition: reflections on some canonical evidence. *CBO*, v. 45, p. 231-48, 1983. ■ ALLISON, D. C. *The end of the ages has come*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ AUNE, D. E. (Early Christian) eschatology. *ABD*, v. 2, p. 594-609. ■ _____. The significance of the delay of the Parousia for early Christianity. In: HAWTHORNE, G. F., org. *Current issues in biblical and Patristic interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 87-109. ■ AUS, R. D. God's plan and God's power: Isaiah 66 and the restraining factors of 2 Thess 2:6-7. *JBL*, v. 96, p. 537-53, 1977. ■ BAIRD, W. Pauline eschatology in hermeneutical perspective. *NTS*, v. 17, p. 314-27, 1970-1971. ■ BARKER, M. Slippery words: Apocalyptic. *ExpT*, v. 89, p. 324-9, 1977-1978. ■ BAUCKHAM, R. J. The delay of the Parousia. *TynB*, v. 31, p. 3-36, 1980. ■ BEKER, J. C. *Heirs of Paul: Paul's legacy in the New Testament*

- and in the church today. Minneapolis: Fortress, 1991. ———. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. 2. ed. Philadelphia: Fortress, 1984. ■ ———. *Paul's apocalyptic gospel: the coming triumph of God*. Philadelphia: Fortress, 1982. ———. Recasting Pauline theology: the coherence-contingency scheme as interpretative model. In: BASSLER, J. M., org. *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. v. 1. p. 15-24. ■ ———. *The triumph of God: the essence of Paul's thought*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ DE BOER, M. C. *The defeat of death*. Sheffield: Academic, 1988. (*JSNTSup*, 22.) ■ ———. Paul and Jewish apocalyptic eschatology. In: MARCUS, J. & SOARDS, M. L., orgs. *Apocalyptic and the New Testament: essays in honor of J. Louis Marty*. Sheffield: Academic, 1989. p. 169-90 (*JSNTSup*, 24.) ■ BORNKAMM, G. *Paul*. New York: Harper & Row, 1969. ■ BRANICK, V. P. Apocalyptic Paul? *CBQ*, v. 47, p. 664-75, 1985. ■ BRUCE, F. F. *Paul: apostle of the heart set free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. p. 300-13. ■ CAIRD, G. B. *The language and imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980. p. 201-71. ■ CARR, W. *Angels and principalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (*SNTSMS*, 42.) ■ COLLINS, J. J., org. *Apocalypse: the morphology of a genre*. Missoula: Scholars, 1979. (*Semeia*, 14.) ■ COURT, J. M. Paul and the apocalyptic pattern. In: HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. *Paul and Paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982, p. 57-66. ■ CULLMANN, O. Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le katevcon (-wn) de 2 Thess. 2:6-7. *RHRP*, v. 16, p. 210-45, 1936. DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DRANE, J. W. Theological diversity in the letters of St. Paul. *TynB*, v. 27, p. 3-26, 1976. ■ ELLIS, E. E. 2 Corinthians 5:1-10 in Pauline Eschatology. *NTS*, v. 6, p. 211-24, 1959-1960. ■ EVERSON, A. J. Day of the Lord. *IBSup*, p. 209-10. ■ GIBBS, J. G. *Creation and redemption: a study in Paul's theology*. Leiden: E. J. Brill, 1971. (*NovTSup*, 26.) ■ GILLMANN, J. A thematic comparison: 1 Cor 15:50-57 and 2 Cor 5:1-5. *JBL*, v. 107, p. 439-54, 1988. ■ GLASSWELL, M. E. Some issues of church and society in the light of Paul's eschatology. In: *Paul and Paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. London: SPCK, 1982, p. 310-9. ■ HARRIS, M. J. *Raised immortal: the relation between resurrection and immortality in New Testament teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. HURD, J. C. *The origin of 1 Corinthians*. 2. ed. Macon: Mercer University Press, 1983. ■ KÄSEMANN, E. The beginnings of Christian theology. In: *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 82-107. ■ ———. On the subject of primitive Christian apocalyptic. In: *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 108-37. ■ KAYE, B. N. Eschatology and ethics in 1 and 2 Thessalonians. *NovT*, v. 17, p. 47-57, 1975. ■ KECK, L. Paul and apocalyptic theology. *Int*, v. 38, p. 229-41, 1984. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ KLAPPERT, B. King, kingdom. In: BROWN, Colin, org. *NIDNTT*. Grand Rapids: Zondervan, 1986. v. 2. p. 372-90. ■ KLUN, A. J. F. 1 Thessalonians 4.13-18 and its background in apocalyptic literature. In: HOOKER, M. D. & WILSON, S. G., orgs. *Paul and Paulinism: essays in honor of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982, p. 67-73. ■ KRETZNER, L. J. *Jesus and God in Paul's eschatology*. Sheffield: JSOT, 1987. (*JSNTS*, 19.) ■ KUCK, D. W. *Judgment and community conflict: Paul's use of apocalyptic judgment language in 1 Corinthians 3:5-4:5*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 66.) ■ LEVISON, J. R. 2 Apoc. Bar. 48:42-52:7 and the apocalyptic dimension of Colossians 3:1-6. *JBL*, v. 108, p. 93-108, 1989. ■ LINCOLN, A. T. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (*SNTSMS*, 43.) ■ MACDONALD, D. R. *There is no male and female*. Philadelphia: Fortress, 1987. (*HDR*, 20.) ■ MARSHALL, I. H. Is apocalyptic the mother of Christian theology? In: HAWTHORNE, G. F. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament*. Tübingen/Grand Rapids: Mohr Siebeck/Eerdmans, 1987. p. 33-42. ■ ———. Slippery words: eschatology. *ExpT*, v. 89, p. 264-9, 1977-1978. ■ MARTIN, R. P. *The Spirit and the congregation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ MARTYN, J. L. Apocalyptic antinomies in the Letter to the Galatians. *NTS*, v. 31, p. 410-24, 1985. ■ MEARNs, C. L. Early eschatological development in Paul: the evidence of 1 and 2 Thessalonians. *NTS*, v. 27, p. 137-57, 1981. ■ MEEKS, W. A. Social functions of apocalyptic language in Pauline Christianity. In: HELLHOLM, D.,

org. *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1983. p. 687-705. ■ MOISER, J. A reassessment of Paul's view of marriage with reference to 1 Cor. 7. *JST*, v. 18, p. 103-22, 1983. ■ MOULE, C. F. D. The influence of circumstances on the use of eschatological terms. *JTS*, v. 15, p. 1-15, 1964. ■ MOUNCE, R. H. Pauline eschatology and the Apocalypse. *EvQ*, v. 46, p. 164-6, 1974. ■ MUNCK, J. *Paul and the salvation of mankind*. Atlanta: John Knox, 1977. ■ NEWMAN, C. C. *Paul's glory-Christology: tradition and rhetoric*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 69.) ■ _____. Transforming images of Paul: a review essay of Alan Segal, *Paul the Convert*. *EvQ*, v. 64, p. 61-74, 1992. ■ RIDDERBOS, H. *Paul: an outline of his theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ ROWLAND, C. C. *The open heaven: a study of apocalyptic in Judaism and early Christianity*. New York: Crossroad, 1982. ■ SAMPPEY, J. P. *Walking between the times*. Philadelphia: Fortress, 1991. ■ SCHIPPERS, R. Goal, last, end, near, complete. *NIDNTT*, v. 2, p. 52-66. ■ SCHOEPS, H. J. *Paul: the theology of the apostle in the light of Jewish religious history*. Philadelphia: Westminster, 1961. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. London: Adam & Charles Black, 1931. ■ SCROGGS, R. *The last Adam*. Oxford: Basil Blackwell, 1966. _____. Paul and the eschatological woman. *JAAR*, v. 40, p. 283-303, 1972. ■ SEGAL, A. F. *Paul the Convert*. New Haven: Yale University Press, 1990. ■ STURM, R. E. Defining the word "apocalyptic": a problem in biblical criticism. In: MARCUS, J. & SOARDS, M. L., orgs. *Apocalyptic and the New Testament: essays in honor of J. Louis Marty*. Sheffield: Academic, 1989. p. 17-48. (*JSNTSup*, 19.) ■ THISTLETON, A. C. Realized eschatology at Corinth. *NTS*, v. 24, p. 510-24, 1978. ■ TRAVIS, S. H. *Christ and the judgment of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. p. 31-124. ■ Vos, G. *The Pauline eschatology*. Princeton: Princeton University Press, 1930. ■ WEDDERBURN, A. J. M. The problem of the denial of resurrection in 1 Corinthians 15. *NovT*, v. 23, p. 229-41, 1981. ■ WHITELEY, D. E. H. *The theology of St. Paul*. Philadelphia: Fortress, 1966. ■ WINK, W. *Naming the powers*. Philadelphia: Fortress, 1984. ■ _____. *Unmasking the powers*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ WITHERINGTON III, B. *Jesus, Paul and the end of the world*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. ■

WRIGHT, N. T. Putting Paul together again. In: BASLER, J. M., org. *Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991, v. 1, p. 183- 211.

L. J. KREITZER

ESCATOLOGIA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Para entender a teologia do NT, é preciso compreender como seus autores viam a escatologia, ou "o fim dos tempos" (v. MARSHALL, Slippery words, 1978). Para eles, o fim dos tempos não era um período restrito à fase final da história. Isso pode ser ilustrado pela expressão "últimos dias" e outras semelhantes, as quais ocorrem numerosas vezes no NT e nem sempre se referem exclusivamente ao fim da história como a imaginamos. A expressão "últimos dias" define o fim dos tempos como algo que se inicia com os acontecimentos associados à vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo (v. CRISTO, MORTE DE).

1. Antecedentes
2. Escatologia de Atos, Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse
3. Problemas especiais da escatologia de Apocalipse

1. Antecedentes

1.1 A escatologia do AT. Algumas expressões do NT, como "últimos dias", aludem ou dão eco a expressões do AT, em que esse vocabulário aparece em contextos proféticos referentes a acontecimentos futuros. 1) Israel passará por uma tribulação constituída de exílio (Jr 23.20; cf. Jr 30.24), opressão subsequente (Ez 38.14-17), perseguição (Dn 10.14; 11.27—12.10), falsos ensinamentos, engano e apostasia (Dn 10.14ss; 11.27-35. 2). Depois da tribulação, Israel buscará o Senhor (Os 3.4,5) e será liberto (Ez 38.14-16; Dn 10.14; 12.1-13), ao passo que seus inimigos serão julgados e condenados (Ez 38.14-16; Dn 10.14; 11.40-45; 12.12). 3) Essa libertação e condenação ocorrerão porque um líder (Messias) proveniente de Israel finalmente conquistará todos os inimigos gentios do povo (Gn 49.1.8-12; Nm 24.14-19; Is 2.2-4; Mq 4.1-3; Dn 2.28-45; 10.14—12.10). 4) Os santos de Israel serão ressuscitados dentre os mortos (Dn 12.2). 5) Deus estabelecerá uma nova aliança com Israel (cp. Jr 31.31-34 com Jr 30.24). 6) Deus estabelecerá um reino na terra

e a governará (Is 2.2-4; Dn 2.28-45; Mq 4.1-3). 7) Alguns inimigos gentios de Israel serão libertos nesses dias escatológicos (Jr 47—48; 49.39; cf. Is 19.19-25).

O AT nem sempre emprega o termo técnico “últimos dias” ao tratar de temas escatológicos. Por exemplo, a profecia de Isaías acerca da nova criação é claramente escatológica, mas nenhuma fórmula escatológica introduz a profecia (cf. Is 65.17; 66.22). A profecia de Joel com a promessa do Espírito Santo é introduzida pelo termo “depois” (para uma análise da escatologia do AT, v. PRYOR e GOWAN).

1.2 A escatologia do judaísmo. Os escritos do judaísmo intertestamentário expressam uma esperança e uma expectativa de que Deus conduzirá a história a uma consumação mediante uma grande tribulação final (sobre esse assunto, v. ALLISON, p. 5-25), seguida do julgamento dos ímpios e da salvação dos fiéis. A literatura apocalíptica judaica em geral vê o fim como iminente, embora haja exemplos de algo que se aproxima de uma “escatologia inaugurada” (v. LINCOLN, 1981, p. 177-8). A ideia de que os últimos dias começaram a se cumprir na terra é encontrada nos manuscritos do mar Morto, de Qumran (v. CARMIGNAC; v. tb. HOWARD, para uma análise mais aprofundada da escatologia na literatura judaica pós-bíblica).

1.3 A escatologia dos Evangelhos e de Paulo. Repetidas vezes o NT emprega a expressão “últimos dias”, exatamente como é encontrada nas profecias do AT. O significado da expressão é idêntico ao do AT, com exceção de que no NT os dias do fim começam a se cumprir na primeira vinda de Cristo. Tudo o que o AT anunciou que aconteceria no fim dos tempos começou no século I de nossa era e continuará até a segunda vinda de Cristo. As expectativas veterotestamentárias da tribulação, da dominação divina dos gentios, da libertação de Israel da mão dos opressores, da ressurreição de Israel, da nova aliança, da nova criação e do estabelecimento do reino de Deus (v. REINO DE DEUS) foram postas em movimento com a morte e ressurreição de Cristo e com o surgimento da igreja cristã. A primeira vinda de Cristo sinalizou o início de seu reino messiânico, ressaltado pela presença do Espírito Santo em seu ministério (e.g., em seu batismo [Mt 3.13-17] e na expulsão

de demônios [Mt 12.22-32]). A ressurreição assinalou uma fase mais intensa do reino instaurado por Jesus. A perseguição a Jesus e a seus seguidores sinalizou o início da tribulação final. O que o AT não anteviu tão claramente foi que o reino e a tribulação podiam coexistir simultaneamente (e.g., Ap 1.6-9). Assim, para o NT, os últimos dias não ocorrem apenas em um ponto no futuro, mas acontecem ao longo de toda a era da igreja.

Paulo diz que o AT foi escrito para mostrar como viver no fim dos tempos, visto que é sobre os crentes que “os fins dos séculos têm chegado” (1Co 10.11, ARA). Ele se refere ao nascimento de Jesus como um fato ocorrido na “plenitude do tempo” (G. 4.4). De modo semelhante, a expressão “plenitude do tempo” é uma alusão ao momento em que, por meio da morte e da ressurreição de Cristo, os crentes foram libertos de Satanás e do pecado (Ef 1.7-10; 1.20—2.6), o que deu início a seu governo sobre a ordem criada (Ef 1.19-23). A morte e a ressurreição de Cristo deram início à nova criação dos últimos dias profetizada por Isaías (cf. 2Co 5.17 com Is 43; 65; 66). As profecias do fim dos tempos sobre a restauração de Israel do Exílio começam a se cumprir na ressurreição de Cristo, que é a ressurreição do verdadeiro Israel, e nos crentes que pela fé se identificam com ele (e.g., 2Co 6.16-18; v. BEALE, 1989). Tribulação na forma de ensino falso também é um dos sinais de que os últimos dias chegaram (1Tm 4; 2Tm 3.1-9). Uma vez que 1 e 2Timóteo revelam que a igreja em Éfeso já experimentava essa tribulação causada por ensino enganador e apostasia (v. 1Tm 1.3,4,6,7,19,20; 5.13-15; 6.20,21; 2Tm 1.15; 2.16-19; 2.25,26; 3.2-9), é evidente que não se tem em vista um tempo no futuro distante.

Outros textos do NT falam da consumação futura dos últimos dias. Muitos acontecimentos escatológicos não se cumprirão até que Cristo retorne, entre eles a ressurreição do corpo de todos os seres humanos, a destruição do cosmo atual, a criação de um novo céu e de uma nova terra e o juízo final.

Até que ocorra essa consumação, os seguidores de Cristo experimentarão apenas parte das bênçãos escatológicas que se cumprirão nos novos céus e na nova terra. É a dimensão já/ainda não da escatologia do NT. O. Cullmann ilustra essa tensão com a analogia da Segunda Guerra

Mundial: o dia *D* é o dia decisivo, e o dia *v*, o dia da vitória. A primeira vinda de Jesus (o “já”) é o dia *D*, visto que nele ocorre a batalha em que Satanás é derrotado definitivamente. A segunda vinda de Cristo é o dia *v*, quando os inimigos de Jesus se renderão e se prostrarão diante dele (*v*. MOULE, 1964; LINCOLN, 1981, p. 181-4, sobre terem os autores do NT desenvolvido aspectos do pensamento escatológico em resposta a diversas situações; para mais uma análise do já/ainda não, *v*. ESCATOLOGIA I e II; *v*. *tb*. ALLISON; CAIRD, 1980, p. 241-71; HOEKEMA; LADD; PATE; VOS).

2. A escatologia de Atos, Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse

O padrão escatológico encontrado nos Evangelhos e em Paulo também é encontrado no restante dos escritos do NT. Nessa literatura, a análise da escatologia pode ser organizada sob as divisões de “passado”, “presente” (o “já”) e “futuro” (o “ainda não”).

2.1 Atos

2.2.1 Passado e presente. Em Atos 2.17, a primeira vez que a expressão “últimos dias” aparece na literatura do NT, de acordo com a ordem dos livros no cânon, Pedro entende que as línguas faladas por ocasião do Pentecostes começam a cumprir a profecia de Joel de que viria um tempo em que o Espírito de Deus seria dado não apenas a profetas, sacerdotes e reis, mas a todo o povo de Deus (At 2.15-17; cf. Jl 2.28). A ressurreição marcou o início do reinado messiânico de Jesus, e a dádiva do Espírito Santo sinalizou a instauração de seu reinado por meio da igreja (At 1.6-8; 2.1-43). Subsequentes derramamentos do Espírito assinalam pontos significativos de transição em Atos, quando o evangelho é estendido a novas regiões ou grupos étnicos. Esses derramamentos posteriores demonstram o reinado exaltado de Cristo e que os gentios e os judeus são, pela fé, admitidos como súditos no novo reino do Messias. Isso está implícito em Atos 2, em que lemos que judeus representantes de todas as partes do mundo gentílico conhecido estavam presentes no dia de Pentecostes. O exemplo mais claro de um derramamento posterior do Espírito de acordo com o modelo do Pentecostes é Atos 10.34-47, em que o soldado romano Cornélio e os gentios de seu relacionamento creram em Cristo.

Alguns estudiosos identificam em Atos uma perspectiva desescatologizante, em que a expectativa da proximidade do fim é substituída pela história da igreja (*v*., e.g., SABOURIN). Lucas, porém, vê o derramamento do Espírito como mais uma etapa do cumprimento escatológico, a qual torna o período da igreja uma era escatológica (*v*. GAVENTA, para uma apresentação dos dois lados do debate).

No AT (*v*. 1.1 acima), no judaísmo e também em outras passagens do NT (e.g., Rm 1.3,4; 1Tm 3.16) o Espírito estava ligado à esperança da vida ressurreta. Em consequência da ressurreição de Jesus, o centro de gravidade escatológica mudou do ministério de Jesus na terra para seu reinado nos céus. A ideia de que Jesus havia sido ressuscitado dentre os mortos estava carregada de significado escatológico, com raízes no AT (Is 25.7,8; 26.18,19; Ez 37.1-14; Dn 12.1,2) e no judaísmo pós-bíblico (e.g., 2Mc 7.9,14; 1QH 11.12; 1En, 51.1; 2Ap Br, 30.1-3; 50.1-4; Te Ju, 25.1; Ap Ad, 41.3). Em Atos, outras referências à ressurreição de Jesus, mesmo sem estarem formalmente ligadas à terminologia escatológica, são de natureza escatológica, especialmente pelo fato de serem com frequência associadas a esperanças e promessas do AT (*v*. At 1.3,11,22; 3.15,26; 4.2,10,33; 5.30,31; 7.55,56; 9.3-6; 10.40,41; 13.30-37; 17.31,32; 22.6-11; 25.19; 26.6-18,22,23). De modo semelhante, a ressurreição de alguns cristãos foi provavelmente vista como o corolário da ressurreição escatológica de Jesus (At 9.37-41; 20.9-12; cf. Mt 27.52,53).

O cumprimento de outras profecias foi um sinal de que os últimos dias haviam começado (At 3.18,22-26; 4.25-28; 13.27-29,46-48; 15.14-18; 26.22,23). É possível que até mesmo a menção de entrar no reino de Deus depois de suportar tribulação seja uma alusão não apenas a um acontecimento no final da história, mas também à esfera celeste e messiânica instalada em que se entra por ocasião da morte (At 14.22; cf. a visão que Estêvão, logo antes de morrer, teve de Cristo, o “Filho do homem” que reina na era presente [At 7.55,56]).

A ideia de uma nova criação é, sem dúvida, o termo mais abrangente para designar a escatologia de Atos e do NT como um todo, pois une as várias ramificações temáticas ligadas à escatologia

do NT. Por exemplo, a ressurreição é um ato da nova criação (a criação de nova vida), a qual é operada pela agência vivificante do Espírito. Até mesmo as curas em Atos (At 3.1-16; 5.16; 9.33,34; 14.8-11; 19.11,12) e nos Evangelhos são mais bem entendidas no contexto maior da nova criação, em que as maldições da criação decaída começam a ser revertidas.

2.1.2 *Futuro*. Em Atos 1.6, os discípulos fazem a seguinte pergunta ao Jesus ressurreto: “Senhor, é este o tempo em que restaurarás o reino para Israel?”. Ao que Jesus responde: “Não vos compete saber os tempos ou as épocas que o Pai reservou por sua autoridade” (At 1.7). Então ele promete (At 1.8) que o Espírito virá sobre eles e os capacitará a serem testemunhas. Alguns comentaristas entendem que Atos 1.7,8 significa que haverá um adiamento indefinido da vinda do reino restaurado de Israel em sua forma consumada, mas que nesse ínterim o Espírito manterá o testemunho dos seguidores de Jesus (v. BUZZARD). Por isso, a restauração do reino é identificada com a segunda vinda de Jesus, que virá para consumir a história (At 1.11). Com base nesse ponto de vista, Atos 3.19-21 insiste no tema do reino futuro, em que os “tempos de refrigério” e o “tempo da restauração de todas as coisas” ocorrerão quando Jesus vier para concluir a história, aparentemente da mesma forma que partiu, na ascensão (At 1.11).

Outra interpretação de Atos 1.6-8 é plausível, se não mais provável. Em Atos 1.7,8, Jesus esclarece três mal-entendidos inerentes à pergunta dos apóstolos (At 1.6).

Primeiro: Atos 1.7 é uma resposta à errônea pressuposição deles de que eles podiam ter conhecimento da data exata (cf. 1Ts 5.1-3) em que o reino de Israel seria restaurado. Esse conhecimento é reservado apenas ao Pai.

Segundo: Atos 1.8 parece ser a resposta à pressuposição implícita de que algumas etapas futuras do reino teriam manifestação exclusivamente física. Embora alguns intérpretes entendam que Atos 1.8, em vez de aludir a uma parte do reino messiânico, refere-se na verdade a um período parentético caracterizado pelo Espírito, é mais provável que o versículo esteja afirmando que uma forma futura do reino deverá ser de natureza “espiritual” (“Recebereis poder [do reino],

quando o Espírito Santo descer sobre vós”). Essa promessa começa a se cumprir por ocasião do Pentecostes, o que Pedro entende ser uma intensificação dos “últimos dias”, inaugurados quando Jesus recebeu o Espírito por ocasião do batismo. No AT e no judaísmo, “os últimos dias” representavam a época do aguardado derramamento do Espírito de Deus. O AT liga de modo inseparável os “últimos dias” ao reino profetizado, de maneira que a referência de Pedro aos “últimos dias” em Atos 2.17 alude ao cumprimento do reino anunciado (e.g., v. as referências veterotestamentárias em 1.1 acima).

Terceiro: Atos 1.8 parece ser a resposta a uma aparente pressuposição etnocêntrica expressa pelos discípulos: que a natureza do reino seria israelita. A resposta de Jesus é que o reino abrangeria súditos que vissem até mesmo nos “confins da terra” (em uma alusão parcial a Is 49.6; cf. At 13.47, que se refere à conclusão de At 1.8 e onde a referência ao AT é explícita). Desse modo, Atos 1.8 afirma um cumprimento contínuo, progressivo e não consumidor do reino da profecia do AT acerca do reino de Deus, cujo estabelecimento já havia começado com o ministério terreno de Jesus (v. HILL, embora ele negue que Lucas tenha uma perspectiva escatológica inaugurada; v. BRUCE, para uma posição equilibrada sobre Atos 1.6-8 e a escatologia de Atos).

O texto de Atos 3.20,21 refere-se a uma consumação futura, quando Cristo vier e concluir a “restauração de todas as coisas”. Atos 3.19, porém, pode incluir o conceito “já/ainda não”, especialmente por estar posicionado logo após a afirmação de que Deus já havia cumprido a profecia do AT acerca do sofrimento de Cristo: “Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, para que os vossos pecados sejam apagados, de modo que da presença do Senhor venham tempos de refrigério” (o que pode ser um paralelo de At 2.38: “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado [...] para o perdão de vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo”). De modo semelhante, Atos 3.22-26 refere-se ao início do cumprimento das profecias messiânicas do AT (v. KURZ e as fontes ali citadas, para outros argumentos a favor dessa opinião; v. tb. BAYER). Mesmo a expressão “até o tempo da restauração de todas as coisas”, em Atos 3.21, traz um elemento “já/ainda não”,

visto que a restauração provavelmente havia começado com a vinda e ressurreição de Jesus e com a dádiva do Espírito (BAYER).

Uma referência incontestavelmente futura ao juízo acha-se em Atos 17.30,31, em que Paulo afirma que devemos nos arrepender no presente, porque Deus determinou um dia específico no fim da história, quando, por meio de Jesus Cristo, “julgará o mundo com justiça” (v. tb. At 24.15).

Paulo afirma ainda, em Atos 26.6,7, uma “esperança da promessa” da ressurreição final para a nação de Israel. No entanto, ela também teve início quando Cristo, o verdadeiro Israel, foi ressuscitado dentre os mortos, como fica evidente pela leitura de Atos 13.22-33, 23.6,7 e 26.22-24. (Sobre aspectos futuristas da escatologia de Atos, v. NIELSEN; sobre o “já/ainda não”, v. CADBURY; CARROLL, p. 121-67; GILES; FRANCIS; FRANKLIN; GAVENTA; SMITH; v. tb. MATTILL.)

2.2 Hebreus

2.2.1 *Passado e presente.* Na frase inicial de Hebreus, lemos que Deus “nestes últimos dias [...] nos falou pelo Filho, a quem designou herdeiro de todas as coisas” (Hb 1.2). Como também acontece nos Evangelhos, em Atos e em Paulo, a primeira vinda de Cristo é o início do fim dos tempos. Assim, Hebreus 1.5-13 cita textos do AT que tratam do reinado messiânico do Filho, os quais começaram a se cumprir no primeiro advento de Jesus (v. tb. Hb 5.5; 8.1; 10.12,13; 12.2). De modo semelhante, o reinado do Adão ideal, o “filho do homem” apresentado no salmo 8, nunca plenamente concretizado no período do AT, é aplicado a Cristo. Ele assumiu as responsabilidades dessa figura humana exemplar (Hb 2.6-9). Cristo fez o que o primeiro Adão e Israel não conseguiram (sobre Israel como o Adão coletivo, v. WRIGHT, p. 21-6). No sentido do cumprimento da profecia do fim dos tempos por Cristo, ele é o “filho” que foi “[escatologicamente] aperfeiçoado” (*teleioō*), que começou a liderar e guiará seu povo à salvação escatologicamente aperfeiçoada ou completa (v. tb. Hb 2.10; 5.8,9,14; 6.1; 7.11,19,28; 9.9; 10.1,14; 11.40; 12.2; v., e.g., SILVA).

A obra de Cristo é vista como cumprimento escatológico. Cristo derrotou definitivamente o poder do Diabo e da morte (Hb 2.14), realidade que não se espera que ocorra até a nova criação escatológica. E a missão de Cristo de “aniquilar o

pecado por meio do sacrifício de si mesmo” é um acontecimento que ocorre “na consumação dos séculos” (Hb 9.26; cf. Hb 10.10,12,14). Assim, a profecia de Jeremias acerca de uma nova aliança está começando a se cumprir, ideia ressaltada quando Hebreus cita Jeremias 31.31-34 e conclui com as palavras do profeta: “Usarei de misericórdia e dos seus pecados jamais me lembrarei” (Hb 8.8-12; cf. Hb 10.16,17). O tom escatológico de Hebreus 9.26 é válido para o contexto da profecia de Jeremias sobre uma nova aliança, a qual estava inseparavelmente ligada a acontecimentos dos últimos dias (cf. Jr 30.24; 31.31,33). Por último, o autor de Hebreus menciona outra marca da chegada da última era: a ressurreição de Cristo (Hb 13.20).

Os seguidores de Jesus também “experimentaram [...] os poderes do mundo vindouro” (Hb 6.5), entre os quais se encontra a dádiva do “Espírito Santo” (Hb 6.4; cf. ELLINGWORTH, p. 320). Isso é o mais próximo que o NT chega de formalmente identificar o Espírito Santo como uma marca da era escatológica que está irrompendo (mas cf. Rm 8.23; Ef 1.13,14). A esperança cristã de uma salvação futura e consumada encontra raízes no fato de que Cristo já começou a concretizar essa esperança (Hb 6.17-20; v. ROBINSON). Os cristãos já chegaram “ao monte Sião, à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial” (a nova Jerusalém; cf. Hb 12.22). A cidade divina dos últimos dias invadiu invisivelmente a era presente, de modo que os santos podem participar da vida dessa cidade. Em uma figura relacionada, Hebreus discorre sobre o trabalho sacerdotal de Cristo, que se sacrificou e inaugurou o templo escatológico (Hb 9.8,23; v. HURST). Quanto aos que rejeitam o sacrifício feito por Cristo “uma vez por todas [...] na consumação dos séculos” (Hb 9.26), “é impossível [...] [que sejam] outra vez renovados para o arrependimento”, pois nenhum outro sacrifício será oferecido além daquele que eles desprezaram (Hb 6.4-6; 10.26-29; v. CARLSTON).

É notável a natureza bidimensional da escatologia de Hebreus, embora seja também encontrada em outras passagens do NT (e.g., Efésios): uma dimensão vertical, ou espacial, é desenvolvida além de uma horizontal, ou temporal. A análise acima concentra-se no aspecto temporal.

Contudo, de uma perspectiva espacial, o templo do fim dos dias, por exemplo, é visto como uma realidade no tempo presente e tem uma dimensão espacial diferente da dimensão material e terrena (Hb 9.1—10.26).

2.2.2 *Futuro*. Em Hebreus 3—4, há repetidas referências a um descanso em que os crentes podem “entrar”. Os intérpretes debatem para saber se esse “descanso” teve início com a primeira vinda de Cristo (que é o pensamento de BARRETT, p. 366-73; LINCOLN, 1982) ou se acontecerá por ocasião da consumação (GAFFIN). Os dois pontos de vista têm o apoio de argumentos viáveis, embora a concepção futurista seja talvez a mais provável. Em Hebreus 3—4, bem como em toda a carta, o destaque está em perseverar até o fim, quando a recompensa final será recebida (Hb 3.6,14). Além do mais, o “descanso” é mencionado como uma “promessa” que “ainda resta” e ainda não se cumpriu (Hb 4.1,6,9). Embora seja verdade que se fala do “descanso” como algo presente (Hb 4.3) e até mesmo passado (Hb 4.10), é melhor entender que o texto usa essas expressões de um ponto de observação futuro (e.g., pode se entender Hb 4.10 no sentido de um perfeito profético hebraico: a certeza de um acontecimento futuro expressa como algo que já aconteceu). O tema dominante de Hebreus 3—4 é que, em contraposição à incapacidade de Israel em entrar no “descanso” da terra prometida após sua peregrinação pelo deserto, os cristãos hebreus são exortados a perseverar em sua peregrinação terrena, a fim de que entrem no “descanso” da “pátria melhor, isto é, a celestial” (Hb 11.16), que a terra de Canaã tipologicamente prenunciava. Só então a criação desfrutará o descanso sabático planejado.

O juízo vindouro sobre os incrédulos e os apóstatas, no final dos tempos, é tema repetido em Hebreus (Hb 6.2; 9.27), especialmente como advertência e estímulo à perseverança (Hb 10.27-31,36-38; 12.25-29; 13.4; cf. TOUSSAINT). Os que derem ouvidos às advertências de juízo e às exortações para perseverar receberão, por ocasião da consumação da história, salvação completa (Hb 9.28), recompensa (Hb 10.35; 11.26) e a herança total que foi prometida (Hb 6.11,12,17,18; 9.15; 10.23, 34,35; 11.39). A herança da terra prometida, a nova terra, é o máximo a que o autor pode chegar ao resumir o que os verdadeiros

crentes receberão na consumação da história (Hb 11.9-16; 13.14). Deus os ressuscitará dentre os mortos a fim de que participem da herança (Hb 11.35; cf. Hb 6.20). Essa herança final será indestrutível (Hb 12.27,28) e eterna. Ali a presença de Deus pode ser experimentada de maneira mais completa (cf. Hb 12.14). Os leitores não devem ser descuidados quanto a essas exortações, porque “o Dia se aproxima” (Hb 10.25; para uma análise mais aprofundada, v. BARRET; MACRAE; WOODS).

2.3 *Cartas Gerais*

2.3.1 *Passado e presente*. A passagem de Tiago 1.18 fala da incipiente manifestação da nova criação. Mais tarde, ele alude à natureza da época em que seus leitores estão vivendo, ao mesmo tempo que repreende os que andam por caminhos ímpios e não aproveitam as oportunidades para praticar a justiça: “Tendes juntado tesouros nos últimos dias” (Tg 5.3). Por ser o último período da história, são iminentes a derradeira “vinda do Senhor” e a época do juízo para os injustos (cf. Tg 5.7-9).

A Primeira Carta de Pedro inicia mencionando que a nova criação de crentes, que acontece nos últimos dias, já ocorreu: Deus “nos regenerou para uma viva esperança, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”. O novo nascimento e a consequente “viva esperança” estão ligados à ressurreição de Cristo. Esse conceito é desenvolvido ainda mais em 1Pedro 1.20,21, em que a ressurreição de Cristo é apresentada como parte do “fim dos tempos”. Por meio do Cristo ressuscitado, os leitores tornaram-se crentes e agora têm esperança. Por intermédio dessa mesma ressurreição, Jesus foi exaltado à direita de Deus para iniciar seu governo (1Pe 3.18-22). O Espírito dos últimos dias é o agente que causa a ressurreição de Cristo (1Pe 3.18), bem como a vida de ressurreição de seus seguidores (1Pe 4.6) e a boa conduta contínua deles nessa vida (1Pe 1.2). Como o autor de Hebreus, Pedro afirma que a morte de Cristo pelos pecados ocorreu “uma única vez” (1Pe 3.18), expressão que evoca a passagem de uma era para outra. Não apenas isso, mas o juízo final foi posto em movimento com os sofrimentos divinamente ordenados que servem para testar a fé da comunidade cristã (1Pe 4.12-19).

A Segunda Carta de Pedro contém uma referência ao longo alcance do reinado de Cristo,

pois observa que esse reinado começou no início de seu ministério terreno, quando foi batizado (2Pe 1.16,17). Cristo e os apóstolos profetizaram que “nos últimos dias” falsos mestres se infiltrariam na igreja (2Pe 3.3; Judas traz “nos últimos tempos”). Tanto 2Pedro quanto Judas defendem que essa tribulação de ensino apóstata aguardada para os últimos dias se manifestou com a aparição de falsos mestres que estão tentando perverter a verdade na comunidade cristã (cp. 2Pe 3.2,3 com 2Pe 2.1-22; 3.16,17; cf. Jd 4,8,10-13).

As cartas joaninas (v. JOÃO, CARTAS DE) revelam uma aguda consciência de que a consumação já irrompeu na história. A manifestação mais notável disso são as repetidas referências ao Anticristo, especialmente em 1João 2.18. Existem falsos mestres, pequenos anticristos, originários da comunidade, que saíram dela, mas ainda ameaçam enganar os cristãos tanto acerca da natureza da pessoa quanto dos mandamentos de Cristo (cf. 1Jo 2.22,23,26; 4.1-6; 2Jo 7-11). Esses enganadores são a personificação coletiva do início do cumprimento da profecia de Daniel 7—12, segundo a qual um adversário escatológico do povo de Deus enganaria e estimularia a deslealdade em relação à aliança dentro da comunidade de fé (v. tb. Mc 13; Mt 24; Lc 21; 2Ts 2). A passagem de 1João 3.4 até identifica esses falsos mestres com a “impiedade” pactuai que Daniel profetizou como característica dos enganadores que surgiriam do meio dos fiéis (cf. Dn 12.10 [esp. cf. LXX com Teodócio]): “Todo o que vive habitualmente em pecado também vive em rebeldia contra a lei, pois o pecado é rebeldia contra a lei” (v. MARSHALL, 1978, *John*, p. 176-7; SMALLEY, p. 155; R. E. BROWN, p. 399-400). Nesse aspecto, deve se identificar o conceito de “impiedade” ou “iniquidade” com o pecado dos fins dos tempos do “homem do pecado” de 2Tessalonicenses 2.3-12.

Os leitores de 1João são conscientizados de que estão vivendo no meio da “grande tribulação”, a qual estão experimentando na forma de falsos mestres. Por isso, não devem ser apanhados de surpresa nem enganados. Aliás, o pecado “para morte” (1Jo 5.16) é mais bem entendido à luz do contexto de apostasia dos últimos dias na comunidade da aliança. Os que enganam o próximo ou se deixam enganar por falsos mestres são considerados estranhos à comunidade

de fé, pessoas que nunca pertenceram a ela de verdade e que experimentam a morte espiritual (cf. 1Jo 2.19; v. SCHOLER, segundo o qual o pecado “para morte” é cometido apenas por pseudocrentes).

De outra perspectiva, a vida e a morte de Cristo causaram um impacto cósmico tão grande que se pode dizer que o mundo velho e decaído de trevas está se “dissipando” (ARA; cf. 1Jo 2.2,8,12-14,17). A obra redentora de Cristo desferiu um golpe mortal no governante maligno da velha era (1Jo 3.8), e os que se identificam com a obra redentora de Cristo também participam de sua vitória sobre o Diabo (1Jo 2.13,14).

Embora o mundo velho tenha começado a se desintegrar espiritualmente, a morte e a ressurreição de Cristo puseram em movimento uma nova criação: “As trevas se vão dissipando, e a verdadeira luz já brilha” (1Jo 2.8). A vida de ressurreição da eterna era vindoura começou na ressurreição de Jesus e na ressurreição espiritual de seus seguidores, que se identificam com sua morte e ressurreição (1Jo 1.2; 2.17,25; 3.14; 4.9; 5.11-13,20, esp. à luz de Jo 5.21-29). O Espírito, sobre o qual se profetizou que seria derramado na era escatológica (v. 2.1.1 acima), dá aos crentes a certeza de que entraram na presença divina, que caracteriza a nova era (1Jo 3.24; 4.13).

2.3.2 Futuro. O juízo também é um tema significativo em Tiago (Tg 2.13; 3.1). O ser humano será julgado por causa de seu egoísmo, ambição e perseguição dos justos (Tg 5.1-9). O dia do juízo final está próximo (Tg 5.7-9). No entanto, os que demonstram fé verdadeira mediante boas obras receberão uma recompensa no último dia (Tg 1.12; 5.7-9).

A Primeira Carta de Pedro afirma que virá o dia em que Deus julgará a todos com imparcialidade, levando em conta as obras que tiverem feito, tenham ou não levado uma vida de obediência piedosa (1Pe 1.17; cf. 1Pe 4.17,18). Desde agora Deus “está pronto para julgar os vivos e os mortos” (1Pe 4.5), uma vez que “já está próximo o fim de todas as coisas” (1Pe 4.7). Tendo em vista um juízo assim iminente, os crentes são aconselhados a viver de maneira circunspecta. O que se mantiver fiel receberá “a salvação preparada para se revelar no último tempo” (1Pe 1.5; cf. 1Pe 1.9), quando Cristo retornar (1Pe 1.13), e

seus seguidores poderão se regozijar plenamente na manifestação maior de sua glória (1Pe 4.13; cf. 1Pe 5.1). No “tempo oportuno” (1Pe 5.6, *ARA*), os crentes receberão “a imperecível coroa da glória” (1Pe 5.4), e Deus para sempre vai “reabilitar, confirmar, fortalecer e alicerçar” os que tiverem perseverado (1Pe 5.10; cf. 1Pe 5.6). Outra figura dessa recompensa final é o recebimento de “uma herança que não perece” (1Pe 1.4; cf. 1Pe 3.9). A “esperança” dos crentes está voltada para esse objetivo (1Pe 3.15). Quando chegar o dia final, o “domínio” de Deus se manifestará decisivamente “para todo o sempre” (1Pe 5.11; cf. 1Pe 4.11). Tanto o aspecto “já” quanto o “ainda não” dos últimos dias proporcionam o arcabouço teológico em que os leitores de 1Pedro podem melhor entender suas obrigações éticas (v. RUSSEL e SELWYN).

O conceito do juízo final vindouro se desenvolve em 2Pedro (2Pe 2.3,9; 3.7; v. MICHAELS, 1967) e em Judas (Jd 6,14,15). Nesse dia, “os céus se dissolverão pelo fogo, e os elementos, ardendo, derreterão” (2Pe 3.7-13). Essa é provavelmente uma expectativa literal por parte do autor, embora alguns comentaristas a interpretem figuradamente, como o quadro de uma purificação ética da terra.

Alguns dos que favorecem uma leitura textual de 2Pedro 3.10 — “A terra e as obras que nela há serão descobertas” — defendem uma interpretação figurada do juízo de fogo. Se essa for a leitura original, provavelmente não mostra que a terra e aquilo que os seres humanos tiverem feito sobreviverão a um juízo literal, mas se refere às obras dos perversos, que serão expostas de tal modo que eles não conseguirão escapar ao juízo (cf. BAUCKHAM, 1983, p. 301, 316-21; cf. WENHAM).

É pastoral e ético o propósito de refletir sobre a conflagração cósmica moral: encorajar os santos a ser santos, a fim de que sejam “achados” fiéis (cf. 2Pe 3.11,12,14). Em contraposição aos ímpios, encontrarão misericórdia nesse dia temível (Jd 21). A velha criação, que há de ser destruída, será substituída por “novos céus e nova terra” (2Pe 3.13; cf. Ap 21.1; ambas as passagens baseiam-se na profecia de Is 65.17; 66.22). O reino, inaugurado na primeira vinda de Jesus, será estabelecido em sua plenitude (2Pe 1.11), e o povo de Deus se apresentará na presença imediata de sua glória (Jd 24).

A possibilidade de a parusia de Cristo ocorrer a qualquer momento é aventada em 1João 2.28 e em 4.17. Portanto, os leitores devem perseverar na fé, a fim de obter a salvação e não ser envergonhados, como os que merecem a ira no dia do juízo. O resultado de perseverar até a vinda de Cristo é que serão plenamente conformados à semelhança dele, pois por fim os fiéis poderão vê-lo “como ele é” (1Jo 3.2). Os que mantêm as esperanças serão motivados no tempo presente a buscar essa conformação a sua santa imagem (1Jo 3.3; v. tb. 1Jo 4.17).

2.4 *Apocalipse*

2.4.1 *Passado e presente.* O vocabulário técnico do período escatológico não é encontrado no Apocalipse de João. Apesar disso, empregam-se outros termos, e os conceitos de escatologia inaugurada e realizada fazem parte do tecido do livro.

O livro começa mencionando que a ressurreição de Cristo inaugurou o cumprimento da ressurreição dos santos, que havia sido profetizada (Ap 1.5: “Jesus Cristo, [...] o primogênito dos mortos”). Essa ressurreição situa Cristo na condição de “Príncipe dos reis da terra” (Ap 1.5) e de quem agora possui “as chaves da morte e do inferno” (Ap 1.18). Mais tarde, explica-se que a ressurreição registrada em Apocalipse 1.5 não é nada além do que “o princípio da [nova] criação de Deus” (Ap 3.14; v. BEALE, 1996). Em virtude de sua ressurreição, Cristo também continuou a cumprir a profecia de Daniel sobre o reinado escatológico e mundial do Filho do homem (cp. Dn 7.13,14 com Ap 1.13), bem como a do governo do Filho de Deus, registrada no salmo 3 (cf. Ap 2.26,27; 12.5). De modo semelhante, por meio da ressurreição, Cristo foi declarado Deus (e.g.: “Eu sou o primeiro e o último” [Ap 1.17; 2.8; 22.13], ao atribuir a si mesmo o que é próprio de Javé [Is 41.4; 44.6; 48.12]).

Os seguidores de Cristo também se identificam com ele na era presente como súditos do reino messiânico recém-estabelecido e como cogovernantes com ele (Ap 1.6,9; 5.10; v. BEALE, 1994; BANDSTRA, 1992). A igreja predominantemente gentílica também passou a cumprir as profecias de que Israel seria restaurado nos últimos dias (cp. as alusões de Ap 3.9 com Is 43.4; 45.14; 49.23; 60.14; v. tb. Is 41.8; 44.2 etc. na *LXX*).

2.4.2 *Futuro.* O livro de Apocalipse conta que a vinda final de Cristo ocorrerá em um futuro

próximo (e.g., Ap 16.15; 22.7,12,17,20). As visões do livro também expressam em forma de parábola uma expectativa de sua vinda, especialmente para condenar os ímpios (e.g., Ap 6.12-17; 11.15-19; 14.14-20; 17.14; 19.11-21; ou nas passagens em que ou Cristo ou Deus é o agente do juízo [Ap 6.10,11; 11.11-13; 14.8-11; 16.17-21; 20.9-15; 21.8]). Apesar disso, Cristo também virá para recompensar e por fim abençoar seu povo (Ap 11.18; 19.7-9; 21.1—22.5,12,14; possivelmente Ap 7.9-17). Então estabelecerá seu reino em sua forma final, completa e eterna (Ap 11.15-17; 19.1; 22.5; possivelmente Ap 7.19-17). Uma tribulação de engano e perseguição ao povo de Deus precederá imediatamente o juízo final e a vinda plena do reino (e.g., Ap 11.7-10; 16.12-14; 20.7-9; possivelmente Ap 3.10; 6.11; 7.14; 13.5-18) e também um período final de tormento para seus perseguidores (e.g., Ap 16.21; 17.16,17; cf. Ap 3.10).

3. Problemas especiais da escatologia de Apocalipse

Os problemas exegéticos vêm à tona quando procuramos apurar se as passagens expressam realidades escatológicas inauguradas ou apontam para o cumprimento escatológico no final da era presente (para uma análise do problema em geral, v. BANDSTRA, 1970).

3.1 As vindas de Cristo em Apocalipse 1—3 e 22. Algumas das referências à “vinda” de Cristo nas cartas às igrejas (Ap 1—3) parecem referir-se a uma vinda condicional, para julgar. Se não houver arrependimento em resposta a essa advertência, Cristo virá para julgar aquela igreja em particular, em um juízo pré-parusia (cf. Ap 2.5,16; 3.3; cf. Ap 3.20, que se refere a uma bênção condicional). Contudo, alguns intérpretes entendem que o juízo ou a recompensa de Cristo no fim da história, não em sua vinda, é condicional e depende da reação de cada igreja (cf. BAUCKHAM, 1977, p. 173-4; KRODEL, p. 109; THOMAS, 1992, p. 143-7, 154). Embora seja possível, essa interpretação depende de uma exceção gramatical. Fora de Apocalipse, em todas as ocorrências da locução condicional *ei de mē* (“se não”) no NT, tudo o que se segue sempre é condicional. Assim, em Apocalipse 2.5, sem sinais contextuais que apontem para o contrário, as ações de Cristo de

“remover” e “vir” são provavelmente condicionais (o mesmo princípio vale para Ap 2.16; 3.3; 3.20; v., e.g., CAIRD, 1966, p. 27-8; ROLOFF, p. 45). As referências à vinda de Cristo em Apocalipse 2.25 e 3.11 podiam muito bem se referir à parusia final, mas não estão na forma de declarações condicionais.

Além do mais, a retirada do candeeiro “do seu lugar”, em Apocalipse 2.5, alude à retirada da igreja como luz de testemunho para o mundo. Uma vez que o testemunho das igrejas é atividade anterior ao advento final de Cristo, a retirada do candeeiro deve se dar antes da parusia, não depois (cf. THOMAS, 1992, p. 146-7). Parte do “testemunho” das igrejas é a promessa de que Cristo voltará para julgar e redimir (Ap 19.7-21; 22.7-20; cf. BAUCKHAM, 1993, p. 166-7). Isso também se encaixa no contexto da visão em que Cristo caminha entre os candeeiros, na condição de guardião que os conserta ou retira, de acordo com a função que desempenham.

Talvez seja melhor não entender as vindas condicional e não condicional como idênticas, mas considerar, em vez disso, que as vindas condicionais são intervenções locais durante a era da igreja e que as não condicionais se referem à parusia final. Não devemos descartar também uma ambiguidade propositada nessas declarações quando expressam a tensão entre o “já” e o “ainda não”.

Outros intérpretes propõem que o tema duplo de promessa e juízo está entrelaçado ao longo das cartas e que a imagem é parcialmente extraída de um contexto eucarístico (v. esp. Ap 2.17,20). Na eucaristia, os crentes antecipam repetidas vezes os efeitos judiciais e salvíficos da vinda final de Cristo (v. MOULE, 1956). A identificação do Espírito com Cristo na conclusão de cada carta sugere que a presença salvífica de Cristo com a igreja se dá por meio do Espírito e que o julgamento ameaçado também ocorrerá por intermédio da visitação do Espírito.

As repetidas afirmações das “vindas” de Cristo levam-nos a examinar Apocalipse 1.7, que alguns intérpretes entendem introduzir a ideia principal do livro: “Ele vem com as nuvens, e todo olho o verá, mesmo aqueles que o traspassaram, e todas as tribos da terra se lamentarão por causa dele”. O versículo é constituído de duas citações

do AT: Daniel 7.13 e Zacarias 12.10. O contexto de Daniel 7.13 fala da entronização do Filho do homem sobre todas as nações depois que Deus julgar os impérios maus (Dn 7.9-12,14). Aplicada a Jesus, essa passagem indica o cumprimento do reino escatológico (Ap 1.5). Em seu contexto, Zacarias 12.10 trata da derrota que Deus inflige às nações inimigas que cercam Israel e ao ato de redimir Israel após a nação ter se arrependido de rejeitar pecaminosamente a Deus e a seu mensageiro (i.e., aquele a quem “traspassaram”; cf. Mt 24.30; *Midr. Wayosa*; JUSTINO MÁRTIR, *DI Tr*, 14.8).

Em Apocalipse 1.7, o texto de Zacarias foi alterado de duas maneiras significativas. As expressões *pas ophthalmos* (“todo olho”) e *tē gēs* (“da terra”) foram acrescentados para universalizar o sentido original, que era especificamente vinculado a Israel. Entende-se que os gentios arrependidos cumprem a profecia por ocasião da segunda vinda de Cristo. Entretanto, a referência de Daniel 7 (“Ele vem com as nuvens”) pode incluir todo o período da era da igreja, durante o qual Cristo dirige os acontecimentos da história julgando e abençoando. (Observe-se como a alusão ao “filho de homem”, em Ap 1.13, recebe aplicação presente; v. tb. Ap 1.5,6,14-20; mas cf. Ap 14.14). É possível encontrar precedente no uso de Daniel 7.13 em Marcos 13.26 e 14.62, pois ambas as passagens podem se referir não à segunda vinda, mas à vinda do Filho do homem para julgar Jerusalém, em 70 d.C. (cf. Mt 24.30; v. FRANCE, p. 140-2, 227-39.)

A vinda de Cristo, nas cartas às igrejas, parece referir-se a sua visitação condicional para julgar as igrejas, embora não se exclua uma alusão a sua segunda vinda. Por esse motivo, a vinda de Cristo em Apocalipse 1.7 e em outras passagens do livro é mais bem entendida como um processo que ocorre ao longo da história, de modo que sua segunda vinda conclui o processo.

3.2 As promessas e os “vencedores” das cartas de Apocalipse. Cada uma das cartas às igrejas termina com uma referência “ao que vencer” (*nikaō*). A isso se segue uma promessa. Nas cartas a Esmirna e a Filadélfia, é a perseguição que tem de ser suportada. Nas cartas às outras cinco igrejas, alguns pecados é que devem ser vencidos. Mas fica claro que vencer esses pecados, que

comprometem o testemunho da igreja, vai conduzi-la à perseguição. A igreja que perseverar dando testemunho de sua fé conquistará na terra uma vitória antes da consumação dos tempos, apesar da derrota aos olhos humanos.

O emprego de *nikaō* (Ap 12.11; 15.2; Rm 8.35-37) confirma que “superar” é a melhor maneira de entender os fatos, individual e ironicamente, como escatologia inaugurada, não apenas como uma realidade futura em âmbito coletivo. O significado irônico ou paradoxal de *nikaō* segue o modelo da “vitória” escatológica de Cristo (Ap 3.21). Em Apocalipse 5.5,6 e em João 16.33, a vitória de Cristo é entendida como sua morte na cruz (cp. Rm 8.36,37 com Ap 5.5,6). Em outras passagens de Apocalipse, somos informados de que a besta “vencerá” os santos (Ap 11.7; 13.7). Mas Cristo e os santos, por sua vez, “vencerão” a besta, se for mantido o testemunho fiel em meio ao sofrimento (Ap 5.5,6; 12.11; 15.2; 17.14). É possível que a origem da aplicação irônica de *nikaō* à besta e a Cristo e seus santos também ocorra em Daniel 7.21, que fala do oponente escatológico vencendo os santos. João faz referência a esse texto em Apocalipse 11.7, 12.7 e 13.7, mas então aplica ironicamente a ideia a Jesus e aos santos em Apocalipse 7.14 e aos anjos em Apocalipse 12.7,8 (v. BEAL, 1997, 1998). Mas a imagem da conquista também pode ter sido influenciada pela interpretação judaica dos mártires, acerca dos quais se dizia que “venceram o tirano” (4Mc 1.11; 6.10; 7.3; 9.6,30; 11.20,21; 16.14; 17.12-18), porque mantiveram sua fé e a obediência à lei de Deus.

As promessas escatológicas aos vencedores têm o propósito de alcançar não apenas os que sofrem martírio (e.g., CHARLES, v. 1, p. 54; CAIRD, 1960, p. 27-8, 33-4, 58; KIDDLE, p. 61-5), mas também todos os crentes verdadeiros (BEALE, 1998, excursão sobre Ap 2.28). Refere-se à vitória de toda a vida de fé da pessoa. Pode se notar um paralelo em 1João (1Jo 5.4,5; cf. 1Jo 2.13,14), passagem em que *nikaō* sempre se refere ao fato de não sucumbir diante do ensino falso ministrado por aqueles de dentro da comunidade, tema ressaltado nas cartas a Pérgamo e a Tiatira.

As promessas escatológicas aos vencedores, em Apocalipse, estão relacionadas com a bênção salvífica da comunhão com Deus e destacam o que é essencial à vida. Todas essas promessas

estão listadas na visão final do livro (Ap 21.1—22.5) e em geral se referem à participação no reino eterno de Deus. Incluem isenção de julgamento (Ap 2.10; 3.5), herança na cidade de Deus (Ap 3.12), participação no reino de Cristo (Ap 2.26-28; 3.21) e vida eterna (Ap 2.7; 3.5). Os vencedores têm a promessa de que começarão a participar das bênçãos da era vindoura antes da consumação final.

3.3 Referências temporais em Apocalipse

1.19 e 4.1. Para muitos comentaristas, Apocalipse 1.19 (“Escreve as coisas que tens visto, e as que são, e as que depois destas hão de acontecer”, ARC) denota uma divisão cronológica triplíce, simples e direta do livro e da história da igreja em relação ao mundo (e.g., THOMAS, 1967). Nessa interpretação, as três orações adjetivas de Apocalipse 1.9 descrevem períodos consecutivos e mutuamente excludentes da história da igreja: eles não se sobrepõem.

1) “As coisas que tens visto”: referem-se à visão anterior de Apocalipse 1, que diz respeito aos acontecimentos do século I.

2) “As que são”: estão relacionadas a Apocalipse 2—3 e descrevem a condição das igrejas na Ásia Menor e no mundo durante a era da igreja, o período que se estende do século I até o início da “grande tribulação”.

3) “As que hão de vir”: aplicam-se exclusivamente a Apocalipse 4.1—22.5 e constituem a narrativa da tribulação final, que começará imediatamente antes do final da história e continuará por um breve período até que a vinda final de Cristo conclua a história.

Embora a perspectiva cronológica seja uma interpretação popular de Apocalipse 1.19, fazendo com que Apocalipse 4—22 se torne um texto vibrante com descobertas instigantes acerca de acontecimentos futuros, há objeções de peso contra essa interpretação. Em geral, ela interpreta Apocalipse sem demonstrar sensibilidade suficiente para com sua forma literária, oferecendo uma leitura literal e direta do livro, sem fazer uso de uma abordagem figurada, mais apropriada ao gênero simbólico.

O argumento principal contra o entendimento cronológico de Apocalipse 1.19 é que, havendo em Apocalipse 2—3 e 4—22 repetidas referências tanto ao passado (cf. Ap 2-3; 12.1-5) quanto ao

futuro, não se pode entender Apocalipse 2—3 e 4—22 como estritamente cronológicos. Uma vez que esses capítulos estão, de alguma maneira, resumidos em Apocalipse 1.19, se Apocalipse 2—3 e 4—22 não são estritamente cronológicos, então Apocalipse 1.19 provavelmente também não é cronológico.

A seção de Apocalipse 4—22 não se limita a registrar acontecimentos do passado, do presente e do futuro: suas subseções recapitulam de diferentes maneiras os mesmos acontecimentos (v. BEALE, 1998). Não há motivo para presumir que as referências passadas e futuras sejam alusões tangenciais a acontecimentos passados ou futuros. Parece que, com demasiada frequência, uma pressuposição *a priori* de que se deva entender os acontecimentos de Apocalipse como organização cronológica do futuro impede que os intérpretes enxerguem os aspectos da recapitulação.

O segmento de conclusão de Apocalipse 1.19 (“as [coisas] que depois destas hão de acontecer”) é provavelmente uma alusão consciente a Daniel 2.28,29,45, que, no contexto original, refere-se ao âmbito escatológico do reino de Deus estabelecendo-se em toda a terra. Em Daniel 2.28,45, a expressão “últimos dias” é empregada como sinônimo de “depois destas coisas”. Caso “depois destas coisas” se refira à era escatológica em geral, então Apocalipse 1.19 não pode expressar uma fórmula escatológica assim tão organizada. Talvez seja uma referência ao período escatológico que inclui a inauguração no passado, no presente e no futuro (v. BEALE, 1992).

O segmento inicial de Apocalipse 1.19 (“as coisas que tens visto”) provavelmente se refere à visão geral do livro. Na seção em que está inserida (Ap 1.9-20), é melhor ver a passagem como narrativa de comissionamento, considerando-se Apocalipse 1.19 a repetição da ordem inicial para que se registrem todas as visões do livro (Ap 1.11). O segundo segmento, “as [coisas] que são”, talvez não se refira apenas ao tempo presente de Apocalipse 2—3, mas aos períodos do presente espalhados pelo livro. É também possível que não seja uma referência temporal, e sim uma alusão à natureza figurada do livro, a qual precisa ser levada em conta ao interpretarmos o segmento (i.e., Ap 1.19 poderia ser traduzido por “o que as coisas significam”; STUART, p. 54;

ALFORD, p. 559; JOHNSON, p. 429; GUNDRY, p. 66; MICHAELS, 1991).

W. C. van Unnik acredita que a fórmula toda de Apocalipse 1.19 se refere à totalidade de Apocalipse e explica que João recebe o encargo de profetizar sobre a totalidade e o significado da história, cujas verdades se aplicam não apenas dentro da história, mas transcendem qualquer período histórico. Ele apresenta vários exemplos de fórmulas proféticas tríplices e similares em contextos religiosos pagãos, desde a época de Homero até o século IV d.C. (VAN UNNIK, p. 1962-1963, 1980; SWEET, p. 73).

Embora a maioria dessas interpretações entenda que os três segmentos de Apocalipse 1.19 são, de alguma forma, designações temporais de passado, presente e futuro, uma ideia alternativa é que são declarações sobre o gênero do livro. A estrutura tríplice aponta para a natureza literária das visões, não para quando vão acontecer. O trecho de Apocalipse 1.19 seria, portanto, uma elaboração da natureza ou do gênero hermenêuticos tríplices da totalidade de Apocalipse: 1) como a visão é apocalíptica (visionária), 2) deve se interpretar o livro inteiro de modo figurado (cp. Ap 1.12-18 com Ap 1.20) e 3) escatológico (Ap 1.19; Dn 2.28,29,45). As expressões “as coisas que tens visto” e “as que são” não devem se limitar à visão de Apocalipse 1.12-20: elas abrangem o livro todo (v. BEALE, 1992).

A passagem de Apocalipse 4.1 (“Eu te mostrarei as coisas que devem acontecer depois destas”), que repete a maior parte do último segmento de Apocalipse 1.19, provavelmente deve ser entendida da mesma forma, não como referência a visões que dizem respeito apenas à futura grande tribulação, como defendem alguns dos comentaristas que ressaltam o aspecto futuro.

3.4 O alcance temporal das sete séries de selos, trombetas e taças, e as visões de Apocalipse 12—14. Será que as seções discerníveis em Apocalipse 4—16 mantêm alguma relação cronológica, temática ou cronológico-temática entre si? As principais linhas de argumento em torno de Apocalipse 4—16 procuram apurar se a seção representa uma previsão de acontecimentos que se darão em sequência ou se alguns períodos se sobrepõem temporal e tematicamente. A primeira interpretação entende que Apocalipse 4—16 é um

panorama de acontecimentos restritos ao período que precederá imediatamente a vinda de Cristo e culminará com essa vinda. A segunda interpretação vê uma referência temporal tríplice a acontecimentos associados com 1) a obra redentora da primeira vinda de Cristo, 2) o rumo da era inaugurada da igreja dos últimos dias e 3) a segunda vinda de Cristo, com a consumação da história cósmica. Uma exceção é G. R. Beasley-Murray, que é ao mesmo tempo futurista e recapitulacionista, entendendo que as seções paralelas cobrem exclusivamente aspectos diferentes do futuro escatológico (v. APOCALIPSE, LIVRO DE).

Ver também APOCALIPTISMO; ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; JUÍZO; REINO DE DEUS; RESSURREIÇÃO.

DLNTD: ANTICHRIST; CREATION, COSMOLOGY; DAY OF THE LORD; GLORY; HEAVEN, NEW HEAVEN; HOPE; MILLENNIUM; MORTALITY AND IMMORTALITY; MYSTERY; PAROUSIA; REWARDS; TRIBULATION, MESSIANIC WOES; UNIVERSALISM; WRATH, DESTRUCTION.

BIBLIOGRAFIA. ALFORD, H. *The Greek Testament*. Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1866, v. 4. ■ ALLISON, D. C. *The end of the ages has come*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ BANDSTRA, A. J. *History and eschatology in the Apocalypse*. *CTJ*, v. 5, p. 180-3, 1970. ■ _____. “A kingship and priests”: inaugurated eschatology in the Apocalypse. *CTJ*, v. 27, p. 10-25, 1992. ■ BARRETT, C. K. *The eschatology of the Epistle to the Hebrews*. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and its eschatology: studies in honor of C. H. Dodd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 363-93. ■ BAUCKHAM, R. J. *The climax of prophecy: studies in the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 1993. ■ _____. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ _____. *Synoptic Parousia parables and the Apocalypse*. *NTS*, v. 23, p. 162-76, 1977. ■ BAYER, H. F. *Christ-centered eschatology in Acts 3:17-26*. In: GREEN J. B. & TURNER, M., orgs. *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. p. 236-50. BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. (NIGTC.) ■ _____. The formula “He who has ears let him hear what the Spirit says to the churches” in Rev. 2—3. In: BOCKMUEHL, M. & THOMPSON, M., orgs. *A vision for the church: essays in honor of J. P. M. Sweet*. Edinburgh: T & T

- COTTS, 1997. ■ _____. The interpretative problem of *Rev.* 1:19. *NovT*, v. 34, p. 360-87, 1992. ■ _____. The Old Testament background of reconciliation in 2 Corinthians 5—7 and its bearing on the literary problem of 2 Corinthians 6:14-18. *NTS*, p. 550-81, 1989. ■ _____. The Old Testament background of *Rev.* 3:14. *NTS*, v. 42, p. 133-52, 1996. ■ _____. The use of the Old Testament in Revelation. In: CARSON, D. A. & WILLIAMSON, H. G. M., orgs. *It is written: Scripture citing Scripture: essays in honor of B. Lindars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 318-36. ■ BROWN, C. The Parousia and eschatology in the New Testament. *NIDNTT*, v. 2, p. 901-35. ■ BROWN, R. E. *The Epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982. (AB.) ■ BRUCE, F. F. Eschatology in Acts. In: GLOER, W. H., org. *Eschatology and the New Testament: essays in honor of G. R. Beasley-Murray*. Peabody: Hendrickson, 1988. p. 51-63. ■ BUZZARD, A. Acts 1:6 and the eclipse of the biblical kingdom. *EvQ*, v. 66, p. 197-215, 1994. ■ CADBURY, H. J. Acts and eschatology. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and its eschatology: studies in honor of C. H. Dodd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 300-21. ■ CAIRD, G. B. *A commentary on the Revelation of St. John the Divine*. London/New York: A & C Black/Harper & Row, 1966. ■ _____. *The language and imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1980. ■ CARLSTON, C. E. Eschatology and repentance in the Epistle to the Hebrews. *JBL*, v. 78, p. 296-302, 1959. ■ CARMIGNAC, J. La notion d'eschatologie dans la Bible et 'a Qumran. *RevQ*, v. 7, p. 17-31, 1969. ■ CARROLL, J. T. *Response to the end of history: eschatology and situation in Luke-Acts*. Atlanta: Scholars, 1988. ■ CHARLES, R. H. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1920. 2 v. (ICC.) ■ CULLMANN, O. *Christ and time*. Philadelphia: Westminster, 1964. ■ DUMBRELL, W. J. *The search for order: biblical eschatology in focus*. Grand Rapids: Baker, 1994. ■ ELLINGWORTH, P. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (NICNT.) ■ ELLIS, E. E. Present and future eschatology in Luke. *NIS*, v. 12, p. 27-41, 1965. ■ FARRER, A. *The Revelation of St. John the Divine*. Oxford: Clarendon, 1964. ■ FRANCE, R. T. *Jesus and the Old Testament*. London: Tyndale, 1971. ■ FRANCIS, F. O. Eschatology and history in Luke-Acts. *JAAR*, v. 37, p. 49-63, 1969. ■ FRANKLIN, E. The ascension and the eschatology of Luke-Acts. *SJT*, v. 23, p. 191-200, 1970. ■ GAFFIN, R. B. A sabbath rest still awaits the people of God. In: DENNISON, C. G. & GAMBLE, R. C., orgs. *Pressing toward the mark*. Philadelphia: The Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986. p. 33-51. ■ GAVENTA, B. R. The eschatology of Luke-Acts revisited. *Encounter*, v. 43, p. 27-42, 1982. ■ GILES, K. Present-future eschatology in the Book of Acts (i). *RTR*, v. 40, p. 65-71, 1981. ■ _____. Present-future eschatology in the Book of Acts (ii). *RTR*, v. 41, p. 11-18, 1982. ■ GOWAN, D. E. *Eschatology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ GUNDRY, R. H. *The church and the tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1973. ■ HILL, D. The Spirit and the church's witness: observations on Acts 1:6-8. *IBS*, v. 6, p. 16-26, 1984. ■ HOEKEMA, A. A. *The Bible and the future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. ■ HOWARD, G. Eschatology in the period between the Testaments. In: LEWIS, J. P., org. *The last things: essays presented to W. B. West Jr.* Austin: Sweet, 1972, p. 60-73. ■ HURST, L. D. Eschatology and "Platonism" in the Epistle to the Hebrews. *SBLSP*, p. 41-74, 1984. ■ JOHNSON, A. *Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 1981. p. 397-603. (EBC.) ■ KIDDLE, M. *The Revelation of St. John*. New York: Harper, 1940. (MNTC.) ■ KRODEL, G. A. *Revelation*. Minneapolis: Augsburg, 1989. (ACNT.) ■ KURZ, W. S. Acts 3:19-26 as a test of the role of eschatology in Lukan christology. *SBLSP*, p. 309-23, 1977. ■ LADD, G. E. Eschatology and the unity of New Testament theology. *ExpT*, v. 68, p. 268-78, 1957. ■ _____. *The presence of the future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. ■ LINCOLN, A. T. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (SNTSMS, 43.) ■ _____. Sabbath, rest and eschatology in the New Testament. In: CARSON, D. A., org. *From sabbath to Lord's day*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. p. 197-220. ■ MACRAE, G. W. Heavenly temple and eschatology in the Letter to the Hebrews. *Semeia*, v. 12, p. 179-99, 1978. ■ MARSHALL, I. H. *The Epistles of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NICNT.) ■ _____. Slippery words. *ExpT*, v. 89, p. 264-9, 1978. ■ MATTILL, A. J. *Luke and the last things*. Dillsboro: Western North Carolina University Press, 1979. ■ MEALY, J. W. *After the thousand years*. Sheffield: JSOT, 1992. (JSNTSup, 70.) ■ _____. _____. Sheffield: JSOT, 1992.

(*JSNISup*, 70.) Resenha de G. K. Beale. *EvQ*, v. 66, p. 242-5, 1994. ■ MICHAELS, J. R. Eschatology in 1 Peter 3:17. *NTS*, v. 13, p. 394-401, 1967. ■ _____. Revelation 1:19 and the narrative voices of the Apocalypse. *NTS*, v. 37, p. 604-20, 1991. ■ MINEAR, P. S. *I saw a new earth: an introduction to the visions of the Apocalypse*. Washington: Corpus, 1969. ■ MOULE, C. F. D. Influence of circumstances on the use of eschatological terms. *NTS*, v. 15, p. 1-15, 1964. ■ _____. The judgment theme in the sacraments. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and its eschatology: studies in honor of C. H. Dodd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 464-81. ■ NIELSEN, A. E. The purpose of the Lukan writings with particular reference to eschatology. In: LUOMANEN, P., org. *Luke-Acts*. Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 1991. p. 76-93. ■ PATE, C. M. *The end of the ages has come: the theology of Paul*. Grand Rapids: Zondervan, 1995. ■ PRYOR, N. Eschatological expectations in the Old Testament prophets. In: LEWIS, J. P., org. *The last things: essays presented to W. B. West Jr.* Austin: Sweet, 1972. p. 32-59. ■ ROBINSON, W. C. Eschatology of the Epistle to the Hebrews: a study in the Christian doctrine of hope. *Encounter*, v. 22, p. 37-51, 1961. ■ ROLOFF, J. *Revelation*. Minneapolis: Fortress, 1993. ■ RUSSELL, R. Eschatology and ethics in 1 Peter. *EvQ*, v. 47, p. 78-84, 1975. ■ SABOURIN, L. The eschatology of Luke. *BTB*, v. 12, p. 73-6, 1982. ■ SCHOLER, D. M. Sins within and sins without: an interpretation of 1 John 5:16-17. In: HAWTHORNE, G. F., org. *Current issues in biblical and Patristic interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. p. 230-46. ■ SCOTT, E. F. *The Book of Revelation*. London: SCM, 1939. SELWYN, E. G. Eschatology in 1 Peter. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and its eschatology: studies in honor of C. H. Dodd*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 394-401. ■ SILVA, M. Perfection and eschatology in Hebrews. *WTJ*, v. 39, p. 60-71, 1976. ■ SMALLEY, S. S. 1, 2, 3 *John*. *wbc*. Waco: Word, 1984. ■ SMITH, R. H. The eschatology of Acts and contemporary exegesis. *CTM*, v. 29, p. 641-63, 1958. ■ _____. History and eschatology in Luke-Acts. *CTM*, v. 29, p. 881-901, 1958. ■ STUART, M. *Commentary on the Apocalypse*. New York: M. H. Newman, 1845. v. 2. ■ SWEET, J. P. M. *Revelation*. London: SCM, 1979. (SCM

Pelican Series.) ■ THOMAS, R. L. The chronological interpretation of Revelation 2—3. *BSac*, v. 124, p. 321-31, 1967. ■ _____. *Revelation 1—7: an exegetical commentary*. Chicago: Moody, 1992. ■ TOUSSAINT, S. D. The eschatology of the warning passages in the Book of Hebrews. *GTJ*, v. 3, p. 67-80, 1982. ■ VAN UNNIK, W. C. A formula describing prophecy. *NTS*, v. 9, p. 86-94, 1962-1963. ■ _____. *Sparsa collecta, part 2*. Leiden: Brill, 1980. p. 183-93. (*NovTSup*, 30.) ■ VOS, G. *The Pauline eschatology*. Grand Rapids: Baker, 1979. ■ WENHAM, D. Being “found” on the last day: new light on 2 Peter 3:10 and 2 Corinthians 5.3. *NTS*, v. 33, p. 477-9, 1987. ■ WOODS, C. Eschatological motifs in the Epistle to the Hebrews. In: LEWIS, J. P., org. *The last things: essays presented to W. B. West Jr.* Austin: Sweet, 1972. p. 140-51. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant*. Minneapolis: Fortress, 1991.

G. K. BEALE

ESCATOLOGIA REALIZADA. VER ESCATOLOGIA; REINO DE DEUS I.

ESDRAS, SEGUNDO. VER APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

ESPIRITO DE CRISTO. VER ESPIRITO SANTO II.

ESPIRITO SANTO I: EVANGELHOS

Nos Evangelhos, o termo “Espírito Santo” (e ainda “o Espírito”, “Espírito de Deus”, “Consolador” etc.) refere-se ao poder e à presença de Deus em ação, especialmente como meio de autorrevelação de Deus.

1. O Espírito Santo no judaísmo intertestamentário
2. O Espírito Santo nos Evangelhos Sinóticos
3. O Espírito Santo em João

1. O Espírito Santo no judaísmo intertestamentário

1.1 Na condição de Espírito da profecia. No judaísmo, o entendimento mais disseminado acerca do Espírito é que ele é o “espírito da profecia” (termo que regularmente designa o Espírito, esp. nos *targumim*), ou seja, o Espírito age como órgão de comunicação entre Deus e o ser humano:

- 1) proporcionando orientação e revelação carismáticas (há inúmeros exemplos no

judaísmo rabínico e nos *targumim*; mas v. tb., e.g., 4Ed 14.22; FILO, *So* [e.g.], 2.252; *An bí*, 9.10; 31.9; Eo 48.24);

2) proporcionando sabedoria carismática (e.g., *targumim* de Êx 31.3; *Tg fr*, Nm 11.26,27; *Tg Nm*, Dt 34.9; *Jo e As*, 4.9; JOSEFO, *An*, 10.239; *Jb*, 40.5; FILO, *Jf*, 117; *Vi Ms*, 2.265; *Gi*, 24; Eo 39.6; Sn 45.b [Teodócio]; *Sb* 7.7; 9.17,18; cf. 1QH 12.11-13; 13.18,19; 14.12,13);

3) com menor frequência, inspirando-lhe a fala profética de forma invasiva (*targumim* de Nm 11.26,27; JOSEFO, *An*, 4.119; *Jb*, 25.14; 31.12; FILO, *Sp le*, iv.49; *Vi Ms*, 1.175, 277; *An bí*, 28.6 etc.);

4) raramente, inspirando louvor ou adoração carismáticos de forma invasiva (1En, 71.11; *Rab.*, Êx 23.2; *Tg Neb*, 1Sm 10.6; 19.20,23; *An bí*, 32.14; *Te Jó*, 48—50).

Acreditava-se, embora não universalmente, que o Espírito da profecia havia sido tirado de Israel desde os últimos profetas (t. *Softa*, 13.3,4), por causa do pecado da nação (cf. b. *Sanh.*, 65b). Acreditava-se também (esp. com base em Jl 2.28-32 = *TM* 3.1-5) que, no final, seria deramado sobre todo o Israel restaurado (cf. *Rab.*, Nm 15.25; *Midr. Haggadol*, Gn 140). Isso traria a Israel o conhecimento imediato de Deus e de sua vontade, promovendo uma obediência contínua e cumprindo a esperança de Ezequiel 36.27 (*Rab.*, Dt 6.14; *Tg Neb*, Ez 36.25,26; cf. b. *Ber.*, 32b-32a). Nesse ínterim, o Espírito supria, por meio das Escrituras, o repositório de sabedoria e de revelação.

1.2 Na condição de poder por trás da Criação e do milagre. Alguns acreditam que um judaísmo que imaginasse o Espírito como o Espírito da profecia seria incapaz de concebê-lo como o poder por trás da Criação e do milagre. Na melhor das hipóteses, trata-se de uma meia verdade. Enquanto os *targumim* tendiam a traduzir Gênesis 1.2 como “um vento da parte do Senhor”, a *LXX* traduz *r̄zāh 'elōh̄šm* por *pneuma theou*, que em outros lugares significa “o Espírito de Deus” (e.g., Gn 41.38; cp. com Gn 8.1 etc.). Em *2Apocalipse de Baruque* 21.4, atribui-se inquestionavelmente o cosmo à obra do Espírito (cf. Is 32.15), e de forma ampla se atribui a criação dos seres animados ao Espírito de Deus (cf. Jó 33.4, *LXX*; Sl 104.30; FILO, *Op mu*, 29,30; *2Ap Br*, 23.5 etc.), havendo também algumas raras alusões à vida ressurreta

(Ez 37.9,10,14; *2Ap Br*, 23.5; m. *Softa*, 9.15; *Pesiq. R.*, 1.6; *Rab.*, Ct 1.1, § 9). A *LXX* e os *targumim* mantêm igualmente a tradição de que o Espírito deu a Sansão o poder para realizar suas façanhas (Jz 14.6,19; 15.14) e de que poderia erguer e/ou transportar profetas de um lugar para outro (cf. 1Rs 18.12; 2Rs 2.16; Ez 2.2; 3.12,14 etc.). E, em 2Reis 2.9-15, o targumista afirma que a origem do poder de Elias, quando este dividiu as águas, estava no “Espírito da profecia” que havia sobre ele.

Os *targumim* até mesmo ampliam a conexão entre Espírito e poder na Bíblia hebraica ao atribuir ao Espírito da profecia feitos que o *TM*, em vez disso, atribui à “mão” do Senhor (cf. Ez 37.1). De especial interesse é a tendência de identificar a origem do poder carismático de Gideão (Jz 6.34), Jefté (Jz 11.29), Saul (1Sm 11.6) e Davi (1Sm 16.13,14) com “o Espírito de poder” (como veio sobre Sansão), em vez de traduzir essas passagens por “Espírito da profecia/sabedoria” ou “poder do Senhor”, que seria de esperar caso se acreditasse que a relação entre Espírito e “poder” miraculoso fosse problemática. Aqui o “Espírito de poder” tornou-se o recurso dos “libertadores” de Israel, até mesmo o poder de miraculosamente derrotar o inimigo. É possível encontrar fora das denominadas “traduções bíblicas” outros exemplos em que o Espírito é entendido como o poder por trás de feitos miraculosos (e.g., *Rab.*, Lv 8.2; *An bí*, 27.9-10; 36.2; JOSEFO, *An*, 8.408 [e provavelmente 8.346] etc.).

1.3 Na condição de Espírito do Messias. Uma corrente importante do judaísmo vivia a expectativa de um Messias (v. CRISTO) poderosamente capacitado pelo Espírito e na qualidade de Espírito da profecia (proporcionando sabedoria e conhecimentos singulares do Senhor como base da justiça dinâmica) e de Espírito de poder. O primeiro modelo é Davi e depois, mais especificamente, a figura davídica de Isaías 11.1-4, que recebe capacitação do Espírito de sabedoria, conhecimento e poder — e é essa combinação, com fortes ecos da própria linguagem de Isaías 11.1-4, que apresenta o retrato messiânico em *1Enoque* 49.2,3; 62.1,2 e em *Salmos de Salomão* 17.37 e 18.7 (cf. 1QSB 5.24,25). Outras correntes mais raras da esperança messiânica judaica também incluem personagens que receberam o Espírito, seja o profeta à semelhança de Elias, baseado em Malaquias 4.5

(Eo 48.10), seja um Messias sacerdotal (e.g., 1QS 9.10,11; *Te Le*, 18), seja um profeta como Moisés, baseado em Deuteronômio 18.15,16 (e.g., 1QS 9.10,11), seja um arauto-servo, baseado em Isaías 42.1,2 (v. SERVO DE JAVÉ), seja um servo-guerreiro, extraído de Isaías 61.1,2 (e.g., 11QMelch), seja ainda alguma combinação desses. Em cada caso, a natureza da capacitação do Espírito pode ser ligeiramente diferente, mas combina sabedoria, revelação e alguns atos de poder.

2. O Espírito Santo nos Evangelhos

Sinóticos

2.1 O Espírito nas narrativas da infância de Jesus presentes nos Evangelhos

2.1.1 *A restauração da profecia em Israel.* Apenas Lucas apresenta várias atividades proféticas associadas à concepção, ao nascimento e à infância de Jesus (v. JESUS, NASCIMENTO DE). Em Lucas 1.41,42 e 1.67, Isabel e Zacarias experimentam o Espírito da profecia por meio de um enunciado profético invasivo (aqui a natureza invasiva é denotada pelo termo favorito de Lucas: “cheio” do Espírito Santo). Em consequência disso, apresentam oráculos de reconhecimento e segurança de salvação. Simeão também recebe revelação carismática (Lc 2.26, e talvez Ana em Lc 2.38), direção (Lc 2.27) e mensagem profética (Lc 2.29-35). Esse episódio corresponde tão de perto à obra do Espírito da profecia no judaísmo que se aventaram duas hipóteses: 1) que Lucas pinta aqui um quadro idealizado da época de Israel, o qual será sucedido pelos retratos de Jesus e da igreja (cf. CONZELMANN), e 2) que, ao estabelecer deliberadamente a semelhança das atividades do Espírito com as registradas em Atos, Lucas tem o propósito de consolidar o cristianismo como continuidade e cumprimento do judaísmo. Não obstante, ainda que os rabinos admitam que alguns indivíduos excepcionalmente tiveram uma experiência com o Espírito da profecia (apenas em *t. Pesah.*, 2.15; *Rab.*, Lv 21.8; *y. Sheb.*, 9.1; *y. Soḏa.*, 1.4 e par.), a crença geral da retirada total do Espírito até o final (v. 1.1 acima) e a atenção fortemente cristocêntrica das atividades do Espírito em Lucas 1—2 (e são exclusivamente os que aguardam a salvação messiânica de Israel que têm experiência com o Espírito) levam antes a crer que aqui Lucas apresenta a alvorada da

restauração escatológica (v. ESCATOLOGIA) operada pelo Espírito no Israel piedoso, não o período de Israel em si. Isso é confirmado pelo que se diz de JOÃO BATISTA e Jesus.

2.1.2 *O Espírito sobre João Batista.* A prova da natureza escatológica do Espírito restaurado ao povo de Deus aparece nos aspectos singulares da descrição de João Batista como profeta. Se ele é o maior (Lc 7.26-28), a razão é que ele cumpre o papel do aguardado Elias, que haveria de restaurar o Israel arrependido antes da visitação escatológica (Lc 7.27; Ml 3.1 [cf. Ml 4.5], o que é negado por CONZELMANN; v., porém, FITZMYER). Lucas escolheu cuidadosamente esse conceito nas narrativas da infância, não apenas no paralelismo nada convencional entre João, o profeta do Altíssimo (Lc 1.76), e Jesus, o Filho do Altíssimo (Lc 1.32; v. FILHO DE DEUS), que vem para operar a salvação prometida, mas também ao identificar João como aquele que “irá adiante do Senhor no espírito e poder de Elias” para preparar o povo do Senhor (Lc 1.17, que mais uma vez é um eco bastante forte da tradição de Malaquias). No judaísmo, a expressão “no espírito e poder de Elias” (expressão provavelmente pré-lucana) em geral sugeria um profeta operador de milagres, mas, na redação de Lucas, significa que João pregava poderosamente. De acordo com Lucas 7.21-23, os milagres fazem distinção entre Jesus e João e são apresentados aos discípulos de João como prova para seu mestre de que Jesus é de fato aquele que viria. Por sua importância e papel escatológicos, a dádiva do Espírito a João não tem precedentes: ele está “cheio do Espírito Santo” já no ventre de sua mãe (Lc 1.15). Desse modo, mesmo *in utero* ele reconhece com regozijo aquela que carrega o Messias dentro de si (Lc 1.41,44), e a partir do nascimento cresce e se torna forte no Espírito (Lc 1.80 [ou possivelmente “em espírito”]).

2.1.3 *O Espírito e a concepção do Filho de Deus.* A natureza escatológica do Espírito restaurado a Israel manifesta-se especialmente em associação com seu papel na concepção do Messias (Lc 1.32-35). É quase certo que Lucas aqui se valeu da tradição, pois o mesmo tema tem testemunho independente, ainda que de forma sucinta, em Mateus 1.18. O filho de Maria teve de ser aclamado Filho do Altíssimo e assim receber o trono escatológico de Davi (Lc 1.32,33; v.

FILHO DE DAVI), porque não será filho de um matrimônio comum (Lc 1.35). Como J. A. Fitzmyer agora reconhece, depois que os pais já idosos de João Batista assistiram à concepção milagrosa do filho (Lc 1.15-25), o paralelismo crescente da narrativa exige que o sentido aqui seja de uma concepção virginal mediante a atividade criadora do Espírito Santo. O relato angelical afirma que, pela ação do Espírito (vista como a nova criação do “poder do Altíssimo” [cf. Lc 1.35b]), aquele que nascer será “santo e [...] Filho de Deus”. De acordo com G. Schneider, “diferentemente de João, Jesus não é apenas cheio do Espírito, mas até seu ser é atribuído ao Espírito (SCHNEIDER, p. 53). Embora tenham sido decisivamente refutadas as tentativas feitas por H. Leisegang de explicar essa afirmação notável da perspectiva do profetismo pagão (v., e.g., BARRETT, 1966), a explicação usual apresentada em substituição à de Leisegang (ideia defendida por BROWN, 1977) é que tal afirmação constitui um desenvolvimento tardio do pensamento cristão, o qual primeiro atribuiu a filiação divina de Jesus pelo Espírito à ressurreição-exaltação (cf. Rm 1.4), projetando-a de modo retroativo, primeiro sobre o batismo de Jesus e depois, por fim, sobre seu nascimento. Alguns acreditam que o conceito de criação ou nova criação pelo Espírito no sentido físico era desconhecido no judaísmo pré-cristão e só pôde se desenvolver com a crença na ressurreição. Mas a ideia não passa de conjectura: desde as mais antigas confissões (Rm 1.3,4; Gl 4.4-6), o nascimento de Jesus já é um momento cristológico decisivo, e não há provas de que Marcos 1.10,11 e seus paralelos tenham sido inicialmente entendidos de forma adocianista. Entender o Espírito como o poder da nova criação que opera milagres já é algo atestado na tradição dos milagres de Jesus (v. 2.4.2 abaixo), e, ao contrário do que se alega, a ideia do Espírito como poder atuante nos milagres, na criação e na ressurreição estava presente no judaísmo (v. 1.2 acima). Jesus e o cristianismo mais antigo dificilmente teriam atribuído o poder da ressurreição ao Espírito de Deus, a menos que o judaísmo encorajasse tal identificação.

O resultado da concepção de Jesus pelo Espírito é descrita em Lucas 2.41,52, que é entendido à luz do cenário das esperanças messiânicas da chegada de um governante dotado da sabedoria

(Is 11.2-4; Sl Sa, 17.37; 1En, 49.2,3 etc.) e da graça de Deus (cf. Lc 2.40). Jesus já demonstra sabedoria que surpreende os líderes de Israel; reconhece ter para com o Pai um dever que transcende o que tem para com José e Maria (Lc 2.49) e uma “filiação” divina (cp. *ho patēr mou* [“meu Pai”] aqui com a mesma expressão de Lc 10.22; 22.29; 24.49), cuja profundidade Lucas ressalta mediante a nota editorial, em Lucas 2.50, de que Maria e José não entendiam o significado de sua declaração.

2.2 A promessa de João Batista (Mc 1.8 par. Mt 3.11; Lc 3.16). João contrasta sua atividade batismal com a daquele que vem, o qual “vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” (na versão mais antiga, q; Marcos omite “com fogo”). O “vos” em questão é todo o Israel, não apenas os justos, e, da perspectiva sintática, “com o Espírito Santo e com fogo” é provavelmente uma *hendíade* (i.e., um só derramamento que consiste em Espírito e fogo; não um batismo do Espírito para os justos e um de fogo para os ímpios).

É impossível de verificar e também desnecessária a especulação que busca descobrir se João Batista prometeu juízo na forma de um batismo apenas de fogo (BULTMANN, 1963) ou de “vento e fogo” (BEST assim interpreta, com base na ilustração do joeiramento, que vem em seguida em q, e no fato de que a palavra hebraica *rzah* pode significar “vento” e “espírito” — mas será que alguém “batiza” com “vento”?). O conceito de um derramamento escatológico do Espírito e de fogo já é compreensível o bastante no judaísmo apocalíptico. Por exemplo, em uma vertente escatológica encontramos derramamento ou dilúvio de fogo (corresp. ao de Noé: cf. Dn 7 e 10; 1QH 3.20-36; 1En, 67.13; 4Ed 13.10,11), a destruição dos ímpios em contraste com a purificação dos justos (cf. *Te Iq*, 5.21-25; *Te Ab*, 13) e a associação do Espírito com a purificação. Até mesmo o juízo “abrasador” era parte da tradição (v. esp. Is 4.4; 1QS 4.21,22; v. DUNN, 1972). Entretanto, esse não é bem um enchimento do Espírito Santo e de fogo, e no judaísmo só se admitia um enchimento do Espírito divino proveniente da parte de Deus, não da parte do Messias, embora 4Esdras 13.8-11 sugira algo parecido com um jato de fogo e um sopro ardente da parte do Messias. Essa é a principal objeção à autenticidade da promessa de

João Batista como a encontramos nos Evangelhos: alega-se que é simplesmente inconcebível a promessa de um agente humano derramar o Espírito de Deus (*Tg Ju*, 24.2,3 é suspeito justamente pelo fato de ser uma interpolação cristã).

Essa ideia, no entanto, talvez entenda erroneamente a promessa de João. Ele não afirma que o Messias vai “outorgar” a dádiva do Espírito. Não há necessidade de pressupor que ele foi além da expectativa tradicional de uma figura messiânica que poderosamente cumpre Isaías 11.1-4 (e Is 9.2-7, como em *1En*, 49.2,3; 62.1,2; *Sl Sa*, 17.37; 18.7 etc.). A chegada de alguém para governar com autoridade decisiva e oficial resultante de estar cheio do Espírito e com uma justiça ardente, operando impressionantes atos de poder e executando juízo e salvação, seria por si só bastante para sugerir a metáfora de um derramamento do Espírito e de fogo sobre Israel (cf. *Tg Neb*, Is 4.4, em que o “Espírito de juízo” e o “Espírito de fogo” se tornam a poderosa autoridade que o Messias tem de respectivamente julgar e extirpar).

Essa imagem pôde ser aplicada pelos Evangelistas 1) ao Espírito no ministério de Jesus, 2) à continuação de seu ministério por meio da igreja, no senhorio de Jesus sobre o Espírito, e 3) ao ato final de juízo e recriação, sem exigir que se aplique exclusivamente a alguém. J. E. Yates provavelmente está certo ao pensar que Marcos viu tanto a recepção do Espírito por Jesus no batismo quanto o ministério poderoso que realizou como o cumprimento da promessa de João Batista. Mas está errado em restringi-la a isso, pois uma nova e culminante fase na revelação de Cristo e do reino de Deus em Marcos tem início com os acontecimentos da Páscoa. Os exegetas estão certos em sugerir que Lucas viu o cumprimento da promessa de João no dia de Pentecostes (*At* 1.5; 11.16), e Mateus, no fim dos tempos (cf. “fogo” em Mateus). Mas estão errados em restringi-la a isso, caso signifique negar, para Lucas, o ministério de Jesus (capacitado pelo Espírito, aplicando o juízo e a salvação escatológicos e lançando “fogo” sobre a terra [*Lc* 12.49]) já tivesse começado a cumprir a declaração de João e caso signifique também negar que essa declaração continuaria a ser cumprida no ato final de juízo e de recriação.

2.3 A chegada do Espírito no deserto. Os Evangelhos, recorrendo a Isaías 40.3, apresentam

João Batista como alguém que prepara o caminho do Senhor no deserto. O objetivo era invocar uma ideologia isaiana intertestamentária do novo êxodo: que Deus, mediante um Servo capacitado pelo Espírito (*Is* 61.1,2, com certas características mosaicas, cf. *Is* 42.1-7) destruiria os inimigos de Israel, identificados em parte, na época, com as forças espirituais existentes por trás da idolatria e da cegueira de Israel, e pastorearia o povo ao longo do “caminho”, por um deserto transformado, até chegar à Sião restaurada que haveria de governar. A ideologia reflete-se amplamente no judaísmo (cf. *1QS* 8.12b-16a; 9.17-20; 4Q176; *Eo* 48.24,25; *Tg Ms*, 10.1-8; *Sl Sa*, 11 etc.) e está entrelaçada nas tradições acerca do Espírito.

2.3.1 Jesus “recebe” o Espírito (*Mc* 1.10,11 par. *Mt* 3.16,17; *Lc* 3.21,22). J. D. G. Dunn (1970, cap. 3) observa acertadamente que, para os Evangelistas, Jesus recebe o Espírito só depois que sai da água (e, para Lucas, enquanto está orando). Seu batismo não foi o primeiro sacramento cristão. Estritamente falando, os Evangelhos Sinóticos na verdade não registram uma vinda objetiva do Espírito sobre Jesus, mas uma visão (“o céu se abriu” é uma fórmula padrão que denota uma experiência visionária; cf. *At* 7.56; 10.11 etc.; a expressão marca “os céus rasgaram-se” simplesmente acentua as associações isaianas do novo êxodo ao empregar a linguagem de *Is* 64.1). Na estrutura de tais visões, o que se vê e o que se ouve interpretam-se mutuamente. Tomada em sua unidade, o significado da visão é que a partir daquele momento o Espírito estará com Jesus na condição de poder que exerce a tarefa messiânica (daí o uso de *Sl* 2.7 [*Mc* 1.11b e par.]), particularmente na condição do Servo-Arauto de Israel de *Is* 53.7; 61.1,2). Ver o Espírito descer em forma de pomba muito provavelmente evoca o simbolismo da pomba como arauto ou mensageiro fidedigno (a interpretação de *b. Gif*; *b. Sanh.*, 95a) e como portador de boas-novas (cf. *Gn* 8.11), e, desse modo, vai muito além, interpretando o Espírito sobre Jesus como o poder de proclamar as boas-novas messiânicas.

J. D. G. Dunn (dentro de uma larga tradição exegética que começa com BUSCHEL e VON BAER) procura explicar que aqui a dádiva do Espírito ocorre basicamente dentro da experiência paradigmática do Espírito, a qual Jesus possui em

sua filiação escatológica, a “vida” da nova era, a vida do reino de Deus, e assim por diante, e só secundariamente como experiência capacitadora. Mas qualquer pessoa que se apegasse às esperanças messiânicas esboçadas em 1.3 e 2.2 acima de imeditato reconheceria que essa capacitação era basicamente, se não exclusivamente, messiânica. Para Lucas, Jesus já experimenta uma filiação divina mais profunda que aquela aspirada pelos crentes, e qualquer outra dimensão de filiação acrescida à recepção do Espírito Santo por Jesus no rio Jordão é de natureza mais caracteristicamente messiânica do que genericamente paradigmática (v. TURNER, 1981).

2.3.2 O Espírito e a derrota de Satanás no deserto (Mc 1.12,13 par. Mt 4.1-11; Lc 4.1-13). O Espírito que vem sobre Jesus no deserto agora o conduz ainda mais para o interior, a fim de que ele seja tentado por Satanás, mas nem Marcos nem Mateus dizem coisa alguma sobre o papel do Espírito nesse encontro. Para Lucas (Lc 4.1), no entanto, a ênfase recai sobre aquele “cheio do Espírito”. As tentações finais ecoam as provações de Israel no deserto, mas, se ali o povo foi rebelde e contristou “o seu Espírito Santo” (Is 63.10, ARA), o novo representante de Israel é vitorioso. Lucas não deixa claro se isso ocorre porque o Espírito concede a Jesus uma sabedoria carismática mais profunda, a qual é o fundamento da esperada e indubitável retidão do Messias (1En, 49.2,3; Sl Sa, 17.37; 18.7; 1QSb 5.24-25; Tg Neb, Is 11.1,2), mas provavelmente se deve inferir isso. A nota de redação em Lucas 4.14 de que Jesus voltou então para a Galileia “no poder do Espírito” não apenas realça a característica de “poder” da dádiva do Espírito, mas também pode ter o propósito de indicar que o encontro bem-sucedido entre Jesus e Satanás está por trás do sucesso que ele teve “curando a todos os oprimidos pelo Diabo” (At 10.38).

2.4 O Espírito no ministério de Jesus

2.4.1 O Messias do Espírito, os exorcismos e a blasfêmia contra o Espírito. Mateus 12.38 (citação de o) inequivocamente atribui os exorcismos realizados por Jesus à capacitação que ele recebera do Espírito, e conclui que esses exorcismos manifestam o irrompimento do reino de Deus (v. REINO DE DEUS). Trata-se de algo impressionante, pois o judaísmo não associava os exorcismos ao

Espírito, nem os via como prova do reino. A mesma pressuposição — de que Jesus exorciza pelo poder do Espírito — aparece, na tradição marcana, na advertência a respeito da blasfêmia contra o Espírito (Mc 3.28-30 par. Mt 12.31,32). Junto com a citação precedente, ela pode servir de sinal das conexões de pensamento.

O antecedente veterotestamentário mais evidente para a acusação de “blasfêmia contra o Espírito” é Isaías 63.10, em que lemos que a rebelião perversa e cega da geração do deserto contristou “o seu Espírito Santo” e transformou Deus em inimigo. Da mesma forma, há um amplo reconhecimento de que o paralelo veterotestamentário mais próximo da parábola do homem forte é Isaías 49.24-26, que traz o tema do novo êxodo do Javé-Guerreiro, o qual retoma os cativos dos guerreiros e saqueia os ferozes, isto é, libertando Israel, de modo que toda a humanidade saberá que ele é o salvador de Israel. Por volta do período intertestamentário, esses “inimigos” de quem se aguardava o livramento não eram outros senão os poderes de Belial, e o Messias seria o agente de Deus a operar a libertação e o novo êxodo (isso se vê em *Te Dã* 5.10-13 e 11QMelch, mas v. *Te Zb*, 9.8; *Te Le*, 18.12). Dessa maneira, o novo êxodo espera oferecer um antecedente plausível para explicar por que o Messias, já tradicionalmente considerado alguém capacitado pelo Espírito para livrar Israel da mão dos inimigos, devia ser associado a exorcismos, e esses, por sua vez, ao advento do reino de Deus. Essas esperanças também proporcionam um convidativo contexto para rotular como “blasfêmia contra o Espírito Santo” a recusa rebelde de reconhecer esses atos de redenção como obra de Deus.

Lucas transfere para um contexto diferente a acusação de blasfêmia contra o Espírito Santo (Lc 12.10-12), provavelmente ainda significando incredulidade obstinada e rebelde que se opõe à iniciativa redentora de Deus, agora em um persistente antagonismo ao evangelho, pregado no poder do Espírito (assim entende FITZMYER) — tema que domina o livro de Atos. Quanto à proposta alternativa (SCHWEITZER etc.) de que a “blasfêmia contra o Espírito” denota o fracasso do cristão em confessar a Jesus quando levado a isso pelo Espírito em situações de tribulação, simplesmente não há nenhum vestígio disso em Lucas-Atos.

A passagem de Lucas 11.20 também mudou a redação de ϱ para atribuir exorcismos ao “dedo de Deus”, não ao Espírito. Alega-se que Lucas fez ambas as mudanças por achar que o Espírito (como no judaísmo) era “o Espírito da profecia”, e, por esse motivo, não podia aceitar que o Espírito também fosse o poder que operava milagres. Mas isso se baseia em uma antítese falsa (v. 1.2 acima), e as mudanças feitas por Lucas são mais facilmente explicadas de outra maneira. Em Lucas 11.20, a mudança de terminologia (clara referência a Êx 8.19 [Êx 8.15, LXX]) provavelmente faz parte do interesse de Lucas na cristologia do profeta semelhante a Moisés, mas ainda se refere ao Espírito (cf. a expressão paralela “a mão do Senhor”, que era interpretada como referência ao Espírito).

2.4.2 *O Espírito e os milagres de cura.* Uma vez que as enfermidades eram tidas como direta ou indiretamente satânicas (e.g., At 10.38; Lc 13.10-15 etc.), era de esperar que as curas fossem consideradas parte do livramento messiânico, os atos do Messias capacitado pelo Espírito (cf. Mt 11.2) para livrar Israel da mão dos inimigos. A forte associação entre as curas e o anúncio de que o reino de Deus estava irrompendo apoia tanto essa ideia (v. esp. Lc 9.2; 10.9 par. Mt 10.7,8) quanto a tradição de ϱ (Mt 11.5 par. Lc 7.21,22), segundo a qual Jesus respondeu à dúvida de João Batista ao ressaltar o fato de que os cegos viam, os coxos andavam, os leprosos eram curados, os surdos ouviam e as “boas-novas” eram pregadas aos pobres, evocando assim uma mistura de textos isaianos sobre o novo êxodo (Is 29.18; 35.5-7; 42.18), inclusive o mais importante: Isaías 61.1,2 (v. 2.4.3 abaixo). Por meio de intervenções editoriais, Mateus faz a identificação entre a origem das curas e o Espírito outorgado sobre o Servo-Arauto de Isaías 42.1,2. Não se deve presumir que as alusões esporádicas a Eliseu e ao profeta semelhante a Moisés na tradição lucana dos milagres (Lc 7.11-17; 9.10b-17,28-36; 10.1-12; 13.32,33) ofereçam uma explicação rival, mas que refletem uma fusão de ideias proféticas e mais tradicionais aguardadas na ideologia do novo êxodo e em outros contextos.

2.4.3 *A interpretação do Espírito segundo Isaías 61.1,2.* Por meio das pontes editoriais de Lucas 4.1 e 4.14, o Evangelista interpreta a dádiva

do Espírito a Jesus em Lucas 3.21,22 como se fosse o cumprimento de Isaías 61.1,2 (Lc 4.18-21). A fórmula textual incomum da citação e outros aspectos não lucanos sugerem que ele recebeu Lucas 4.16-30 de alguma fonte, mas deu à passagem uma importância programática.

O emprego de Isaías 61.1,2 para explicar o Espírito sobre Jesus possui importância cristológica e soteriológica. No judaísmo da época, entendia-se que Isaías 61.1,2 encapsulava as esperanças do novo êxodo de um jubileu messiânico e da “libertação” dos “pobres” (i.e., Israel em necessidade de salvação) do cativo diante dos poderes de Belial (cp. com 11QMelch; v. SLOAN). A intercalação da expressão temática “pôr em liberdade os oprimidos”, extraída de Isaías 58.6, mostra que a citação era entendida dessa maneira. Jesus afirma ter sido capacitado pelo Espírito para fazer com que Israel fosse “libertado” de várias formas de opressão satânica. Em uma comparação de Lucas 7.21 (intervenção editorial lucana) com Lucas 7.22 (ϱ) e Atos 10.38 (que ecoa o vocabulário de Lc 4.18-21; v. tb., e.g., Lc 3.10-15), fica claro que isso inclui curas e exorcismos, mas que também vai além disso, incluindo o ato de libertar Israel da “cegueira” e da “surdez” (cf. Lc 8.14,15; At 28.26,27) idólatras. É algo evidente na maneira em que Isaías 61.1,2 modela as Bem-Aventuranças (Mt 5.3-6; Lc 6.20,21).

Cristologicamente, a aplicação de Isaías 61.1,2 e 42.1,2 ao tema do novo êxodo talvez contenha a ideia de um profeta semelhante a Moisés, não o Messias régio mais tradicional. Ambos, porém, se complementam, não sendo antitéticos. Ser o Messias davídico ou mosaico só fará ligeira diferença na pneumatologia, pois se espera que ambos os personagens experimentem o Espírito em atos de poder e libertação e em sabedoria carismática. O tema mosaico possibilita, com mais facilidade que o régio, um destaque ao Espírito como fonte de revelação carismática e a um ensino de base e de autoridade. Em uma análise final, contudo, os Sinóticos são surpreendentemente reticentes no que diz respeito ao recebimento de revelações por Jesus (cp. a escassez de tal referência em Lucas [apenas Lc 3.21,22 (Lc 10.18?); 10.22] com a riqueza em Atos), e isso jamais é atribuído especificamente ao Espírito. Entretanto, Jesus é retratado como aquele que detém a base da doutrina,

e a autoridade desse conteúdo também é apresentada como proveniente dele (“Eu vos digo...”), em vez de atribuída ao Espírito Santo. O Espírito tornou-se o poder que, para agir no ser humano, opera por meio das palavras e atos de Jesus.

2.5 A promessa do Espírito feita por Jesus. Enquanto os Sinóticos mostram Jesus ensinando muito pouco a respeito de Israel, não é de surpreender que não encontremos neles praticamente nada em relação à dádiva do Espírito.

O texto de Lucas 11.11-13 provavelmente diz respeito à controvérsia ocorrida no ministério de Jesus acerca da fonte do poder que ele demonstra. Com essas palavras, Jesus garante aos discípulos, que têm participado do poder que está sobre ele (cf. Lc 9.1; 10.17-19), que o Pai não concede dádivas nocivas (“serpentes” e “escorpiões” são símbolos de poderes malignos, cf. Lc 10.19) quando alguém procura boas dádivas. De modo semelhante, ele concede um espírito bom (*pneuma agathon* é a leitura que explica o restante; v. P⁴⁵ L etc.), não um espírito maligno, que é o que os adversários de Jesus deixam implícito.

A única promessa de uma atividade do Espírito nos discípulos está registrada em Marcos 13.11, em Mateus 10.19,20 e em Lucas 12.11,12, textos em que o Espírito é sem dúvida o “Espírito da profecia”. Ou seja, ele concede revelação ou sabedoria carismáticas ao discípulo perseguido. Essa promessa pressupõe que os discípulos já terão o Espírito prometido por Joel (apenas os argumentos de defesa serão concedidos “naquela hora”, não a dádiva do Espírito em si). A passagem paralela de Lucas 21.15 mostra que, em vez disso, a sabedoria carismática necessária provém do Senhor celestial, mas está claro que, para Lucas, o meio pelo qual o carisma é recebido é o Espírito da profecia, pois ele combina o vocabulário de ambas as promessas no registro da pregação de Estêvão, em Atos 6.5,10, a qual também mostra que ele não considera essa atividade restrita a contextos de perseguição. Dessa maneira, Lucas 21.15 afirma implicitamente o senhorio futuro de Jesus sobre o Espírito.

Também são relevantes as duas passagens finais de comissionamento: Mateus 28.18-20 e Lucas 24.46-49. A primeira não especifica uma promessa do Espírito aos discípulos, mas interessa pelo fato de nos dar uma pista substancial de

um crescente entendimento trinitário do Espírito. Em outras passagens, as ideias não vão necessariamente além das concepções judaicas tradicionais, mas aqui o nome divino único é expresso na fórmula “Pai, Filho e Espírito Santo”. (A rejeição de J. SCHABERG ao evidente trinitarismo, sob o argumento de que a passagem de Mateus é um *midrash* de Daniel 7.9-27, em que o Espírito Santo substitui a multidão de anjos, parece desprovida de lógica, mesmo que a história da tradição — em si mesma questionável — esteja certa.) A passagem de Lucas 24.49, de formulação fortemente editorial, não emprega a palavra “Espírito”, mas a expressão “promessa de meu Pai” sem dúvida é uma referência à promessa de Joel, lembrada por meio dos vínculos verbais que Lucas estabelece cuidadosamente em Atos 1.8 e 2.17,33. Embora essa dádiva tenha o efeito de possibilitar o cumprimento da missão a todas as nações, não se deve pensar nela como segunda bênção. A dádiva do Espírito da profecia prometido por Joel será o meio pelo qual os discípulos experimentarão a presença e a direção de seu Senhor celestial.

3. O Espírito Santo em João

No quarto Evangelho, deve se entender o Espírito como desenvolvimento do conceito judaico do “Espírito da profecia”, redefinido cristologicamente e desenvolvido em um direcionamento trinitário.

3.1 O retrato de Jesus revestido do Espírito (Jo 1.23,24; 3.34-36; 6.63). O relato de João salta do prólogo, o qual proclama ser Jesus o Verbo (*Logos*) encarnado que revela o Pai (Jo 1.1-18), para o testemunho de João Batista acerca da recepção do Espírito por parte de Jesus (Jo 1.32-34), sem nenhuma cena do nascimento ou da infância. W. G. Kümmel, E. Schweizer e outros estudiosos afirmam que João minimiza a capacitação de Jesus a favor de sua cristologia do *Logos* — afinal, quem provém do Pai não tem necessidade de que o Espírito lhe proporcione revelação (cf. Jo 3.12,13,31,32). Mas F. Porsch e G. M. Burge demonstram que esse raciocínio induz a erro. O primeiro vislumbre que temos de Jesus é mediante o testemunho de João Batista (aparentemente tendo parte na visão de Jesus) de que ele viu o Espírito descer sobre o Filho e “pousar/descansar/permanecer sobre ele” (Jo 1.32,33: ou uma

referência a Isaías 11.2, ou uma maneira de dizer que a capacitação era permanente, ou as duas coisas?), identificando-o, assim, como aquele que batiza com o Espírito Santo. Mais significativo é João 3.34-36. A declaração elíptica de João 3.4 significa “Jesus pronuncia palavras provenientes de Deus, porque Deus lhe dá o Espírito sem medida” (tornar Jesus aquele que dá o Espírito sem medida rompe aqui com a lógica do “porque”, acompanhando BURGE e contra PORSCH). Parece haver o propósito de um contraste deliberado com os profetas (cf. *Rab.*, Lv 15.2, “O Espírito Santo que repousa sobre os profetas repousa sobre eles apenas em certa medida”). O que João quer dizer é que a dádiva imensurável do Espírito (de revelação) concedida a Jesus corresponde à perfeição da revelação mediante Jesus — proporcionando uma revelação que transcende a Lei e os Profetas. Isso é confirmado em João 3.35: o resultado do amor do Pai é que ele “entregou todas as coisas nas suas mãos”, ou seja, a totalidade da revelação concedida ao Filho pela qual ele “fala as palavras” de Deus (Jo 3.34; cf. Mt 11.27!). Agora, João 3.36 chega à conclusão natural: se a plenitude da revelação de Deus é concedida por meio do Filho, então o recebimento de tal revelação traz vida. Em contrapartida, rejeitá-la significa rejeitar a Deus e, dessa maneira, permanecer debaixo de sua ira. Desse modo, podemos presumir que, para João, a dádiva do Espírito a Jesus por ocasião do batismo deste é o dom da revelação plena e do poder de concedê-la a outros. Isso condiz com a afirmação de Jesus, em João 6.63, de que suas palavras *são* uma experiência do Espírito e de vida, afirmativa que alcança o âmago da soteriologia de João.

3.2 Nascimento “do alto” e nascimento “da água e do Espírito” (Jo 3). “Nascer do alto” (Jo 3.3; cf. Jo 3.31, em que *anōthen* significa “do alto”, não “de novo”) é um circunlóquio para se referir ao nascimento que procede de Deus. A expressão explicativa “nascer ‘da água e do Espírito’” (Jo 3.5) é uma *hendíade* e deve se referir a um acontecimento único (o que não é o caso do nascimento natural seguido do espiritual ou do batismo de João seguido da recepção do Espírito etc.), e não pode ser o batismo cristão, do qual dificilmente Nicodemos teria conhecimento. L. Beville demonstra que a explicação mais provável é a promessa de Ezequiel 36.25,26, que fala

da purificação escatológica e da nova criação em uma verdadeira obediência filial (que *Jb*, 1.23-25 já identifica como a dádiva da “filiação”). Jesus declara essa esperança essencialmente apocalíptica, e a “vida eterna” concomitante começa a se concretizar quando a pessoa crê verdadeiramente no Filho que Deus enviou (Jo 3.14-18). No entanto, de modo algum se pode dizer que toda “crença” em Jesus é autêntica (cp. Jo 2.23 com Jo 2.24; Jo 8.31a com Jo 8.31b-36 etc.). Até mesmo a crença que os discípulos afirmavam ter (Jo 6.69) não se torna fé autêntica senão depois da glorificação de Jesus na cruz (v. CRISTO, MORTE DE) e da ressurreição (cf. Jo 16.25). O ensino revelador de Jesus está impregnado do Espírito (Jo 6.63) e desempenha uma função vital para quem deseja chegar à fé verdadeira.

3.3 A oferta da “água viva” (Jo 4.10,13,14). O oferecimento feito por Jesus da “água viva” (i.e., corrente) que sacia verdadeiramente a sede e fica a “jorrar” no crente como fonte “para a vida eterna” funde três tipos de simbolismo: 1) o emprego geral da água corrente como símbolo da salvação escatológica divina (e.g., Is 55.1; Zc 14.8; Ez 47.1-12; 2) a água refrescante e vivificante como símbolo da sabedoria divina (Pv 13.14: “fonte de vida”; 18.4; Eo 24.21: “Os que comem de mim terão ainda fome; os que de mim bebem terão sede ainda”, *αρεβ*), especialmente como revelado na Lei (Eo 24.23-29; cd 19.34, *Sipre*, Dt 11.22, § 48); 3) a água como símbolo da dádiva do Espírito (Is 44.3; 1QS 4.21 etc.). Com base em João 4.23 (“virá a hora, e de fato já chegou”, quando os verdadeiros adoradores adoram o Pai “no Espírito e em verdade”) e na relação que o Evangelista estabelece em João 7.37-39 entre a água viva oferecida e o Espírito, fica evidente o propósito de que a promessa seja entendida como o Espírito. Mas João 4.10,13,14 apresenta o Espírito na condição de revelador da sabedoria divina por meio do ensino de Jesus, ensino que está imbuído do Espírito (cf. Jo 6.63b). Jesus, a Sabedoria encarnada, comunica a nova sabedoria criadora que recria o ser humano e traz “vida”, mas o faz na condição daquele a quem o Pai concedeu o Espírito sem medida (Jo 3.34). A combinação de palavra reveladora e Espírito, que juntos constituem a “água viva” (cf. 1QS 4.21,22), opera o “nascer do alto”.

3.4 A ressalva histórico-redentora sobre o dom (Jo 7.37-39). Os textos de João 4.10 e João 6.63b sugerem que a dádiva da revelação vivificante imbuída do Espírito está disponível no ministério de Jesus (cf. “a hora [...] já chegou” em Jo 4.23), aparentemente com o apoio de João 13.10, 15.3 e 17.17, passagens em que os discípulos já estão “limpos” ou purificados pela palavra de Jesus, com a implicação de que “nem todos” de fato creriam (Jo 6.64; cf. Jo 13.11) — para assim excluir Judas. Contudo, João apresenta uma forte ressalva a isso, embora essas referências mostrem que a revelação de Jesus já está começando a transformar os discípulos.

3.4.1 João 7.37-39. No contexto da cerimônia de tirar água e fazer libação, por ocasião da festa dos tabernáculos, interpretada no judaísmo como a promessa de que os rios de salvação fluirão, vindos do templo (Is 12.3; Ez 47.1-12; Zc 14.8 são passagens lidas durante a festa), Jesus convida os sedentos, em vez disso, a beber dele. O convite tem o apoio das Escrituras (ao que parece, sintetizando a mensagem à luz do cumprimento esperado, em vez de citá-la, pois nenhuma passagem do AT corresponde verbalmente a Jo 7.38), quando diz que “rios de água viva correrão do interior”. A maioria dos exegetas de hoje (e.g., BROWN, 1966; BEASLEY-MURRAY e BURGE) reinterpreta João 7.37 de modo que Cristo, não o crente, é a fonte (“Se alguém tem sede, venha a mim, e beba aquele que crê em mim”). Entretanto, J. B Cortes defende firmemente a ideia tradicional de que o Espírito flui do crente, de forma que a comunidade messiânica é vista como a personificação do templo escatológico do qual flui a corrente de águas renovadoras (cf. Ez 47.1-12; Zc 14.8), em que Jesus é a fonte última. De um modo ou de outro, João 7.39 insiste em que a promessa diz respeito à dádiva do Espírito (cf. *m. Sukk*, 5.55a) e afirma que essa dádiva ainda não foi concedida, pois Jesus ainda não havia sido “glorificado” (i.e., exaltado por meio da cruz, ressurreição e ascensão [Jo 12.23,24; 17.5]).

3.4.2 João 20.22. De acordo com João 20.22, quando Jesus apareceu aos discípulos, desejou-lhes paz, tornou a comissioná-los, “soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo”. O verbo *enephyssēsen* tem o sentido mais imediato de “insuflar”, em vez de “soprar sobre”,

sendo alusão direta a Gênesis 2.7, em que se lê que Deus soprou o fôlego da vida dentro de Adão (cf. Ez 37.9). A implicação é que só agora, depois da cruz e de sua vindicação, a revelação feita no poder do Espírito e concedida aos discípulos alcança o que havia iniciado dentro do ministério, a saber, a nova criação. A mesma ideia é prevista em João 3.14-18, passagem em que a crença no Filho, a qual traz vida, é a crença na revelação do Filho concedida pela cruz e pela vindicação. Compare-se também João 6, em que a sabedoria divina, a qual os ouvintes de Jesus são convidados a comer e beber (Jo 6.35), é primeiramente expressa como a unidade do Pai com o Filho na salvação (Jesus é o vivificante que corresponde ao maná que Deus concedeu no deserto), mas então é afunilada para descrever a sabedoria divina expressa na morte reveladora do Filho a favor da humanidade (Jo 6.51c-58). Para João, o problema fundamental da humanidade é o distanciamento em relação a Deus, o qual se expressa em incredulidade, trevas e ignorância, que só serão superadas por um revelador, uma luz e um conhecimento de Deus — exatamente a missão que o Filho, capacitado pelo Espírito, tem de realizar (Jo 8.28; 14.10; 15.22-24). Sua palavra liberta (Jo 8.31-36), e “ouvir” é tanto experimentar a transformação que o Espírito opera por meio dessa palavra quanto encontrar a vida (Jo 6.63b). Mas, para João, a exaltação por meio da cruz trata objetivamente do pecado que provocou o distanciamento fundamental (em oposição às ideias de BULTMANN e de FORESTELL; v. TURNER, 1990) e proporciona a revelação suprema da unidade do Pai com o Filho em um amor que salva. De modo semelhante, só depois do evento pascal, a palavra de Jesus pôde ser liberada em pleno poder transformador por meio do Espírito.

3.5 Jesus promete o Espírito como “outro Consolador” (Jo 14—16). Em três passagens (Jo 14.16-26; 15.26,27; 16.7-15), João menciona uma dádiva futura do Espírito Santo (Jo 14.26), o “Espírito da verdade” (Jo 14.17; 15.26; 16.13; cf. *Jb*, 25.14; *Te Ju*, 20.1-5; 1QS 3.18-25), para agir como “paráclito” (*paraklētos*; Jo 14.16,26; 15.26; 16.7).

3.5.1 O significado de paraklētos. No grego, a palavra é formalmente um participio passado ou passivo (usado adjetivamente), “aquele chamado a estar ao lado” (esp. para oferecer assistência

em tribunais) e, conseqüentemente, “advogado” (embora não no sentido jurídico, como se vê no latim *advocatus*). Aliás, o judaísmo rabínico posterior veio a empregar *përaqlit* (empréstimo linguístico) para designar “advogado” (cf. *Pirqe Ab.*, 4.11). No entanto, pelo fato de as funções atribuídas ao “Paráclito” em João serem basicamente ensinar, revelar e interpretar Jesus aos discípulos (com funções explicitamente forenses apenas em Jo 15.26 [?]; 16.8-11), outros significados de *paraklêtos* têm sido defendidos, entre eles: 1) “Consolador” (derivado de *paraklein*, “encorajar” [como entende DAVIES], mas João não emprega o verbo, e essa etimologia exige um particípio presente ou ativo (não passado ou passivo), usado substantivamente; 2) “Exortador” (semelhante à ideia de BARRETT, 1950; para ele, a palavra deriva de *paraklêsis* e apresenta dificuldades semelhantes); 3) “Ajudador” (ideia de BULTMANN, mediante associação linguística e conceitual um tanto forçada com o [plural] “ajudadores” [ideia defensável no lugar de “portadores de luz”] em supostos antecedentes mandeus). Mas nenhum desses sentidos remete a funções forenses. Os que aceitam o sentido de “advogado” costumam identificar os antecedentes nos personagens do intercessor-defensor do AT, na literatura intertestamentária e em Qumran (V. MANUSCRITOS DO MAR MORTO) e (e.g., quanto às peculiaridades pessoais) na mitologia de Miguel. (Para um retrospecto da complexa análise, v. G. JOHNSTON [esp. cap. 7]; BURGE [cap. 1]. Até o momento, os estudos sobre o contexto iluminam várias peculiaridades da descrição que João faz do Consolador, mas sem explicar satisfatoriamente a redação como um todo.)

3.5.2 O Paráclito é exemplificado em Jesus. Essa ideia é apresentada na promessa que Jesus fez de enviar “outro Paráclito do mesmo tipo” (*allos*) e no paralelismo deliberado entre Jesus e o que é prometido da parte do Espírito. 1) Ambos vêm/são “enviados” ao mundo pelo Pai (Jo 3.16,17; 5.43; 16.27,28; 18.37 par. Jo 14.26; 15.26; 16.7,8,13). 2) Ambos são designados pelo adjetivo “santo” (Jo 7.39 par. Jo 14.26) e se caracterizam pela verdade (Jo 14.6 par. Jo 14.17; 15.26; 16.13). 3) Se Jesus é o grande Mestre (cf. Jo 13.13,14), o Paráclito “vos ensinará todas as coisas” (Jo 14.26). 4) Assim como Jesus dá testemunho de Deus e revela todas as coisas

(Jo 4.25,26; cf. Jo 1.18; 3.34-36 etc.) — e acima de tudo revela a si próprio e ao Pai —, o Paráclito testemunhará do Filho glorificado e o revelará de maneira especial (Jo 15.26,27; 16.13,14). E, assim como Jesus se lançou a convencer e a declarar culpado o mundo, e este assim mesmo não o “recebeu” (Jo 1.12 etc.), a tarefa do Paráclito é convencer o mundo e declará-lo culpado (Jo 16.8-12), mas o mundo também não o recebe (Jo 14.17; 15.18-26). O *Sitz-im-Leben* desses paralelos é a preocupação usual dos discursos judaicos de despedida, a saber, como a iniciativa decisiva tomada pelo homem de Deus terá continuidade depois de sua morte. Até aquele momento, Jesus agia como Paráclito, mas o Espírito deveria assumir esse papel.

3.5.3 O Paráclito mediará a presença do Pai e do Filho glorificado (Jo 14.16-26). Tendo assegurado aos discípulos a dádiva do Espírito, em João 14.16-19, Jesus promete que o Espírito não os abandonará, mas virá a eles de tal maneira que o “mundo” não o verá: ele se manifestará a qualquer discípulo que ame a Jesus (Jo 14.21). Quando Judas insiste nesse assunto, em João 14.22, Jesus reafirma que, se um discípulo o ama, ele e o Pai virão e farão morada nele. Essa promessa não pode se referir à “segunda vinda” de Jesus, pois o mundo a verá, nem às aparições após a ressurreição, que não dependiam do amor dos discípulos, nem pode ser confundida com a vinda do Pai e do Filho para habitar no discípulo. Uma vez que essas afirmações ficam cercadas por promessas relativas ao Paráclito-Espírito (Jo 14.14-17,25,26) e uma vez que o judaísmo considerava o Espírito da profecia a presença de Deus na revelação, a maioria dos exegetas infere que é precisamente o Espírito prometido quem mediará a presença e a autorrevelação do Pai e do Filho. Os que rejeitam essa teoria (e.g., BEASLEY-MURRAY) não dizem como Cristo e o Pai “se manifestam” aos discípulos, nem (se é que podem) explicam por que João acredita que o Espírito precisa ser concedido. Concluímos que o Paráclito/Advogado é o Espírito Santo em um papel especial, a saber, a presença pessoal de Jesus no cristão enquanto Jesus está com o Pai (que é a ideia de BROWN), embora sem concordar que João tenha causado de forma significativa o esvaziamento da parusia adiada e a tenha incluído em sua pneumatologia.

3.5.4 *O Paráclito como Mestre e Revelador* (Jo 14.26; 16.12-14). Os discípulos não conseguirão aquilatar (Jo 16.12) nem entender a importância do que Jesus vem dizendo e fazendo até que ele seja glorificado (Jo 16.25). Por isso, o Espírito-Paráclito é dado para lembrá-los do ensino de Jesus (Jo 14.26) e para interpretar o mesmo ensino a eles (e.g., Jo 2.22). Em João, a principal tarefa do Espírito é fornecer uma espécie de sabedoria carismática: trazer a verdadeira compreensão da importância da revelação histórica em Cristo. As doutrinas da igreja a que ele conduz (Jo 16.13) não são as posteriores, mas principalmente a verdade de que Jesus encarnou e ensinou e o que ele prontamente explicaria com mais detalhes por ocasião da Última Ceia, caso os discípulos pudessem pelo menos absorver essa verdade (Jo 16.12); inclui-se nessas doutrinas aquilo que é de Jesus e que o glorifica (cf. Jo 16.14). Até mesmo a promessa de que o Espírito anunciará “as coisas que hão de vir” (Jo 16.13) se refere, no contexto da Última Ceia, de forma básica, mas não exclusiva, aos acontecimentos iminentes e fundamentais, que são a cruz e a crucificação, não o fim. Porsch declara: “Jesus traz a verdade e a torna presente por meio de sua vinda ao mundo; o Espírito-Paráclito expande essa verdade e cria para os crentes o acesso a ela” (PORSCH, p. 300). O título da monografia de E. Franck sobre o Espírito-Paráclito — *Revelation taught [Revelação ensinada]* — aponta para a centralidade desse tema em João.

3.5.5 *O Paráclito como Advogado e a missão cristã*. A melhor maneira de esclarecer o motivo pelo qual esse Revelador-Mestre é chamado “outro Paráclito” (= “advogado”, Jo 14.16) baseia-se na apresentação que João faz do ministério de Jesus, quando emprega a longa metáfora do julgamento cósmico. O que está em jogo é se Jesus é ou não a manifestação final de Deus, o Filho verdadeiro do Pai, uma vez que conhecê-lo é a “vida” que transcende as possibilidades oferecidas pelo judaísmo (cf. Jo 20.31). Na condição de enviado, Jesus tem a missão de convencer o mundo acerca da verdade libertadora de Deus, a qual ele encarna e revela, e essa missão domina o Evangelho (em Jo 5.31-47, Jesus chega a indicar cinco “testemunhas” que estão do seu lado): ele é o principal advogado da causa com a

qual os discípulos passaram a se identificar. Não se pode deixar que a iminente retirada de Jesus, por meio da cruz e da exaltação, deixe os discípulos “órfãos”, isto é, indefesos. Também não se pode perder a causa por ter sido reduzida ao silêncio. Em vez disso, os discípulos são “enviados”, assim como Jesus foi “enviado” (Jo 20.21; cf. Jo 17.17,18), e recebem o Espírito do Senhor celestial para que sejam advogados da causa de Jesus na terra (Jo 15.26,27; 16.7b-11). De acordo com João 16.8-11, o Espírito-Paráclito promoverá a ação penal da causa contra o mundo ao denunciá-lo no que tange ao pecado (a incredulidade do mundo é a essência do pecado), à injustiça (o mundo falsamente alega ser justo [?]; ou, mais provavelmente, o veredicto que o mundo apresenta acerca de Jesus é invertido pela exaltação) e ao juízo (o poder que engendrou a morte de Jesus e continua a se opor a Cristo é condenado na vindicação de Jesus). Contudo, deve se observar a conexão com João 16.12-15. O Espírito convencerá o mundo dessas coisas justamente por revelar a verdade e ensinar seu significado aos discípulos. O texto de João 16.8-11 não se refere a um testemunho independente por parte do Espírito. João não tem conhecimento de nenhum testemunho do Espírito que não seja por meio da igreja. No entanto, da mesma forma, os discípulos só dão seu testemunho pelo fato de serem aqueles a quem o Espírito revelou Jesus e o significado de sua vida, morte e ressurreição. É desse modo, na condição de Mestre e Revelador, que o Espírito também será o Paráclito ou Advogado. Não significa dizer que, para João, o Paráclito é dado como segunda bênção de revelação e sabedoria para a capacitação missionária, mas que para ele a dádiva do Espírito após a ascensão é simultaneamente o meio pelo qual o discípulo “compreende” o evangelho e obtém o conhecimento incessante da presença e da direção do Pai e do Filho. Isso constitui por si mesmo o testemunho de Cristo, e, dessa forma, é “o Espírito da missão”.

3.5.6 *Observações teológicas e críticas conclusivas*. Prossegue um debate menos importante, no qual se busca descobrir em que momento João pensou que o Espírito fora dado pela primeira vez como “Paráclito” (ou em Jo 20.22, ou depois da época dos Evangelhos, quando o Espírito substitui Jesus pela primeira vez). De maior significado

teológico são as conclusões cristológicas e trinitárias a que podemos chegar. 1) O senhorio de Jesus sobre o Espírito, que se expressa no envio e no comissionamento do “Paráclito” (Jo 15.26; 16.7), atesta uma cristologia divina completa. 2) A descrição do Espírito como personagem substitutivo, o qual vai além da personificação comum, mas secundário, no judaísmo, conduz a pneumatologia na direção do trinitarismo. As diferenças de maior importância giram em torno da origem das tradições acerca do Espírito: se consistem em um *midrash* puramente cristão acerca do ensino conciso de Jesus sobre o Espírito como advogado em tempos de perseguição (v. 2.5 acima); se têm origem mais substancial em Jesus — contudo, seria muito difícil apresentar uma história convincente da tradição do material. Apesar disso, pode se observar que o ensino joanino sobre o Espírito, com sua forte ênfase na sabedoria, tem evidentemente raízes na concepção judaica do “Espírito da profecia”. Não há nenhuma formulação demonstrável que vá além do que se pode esperar, caso o Jesus que conhecemos nos Sinóticos expressasse seu ensino em termos puramente pneumatológicos.

Ver também BATISMO; CRISTOLOGIA; JESUS, NASCIMENTO DE; DEUS; JOÃO BATISTA.

DNTB: HOLY SPIRIT.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. *The Holy Spirit and the Gospel tradition*. 2. ed. London: SPCK, 1966. ■ _____. The Holy Spirit in the fourth Gospel. *JTS*, v. 1, p. 1-15, 1950. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. Waco: Word, 1989. (*WBC*, 36.) ■ BELLEVILLE, L. “Born of water and Spirit”: John 3:5. *TJ*, v. 1, p. 125-41, 1980. ■ BEST, E. Spirit-baptism. *NovT*, v. 4, p. 236-43, 1960. ■ BROWN, R. E. *The birth of the Messiah*. New York: Doubleday, 1977. ■ _____. *The Gospel according to John*. Garden City: Doubleday, 1966, 1970. (*AB*, 29.) ■ _____. The Paraclete in the fourth Gospel. *NTS*, v. 13, p. 113-32, 1966-1967. ■ BULTMANN, R. *The Gospel of John*. Philadelphia: Westminster, 1971. ■ _____. *The history of the synoptic tradition*. Oxford: Blackwell, 1963. ■ _____. *Theology of the New Testament*. New York: Scribner’s, 1951, 1955. 2 v. ■ BURGE, G. M. *The anointed community: the Holy Spirit in the Johannine community*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ CONZELMANN, H. *The theology of St.*

Luke. London: Faber and Faber, 1960. ■ CORTES, J. B. Yet another look at John 7:37-38. *CBQ*, v. 29, p. 75-86, 1967. ■ DAVIES, J. G. The primary meaning of ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ. *JTS*, v. 4, p. 35-8, 1953. ■ DUNN, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit: a reexamination of the New Testament teaching on the gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*. Philadelphia: Westminster, 1970. ■ _____. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ _____. Spirit and fire baptism. *NovT*, v. 14, p. 81-92, 1972. ■ FITZMYER, J. A. *The Gospel according to Luke*. New York: Doubleday, 1981, 1985. (*AB*, 28.) ■ FORESTELL, J. T. *The word of the cross: salvation as revelation in the fourth Gospel*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970. ■ FRANK, E. *Revelation taught: the Paraclete in the Gospel of John*. Lund: Gleerup, 1985. ■ HOLWERDA, D. E. *The Holy Spirit and eschatology in the Gospel of John*. Kampen: Kok, 1959. ■ JOHNSTON, G. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. ■ KÜMMEL, W. G. *The theology of the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1973. ■ LEISEGANG, H. *Pneuma Hagion*. Leipzig: Hinrichs, 1922. ■ MANSFIELD, M. R. “*Spirit and gospel*” in *Mark*. Peabody: Hendrickson, 1987. ■ PURSCH, F. *Pneuma und Wort: ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*. Frankfurt: Knecht, 1974. ■ SCHABERG, J. *The Father, the Son and the Holy Spirit: the triadic phrase in Matthew 28:19b*. Chico: Scholars, 1982. ■ SCHNEIDER, G. *Das Evangelium nach Lukas*. Gütersloh: Mohn, 1977. ■ SCHWEIZER, E. Πνεῦμα κτλ. *TDNT*, v. 6, p. 389-455. ■ SLOAN, R. B. *The favorable year of the Lord: a study of jubiliary theology in the Gospel of Luke*. Austin: Schola, 1977. ■ TUCKETT, C. Luke 4,16-30, Isaiah and Q. In: DELOBEL, J., org. *Logia: les paroles de Jésus — the sayings of Jesus*. Louvain: University Press, 1982. p. 343-54. ■ TURNER, M. M. B. Atonement and the death of Jesus in John — some questions to Bultmann and Forestell. *EvQ*, v. 62, p. 99-122, 1990. ■ _____. Jesus and the Spirit in Lukan perspective. *TynB*, v. 32, p. 3-42, 1981. ■ _____. The significance of receiving the Spirit in John’s Gospel. *VoxEv*, v. 10, p. 24-42, 1977. ■ _____. The Spirit and the power of Jesus’ miracles in the Lukan conception. *NovT*, v. 33, p. 124-52, 1991. ■ YATES, J. E. *The Spirit and the kingdom*. London: SPCK, 1963.

M. M. B. TURNER

ESPÍRITO SANTO II: PAULO

O Espírito Santo é assunto de destaque nas cartas e na teologia de Paulo. Esse Espírito é o próprio Espírito de Deus, o qual Israel conhecia e do qual o AT também dá testemunho. Para os cristãos, porém, o Espírito também é o Espírito de Cristo, que para os crentes é a presença do Senhor ressuscitado, o qual concede sabedoria e poder divinos para crescimento e renovação, além de capacitar e impulsionar o crente à missão. A presença e a obra do Espírito constituem uma dádiva escatológica, um sinal de entrada da era vindoura, capacitando o crente a superar a oposição e os desafios desta era e a viver de modo semelhante a Cristo, produzindo o “fruto do Espírito”. Além disso, o Espírito abastece a comunidade com dons que contribuem para seu crescimento, bem-estar e adoração.

1. As fontes do conceito paulino de Espírito
2. O Espírito de Deus
3. O Espírito e a sabedoria
4. O Espírito e o poder divino
5. O Espírito de Cristo
6. O Espírito e a missão
7. O Espírito e a nova vida do cristão
8. O Espírito e a escatologia
9. O Espírito e a adoração

1. As fontes do conceito paulino de Espírito

O conceito paulino de Espírito provém de três fontes principais: a revelação no cânon do AT, o judaísmo intertestamentário e o pensamento cristão primitivo. Além disso, não há dúvida de que a experiência de Paulo e das comunidades cristãs que ele fundou exerceram um papel importante em seu pensamento. Deve se reconhecer que apenas três vezes no AT (*TM*: Is 63.10,11; Sl 51.11) o Espírito de Deus é chamado “santo”, mas essa designação se tornou mais comum no período intertestamentário. As raízes veterotestamentárias são evidentes no fato de que, para Paulo, o Espírito é singular e único. Falar do Espírito é falar da presença e do poder de Deus (Is 31.3; 34.16; 40.13). Assim como Deus é um só, existe um só Espírito de Deus (1Co 12.4-6,11,13; Ef 4.4-6). Entretanto, o termo “espírito” (hebr., *r̄zah*; gr., *pneuma*) passou a ser mais usado no judaísmo posterior para designar anjos ou demônios (geralmente no plural) nos textos de Qumran e na literatura

rabínica e apocalíptica (SEKKI, cap. 5; SCHWEITZER, v. 6, p. 375-6). E, desde épocas remotas, o Espírito está associado à profecia (Nm 11.29; 1Sm 10.6; 19.20-24; Mq 3.8; Ez 11.5; Jl 2.28,29; Eo 48.12-24; cf. 1Ts 5.19,20). Nos Profetas especialmente, o Espírito possui caráter moral, associado à justiça, ao juízo e ao viver em conformidade com a aliança (Is 4.4; 28.5,6; 59.21; 63.10; Ez 36.26,27; 39.27-29; Sl 51.10,11; 143.10). O AT detém a esperança de que esse Espírito, na condição de poder da profecia, da vida e da guarda da aliança, venha a caracterizar a futura e abençoada era messiânica (Is 32.15; 44.3; Ez 36.25-27; 39.28,29; Jl 2.28,29), e essa esperança continuou existindo no período do segundo templo (*Sl Sa*, 17.37; 18.7; *Te Le*, 18.7; *Te Ju*, 24.2). Os sectários de Qumran aparentemente acreditavam que eles próprios eram, de alguma forma, herdeiros da promessa do Espírito (SEKKI, p. 79-84). Subjaz a essa promessa profética o conceito que Paulo tem do Espírito como aspecto normal da vida cristã.

A associação do Espírito com a sabedoria de Deus (cf. 1Co 2.10,11) é um pensamento encontrado algumas poucas vezes no AT (Êx 31.3; 35.31; Nm 11.16,17; Jó 32.8; Is 11.2; 42.1-4), mostrando-se mais desenvolvido no judaísmo posterior (Sb 7.22—8.1; 1QH 9; 12.11,12,31-35; em *Filo*, o *pneuma* divino é a fonte da razão e da sabedoria nos mortais, *Lg al*, 1.42; *Gi*, 22—24; 27). Outra ideia herdada por Paulo desse contexto, ainda que não seja exclusiva ao pensamento hebraico, é a associação do Espírito com o poder (2Rs 2.9-15; Jz 6.34,35; 14.19; 15.14,15) e do Espírito com a vida, na condição de força vivificadora que tem origem em Deus (Gn 1.2; 6.3; Sl 104.29,30; Jó 32.8; Is 42.5; Ez 37.7-14; sobre o Espírito no AT e no judaísmo, v. *TDNT*, v. 6, p. 362-3, 365-89).

O conceito paulino de Espírito não é, contudo, a continuação do ponto de vista do AT ou do judaísmo. Para começar, o Espírito tem nos escritos de Paulo um destaque que vai muito além de seu papel no AT. Comparando *r̄zah* com *pneuma* em número de ocorrências, *r̄zah* refere-se ao Espírito de Deus cerca de noventa vezes no *TM*, enquanto *pneuma* o faz umas cem vezes na *LXX*. Em contrapartida, *pneuma* se refere ao Espírito de Deus de 112 a 115 vezes (dependendo da exegese de algumas passagens) no *corpus* das cartas paulinas, que é muito menor.

Pode se explicar o aumento da importância do Espírito em Paulo com base na experiência que as primeiras comunidades cristãs tiveram com o Espírito, incluindo-se a experiência de Paulo, na percepção da imanência de Deus durante a adoração, e com base também na operação de MILAGRES, na inspiração de profecias, na ousadia e sabedoria para proclamar o evangelho mesmo em circunstâncias as mais difíceis e nos sentimentos de regozijo. Para os primeiros cristãos, essas experiências eram a prova do Espírito presente e atuante. Eles entendiam que sua experiência era o cumprimento das esperanças proféticas, segundo as quais, na era do Messias, o Espírito seria derramado sobre “Israel” (Ez 36.25-27; Jl 2.28-32; Paulo, em Rm 10.13, cita a última passagem). Paulo demonstra ter consciência dessa esperança escatológica do AT ao se referir ao “Espírito prometido” (Gl 3.14, ARA; cf. Ef 1.13). A vinda do Espírito foi também para os primeiros cristãos um sinal de que Jesus, o Senhor ressuscitado, era de fato o Messias (cf. At 2.14-24,36,38,39; Jo 16.7-11; v. 5 abaixo).

Em contraste com boa parte do pensamento helenista, Paulo não vê o Espírito como uma força ou um ser que esteja o tempo todo às ordens do crente. Ao contrário dos “demônios” ou dos espíritos ajudadores dos magos, não se pode controlar o Espírito Santo com encantamentos ou ações especiais. Contudo, ele está presente para ajudar o crente a viver de acordo com a vontade de Deus. E, enquanto se acreditava que a ajuda sobrenatural da magia antiga estivesse à disposição apenas de uns poucos que detinham conhecimento esotérico, não importando os motivos, o Espírito é concedido a todos, com a única condição de se ter fé em Cristo, o Senhor (1Co 12.3).

2. O Espírito de Deus

Um fato óbvio, porém importante, é a pressuposição de Paulo de que o Espírito Santo é o Espírito de Deus (v. DEUS). Ou seja, não é apenas um entre uma legião de seres intermediários, mas, em concordância com o AT e com a literatura judaica intertestamentária, presume-se que o Espírito seja singular, único em poder e em seu relacionamento com Deus (e.g., 1Co 2.11; Rm 8.9,11; 2Co 3.17; cf. Ef 4.4). Paulo sempre usa o singular quando se refere ao Espírito que é dado aos cristãos: o Espírito Santo ou o Espírito de Deus (cf. Rm 8.9;

1Co 3.17; 12.4-6; 2Co 5.5; Gl 3.5). Essa singularidade do Espírito pode ser usada como argumento teológico para a unidade da igreja: “Todos fomos batizados por um só Espírito para ser um corpo” (1Co 12.13). Paulo jamais afirma que Deus concede espíritos (plural) aos crentes (a melhor interpretação de 1Co 14.12 é que Paulo está citando um ditado coríntio — “[Somos] zelosos por espíritos” —, sem endossar o ponto de vista que ele deixa implícito). O Espírito representa Deus no meio de seu povo: em Paulo, muitas vezes associado ao discurso inspirado (especialmente a proclamação do evangelho, mas também a profecia, o encorajamento, a exortação e o ensino) e aos milagres (1Co 12.4-11; 1Ts 1.5; Gl 3.1-5).

Paulo jamais trata diretamente da questão da pessoalidade do Espírito Santo. Às vezes, o Espírito e Deus se sobrepõem, aparentemente possuindo funções idênticas, como na distribuição de dons espirituais a diferentes “membros” do corpo de Cristo (1Co 12.11,18,26). Outras vezes, o Espírito é alguém distinto de Deus e de Cristo, como na fórmula triádica de 1Coríntios 12.4-6, ou na bênção de 2Coríntios 13.13 (14), ou ainda quando Paulo declara que Deus envia o Espírito ou sela os crentes por meio do Espírito (Gl 4.6; 2Co 1.21,22; 5.5; Rm 5.5). Observam-se no Espírito algumas características pessoais. Ele pode “guiar” os crentes (Gl 5.18; Rm 8.14; cf. Rm 8.4), “revelar” o mistério do evangelho e suas implicações (1Co 2.6-16; Ef 3.5) ou ajudar os crentes na oração (Gl 4.6; Rm 8.15,26,27; cf. 1Co 14.14-16). O Espírito tem seus “anseios” (embora a “carne” também os tenha, sem que seja necessariamente uma força pessoal: Gl 5.16,17). Em Efésios 4.30, lemos que é possível “entristecer” o Espírito. Em nenhuma dessas observações, Paulo tem o propósito de comentar diretamente a pessoalidade do Espírito. Elas são, antes, secundárias à ideia principal, que é geralmente mais pragmática que especulativa. Alguns estudiosos acreditam que essas observações mais personalizaram o poder do pecado ou da carne que apontaram para a pessoalidade do Espírito. Sem dúvida, Paulo não opera com definições de “pessoas” divinas, como as que surgiram na teologia cristã posterior. Mesmo assim, parece que estão aqui as sementes desse pensamento. Afirmando ou não a pessoalidade do Espírito, Paulo anseia que suas igrejas

percebam o tipo de personalidade que o Espírito possui: ele tem o caráter de Deus e, mais precisamente, o de Jesus Cristo (v. 5 abaixo).

3. O Espírito e a sabedoria

O Espírito é o único meio pelo qual a sabedoria de Deus pode ser comunicada aos seres humanos, pois só o Espírito conhece a mente de Deus (1Co 2.10,11). Paulo nega que qualquer tipo de “sabedoria” com origem aqui embaixo, ou seja, na humanidade, possa compreender Deus e suas obras. Em 1Coríntios 1.18—2.6, Paulo ataca algumas tentativas empreendidas pelos cristãos coríntios de “corrigir” o evangelho. Eles pretendiam uma releitura à luz das correntes intelectuais da época, judaicas e greco-romanas, e com isso denegiam o papel da morte de Cristo na cruz. Não é possível alterar os alicerces do evangelho, pois não somente os sistemas intelectuais humanos são “loucura” à vista de Deus (1Co 1.18-25, *ARA*): o problema é ainda mais sério. A obra de Deus permanece misteriosa e incompreensível aos não redimidos, que a rejeitam (1Co 2.6-8,14).

É justamente o Salvador crucificado o conteúdo da misteriosa sabedoria de Deus, a qual não se pode entender sem o Espírito (1Co 1.23,24; 2.2,6-12). Dessa forma, o Espírito continua sendo a única ponte possível para conhecer a Deus e aceitar o evangelho. Os que tentam interferir no papel da cruz ou nos elementos básicos do evangelho demonstram apenas que são pessoas “carnais”, isto é, sem o Espírito (1Co 2.14; 3.1). A última observação é dirigida aos de Corinto, que se consideravam os “espirituais” e tentavam rever a mensagem apostólica. Vista em seu contexto histórico e literário, essa passagem é de relevância contínua para a igreja, que em cada época se defronta com as pretensões das forças intelectuais/religiosas dominantes de modificar algum aspecto do cerne do evangelho. A Primeira Carta aos Coríntios não é um tratado de conhecimento místico para uma elite cristã, e sim a declaração de que o evangelho apostólico é verdadeiro e muitíssimo espiritual e de que é o Espírito quem o transmite e explica.

4. O Espírito e o poder divino

Paulo herdou do AT e do judaísmo intertestamentário o conceito de Espírito como poder de Deus

(v. 1 acima). Ele atribui seu sucesso evangelístico à presença efetiva do Espírito e mais de uma vez sugere que os milagres acompanhavam sua pregação, embora não os enumere (1Ts 1.4-6; 1Co 2.4,5; Rm 15.18,19; Gl 3.2). Sua expectativa é que nas reuniões cristãs o Espírito inspire não apenas a palavra falada, mas também habilidades e acontecimentos “sobrenaturais”. Contudo, essa é apenas uma faceta do entendimento que Paulo tem do Espírito e não pode ser interpretada isoladamente. Em momento algum Paulo invoca a obra do Espírito apenas para impressionar ou agradar. A maioria das passagens paulinas que fazem referência ao Espírito relaciona-o diretamente ao propósito da evangelização ou à experiência de viver uma nova vida em Cristo (acerca da evangelização, v. 6, abaixo; sobre a vida cristã, v. 7 abaixo). Outras referências incluem o poder do Espírito na adoração — mais uma vez, não apenas para exibição, mas como o poder de informar e “edificar” os cristãos (1Co 2.7; cf. 1Co 14.5,19,26) ou de disciplinar e punir (cf. 1Co 5.3-5).

O fato de a recepção do Espírito por parte dos crentes ser às vezes explicada com verbos como “encher” ou “derramar [sobre]” tem levado vários estudiosos a afirmar que Paulo e os cristãos mais antigos concebiam o Espírito como um fluido que enche fisicamente o crente (e.g., HUNTER, p. 92), embora no *corpus* paulino “encher” seja apenas uma imagem entre tantas outras e ocorra apenas três vezes (1Co 12.13; Ef 5.18; Tt 3.4,5). Esse vocabulário corresponde em parte a um eco propositado da *LXX* e é mais bem compreendido como metáfora (cf. Jl 2.28,29: “derramar” o Espírito ecoa em At 2.33; Mq 3.8: “estou cheio do poder do Espírito do Senhor”).

Em Efésios, a única ligação explícita entre Espírito e poder é interiorizada: destina-se ao “homem interior” e está associada à habitação de Cristo pela fé (Ef 3.16,17). Em outra passagem, o autor afirma que o poder de Deus (= Espírito?) foi o instrumento da *RESSURREIÇÃO* de Cristo (Ef 1.19,20). De modo semelhante, em 2Timóteo 1.7, o Espírito concedido a Timóteo deve ser o alicerce de uma ousadia divinamente inspirada no que diz respeito ao evangelho e à associação de Timóteo com o prisioneiro Paulo (“Não te envergonhes do testemunho de nosso Senhor nem

de mim, prisioneiro dele”, 2Tm 1.8), bem como a fonte de poder divino para participar (com Paulo ou com Cristo?) dos “sofrimentos do evangelho” (2Tm 1.8). Essas funções fazem lembrar o papel do Espírito na proclamação do evangelho (v. 6 abaixo).

5. O Espírito de Cristo

O Espírito possui o caráter de CRISTO. Um aspecto notável do ensino de Paulo acerca do Espírito e que o distingue da fé judaica é a associação íntima do Espírito com o Senhor Jesus ressuscitado: o Espírito tem o caráter de Jesus (DUNN, 1975, p. 318-26). Por esse motivo, é chamado “Espírito de Cristo” ou “Espírito de seu Filho [de Deus]” (Rm 8.9; Gl 4.6). O Espírito transforma os crentes do coração para fora, a fim de que tenham o caráter do Senhor deles, Jesus Cristo (2Co 3.3,18; Ef 3.16,17). E estar na comunhão do Filho de Deus é o mesmo que ter comunhão com o Espírito Santo (2Co 13.13 [14]; Fp 2.1; v. CRISTOLOGIA).

5.1 O Espírito de Cristo e a cruz. Pelo fato de o Espírito ser de Cristo, ele está associado não apenas com poder e bênção, mas também com a cruz de Cristo (1Co 2.1-16; v. 4 acima), que nivela a humildade e o serviço ao próximo ao caráter do mestre (1Co 12—13). Os coríntios precisam aprender que ser uma pessoa espiritual pode significar não a glória, mas a fraqueza e o sofrimento (cp., e.g., 2Co 4.7-18 com 2Co 3.7,8; 2Co 11.16—12.10). A vida terrena de Jesus é um padrão para a atuação do Espírito nos crentes: “Embora [Cristo] tenha sido crucificado em fraqueza, ele vive, mas pelo poder de Deus. Pois nós também somos fracos nele, mas viveremos com ele pelo poder de Deus para convosco” (2Co 13.4). Nesse versículo, o poder de Deus equivale ao Espírito de Cristo. O caráter de Jesus, que se vê no Espírito, explica por que o sinal supremo da presença do Espírito — o principal elemento do “fruto do Espírito” (Gl 5.22) — é o amor. O maior ato divino de amor foi demonstrado à criação na morte de Cristo para redenção dessa mesma criação, e esse amor é “derramado” no coração dos crentes mediante a presença do Espírito (Rm 5.5-8).

5.2 O Espírito de Cristo em seu relacionamento com a igreja. Desde sua ressurreição e ascensão, Jesus se relaciona com sua igreja e com

o mundo por meio do Espírito (v. ESCATOLOGIA). É possível experimentar Cristo no tempo presente, antes de sua volta, apenas por meio do Espírito. O Espírito apôs aos cristãos a insígnia de membros do corpo de Cristo (1Co 6.15-20; 12.12,13; v. CORPO DE CRISTO). Com isso, quer dizer que os crentes não pertencem a si mesmos, mas ao Senhor, que os adquiriu. Cristo, na condição de Senhor, conduz a igreja por meio do Espírito em profecia, nos dons de ensino e de liderança ou por outros meios. A oposição do Espírito à carne pode ser vista como uma forma de o Espírito manifestar a vontade de Cristo ao indivíduo. O elo entre Jesus e o Espírito é tão íntimo que para Paulo era impossível ter um sem o outro: “Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo” (Rm 8.9; cf. 1Co 12.12,13). Todos os que têm fé em Cristo detêm, com base nessa fé, a garantia da dádiva escatológica do Espírito (Rm 8.1,2,9; Gl 3.1,2,5; cf. Ef 1.13,14; 4.30; At 2.33,38,39). Por esse motivo, ser cristão é ser uma pessoa verdadeiramente “espiritual” (*pneumatikon*, 1Co 2.10-16), habitada pelo Espírito.

“Adão, o primeiro homem, tornou-se ser vivente, e o último Adão, espírito que dá vida” (1Co 15.45). O propósito desse texto não é a mera identificação de Cristo com o Espírito. Seu conteúdo, no contexto da análise da ressurreição, não é cristológico, mas soteriológico (FEE). Adão recebeu vida como dádiva de Deus, mas Cristo é capaz de dar vida ao ser humano (a vida da ressurreição, da era vindoura) e o faz por intermédio do Espírito, com quem é, de alguma forma, um só (2Co 3.17; v. ADÃO E CRISTO).

À luz do exposto acima, presume-se que o Espírito seja conhecido pelo fato de prover a confissão de Jesus como Senhor (1Co 12.3). Nada que seja contrário a essa confissão pode ter origem no Espírito. Essa é a pedra de toque de qualquer manifestação do Espírito, com precedência sobre o êxtase, a glossolalia ou qualquer outro suposto sinal.

5.3 Distinções entre o Espírito e Cristo. Às vezes, o Espírito e Cristo parecem sobrepor-se (e o mesmo acontece com o Espírito e Deus), como em Romanos 8.9-11, passagem em que as expressões “Espírito de Deus”, “Espírito de Cristo” e “Cristo [...] em vós” referem-se todas à mesma realidade (a respeito de 1Co 15.45, v. 5.2 acima).

Pode se afirmar que os cristãos estão “no Espírito” (Rm 8.9; Gl 5.25; cf. Gl 5.16; 1Co 12.3) ou têm o Espírito neles (Rm 8.11; 1Co 3.16; 6.19; Gl 4.6), assim como podem estar “em Cristo” (2Co 5.17) ou ter Cristo neles (Gl 2.20). Não se deve, em 2Coríntios 3.17, confundir Jesus com o Espírito (“O Senhor é o Espírito; e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade”). A primeira ocorrência de “Senhor” nessa passagem refere-se às palavras de Êxodo 34.34 (LXX; 2Co 3.16). O sentido é que, quando alguém nesta era “se converte ao Senhor”, um véu de cegueira espiritual é tirado de seus olhos, como aconteceu com Moisés no Sinai. Só agora “Senhor” significa “o Espírito”, o qual é a chave para o conhecimento de Deus. Essa é a interpretação que Paulo faz do sentido das passagens do AT que ele aplica ao seu conflito com os judeus e cristãos judeus. O versículo também deve ser entendido neste contexto: a obra do “Senhor [que] é o Espírito” é transformar os crentes na imagem de Cristo, o Último Adão, o padrão da nova humanidade (2Co 3.18).

Na expressão “Espírito de Cristo”, não podemos interpretar a preposição “de” como simples sinal de igualdade: “o Espírito que é = a Cristo” (i.e., como partícula a introduzir o complemento nominal “de Cristo”, complemento esse que na frase teria função epexegética, ou seja, apositiva: “o Espírito, (que é) Cristo”). É claro que Paulo consegue distinguir os dois claramente: só Jesus é apresentado como Filho do Pai (Rm 1.3; Gl 4.4); só ele teve natureza humana (Rm 1.3; 8.3; Fp 2.7); só Jesus morreu “pelos nossos pecados” (1Co 15.3; cf. Rm 5.8; 2Co 5.15), foi ressuscitado e, como diz a Escritura, está sentado à mão direita do Pai (Cl 3.3; cf. Fp 2.9). Jamais se diz que essas coisas aconteceram com o Espírito. Nenhuma das cartas que restaram do apóstolo explica em detalhes como o Espírito e Cristo estão relacionados, mas umas poucas pistas do que ele pensava podem se ver em seus escritos:

1) O Espírito é recebido apenas como consequência da fé em Cristo e, a não ser dessa forma, não é algo que a humanidade em geral possui (Gl 3.1,2).

2) O Espírito é conhecido pelo fato de que promoverá na igreja a confissão de Jesus como Senhor (1Co 12.3) e de que dá testemunho do caráter e da verdade sobre Jesus (cp. 1Ts 1.6 com

1Ts 1.8; 4.7,8). O Espírito é reconhecido porque manifesta o caráter de Cristo em si próprio e naqueles nos quais habita.

3) O Espírito conduz os crentes, de maneira pessoal ou existencial, à realidade da nova relação que têm com Deus como filhos (*huioi*), realidade que Cristo alcançou para eles. “Deus enviou seu Filho [...] para resgatar os que estavam debaixo da lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos [v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO]. E, porque sois filhos, Deus enviou ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai” (Gl 4.4-6; cf. Rm 8.14-16).

4) Na história, a vinda do Espírito à igreja é uma obra divina subsequente à obra de Cristo (Gl 4.4-6), e pode se ver que ela depende do que Cristo conquistou.

5) O Espírito une todos os crentes a Cristo: eles são “um espírito” com ele (1Co 6.17) e foram batizados no/pelo Espírito para fazerem parte do corpo de Cristo, no qual servem no poder de Cristo e por sua direção (1Co 12.4-13).

6) Com base em 1Coríntios 12, vemos que o Espírito capacita, organiza e dirige a adoração e a comunidade cristãs. Essa orientação tem autoridade idêntica à de Deus (cp. 1Co 12.11 com os vv. 18,28) ou à de Cristo (por implicação, visto que o “corpo” em que os crentes servem pertence a Cristo). Pode se dizer que as funções do Espírito em relação a Cristo são de muitas maneiras análogas ao relacionamento entre Jesus e o Pai, como se vê nos Sinóticos. Ambos podem ter funções idênticas, mas ao mesmo tempo são distintos. O Espírito, para empregar a expressão joanina, glorifica a Cristo (Jo 16.12-14; cf. 1Co 12.3), assim como o Jesus terreno glorificou o Pai. O Espírito transmite a mente de Cristo aos crentes, comunicando-lhes a vontade e a orientação do Senhor deles e um entendimento do evangelho. A obra e a vinda do Espírito aos crentes dependem do Filho e, em última instância, do Pai. Contudo, não se pensa no Espírito como um emissário de menor importância, como um dos anjos. Em sentido real, ele é a presença de Cristo entre os crentes.

O Espírito ocupa lugar importante na teologia de Paulo porque torna possível unir o Jesus histórico, que foi ressuscitado dentre os mortos, com o Senhor celestial, que está ao mesmo tempo presente no meio de seu povo. A corporalidade do

Jesus ressurreto tinha o potencial de ser perturbadora de duas maneiras: 1) poderia parecer que dava a Jesus uma natureza corruptível (porque ele partilhava da existência material) e, com igual gravidade, 2) poderia torná-lo um personagem distante, exaltado nos céus, mas separado dos sentimentos e das necessidades de seu povo na terra. Paulo evita essas armadilhas, preservando a natureza exaltada de Jesus em um novo corpo e ao mesmo tempo sua presença imanente com os fiéis no Espírito (“corpo espiritual” [1Co 15.44] não significa “corpo feito de espírito”, nem uma existência sem corpo, mas indica um corpo apto à existência da vida ressurreta — simultaneamente corpórea e “espiritual”). Usando uma analogia moderna, pode-se comparar o Espírito aos cabos que ligam as casas à eletricidade ou às redes de telecomunicação. Eles permitem que nossos lares tenham o poder da comunicação com outras pessoas, sem que precisemos ter em casa a presença dessas pessoas ou da usina geradora de eletricidade.

Alguns estudiosos acreditam que Paulo foi o primeiro cristão a associar Jesus com o Espírito dessa maneira. Embora isso seja característica especial de Paulo, há indícios de que ele desenvolveu temas ou vínculos já existentes no cristianismo primitivo. Por exemplo: em Atos, o recebimento do Espírito está associado à fé no Cristo ressuscitado e à confissão dele como Senhor (At 2.38; 4.29-31; 11.17; cf. HUNTER, p. 95; GOPPELT, v. 1, p. 429), sem mencionar as tradições dos Evangelhos acerca de Jesus que o apontam como aquele que batizaria com o Espírito Santo (Mc 1.8 e par.). Também é notável a ausência de indícios de que algum palestino ou cristão judeu tenha se oposto à associação que Paulo estabeleceu entre o Espírito e Cristo, embora haja muita controvérsia sobre outros temas (uma exceção pode ser 2Co 11.4, que traz a expressão “outro Espírito”). Isso deixa implícito que o pensamento de Paulo se harmonizava com o do cristianismo palestino, embora Paulo tenha desenvolvido e expandido ideias menos nítidas desse grupo.

6. O Espírito e a missão

Na condição de Espírito de Cristo, é íntima a ligação do Espírito Santo com a mensagem do evangelho. O Espírito capacita a missão cristã

e compele em direção a ela. Tais realidades são nítidas em Atos, em que a vinda do Espírito é associada ao início da proclamação do evangelho após a Páscoa (At 2), com sua infusão de poder (At 4.8,31; 6.10; 8.29; 10.44) e com a orientação dada a Pedro, a Paulo e a Barnabé em momentos decisivos (At 10.19,20; 11.12; 13.2-5; 16.6-10). Paulo, escrevendo à igreja de Roma, diz que foi capacitado a conduzir os gentios a Deus “em palavra e ação, pelo poder de sinais e prodígios, no poder do Espírito” (Rm 15.18,19). Ele pode estar se referindo à tarefa apostólica como “ministério do Espírito” (2Co 3.8), do qual a evangelização constituía parte significativa. O Espírito o acompanhou no início de sua pregação missionária 1) ao confirmar no coração dos ouvintes a verdade da mensagem; 2) ao capacitá-lo a operar “sinais e prodígios” (Rm 15.18,19; cf. 2Co 12.12, que pode, no entanto, ser uma expressão coríntia; v. os comentários); 3) ao encher os novos crentes, de tal maneira que a presença do Espírito era inconfundível. Em três de suas cartas dirigidas a diferentes comunidades, Paulo lembra os leitores da vívida experiência inicial que tiveram com o Espírito quando ouviram o evangelho e se converteram (1Ts 1.4-6; Gl 3.1-3; 1Co 2.4,5). Paulo pressupõe que esses encontros iniciais com o Espírito servem para confirmar a realidade de que seus leitores se converteram, atestando assim que seu evangelho de fato provém de Deus. O Espírito, por sua vez, dá aos crentes ousadia e sabedoria para testemunhar de Jesus (cp. 1Ts 2.2 com 1Ts 1.5,6).

7. O Espírito e a nova vida do cristão

Mais que qualquer outro autor do NT, Paulo associa com o viver a vida cristã o conceito do Espírito concedido para habitar no crente. O Espírito não é só o poder de Deus que convence o crente acerca da verdade do evangelho, não só promovendo sua pregação, mas é o poder da nova criação para os que vieram a ter fé em Cristo (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Os cristãos, antes afastados de Deus, não apenas entraram no rol celestial dos redimidos: agora, o Espírito habita neles e os capacita a viver de forma que agrade a Deus (Rm 8.1-4; 12.1; 1Ts 4.1; ao Senhor, 2Co 5.9; Ef 5.10). Com respeito a essa vida, Paulo diz que os crentes são “guiados pelo Espírito de Deus” (Rm 8.14) ou,

incluindo a si próprio, “andamos [...] segundo o Espírito” (Rm 8.4; Gl 5.16,25).

7.1 Carne e Espírito. O contrário de andar no Espírito é estar “na carne”, e em Paulo a “carne” é em geral contrastada com o Espírito. A carne representa o eu em sua condição decaída: o egoísmo, a autoafirmação, a rejeição obstinada da vontade de Deus ou o desafio ostensivo a essa vontade. Esse desafio caracteriza a humanidade em Adão, na velha era. O Espírito opõe-se totalmente aos princípios da carne e do pecado, pois “a mentalidade da carne é morte; mas a mentalidade do Espírito é vida e paz” (Rm 8.6). O Espírito no crente rompe o poder do pecado, de maneira que se pode dizer que o cristão cumpre a Lei (Rm 8.1-4,12-15).

A extensão do domínio do Espírito nos crentes, segundo Paulo, e de que maneira ele imaginava que a libertação do domínio do pecado e da carne fosse total têm sido assunto de debate entre os estudiosos. Grande parte dessa discussão gira em torno do significado de Romanos 7 no contexto da carta. Calvino e vários exegetas de nossos dias (CRANFIELD e DUNN) entendem que Romanos 7.14-25 se refere à experiência de um crente e, desse modo, modificam as declarações aparentemente absolutas acerca da liberdade que o crente tem do poder da morte em Romanos 8.1-11. Embora redimido, o crente ainda pode ser descrito como “carnal”, “vendido como escravo do pecado” e impotente diante de seu poder até a ressurreição. Para alguns intérpretes, Romanos 7.14-25, junto com Romanos 7.7-13, refere-se à vida antes da conversão, em que se anuncia a inevitável vitória sobre o pecado, sendo o livramento revelado em Romanos 8. Outros entendem que Romanos 7.14-25 seja a experiência do convertido, o qual luta contra o pecado mediante o poder da vontade própria, um crente espiritualmente imaturo, necessitando que alguém o oriente sobre o poder do Espírito (Rm 8), necessário para quem deseja triunfar sobre o pecado (BRUCE, p. 193-8).

O texto de Romanos 7 pode ser entendido como referência à pré-conversão ou à pós-conversão, mas em outros escritos de Paulo existem abundantes indícios da percepção que ele tinha de que os crentes podem pecar e de fato pecam. Isso é presumido em suas muitas advertências contra o cair no pecado e nas passagens em que

exorta os crentes a escolher o caminho da vida no Espírito (Rm 8.12-14, uma advertência e um imperativo subentendido; 1Co 6.18-20; Gl 5.16-26; cf. Rm 6.12-16; 1Co 5.9-13; 10.11-14,18-22; esp. 2Co 12.21). Embora manifeste surpresa e reprovação quando um membro de alguma igreja sob sua influência insiste no comportamento pecaminoso (1Co 5.1-6,11,12; cf. Rm 6.1,2,11,12; Gl 6.7-10; Cl 2.20-23), Paulo mesmo assim está disposto a admoestar os crentes “espirituais” (*hoi pneumatikoi*) a tratar pastoral e mansamente os cristãos que pecam (Gl 6.1,2).

Em razão da participação coletiva da humanidade na natureza adâmica decaída, a existência presente do cristão é caracterizada pela luta numa vida que se vive em um período entre duas eras. O impulso da velha natureza não diminui, embora os redimidos agora pertençam à era futura, à nova humanidade em Cristo. “Nós, que temos os primeiros frutos do Espírito, também gememos em nosso íntimo, aguardando ansiosamente nossa adoção, a redenção do nosso corpo” (Rm 8.23). A ressurreição de Cristo, portanto, se estenderá, por fim, à renovação total, até mesmo a do ser físico, quando os crentes, por ocasião da parusia, forem ressuscitados dentre os mortos e receberem um “corpo espiritual” (1Co 15.42-54; 2Co 5.1-5; v. ESCATOLOGIA).

Devemos levar a sério a pressuposição de Paulo de que escolher o caminho da vida, andar no Espírito e agradar ao Senhor são possíveis no tempo presente. O Espírito proporciona novas possibilidades para a humanidade, e a presença poderosa do Espírito caracteriza a nova existência que é o “indicativo” (ou a declaração de uma condição real), em que se fundamenta o “imperativo” ético. Não se trata de mera questão objetiva e legal na qual acreditar. Para o apóstolo, a vida no Espírito afeta de forma concreta a vida do cristão no mundo. “Andai pelo Espírito e nunca satisfareis os desejos da carne” (Gl 5.16; cf. 1Ts 1.4-10; 4.3-8; Rm 4.12-17).

Esse estar no Espírito se expressa no “fruto” do Espírito: amor, alegria, paz e assim por diante (Gl 5.22,23). A imagem do fruto combina com o caráter gracioso da nova possibilidade oferecida por Deus, assim como os frutos da terra, que crescem por seu poder criativo e sustentador. Em Gálatas 5.22,23, contrasta-se explicitamente esse

fruto com “as obras da carne”. Se procurarmos nas Escrituras alguma prova da obra do Espírito e do amadurecimento do crente, com certeza ela será encontrada no fruto do Espírito, que mostra o caráter de Cristo se formando na pessoa. Em 1Coríntios 13, Paulo critica a validade de qualquer manifestação espiritual sem o sinal mais importante do Espírito de Cristo: o amor.

7.2 Espírito e Lei. Assim como o Espírito se opõe ao poder da carne, encontramos o Espírito e a Lei em lados opostos em vários textos de Paulo (v. Lei). Isso basicamente se deve ao fato de que a Lei (a *Torá* dos judeus), ainda que outorgada por Deus, se desviou do objetivo divino por causa do pecado e da carne, de modo que a própria observância da Lei pode se tornar outra empreitada pecaminosa, uma vez que o ser humano pode vir a idolatrar seus esforços e assim manter o Deus vivo a distância ou tentar impor a Deus alguma obrigação. O ser humano não regenerado é incapaz de cumprir plenamente a Lei, pois para ele é impossível vencer o poder do pecado. O Espírito, quando entra nele, começa a transformá-lo na nova humanidade, que é exemplificada em Cristo. O Espírito concede aos crentes a condição de cumprir “a justa exigência da Lei” (Rm 8.4), porque, com a ajuda dele, agora são capazes de executar o objetivo original da Lei: amar e obedecer ao Pai celestial (cf. Mt 5.48; 22.34-40).

Outra função-chave do Espírito é fazer com que os fatos redentores da vida, morte e ressurreição de Jesus estejam presentes de forma eficaz na vida do crente (WENDLAND, p. 151, 136-7). O Espírito “apresenta” o Filho aos crentes: “Quem se une ao Senhor é um espírito com ele” (1Co 6.17). O ato de Deus enviar o Espírito está condicionado ao envio do Filho e, ao enviar o Filho, ele torna real o envio do Espírito (Gl 4.4-7). Observa-se uma associação semelhante na oração em Efésios: “Dobro meus joelhos perante o Pai [...] para que [...] vos conceda que sejais interiormente fortalecidos com poder pelo seu Espírito [no homem interior]. E que Cristo habite pela fé em vosso coração” (Ef 3.14-17). Relacionado com a função de tornar Cristo e seus benefícios reais na vida do crente, o entendimento de Paulo acerca do Espírito está sempre vinculado a seu conceito de justificação. A posição de Romanos 8 na estrutura geral da carta e o próprio argumento do capítulo (cp.

Rm 5.1-5 com Rm 8.1-4) confirmam isso. Não há doutrina de Cristo sem a justificação ou sem o Espírito, e não há justificação sem Cristo ou sem o Espírito.

Qual a razão da natureza ética do Espírito? Para Paulo, essa natureza e o efeito que exerce sobre o crente resultam de duas fontes principais. A primeira é que, à semelhança dos profetas clássicos de Israel, Paulo entende o Espírito como detentor do caráter ético de Deus (v. 1 acima), que ele expressa com o adjetivo “santo”.

Paulo afirma, em 1Tessalonicenses 4.7,8, que quem rejeita o novo estilo de vida consagrado a Deus (1Ts 4.3,7) está rejeitando a “Deus, que vos dá o seu Espírito Santo” (1Ts 4.8). O raciocínio baseia-se no fato de que o Espírito é conhecido como Espírito Santo. Presume-se, portanto, que aquele em quem o Espírito habita deve se caracterizar pela pureza ética. De modo semelhante, em 1Coríntios 6.19,20, enquanto explica aos coríntios por que é errado e incoerente o cristão procurar prostitutas, Paulo elabora o argumento de que o “vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que habita em vós, o qual tendes [recebido] da parte de Deus”.

Um segundo motivo para o destaque de Paulo à natureza ética do Espírito é o fato de ele ser o Espírito de Cristo. Na condição de mediador da presença de Cristo no crente, o Espírito promove desejos, atitudes e comportamentos que estão em conformidade com a pessoa e o ensino de Cristo. Ele age para criar a nova natureza da qual Cristo é o arquétipo e a qual os cristãos possuirão em sua forma perfeita, na era vindoura (2Co 3.17,18).

7.3 O Espírito e a igreja como corpo de Cristo. A pessoa não recebe o Espírito apenas como indivíduo. Declarar Cristo como Senhor implica que “todos fomos batizados por um só Espírito para ser um só corpo” (1Co 12.13; v. CORPO DE CRISTO). Isso significa um chamado a uma existência coletiva, tornar-se parte de uma nova rede social dirigida pelo Espírito. Portanto, as mudanças que o Espírito opera e os dons espirituais que ele concede ao indivíduo não constituem mero auto-desenvolvimento: os crentes devem usá-los para benefício de seus irmãos em Cristo (1Co 12.7; 14.5,26). O Espírito é a força unificadora e criativa que gera a comunidade cristã, expressa no termo *coινωνia*, o qual sinaliza um compartilhamento

mútuo no Espírito (participação “no Espírito”) e uma comunhão (i.e., comunidade) criada por ele (2Co 13.13[4]). Nessa nova comunhão, o Espírito concede diferentes dons a diferentes pessoas, com o propósito de que se reúnam e trabalhem umas com as outras, como as diversas partes de um corpo natural, formando, dessa maneira, o corpo de Cristo na terra para servir ao Senhor (1Co 12.4-31).

8. O Espírito e a escatologia

Paulo considera o Espírito concedido aos crentes um sinal escatológico, um indicativo de que a salvação e a restauração prometidas por Deus já começaram. H.-D. Wendland menciona o “caráter inteiramente escatológico do *pneuma*” no pensamento de Paulo (WENDLAND, p. 134). Esse ponto de vista tem alguns precursores, tanto na esperança veterotestamentária e rabínica de que na era futura haverá uma dádiva geral do Espírito quanto na literatura de Qumran (SEKKI, p. 82-3). Para Paulo, a diferença é que o Espírito representa a manifestação do fim dos tempos já no tempo presente.

Faz soar uma nota escatológica a ideia de o Espírito ser para os crentes os “primeiros frutos” e algo como a “primeira prestação” (*arrabōn*) do que receberão quando o reino messiânico chegar à sua plenitude, o juízo tiver passado e cada inimigo de Deus tiver sido derrotado (Rm 8.18-25; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13,14; 4.30). Assim, no presente, o Espírito é ao mesmo tempo uma porção da vida e do poder da era futura e um sinal que aponta para além do presente, informando os crentes de que a plenitude da era messiânica ainda não chegou. “A criação aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus [...], mas também nós, que temos os primeiros frutos do Espírito, também gememos em nosso íntimo, aguardando ansiosamente nossa adoção, a redenção do nosso corpo” (Rm 8.19,23). Em suas cartas, Paulo mantém essa tensão em seu conceito de Espírito: o Espírito não é em si mesmo a plenitude do reino de Deus, mas uma amostra da “glória” futura, apontando continuamente para a redenção escatológica do corpo (BEKER, p. 281-3). O Espírito é um irrompimento dos poderes da era vindoura e uma garantia da realidade dessa era, da qual o crente participa.

Essa associação entre o poder e a presença do Espírito, de um lado, e a era futura, de outro, também se manifesta na esperança e na alegria que o Espírito inspira nos crentes (Gl 5.22; Rm 15.13). Essa esperança é a certeza de que os crentes não se decepcionarão, de que o sinal de pagamento do Espírito será um dia de fato confirmado pela participação na glória de Deus e na renovação de sua existência inteira, bem como de toda a criação (Rm 5.2,5; 8.23-25). Por esse motivo, uma “esperança” que diga respeito apenas à existência presente é uma piada de mau gosto, que termina em uma existência sem sentido (1Co 15.19).

O Espírito também é o poder da era futura que na presente ajuda o crente em sua luta contra as forças inimigas de Deus, particularmente a carne e o pecado. Ao mesmo tempo, Paulo pode dizer que, “pelo Espírito mediante a fé, aguardamos a justiça que é nossa esperança” e fazer a seguinte convocação: “Andai pelo Espírito e nunca satisfareis os desejos da carne” (Gl 5.5,16). O cristão que vive no Espírito está livre dos poderes mortais desta era (Rm 8.2,6). Por esse motivo, somos trazidos de volta à ética e à natureza cristista do Espírito, mostrando como esses aspectos estão inseparavelmente entrelaçados no pensamento de Paulo.

9. O Espírito e a adoração

Paulo informa os cristãos coríntios de que, como um todo e como indivíduos, eles devem ser o templo de Deus: “Não sabeis que sois santuário de Deus e que o seu Espírito habita em vós?” (1Co 3.16; cf. 1Co 6.19). Esse versículo estabelece que a adoração não é estimulada por local, edifício ou objetos santos, mas pela presença do Espírito de Deus. “A circuncisão somos nós, que servimos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Jesus Cristo” (Fp 3.3). O local da adoração é o coração humano, purificado, renovado e acompanhado pelo Espírito (cf. Jo 4.23,24) ou a comunidade cristã como o altar do Espírito (1Co 3.16).

Em 1Coríntios 12 e 14, Paulo explica o significado e o propósito dos dons que o Espírito concede ao corpo de Cristo no contexto das reuniões de adoração. Essa é a análise mais longa que temos da adoração primitiva no período do NT. Paulo aponta para o Espírito como a fonte dos “dons” dos cristãos, quer pareçam mais sobrenaturais,

quer se apresentem de maneira mais natural. O fato de o Espírito distribuir esses dons significa que são benefícios outorgados pela generosa graça de Deus e não podem ser usados como indicadores de posição ou de realizações espirituais da pessoa. São dados conforme quer o Espírito, não como o ser humano deseja. Em 1Coríntios 14, somos informados de que o propósito dessa orientação pelo Espírito é a “edificação” dos cristãos (1Co 14.1-5,26). A “edificação” é uma forma de mostrar que os cristãos aprendem, amadurecem e são fortalecidos. Embora Paulo conclame os crentes a prestar atenção à maneira em que usam as habilidades concedidas pelo Espírito, em última instância a edificação do corpo é obra do Espírito.

O tipo mais notável de ação capacitadora do Espírito na adoração são as várias formas de elocução inspirada. A profecia é a mais evidente (1Co 12.20; 14.1-5,39) e envolvia instrução, exortação moral e correção dirigidas à congregação (1Co 14.3). É um dos dons mencionados com mais frequência e está intimamente ligado à presença do Espírito, e Paulo incentiva sua prática. Com base em 1 Tessalonicenses 5.19,20, parece que denegri-la ou proibi-la era o mesmo que “apagar” o Espírito. Outro dom de elocução inspirada é a “palavra de sabedoria” ou de conhecimento (1Co 12.8; um ou ambos podem equivaler ao ensino, que não é mencionado nessa lista, mas aparece em 1Co 12.28,29). O ensino também é visto como inspirado pelo Espírito (1Co 12.28,29; 14.19,26), bem como a oração, feita ou não no Espírito (1Co 14.2,14-19), e a glossolalia, com a interpretação que a acompanha (1Co 14.1-5,13-19,39). Até mesmo o cântico de hinos deve ser entendido no contexto geral como ato instigado pelo Espírito, o qual dirige a igreja na adoração, na música inspiradora e no louvor (1Co 14.15,26). Em Efésios 5.18,19 (cf. Cl 3.16), ser cheio do Espírito, ser edificado e adorar (salmos, hinos e cânticos espirituais) também estão associados.

Esse contexto de adoração também demonstra uma preocupação com o bem-estar e a edificação dos crentes. Paulo às vezes se refere genericamente a outros acontecimentos sobrenaturais durante a adoração. É bem provável que a menção do fato de Deus prover o Espírito aos gálatas e operar milagres entre eles se refira à experiência contínua de adoração de suas igrejas. E se, com

base no que 1Coríntios 14.4-11 diz sobre a obra do Espírito, os dons são sempre obra do Espírito, podemos entender que a lista de Romanos 12.6-8 ressalta vividamente que, para Paulo, o Espírito inspira até mesmo tarefas seculares, como administração e esmolas.

Fora de 1Coríntios, há pouquíssimas referências explícitas ao papel do Espírito na adoração. Talvez isso se deva em parte ao fato de que em nenhum dos outros escritos de Paulo os problemas com as reuniões de adoração de uma igreja sejam tratados tão extensamente. Fora de 1Coríntios, a oração é o aspecto da adoração mais associado ao Espírito. É ele quem caracteriza o cristão como filho de Deus e inspira a confiante oração “Aba”, feita pelos redimidos (Rm 8.15,16; Gl 4.6). É ele quem ajuda o crente na oração, orientando-os sobre a maneira correta de orar (Rm 8.26). Ao mesmo tempo, o Espírito ora a favor daqueles em quem habita (Rm 8.27). Em Efésios, o Espírito também concede acesso a Deus mediante a oração (Ef 2.18). Essa é a marca da igreja como o verdadeiro Israel: que a comunidade ore e adore no Espírito (Fp 3.3). A passagem de Filipenses 1.19 também associa o provisãoamento do Espírito com a oração.

Além dos casos citados, não há, em Paulo, outras associações explícitas entre o Espírito e a adoração. Talvez umas poucas declarações dependam de uma referência indireta à experiência que os crentes têm do Espírito durante a adoração, como é o caso da oração “Aba”, já mencionada. É possível que as referências à paz e à alegria geradas pelo Espírito sejam em parte inspiradas nas experiências de adoração (Rm 15.13), como ocorre nas passagens que falam do amor gerado pelo Espírito (Rm 5.5; Cl 1.8), da comunhão criada por ele (Fp 2.1; 2Co 13.13 [14]) e do Espírito como “primeira prestação” (1Co 1.22; 5.5, imaginando-se como uma prova tangível para os crentes), embora essas hipóteses sejam meras conjecturas. Uma coisa é certa: o Espírito desempenha um papel de tremenda importância na adoração cristã e em cada aspecto da experiência do crente com Deus. Devemos lembrar a natureza esporádica das cartas de Paulo e pressupor que há muito mais a dizer sobre o papel do Espírito na adoração, coisas que Paulo não julgou necessário mencionar (daí a necessidade, e.g., de

complementar a ideia em Rm 12.6-8 acerca da inspiração do Espírito com base no que Paulo diz em 1Co 12).

Em resumo, podemos dizer que o Espírito capacita vários crentes com dons que beneficiam os demais e ajudam na adoração e que ele organiza a distribuição dos dons de acordo com a necessidade dos crentes, inspirando-os a usá-los de forma correta (1Co 14.37-40). Não significa que tudo o que se faz na adoração com a ajuda do Espírito seja necessariamente espontâneo, pois o que se faz com a mente (1Co 14.15), com preparo intencional e criativo ou com fidelidade à tradição apostólica (e.g., no caso do ensino) pode ser tão inspirado e espiritual quanto algo feito no impulso do momento (cf. as fórmulas tradicionais em 1Co 15.1-8; 1Tm 3.16).

O Espírito encoraja os crentes a falar ousadamente com Deus, com quem se reconciliaram, desfrutando agora a condição de filhos amados. Ele dá início ao impulso que surge de baixo e traz de cima a resposta amorosa do Pai. Em termos ideais, a adoração é uma doxologia sinfônica conduzida pelo Espírito, louvando a Deus, proclamando o que ele fez e está fazendo e orientando a resposta humana.

Ver também ADOÇÃO, FILIAÇÃO; ADORAÇÃO/CULTO; CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; DEUS; "EM CRISTO".

DPC: DONS DO ESPÍRITO; ESPIRITUALIDADE; ÉTICA; FRUTO DO ESPÍRITO; LÍNGUAS; PODER; PRIMÍCIAS, PENHOR; PROFECIA, PROFETIZAR; SANTIDADE, SANTIFICAÇÃO; SOLIDARIEDADE, COMUNHÃO, PARTILHA.

BIBLIOGRAFIA. BEKER, J. C. *Paul the Apostle: the triumph of God in life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BRUCE, F. F. *Paul: apostle of the heart set free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. (Edição em português: _____. *Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Shedd, 2003.) ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. London: SCM, 1952. ■ CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1975, 1979. 2 v. (cc.) ■ DUNN, J. D. G. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. _____. *Romans*. Dallas: Word, 1988. 2 v. (wbc.) ■ ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978. FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

(NICNT.) ■ _____. *God's empowering presence: the Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1994. ■ GOPPELT, L. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981/1982. 2 v. ■ HILL, D. *Greek words and Hebrew meanings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. ■ HUNTER, A. M. *Paul and his predecessors*. Ed. rev. London: SCM, 1961. ■ LULL, D. J. *The Spirit in Galatia: Paul's interpretation of Pneuma as divine power*. Chico: Scholars, 1980. (SBLDS, 49.) ■ MARTIN, R. P. *The Spirit and the congregation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ _____. *The Spirit in 2 Corinthians in light of the "fellowship of the Holy Spirit" in 2 Corinthians 13:14*. In: GLOER, W. H., org. *Eschatology and the New Testament*. Peabody: Hendrickson, 1988. ■ _____. *Worship in the early church*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1964. ■ MEYER, P. *The Holy Spirit in the Pauline Letters: a contextual exploration*. *Int*, v. 33, p. 3-18, 1979. ■ MOULE, C. F. D. *The Holy Spirit*. London: Mowbrays, 1978. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. 2. ed. London: Black, 1953. ■ SCHWEITZER, E. Πνεῦμα κτλ. *TDNT*, v. 6, p. 396-451. ■ _____. *The Holy Spirit*. London: SCM, 1980. ■ SEKKI, A. E. *The meaning of Ruah at Qumran*. Atlanta: Scholars, 1989. (SBLDS, 110.) ■ WENDLAND, H.-D. *Das Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus*. In: SCHLINK, E. & VOLK, H., orgs. *Pro Veritate: ein theologischer Dialog*. Münster: Aschendorff, 1963. p. 133-56. ■ WRIGHT JR., W. *The source of Paul's concept of Pneuma*. *CovQ*, v. 41, p. 17-26, 1983.

T. PAIGE

ESPIRITO SANTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Em certo sentido, o AT foi a era da Lei e da profecia, período em que o Espírito de Deus se manifestava poderosamente na vida de algumas pessoas: sacerdotes, juizes, reis, profetas e outros líderes como esses. No entanto, isso acontecia apenas de maneira esporádica e por um curto período de tempo, com o objetivo de realizar certas tarefas em nome de Deus e a favor de seu povo. Com a vinda de Jesus Cristo, porém, teve início a era escatológica (v. Hb 1.1,2); foi inaugurada a era do Espírito. Dessa maneira, o Espírito não apenas veio sobre/em Jesus (Mc 1.10) por ocasião de seu batismo, mas permaneceu com ele durante toda

a sua existência terrena (cf. Lc 4.1). Mais tarde, contudo, em consequência da morte (v. CRISTO, MORTE DE), da ressurreição e da exaltação de Jesus, em cumprimento da profecia de Joel (Jl 3.1-5), o Espírito foi derramado de modo permanente sobre todos os seguidores de Jesus, sem distinção de sexo, idade, raça ou condição social (v. At 2.4,17-20; passim). A era de esperança havia cedido espaço à era do cumprimento, de modo que o dom do Espírito está hoje disponível a todos os que se arrependem e creem no nome de Jesus Cristo. O dom prometido do Espírito Santo pertence agora aos que estão próximos — judeus — e aos que estão longe — gentios (At 2.38).

1. Etimologia
2. Terminologia
3. O Espírito Santo na vida de Jesus
4. O Espírito Santo e a igreja
5. O Espírito Santo e a inspiração das Escrituras
6. O Espírito Santo e a Trindade

1. Etimologia

Em todos os escritos em que se considera a palavra traduzida por “espírito” (i.e., o Espírito de Deus, o Espírito Santo), temos a palavra grega *pneuma* (que equivale ao vocábulo hebraico *rūah*), cujo sentido básico é “ar em movimento”. Abrange ideias como vento, ventania, temporal ou rajada de vento (v. Êx 14.21; 15.8; Gn 1.2, passagem em que VON RAD [p. 49] traduz *rūah* *’elōhym* [Espírito de Deus] por “Temporal de Deus”). Comunica a ideia de energia e força imensuráveis e de poder incontrolável; ou de paz, calma e refrigério, pois *pneuma* também pode ser usado para denotar algo tão suave quanto uma brisa (v. Gn 3.8). É significativo que *pneuma* também tenha o sentido de “sopro” — o sopro da boca ou das narinas de alguém e, por associação, o sopro da vida, a substância da existência de todos os seres viventes (v. Gn 2.7; Sl 104.29,30).

É essa a palavra que os autores do AT, do NT e do cristianismo primitivo associam a Deus em uma tentativa de descrevê-lo, de revelar em parte quem ele é: Deus é *pneuma*, “vento”, e nessa condição é poder invisível, irresistível, imprevisível, incontrolável. É *pneuma*, “sopro”, e nesse sentido concede vida e vitalidade aos seres vivos. É *pneuma*, “ar em movimento”, e assim é movimento em ação, energia trabalhando em todo

lugar e no momento presente para criar e recriar, sustentar, ordenar, renovar, reavivar. Esse Espírito de Deus é Deus, o Deus vivo, que infunde nova vida aos que pertencem a seu povo, enchendo-os de força, sabedoria, coragem moral e poder, acentuando e intensificando suas habilidades naturais, equipando-os de forma extraordinária, de modo que os conduz para além das fronteiras de suas limitações, preparando-os para executar papéis morais e éticos significativos no curso da história da redenção (HAWTHORNE, p. 14-23).

2. Terminologia

Os títulos usados com mais frequência no AT e nos escritos apócrifos e pseudepigráficos para designar esse “sopro de Deus” são: “o Espírito”, “o Espírito de Deus” e “o Espírito do Senhor”. O nome “[o] Espírito Santo” ocorre em apenas dois lugares no AT (Sl 51.11; Is 63.10,11). Um número maior de ocorrências é verificado em escritos posteriores (4Ed 14.22; As Is, 5.14; cf. CD 2.11-13; 1QS 3.6-12). A palavra torna-se um termo padrão na literatura rabínica, tendo o sentido de Espírito de Deus como “entidade que está fora [de uma pessoa] e que vem da parte de Deus em situações especiais e em circunstâncias especiais [àquela pessoa]” (SJÖBERG, v. 6, p. 381; quanto a outros títulos que ocorrem com menor frequência, v. Is 11.1,2; Zc 12.10).

O NT e vários documentos cristãos primitivos apresentam uma grande variedade de títulos mediante os quais se fizeram tentativas de apanhar em uma rede de palavras esse poder evasivo, universal, imediato e transformador de vidas, o qual pessoas comuns estavam experimentando no dia a dia. De novo, observava-se que o Espírito de Deus estava agora, de novo, presente e ativo. Como ensinavam muitos mestres de Israel, ele havia ficado em silêncio, ou deixara de estar ativo no mundo, ou não era mais necessário pelo fato de as Escrituras hebraicas já estarem completas (v. DAVIES, p. 208-15; SCOTT, p. 47, 50; mas cf. AUNE, 103-47). É como se o mundo tivesse subitamente acordado para o fato de que a era universal do Espírito, aguardada havia muito tempo (v. Jl 2.28,29), alvorecera, chegando finalmente a nova era, em que o povo de Deus desfrutaria continuamente da infusão, da inspiração e da motivação do Espírito (Is 61). Por isso, não é de admirar que

parte de nossa literatura esteja repleta de referências ao Espírito e que agora os títulos sejam bem mais variados que antes.

Assim como acontece no AT, especialmente em Ezequiel, “Espírito” ou “o Espírito” são títulos frequentemente usados no NT e pelos pais apostólicos para designar o Espírito Santo (cp. At 6.3 com At 6.5; 1Pe 1.2; *ICl*, 42.4, passim). Entretanto, é surpreendente o fato de que termos comuns ao AT, como “o Espírito de Deus” e “o Espírito do SENHOR”, quase nunca apareçam em nossa literatura. No NT, “o Espírito de Deus” aparece apenas em 1Pedro 4.14 e em 1João 4.2, e “o Espírito do Senhor”, apenas em Atos 5.9 e 8.39.

Contudo, o ânimo gerado pela presença e pelo poder do Espírito na comunidade cristã fomentou nessa comunidade um desejo irresistível de expressar em palavras a natureza de sua presença, de explicar o mais claramente possível o significado avassalador do Espírito, de tornar compreensível o incompreensível. Esse desejo levou à criação de uma variedade de novos termos para descrever a pessoa e a obra do Espírito. Assim, em acréscimo aos termos mencionados acima, o Espírito é chamado “a promessa do Pai” (At 1.4; 2.33,39; cf. Lc 24.29; Jo 14.16,26; 15.26; Jl 2.28,29), “Espírito de vida” (Ap 11.11), “o espírito da verdade” (1Jo 4.6), “o Espírito da graça” (Hb 10.29), “Espírito eterno” (Hb 9.14), “os sete Espíritos de Deus” (Ap 1.4; 3.1; 4.5; 5.6; v. BRUCE, p. 336), “espírito da profecia” (Ap 19.10, passagem que chama a atenção para o fato de ser o Espírito quem inspira as Escrituras).

Outro título posterior e importante dado ao Espírito, e também facilmente compreendido, é “a unção” (*to chrismon*, 1Jo 2.20,27): “Vós tendes a unção da parte do Santo, e todos tendes conhecimento”, alusão ao Espírito Santo que Jesus deramou sobre seus seguidores como se fosse o óleo de unção (At 2.32,33; cf. 1Sm 16.17,18). Essa unção concedeu aos cristãos um dom especial de conhecimento a respeito de Deus e de Cristo, bem como da relação dos cristãos com Deus e com Cristo (v. 1Jo 3.24; 4.13).

O título mais comum para designar o Espírito é “[o] Espírito Santo”: *hagion pneuma*, *to hagion pneuma*, *to pneuma to hagion* — termo raro no AT, mas abundante em nossa literatura. Não é inteiramente claro o motivo dessa mudança radical

de terminologia. Talvez seja porque agora se entenda de maneira mais completa que é o Espírito quem separa (“separar” no sentido básico de *hagion*, “santo”) o povo, tirando-o do mundo profano, conduzindo-o a Deus e consagrando-o para o serviço de Deus (cf. 1Pe 1.2). No entanto, o mais provável é que a mudança se deva ao fato de o Espírito estar sendo experimentado de forma impressionante, sendo o poder mediante o qual Deus operou mudanças em larga escala na vida dos seres humanos, transformando-os de pecadores em povo santo, assim como o próprio Deus é santo (1Pe 1.15,16; cf. Lv 19). Ou seja, o Espírito estava efetivamente operando neles a divina “vontade pessoal voltada para um fim religioso e moral” (BAUMGÄRTEL, p. 365), tornando-os ética e moralmente um povo bom (cf. Ez 11.19; 18.31; 36.26; At 2.1-41).

Talvez os títulos designativos do Espírito que conclamam a uma reflexão mais profunda sejam aqueles que situam o Espírito e Jesus unidos em um padrão dialético de identidade e distinção, o que sem dúvida surge do fato de que “Cristo e o Espírito estão tão intimamente ligados à vida dos cristãos que seus nomes são permutáveis” (HENDRY, p. 24): “o Espírito de Jesus” (At 16.7; v. STÄHLIN, p. 229-52) e “o Espírito de Cristo” (1Pe 1.11). A preposição *de* na expressão “o Espírito de Jesus/de Cristo” não deve necessariamente levar alguém a confundir o Espírito com Cristo, uma vez que a função da preposição é basicamente descrever um relacionamento próximo existente entre ambos e pode simplesmente transmitir uma ideia semelhante à do quarto Evangelho, em que o Espírito de Cristo é o Espírito que dá testemunho de Cristo (cf. Jo 14.26; 15.26; 1Co 12.3). Mas é óbvio que a ambiguidade das expressões levou alguns dos pais da igreja a ir além e dizer que um é o outro, não fazendo mais distinção entre Cristo e o Espírito (cf. Rm 8.9,10; 1Co 10.4; 2Co 3.18; v. a passagem ao mesmo tempo confusa e que gera confusão em He, “Si”, 5.6.5-7; também na mesma direção, 2Cl, 9.5).

3. O Espírito Santo na vida de Jesus

Os autores dos Evangelhos registram momentos decisivos na vida e no ministério de Jesus, assinalando em cada um deles a presença do Espírito Santo — no batismo, na tentação, em sua

pregação, nos exorcismos e assim por diante. Ao registrar esses acontecimentos dessa forma, deixam claro que o objetivo era descrever a vida do Filho de Deus que encarnou como uma pessoa verdadeiramente humana, cuja vida foi inteiramente dirigida e capacitada pelo Espírito (HENDRY, p. 19). Esse tema é tomado por nossa literatura e resumido em Atos 2.22 e 10.38. Ali se afirma que “Jesus, o Nazareno, [foi] homem aprovado por Deus entre vós com milagres, feitos extraordinários e sinais, que Deus realizou entre vós por meio dele, como bem sabeis” (At 2.22), pois “Deus o ungiu [i.e., o fez Messias] com o Espírito Santo e com poder”. Em consequência disso, Jesus “andou por toda parte [*diēlthen*; v. BDF, 332.1], fazendo o bem [*euergetōn*] e curando [*iōmenos*] todos os oprimidos pelo Diabo, porque Deus era com ele” (At 10.38; v. ROBINSON, p. 125; SWETE, 1976, p. 59). Considera-se aqui que o ministério de Jesus, em sua totalidade, é “constituído de uma série contínua de atos beneméritos” — “o ataque decisivo de Deus contra o (pessoalmente imaginado) poder do mal” (BARRETT, p. 525) — realizados por Jesus no poder do Espírito Santo (cf. Is 61.1,2; 11.1-3; v. HAWTHORNE, p. 97-112).

Só o autor de Hebreus descreve a presença e o poder do Espírito Santo na morte de Jesus. Ele escreve: “Cristo, [...] imaculado, por meio do Espírito eterno ofereceu a si mesmo a Deus” (Hb 9.14). Por trás dessas palavras, “acha-se a descrição do Servo isaiano do Senhor, o qual entrega a vida a Deus como oferta pela culpa de muitos, carregando o pecado e garantindo a justificação deles. Quando o Servo é apresentado pela primeira vez, Deus diz: ‘Pus o meu Espírito sobre ele’ (Is 42.1). Portanto, é no poder do Espírito divino que o Servo realiza cada fase de seu ministério, inclusive a fase de coroação, em que ele aceita a morte pela transgressão do seu povo” (BRUCE, p. 205; cf. as palavras enigmáticas de *Bn*, 7.2,3).

Na literatura em consideração, há repetidas declarações de que Deus ressuscitou a Jesus e o libertou das dores e da angústia da morte (At 2.24,32; 3.15,26; 4.10; 5.30,31; 13.33,34; 17.31; 1Pe 1.21). Mas como Deus fez isso? Mediante qual poder operou esse poderoso ato?

É possível inferir que Deus operou esse ato mediante o poder do Espírito Santo, especialmente se considerarmos que o Espírito Santo de Deus

esteve presente em cada momento significativo da existência de Jesus — em seu nascimento, em sua vida e ministério e em sua morte. Essa inferência é reforçada pela implicação da declaração um tanto enigmática de 1Pedro 3.18, assim traduzida: “[Cristo foi] morto na carne, mas vivificado pelo espírito” ou “Ele foi morto no corpo, mas vivificado pelo Espírito” (*NVI*). Alguns interpretam essa afirmação como referência inconfundível ao Espírito Santo. Os paralelos com as duas outras declarações credais que envolvem a distinção entre carne e espírito (i.e., Rm 1.3,4; 1Tm 3.16) confirmam a crença de que aqui “espírito” se refere àquela esfera da existência de Cristo “em que o Santo Espírito de Deus estava em ação de modo supremo e mais ostensivo” (DALTON, p. 129-30). “Jesus foi morto por mãos humanas, não por Deus; mas foi Deus que o fez viver, pelo poder do Espírito (cf. 4.6)” (MICHAELS, p. 204; cf. *Ma Po*, 14.2).

Além do mais, a possibilidade de que Deus tenha ressuscitado Jesus pelo poder de seu Espírito parece uma suposição cada vez mais razoável quando se observam as palavras que, em seu segundo tratado, Lucas dirige a Teófilo: “Fiz o primeiro relato, ó Teófilo, acerca de tudo o que Jesus começou a fazer e a ensinar, até o dia em que foi elevado ao céu, após ter dado orientações [cf. Mt 28.19,20; Lc 24.45-49; Jo 20.21-23], pelo Espírito Santo, aos apóstolos que escolheira” (At 1.1,2; v. ROBINSON, p. 125). Isso quer dizer que, durante o período de quarenta dias após a ressurreição e antes de ser levado aos céus, Jesus continuou a instruir seus discípulos como fazia antes, “pelo Espírito Santo”. Assim, todo o tempo de Jesus na terra, do nascimento à exaltação, a qual inclui a ressurreição, é emoldurado pelas referências à presença e ao poder do Espírito Santo agindo de forma eficaz em cada momento significativo de sua vida (v. HAWTHORNE, p. 184-94).

4. O Espírito Santo e a igreja

4.1 A vinda inicial do Espírito Santo. Desde o início das eras, o Espírito de Deus tem estado presente e ativo no mundo (Gn 1.2). Nunca houve um período na história humana em que não tenha sido este o caso: o Espírito em ação criadora, trazendo ordem, alívio e vida em meio ao caos, ao sofrimento e à morte; o Espírito revertendo, de

forma persistente e eficaz, o processo de destruição e decadência; o Espírito atuando de formas concretas “contra o poder do pecado, do desespero, do ceticismo e da morte” (WELKER, p. 340). Se se imaginou haver um tempo em que o Espírito estava ausente, distante da esfera das questões humanas, não mais visível (v. DAVIES, p. 208-15; SCOTT, p. 47, 50), esse tempo jamais existiu, pois ele estava presente e em ação. Em referência à atividade do Espírito há, no entanto, uma diferença de destaque nas diferentes épocas. O AT concentra a atenção basicamente na presença e no poder do Espírito, em períodos de crise nacional e na vida de indivíduos escolhidos. O NT, contudo, dedica-se basicamente à presença e ao poder do Espírito na vida de Jesus e então, por meio dele, na vida de todos os seus seguidores.

Após a ressurreição, Jesus ordenou aos discípulos que esperassem em Jerusalém até que recebessem a promessa do Pai, a promessa do Espírito Santo (At 1.4,5; 2.33). Esse período de espera terminou no dia de Pentecostes (At 2.1), o quinquagésimo dia depois da Páscoa (*hē pentēkostē* [*hēmera*] = o [quinquagésimo] dia). Pentecostes era a festa das semanas dos judeus (Dt 16.9-12) ou o “dia das primícias” (Nm 28.26), assim denominado porque era quando se ofereciam a Deus os primeiros frutos da colheita do trigo (Êx 34.22; cf. Tb 2.1; JOSEFO, *An.*, 17.10.2, § 254). Mais tarde, os escritores judeus passaram a ver o Pentecostes como a comemoração da outorga da Lei por meio de Moisés (*Str-B*, v. 2, p. 601). É tentador especular o motivo por que esse dia específico foi escolhido para encerrar o período de espera e assim assinalar a vinda do Espírito Santo. Por exemplo, assim como se acreditava que o Pentecostes comemorava a outorga da Lei, que resultou na antiga aliança entre Deus e seu antigo povo, esse mesmo dia foi escolhido para celebrar a dádiva do Espírito, baseado na vida, na morte, na ressurreição e na ascensão de Jesus, que estabeleceram a nova aliança entre Deus e seu povo novo ou renovado (v. SCHWEIZER, p. 411; *Jb*, 6.17-19; v. tb. *Jb*, 1.1; 15.1; 44.4,5; FILO, *Dl*, 33.35; FILO, *Sp le*, 2.189). Mas essas tentativas têm se revelado infrutíferas (v. LOHSE, p. 49-50; BARRETT, p. 111). Parece que Lucas estava tentando afirmar um fato, não fazer uma declaração teológica.

Qualquer que tenha sido o significado desse dia em particular, os seguidores de Jesus — sem dúvida os “cento e vinte” (v. At 1.15) — estavam reunidos em um só lugar. Então ocorreu uma experiência inesquecível e decisiva na vida da igreja, um acontecimento audível e visível. Lucas descreve-o como um som semelhante a um violento golpe de vento, com a aparência de línguas de fogo divididas, que repousavam sobre cada um dos presentes (At 2.1-3). Não é possível, de forma adequada, “traduzir essa experiência em termos que nos transmitam o verdadeiro significado” hoje (BRUCE, p. 54), mas “vento” e “fogo” são termos bíblicos que trazem à mente a presença e o poder de Deus e do Espírito de Deus, atuando criativamente no mundo (cf. Ez 37.9-14; Êx 3.2-6). Por esse motivo, não é de surpreender que logo após a descrição de um acontecimento tão extraordinário “todos ficaram cheios do Espírito Santo” (At 2.4). Pedro interpreta esse fato como o cumprimento da promessa de Deus feita por meio do profeta Joel (At 2.17-21, cit. Jl 2.28-32) e como resultado direto de o Cristo ressurreto e exaltado derramar prodigamente sobre sua igreja a dádiva do Espírito Santo que havia recebido do Pai (At 2.32,33).

Só em Atos 2 — e em nenhuma outra parte no NT ou nos pais apostólicos —, descreve-se essa dádiva fundamental do Espírito Santo. Só aqui se revelam detalhes acerca do cumprimento inicial da promessa de que os seguidores de Jesus seriam cheios de poder sobrenatural. Só aqui se torna conhecida a vinda permanente do Espírito Santo para viver na vida dos fiéis e habitar na comunidade de crentes, a igreja. Então, o que fazer com as denominadas “vindas adicionais” do Espírito, registradas em Atos 8.16 e 10.44 (= 11.15)? Na verdade, o verbo grego usado nesses textos, *epipiptō* (lit., “cair sobre”), tem sentido semelhante a outros verbos: *epercheshtai* (At 1.8, “vir sobre”), *pimplēnai* (At 2.4, “encher”) ou *bapitzesthai en* (At 1.5, “ser batizado em”), empregados por Lucas para denotar essa dádiva inicial do Espírito Santo.

Houve, então, mais de uma dádiva inicial do Espírito à igreja? Se a resposta for negativa, talvez seja possível explicar os acontecimentos subsequentes registrados em Atos 8 e 10 não como novas descidas do Espírito, mas como

demonstrações necessárias de que esse mesmo Espírito não era mais exclusivo do Israel que cria, estando agora à disposição de todos os que creem. Ou seja, as denominadas “vindas” eram provas concretas e visíveis de que samaritanos (At 8.16) e gentios (At 10.44 = 11.15) — pessoas que Israel via com desprezo por serem estrangeiras — estavam agora plenamente incluídos entre os que recebiam a dádiva divina e graciosa do Espírito; eram demonstrações de que, desde o início, a igreja, embora situada apenas em Jerusalém, era “uma sociedade universal, em que era possível a comunicação universal” (BARRETT, p. 108). Vê-se que o Espírito, concedido em uma única e definitiva ocasião, no Pentecostes aos crentes judeus em Jerusalém, está agora espalhado por toda a comunidade de fé, a qual teve sua origem em todas as nações do mundo (At 1.8; 2.38,39).

4.2 Sobre o recebimento do Espírito Santo.

Tratar da vinda inicial do Espírito Santo sobre os fiéis em Jerusalém por ocasião do Pentecostes é uma coisa. Mas que dizer de quando o Espírito vem posteriormente sobre cada novo crente? Como o novo crente recebe o Espírito Santo? Dos textos estudados neste verbete, apenas o livro de Atos dá uma resposta a essa pergunta, e a resposta não é clara.

Parece que certos textos associam tão proximamente o batismo ao Espírito Santo (At 2.38; 19.1-7) que alguns intérpretes entendem ser o batismo um pré-requisito para a vinda do Espírito à vida do crente, um rito da igreja mediante o qual o fiel recebe o Espírito (e.g., Lutero: “Esta doutrina deve permanecer certa e segura, de que o Espírito Santo é dado por meio do ofício da igreja, ou seja, por meio da pregação do evangelho e do batismo”, cit. por LENSKI, p. 109; v., mais recentemente, CONZELMANN, p. 22: “O batismo e o recebimento do Espírito são inseparáveis”).

Contudo, se é verdade que a dádiva do Espírito Santo depende do batismo, é notável que em Atos haja uma variedade tão grande na relação entre batismo e recebimento do Espírito Santo. Em Atos 2.38, o batismo precede a dádiva do Espírito Santo, o que nos permite alegar que o batismo é um pré-requisito para receber o Espírito. Contudo, em Atos 8.16, o batismo e a vinda do Espírito não estão associados, e, em Atos 8.36-39, o eunuco etíope é batizado, sem que haja menção

do Espírito Santo vindo sobre ele (v. tb. At 9.17-19; 16.14-17,31-33; 18.8, mas v. a redação alternativa de At 8.39). Em Atos 10.44, o Espírito desce sobre Cornélio e sua casa antes de serem batizados, ao passo que em Atos 18.24-26 parece que o batismo é um elemento desnecessário ou pelo menos não mencionado na instrução que Apolo recebeu. Por fim, em Atos 19.5,6, parece que o Espírito Santo não é outorgado por meio do batismo aos que creem tanto quanto o é mediante a imposição das mãos dos apóstolos (v. BARRETT, p. 154).

Não existe em Atos, portanto, nenhum vínculo coerente que permita a conclusão inequívoca de que o Espírito é recebido por ocasião do batismo. E os pais apostólicos também não fazem nenhuma ligação desse tipo entre o batismo e a dádiva do Espírito (à exceção de Bn, 11.11, embora aqui haja dúvida se a tradução correta da expressão-chave *en tō pneumatī* é “em nosso espírito” [SWETE, 1912, p. 19] ou “no Espírito” [LAKE, na tradução de LOEB]).

Se nossos textos não permitem que se afirme com plena confiança que o batismo de água (embora importante) seja um pré-requisito para a dádiva do Espírito Santo, é possível inferir, com base neles, que o Espírito Santo “cai sobre” ou “enche” qualquer pessoa ou grupo por causa da resposta positiva à pessoa divina que os encontra no evangelho. Por exemplo, mesmo enquanto Pedro estava proclamando o evangelho ao receptivo Cornélio e sua casa, “o Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a palavra” (At 10.44), acontecimento que trouxe à mente a declaração do Senhor: “João, na verdade, batizou com água; mas vós sereis batizados com o Espírito Santo” (At 11.15,16). Assim, o batismo importante é o batismo com o Espírito, a saber, a vinda do Espírito Santo sobre a comunidade ou à vida dos indivíduos. Esse batismo depende da fé em Jesus e coincide com ela — fé em sua pessoa, vida, morte, ressurreição e exaltação (cf. At 8.12,14-17; 16.14-17,31-33; 18.8; passim).

Comparando-se Atos 1.8 com Atos 2.4, parece claro que o batismo identifica-se com o Espírito Santo e com o ser cheio do Espírito Santo. Nada no livro de Atos (a principal fonte de informação sobre a pessoa e obra do Espírito na literatura em análise) indica que o Espírito Santo, uma vez concedido, seja em algum momento retirado

daqueles a quem foi dado — à igreja ou ao indivíduo. Aliás, em Atos, “Lucas acredita que a dádiva do Espírito é algo que constitui a vida cristã (v. [At] 19.1-6; existe algo errado com o discípulo que não recebeu o Espírito Santo)” (BARRETT, p. 115).

Em que sentido então Atos diz posteriormente que Pedro e outros cristãos “ficaram cheios” do Espírito Santo (At 4.8,31; 13.52; cp. At 9.17 com At 13.9)? Talvez se obtenha a resposta a essa pergunta comparando-se o Espírito Santo na vida de Jesus com o Espírito na vida da igreja. Lucas registra que, por ocasião do batismo de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre ele, encheu-o, esteve constantemente a guiá-lo (*ēgeto*) nos quarenta dias de sua tentação no deserto (Lc 3.21,22; 4.1,2) e esteve presente com ele durante todo o restante de sua vida terrena (cf. Lc 4.14,18), até mesmo na hora da cruz (cf. Hb 9.4). Mesmo assim, nas narrativas sobre o ministério de Jesus, os Evangelistas registram que Jesus, “cheio do Espírito”, curou, falou, viu ou se regozijou. Ou seja, ele era o tempo todo inspirado pelo Espírito e ainda foi inspirado pelo Espírito em momentos especiais durante seu ministério. Por exemplo, Lucas registra que em uma dessas ocasiões “o poder [= Espírito, v. At 1.8] do Senhor estava com ele para curar” (Lc 5.17). E, mais uma vez, quando a mulher com fluxo menstrual incurável tocou de propósito a roupa de Jesus, ele sabia que algum “poder” tinha saído dele (Lc 8.46). Os discípulos de Jesus retornaram a ele dizendo que haviam obtido sucesso sobre as forças do mal. Naquele momento, ao que parece, o Espírito lhe deu percepção para ver no sucesso deles a queda de Satanás como o clarão de um relâmpago que desce do céu, pois Lucas diz que “naquela hora Jesus exultou no Espírito Santo” e começou a louvar a Deus (Lc 10.17-21).

O mesmo ocorre com Pedro e os demais cristãos, cheios do Espírito Santo desde o início da conversão e depois continuamente. Quando deparam com situações especialmente difíceis e desafiadoras, necessitam que o Espírito Santo lhes conceda, de forma bem-sucedida, percepção, inspiração, palavras eficazes, poder e força emocional para executar sua missão de vida.

4.3 A obra do Espírito Santo. Como já foi dito, os crentes em Jesus que foram cheios do Espírito Santo desde o início da igreja (At 2.4)

também foram “cheios do Espírito” em ocasiões importantes de sua vida (At 4.8). Isso quer dizer que o Espírito lhes concedeu poder para irem além dos limites da capacidade humana e assim cumprir a missão que Deus lhes dera, em cumprimento às palavras de Jesus: “Recebereis poder [poder propositado, poder para alcançar alguma boa finalidade] quando o Espírito Santo descer sobre vós” (At 1.8).

Por exemplo, é o Espírito Santo que dá a Pedro, um homem visto como “simples e sem erudição”, um poder especial para falar com eficácia (At 4.8), de maneira que até mesmo a elite culta é forçada a reconhecer a eloquência incomum do apóstolo (At 4.13). Na história da igreja, esse poder não foi dado exclusivamente a Pedro, nem houve o propósito de que se limitasse a ele (cp. At 6.10 com At 6.5; cf. Lc 12.11,12; v. SWETE, p. 84).

Além disso, quando homens e mulheres humildes deparam com ameaças concretas à própria vida e a seu bem-estar, é o Espírito Santo quem lhes dá coragem sobrenatural para falar com ousadia a palavra do Senhor e executar até o fim a tarefa que acreditam que Deus deseje que realizem, não importando as consequências (At 4.31; 7.54-56; 20.23).

Vez ou outra, o Espírito Santo induz certas pessoas a um estado de êxtase, semelhante ao transe, acima das limitações humanas a que estão confinados, e intensifica suas faculdades naturais — quer intelectuais, quer espirituais —, de maneira que são capazes de ver e conhecer coisas que outras pessoas não conseguem (At 7.55; 10.19; 20.23; Ap 1.10; 4.2; 17.3; 21.10), de perscrutar o futuro e predizer acontecimentos que ainda estão por vir (At 11.28; 21.12). Talvez por um êxtase semelhante, o Espírito Santo ajude o povo de Deus em oração (Jd 20; cf. Rm 8.15,16,26-37; Gl 4.6; Jo 4.23,24; BAUCKHAM, p. 113; DUNN, 1975, p. 245-6).

Por alguma razão e de maneiras não explicadas, às vezes o Espírito impede o crente de fazer o que planejava ou de ir aonde pretendia. O Espírito então o conduz por um caminho bem diferente, incumbindo-o de uma tarefa com a qual ele nem sequer havia sonhado (At 16.6).

O Espírito, vivendo no crente, possibilita que este alcance uma nova compreensão da existência, dando-lhe o conhecimento e a instrução

corretos, para que venha a ter consciência de que Jesus é o Cristo (1Jo 4.2,6), saber que Deus vive nele e ele em Deus (1Jo 3.24; 4.13) e reconhecer a diferença entre verdade e erro (1Jo 2.20,21,27; 4.6; v. BULTMANN, p. 80).

Aprofundando o tema, vemos que o Espírito é aquele ser silencioso e invisível que santifica. É quem transforma o interior da vida humana e age por meio da pregação do evangelho para do mundo separar indivíduos para Deus (1Pe 1.2; cf. 1Pe 1.12), a fim de que não mais se deleitem em comportamento imoral (Jd 18,19) ou envolvam a mente em posicionamentos hostis a Deus (Tg 4.4,5; v. Tg 4.5 na tradução de MARTIN, p. 149: “O Espírito de Deus que habita em nós se opõe à inveja”).

Mais uma vez, há ocasiões em que o Espírito compele os crentes a alcançar um objetivo benéfico para a vida, assim como Paulo se sentiu compelido (*dedemenos*) pelo Espírito a ir a Jerusalém, ao mesmo tempo que o Espírito os adverte por meio de outros cristãos ou profetas cristãos da catástrofe iminente, caso continuem a agir conforme o planejado (At 20.22,23; 21.4,12). Lucas não vê contradição nisso, pois para ele tudo está em conformidade “com a noção comum de profecias e prodígios: elas se cumprem, mas sem excluir a decisão humana. Paulo ‘deve’ ir, mas sem imposição ele declara seu destino” (CONZELMANN, p. 178).

Em sua inexplicável maneira de agir, nas palavras de Paulo, foi o Espírito Santo quem “vos constituiu bispos, para pastoreardes a igreja de Deus” em Éfeso (At 20.28). Por isso, deve se ter o cuidado de não estabelecer uma distinção muito acentuada entre a era carismática do Espírito e a era eclesiástica, a era da igreja organizada, como se esta automaticamente excluísse de seu meio a presença e o poder do Espírito (v. tb. 1Cl, 42.4; In, Ff, prescr. 7.1,2).

O Espírito continua a ser o Espírito da profecia, ou seja, ele ainda inspira homens e mulheres escolhidos (v. At 21.9), de modo que, quando falam, o fazem com poder e assim, ao comunicar a mensagem de Deus ao povo de Deus, estão no mesmo nível dos profetas do AT. Muitos profetas cristãos viviam em Antioquia da Síria (At 13.1; cf. Di, 13.1); outros eram itinerantes (At 11.28; 21.10; cf. Di, 11). Todos eram pessoas de autoridade na igreja, porquanto o Espírito falava por

meio deles. Deviam receber respeito, até mesmo temor e sem dúvida obediência. Mesmo assim, eles e sua mensagem podiam e deviam ser testados (v. Di, 11.7—12.1; He, “Or”, 1.7-17). O fenômeno do profeta cristão sobreviveu pelo menos até a quarta ou quinta década do século II (SWETE, 1912, p. 25).

O Espírito Santo, presente e vivendo no crente, é seu companheiro e fonte de alegria, mesmo em presença de circunstâncias as mais adversas. Por exemplo, Paulo e Barnabé, perseguidos e expulsos de várias cidades por pregarem o evangelho, assim mesmo “estavam cheios de alegria e do Espírito Santo” (At 13.52; v. SWETE, 1976, p. 174).

Quando a igreja em toda a Judeia, na Galácia e em Samaria, depois de ter enfrentado atroz perseguição, desfrutou de um período de paz, os cristãos se viram vivendo “no conforto do Espírito Santo” (ARA; *paraklēsei tou hagiou pneumatos*; ou, na tradução da NVI, “encorajada pelo Espírito Santo”, At 9.31) — segmento difícil de traduzir. Às vezes, o substantivo *paraklēsis* pode ter o sentido de “exortação” (profética), como em Atos 13.15; em outras passagens, “conforto”, como talvez em Atos 15.31; ainda em outras ocasiões, encorajamento. “Seguido aqui completamente nominal (no grego, genitivo do substantivo), *tou hagiou pneumatos*, não é errado pensar que se refira ao que quer que o Espírito Santo faça, e isso incluirá tanto a consolação (messiânica) [...] quanto o encorajamento e a capacitação dos cristãos para viverem como devem (cf. 1.8)” (BARRETT, p. 474).

4.4 Como o Espírito Santo opera na igreja.

Com base no NT, percebe-se que o Espírito Santo é Deus/Cristo agindo poderosa, misteriosa e, às vezes, discretamente na igreja e por meio dela. Mas nem sempre fica claro como se desenvolve essa obra.

Às vezes, usam-se meios sobrenaturais, o que nos impede de fazer uma definição ou explicação mais aprofundada, como no caso em que Lucas diz que o Espírito Santo do Senhor “arrebatoou Filipe” (At 8.39), e mais tarde ele se viu em Azoto.

Talvez a explicação para o refrão repetido sete vezes no livro de Apocalipse — “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 2.7,11,17,29; 3.6,13,22) — esteja na frase inicial de cada carta dirigida às sete igrejas: “Escreve ao anjo [*angelos*] da igreja em...”, pois *angelos* se

refere não a algum ser sobrenatural, mas a seres mortais, pois também significa “mensageiro”. Esses mensageiros podem ter sido profetas — seres humanos especialmente preparados por Deus, pessoas sensíveis e receptíveis à palavra de Deus —, os quais, inspirados pelo Espírito Santo, escreveram a cada uma dessas igrejas uma mensagem oficial do Senhor. Assim, cada carta era, em essência, o Espírito falando à igreja a que se dirigia. O mesmo se pode dizer de Atos 13.2, em que o Espírito Santo diz à igreja de Antioquia: “Separaime Barnabé e Saulo para a obra para a qual os tenho chamado”? Muito provavelmente o Espírito o fez mediante a voz humana —, pois ao mesmo tempo havia profetas em Antioquia, pessoas especialmente sintonizadas com a voz do Espírito (At 13.1). E, quando Lucas diz que Barnabé e Saulo foram “enviados pelo Espírito Santo” (At 13.4), o propósito era que todos entendessem que o Espírito os enviou por meio da igreja.

Isso quer dizer que o Espírito infundiu o povo de Deus, que estava orando e jejuando, com a autoridade necessária para comissionar os dois homens mediante a imposição de mãos pela igreja (At 13.3). De que forma o Espírito Santo disse a Filipe que fosse ao carro do eunuco etíope? Talvez tenha falado a Filipe por meio de um mensageiro humano (*angelos*), o mesmo “anjo do Senhor” que lhe mandou partir de Samaria e rumar para o sul (cp. At 8.29 com At 8.26).

Às vezes, o Espírito age na vida do crente, comunica-se com ele e o dirige por meio de sonhos, transe (At 10.29,30) ou experiências de êxtase (Ap 1.10). Em outras ocasiões, o Espírito concorda com o testemunho verbal da igreja e o confirma mediante sinais miraculosos e maravilhas externos e visíveis (cp. At 5.32 com At 2.32-39; Lc 24.28,29; cf. Hb 2.4).

Às vezes, o Espírito fala por meio de circunstâncias decepcionantes, que levam o crente, em quem ele habita, a tomar uma atitude diferente, porém melhor que a originariamente planejada (At 16.6,7).

Talvez tenha sido com voz suave, tranquila e interior que ele revelou que prisões e perseguições aguardavam Paulo em cada cidade (At 20.23). Qualquer coisa que se possa dizer acerca de Deus, a saber, que ele “age de modo misterioso para realizar suas maravilhas”, também se pode

dizer do Espírito de Deus. Mas sempre que o Espírito ordena algo, ele concede o poder para executar essa ordem. Para onde quer que nos dirija, ele dá a força para passar por esse caminho, por mais difícil que seja.

5. O Espírito Santo e a inspiração das Escrituras

No AT, as fórmulas que os profetas repetiam ao iniciar suas profecias eram “Assim diz o SENHOR” (Jr 9.23, passim), “Ouvi a palavra do SENHOR” (Is 1.10, passim), “Veio a mim a palavra do SENHOR” (Ez 33.1, ARA) ou expressões semelhantes. Essas fórmulas introdutórias tinham o propósito de assegurar aos ouvintes que a mensagem que vinha a eles, falada ou escrita, não se originara no profeta, mas em Deus. A palavra do profeta era a palavra do Senhor, e como tal devia ser recebida.

Na maior parte do NT, as fórmulas mais antigas foram substituídas pela fórmula distinta “O Espírito Santo disse...” ou algo semelhante. Para os escritores de nossa literatura, o Espírito Santo é uma influência que permeia a vida de certas pessoas, inspirando-as e confirmando por seu poder que a mensagem que pregam são palavras sagradas, autorizadas e definitivas. Observe o comentário de Pedro aos 120 discípulos depois da ressurreição e exaltação de Jesus: “Irmãos, devia se cumprir a Escritura que o Espírito Santo predisse pela boca de Davi...” (At 1.16). As palavras de Pedro expressam a crença disseminada na igreja primitiva sobre o AT como um todo — o Espírito Santo foi sua fonte última; o Espírito Santo falou por meio de pessoas como Davi, de modo que o que está registrado no AT é a palavra de Deus, a palavra do Espírito de Deus (v. tb. At 4.25; 28.25; Hb 3.7; 9.8; 10.15). As observações do autor de 2Pedro 1.20,21 são apropriadas a esta altura, embora o texto seja difícil de traduzir: “Nenhuma profecia das Escrituras é de interpretação particular. Pois a profecia nunca foi produzida por vontade humana, mas homens falaram da parte de Deus, conduzidos pelo Espírito Santo”. Qualquer que seja a tradução definitiva desse versículo, a mensagem é clara: “A única questão que interessa ao autor de 2Pedro é negar que os próprios profetas foram a fonte que deu origem às suas mensagens. Para se contrapor a essa ideia, ele afirma que o Espírito Santo era a fonte daquilo

que profetizavam: ele os capacitava a falar como porta-vozes de Deus” (BAUCKHAM, p. 234; cf. FILO, *Re Di he*, 259; *Vi Ms*, 1.281, 286).

O testemunho universal mais antigo da igreja a respeito do AT é que ele é a palavra de Deus, porque aquelas pessoas designadas que falaram ou escreveram a mensagem do AT o fizeram por inspiração do Espírito Santo e, dessa maneira, falaram ou escreveram em nome de Deus. Pelo Espírito Santo, Deus falou a seu povo por intermédio de Davi, Isaías, Jeremias e outros (At 4.25). Mas que dizer do NT? Lucas tinha consciência de que o Espírito Santo ainda falava no período apostólico (At 13.2; 20.23), e o autor aos Hebreus refere-se ao Espírito Santo não apenas para dizer que o relato escriturístico do tabernáculo e seus serviços sacerdotais era divinamente inspirado, mas também que o Espírito Santo ainda falava — em seus dias — e mostrava que não era possível abrir o caminho para o santuário enquanto o primeiro tabernáculo e seus serviços permanecessem (Hb 9.8). Mais tarde, Clemente parece mais convicto de que os apóstolos participavam da mesma inspiração dos profetas do AT. Ele escreveu: “Tendo recebido seus mandamentos e sendo plenamente apoiados pela ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, [...] seguiram em frente com a certeza que o Espírito Santo concede ao pregar as boas-novas” (1Cl, 42.3). Ele também escreve, acerca de Paulo: “Com instrução verdadeira [*ep’ alētheias pneumatikōs*], ele vos incumbiu a respeito dele mesmo e de Cefas e Apolo” (1Cl, 47.3). Com base nesses poucos textos, já é possível inferir que o Espírito ainda atuava no período apostólico, inspirando pessoas a ser a voz de Deus no mundo.

6. O Espírito Santo e a Trindade

É surpreendente que a fórmula trinitária que aparece em Mateus 28.19 — “batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” — não apareça nem em Atos nem em nenhum outro dos escritos apostólicos em análise. Aqui não aparece nem mesmo um sumário sugestivo como o encontrado em 2Coríntios 13.13(14): “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós”. Aparentemente, nenhum dos autores do NT estava interessado em elaborar uma doutrina completa da Trindade. Mesmo assim, todos os ingredientes

necessários para fazê-lo estavam desde o início presentes em nossos textos, reunidos na experiência dos cristãos judeus, “o conceito que haviam herdado de Deus, o ‘Pai’, sua nova fé em Cristo, o ‘Filho’, [...] e sua experiência com o Espírito, o qual [havia] sido dado como penhor e garantia da Nova Era vindoura” (GRANT, p. 1015). À medida que o tempo passava e os escritores cristãos tinham mais tempo para refletir, uma associação gradual desses elementos começou a tomar forma e a criar um todo unificado. No entanto, vários autores do período pós-apostólico reúnem as palavras “Pai, Filho e Espírito Santo” em uma única frase (1Cl, 46.6; 58.2; In, Mg, 13.1). A expressão que aparece antes, “batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, reaparece na *Didaquê* (7.1.3), o escrito não canônico mais antigo a apresentar a forma trinitária do batismo (SWETE, 1976, p. 19). A oração de Policarpo por ocasião de seu martírio é o exemplo mais antigo de uma doxologia que glorifica o Espírito juntamente com o Pai e o Filho: “Eu te louvo por todas as coisas; eu te abençoo; eu te glorifico por intermédio do sumo sacerdote eterno e celeste, Jesus Cristo, teu amado Filho, por meio de quem seja a glória a ti com ele e o Espírito Santo, tanto agora quanto pelas eras que hão de vir. Amém” (*Ma Po*, 14.3; v. tb. *Ma Po*, 22.1). Depois dessa época, os pensadores cristãos tinham um material que lhes dava condições de teorizar acerca do mistério da natureza essencial de Deus e a elaborar a doutrina da Trindade.

Ver também CRISTOLOGIA; DEUS; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.

DLNTD: HOLY, HOLINESS; NEW BIRTH; PENTECOST; POWER; SIGNS AND WONDERS; SPIRITS; TONGUES.

BIBLIOGRAFIA. ATTRIDGE, H. W. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress, 1989. (Herm.) ■ AUNE, D. E. *Prophecy in early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ BARRETT, C. K. *The Acts of the Apostles*. Edinburgh: T & T Clark, 1994, v. 1. (ICC.) ■ BAUCKHAM, R. J. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ BAUMGÄRTEL, F. Πνεῦμα καὶ ἵστορία (στ, Judaismism). TDNT, v. 6, p. 359-68. ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. (NICNT.) ■ BULTMANN, R. *The Johannine Epistles*. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ CONZELMANN, H. *Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ DALTON,

W. J. *Christ's proclamation to the spirits: a study of 1 Peter 3:18—4:6*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965. (AnBib, 23.) ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. Ed. rev. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DUNN, J. D. G. Discernment of spirits — a neglected gift. In: HARRINGTON, W., org. *Witness to the Spirit: essays on revelation, Spirit, redemption*. Dublin: Koinonia, 1979. p. 79-96. ■ _____. *Jesus and the Spirit*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ FEE, G. D. *God's empowering presence: the Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1994. ■ GRANT, F. C. Trinity, the. In: HASTINGS J., org. *Dictionary of the Bible*. Ed. rev. New York: Scribners, 1963. ■ GREEN, M. *I Believe in the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ HAWTHORNE, G. F. *The presence and the power: the significance of the Holy Spirit in the life of Jesus*. Dallas: Word, 1991. ■ HENDRY, G. S. *The Holy Spirit in Christian theology*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1965. ■ LENSKI, R. C. H. *The interpretation of the Acts of the Apostles*. Minneapolis: Augsburg, 1934. LOHSE, E. ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΗ. TDNT, v. 6, p. 44-53. ■ MARTIN, R. P. *James*. Waco: Word, 1988. (WBC.) ■ MICHAELS, J. R. *1 Peter*. Waco: Word, 1988. (WBC.) ■ MOUNCE, R. H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. (NICNT.) ■ ROBINSON, H. W. *The Christian experience of the Holy Spirit*. London: Nisbet, 1928. ■ SCHWEIZER, E. ΠΝΕΥΜΑ ΚΤΛ (NT). TDNT, v. 6, p. 396-453. ■ SCOTT, E. F. *The Spirit in the New Testament*. London: Hodder & Stoughton, 1923. ■ SJÖBERG, E. ΠΝΕΥΜΑ ΚΤΛ (Palestinian Judaism). TDNT, v. 6, p. 375-89. ■ STÄHLIN, G. τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ (Apostelgeschichte 16:7). In: LINDARS, B. & SMALLEY, S. S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 229-52. ■ SWETE, H. B. *The Holy Spirit in the ancient church*. London: Macmillan, 1912. ■ _____. *The Holy Spirit in the New Testament*. Ed. reimpr. Grand Rapids: Baker, 1976. ■ TURNER, M. M. B. The significance of receiving the Spirit in Luke-Acts: a survey of modern scholarship. *TI*, p. 131-42, 1982. ■ _____. The Spirit of Christ and christology. In: ROWDON, H. H., org. *Christ the Lord*. Leicester: InterVarsity, 1982. p. 168-90. ■ VAN DUSEN, H. P. *Spirit, Son and Father*. New York: Scribners, 1958. ■ VON RAD, G. *Genesis*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1976. ■ WELKER, M. *God and Spirit*. Minneapolis: Fortress, 1994.

G. F. HAWTHORNE

ESPOSAS. VER MULHERES.

ESSÊNIOS. VER JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

ESTOICOS, ESTOICISMO. VER FILOSOFIA.

ESTRADA DE DAMASCO, EXPERIÊNCIA NA. VER PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE.

ÉTICA I: EVANGELHOS

O pensamento bíblico em geral pode ser dividido em duas categorias: teologia e ética. Teologia é a tentativa de entender Deus e seu relacionamento com o mundo, ao passo que ética é a conduta humana decorrente desse entendimento. No judaísmo, a ética foi primeiramente identificada com a Lei, guia gracioso para a nação cujo coração devia estar em harmonia com o Deus que era tanto seu Pai quanto seu Rei. Contudo, com o tempo, para muitas pessoas, a ética degenerou em uma preocupação com atos exteriores, sem que fosse necessária uma correspondente lealdade interior para com Deus. No ensino de Jesus, vemos um retorno à crença radical de Deus como Pai e Rei, crença que para ele permeia todas as áreas da vida humana: social, intelectual, espiritual e moral. Outros tópicos, como escatologia, recompensas, castigos e a própria Lei, devem ser entendidos à luz dessa convicção central.

1. A ética, a escatologia e o reino
2. A ética e a presença do reino
3. A ética e as recompensas
4. A ética e a Lei
5. Conclusão

1. A ética, a escatologia e o reino

A relação entre a ética e os tópicos da escatologia e do REINO DE DEUS é um dos capítulos mais difíceis e confusos dos estudos modernos do EVANGELHO. Muito debate tem havido em torno do significado e do papel das denominadas seções escatológicas dos Evangelhos (v. ESCATOLOGIA) e de sua relação com a proclamação que Jesus fez do reino. Infelizmente, o debate em nosso tempo tem sido impedido quase desde o início por consequência de três grandes equívocos.

O primeiro equívoco é retornar ao uso do AT ou da linguagem aramaica do século I para

estabelecer limites sobre o que a expressão “reino de Deus” significava para Jesus. Contudo, Jesus passou boa parte do tempo explicando o que era o reino. Isso quer dizer que os de sua época entendiam o termo de maneira diferente.

O segundo equívoco, intimamente relacionado ao primeiro, é tentar estabelecer, como G. Dalton, a distinção sutil entre reino como “reinado” e reino como “domínio” ou “território”. A ideia de que ele não podia ser as duas coisas é algo que mal se percebe no ensino de Jesus. Mesmo em nosso idioma, a palavra “reino” abarca as duas ideias, e com certeza em países de regime monárquico pouquíssimos reis exerceram reinado sem também ter um domínio/território sobre o qual reinar. Assim, deparamos com alguma dificuldade quando Jesus fala da entrada no reino de Deus, se não existe um domínio em que seus seguidores possam se situar. Pouquíssimos acreditariam que Jesus convidou homens e mulheres a entrar no reino de Deus para participar com ele da soberania divina. Seu convite diz respeito ao ingresso na esfera em que o governo régio de Deus estaria operando sobre eles (v. IGREJA).

O terceiro equívoco é indagar se o reino é presente ou futuro. Mais uma vez, o ensino de Jesus não se submete a esse raciocínio reducionista. Para ele, o reino é passado, presente e futuro. O debate de nossos dias sobre a relação entre a ética, a escatologia e o reino começou em 1906, com a memorável obra de A. Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [A história da pesquisa sobre a vida de Jesus], mais conhecida pelo título em inglês *The quest for the historical Jesus* [A busca do Jesus histórico]. Depois de ter logrado descartar todas as tentativas anteriores de reconstruir a vida de Jesus, Schweitzer produziu, então, uma tentativa própria, ainda mais implausível que as rejeitadas por ele. Revelando total desconsideração pelo método crítico, Schweitzer declarou que a esperança de Jesus era que, ainda no tempo de seu ministério ou durante a missão dos Doze, viesse um “FILHO DO HOMEM” que não era ele próprio. Segundo Schweitzer, quando sua esperança não se concretizou, ele mudou de rumo e provocou a própria crucificação, a fim de forçar a mão de Deus.

Embora essa reconstrução encontrasse poucos adeptos, as consequências foram desastrosas. O

que Schweitzer erigiu consistia em um tremendo erro: o “Jesus do fim do mundo”, o qual, apesar dos argumentos de vários críticos desde C. H. Dodd, tem exercido forte influência na base dos estudos do NT. Talvez o mais perturbador seja que, para desmontar essa estrutura, bastava a força demolidora de uma descrição cuidadosa. Mas a falta de precisão exegética não era a única dificuldade com a teoria de Schweitzer. Outra dificuldade era seu fracasso em conformar o ensino ético com a questão da escatologia. Depois de insistir com J. Weiss em que a escatologia era o arcabouço indispensável para o ensino do NT, ele então deparou com o ensino ético dos Evangelhos, os quais, declarou, eram uma “ética interina” (*Interimsethik*) — uma ética de idealismo impraticável que jamais poderia ter sido planejada a longo prazo. Jesus só podia apregoá-la por acreditar ser tão breve o intervalo entre sua pregação e o fim do mundo que então podia permitir o impraticável. Esse entendimento sobre a ética de Jesus não apenas esbarrou em uma incredulidade generalizada, mas também em sólidos argumentos contrários. No ensino ético de Jesus (assim como na ética de todo o NT), as medidas coercitivas do ensino aplicam-se apenas aos casos muito raros em que há expectativa de crise futura. Os motivos quase sempre se baseiam no que Deus fez, no caráter do próprio Deus, no caráter de Jesus ou na natureza da revelação cristã. Com certeza, não se baseiam em nenhuma crise final.

Outro escritor que se dedicou longamente à questão do reino e à escatologia foi R. Bultmann. Reagindo a Schweitzer, Bultmann observou que um mestre para quem o fim do mundo estava próximo dificilmente teria dedicado tanto de seu tempo à Lei judaica e à maneira de viver neste mundo. A resposta de Bultmann foi entender existencialmente tanto a escatologia quanto a ética. Embora não se possa negar que Jesus tinha uma crença apocalíptica na proximidade do fim do mundo, no mundo de hoje os que rejeitam esse pensamento primitivo ainda podem ver no anúncio escatológico e na exigência ética o momento crítico em que terão de se encontrar com Deus. A abordagem de Bultmann tem sido duramente criticada, até mesmo por seus discípulos. Além de substituir um arcabouço judaico do século I por uma filosofia dos dias de hoje, sua

posição foi mortalmente afetada pela adoção acrítica da ideia de que o povo do século I aceitava ingênua e literalmente as imagens que tinham de Deus e do Universo. Agora se reconhece que pessoas como Jesus e Paulo tinham consciência da natureza metafórica da linguagem, como ocorre com intelectuais de hoje como Bultmann.

Ainda outra importante contribuição para o debate foi C. H. Dodd. De acordo com a influente obra de Dodd, *The parables of the kingdom* [*As parábolas do reino*] (1941), Jesus proclamava que o reino havia chegado plenamente em sua pregação e que todos os elementos futuros estavam realizados no presente (daí a expressão “escatologia realizada”). Afirmações sobre o futuro eram na verdade símbolos representativos do presente. O que Bultmann fez foi esvaziar o reino de toda futuridade, o que provocou rápida reação. Alguns críticos o acusavam de ser platonista. Por esse motivo, Dodd reconsiderou suas ideias, agora levando em conta as referências ao reino futuro no ensino de Jesus.

Outros escritores propuseram variadas soluções para o problema da combinação entre presente e futuro nos ensinamentos de Jesus. W. G. Kümmel sugeriu que, para Jesus, o reino era o fim derradeiro da história, mas que estava presente de forma proléptica em sua vida e ministério. J. Jeremias elaborou um ponto de vista quase indistinguível da teoria de Dodd, enquanto G. E. Ladd tentou manter o presente e o futuro em equilíbrio. De modo geral, a maioria dos escritores hoje entende que a escatologia de Jesus está situada em algum ponto entre absoluta (e.g., SCHWEITZER) e realizada (e.g., DODD), sendo cada elemento valorizado em diferente medida.

2. A ética e a presença do reino

Como já se destacou, deve se rejeitar toda tentativa de limitar o reino no ensino de Jesus, quer ao presente, quer ao futuro. Ambos os elementos estão presentes nos Evangelhos, embora, como veremos, os aspectos presentes prevalecem de longe sobre o futuro como cenário para as declarações éticas de Jesus.

É claro que não é difícil localizar as passagens que indicam que o reino de Deus, de alguma forma, está por vir. Por vezes, Marcos utiliza “o reino de Deus” em referência àquela vida

eterna além-túmulo que é o objetivo do processo (Mc 9.47; 14.25). Em outro sentido, Jesus é um rei que ainda não começou a exercer a função régia (Mc 10.37), cuja coroação só acontece quando os lugares a sua direita e a sua esquerda forem ocupados por aqueles a quem tais lugares foram designados (Mc 15.17,27). A versão que Lucas apresenta da oração do pai-nosso contém a expressão “venha o teu reino” (Lc 11.2), embora Mateus acrescente a glosa “seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu” (Mt 6.10), o que mostra que para ele o reino de Deus está ativo na terra, à medida que existirem agentes humanos para realizar a vontade divina. Em Marcos 14.25 (par. Mt 26.29; Lc 22.18), Jesus diz “Não beberei mais do fruto da videira, até o dia em que o beber, novo, no reino de Deus”. Entretanto, Mateus 7.21,22 e 25.34 apresentam o reino como a recompensa final dos justos (quanto a outras referências ao futuro, cf., e.g., Mt 16.28; Mc 10.30; Lc 18.30).

No entanto, o teor geral do ensino de Jesus apoia a teoria de Dodd, segundo a qual, para Jesus, o reino já estava substancialmente presente. Existem, de fato, oito possíveis maneiras de entender o reino no ministério de Jesus, e todas elas, de várias formas, esclarecem o destaque de Dodd à presença do reino.

2.1 O reino está presente em cumprimento da profecia. Aqui, uma tradução literal de Marcos 1.15 é: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo (*ēngiken*); arrependei-vos e crede no evangelho”. O que é mais significativo nessa passagem é que os dois primeiros verbos estão no tempo perfeito (i.e., passado). Marcos poderia muito bem ter empregado o presente, ficando assim: “O tempo *está vindo*, o reino *está se aproximando*”. Parece que algo *aconteceu* para Jesus ter falado dessa forma. Além disso, o verbo *ēngiken*, ainda que relacionado ao adjetivo *engus*, “próximo”, em Marcos 1.15 tem necessariamente o sentido de “chegou”. Para os hebreus, os termos “vir” e “aproximar-se” eram simples expressões idiomáticas para “chegar” ou “colocar”. A primeira ocorrência é bem conhecida: Lamentações 4.18 (LXX). Nesse versículo, *ēngiken ho kairos hēmōn, eplērōthēsan hai hēmerai hēmōn, parestin ho kairos hēmōn* significa “nosso fim veio, nossos dias foram contados, pois nosso fim chegou”. “Vir” e

“chegar” são expressões sinônimas (v. tb. Ez 7.3-12, LXX). A segunda ocorrência aparece em (e.g.) Levítico 2.8. Nesse versículo, levar um sacrifício para “perto” do altar significa colocá-lo sobre o altar — não deixá-lo a meio caminho, entre o altar e a entrada do tabernáculo.

Com referência a Marcos 1.15, é preciso ressaltar duas outras questões. Primeira: “Completo-se o tempo”. Qual tempo? Sem dúvida, o tempo proclamado nas profecias do AT. Segunda: “Arrependei-vos e crede no evangelho”. Mas o que é o evangelho? Sem dúvida, é um anúncio. A palavra *euangelion* é em geral traduzida por “boas-novas”; mas na LXX quase sempre significa apenas “novas” (hebr., *besōrā*). Qualquer judeu que acreditasse que no final dos tempos Deus traria um reino escatológico encontraria poucas “novas” quando lhe contassem que a promessa ainda era válida e que nada fora alterado no quadro. Se Jesus está proclamando novas, é porque tem algo *novo* a dizer.

O único contexto do AT em que encontramos o termo *euangelion* empregado com frequência é nas profecias de Isaías 40—66. Para o profeta, as “boas-novas” são a proclamação: “Aqui está o vosso Deus!”. E, quando chegamos a Isaías 52.7 — “Como são belos sobre os montes os pés do que anuncia as boas-novas, que proclama a paz, que anuncia coisas boas” —, encontramos novas de livramento que anunciam a Sião: “O teu Deus reina!” (Is 52.7). Em Isaías 40—66, as novas são que Deus chegou. Ele chegou ao cenário da história para que se perceba sua presença. *Acima de tudo, ele veio para afirmar seu poder como rei*: “Teu Deus assumiu os poderes de governo e está reinando sobre seu mundo”. E, caso aceitemos que essa é a marca da profecia de Isaías, seria maldo-so alegar que Jesus estava fazendo eco à profecia sem também insistir em que estava proclamando: “Aqui está o vosso Deus! O teu Deus reina”.

Entretanto, o que esse poder régio significava na época de Jesus? Raramente se considera o fato de que essa pergunta podia ter sido igualmente feita em 545 a.C. Na época, as circunstâncias não justificavam a ideia de que já havia começado o reinado divino com base na justiça. Jerusalém estava arruinada, seus líderes se encontravam exilados e a maioria relutava em retornar à Palestina para reconstruir uma cidade em ruínas. O profeta

estava idealizando, proclamando que o reinado soberano de Deus é uma realidade, mesmo em circunstâncias deprimentes, e convidando ISRAEL a se prontificar a receber seu Deus. E, se um profeta foi capaz de fazê-lo 450 anos antes, não há motivo para que Jesus não pudesse também proclamar a mensagem de que o reino de Deus se tornou realidade presente neste mundo hostil, impenitente e problemático.

2.2 O reino está presente como poder divino invadindo o reino de Satanás e destruindo o poder de Satanás no mundo. Isso é afirmado com especial clareza na resposta de Jesus à afirmação de que ele expulsa demônios pela autoridade de Belzebu: “Se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o reino de Deus chegou a vós” (Lc 11.20; Mt 12.28). O mais interessante nesse irrompimento do reino é que ele não está condicionado à fé. A versão que Lucas apresenta da proclamação que os missionários fizeram nas cidades é esta: “É chegado a vós o reino de Deus” (*engiken hē basileia tou theou*; Lc 10.9, ARC). Em outro lugar (Lc 16.16), o reino está sendo “anunciado” (*euangelizetai*), e o povo o está tomando à força (*biāzetai*, tempo presente). Fica claro que estamos lidando com uma explosão de atividades que não podem ser facilmente definidas ou classificadas, mas que estão causando impacto na situação presente.

2.3 O reino está presente como um pequeno começo, mas com grande potencial. Nas três parábolas que tratam de crescimento (a do grão de mostarda, a da semente que cresce secretamente e a do fermento, Mc 4.26-32; Mt 13.31-33; Lc 13.21), o reino chegou. É como a semente de mostarda, da qual pouco se espera, mas tem um potencial imenso. É como um pouco de fermento que, misturado à farinha, a faz aumentar. É como a semente dentro da terra, que produz seu fruto. O reino está aqui. Difícil de acreditar? Espere os resultados! Não fique desanimado nem repare muito nas circunstâncias que parecem desmentir o anúncio do evangelho. O que agora é pequeno terá resultados consideráveis mais tarde. Nessa classificação, talvez possamos acrescentar (embora sem segurança absoluta) a declaração misteriosa de Marcos 9.1: “Dentre os que estão aqui, há alguns que de modo algum provarão a morte até que vejam o reino de Deus chegando com poder”.

AS PARÁBOLAS do crescimento permitem estabelecer distinções acerca da vinda do reino: entre a chegada do reino como realidade presente e sua futura vinda com poder. É claro que é muito difícil apurar o que Jesus quis dizer com “o reino de Deus chegando com poder” e o que Marcos imaginava que Jesus quis dizer. Mas um sentido que se pode excluir em ambos os casos é a parúsia. Contudo, nossa preocupação aqui é o contraste entre a vinda incógnita do reino e sua vinda ostensiva e com poder no futuro.

2.4 O reino está presente como oportunidade de que requer ação resoluto. Aqui as parábolas da pérola e do tesouro no campo (Mt 13.44-46) merecem especial atenção. Na segunda, como é de praxe nas parábolas de Jesus, não devemos fazer aquelas irritantes perguntas sobre a moral da negociação. Como na parábola do mordomo infiel (Lc 16.1-9), o que se deve comparar é a necessidade de uma ação resoluto e determinada diante da crise. Tem-se uma oportunidade que não tornará a ocorrer, uma oportunidade que deve ser aproveitada, mesmo com o sacrifício de tudo o mais.

2.5 O reino está presente como um chamado à responsabilidade e ao trabalho árduo. Na parábola dos dois filhos (Mt 21.28-31), um homem diz a um deles: “Filho, vai hoje trabalhar na vinha”. O filho responde afirmativamente, mas não vai. O mesmo pedido é feito ao outro filho, e este diz que não irá, mas acaba indo. “Qual dos dois fez a vontade do pai?” O comentário que Jesus acrescenta é: “Em verdade vos digo que os publicanos e as prostitutas estão entrando antes de vós no reino de Deus”. O filho que na parábola diz estar disposto, mas desobedece, representa os fariseus. Nesse ínterim, as meretrizes e os cobradores de impostos já estão entrando no reino.

2.6 O reino está presente como forma de vida que exige obediência total e autossacrifício. Esse tema aparece em Mateus 5.26-33 e em Marcos 8.34-37 e 10.17-23. Na última passagem, o ouvinte deixa de seguir a Jesus, e a resposta de Jesus é: “Como é difícil para quem tem riquezas entrar no reino de Deus!”. Seguir a Jesus e entrar no reino são sinônimos. Em Lucas 9.57-62 (par. Mt 8.18-22), os três homens que aspiravam ao discipulado queriam estar entre os discípulos de Jesus. E, quando Jesus diz que o último não estava apto para o reino, a implicação natural é que ser

discípulo de Jesus e entrar no reino são maneiras diferentes de apresentar a mesma coisa. Alguém pode alegar que o reino é transcendental e eterno, para o qual alguém se qualifica sendo discípulo aqui na terra. Mas essa não é a maneira natural de interpretar as palavras. Os que se tornam discípulos de Jesus entram no reino, e só os que estão preparados para se submeter ao sacrifício drástico estão aptos para o reino.

O texto de Lucas 12.31,32 é o final de uma passagem que, com palavras semelhantes, Mateus registra no Sermão do Monte (Mt 6.33,34). A versão de Lucas — “Buscai, antes de tudo, o seu reino, e estas coisas vos serão acrescentadas” (ARA) — é intrigante. O que ele quer dizer com “buscai o seu reino”? Seria uma busca para a vida toda, terminando apenas por ocasião da morte ou da parúsia? Ou significa seguir a Jesus de tal maneira que as reivindicações presentes do reino são postas acima das demais? Essa passagem suscita a mesma indagação da anterior. Existem coisas apropriadas que devem ser feitas, mas em qualquer sistema ético há uma hierarquia de valores, em que seguir a Jesus/entrar no reino tem prioridade sobre as outras exigências.

2.7 O reino está presente como chamado para uma vida nova e para o serviço. No ensino de Jesus, as referências de Jesus a *paidion* (“criança”; Mc 10.13-16 par. Mt 19.13-15; Lc 18.15-17; Mt 18.3), as quais ressaltam a necessidade de ser como criança, devem ser interpretadas em conjunto com o conceito de servo (Lc 22.26; Mc 10.43 par. Mt 20.26; v. CHILTON & McDONALD) — a ideia mais óbvia de contato entre a palavra grega *pais*, que pode ter o sentido tanto de “criança” quanto de “servo”. A comparação, no entanto, vai além da semelhança léxica. As crianças personificam a falta de autoconsciência e uma novidade de vida, em que seu único ponto de referência é a confiança nos pais. Os servos têm igualmente um único propósito: estão preocupados apenas em servir seu senhor. Para Jesus, o chamado do reino é uma convocação ao novo e um trabalho a ser feito, não um convite ao bem-estar espiritual, nem uma busca interna de salvação.

2.8 O reino está presente não apenas como desafio ao indivíduo, mas como desafio à nação. Em Lucas 12.32, lemos: “Não temas, ó pequeno rebanho! Porque é do agrado do vosso Pai dar-vos

o reino”. Não perceberemos a natureza nacional dessa declaração (bem como da passagem complementar, Mc 6.34, em que Jesus observa “uma grande multidão” e a compara a “ovelhas que não têm pastor”) se não estivermos familiarizados com o quadro que o AT pinta da nação como rebanho e do rei como pastor. O texto clássico é Ezequiel 34, que mostra os pastores de Israel (os líderes da nação) abandonando o rebanho. Deus responde: “Eu mesmo cuidarei das minhas ovelhas e as farei repousar [...]. Buscarei a perdida, tornarei a trazer a desgarrada [...] [e] sobre elas levantarei um só pastor, o meu servo Davi, que cuidará delas e lhes servirá de pastor” (Ez 34.15-27). O rei ungido é o pastor do rebanho. Quando Jesus se dirige dessa maneira aos discípulos, sua linguagem transmite nuances messiânicas e nacionais.

Reconhecer que boa parte do ensino de Jesus é um desafio político à nação de Israel é fundamental para uma avaliação precisa de seu ensino ético (CAIRD e BORG). Nesse aspecto, a distinção usual entre “pessoal” e “social” na ética de Jesus pode induzir em parte ao erro. Sempre houve o propósito de que Israel fosse uma comunidade de “um e muitos”, na qual o que afeta o membro menos importante afeta o todo — e vice-versa. Em última instância, as dimensões sociais e pessoais jamais podem ser separadas, e é apenas dissociando Jesus do contexto judaico que poderemos estabelecer tal distinção.

Uma recente opinião que ressalta o papel da política nas disputas de Jesus com os fariseus assinala que ambas as partes do debate faziam a mesma pergunta: “O que significa para Israel ser uma nação santa?”. Durante séculos, os judeus estiveram preocupados com questões acerca de seu destino nacional como povo escolhido, especialmente em relação ao sofrimento imerecido nas mãos dos impérios gentílicos. Mas, quando Deus trouxesse seu reino de justiça e paz à terra, haveria uma reviravolta, e Israel reinaria sobre todos.

Jesus não questiona a íntima associação entre o destino de Israel e sua eleição, mas para ele a soberania de Deus é a consideração básica. Se Deus fosse de fato o rei deles, saberiam que tinham sido escolhidos não como vasos de vingança, mas como facho de luz, indicando a todos o caminho da SALVAÇÃO. O sofrimento e o serviço — não o nacionalismo e o orgulho — é

que deviam constituir a vida corporativa deles, papel que Jesus ilustra na própria experiência e que incentiva em seus amigos. Em sua maneira de entender, até mesmo pagar impostos a César (Mc 12.17; Mt 22.21; Lc 20.25) não era incompatível com a obediência total e estrita a Deus.

Vê-se aqui outro erro na interpretação do ensino ético de Jesus. Alguns (e.g., Martinho Lutero) usaram a observação sobre o pagamento de impostos a César para criar a teoria complexa de que Deus estabeleceu duas esferas, a divina e a secular, cada uma com sua égide. A declaração de Jesus não teve o propósito de suscitar essa ideia. Ele estava respondendo a uma pergunta simples sobre ética: “Neste mundo, até que ponto devo conviver com os inimigos?”. É claro que as implicações do ensino de Jesus podem ser aplicadas a uma época posterior, mas não se deve permitir a substituição do significado original e maravilhosamente simples da resposta de Jesus: se não houver conflito em seu dever para com Deus, faça o que puder para viver em paz com seus adversários (v. tb. Mt 5.41, em que a “milha extra” provavelmente se refere ao direito que o soldado romano tinha de forçar um judeu a carregar sua bagagem até certa distância).

Em última instância, Jesus está confrontando os judeus com um desafio: ~~deixa-os~~ aprender primeiro o que significa para Deus governar sobre eles; talvez assim venham a saber o lugar que ocuparão no plano final de Deus para este mundo.

3. A ética e as recompensas

À luz do que já dissemos, pode se considerar a presença do reino no ensino de Jesus um dado a partir do qual é possível interpretar outros aspectos daquele ensino. E uma das questões tratadas com mais frequência, surgida das declarações de Jesus a respeito do reino, diz respeito ao papel de recompensas e castigos. Ambos os temas são bem atestados no ensino de Jesus (quanto a recompensas, v., e.g., Mt 6.4,6,8; 16.27; quanto a castigos, v., e.g., Mt 5.22,29,30; 7.19; 10.28; 13.49,50; 18.6; 25.30). Para quem estuda ética, os dois elementos sempre representam uma dificuldade, pois não se considera fazer algo por medo de castigo ou por esperança a mais elevada das motivações éticas.

Quanto a isso, deve se reconhecer que existe um elemento de pragmatismo no ensino ético de

Jesus: “Vós os conhecereis pelos frutos” (Mt 7.20 par. Lc 6.44). Ele julga com base nos resultados, o que era bem diferente da religião da maioria dos fariseus. Eles obedeciam à Lei não porque fazia sentido, ou era razoável, ou levava a consequências desejáveis, mas simplesmente porque *era ordenado*. Era obediência pura e simples. Os rabinos podiam, então, adotar o ponto de vista de que todos os mandamentos são iguais, visto que cada um oferece igual oportunidade de obedecer à vontade de Deus.

No entanto, Jesus fazia distinção entre questões mais importantes e menos importantes da Lei. Alguns entendem, todavia, que o ensino de Jesus acerca da recompensa resulta em fazer com que a ética seja cautelosa, tornando-se nada mais que interesse próprio bem informado. Fazer o bem para ganhar algo é mercenarismo, ainda que esse ganho seja espiritual.

Qual seria, então, o significado dos elementos de juízo e recompensa no ensino de Jesus? Podemos responder a essa pergunta de sete maneiras:

3.1 Jesus fez distinção entre dois tipos de recompensas. “Quando deres esmola, não faças tocar trombeta diante de ti, a exemplo dos hipócritas nas sinagogas e nas ruas, para serem glorificados pelos homens. Em verdade vos digo que eles já receberam sua recompensa” (*apechousin ton misthon*, Mt 6.2). O verbo grego *apechō* era a palavra costumeiramente usada nos recibos, tendo o sentido de “integralmente pago”. Assim, para Jesus, os atos externos trazem consigo certa recompensa (aqui, o reconhecimento pelo mundo). Mas existe um tipo mais profundo e satisfatório de recompensa, que Jesus advoga, e isso reflete sua disseminada distinção entre as recompensas arbitrárias e as propriamente ditas. As recompensas arbitrárias não têm relação alguma com a natureza da atividade que está sendo recompensada (e.g.: “Pratique piano duas horas por dia, e você vai ganhar uma bicicleta nova”). As recompensas propriamente ditas são intrínsecas à atividade em si (e.g.: “Pratique piano duas horas por dia, e um dia você terá condições de tocar Mozart”). Para Jesus, as alegrias do reino são resultado de ser certo tipo de pessoa.

3.2 Jesus incentivou a bondade desinteressada. Devem se fazer certas coisas com base na bondade espontânea do coração. “Se alguém te

obrigar a andar uma milha, vai com ele duas” (Mt 5.41, *ARA*). “Quando deres um jantar, ou uma ceia, não convides teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes, nem os vizinhos ricos, para que não aconteça que eles também te convidem, e recebas isso como retribuição. Mas, quando deres um banquete, convida os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos; e serás bem-aventurado, pois eles não têm com que te retribuir” (Lc 14.12-14). A bondade desinteressada não espera recompensa. É certo que, no relato de Lucas, Jesus diz: “A tua retribuição será na ressurreição dos justos” (Lc 14.14), mas não existe nenhuma base para entender que com isso se queira dizer qualquer coisa extrínseca à atividade. Podemos parafrasear Jesus da seguinte maneira: “Se fizeres o bem por causa da bondade espontânea de teu coração, terás na *RESSURREIÇÃO* a recompensa de seres confirmado como o tipo de pessoa que se alegra por fazer o bem com base na bondade espontânea do coração”.

3.3 As ações são fruto do caráter. Esse conceito é mais radical que qualquer coisa que já conheçamos. Diz-se aos que seguem uma religião legalista o que eles devem fazer, e os fariseus acreditavam que a ética consistia principalmente em interpretar a Lei e fazer o que ela diz. De acordo com Jesus, se você é o tipo errado de pessoa, será incapaz de fazer o que lhe é dito. Primeiro torne boa a árvore, então virão os frutos (Mt 7.16-20). Bom é o fruto que cresce espontaneamente na árvore do bom caráter, realidade que acentua a natureza da ética humana mediante a insistência em que ela não tem relação com os atos, mas com o que a pessoa é.

O que a pessoa é determina o que ela faz — teoria oposta não apenas ao farisaísmo, mas também à ética grega clássica, sobretudo a de Aristóteles, segundo quem o hábito é o produto de fazer constantemente a coisa certa. Se alguém faz algo por tempo longo o suficiente, esse comportamento se torna habitual, e ele se torna um ser humano bom. Aristóteles e os fariseus podiam concordar em que se alcança a bondade ao fazer o que é certo até que se torne um hábito. Jesus declara que isso é impossível: só uma árvore boa é capaz de produzir um bom fruto (ideia que mais tarde Paulo desenvolve, em Rm 7.4-6 e Gl 5.22,23). Jesus procurou pessoas que não

apenas fizessem o bem, mas que também fossem boas e tivessem prazer na bondade, para quem a bondade é a recompensa da própria bondade. Essa ideia ética traz em si um profundo elemento teológico, como se depreende da parábola das ovelhas e cabritos (Mt 25.32-34). A recompensa para a boa conduta é o convite “Participa da alegria do teu SENHOR”. A recompensa derradeira é ser o tipo de pessoa que pode se deleitar em Deus. A verdadeira finalidade do ser humano é glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre, ideia que suscitaria uma pergunta entre os ouvintes de Jesus: “Somos o tipo de pessoa que se deleitaria em Deus?”.

3.4 As boas ações que brotam de um bom caráter são o tipo de ética presente nas Bem-Aventuranças. A fórmula usada por Jesus “Bem-aventurados os...” sugere que o fim apropriado para o ser humano é a felicidade total. As Bem-Aventuranças (Mt 5.3-12; Lc 6.20-26) mostram de maneiras variadas que, vivendo a vida do reino, é possível antecipar a felicidade plena e eterna. “Bem-aventurados os pobres em espírito” (Mt 5.3; cf. Lc 6.20: “Bem-aventurados sois vós, os pobres”). Alguns dos tempos verbais são futuros, mas fica claro que se deve antever no presente essa felicidade absoluta.

Aristóteles por certo teria concordado com isso. Em seu décimo livro de *Ética*, ele resume assim o dever ético: “No que for possível aqui e agora [deve se] viver a vida dos céus”. Mas nas Bem-Aventuranças Jesus vira a ética normal humana de cabeça para baixo. Todos os dez livros da *Ética* de Aristóteles tratam da natureza da felicidade: a verdadeira finalidade dos seres humanos é ser felizes. Como acabamos de ver, Jesus não discorda disso. Mas em que consiste a verdadeira felicidade? As respostas costumeiras do mundo são: “Riqueza, alegria, satisfação e popularidade”. Jesus, no entanto, dirige-se àqueles que deixaram de se satisfazer com as recompensas seculares. Riqueza? “Bem-aventurados sois vós, os pobres”. Alegria? “Bem-aventurados sois vós, que agora chorais”. Satisfação? “Bem-aventurados sois vós, que agora tendes fome”. Popularidade? “Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem” (Lc 6.20-22). E, se Jesus pronuncia sua bênção sobre essas antíteses dos objetivos do mundo, isso ocorre porque são os

pobres, os que pranteiam, os famintos e os perseguidos os mais receptivos às melhores dádivas de Deus.

Esse conceito é entendido mais facilmente na bem-aventurança sobre os que têm fome (Lc 6.21; Mt 5.6). Quando é uma bênção ter fome? Logo antes do almoço. Por que é abençoado ter fome? Porque Jesus vem anunciar o banquete messiânico (v. COMUNHÃO À MESA). O banquete está pronto, bem-aventurados os que têm fome dele, que se aproximam da mesa com a necessidade imensa de sua inimaginável generosidade. Sem receio das satisfações artificiais da era presente, eles são aqueles que têm fome do banquete que só Deus tem a oferecer.

3.5 Jesus repudiou toda ideia de contrato moral. Aqui a principal testemunha é a parábola de Mateus acerca dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16). Alguns trabalham o dia inteiro, e outros, apenas uma hora. E, quando o dono da propriedade paga a todos a mesma diária, ele responde à queixa que já era esperada: “Não combinaste comigo um denário? Toma o que é teu e vai embora [...]. Ou os teus olhos são maus porque eu sou generoso?”. É claro que no mundo moderno o tratamento seria “proporcional”. Mas a ideia da parábola é que Deus não opera com base em contratos. Ele paga aos seres humanos o de que precisam, não o que merecem. A mesma ideia aparece na parábola de Lucas 17.7-10: o senhor agradece ao servo quando este executa uma ordem? Se avaliarmos todas as coisas com base no dever cumprido, então o dever a Deus é ilimitado. Não importa o que façamos, nunca será suficiente. No entanto, o propósito dessa passagem não é forçar a psique humana a realizar uma tarefa impossível; antes, apenas descartar a ideia de que Deus lida dessa maneira com o ser humano. Não existe esse negócio de contrato moral.

Decorre disso que não se deve considerar o Sermão do Monte nem as Bem-Aventuranças em particular uma lei nova, e sim a descrição da vida no reino. O mesmo ocorre em Marcos 10.17-27, no episódio do homem rico que desejava entrar no reino de Deus. “Que farei para herdar a vida eterna?”, ele pergunta. A primeira coisa que ele aprende é que essa não é a pergunta correta. Se fosse questão de fazer, isso significaria exigências ilimitadas. Os discípulos se perguntam: “Quem, então, pode ser salvo?”. Se os privilegiados não

podem, que esperança podem ter os necessitados? Jesus não responde: “Ah, como é fácil para os necessitados!”. Em vez disso, declara que para o ser humano é impossível, mas não para Deus. Para Deus, todas as coisas são possíveis. Desse modo, Jesus desmonta o sistema inteiro de contrato em que a humanidade estava operando.

As recompensas que Jesus oferece estão à disposição justamente daqueles que reconhecem que não são merecedores delas, ensino que a parábola do fariseu e do publicano apresenta de forma contundente (Lc 18.9-14). Se a obediência é possível, isso só acontece porque ela é uma dádiva de Deus. Jesus exige obediência ilimitada, mas também diz: “Não temas, ó pequeno rebanho! Porque é do agrado do vosso Pai dar-vos o reino” (Lc 12.32). É por essa razão que Jesus constantemente destaca o chamado dos oprimidos. Os oprimidos são aqueles a quem ele oferece a dádiva gratuita de Deus. Para Jesus, as exigências éticas do evangelho são possíveis não porque o ser humano seja capaz de satisfazê-las, mas porque com Deus tudo é possível.

3.6 Para Jesus, Deus é a recompensa máxima. Em Lucas 10, encontramos vários juízos decretados contra as cidades da Galileia, e, embora provavelmente se refiram a crises históricas iminentes (CAIRD e BORG), esses anúncios trazem consigo uma implicação para o tema geral. O último juízo significa estar diante de Deus. Os princípios éticos de Jesus são determinados pela afirmação extraordinária de que a vida — aqui e no futuro — deve ser vivida na presença de Deus. É dessa afirmação que procedem todas as afirmações acerca das recompensas. O próprio Deus é a recompensa derradeira. Para os que fazem pouco caso do evangelho do reino, cujos horizontes egoístas estão limitados a este mundo, a presença de Deus é bem mais atemorizante que qualquer coisa que se encontre no lago de fogo. Mas, para os que praticam a presença de Deus nesta vida, a visão de Deus na próxima (Mt 5.8) é a conclusão última e apropriada para sua jornada.

3.7 A lei do reino é a lei do amor, e quem ama colhe a recompensa de ser semelhante ao Pai de amor. O grande mandamento “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19.18) é repetido por Jesus como a síntese da Lei (Mc 12.28-31 par. Mt 22.34-40; Lc 10.25-29; cf. Rm 13.10),

mas ele o associa a Deuteronômio 6.5 (“Amarás o SENHOR teu Deus de todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças”; cf. Mt 22.37; Mc 12.30). Esse duplo mandamento é a quintessência do ensino ético de Jesus. A união dos dois mandamentos impede que o amor no ensino de Jesus seja compreendido como mero desejo humanístico voltado cegamente às pessoas ou uma preocupação narcisista consigo mesmo. Para Jesus, o amor ao próximo e o amor a si mesmo só são possíveis para quem antes ama o Deus de Israel com todo o seu ser.

A chamada Regra de Ouro (Mt 7.12; Lc 6.31) é encontrada em outras religiões e filosofias, mas na negativa. O rabino Hillel, por exemplo, declarou: “O que não queres que te façam, não faças aos outros. Essa é a Lei: tudo o mais é comentário”. Contudo, muitos estudiosos de ética consideram a inércia um padrão inaceitável que não se compara a uma ética de preocupação e ação ilimitadas a favor do próximo. G. B. Caird expressa essa ideia da seguinte forma: “Os fariseus, em sua devoção fervorosa pela Lei, tentaram aplicá-la a cada vicissitude da vida diária, e seu método era exprimir em detalhes a referência exata de seus termos, a fim de definir os limites precisos de sua responsabilidade. A pergunta ‘Quem é o meu próximo?’ é um pedido de definição, e a resposta de Jesus frustra o desejo do intérprete da Lei de definir sua responsabilidade (Lc 10.29). [...] A justiça que excede a dos fariseus exige compromisso com o bem-estar do próximo: é a ética da responsabilidade ilimitada” (CAIRD, 1985, p. 24).

A versão de Lucas — “Sede misericordiosos” (Lc 6.36) — é acentuada por Mateus na forma “sede vós perfeitos” (Mt 5.48, ARA). Tem se produzido muito comentário ao texto de Mateus, em geral considerado um ideal impossível, mas no AT ser perfeito é a virtude humana que denota lealdade total (cp. com “limpos de coração”, que S. Kierkegaard definiu como “desejar uma única coisa”), enquanto a misericórdia é a própria natureza do Deus de Israel.

A lei da não retaliação (Mt 5.38-42) parece uma inversão de Êxodo 21.24 (“Olho por olho, dente por dente”), de Levítico 24.20 e de Deuteronômio 19.21 e, dessa maneira, tem implicações para o que Jesus pensava da Lei (v. 4 abaixo). Além disso, alguns comentaristas observam que

recusar-se a resistir ao mal ou mesmo incentivá-lo (algo implícito no ato de oferecer a outra face, convidando o inimigo à nova agressão) parecem atitudes impraticáveis, se não totalmente imorais (cf. DUNGEN). Sobre esse assunto, podem se afirmar duas coisas:

Primeira: o “amor”, no mandamento de Jesus, não quer dizer que os cristãos devam ter por um Nero ou por um Hitler o mesmo sentimento que têm por sua família e seus amigos. O que Jesus exige é o ato não natural de considerar os outros em primeiro lugar, atitude que não trará frustração, mesmo quando o outro reagir com maus-tratos e ódio. Essa é a natureza de Deus. Ele não retribui o mal com o mal (Mt 5.43-45; Lc 6.27-31); ele não espera nenhuma compensação (Mt 5.46-48; Lc 6.37,38; cf. 1Co 13.4-7). Em contrapartida, os que alimentam o ódio no coração aos olhos de Deus são culpados de assassinato (Mt 5.21-26), preceito que o mundo não pode aceitar. Os que agem em retaliação acreditam estar resistindo heroicamente a um ataque, mas a verdade é que se renderam ao mal. “Onde antes havia apenas um sob o controle do mal, agora existem dois. O mal se propaga por contágio e só poderá ser controlado e derrotado se o ódio, o insulto e a injúria forem absorvidos e neutralizados pelo amor” (CAIRD, 1968, p. 104). Segunda: “oferecer a outra face” pode ser uma máxima. As máximas são formas comuns de expressão às vezes pondo lado a lado ideias contrárias (e.g., “Aproveite o farelo sem desperdiçar a farinha”; “Cuide dos tostões, que os milhões se cuidarão”). Esses adágios são válidos no que diz respeito a determinada pessoa ou situação. Em outra passagem, Jesus deixa implícito que é legítimo resistir ao mal. Por exemplo, em vez de aceitar o ensino dos fariseus, ele os repudia pelo mal que causam ao povo (Lc 11; Mt 23). Quando esbofeteado por ocasião de seu julgamento (Jo 18.22,23; v. JESUS, JULGAMENTO DE), não se vê Jesus aceitar tranquilamente a afronta ou encorajar outro murro: ele protesta contra essa injustiça. Em Mateus 18.15-17, os erros cometidos no ambiente da igreja devem ser confrontados e resolvidos, com a possibilidade do castigo de excomunhão. Ao que parece, nos Evangelhos há casos em que o mais correto e apropriado é questionar alguém que praticou o mal, em vez de deixar por isso mesmo.

4. A ética e a Lei

Admitindo-se que esse é o caráter do ensino ético de Jesus, que fazer então com a Lei? Há quem diga que Jesus pretendia estabelecer uma nova *Torá*, ou que pelo menos Mateus tinha essa convicção a respeito do ensino de Jesus. Na verdade, as duas impressões são falsas. Para Mateus, as provas de que Jesus é um novo legislador limitam-se principalmente à organização de seu ensino em cinco longos discursos — o primeiro proferido em uma montanha — e nas denominadas “antíteses” de Mateus 5.21-48. Mas a isso se devem contrapor outras passagens, especialmente Mateus 5.17-20, passagem que pouquíssimos estudiosos questionam, mas que preserva cuidadosamente a ideia de Mateus acerca da Lei e da ética.

O debate em torno de Mateus 5.17-20 procura descobrir se o texto representa o pensamento de Jesus e, em caso afirmativo, até que ponto. Isso depende em muito da interpretação de quase todas as palavras, em todas as frases. O que significa, por exemplo, “cumprir” a Lei ou ter uma justiça que “excede em muito a dos escribas e fariseus” ou ainda “um desses mandamentos, por menor que seja”? Tudo isso, é claro, pode significar “obedecer”, guardar a Lei em sua totalidade, mas tais exigências fariam de Jesus um legalista inflexível. Essa interpretação deve ser rejeitada em sua inteireza, tanto com base na impressão geral que se tem da vida de Jesus quanto no propósito de Mateus, visto nos capítulos posteriores, que é apresentar Jesus como alguém que desconsidera certos aspectos da Lei (pelo menos as partes rituais pertinentes à pureza e à impureza) e introduz modificações drásticas em outras partes.

A grande objeção à última interpretação é o “i” (*iota*) e o “til” (*keraiá*), no versículo 18 (ARA). À primeira vista, parece revelar um legalismo meticuloso e literal. Mas tal ideia contradiz o comportamento de Jesus no restante dos Evangelhos. Nos Evangelhos, ele é atacado pelos fariseus justamente por *não* ser legalista. Uma saída para o dilema é afirmar que Mateus 5.17-20 é o ensino de Mateus, não de Jesus. Mas isso é improvável, porque encontramos a mesma tensão em Lucas. Em Lucas 16.16-18, temos três versículos espremidos entre duas parábolas comumente atribuídas à fonte Q (v. PROBLEMA SINÓTICO). Mas logo se percebe a ligação: eles dizem respeito à Lei.

O primeiro (v. 16) afirma que a Lei expirou; o segundo (v. 17) diz que a Lei não pode expirar; o terceiro (v. 18) exige uma obediência radical que nem mesmo os fariseus exigiam. Desse modo, de acordo com a maioria das regras da crítica dos Evangelhos, esses versículos de Lucas fornecem alguma base para pensar que Mateus 5.17-20 não é peculiar a Mateus. A única explicação para atribuir esses versículos a Mateus é que ele os encontrou isolados em sua fonte e depois os reuniu em sua interessante justaposição. Mas já não há motivo para duvidar de que Mateus possa estar expressando o ponto de vista de Jesus.

Outra passagem que desmonta o conceito de que Mateus apresenta Jesus como um novo legislador é Mateus 23.2,3. A denúncia contra os fariseus começa com uma aprovação do ensino de Moisés: “Os escribas e os fariseus se assentam na cadeira de Moisés. Portanto, fazei e guardai tudo o que eles vos disserem; mas não lhes imiteis as obras, pois não praticam o que dizem”. No entanto, considerando mais uma vez que nos Evangelhos Jesus passa boa parte do tempo envolvido em debates com os fariseus, justamente sobre suas respectivas interpretações da Lei, essa instrução parece no mínimo estranha.

Portanto, deparamos aqui com um mistério, um aspecto paradoxal do ensino de Jesus. É possível que parte da explicação esteja na natureza da Lei. Além de ser a carta magna da religião judaica, a *Torá* era o código civil e criminal, e os fariseus eram os promotores. Nesse caso, Mateus 5.20 e 23.2,3 e Lucas 16.17 provavelmente suscitam as mesmas indagações que o conselho de Paulo em Romanos 13.1-4: os poderes civis são ordenados por Deus, por isso devemos aceitar sua autoridade.

Então, se há indícios de que Jesus não era um novo legislador, o que ele estaria fazendo? A maneira mais fácil de entender seu propósito é reconhecer que ele estabeleceu várias distinções sutis, a começar pelo tratamento que deu ao sábado.

4.1 O sábado. Não há dúvida de que a quebra do sábado por parte de Jesus foi uma das principais fontes de atrito com os fariseus. No entanto, deve se ressaltar o que o dia de descanso significava para ele. O sábado era o símbolo exterior da aliança entre Deus e Israel (Êx 31.12-17). Na

Díaspóra, o sábado foi a principal bandeira contra a assimilação dos judeus na cultura e na religião da sociedade pagã. Qualquer ameaça ao sábado era uma ameaça à própria existência de Israel. Os fariseus, portanto, tinham uma causa legítima pela qual lutar.

Diante disso, chega a ser surpresa que nos Evangelhos Jesus seja visto como alguém que corréu as preocupações dos fariseus e também da *Mishná*. Os fariseus em particular eram zelosos da obediência a todos os 613 mandamentos no dia a dia, e, ao contrário dos saduceus conservadores e retrógrados, eram progressistas no desejo sincero de entender o significado da Lei.

Esse desejo é visto especialmente na preocupação farisaica em definir “trabalho”. Na *Mishná*, por exemplo, o trabalho é dividido em 39 atividades diferentes (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS). Por sua vez, esse cuidado deu origem a debates importantes; por exemplo, se um médico pode trabalhar no sábado. Decidiu-se que os médicos podiam trabalhar no sábado se a morte fosse iminente, mas em outros casos deviam se abster (cf. Mc 1.32: o povo aguardava até o fim do sábado, o pôr do sol, para apresentar a Jesus os doentes para ser curados).

Aparentemente, Jesus não tinha tais reservas. Os Evangelhos apresentam quatro relatos em que ele provocou a ira dos fariseus ao curar no dia de sábado, e em nenhum dos casos se pode dizer que o enfermo corria algum risco imediato. Um deles tinha a mão mirrada (Mc 3.1-6); dois eram paralíticos; uma mulher era enferma havia 18 anos (Lc 13.10-17), e um homem, havia 38 anos (Jo 5.2-28); um deles tinha hidropisia (Lc 14.1-6). Parece que se justificava a afirmação dos fariseus de que a cura podia ter sido adiada. Mesmo assim, em todos os casos Jesus parte para a ofensiva, escolhendo o sábado como um dia propício a intervenções misericordiosas.

A acusação principal dos fariseus era que Jesus estava se colocando acima do sábado e, portanto, mudando a Lei de Moisés. A resposta de Jesus a essa acusação encontra-se no comentário que ele faz depois de curar a mulher encurvada: “Esta filha de Abraão, a quem Satanás mantinha presa havia dezoito anos, não devia ser solta desta prisão, no dia de sábado?” (Lc 13.16). Nas três predições da Paixão encontradas em

Marcos (Mc 8.31; 9.31; 10.32-34), a importante palavra *dei* (“é necessário”) é empregada para denotar a necessidade de que a morte de Jesus seja apresentada diante de Deus. Também havia a necessidade divina de curar no sábado, uma vez que o sábado foi ordenado por Deus a Israel como amostra do reino de Deus. Ao curar aqueles prisioneiros do reino de Satanás, Jesus permitiu que o reino de Deus irrompesse na vida humana (Lc 11.20; Mc 3.27). Portanto, se o sábado era uma amostra do reino, não havia ocasião melhor para a realização dos atos misericordiosos de Jesus. O reino havia chegado, e o FILHO DO HOMEM era o Senhor do sábado (Mc 2.28).

Assim, quando os discípulos de Jesus apanharam espigas de cereais no sábado (Mc 2.23-28), não causa surpresa que Jesus tenha apelado para o exemplo de Davi em 1Samuel 21.1-6, acrescentando a observação de que “o sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” (Mc 2.27). Isso indica que Jesus levava em conta o que os fariseus haviam deixado de perceber: o propósito humanitário do sábado em Deuteronomio. Interpretar a passagem de uma forma anti-humanitária é interpretá-la erroneamente. O texto de Mateus 12.5-7 faz as mesmas alegações. Se o reino chegou, toda essa atividade se justifica. Os fariseus não aceitavam, é claro, que o reino havia chegado. Parece que nesse ponto o autor de Hebreus retrata fielmente o ensino de Jesus, vendo o sábado como uma sombra do descanso que resta para o povo de Deus quando entrar no reino (cf. Hb 4). Os seguidores de Jesus vivem em um constante descanso sabático enquanto vivem no reino. Eles são os cansados e oprimidos que encontraram descanso.

4.2 O divórcio. Outro exemplo da maneira que Jesus interpretava a Lei é visto na questão do divórcio. Mas qualquer análise do assunto encontrará complicações se for feita alguma comparação entre Marcos e Mateus. Não temos aqui condições de nos aprofundar no problema, exceto dizer que há bons motivos para pressupor que Marcos está certo em dizer que Jesus não permitiu, sob pretexto algum, o divórcio entre seus seguidores e que algo deu errado na versão de Mateus que hoje possuímos, em que *mē epi porneia* indica uma exceção (Mt 19.9; cf. Mc 10.2-12; v. BANKS; GUELICH; MOHRLANG).

A ocasião do ensino de Jesus foi uma pergunta sobre a interpretação da Lei em Deuteronomio 24.1,2, em que há permissão para que um homem se divorcie da mulher caso encontre nela “coisa vergonhosa” (hebr., *erwat dābār*). Com base nessa lei, os seguidores do rabino Shammai, que eram conservadores, permitiam divórcio apenas em caso de adultério comprovado, enquanto os seguidores liberais do rabino Hillel o permitiam, por exemplo, no caso de o marido não gostar da comida feita pela mulher. O rabino Akiba permitia o divórcio até mesmo se o homem quisesse procurar uma mulher mais bonita que sua esposa.

A resposta de Jesus é que o divórcio foi permitido por Moisés, mas só por causa da dureza do coração humano. Nunca foi a vontade de Deus, foi apenas permitido. Em vez de abolir a Lei, Jesus recorre a outra passagem, Gênesis 2, de maior peso que Deuteronomio. A passagem de Gênesis 2 fazia parte da *Torá* tanto quanto Deuteronomio 24. Mas a passagem de Gênesis revela a intenção de Deus não apenas como legislador, mas como Criador. Existe uma lei de Deus incorporada à criação — a fidelidade por toda a vida — em relação à qual Deuteronomio não passa de uma ocorrência posterior. Se Jesus afirma que o novo casamento após o divórcio é adultério, para ele isso não é uma nova legislação. Onde quer que haja dureza de coração, o divórcio é inevitável e legítimo. Mas onde quer que o reino tenha sido pregado, onde quer que homens e mulheres tenham aceitado o convite para entrar no reino, submetendo-se ao governo régio de Deus, torna-se possível o tratamento da dureza de coração. Podem se alcançar agora os propósitos do Criador. No reino, o divórcio é mais desnecessário que proibido. Agora há outra maneira de lidar com ele.

4.3 O dízimo da hortelã e do endro. A atenção que Jesus dedica aos “preceitos mais importantes da Lei” também é vista em um dos “ais” dirigidos aos fariseus e registrado em Mateus 23.23 (ARA; par. Lc 11.42). Jesus dirige-se aos fariseus e lhes diz: “Dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e omitis o que há de mais importante na Lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade [fé]; devíeis fazer estas coisas, sem omitir aquelas”. Entre os judeus, que davam dízimos da produção agrícola, alguns produtos caíam na categoria dos incertos. Seria obrigatório o dízimo de

vegetais colhidos na horta, como a alface? Talvez. Salsinha e hortelã? Provavelmente não, mas dê o dízimo assim mesmo. Ilustra-se aqui o princípio farisaico de “pôr uma cerca ao redor da Lei” — não para protegê-la, mas para permitir uma margem de segurança. Seja lá o que você pense que é correto fazer, vá um pouquinho além. Todo mandamento é uma oportunidade de mostrar obediência. Quanto mais trivial o mandamento, mais desinteressada e altruísta a obediência. Para Jesus, esse tipo de observância escrupulosa de detalhes sem importância conduziria, no final, apenas ao desleixo para com os princípios cardiais. É psicologicamente inevitável que a preocupação se concentre nas coisas sobre as quais temos controle — coisas visuais, perceptíveis —, descuidando dos “preceitos mais importantes”.

4.4 Outras questões judiciais: juramentos, homicídio. Até aqui não vimos nenhum indício de anulação da Lei por parte de Jesus. Em Mateus e Lucas, está claro que se tem em mente uma obediência superficial ao Decálogo e que essa não é uma obediência radical aos propósitos de Deus. A obediência radical é a JUSTIÇA que excede a dos escribas e fariseus (Mt 5.20). O radicalismo de Jesus nessa questão é algo que se vê pelo estudo das demais antíteses. A que melhor ilustra a mudança que ele está introduzindo é a terceira, a que trata do perjúrio.

Proíbe-se aqui todo juramento com a conclusão inesperada e chocante: “Seja [...] o vosso falar sim, sim; não, não; pois o que passa disso vem do Maligno” (Mt 5.37). Se isso parece algo um pouco mais forte que uma pequena restrição, é porque não entendemos direito. O que Jesus quer dizer é claramente visto no único paralelo a essa declaração no NT, Tiago 5.12. Ali a forma é “Seja [...] vosso sim, sim, e vosso não, não”. Um “sim” sempre deve significar sim; um “não” sempre deve significar não. O motivo de se dizer que o juramento procede do Diabo é a implicação por trás de tudo. Quem não está sob juramento está livre para dizer mentiras. Jesus exige, portanto, uma honestidade tão radical e universal que a palavra de alguém sempre seja verdadeira, esteja ou não sob juramento.

Fazer juramento não é apenas irrelevante, mas perigoso. Ele corrói a exigência da honestidade absoluta. Parece que o ato de ir além da letra

para chegar à sua intenção constitui o agravante da queixa de Jesus. Em vez de ir longe demais, os fariseus *não avançavam o bastante*. A mesma ideia aparece no mandamento contra o homicídio (Mt 5.21-26). Deve se guardar esse mandamento mediante uma atitude fundamental do coração que torne impossível até mesmo *pensar* em matar. Por trás da ação aberta, estão o caráter e a motivação. É possível criar uma lei contra o homicídio e impor sua observância. Mas não é possível criar uma lei contra a existência do homicida. A Lei, por natureza, só consegue ficar no nível das atividades. É claro que pode levar em conta a intenção. Alguns países hoje contam com leis que proíbem a “vadiagem”. Mas primeiro alguém precisa ficar andando à toa. Jesus de fato saiu do âmbito da Lei para o da ética propriamente dita. A ética tem uma obrigação que ultrapassa o alcance da Lei.

Difícilmente isso quer dizer que Jesus não estava interessado nas ações. Há vários registros de declarações suas, particularmente as que enceram o Sermão do Monte (Mt 7.24-27, a ilustração das duas casas), segundo as quais o fazer é importante. Como qualquer fariseu, Jesus exige que os princípios éticos do caráter se concretizem na ação. Mas, ao mesmo tempo, para ele as ações não são suficientes.

Agora estamos em condições de apresentar um resumo do ensino de Jesus acerca da Lei, com quatro proposições: 1) na Lei, existem preceitos que são mais importantes; 2) é preciso saber o que está por trás da Lei para descobrir seu objetivo divino original; 3) é preciso saber até o que está por trás da ação para chegar ao caráter; 4) é possível enxergar a Lei desse modo, porque o reino chegou.

4.5 O papel do coração. Em Marcos 10.43,44 (par. Mt 20.25-27) Jesus diz: “Quem entre vós quiser tornar-se grande, será esse o que vos servirá; e quem entre vós quiser ser o primeiro, será servo de todos”. Podemos considerar esse texto um dos baluartes do ensino ético de Jesus. A quem ele se refere com esse “entre vós”? São os que ingressaram no reino. O ensino ético de Jesus é o caminho do reino. Não se deve interpretar seu ensino prescritivamente, como se fossem ordens a ser seguidas, assim como os judeus obedeciam ao Decálogo. Para Jesus, a ética

é basicamente *descritiva*: ilustra como homens e MULHERES se comportarão no reino. “Se você ingressar no reino, isto é o que você estará assumindo: um padrão mais elevado de observância ética, ao qual a Lei jamais consegue obrigar”. Vale a pena destacar a referência ao coração, isto é, à pessoa (Mc 7.18-23 par. Mt 15.17-20): “Não compreendeis que tudo o que entra de fora no homem não pode torná-lo impuro? [...] O que sai do homem é que o torna impuro. Pois é de dentro do coração dos homens que procedem maus pensamentos, imoralidade sexual, furtos, homicídios, adultérios”, e assim por diante. Na prática, Marcos acrescenta que Jesus revogou toda a lei levítica acerca da pureza e da impureza (Mc 7.19; At 10.10-16). Qualquer outra coisa que Jesus cumpra ou confirme, ele não guarda aquela parte da Lei. É o coração a fonte do mal e que precisa ser mudado, depois do que o comportamento se seguirá espontaneamente.

Mas onde, para Jesus, a Lei e o exemplo dele próprio se encaixam nisso tudo? A árvore é conhecida pelo fruto (Mt 7.17-20; Lc 6.43-45). O comportamento flui do coração, e, se o coração é transformado, tendo a Lei e o exemplo de Jesus como guias, o ser humano pode descobrir as aplicações práticas de obedecer à lei do amor e às exigências radicais do Deus que é rei.

4.6 A cisão definitiva com os fariseus. Tal interpretação da Lei estava fadada a levar Jesus e os fariseus a um rompimento definitivo. Aqui é mais sábio seguir a versão lucana dos contundentes “ais” (Lc 11.37-52), os quais podem ter sofrido menos ação editorial que a versão de Mateus (Mt 23.13-36). Para Jesus, os fariseus se concentram em minúcias, em detrimento das questões mais importantes (Lc 11.42). Eles são como sepulcros sem lápide, sobre os quais as pessoas caminham sem ter consciência da contaminação (Lc 11.44 par. Mt 23.27), observação que mostra o profundo senso de ironia em Jesus.

Os fariseus criticavam Jesus por não evitar a companhia de pessoas impuras, e Jesus trata os fariseus de maneira totalmente diferente ao dizer às multidões: “Guardai-vos do fermento dos fariseus” (Mc 8.15). O fermento aqui simboliza o mal silencioso, disseminado e prolífero. Para Jesus, os fariseus eram pessoas interessadas na superfície do ambiente: preocupados com a poluição

exterior, manifestavam uma espécie mais forte, insidiosa e virulenta de contaminação — aquela que procede do contato com os que acham que sabem tudo a respeito de Deus e de sua vontade, mas não o entendem absolutamente. Apreensivos e pensando nos próprios interesses, os fariseus temiam que a santidade de Israel fosse contaminada por aquilo em que se tocasse. Para Jesus, a santidade de Deus é capaz de cuidar de si mesma: é um poder relacional que alcança a todos os que necessitam de ajuda. É incapaz de ser contaminada, exceto pelo egoísmo.

No entanto, se os fariseus e Jesus não chegavam a um acordo em torno desse assunto crucial, a discordância também se devia ao fato de que tinham conceitos muitíssimo diferentes de Deus. Para os fariseus, Deus é o legislador que aprova e recompensa os que guardam sua Lei. Para Jesus, ele é o Pai celeste que ama até mesmo os filhos desgarrados e cuja graça soberana é uma força dinâmica que percorre o mundo com a intenção de restaurar e redimir. Os que aceitavam o conceito farisaico de Deus eram relativamente poucos, porque agradar uma divindade dessas era impossível aos leigos: obedecer aos 613 mandamentos era trabalho de tempo integral. Como poderia o leigo assumir tal responsabilidade? Aos fariseus Jesus acusou diretamente: “Sobrecarregais os homens com fardos difíceis de carregar, mas vós nem com um dedo tocais esses fardos” (Lc 11.46). Para Jesus, a Lei é a dádiva de um Deus gracioso, e interpretá-la como fardo intolerável é entender errado o Deus de quem ela procede. Se o ser humano entra em colapso diante da pressão da obediência à Lei, então deve existir algo muito errado com essa leitura da vontade de Deus.

4.7 Cumprindo a Lei. Se o que dissemos acima constitui a abordagem de Jesus diante da Lei, como então se pode dizer que Jesus a cumpre? Voltando a Mateus 5.17, é provável que o verbo “cumprir”, nesse texto, “inclua não apenas um elemento de descontinuidade (o que agora foi alcançado *transcende* a Lei), mas também um elemento de continuidade (o que transcende a própria Lei é, assim mesmo, algo para o qual a própria Lei *aponta*)” (BANKS). Ou seja, dizer que o ensino de Jesus cumpre a Lei é dizer que seu ensino “preenche totalmente a Lei” com um novo sentido.

5. Conclusão

Acerca do ensino ético de Jesus, agora é possível apresentar um resumo com cinco itens:

5.1 A presença do reino. A respeito da expectativa que Jesus tinha do futuro, Schweitzer está totalmente enganado, embora formas modificadas de sua tese ainda sejam produzidas. Ainda se dedica demasiada atenção à ideia de que, para Jesus, o reino se concentrava basicamente em algum acontecimento ou acontecimentos posteriores à proclamação inicial registrada em Marcos 1.15. Mas quem sustenta essa teoria sempre encontrará profunda dificuldade para encaixar a ética em seu esquema. Contudo, isso não os tem impedido de futurizar o reino, mesmo à custa de despojar a ética de Jesus, privando-a de seu fundamento derradeiro. No entanto, Jesus ensinou que ingressar no reino é sinônimo de abraçar a vida de discipulado — submeter-se às exigências régias de Deus. Sua ética é dominada pela convicção íntima e ardente de que o governo de Deus está agora presente de modo ativo nos assuntos de indivíduos, reis e nações.

5.2 A prioridade do caráter. Para Jesus, a ética, até certo ponto, é realista e pragmática, e quem recebe voluntariamente as dádivas de Deus deve 1) mostrá-las em atos exteriores e 2) transmiti-las a outros, para que não fique estagnado e morra. Mas a ética também é fruto do caráter, afirmação que muitos fariseus, em razão do destaque que davam aos atos externos, não podiam aceitar. As recompensas que Jesus promete não são extrínsecas ao caráter humano, mas apontam para a edificação de uma personalidade que, em última instância, se sentiria em casa na presença de Deus.

5.3 A redescoberta do espírito da Lei. Jesus entendia a Lei de Israel como provisão graciosa, concedida não apenas por um rei soberano, mas por um Pai amoroso. Obedecer à lei desse Pai significava estar em conformidade com os propósitos inseridos na Criação. Jesus, assim como Paulo mais tarde, entendia que, por causa de influências corruptoras (egoísmo, nacionalismo, orgulho), a obediência rígida à Lei havia deixado de alcançar os objetivos fundamentais de Deus. Portanto, os que desejam obedecer à vontade de Deus e reagir positivamente a seu amor devem ir além da letra, de volta à intenção original da Lei.

5.4 A redefinição do povo de Deus. O que chamamos “evangelho de Jesus” não era, em primeiro lugar, uma nova religião. Era um chamado à nação de Israel, pedindo-lhe que cresse que o poder de Deus é sempre surpreendentemente renovador, sempre pronto a irromper na história do povo, sempre um poder relacional e transformador que alcança a vida de quem precisa de ajuda. Mas, para receber esse poder, os judeus tinham de aceitar também uma interpretação radicalmente diferente do que, para eles, significava ser o povo escolhido. Remontando às profecias de Isaías 40—66, Jesus lembra-os do governo régio de Deus. Eles foram escolhidos para ter responsabilidade, não privilégios. Em vez de autoridade e glória, aguarda-os o serviço e o sofrimento. Por meio deles, o poder régio de Deus alcançará o mundo, destruindo as forças do mal.

É nesse contexto que se devem entender algumas das declarações éticas mais contundentes de Jesus, particularmente as que dizem respeito ao amor. Em vez de odiar os inimigos da nação e exultar com sua ruína, os judeus devem amá-los e suplicar a Deus pelo bem-estar desses inimigos. Em vez de evitar a contaminação corruptora, devem tornar-se amigos deles. E — talvez a declaração mais incômoda — devem aceitar a administração benevolente de Roma. Fazer amizade com César não significa que também não possam prestar a Deus uma obediência plena e leal.

5.5 A dinâmica pessoal e comunitária. Por fim, tem se feito excessiva distinção entre a ética pessoal de Jesus e sua ética social. Para ele, a ética era pessoal, em decorrência do relacionamento de cada indivíduo com Deus. Mas a ética também deve ser incorporada à comunidade de Deus. Se a maioria do povo de Deus não respondesse ao desafio, Jesus operaria por meio de um remanescente, como Deus fizera tantas vezes na história de Israel. Por meio de Jesus e, por conseguinte, por intermédio de seus seguidores, judeus e gentios, a promessa de Deus às nações se cumpriria. A comunidade fundada por Jesus pode ser entendida como uma “igreja”, mas somente se o termo for entendido como uma comunidade humana na qual Jesus está presente em pessoa; uma comunidade cujos membros dão preferência uns aos outros e por meio de quem o poder redentor de Deus pode alcançar o mundo, expulsando o mal

e trazendo todos a um corpo de indivíduos desejosos de se submeter à soberania régia de Deus e de seu amor paternal.

Ver também JÚZO; LEI; REINO DE DEUS; RIQUEZAS E POBREZA.

DIG: COMMANDMENT; DISCIPLESHIP; DIVORCE; FAMILY; FASTING; FORGIVENESS OF SINS; HYPOCRITE; MERCY; OATHS AND SWEARING; PEACE; SERMON ON THE MOUNT/PLAIN; SWEARING; SABBATH; TAXES.

BIBLIOGRAFIA. ANDERSON, N. *The teaching of Jesus*. Downers Grove: InterVarsity, 1983. p. 79-148. ■ BANKS, R. *Jesus and the Law in the synoptic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. (SNTSMS, 28.) ■ BORG, M. J. *Conflict, holiness and politics in the teachings of Jesus*. New York: Edwin Mellen, 1984. ■ _____. An orthodoxy reconsidered: the "end-of-the-world Jesus". In: HURST, L. D. & WRIGHT, N. T., orgs. *The glory of Christ in the New Testament: studies in christology in memory of George Bradford Caird*. Oxford: Clarendon, 1987. p. 207-17. ■ CAIRD, G. B. *The Gospel of St. Luke*. London: A & C Black, 1968. ■ _____. *Jesus and the Jewish nation*. The University of London: Athlone, 1965. ■ _____. *New Testament theology*. In: HURST, L. D., org. e compl. Oxford: Clarendon, 1992. [Uma abordagem resumida e revisada do verbete deste dicionário, de autoria de L. D. HURST, encontra-se no cap. 9 dessa obra.] ■ _____. Perfection and grace. In: YOUNG, C. R. et al., orgs. *Duty and delight: Routley remembered*. Carol Stream: Litton, 1985. ■ CHILTON, B. D. & McDONALD, J. I. H. *Jesus and the ethics of the kingdom*. London: SPCK, 1987. ■ CHILTON, B. D. *God in strength: Jesus' announcement of the kingdom*. Sheffield: JSOT, 1987. ■ _____. org. *The kingdom of God in the teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1984. (IRT, 5.) ■ DALMAN, G. *The words of Jesus*. Edinburgh: T & T Clark, 1902. ■ DODD, C. H. *The parables of the kingdom*. London: Nisbet, 1941. ■ DUNCAN, D. L. Jesus and violence. In: SANDERS, E. P., org. *Jesus, the Gospels, and the church: essays in honor of William A. Farmer*. Macon: Mercer University, 1987. p. 135-62. ■ FULLER, R. H., org. *Essays on the love commandment*. Philadelphia: Fortress, 1978. ■ FURNISH, V. P. *The love command in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1972. ■ GUELICH, R. *The Sermon on the Mount: a foundation for understanding*. Waco: Word, 1982. ■ GUTHRIE, D. *New*

Testament theology. Downers Grove: InterVarsity, 1981. p. 896-910. ■ HARVEY, A. E. *Strenuous commands: the ethic of Jesus*. Philadelphia: Trinity, 1990. ■ HAYS, R. B. *The moral vision of the New Testament*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. ■ HIERS, R. *Jesus and ethics: four interpretations*. Philadelphia: Westminster, 1968. ■ HOULLEN, J. L. *Ethics and the New Testament*. Baltimore: Penguin, 1973. ■ JEREMIAS, J. *The parables of Jesus*. 3. ed. New York: Scribner's, 1972. ■ KÜMMEL, W. G. *Promise and fulfillment*. London: SCM, 1961. ■ LADD, G. E. *The presence of the future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. ■ LOHFINK, G. *Jesus and community: the social dimension of Christian faith*. Philadelphia: Fortress, 1984. ■ MANSON, T. W. *Ethics and the gospel*. London: SCM, 1960. ■ _____. *The Servant Messiah*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. ■ _____. *The teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. ■ MOHRLANG, R. *Matthew and Paul on ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (SNTSMS, 48.) ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SCHRAGE, W. *The ethics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ STASSEN, G. H. & GUSHEE, D. P. *Kingdom ethics: following Jesus in contemporary context*. Downers Grove: InterVarsity, 2003. ■ WILDER, A. N. *Eschatology and ethics in the teaching of Jesus*. New York: Harper, 1950.

L. D. HURST

ÉTICA II: PAULO

Paulo demonstrou o caráter pessoal e integral da nova vida criada pela fé em Jesus CRISTO e as obrigações nos relacionamentos pessoais, familiares, eclesiais (v. IGREJA) e sociais. As implicações radicais dessa NOVA CRIAÇÃO, que logo seria plenamente manifestada por ocasião da parusia, estavam relacionadas com as realidades da presente era, a qual vai se desenrolando. A luta ética havia se tornado universal. Os contextos desses ensinamentos foram situações particulares nas igrejas paulinas, mas os "caminhos em Cristo" se aplicam a todas as igrejas (1Co 4.17), e tópicos gerais são introduzidos. Nem todas as admoestações têm o mesmo peso, nem Paulo tenta ser abrangente.

1. O fundamento da ética na graça
2. Uma ética do amor
3. O que age e o que pensa

4. O desafio escatológico
5. A tensão entre o velho e o novo
6. Universalizando o conflito moral

1. O fundamento da ética na graça

1.1 Uma nova realidade. O ato salvador de Deus na morte e na **RESSURREIÇÃO** de Cristo é a base do apelo ético de Paulo. O “fermento velho” da corrupção deve ser eliminado “para que sejais massa nova sem fermento, assim como, de fato, sois. Porque Cristo, nosso cordeiro da páscoa, já foi sacrificado” (1Co 5.7). O comportamento ético dos cristãos deve ser aquele para o qual Deus os capacitou por intermédio do sacrifício de Cristo. Esse apelo ético tem sido chamado ao mesmo tempo “indicativo e imperativo” (BULTMANN; cf. Gl 5.1,25), ou seja: “Tornai-vos em vosso caráter e conduta aquilo que a ação de Deus em Cristo vos fez ser”.

O imperativo não é uma aplicação secundária do **EVANGELHO** destinada aos espiritualmente imaturos. Betz sugere que nas primeiras cartas de Paulo, como em **1 Tessalonicenses**, a ética era um meio de preservar a condição presente de santidade até o dia do **JUÍZO** (cf. 1Ts 5.23). Na época em que Paulo escreveu aos romanos, sem dúvida a ligação entre o imperativo e o indicativo já era implícita. As reivindicações divinas de obediência são “um elemento constitutivo da dádiva de Deus” (FURNISH). Em Romanos 6, a união com Cristo (Rm 6.2-11) impulsiona um comportamento condizente com essa maneira de viver (Rm 6.12-23). Em Filipenses, onde Paulo confronta o rancor com um apelo à humildade e à exaltação de Cristo (Fp 2.6-11), ele não insiste em uma imitação consciente de Cristo, em uma representação de uma moral ideal, mas invoca a participação no *éthos* do drama da salvação, o qual é a base para crer (é possível entender Fp 2.5 dessa maneira, porém recentemente isso vem sendo debatido).

Em contrapartida, o poder e a soberania de Deus dominam a ética. A **JUSTIÇA** não surge como consequência de uma vida vivida para Deus, a não ser em uma abrangência mínima, como em Gálatas 5.5. A justiça é o que se pressupõe, como um dom na **SALVAÇÃO**.

A graça de Deus capacita o novo ser criado na salvação. A graça reina “pela justiça para a vida

eterna” (Rm 5.21). Deus opera mediante a vontade e as ações do crente com vistas ao propósito divino (Fp 2.12,13). A dádiva de Deus cria a resposta integral de alguém em sua inteireza, cuja conduta (Gl 6.4) e fruto (Gl 5.22) são descritos no singular.

1.2 Graça correspondendo a graça. A graça de Deus é um poder no interior do crente a reproduzir o próprio caráter desse poder. A Carta aos Efésios admoesta aqueles cristãos a ser imitadores de Deus e “graciosos uns com os outros, assim como Deus em Cristo foi gracioso” com eles (Ef 4.32, tradução livre). A conduta deles deve ser amorosa por causa da base dessa conduta, a saber, o amor expresso no sacrifício de Cristo (Ef 4.32—5.2). Paulo expressa organicamente o relacionamento: uma vez que o indicativo é união com Cristo no **BATISMO**, eles são orientados a viver a vida do próprio Cristo ressurreto (Rm 6.5-12).

A desigualdade imensurável entre os que recebem a dádiva de Cristo e o próprio Cristo, que se deu em sacrifício por eles, deve fazer com que os cristãos sejam bondosos com os pobres. Ao motivar a igreja de Corinto a ajudar os cristãos pobres de Jerusalém, Paulo lembra-os de que na graça Cristo se tornou pobre a favor deles, embora fosse rico (2Co 8.9). Demonstrar-se-á o amor genuíno no cuidado pelos pobres (2Co 8.8). Os capítulos 8 e 9 de **2 Coríntios** estão repletos dessas correlações entre a graça de Deus e a generosidade do crente na contribuição a favor dos pobres (v. **RIQUEZAS E POBREZA**). Deus é o agente principal. Dar aos pobres é algo instigado pela graça de Deus (2Co 8.6,7), o que capacita os crentes a contribuir até além da própria capacidade (2Co 8.1-4). A graça abundante de Deus proporciona um meio generoso para cada boa ação, e os pobres agradecerão a Deus pela graça incomparável dos crentes (2Co 9.8,13,14). Partilhar com os pobres é a colheita da semente fornecida por Deus. A graça de Deus, fluindo por meio dos crentes, manifesta-se na forma de justiça (2Co 9.9,10).

O plano de ação que Paulo busca entre os cristãos em resposta à graça de Deus é o da igualdade (*isotês*, 2Co 8.13,14). No judaísmo helenístico, o governo ideal distribuía recursos para atender às “necessidades reais” da vida, de modo que não houvesse “excesso para a opulência” nem falta (Filo, *Jf*, 243; cf. 2Co 8.15). O fato de os recipientes serem pobres e de esse padrão de justiça

ser aplicado revela elementos de uma ética social. Entretanto, esses dois capítulos têm sido muito negligenciados nas análises da ética de Paulo. Um dos fatores é a interpretação de que a preocupação de Paulo é a diplomacia missionária, validando sua missão mediante uma oferta dos gentios à igreja na Judeia. Contudo, a lógica encontrada nesses capítulos são as exigências sociais da graça. Isso também se aplica à ideia de que “os pobres” (Rm 15.26; Gl 2.10) era um título dos cristãos de Jerusalém, denotando sua piedade, não sua necessidade econômica. Faltam, porém, provas de que os cristãos da época em que Paulo escreveu dessem ao termo esse uso técnico.

1.3 Ética especial e também ética comunitária. Outro motivo para a omissão de 2Coríntios 8—9 tem sido a ideia de que não apenas aqui, mas também de modo geral, a preocupação social de Paulo se limita à igreja. Desse modo, sua ética de partilhamento é comunitária, não social. A coleta era destinada aos “pobres dentre os santos” (2Co 8.4; Rm 15.26). Os doadores serão elogiados “por causa da generosidade da vossa contribuição para com eles e para com todos” (2Co 9.13; cf. Gl 6.10). Será que essa designação mais ampla denota pessoas necessitadas em geral, ou apenas os necessitados entre todos os cristãos (não apenas na Judeia)?

Indícios de uma referência mais universal são percebidos em outros textos que se aplicam aos não crentes. Em Gálatas 6.10 (passagem também relacionada com a coleta para Jerusalém [cf. Gl 6.6; Rm 15.27; cp. com 1Co 9.10,11]), Paulo conclui seu exame sobre o assunto da oferta com a seguinte admoestação: “Façamos o bem a todos [pros pantas], principalmente aos da família da fé”. “Fazer o bem” (*ergazesthai to agathon*) é expressão que designa atos bondosos e concretos de auxílio ao próximo. A primeira parte do versículo é o princípio geral, seguida de aplicação específica à igreja. No entanto, alguns alegam que *malista de* (“mas principalmente”, *ARA*) deve ser traduzido com o raro sentido de “ou seja”. No entanto, os poucos exemplos desse emprego que foram descobertos são ambíguos e diferem significativamente na forma e no contexto (v. tb. 2Co 1.12).

O serviço amoroso aos não crentes necessitados também é patente em Romanos 12.13,14. Paulo conclama à hospitalidade em seu sentido

literal de amor ou cuidado pelos “estrangeiros” (*philoxenia*), palavra que aqui tem o sentido de não crentes, uma vez que contrasta com a ordem imediatamente precedente de partilhar com irmãos em Cristo (“santos”) e com a estipulação seguinte de amar os inimigos. (A última associação é reforçada pela repetição do verbo *diōkō*: “buscar” [*diōkontes*] a hospitalidade e abençoar os “perseguidores” [*diōkontas*].) Eusébio descreve Policarpo como alguém que demonstrava hospitalidade a seus perseguidores (EUSÉBIO, *Hí ec*, 4.15.14). Uma vez que Paulo ordena o cuidado pelos não crentes, é possível entender as referências mais ambíguas dos atos concretos de bondade “uns para com os outros e para com todos” (1Ts 3.12; 5.15 [o v. 15a parece fortalecer essa universalidade]; cf. 2Co 9.13) como algo que aponta para fora da igreja (cf. Fp 4.5; 2Tm 2.24; Tt 3.2,8).

2. Uma ética do amor

O amor é o padrão específico da vida mediante o qual a graça constrói a nova realidade do crente. A infusão sobrenatural do amor por meio do ESPÍRITO SANTO produz o caráter em que se baseia a esperança escatológica sobre o JUÍZO de Deus (Rm 5.3-5). O amor é o primeiro fruto do Espírito Santo (Gl 5.22).

A questão mais significativa nos estudos atuais acerca de Paulo é o papel da Lei. Em Gálatas 3—5, ele apresenta a Lei como escrava, em um contraste gritante com a fé, representada por uma mulher livre. A Lei era uma escrava que nos auxiliava enquanto estávamos na escola, tendo nossa custódia, até que, com a fé, chegamos à maturidade. Agora estamos livres. O amor dá plena expressão à Lei (Gl 5.14) à medida que carregamos os fardos uns dos outros e assim cumprimos a lei de Cristo (Gl 6.2; cf. a “lei da fé” em Rm 3.27). Alguns acreditam que a Lei não seja mais pertinente como autoridade moral. O crente foi libertado para considerar todos os tipos de tradições éticas, filtrando-as por meio da lei da fé e do amor.

Outros, porém, alegam com sucesso que o que está em jogo na abordagem negativa da Lei em Paulo não é a questão da fonte de autoridade moral, mas a da base para ser membro da comunidade de Deus. Em Gálatas 3.24,25, o paralelismo revela que não estar sob a escrava auxiliar (a Lei) equivale a ser justificado pela fé (cf. Rm 6.14).

Os que se sentem compelidos à circuncisão para se tornar membros da comunidade estão tentando ser justificados pela Lei (Gl 5.4; cf. Gl 2.16,21; 3.11), que é o que significa estar “debaixo da lei”. Fica em aberto o que resta da autoridade moral da Lei.

Quando o amor se concretiza, cumprem-se as demais exigências feitas por Deus. A liberdade em Cristo não é ensejo para o egoísmo: ela nos impulsiona a ser escravos uns dos outros em amor (Gl 5.13,14; 1Co 9.19). O cumprimento da Lei não é, portanto, seu término, mas a plena expressão de seus princípios, propósito e motivação. O bem e o mal são realidades definidas que foram estabelecidas e reveladas por Deus, em vez de estarem, em termos de conteúdo, subjetivamente alicerçadas no relacionamento com Deus pela fé. Amar o próximo como a si mesmo (Lv 19.18) cumpre a segunda metade do Decálogo e “qualquer outro mandamento” (Rm 13.8-10).

Desse modo, o amor não é a substituição da Lei, mas motivação, entendimento e poder novos para satisfazer e exceder as exigências morais. A combinação é crucial. Ato de obediência com grande justiça e autossacrifício, mas sem a motivação e a atitude de amor, são vazios (1Co 13.3; cf. Sl 112.9, LXX). A Lei era boa, mas fraca diante do poder do pecado (Rm 7.11-17; 2Co 3). O Espírito de Deus liberta-nos da condenação, a qual procede da fraqueza da Lei como resultado do PECADO. Ao mesmo tempo, o propósito de Deus é que a justa exigência da Lei se cumpra por pessoas capacitadas e dirigidas pelo Espírito (Rm 8.2-4,9). A justa exigência da Lei, que por sua vez está em sintonia com o amor, permanece sendo o padrão de vida justa (v. tb. 2Tm 3.16). Ela oferece padrão, advertência, instrução e conselhos, mesmo em questões tão específicas quanto imoralidade sexual e remuneração de líderes (1Co 9.10; 10.6-16). A lei de Cristo é o critério do amor, o qual cumpre a Lei à medida que torna possível a obediência. Por exemplo, a obrigação, na Lei, de assumir responsabilidade pelos pobres é executada quando a graça de Deus flui por intermédio do crente (2Co 9.9,10).

3. O que age e o que pensa

Para Paulo, o ser humano é criado como membro do mundo material e da sociedade. Ele utiliza a

palavra “corpo” (*sōma*) em referência à pessoa no relacionamento com seu ambiente. Como parte do corpo, a pessoa é parte do mundo e se comunica com o corpo. A palavra “carne” (*sarx*), quando empregada de modo neutro, descreve os seres humanos em relacionamento e solidariedade com os outros (e.g., Fm 16). Quando empregada negativamente, representa a esfera da mundanidade de que os indivíduos partilham e da qual adquirem seus valores e objetivos (e.g., Rm 7.5). Não se refere a uma parte inferior e material do indivíduo. A promessa de que Deus “vivificará também o vosso corpo mortal” (*thnēta sōmata*, Rm 8.11, ARA; cf. 1Co 15.42-44,53,54) reflete o valor que Paulo dá ao corpo. Desse modo, ele reforça a continuidade da existência antes e depois da redenção, bem como o relacionamento do indivíduo com o mundo ao redor.

Na salvação, o ser humano é convidado a ingressar em uma nova comunidade, uma nova esfera de existência social que Deus está criando, uma comunidade humana de fé e obediência fundada no amor e na graça de Deus (v. IGREJA). As necessidades comunitárias recebem prioridade mesmo quando conflitam com direitos e privilégios pessoais (1Co 10.23,24). O amor por aqueles cuja consciência continua sem esclarecimento restringe a liberdade em questões alimentares e cerimoniais que são eticamente *adiaphora* (i.e., “questões relativamente sem importância”; Rm 14; 1Co 8 e 10). Em tais questões, Paulo dá considerável espaço aos indivíduos, e, na procura do bem alheio, não se exclui a busca do próprio bem (Fp 2.4 [observe-se *kai*, “também”, embora a palavra seja textualmente incerta]).

Para Paulo, unida à instrução das Escrituras e às tradições morais em comum, a mente renovada tem um papel crítico no discernimento do bem (Rm 12.2; Fp 1.9,10; 1Ts 5.21). Cristo e Paulo (sendo o próprio apóstolo alguém que imita Cristo) proporcionam os padrões para esse estilo de vida (1Co 11.1; cf. Rm 15.5).

Recentemente, dedicou-se considerável atenção ao uso paulino da FILOSOFIA moral helenística, como as listas de virtudes e depravações. Em Tito 2.12, descreve-se o estado a que as pessoas são conduzidas na conversão mediante as virtudes cardeais gregas. As depravações definem comportamentos inquestionáveis. Alguns

acreditam que a ética paulina se distingue apenas em sua motivação e capacitação cristológicas.

A atitude de Paulo para com os não cristãos apoia essa prática, mesmo que boa parte provenha do judaísmo helenístico. Como vemos ilustrado em Romanos 1, Paulo é, de fato, bastante crítico da moral gentílica. No entanto, o fato de ele relacionar a moral à natureza (*physis*, Rm 1.26; 2.14; *ta kathēkonta*, “coisas convenientes”, o termo estoico para designar o que a natureza ensina, Rm 1.28) ilustra sua concordância com o judaísmo helenístico, segundo o qual há uma afinidade entre a moral na lei revelada de Deus e aquela dada a conhecer na ordem criada, que o povo de Deus partilha com os gentios. Mesmo em Romanos 1, para Paulo o problema moral tem raízes não no erro de juízo, mas na recusa à obediência.

Ligado a isso está o fato de Paulo admitir que os descrentes conhecem valores genuínos. Seus seguidores devem levar em consideração o que é moralmente bom no entendimento de todos (Rm 12.17; cf. 2Co 8.21). Eles devem se conduzir apropriadamente (*euschēmōnōs*) com os de fora (1Ts 4.12; Rm 13.13). O termo deixa implícito um padrão comum de decência, e alguns elementos tradicionais da moral são citados em ambas as passagens. Paulo também se conduzia de uma forma recomendável a qualquer consciência humana (2Co 4.2; cf. Tt 2.5,8-10).

4. O desafio escatológico

Cristo é rei. Deus o exaltou. Entretanto, nem todo joelho já se dobrou perante ele (Fp 2.9-11). Para Paulo, a época presente está situada entre o triunfo inicial de Cristo sobre os poderes hostis a Deus e o ato de obter deles obediência e submissão plenas e definitivas. Por ocasião da parusia, todo poder que se opõe à vontade de Deus será destruído (1Co 15.24-26). Até mesmo o último desses poderes, a morte, já está em processo de destruição (*katargeitai*, presente do indicativo, 1Co 15.26; embora alguns comentaristas entendam que o tempo presente se refere ao que acontece no fim, v. 24). No presente, a vida é um campo de batalha entre o divino e o demoníaco.

Existe um propósito divino na história: “Que Deus seja tudo em todos” (1Co 15.28) — a soberania absoluta de Deus sobre todas as coisas (cf.

Cl 1.20; Ef 1.10). No final, todo o mundo criado — pessoas, poderes sobrenaturais, forças naturais e instituições — será conformado à vontade de Deus. O propósito da vida na terra é a glorificação de Deus (Rm 15.5,6).

Nesse propósito derradeiro, temos solidariedade com o restante do mundo material. A criação decaída retém em si um propósito redentor. Ela será libertada da corrupção quando o corpo mortal do crente for redimido de sua temporalidade e fraqueza (Rm 8.18-23). Dessa maneira, o mundo material ganha importância. Uma esfera individualizada de salvação não é separada do restante da criação. Em Efésios e Colossenses, a igreja como corpo de Cristo contribui para a reconciliação cósmica de todas as coisas com Deus (Ef 1.22,23). Nela, é superada a hostilidade entre judeus e gentios (Ef 2.11-22). Pela palavra de Deus e dos feitos de bondade, justiça e verdade, a igreja denuncia as obras das trevas (Ef 2.10; 5.8-11; 6.10-17; cf. Cl 1.6,10).

A ética de Paulo é fortemente influenciada pela tensão implícita na crença de que a vinda da nova era já está presente (Rm 13.11,12), contudo apenas em parte. A expectativa cria seriedade moral (Rm 13.13,14). O ensino escatológico de 1 Tessalonicenses 4.13—5.11 está situado entre as seções éticas da carta, de modo que se retoma suavemente o pensamento de 1 Tessalonicenses 4.12. A ressalva escatológica significa que, embora expresse poderosamente a liberdade cristã (1Co 3.21,22), Paulo também adverte que ainda não é o tempo escatológico: ninguém faça julgamento antes do juízo final (1Co 4.5).

5. A tensão entre o velho e o novo

Ocorre uma tensão no ensino de Paulo. De um lado, ele dá início a relacionamentos sociais radicalmente novos. Na nova existência cristã, não existem homens nem mulheres, escravos nem livres. De outro lado, Paulo advoga responsabilidades para as instituições sociais que continuam existindo. As regras domésticas exigem subordinação. A avaliação geral do ensino de Paulo deve manter juntos ambos os elementos.

5.1 A nova realidade. A vinda do Espírito na conversão tem consequências éticas e sociais que são flagrantes no amor, na alegria, na bondade e no autocontrole que o Espírito comunica

(Gl 5.22,23). Colossenses apresenta a eliminação das falsas distinções entre os seres humanos como o retorno da criação ao seu estado original (V. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Essa nova natureza é o “novo homem, que se renova para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou” (Cl 3.10). A redenção em Cristo leva os relacionamentos humanos de volta à criação, tal como Deus a planejou (V. ADÃO E CRISTO).

Pela conversão, quem se une a Cristo “é nova criação” (2Co 5.17; Gl 6.15). Então as outras pessoas não são mais vistas pelas lentes dos padrões mundanos, mas como aqueles por quem Cristo morreu (2Co 5.15,16). As velhas distinções exteriores, baseadas em nacionalidade ou na escravidão, deixam de existir (Cl 3.9-11; cf. Ef 2.14-16). Desse modo, ao “revestir-se de Cristo”, “não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher” (Gl 3.27,28). Para Paulo, essa igualdade baseia-se no acesso direto que cada indivíduo tem a Deus (Rm 10.11,12) e a necessidade que todos têm de redenção (Rm 3.22-24). Cada crente é marcado de forma distinta, possuindo dons que diferem na função. Os dons, contudo, são de igual dignidade, pois derivam do mesmo Espírito (1Co 12.4-13).

Alguns acreditam que a eliminação de distinções de posição social se refere apenas à situação religiosa que serve de base para a JUSTIFICAÇÃO perante Deus. Essa preocupação seria, por exemplo, o contexto de Gálatas 3.28. Contudo, da eliminação das distinções sociais, Colossenses 3.11 extrai consequências diretas para os relacionamentos humanos: “Revesti-vos de um coração cheio de compaixão, bondade, humildade, mansidão e paciência, suportando e perdoadando uns aos outros; [...] acima de tudo, revesti-vos do amor, que é o vínculo da perfeição” (Cl 3.12-16).

Paulo questiona radicalmente o privilégio religioso. Por meio da fé em Cristo, todos temos acesso a Deus, somos herdeiros de ABRAÃO e, portanto, somos um em Cristo (Gl 3.26-29). Em Efésios, a terminologia que designa o estrangeiro é empregada em referência à condição desfavorável de judeus e gentios, a qual é superada pela nova unidade em Cristo (Ef 2.11-22). Entretanto, o desafio da condição religiosa é socialmente significativo. A religião tem sido o elemento central na distinção do lugar que alguém ocupa no sistema

social, de forma que quando essa distinção cai por terra as outras vão atrás.

5.2 Conduta responsável enquanto permanecer o que é velho. Paulo também ordena uma conduta que questiona bem menos o presente. Ele reconhece a continuação dos relacionamentos institucionais que estão abaixo do ideal, mas servem para manter o pecado sob controle. Daube alega que a ressalva paulina “Digo isso com concessão e não como mandamento” (1Co 7.6) é linguagem técnica para admissão de pecaminosidade nos antecedentes judaicos. Assim, uma ética mais adaptável controla o comportamento em áreas ainda não transformadas pelo mandamento mais elevado. Alguns entendem que a motivação básica é proteger a reputação e, conseqüentemente, a missão da igreja (cf. 1Co 9.19-23; 1Tm 2.1-7; 6.1).

No denominado “patriarcalismo cristão”, não se questionam diretamente os contínuos relacionamentos desiguais da vida. No entanto, a qualificação como “cristão” mostra que essas instruções são modeladas pelo senhorio de Cristo (e.g., Cl 3.17). Essa estipulação representa uma oportunidade para a aplicação do amor, o qual modifica significativamente a tradição. Exige-se dos próprios superiores que retribuam, manifestando cuidado por aqueles que, por enquanto, ocupam lugar de subordinação. Esses subordinados já receberam instrução de obedecer amorosamente a seus superiores. O marido é agora admoestado não a governar a esposa, mas a amá-la com amor abnegado (Ef 5.25; cf. Ef 5.21). Os direitos do marido não são mencionados. Em vez disso, ele tem obrigações especiais (V. MULHERES).

Os elementos da mensagem a respeito da liberdade, pregada pelo próprio Paulo, foram explorados por seus adversários. Em 1Coríntios, os fanáticos espirituais afirmavam já possuir direitos escatológicos plenos: mesmo agora, já reinavam como reis (1Co 4.8). Alegando possuir poderes místicos em uma ressurreição espiritual dentre os mortos (1Co 15.12), estavam convencidos de sua liberdade e poder no Espírito. Suas façanhas espirituais podiam dar margem ao antinomismo (1Co 5.1) ou ao ascetismo. Instando as pessoas ao celibato, aconselhavam os casados a se abster das relações sexuais (1Co 7.3) ou a se separar (1Co 7.10), especialmente do cônjuge não cristão (1Co 7.12), caso em que a pessoa devia

permanecer nessa condição, isto é, sem contrair novo casamento (1Co 7.8). Tendo em vista o final dos tempos, Paulo não discorda totalmente da ideia de evitar o casamento, mas aconselha responsabilidade no cumprimento das obrigações conjugais mútuas e nos deveres reivindicados pela ética sexual.

Aos escravos, que são instigados por esses adversários a alcançar uma condição espiritual mais elevada por meio da alforria, a resposta de Paulo é que nem a escravidão nem a alforria concedem uma condição espiritual superior. A escravidão não é uma desvantagem no relacionamento com Deus (1Co 7.21-24). Pelo contrário, o princípio que governa a questão é uma vida de acordo com a vontade de Deus em seus vários relacionamentos (BARTCHY).

No código de comportamento no ambiente do lar (Ef 5.21—6.9), a mutualidade exigida dos senhores baseia-se no fato de tanto o senhor quanto o escravo terem o mesmo Senhor no céu (Ef 6.9). Os senhores devem fazer pelos escravos “o mesmo” que os escravos receberam ordens de fazer (Ef 6.9): obediência (Ef 6.5) e serviço (Ef 6.7). No código de comportamento doméstico de Colossenses 3.18—4.1, os senhores devem fazer tudo “com justiça e imparcialidade [*isoíēs*]” (Cl 4.1). Em Filemom, a escravidão é, em última instância, desconsiderada, pois Paulo pede que Onésimo seja recebido de volta não apenas como irmão em Cristo, mas como irmão nas relações sociais (*sarx*, “carne”) e como companheiro (Fm 16,17).

Em 2 Tessalonicenses, a responsabilidade social significa sustentar-se com trabalho (2Ts 3.10). Alguns interpretam o ensino como uma moral comum, usada para tratar de uma situação rotineira: a facilidade humana de pecar. Contudo, a passagem é mais bem entendida quando se vê o fanatismo escatológico como a motivação de alguns tessalonicenses para evitar o trabalho. Os estudiosos divergem, porém, quanto ao fanatismo. Para uns, é fruto da iminência da vinda de Cristo; para outros, resultado de uma ESCATOLOGIA realizada (v. TESSALONICENSES, CARTAS AOS). Em ambos os casos, porém, o resultado é o abandono do trabalho como algo não mais necessário ou exigido. Talvez haja aqui uma interpretação radical do ensino de Jesus acerca da ansiedade diante das necessidades materiais (como as que podem ter

sido associadas à fonte denominada Q da crítica sinótica). Para eles, esse ensino pregava a restauração da situação edênica, em que o sustento dependia de Deus, sem a necessidade do trabalho.

A reação de Paulo é acusar o grupo de querer evitar suas responsabilidades (*ataktōs*, 2Ts 3.6,11; “irmão que vive de forma indisciplinada”). A ordem paulina para que todos trabalhem mostra que é preciso explicitar a inovação escatológica mediante o reconhecimento de que existem princípios organizacionais ininterruptos exigidos pelas necessidades do mundo criado. A resposta à rejeição da autoridade civil por parte dos fanáticos também tinha sido um chamado à ordem (*hypotassō*, Rm 13.1,5; cf. 1Pe 2.13).

Esse reconhecimento não é, todavia, uma fuga para a ética burguesa, que, segundo Dibelius, estava desenvolvida não apenas aqui, mas particularmente nas Cartas Pastorais. Em vez disso, o reconhecimento permite que se chegue a um nível mais elevado no cumprimento da nova ordem. Prevaecem as preocupações com a missão (2Ts 3.7-9; cf. 1Ts 2.9; 4.11,12) e o amor mútuo. O amor proporciona o contexto em que os crentes de Tessalônica devem trabalhar com as próprias mãos (1Ts 4.9,11; 2Ts 3.12).

Na igreja paulina, o amor mútuo no trabalho deve expressar-se não apenas no suprimento das próprias necessidades, mas também em trabalhar para repartir com os necessitados (Ef 4.28). O texto de Atos 20.34,35 une esses elementos. O padrão para a riqueza é a suficiência (1Tm 6.8). Os ricos não têm direito às riquezas, e elas são inúteis (1Tm 6.7). Também representam um perigo à própria fé (1Tm 6.9,10). Paulo deseja que seus seguidores tenham por Cristo uma devoção livre de ansiedade, a qual é resultado de estar preso mais que o necessário à ordem social decaída, que está chegando ao fim (1Co 7.32-35). Não se podem evitar os relacionamentos econômicos com a ordem social, mas tampouco eles devem ser usados além do necessário. Devem se fazer compras sem ficar com mais do que é preciso (1Co 7.30,31).

6. Universalizando o conflito moral

O mal existe na ordem social (*kosmos*, “mundo”) e exerce influência sobre o indivíduo (Ef 2.1; cf. Rm 12.2, com *aiōn*). Essa ordem maligna é disseminada na sociedade, até mesmo nos relacionamentos

econômicos necessários (1Co 7.31), na estratificação social (1Co 1.27,28), na distinção de condições sociais baseadas na religião (Gl 6.14,15) e na própria sabedoria (1Co 1.20).

As dimensões universais do mal são ainda mais claras em vista dos poderes angélicos decaídos, os quais, particularmente nas cartas paulinas posteriores, são vistos como poderes que controlam a ordem social. Os pecados individuais seguem não apenas o padrão da ordem social, mas também “o príncipe do poderio do ar” (Ef 2.2). “Nossa luta não é contra o sangue e a carne, e sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso” (Ef 6.12, *ARA*). Os antecedentes desses “principados e potestades” (cf. *1En*, 61.10; *2En*, 20.1) acham-se no cuidado universal dos anjos sobre a criação (Dt 32.8; *2En*, 19.2-5; *Jb*, 4.15), os quais estão agora caídos. Ver no pensamento paulino os poderes como anjos (cf. Rm 8.38,39; cf. 1Pe 3.22) é mais satisfatório que a interpretação de que Paulo os desmitologizou, vendo-os como princípios dominadores da existência.

O entendimento paulino sobre o mal como estrutura confere a este uma dimensão social, cósmica e universal. As forças opressoras não se restringem a comunidades em particular. Pertencem à estrutura da comunidade humana como um todo. A luta contra o mal, baseada na conquista de Cristo sobre esses poderes (Cl 2.15; cf. Cl 1.13-16), trata então de fatores da própria natureza da existência social. Para Paulo, Cristo, apesar dessa conquista, não terá vitória completa senão no fim da história (1Co 15.24). Em Efésios, a igreja desempenha um papel fundamental na luta contra os poderes do mal (Ef 3.10; 5.11).

O aspecto decaído da ordem social e o controle exercido pelos ajudantes angélicos decaídos não são, contudo, absolutos. As autoridades terrenas são nomeadas por Deus e servem a Deus, e a consciência disso ainda determina como deve ser o comportamento (Rm 13.1,4).

A despeito da influência da filosofia moral helênica, o ponto de vista de Paulo acerca do cosmo e da história confere um matiz diferente a sua perspectiva ética. De um lado, o mal penetra profundamente a ordem criada; de outro lado, com base na obra redentora atual de Cristo, a vitória final é prefigurada.

No próprio alicerce da fé cristã, acha-se uma afirmação perturbadora que provoca um verdadeiro caos nas crenças sobre as quais se fundamentam as instituições da vida social e política. A justiça de Deus não é apenas anunciada como algo desconectado de uma posição baseada na execução da Lei: a ressurreição do Jesus crucificado confirma e exalta como SENHOR aquele que foi amaldiçoado de acordo com a Lei (Rm 1.4; Gl 3.13). O governante do mundo associa-se com os que se rebelaram contra esse mesmo governante (Rm 5.6-8; v. GEORGI).

Ver também ESCATOLOGIA; JUSTIÇA/RETIDÃO; LEI; RIQUEZAS E POBREZA.

DPC: AMOR; AUTORIDADE CIVIL; CASAMENTO E DIVÓRCIO, ADULTÉRIO E INCESTO; CONSCIÊNCIA; CASAS E CÓDIGOS DOMÉSTICOS; FORTE E FRACO; IMITAÇÃO DE PAULO/DE CRISTO; LEI DE CRISTO; LIBERDADE/LIBERTAÇÃO; SEXUALIDADE, ÉTICA SEXUAL; VÍCIOS E VIRTUDES.

BIBLIOGRAFIA. BARCLAY, J. M. G. *Obedying the truth: Paul's ethics in Galatians*. Minneapolis: Fortress, 1988. ■ BARTCHY, S. *Mallon chrēsai: first century slavery and the interpretation of 1 Corinthians 7:21*. Missoula: Scholars, 1973. (*SBLDS*, 11.) ■ BARTH, M. Jews and gentiles. *JES*, v. 5, p. 241-67, 1968. ■ BETZ, H. D. The foundations of Christian ethics according to Romans 12:1-2. In: DEVENISH, P. & GOODWIN, G., orgs. *Witness and existence*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 55-72. ■ BULTMANN, R. The problem of ethics in the writings of Paul. In: _____. *The old and new man in the letters of Paul*. Trad. para o inglês Keith R. Crim. Richmond: John Knox, 1967. p. 7-32. [Edição anterior: 1924.] ■ DAUBE, D. Concessions to sinfulness in Jewish law. *JIS*, v. 10, p. 1-13, 1959. ■ FURNISH, V. P. *Theology and ethics in Paul*. Nashville: Abingdon, 1968. ■ GEORGI, D. *Theocracy in Paul's praxis and theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ HAYS, R. B. *The moral vision of the New Testament*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. KECK, L. Justification of the ungodly and ethics. In: FRIEDRICH J. et al., orgs. *Rechtfertigung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976. p. 199-209. ■ KILNER, J. A Pauline approach to ethical decision-making. *Int*, v. 43, p. 366-79, 1989. ■ LOHSE, E. *Theological ethics of the New Testament*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ LONGENECKER, R. N. *New Testament social ethics for today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ ROSTAGNO,

S. The Bible: is an interclass reading legitimate? In: GOTTWALD, N., org. *The Bible and liberation*. 2. ed. Maryknoll: Orbis, 1983. p. 61-73. ■ SAMPLEY, J. P. *Walking between the times*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ SCHRAGE, W. *The ethics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ STYLER, B. M. The basis of obligation in Paul's christology and ethics. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 175-87. ■ TOWNER, P. *The goal of our instruction: the structure of theology and ethics in the Pastoral Epistles*. Sheffield: JSOT, 1989. (JSOTsup, 34.)

S. C. MOTT

ÉTICA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

O equivalente ao termo “ética” não é encontrado nos escritos posteriores do NT — nem nos Evangelhos, nem nas cartas paulinas —, mas a ética com certeza está ali presente. Existem reflexão e instrução acerca do caráter e da conduta dignos do evangelho, reflexão abundante e instrução inspirada, mas o ensino ético dos textos posteriores do NT resiste a qualquer síntese mais simples. Para usar as palavras de Hebreus 1.1, as vozes do NT posterior vêm “muitas vezes e de muitas maneiras”. Na verdade, todas as vozes proclamam que “nestes últimos dias” Deus “nos falou pelo Filho”, a revelação final e definitiva, aquele de quem e para quem são “todas as coisas” (Hb 1.2). Na verdade, a história do Filho de Deus é o alicerce para a reflexão e a instrução não somente em Hebreus, mas também em todos os escritos posteriores do NT acerca dos atos e disposições apropriados. Mesmo assim, existem vozes distintas nessa literatura, as quais empregam gêneros literários diferentes e tratam de comunidades diversas em circunstâncias díspares.

1. A vida à luz do fim: Apocalipse
2. A vida de acordo com a tradição: 1Pedro, Hebreus, Judas, 2Pedro
3. A vida com sabedoria do alto: Tiago
4. A vida no amor mútuo: as cartas de João

1. A vida à luz do fim: Apocalipse

Os escritos posteriores do NT veem a vida moral à luz do fim. A proclamação feita por Jesus e outra, mais antiga, a respeito do próprio Jesus, haviam,

é claro, anunciado o fim. O juízo final e o futuro bom de Deus estão “próximos”. O fim de toda a história cósmica foi prenunciado nas obras e nas palavras de Jesus e na dádiva do ESPÍRITO SANTO. Além do mais, o final já estava determinado quando Deus ressuscitou dentre os mortos o crucificado Jesus de Nazaré (v. RESSURREIÇÃO). Ao se apropriar da tradição cristã, os escritos posteriores do NT absorveram certas convicções acerca do fim. Os escritores conheciam o final da história e, quando pensavam na conduta e no caráter apropriados ao cristão, consideravam essa conduta e esse caráter à luz do fim. Em lugar algum o vínculo entre a ética e a escatologia é mais evidente que em APOCALIPSE. Como obra que se enquadra na categoria de literatura apocalíptica, o livro de Apocalipse é um descortinar dos segredos do fim. Apocalipse e outros textos literários do gênero não foram, porém, escritos com o objetivo de adivinhar o futuro. Apocalipse foi escrito para consolar e encorajar as igrejas da Ásia Menor, as quais estavam sofrendo com a opressão do imperador. Apocalipse convida à paciência, não ao esquadrinhamento; à coragem, não aos cálculos.

Aqui a instrução na vida moral não tomou a forma tradicional de admoestações e conselhos judiciosos. Em vez disso, o autor constrói um universo simbólico, o qual tornou inteligível tanto a fé dos leitores de que Cristo é o SENHOR quanto a experiência diária de injustiça e sofrimento nas mãos de César. A rocha sobre a qual esse universo estava erigido e sobre a qual o autor queria que seus leitores erigissem a própria vida era a confiança de que Deus agiu, está agindo e agirá escatologicamente em Jesus Cristo (Ap 1.3-8). Há soberanias em conflito. De um lado, temos DEUS, o CRISTO de Deus e os que o adoram; do outro lado, estão Satanás, seus corregentes, as bestas, “os reis da terra” e os que se prostram perante eles. A vitória foi obtida por Cristo, o triunfo definitivo está garantido, porém Satanás e seus subordinados ainda combatem e ameaçam o povo de Cristo na terra. Esse conflito é o contexto para entender seus sofrimentos e obrigações.

O vidente, exilado na ilha de Patmos, queria muito participar da batalha e estava ansioso a respeito das igrejas do continente, onde algumas tentavam evitar o conflito por meio de

concessões a César e aos padrões da época. No “dia do Senhor”, interpretado como o dia em que se celebrava a vitória de Cristo, ele viu e comunicou suas visões apocalípticas do fim, conclamando as igrejas a permanecer unidas em Jesus “na tribulação, no reino e na perseverança” (Ap 1.9; V. REINO DE DEUS).

Aqui, a vida que se pauta pelo fim é, antes de qualquer coisa, perseverança. Nas cartas às igrejas (Ap 2.1—3.22), a perseverança que João recomenda e exige assume a forma de fidelidade, a despeito da perseguição pelo imperador (Ap 2.3,10,13; 3.10), do assédio da SINAGOGA, que os havia expulsado (Ap 2.9; 3.9) e das concessões que os falsos mestres promoviam e praticavam (Ap 2.2,6,14,15,20). A perseverança exige fidelidade na devoção a Deus (Ap 2.4; 3.15,16) e no amor. Exige também serviço uns aos outros (Ap 2.19) e resistência diante das tentações da imoralidade (Ap 2.14,20; 3.4) e das seduções da vida sossegada (Ap 2.9; 3.17).

A visão da entronização do Cordeiro que foi morto (Ap 4.1—5.14) é ao mesmo tempo litúrgica e política. Na adoração que prestavam, as igrejas já participavam da aclamação hínica ao Cordeiro. Eram arautos do reino de Deus e uma amostra de sua concretização. Na época, eram a voz de toda a criação, de tudo o que foi maltratado e oprimido pelo falso soberano, de tudo que será libertado pelo Cordeiro que foi morto. No império de Domiciano, representavam um contraimpério. A promessa de que reinarão (Ap 5.10) estava sob o estandarte do Cordeiro que foi morto, não sob a pompa e os privilégios de Domiciano. À semelhança do reinado do Cordeiro, pode se encontrar o reinado deles na morte, ou pelo menos na “perseverança”.

As visões que se seguem descortinam tanto o juízo divino contra os aspectos da cultura imperial quanto o bom futuro de Deus, que inclui a confirmação do contraimpério e a renovação da criação. Na visão dos quatro cavaleiros, Domiciano cavalga sobre a terra com expansionismo militar, conflitos e guerra civil, inflação, que rouba do pobre seus meios de sustento, e morte (Ap 6.1-8), mas a vitória de Deus responde à súplica dos mártires (Ap 6.10) e traz consigo não os conflitos, a fome ou a morte, mas bem-estar total (Ap 7.15-17). As bestas utilizam o poder político

(Ap 13.5-7) e econômico (Ap 13.16,17) para perseguir e oprimir, mas a vitória de Deus ocasiona a queda da Babilônia/Roma e o desvelamento de uma nova Jerusalém.

A visão da Babilônia e de sua queda (Ap 17.1—19.10) apresenta o grande esplendor de Roma, mas sua riqueza e poder não conseguem esconder a imoralidade, a idolatria, a opressão e o homicídio, que desencadeiam o juízo divino (Ap 18.2-10,21-24). A queda da Babilônia/Roma é lamentada pelos que são ricos e poderosos de acordo com os padrões e com a ajuda desse poder (“os reis da terra”, “os comerciantes” e “todos os pilotos”, Ap 18.9-19), mas seu lamento é suplantado pelo regozijo dos que dão ouvidos ao chamado para um êxodo espiritual (Ap 18.4) e pelo “aleluia” celeste (Ap 19.1,3,6). Esse êxodo espiritual, que consiste em afastar-se dos valores demoníacos de Roma, a saber, o orgulho do poder (Ap 18.3,9,10) e a cobiça (Ap 18.3,11-19), que caracterizaram a vida de Roma e justificaram sua destruição, pode e deve ser interpretado à luz do fim, à vitória do “Rei dos reis e Senhor dos senhores” (Ap 19.16) e à dádiva de um novo mundo e uma nova cidade, onde Deus habita e reina e de onde abençoa, o lugar em que vicejam o povo e a criação de Deus (Ap 21.1-5).

Dificilmente a vigilância é previsão. “Perseverança” não é passividade. Na verdade, as comunidades cristãs da Ásia Menor não foram chamadas às armas para conquistar o poder: não é próprio do contraimpério fazer complôs para se apoderar do controle econômico e político. Elas foram convocadas para ser um movimento de resistência e defender a reivindicação de Deus sobre o mundo corrompido e maltratado pelos poderes espirituais e políticos. Foram chamadas a viver corajosa e fielmente, resistindo às contaminações do culto ao imperador, bem como ao homicídio, à magia, à idolatria e à mentira de que César é o Senhor (v. a lista de iniquidades em Ap 9.20,21; 21.8; 22.15).

A exortação à ética que se pauta pelo fim é vista não apenas em Apocalipse, mas essa literatura também traz tal exortação “muitas vezes e de muitas maneiras”. A Primeira Carta de Pedro, por exemplo, contempla a vida moral à luz da “viva esperança” e da “herança” garantidas pela RESSURREIÇÃO (1Pe 1.3-5), lembrando os leitores de

que “já está próximo o fim de todas as coisas” (1Pe 4.7), advertindo-os do juízo (1Pe 1.17; 4.17) e proclamando-os à promoção da glória de Cristo (1Pe 4.13; 5.1). Como em Apocalipse, em 1Pedro a vida à luz do fim é a perseverança no sofrimento, os cristãos como “participantes dos sofrimentos de Cristo” (1Pe 4.13) e de sua glória (1Pe 5.1).

2. A vida de acordo com a tradição: 1Pedro, Hebreus, Judas, 2Pedro

A Primeira Carta de Pedro não é um exemplo de literatura apocalíptica, embora reflita o contexto eclesial em um mundo hostil. É uma “anamnese batismal”, para empregar a expressão de N. A. Dahl. Os leitores de 1Pedro são lembrados de seu batismo e de sua iniciação na morte e ressurreição de Cristo (v. CRISTO, MORTE DE) e na comunidade cristã, bem como da instrução moral que fazia parte da iniciação. Eles devem viver tendo em vista o fim, mantendo-se fiéis à identidade adquirida no batismo e agindo em conformidade com a instrução moral que tradicionalmente acompanhava o batismo. O uso de tais tradições é comum nos escritos tardios do NT e nos pais apostólicos, mas 1Pedro é um relato particularmente rico sobre a vida moral conforme a tradição.

Os elementos tradicionais empregados em 1Pedro incluem o que E. G. Selwyn denomina “código de santidade” cristão primitivo, a instrução para “despir-se” das iniquidades e “vestir-se” das virtudes (aqui “deixando” e “armai-vos”, 1Pe 2.1; 4.1), a tradição acerca do regozijo no sofrimento (1Pe 1.6,7; 4.13; cf. Tg 1.2-4), a tradição da não retaliação (1Pe 3.9-12; cf. 1Ts 5.12-22; Rm 12.3-20) e um *Haustafel* (1Pe 2.13—3.8).

O código de santidade instrui os convertidos gentios a se “absterem” da imoralidade pagã (1Pe 2.11; v. tb. At 15.20,29; 21.25; 1Ts 4.3; 5.22; Po, *Fp*, 2.2; 5.3) e os convida a “serem santos” (1Pe 1.15,16; cf. 1Ts 4.3,7) e a amarem uns aos outros (1Pe 1.22; 1Ts 4.9). Evidentemente, o código relaciona a vida cristã ao fim, à revelação de Cristo como juiz e vingador (1Pe 1.13,17,20; 1Ts 4.6), e interpreta a vida cristã como um testemunho aos que ainda vivem na ignorância (1Pe 2.12; 1Ts 4.12).

Os *Haustafeln*, isto é, tabelas com as regras para o lar, instruem os cristãos a “se sujeitarem” (1Pe 2.13—3.8; cf. Cl 3.18—4.1; Ef 5.21—6.9;

1Tm 2.1-15; Tt 2.4-10; *Di*, 4; *Bn*, 19; *1Cl*, 21; *In*, *Po*, 4 e 5; *Po*, *Fp*, 4; 5; 10, que conclamava à sujeição mútua). Os *Haustafeln* retomam as responsabilidades das funções convencionais. A vontade de Deus é que os cristãos, enquanto aguardam o fim, vivam acima de qualquer censura. Essa maneira de viver silenciará os acusadores e servirá à missão da igreja (1Pe 2.12,15; 3.1,2,16).

A tradição registrada em 1Pedro põe a submissão ao governo em primeiro lugar. É possível fazer um contraste entre essa redação e Apocalipse, mas 1Pedro está ciente de que os cristãos não são apenas súditos, mas “estrangeiros” e “peregrinos” (1Pe 2.11). Sua submissão é espontânea, não forçada, compensada pelo reconhecimento da autoridade maior de Deus e finalmente situada em um conjunto de outras obrigações, as quais podem anular os deveres para com o imperador (1Pe 2.17). A exortação aos escravos para que sejam submissos (1Pe 2.18-25) não se baseia nas exigências da função, mas no exemplo de Cristo (1Pe 2.21-23), e, assim como o sofrimento de Cristo conduziu a sua vindicação e glória, de igual modo os escravos podem confiar naquele que “julga com justiça”. A admoestação às esposas para que sejam submissas (1Pe 3.1-6) adquire motivação missionária e é compensada pela admoestação recíproca de que os maridos “da mesma forma” tratem sua mulher com consideração e honra, reconhecendo a “parte mais frágil e herdeira convosco” (1Pe 3.7) da vida. “Finalmente”, o dever de submissão é o dever de todos (1Pe 3.8; 5.5). A Primeira Carta de Pedro e a tradição cristã primitiva dos *Haustafeln* em geral não repudiam as responsabilidades das funções públicas e domésticas. No entanto, ao situá-las no contexto da identidade e da comunidade cristãs à luz do fim, sutilmente as tornaram relativas e as explicitaram.

Hebreus descreve a si mesmo como uma “palavra de exortação” (Hb 13.22). Praticamente não há instrução moral concreta em Hebreus. A preocupação não é que a igreja não saiba fazer o que deve fazer, mas que deixe de fazer o que sabe ser seu dever. A tradição moral cristã já informou a consciência dos crentes. A tarefa do autor agora é exortá-los contra a negligência para com seu dever (Hb 2.1), contra a desobediência (Hb 4.11), contra a indisposição para ouvir (Hb 5.11), contra

a indolência (Hb 6.11) e contra o cansaço “no combate contra o pecado” (Hb 12.4).

O fundamento teológico para essa “palavra de exortação” é a aliança, mais especificamente “a segunda” (Hb 8.7) ou a “nova” (Hb 8.8,13; 9.15; 12.24) e “mais excelente” aliança, que não pode ser reduzida a um código escrito (Hb 8.10; 10.16). Guardar essa ALIANÇA não é questão de obediência à lei de Moisés, mas de viver em conformidade com a tradição cristã, com o conjunto de preceitos exemplificados, em vez de codificados, na lista de Hebreus 13: amor mútuo, hospitalidade, cuidado pelos presos, respeito pelo casamento. “Não vos esqueçais de fazer o bem e de repartir com os outros, porque Deus se agrada de tais sacrifícios” (Hb 13.16).

Assim como na antiga aliança, na nova aliança deixar de guardá-la atrai o juízo. Hebreus adverte com vigorosa severidade contra a apostasia e o pecado deliberado (Hb 6.4-6; cf. Hb 10.26-31; 12.16,17), e, segundo alguns comentaristas do período do cristianismo primitivo, a carta introduz um sistema de disciplina penitencial em que não existe a possibilidade de um segundo arrependimento (cf. He, “Or”, 4.3). O autor, contudo, não apresenta uma decisão de direito canônico, mas uma advertência, uma “palavra de exortação”, para que a igreja não se torne “indiferente” (Hb 6.12).

As cartas de Judas e 2Pedro defendem uma vida de acordo com a tradição contra os heréticos que vivem prometendo “liberdade” (2Pe 2.19), mas “mudam a graça de nosso Deus em libertinagem” (Jd 4; cf. 2Pe 2.2). Contra os que zombam da promessa da volta de Cristo (Jd 18; 2Pe 3.3,4), os autores lembram seus leitores de que devem viver “em santidade e piedade” enquanto aguardam o fim (2Pe 3.11). Aqui 2Pedro acrescenta uma observação: vidas vividas em conformidade com a tradição podem apressar o fim (2Pe 3.12).

A Segunda Carta de Pedro também acrescenta um catálogo cuidadosamente elaborado de virtudes (2Pe 1.5-8), que merece nossa atenção por causa da proeminência do vocabulário helenístico e de sua preocupação com o desenvolvimento e o progresso moral.

3. A vida com sabedoria do alto: Tiago

A Carta de Tiago é uma exortação, um texto didático que reúne instrução moral com base em

uma variedade de fontes, entre as quais judaicas e gregas, bem como de tradições cristãs. Como tal, sem dúvida representa a vida moral vivida em conformidade com a tradição, mas tendo por base a “sabedoria que vem do alto” e servindo de teste para a tradição e o comportamento (Tg 3.17). Essa sabedoria não se baseia apenas na experiência: é sabedoria que leva em conta o fim. À luz da “vinda do Senhor”, os leitores são aconselhados a ser “pacientes” (Tg 5.7,8). Essa paciência produz tanto a perseverança diante das dificuldades (Tg 1.2-4, que emprega a tradição do regozijo no sofrimento; cf. 1Pe 1.6,7; Rm 5.3-5) quanto a resistência à tentação (Tg 1.12-16, na forma de bem-aventurança, uma forma de sabedoria). Além do mais, à luz da grande reviravolta vindoura (Tg 2.5; 4.6-10; 5.1), os ricos são convidados a se arrepender. Esse arrependimento implica substituir pela sabedoria a dependência convencional na riqueza, que é passageira (Tg 1.9-11; 4.13—5.3), e requer hospitalidade para com os pobres (Tg 2.2-6), justiça (Tg 5.4) e compaixão tangível (Tg 1.27; 2.15-17; v. RIQUEZAS E POBREZA).

A “sabedoria que vem do alto” não é uma realização humana, mas uma dádiva “do alto” (cf. Tg 1.5,17,18). Não é conhecimento esotérico, nem iluminação gnóstica, mas resulta em virtude, os traços de caráter que formam e preservam a comunidade (Tg 3.17), de forma que os cristãos se tornam “primeiros frutos de suas criaturas” (Tg 1.18), primícias de uma “colheita de justiça” (Tg 3.18; v. JUSTIÇA).

Essa sabedoria deve governar todas as coisas, mesmo aquele recalcitrante pedacinho de carne humana, a língua (Tg 1.19,26; 3.1-12; 4.11; 5.9,12). A língua pode ser usada para abençoar ou amaldiçoar, falar o mal ou pacificar, enganar ou falar a verdade em amor. Toda vez que abrimos a boca e soltamos a língua, há uma luta entre o domínio da sabedoria e o reino do mal.

A “lei” obviamente era importante para Tiago (Tg 1.25; 2.8-12; 4.11), mas não devemos confundir-la com os 613 mandamentos da *Torá* ou simplesmente com o mandamento do amor (Tg 2.10). Trata-se da moral no seu todo, que se conhece por meio das Escrituras e da tradição e que é testada pela “sabedoria que vem do alto”, tendo em vista o fim.

Difícilmente a famosa polêmica de Tiago contra a “JUSTIFICAÇÃO apenas pela fé” (Tg 2.14-16) reflete o interesse em defender uma teologia alternativa da justificação ou um novo conceito de fé. O motivo não era a oposição à teologia paulina, e sim o uso de um lema paulino para justificar a conduta libertina (2Pe 3.14-17). Para Paulo, a fé que não produz boas disposições e feitos é incompreensível; para Tiago, é repreensível. Os dois autores desejam uma fé que age (Tg 2.22; cf. Gl 5.6).

4. A vida no amor mútuo: as cartas de João

As cartas de João (v. JOÃO, CARTAS DE) concentram a vida cristã no dever do amor mútuo. A vida que se pauta pelo fim nesta “última hora” (1Jo 2.18) é caracterizada pelo amor mútuo, pois é o amor que caracteriza o (já aguardado) bom futuro de Deus: “Nós sabemos que já passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos” (1Jo 3.14). A vida em conformidade com a tradição é caracterizada pela guarda dos “mandamentos” de Deus (1Jo 2.3,4). No entanto, João jamais identifica “os mandamentos”, exceto quando diz: “Seu mandamento é este: que creiamos no nome de seu Filho Jesus Cristo e amemos uns aos outros” (1Jo 3.23; cf. 4.21; 2Jo 6).

O “novo” mandamento (1Jo 2.8) não é algo novo. Na realidade, é um mandamento “antigo” (1Jo 2.7; 2Jo 5). Ele dá continuidade não apenas à pregação cristã e à proclamação de Jesus (1Jo 2.7,24; 2Jo 5,6), mas também à intenção divina desde o princípio, de forma que o pecado do Diabo (1Jo 3.8) e de Caim foi precisamente violar a unidade e o amor que caracterizam o reinado celestial de Deus. O amor é a vontade primordial de Deus, que é “amor” (1Jo 4.8,16), o mandamento original e fundamental, agora “aperfeiçoado” em Cristo e em sua comunidade. Crer nesse Cristo é submeter-se à obrigação de amar. A morte de Cristo na cruz é o caminho pelo qual “conhecemos o amor” (1Jo 3.16; cf. 1Jo 4.1-21). A fé no fato de que Deus enviou Jesus em carne, de que Jesus morreu na cruz e de que o Espírito nos foi concedido é expressa no amor.

As Cartas de João, à semelhança de seu Evangelho, concentram a atenção na comunidade como o lugar em que o amor deve ser posto em prática, mas não se deve entender que essa ênfase seja um limite ou uma restrição. Se pela

morte de Cristo viemos a conhecer o amor e se ela aconteceu não apenas por nós, mas pelo mundo inteiro (1Jo 2.1,2), então seria ilógico o autor restringir o amor aos membros da comunidade.

Ver também LEI; RIQUEZAS E POBREZA; TIAGO, CARTA DE.

DLNTD: CIVIL AUTHORITY; COMMANDMENTS; CONSCIENCE; FAITH AND WORKS; FREEDOM, LIBERTY; HOSPITALITY; HOUSEHOLD CODES; IMITATION; MARRIAGE, DIVORCE, ADULTERY; OBEDIENCE, LAWLESSNESS; PASTORAL THEOLOGY; REPENTANCE, SECOND REPENTANCE; REWARDS; SEXUALITY, SEXUAL ETHICS; VIRTUES AND VICES.

BIBLIOGRAFIA. BAKER, W. R. *Personal speech-ethics in the Epistle of James*. Tübingen: J. C. B. MOHR, 1995. (WUNT, 2.65.) ■ DAHL, N. A. Anamnesis: memory and commemoration in early Christianity. In: _____. *Jesus in the memory of the early church*. Minneapolis: Augsburg, 1964. p. 11-29. ■ HAYS, R. B. *The moral vision of the New Testament*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. ■ LIGHTFOOT, J. B., org. *The apostolic fathers*. Grand Rapids: Baker, 1965. [Edição anterior: 1891.] ■ MEEKS, W. A. *The origins of Christian morality: the first two centuries*. New Haven: Yale University Press, 1993. MURPHY, F. X. *Moral teaching in the primitive church*. Glen Rock: Paulist, 1968. ■ SCHRAGE, W. *The ethics of the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ SELWYN, E. G. *The First Epistle of St. Peter*. London: Macmillan, 1947. ■ VERHEY, A. *The great reversal: ethics and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

A. VERHEY

ÉTICA DO AMOR. VER ÉTICA.

ÉTICA INTERINA. VER ÉTICA I.

ÉTICA PROVISÓRIA. VER ÉTICA I.

EUCARISTIA. VER CEIA DO SENHOR; ADORAÇÃO/CULTO.

EUNUCO ETÍOPE. VER BATISMO III.

EVANGELHO (BOAS-NOVAS). VER REINO DE DEUS.

EVANGELHO (GÊNERO)

O debate sobre o gênero literário dos Evangelhos envolve duas questões básicas: 1) a natureza

literária dos Evangelhos canônicos como narrativas contínuas em prosa a respeito do ministério de Jesus e a relação deles com outros escritos cristãos primitivos; 2) a relação entre os Evangelhos e seu contexto literário greco-romano. Essa análise atende a dois propósitos básicos: 1) uma melhor compreensão do lugar dos Evangelhos na história literária do cristianismo primitivo e do mundo greco-romano; 2) uma interpretação mais inteligente dos Evangelhos à medida que seus aspectos são esclarecidos mediante comparação com seu contexto literário.

Até a década de 1970, havia praticamente um consenso de que os Evangelhos constituíam um gênero literário peculiar no mundo greco-romano e que quaisquer aparentes analogias com outros escritos cristãos primitivos ou com o contexto literário mais amplo de Roma e Grécia eram consideradas sem pertinência. Entretanto, esse contexto tem sido questionado, e vários estudiosos afirmam que os Evangelhos têm relação com um ou mais tipos de literatura greco-romana, na maioria escritos biográficos.

É provável que os dois lados do debate tenham um argumento legítimo. De um lado, os Evangelhos apresentam traços de um ou mais tipos de literatura greco-romana e, à luz disso, podem ser comparados com certos gêneros literários desse período. De outro lado, é de esperar que os autores do NT tenham sido influenciados por convenções e práticas literárias gerais de sua época. Apesar disso, os Evangelhos também apresentam certa peculiaridade e, dessa maneira, em parte constituem pelo menos uma categoria ou subgênero distintos. Ou seja, os Evangelistas, embora influenciados por seu ambiente literário, parecem ter produzido obras cuja origem e cujas características devem ser entendidas da perspectiva dos grupos cristãos primitivos para os quais foram escritas.

1. Definição e importância do gênero
2. O debate acadêmico
3. O gênero dos Evangelhos
4. Conclusão

1. Definição e importância do gênero

Gênero literário é uma categoria ou tipo de literatura, como é o caso da biografia e do romance. Os gêneros literários não são categorias universais

e estáticas, mas têm se desenvolvido e mudado ao longo do tempo. Assim, os gêneros populares de uma época ou cultura podem não ser encontrados em outra. Mesmo que um gênero como a biografia apareça em mais de um período ou cultura, as características específicas desse gênero podem variar significativamente nos diferentes contextos.

Por isso, quando se procura identificar o gênero de um texto, temos de trabalhar com os gêneros e as convenções literárias da época em que foi escrito. Assim, por exemplo, é possível tratar a questão do(s) gênero(s) dos Evangelhos comparando suas características com os tipos de literatura vigentes no contexto greco-romano ou pelo menos acessíveis aos autores. Deve se pensar nos gêneros levando-se em conta um conjunto de traços ou características. Para analisar a relação de uma obra com os gêneros literários, devemos comparar todas as características da obra em questão com todas as características dos demais gêneros. Destacar características isoladas de uma obra pode levar a conclusões enganosas. Só é possível associar um texto a um gênero em particular se todas as características do texto combinarem com os aspectos do gênero.

As características e os fatores a ser considerados na tarefa de identificar o gênero de determinado texto são os seguintes: aspectos formais (e.g., estrutura, estilo, temas recorrentes, recursos), propósito do autor, processo de composição, contexto do autor, contexto do uso que se pretende dar ao texto e ao conteúdo. Cada leitor traz para o texto expectativas que moldam o processo de leitura e afetam o entendimento desse texto. A familiaridade com o gênero permite que o entendimento do texto seja guiado à luz dos aspectos e propósitos que caracterizam esse gênero. Se o autor se lança a escrever de acordo com as convenções e aspectos de determinado gênero, fica mais fácil identificar o gênero do texto.

Contudo, nem sempre a tarefa é assim tão fácil. Por exemplo, se o autor adapta um gênero para alcançar um propósito que não é costumeiramente associado a esse gênero ou se ele não segue sistematicamente todas as convenções de determinado gênero, será muito mais difícil classificar o texto. De qualquer modo, identificar o gênero de um texto exige um juízo abalizado que

deve se basear na familiaridade com o texto e com seu contexto literário e social.

2. O debate acadêmico

A discussão sobre o gênero dos Evangelhos é bem recente, característica da moderna investigação histórica do NT. A distância cultural e cronológica do contexto do século I e o desejo atual de vencer essa distância por meio de um conhecimento preciso do passado alimentam a tarefa de analisar os Evangelhos em seu contexto literário. Convém ressaltar que o debate desse tópico se relaciona com desdobramentos mais amplos no estudo dos Evangelhos.

2.1 O consenso inicial. Em 1915, C. W. Votaw afirmou que os Evangelhos podiam ser comparados à literatura biográfica popular do período greco-romano. Mas em 1923, em uma resposta a Votaw, K. L. Schmidt argumentou de maneira convincente que os Evangelhos são um tipo singular de texto cristão primitivo, não explicável mediante a referência a qualquer outro tipo de literatura do mundo antigo. Esse ponto de vista tornou-se padrão entre os estudiosos do NT, praticamente sem ser questionado até décadas recentes.

A alegação de Schmidt refletia em parte a distinção feita anteriormente por F. Overbeck, segundo a qual o NT era relativamente pouco refinado em comparação com a literatura mais elaborada dos autores clássicos e dos textos cristãos do final do século II em diante. Além disso, Schmidt refletia a abordagem da crítica da forma em sua expressão mais antiga, a qual tendia a ver os Evangelhos basicamente como coletâneas das tradições mantidas pelas comunidades cristãs primitivas a respeito de Jesus e minimizavam o papel dos Evangelistas como autores. Além do mais, os críticos da forma realçavam que a força motriz dos Evangelhos não era literária, mas querigmática (gr., *kerygma*, “proclamação”). Ou seja, a crítica da forma concluiu que os Evangelhos personalizam a proclamação cristã primitiva acerca da importância de Jesus e que foram escritos tão somente para servir a essa proclamação.

2.2 De volta à questão. Não muito depois da década de 1970, houve uma renovada investigação da relação dos Evangelhos com a literatura greco-romana, e parece que o reexame do consenso anterior surgiu em parte por causa dos

desdobramentos nos estudos dos Evangelhos na década de 1950. Em consequência disso, contrabalançou-se a ideia da crítica da forma de que os Evangelhos eram coletâneas de tradições, com destaque para o papel dos Evangelistas como editores eficazes da tradição (crítica da redação) e/ou como autores que determinaram de modo significativo a natureza de suas narrativas a respeito de Jesus (crítica literária recente dos Evangelhos). Embora algumas propostas mais antigas à renovada questão do gênero dos Evangelhos tenham postulado classificá-los como “aretologias” (supostas narrativas de homens divinos da Antiguidade), essa categoria não se mostra viável por várias razões (e.g., ΚΕΕ), entre elas a ausência de provas da existência, na Antiguidade, de um gênero literário assim definido.

Agora os estudiosos que propõem vínculos entre os Evangelhos e a literatura greco-romana concentram-se em um destes três gêneros: biografia, história ou romance. O debate atual também suscitou outra questão: se os Evangelhos pertencem coletivamente a um gênero ou se devem ser classificados individualmente, em diferentes gêneros. Entretanto, a tendência da maioria dos que analisam o gênero dos Evangelhos tem sido destacar possíveis ligações com o gênero da biografia popular greco-romana.

3. O gênero dos Evangelhos

O exame adequado do gênero dos Evangelhos envolve diversos fatores, e as variações entre os quatro relatos canônicos fazem com que seja sábio tratá-los individualmente.

3.1 Fatores fundamentais. Alguns aspectos formais dos Evangelhos devem ser levados em conta. Os Evangelhos são narrativas de exemplos do que Jesus fez e disse, dentro de uma estrutura cronológica livre que se concentra no período entre o início de seu ministério e sua morte e ressurreição. Não são relatos imparciais: todos eles endossam fervorosamente a pessoa de Jesus e são avessos a qualquer oposição a ele. No caso de Mateus e de Lucas, estão anexados relatos de nascimento que, da mesma forma, parecem ter o propósito de mostrar de modo impressionante o significado do advento de Jesus (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

O modo narrativo dos Evangelhos canônicos e a forma em que apresentam os relatos do

ministério e morte/ressurreição de Jesus os distinguem dos Evangelhos apócrifos que foram produzidos. Esses apócrifos constituem uma coleção de escritos a respeito de Jesus e incluem revelação e coletâneas de ditos, como o *Evangelho de Tomé*, narrativas fantasiosas sobre a infância de Jesus (os chamados “Evangelhos da infância”) e outros escritos que apresentam maior semelhança com os Evangelhos canônicos, mas que também são modelados por diferentes interesses religiosos, como o *Evangelho de Pedro*. A forma distinta dos Evangelhos, em comparação com outros textos da literatura cristã primitiva, justifica sua classificação como grupo ou subgrupo deles próprios na história literária do cristianismo primitivo.

Embora alguns aspectos os distingam como narrativas contínuas do ministério de Jesus, podem se ligar os Evangelhos canônicos a certos gêneros da literatura greco-romana, particularmente a biografia popular da época (v., e.g., AUNE, 1987, p. 17-76). Aliás, em alguns casos, determinados aspectos formais de um Evangelho refletem diretamente práticas literárias do contexto antigo, como o prefácio de Lucas (Lc 1.1-4) e os prefácios de obras literárias greco-romanas.

Entretanto, além da forma narrativa dos Evangelhos, devemos considerar seu conteúdo. Aqui também os Evangelhos podem ser comparados com outros exemplos de escritos biográficos greco-romanos que exaltam um herói em particular (v., e.g., TALBERT, “Biographies”; TIEDE). Mas os Evangelhos do NT também se afastam da cultura geral literária greco-romana. Por exemplo, ainda que possam refletir assuntos, valores e temáticas literárias greco-romanas (e.g., a apresentação, por Lucas, da morte de Jesus como um martírio heroico, a temática de ensinamentos e acontecimentos importantes em momentos de refeição ou a temática do mestre e seus discípulos), em sua apresentação de Jesus os Evangelistas consideram ainda mais fundamental recorrer ao AT (e.g., as muitas alusões e citações) e, de modo específico, às crenças cristãs primitivas (e.g., Jesus como Cristo). Esses aspectos singulares não tornam essas narrativas mais pertinentes ou harmônicas com os gostos literários e culturais do mundo greco-romano, e isso mostra que os Evangelistas não estavam de modo algum moldando suas narrativas de acordo com gêneros literários da época. Da

mesma forma, se levarmos em conta o processo de composição que provavelmente está por trás dos Evangelhos, existem semelhanças com alguns tipos de textos greco-romanos, mas também diferenças significativas.

Os autores dos Evangelhos não inventaram a ideia de narrar o ministério de Jesus. Com certeza, devemos reconhecer alguma (e, em determinadas partes, até mesmo uma considerável) contribuição autoral aos produtos em sua forma final. Mas em muitos aspectos de sua forma e em muito de seu conteúdo (ou nele todo, dependendo da opinião crítica do estudioso), os Evangelhos refletem a tradição mantida por grupos cristãos a respeito de Jesus. Ou seja, o contexto imediato que modelou a obra dos Evangelistas não foram as atividades literárias do período greco-romano mais amplo, e sim as atividades, necessidades e indagações religiosas e sociais do cristianismo primitivo.

No caso das histórias de alguns personagens associados a tradições filosóficas (e.g., Sócrates, Pitágoras), pode ter havido um *corpus* de tradição nos grupos que reverenciavam a memória deles. Isso proporciona uma semelhança genérica com a relação entre os Evangelhos e a tradição de Jesus. Apesar disso, parece não existir nenhuma analogia direta com essa considerável tradição de Jesus disponível aos Evangelistas, com a imensa preocupação em proclamar e ensinar a respeito de Jesus e com as afirmações exclusivas feitas em seu nome no movimento cristão incipiente.

A popularidade dos escritos biográficos no período greco-romano pode ter influenciado os evangelistas a considerar valiosa a tarefa de escrever a respeito de Jesus. Mas o principal motivo para o aparecimento desses escritos semelhantes a biografias é que a mensagem cristã inicial se concentrava em Jesus como veículo pessoal de revelação e redenção (v., e.g., STANTON). O ímpeto, o conteúdo básico e o caráter narrativo geral dos Evangelhos refletem a proclamação centrada em Jesus, que era própria do cristianismo primitivo.

O fato de os Evangelhos não indicarem explicitamente o nome de seus autores é a prova de estarem vinculados à tradição. Na contramão da prática literária frequente do período greco-romano, os Evangelhos não revelam a identidade de seus autores. Os títulos atuais foram

acrescentados depois que os Evangelhos começaram a circular, provavelmente como uma coleção de quatro volumes. À exceção de Lucas-Atos, os Evangelhos também não contêm recursos literários comuns, como prefácio, o que sugere, em geral, que os Evangelistas não se viam como autores escrevendo para um grande público, mas como “ministros [*hyperētai*] da palavra” (Lc 1.2).

Além disso, o emprego pretendido e característico dos Evangelhos é um tanto distinto. Como já se ressaltou, os Evangelistas não escreveram para o público geral, mas para os grupos cristãos a que estavam ligados. Tem se considerado implausível a teoria de que os Evangelhos foram compostos para algum calendário fixo de lecionário. Mas o propósito dos Evangelhos parece ter sido a leitura e o ensino público no ambiente dos grupos cristãos, e logo eles encontraram serventia ali, nas atividades litúrgicas. Embora o propósito de alguns textos biográficos greco-romanos possa ter sido atrair seguidores, a íntima associação dos Evangelhos com a adoração cristã primitiva sugere que devemos considerá-los documentos da igreja de caráter biográfico, em vez de biografias em tom religioso.

Além disso, na biografia greco-romana, o personagem central é glorificado por causa de valores que na verdade não provêm do personagem nem de sua autoridade. Pelo contrário, o biógrafo mostra que o personagem principal é um modelo que personifica as virtudes (às vezes as iniquidades) já reconhecidas pelo escritor e por aqueles que leriam a obra. O biógrafo procura mostrar a essência da figura principal mediante o relato de acontecimentos e ditos que revelam e comprovam seu caráter.

Conquanto pareça que os Evangelistas apresentem Jesus para transmitir aos leitores cristãos encorajamento e inspiração para viver como seus seguidores, dificilmente podemos dizer que os Evangelhos se concentram na essência do caráter de Jesus ou que o destacam como um modelo de virtudes em particular. Na verdade, de modo surpreendente, oferecem quase nada sobre a personalidade ou o caráter de Jesus. Os Evangelistas estavam interessados em mostrar o significado de Jesus nos planos de Deus, não suas virtudes. Assim, tanto na ênfase quanto no objetivo, bem

como em vários outros aspectos, os Evangelhos apresentam aspectos singulares que não têm origem nos gêneros literários greco-romanos.

3.2 Marcos. Hoje em dia, Marcos é considerado o mais antigo dos Evangelhos canônicos e a principal fonte narrativa de Mateus e de Lucas. Por isso, é importante entender os aspectos de Marcos e as forças que modelaram essa influente narrativa. Mateus e Lucas são chamados Evangelhos Sinóticos em razão da grande semelhança com Marcos, o que torna a questão do gênero de Marcos também relevante, pelo menos parcialmente, para os dois outros Evangelhos.

Já faz tempo que se tem reconhecido Marcos e os outros Sinóticos como escritos elaborados com base em tradições acerca de Jesus que circularam nas primeiras igrejas e que podem ser classificadas em classes amplas de material referente a ele (e.g., parábolas, relatos de milagres, registros de pronunciamento, narrativas da Paixão etc.). De variadas maneiras, todas exibem aspectos retóricos de narrativas orais de nível popular adaptadas para a proclamação e a vida do cristianismo primitivo. Também no estilo narrativo geral de Marcos, há indícios do impacto contínuo da narrativa oral, indicação de que os Evangelhos não são apenas obras literárias, mas foram elaborados em íntima associação com as atividades de ensino e pregação do cristianismo primitivo.

Alguns estudiosos observam que o enredo ou a forma do relato de Marcos reflete a estrutura geral da tragédia grega (introdução, tensão, clímax/crise, anticlímax, conclusão), e uns poucos acreditam que o Evangelista recebeu influência direta dessa forma de literatura (e.g., BILEZIKIAN e STANDAERT). Mas a maioria dos estudiosos (e.g., AUNE, 1987, p. 48-9) crê que as semelhanças são em grande parte coincidências e que o enredo de Marcos reflete a ampla estrutura narrativa da tradição pré-marcana de Jesus, em que o ministério, a morte e a ressurreição de Jesus foram descritos dentro de uma estrutura genérica encontrada na vasta literatura de muitas culturas antigas: uma pessoa justa enfrenta oposição e perseguição e recebe aprovação. Essa avaliação parece correta não apenas para Mateus e Lucas, mas também o Evangelho de João, que em geral não é visto como dependente dos Sinóticos, reflete em essência esse enredo básico.

Alguns aspectos de Marcos e também de Mateus e de Lucas são característicos das biografias antigas (e.g., estilo narrativo de conto de casos, ausência de informações sobre o desenvolvimento do caráter), mas não há sinal de que o autor estivesse modelando conscientemente sua obra à luz de quaisquer precedentes ou padrões literários. Contudo, se indagarmos como o Evangelista veio a compor a narrativa escrita de Jesus da forma que o fez, talvez seja possível incluir na resposta influências literárias bem gerais.

Sem dúvida, o principal fator que motivou Marcos a escrever foram as necessidades observadas nos cristãos para quem escreveu, e as influências diretas que recebeu tiveram origem nos círculos religiosos em que o autor trabalhava. Mas pode ser também que a crescente popularidade da biografia como veículo literário no período greco-romano (v., e.g., COX e MOMIGLIANO) tenha contribuído para que parecesse lógico ou apropriado ao autor produzir o primeiro livro com a história do ministério de Jesus. Ou seja, a pertinência do gênero biográfico greco-romano como explicação histórica de Marcos pode ter menos peso levando-se em conta semelhanças e influências diretas ou específicas e mais peso quanto ao clima geral que contribuiu para a decisão do autor de servir a Cristo e aos cristãos por meio de sua obra escrita, que foi a pioneira.

3.3 Mateus e Lucas. Comparados com Marcos, os Evangelhos de Mateus e de Lucas refletem um nível um pouco mais elevado e apresentam mais aspectos a ser comparados com as características da literatura biográfica greco-romana. D. E. Aune refere-se a Mateus e a Lucas como as etapas iniciais da "literaturização", a aquisição mais direta dos gostos literários do cristianismo primitivo, que se manteve por alguns séculos.

Além dos relatos do nascimento, outros aspectos, como as genealogias e as aparições pós-resurreição, fazem com que Mateus e Lucas pareçam mais próximos das biografias da Antiguidade, com seus personagens divinos e filhos dos deuses. Além disso, em comparação com Marcos, os Evangelhos de Mateus e de Lucas têm um estilo mais refinado no uso da língua grega. Em resumo, Mateus e Lucas permitem uma margem maior para postular a influência do ambiente literário greco-romano. Apesar disso, como acontece

com Marcos, parece que o principal estímulo para Mateus e Lucas foi a vida religiosa do cristianismo primitivo e que a relação básica de ambos era com essa mesma vida. E a matriz cristã dessas obras levou a uma profunda adaptação de todas as influências que podemos detectar.

Em Mateus, por exemplo, Jesus é em grande parte apresentado do ponto de vista das ideias, valores e temas com origem no AT e no contexto do judaísmo e do cristianismo primitivo. A genealogia vincula Jesus aos grandes personagens do AT e à história de Israel. À semelhança de outros temas biográficos greco-romanos, Mateus apresenta Jesus como o grande Mestre. Mas em Mateus o ensino de Jesus é apresentado inteiramente de acordo com o vocabulário e as temáticas dos antecedentes judaicos e cristãos primitivos, os quais diferem frequente e ostensivamente da cultura literária em geral. Por exemplo, a menção ao cumprimento de inúmeras profecias do AT em Jesus provavelmente reflete o estilo narrativo dos livros históricos do AT (esp. 1Sm—2Rs), o que, de igual maneira, torna o cumprimento das palavras dos profetas um recurso importante nesses relatos.

P. L. Shuler define Mateus como um tipo de biografia laudatória, que ele denomina "biografia de encômio", mas por vários motivos essa proposta não é satisfatória. Na Antiguidade, todas as biografias ou eram laudatórias e procuravam alcançar os mesmos objetivos básicos da categoria retórica dos chamados "encômios" ou (por vezes) eram condenatórias e críticas. A categoria de Shuler não é reconhecida em fontes antigas e é vaga e ampla demais para ter alguma utilidade. E, com certeza, Shuler está errado ao se referir a Mateus como uma tentativa de relacionar a mensagem do Evangelista "à sociedade em que vivia". As muitas indicações de que o Evangelista aceitava o AT como Escrituras e as crenças e o vocabulário cristão como normativos mostram que Mateus foi escrito como um documento interno para encorajamento e edificação dos irmãos em Cristo, não para o público geral.

É em Lucas que os estudiosos encontram as analogias mais próximas da literatura greco-romana. Acredita-se que o autor se baseou em Marcos como sua principal fonte narrativa, mas o uso de um prefácio formal (Lc 1.1-4; cf. At 1.1) e cronologias (Lc 2.1,2; 3.1,2) são apenas dois outros

indícios claros de que, ao compor seu relato, o Evangelista baseou-se também nas convenções literárias de sua época. No entanto, a tentativa de classificar Lucas em um gênero em particular, por parte de alguns estudiosos, não resultou em acordo sobre qual gênero é preferível.

Um obstáculo importante ao consenso é a necessidade de levar em conta a segunda parte da obra desse Evangelho: Atos dos Apóstolos. Para C. H. Talbert, o conjunto Lucas-Atos é uma obra integral e representa um tipo específico de biografia, cujo propósito é mostrar a transmissão válida de uma tradição, nesse caso a tradição de Jesus no ministério dos apóstolos, registrado em Atos. Os que concordam em que o gênero de Lucas deve ser decidido à luz de Atos acreditam (e.g., AUNE) que a obra em dois volumes é um exemplo da historiografia greco-romana, nesse caso a história da mensagem cristã, que começa com Jesus e prossegue até a missão gentílica de Paulo.

S. M. Praeder, porém, analisou Lucas-Atos como uma adaptação do gênero greco-romano de romance. Aliás, ela considera semelhantes os quatro Evangelhos canônicos, embora reconheça que o conteúdo, o contexto e o propósito exigem que sejam interpretados como subgênero separado do gênero do “romance antigo”. Outros (e.g., PERVO) consideram infundada a tentativa de classificar Lucas com base em Atos, insistindo em que não existe nenhum motivo pelo qual não se possa associar Lucas e Atos a gêneros diferentes. R. I. Pervo entende que Atos está relacionado mais de perto com o gênero greco-romano do romance, mas parece considerar Lucas um exemplo de biografia popular.

Tendo em vista tais discordâncias entre estudiosos de especial competência na literatura greco-romana, talvez o caminho mais sábio seja reconhecer as limitações inerentes à classificação dos Evangelhos — até mesmo no caso de Lucas, com sua clara apropriação de recursos e técnicas literários greco-romanos — apenas como gêneros literários de sua época. Na verdade, parece que o autor de Lucas estava bem familiarizado com as convenções literárias formais do período greco-romano e, conscientemente ou não, baseou-se nelas para produzir Lucas-Atos. Contudo, o mesmo autor também revela grande familiaridade com seu contexto mais imediato nos círculos

cristãos primitivos e também a influência de outros aspectos nesse mesmo contexto, como se vê por seu estilo linguístico, bastante influenciado pela LXX, e nas várias temáticas baseadas no AT.

Além disso, em vista da fluidez dos gêneros literários greco-romanos e da influência que exercem uns sobre os outros, deve se ter cautela ao se recorrer, com base em aspectos escolhidos da obra, a um gênero literário específico como chave para a interpretação de Lucas ou Lucas-Atos. Por exemplo, parece que a historiografia greco-romana não se conformava estritamente aos padrões advogados por aqueles que na Antiguidade tentaram definir o gênero literário. A historiografia popular incorporava aspectos narrativos, como adornos fictícios de acontecimentos e diálogos, os quais também estavam associados aos romances. De modo semelhante, o que pode ser chamado “romance” afetava estilos como a historiografia popular. A biografia também não era um gênero rigidamente definido. O autor que desejasse apresentar um grande personagem tinha à disposição uma variedade de estilos e métodos literários que podia adaptar.

Em suma, pode se demonstrar que Lucas se apropriou de aspectos particulares da prática literária greco-romana, e conseqüentemente acentua-se nossa compreensão da textura literária de Lucas-Atos. Apesar da mencionada discordância entre os estudiosos, por causa da expressa intenção do autor (Lc 1.1-4), interpretando-se Lucas-Atos como obra com um propósito uniforme, o gênero amplo mais próximo com o qual se pode comparar essa obra é provavelmente a historiografia greco-romana. Mas Lucas-Atos é um relato histórico com um componente biográfico de volume considerável (Lucas) e com certa dose de liberdade autoral exercida na descrição das cenas de impacto. Por fim, a totalidade da obra foi governada basicamente pelo *éthos* e pelas necessidades dos cristãos a quem o Evangelista escreveu.

3.4 João. Os estudiosos têm se dedicado bem menos a entender a relação de João com a literatura greco-romana. Talbert classificou João, ao lado de Marcos, como um exemplo inovador de biografia, cujo propósito é corrigir um mal-entendido sobre o personagem central. Mas as categorias de Talbert são as que ele próprio estabeleceu, não as reconhecidas pelos escritores

da Antiguidade, e não há uma aceitação generalizada da teoria de que João está advogando uma cristologia corretiva.

A maioria dos estudiosos tende a ver que João foi escrito principalmente para consolidar a tradição de uma comunidade cristã em particular e para dirigir a comunidade na esteira de um doloroso conflito com as autoridades das sinagogas judaicas. João apresenta certa semelhança com os Sinóticos, mas é bem distinto nos aspectos do conteúdo, estilo e organização do material. Em vez de um relato de nascimento e de genealogia, João 1.1-14 faz com que o nascimento de Jesus seja a manifestação pessoal e histórica do Verbo (*logos*) divino.

Em vez de parábolas e registros de pronunciamentos, existem longos diálogos (e.g., Jo 3.1-21; 4.4-26) e discursos (esp. Jo 14—16, em que Jesus apresenta seus ensinamentos). O diálogo era uma ideia literária bem estabelecida na literatura greco-romana.

A ordem da narrativa também apresenta diferenças em relação aos Sinóticos (e.g., o episódio do templo, em Jo 2), e a organização geral é bem característica (e.g., associação das andanças de Jesus com as festas judaicas), como também é o vocabulário (e.g., “sinais”, “vida eterna”). Assim mesmo, João é muito mais facilmente comparável aos outros Evangelhos canônicos que a qualquer outro tipo de literatura antiga, cristã ou não cristã.

Entre João e os relatos dos Sinóticos, também se percebem semelhanças interessantes em alguns acontecimentos, como no relato da alimentação. As semelhanças mostram que aspectos comuns foram partilhados pelas diferentes vertentes da tradição acerca de Jesus. João parece mostrar também que a ideia de uma narrativa por escrito do ministério de Jesus se apresenta de forma independente, como possibilidade para alguns cristãos das últimas décadas do século I. É provável que fatores comuns, como a situação geral do movimento cristão na época e, talvez, o ambiente literário tenham ajudado a fazer com que a composição de um relato por escrito do ministério de Jesus parecesse um serviço apropriado.

4. Conclusão

Apesar das muitas diferenças entre os quatro Evangelhos canônicos, eles consistem em um tipo

basicamente semelhante de literatura a respeito de Jesus: 1) narrativas conexas de seu ministério, morte e ressurreição 2) compostas com base na tradição sobre Jesus, 3) refletindo e servindo a proclamação cristã primitiva, 4) endereçada a leitores cristãos, na pressuposição de suas crenças e vocabulário. Suas características formais gerais e/ou as crenças que afirmam fazem com que se distingam, em maneiras e graus variáveis, de outros textos — canônicos e não canônicos — do início do cristianismo. Dessa forma, constituem um grupo distinto de escritos no ambiente do cristianismo primitivo.

Semelhanças com outros gêneros narrativos greco-romanos, como a biografia, refletem o contexto cultural em que os Evangelhos foram escritos. Os gêneros greco-romanos proporcionam escritos parcialmente análogos que nos ajudam a entender melhor alguns aspectos dos Evangelhos e podem nos ajudar a distinguir as expectativas e categorias literárias por meio das quais os leitores não cristãos podem ter visualizado os Evangelhos. É provável que os Evangelistas de forma consciente ou, talvez com mais frequência, de forma inconsciente refletiram aspectos da literatura popular greco-romana.

Entretanto, não é possível explicar os Evangelhos apenas do ponto de vista do contexto literário greco-romano, nem ligá-los aos gêneros literários da época. A força motora dos Evangelhos tem origem no caráter e na necessidade religiosa do cristianismo primitivo, e seu conteúdo, pressuposições, temas principais e textura literária são fortemente influenciados pelo contexto religioso imediato. De forma bem geral, os Evangelhos podem ser comparados com outros exemplos de biografia popular greco-romana, mas também constituem um grupo à parte dentro daquele corpo amplo de escritos antigos.

DNTB: APOCRYPHAL GOSPELS; BIOGRAPHY, ANCIENT; GENRES OF THE NEW TESTAMENT; SUETONIUS; TACITUS.

BIBLIOGRAFIA. AUNE, D. E. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: Westminster, 1987. ■ _____, org. *Greco-Roman literature and the New Testament*. Atlanta: Scholars, 1988. ■ BILEZIKIAN, G. G. *The liberated Gospel: a comparison of the Gospel of Mark and Greek tragedy*. Grand Rapids: Baker, 1977. ■ BURRIDGE, R. A. *What are*

the Gospels? A comparison with Greco-Roman biography. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (SNTSMS, 70.) ■ COX, P. *Biography in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1983. ■ GUELICH, R. The gospel genre. In: STUHLMACHER, P., org. *The Gospel and the gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991. p. 173-208. ■ GUNDRY, R. H. Recent investigations into the literary genre "gospel". In: LONGENECKER, R. N. & TENNEY, M. C., orgs. *New dimensions in New Testament study*. Grand Rapids: Zondervan, 1974. p. 97-114. ■ KEE, H. C. Aretologies, Hellenistic "lives" and the sources of Mark. In: WUELLNER, W., org. *Colloquy 12*. The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Berkeley: Graduate Theological Union, 1975. ■ MOMIGLIANO, A. *The development of Greek biography*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. ■ OVERBECK, F. Über die Anfänge der patristischen Literatur. *HZ*, v. 12, p. 417-72, 1882. ■ PERVO, R. I. *Profit with delight: the literary genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ PRAEDER, S. M. Luke-Acts and the ancient novel. *SBLSP*, p. 269-92, 1981. ■ SCHMIDT, K. L. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. In: SCHMIDT, H., org. *Eucharisterion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923. p. 50-134. ■ SHULER, P. L. *A genre for the Gospels*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ STANDAERT, B. *L'Évangileselon Marc: composition et genre littéraire*. Bruges: Sint-Andriesabdij, 1978. ■ STANTON, G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament preaching*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. (SNTSMS, 27.) ■ TALBERT, C. H. *What is a Gospel?* Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in Mediterranean antiquity. In: TEMPORINI, H. & HAASE, W., orgs. *ANRW*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978. parte II (*Principat*). v. 16.2 (*Religion*). p. 1619-51. ■ TIEDE, D. L. Religious propaganda and the gospel literature of the early Christian mission. In: TEMPORINI, H. & HAASE, W., orgs. *ANRW*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978. parte II (*Principat*). v. 25.2 (*Religion*). p. 1705-29. ■ VOTAW, C. W. *The Gospels and contemporary biographies in the Greco-Roman world*. Philadelphia: Fortress, 1970. [Primeiramente publicado em *JAT*, v. 19, p. 45-73, 217-49, 1915]

L. W. HURTADO

EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS

Diferentes estudiosos chegam a conclusões divergentes quando avaliam a confiabilidade histórica dos Evangelhos. O único ponto em que quase todos concordam é que os Evangelhos foram escritos basicamente com propósitos teológicos, não históricos. Ou seja, Mateus, Marcos, Lucas e João queriam acima de tudo apresentar ao público do século I seu entendimento acerca da pessoa e da obra de Jesus, mas a maioria dos estudiosos reconhece que, para tornar convincentes as representações de Jesus, os quatro Evangelistas tinham de combinar os acontecimentos da vida de Jesus. O grau de correspondência exigido e quanta correspondência de fato existe são questões energeticamente debatidas. Este verbete foi escrito com base na convicção de que uma avaliação justa dos dados apoia um elevado grau de historicidade. Deve se ressaltar, contudo, que os Evangelhos têm de ser avaliados de acordo com os cânones historiográficos da época, em vez de ser anacronicamente comparados com conceitos modernos do que seja ou não considerado história confiável.

1. Prova extrínseca
2. Prova intrínseca
3. Considerações filosóficas

1. Prova extrínseca

1.1 O texto dos Evangelhos. As religiões não cristãs costumam alegar que não se pode confiar nos Evangelhos em sua forma atual porque o texto sofreu bastante corrupção. Essa alegação não tem praticamente nenhuma prova que a sustente. Existem 2.328 manuscritos e fragmentos de manuscritos que sobreviveram desde os séculos iniciais da igreja cristã e que representam todas as porções dos Evangelhos. O fragmento mais antigo de uma porção do NT hoje existente é o papiro John Rylands (P⁵²) de João 18.31-33, 37,38, cuja data provável é cerca de 125 d.C. — mais ou menos trinta anos após a composição original do quarto Evangelho. Há 21 papiros que contêm trechos importantes de um ou mais Evangelhos, aos quais é possível atribuir datas dos séculos III e IV, ao passo que cinco NTs praticamente completos sobreviveram dos séculos IV e V. Em comparação com o número e a época

de manuscritos da maioria de outros documentos antigos que sobreviveram, incluindo-se muitos dos que contêm relatos tidos por confiáveis acerca de acontecimentos históricos, esses dados são impressionantes.

Consequentemente, os críticos textuais foram capazes de reconstruir um modelo muitíssimo confiável do que os autores originais dos Evangelhos escreveram. Estimativas sugerem que de 97 a 99% do texto original é recuperável. Mais de 54% de todos os versículos dos Evangelhos estão totalmente livres de variantes textuais, e a vasta maioria dos que apresentam alguma variante não tem nenhum peso na questão da historicidade. As edições atuais do NT grego (NESTLE-ALAND; UBS) imprimem as variantes textuais que possam ter maior efeito no significado, e um bom número das traduções de hoje utiliza notas de rodapé para alertar os leitores quanto aos textos mais debatidos (e.g., Mt 6.13b; Mc 16.9-20; Jo 7.53—8.11).

1.2 Arqueologia. Ao contrário do que acontece com outras partes das Escrituras, a arqueologia não tem desempenhado um papel assim tão importante nos estudos dos Evangelhos. Por vezes, ocorre a comprovação da existência de lugares ou pessoas anteriormente não confirmados. Por exemplo, só em 1888 o local do poço de Betesda se tornou conhecido (Jo 5.2), e as escavações revelaram que ele tinha cinco pórticos, como registra João. Da mesma forma, em 1961 descobriu-se na Cesareia marítima a primeira referência em fontes romanas a “Pôncio Pilatos, governador da Judeia”. Quanto à maior parte dos Evangelhos, no entanto, o tipo de informação que eles trazem — narrativas das ações e dos ensinamentos de Jesus — não se presta à confirmação ou contestação pela arqueologia. Uma vez que ninguém pôde registrar essas narrativas e ensinamentos em um gravador, não há vestígios físicos mediante os quais se possa corroborar a fidedignidade do registro dos Evangelhos.

1.3 Testemunho escrito fora dos Evangelhos. Praticamente todos os estudiosos da Bíblia reconhecem a existência de informações suficientes em fontes não cristãs da Antiguidade que mostram não ser procedente o mito (ainda que amplamente aceito em círculos populares e por alguns estudiosos de outras áreas; v. esp. WELLS) de que Jesus nunca existiu. A maioria também

reconhece que, mediante a comparação com outros materiais, é possível corroborar apenas uma pequena parte do testemunho dos Evangelhos. Tendo em vista que os não cristãos não viam Jesus como um importante líder político ou militar, isso não é de surpreender. Os historiadores da Antiguidade não tinham motivo para pensar que ele se revelaria importante séculos depois. Mesmo como fundador de um movimento religioso, ele não causou praticamente nenhum impacto durante sua vida.

1.3.1 Testemunho greco-romano. Júlio Africano, historiador do século III, cita um historiador grego do século I, Talo, o qual se referiu à escuridão que ocorreu por ocasião da crucificação. No início do século II, o governador Plínio, o Jovem, escreveu que os cristãos se reuniam regularmente e cantavam hinos a Cristo “como que para um deus” (PLÍNIO, *Ep.*, 10.96.7), dando a entender que admitia a existência de Jesus como ser humano, mas duvidava que fosse um deus. Por volta da mesma época, o historiador romano Tácito referiu-se claramente a “Cristo, que havia sido executado mediante sentença do procurador Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério” (TÁCITO, *An.*, 15.44). Suetônio, contemporâneo romano de Tácito, faz menção de um “Chrestus”, que instigou um tumulto entre judeus e cristãos em Roma (SUETÔNIO, *Cláudio*, 25.4) — provavelmente uma referência confusa a Cristo e à fundação do cristianismo.

1.3.2 Testemunho judaico. A literatura judaica oriunda dos primeiros séculos da era cristã contém ainda mais referências a Jesus. Algumas foram censuradas, de maneira que em certa época deve ter havido bem mais informações que as que temos hoje. Uma passagem famosa do *Talmude* denomina Jesus “o Nazareno” e diz que ele “praticava magia e desencaminhou Israel” (*b. Sanh.*, 107b). Essa referência é particularmente interessante porque parece admitir que Jesus operou milagres, embora a interpretação dada aos milagres divirja da crença cristã. Em vários lugares, Jesus é chamado “filho de Pandera”. Orígenes, escritor cristão do século II, explicou que os judeus acreditavam que Jesus era filho de Maria, como fruto de um relacionamento adúlterino com um soldado romano daquele nome (ORÍGENES, *Co Ce*, 1.32). O nome e a lenda podem muito bem

ter surgido de uma corruptela da palavra grega *parthenos*, que significa “virgem”, e assim proporcionar um testemunho indireto, ainda que distorcido, da afirmação dos Evangelhos de que Jesus não foi filho natural de José, mas concebido por uma virgem (v. JESUS, NASCIMENTO DE). O *Talmude* também diz que Jesus foi pendurado na véspera da Páscoa (b. *Sanh.*, 43a). Esse texto também ensina que “Jesus teve cinco discípulos: Mattha, Naqai, Nezer, Buni e Todah”, possíveis referências a Mateus, Nicodemos, um nazareno anônimo, João e Tadeu.

O mais interessante dos testemunhos judaicos acerca de Jesus é o relato de Josefo (*An.*, 18.63,64). Ele diz que Jesus foi um sábio que operou feitos surpreendentes, ensinou a muitos, reuniu um grande número de seguidores e foi crucificado por Pilatos. Cópias remanescentes dos escritos de Josefo também afirmam que Jesus era o Messias e que ele ressuscitou dentre os mortos. Como Josefo não era cristão, pouquíssimas pessoas acreditam que ele tenha escrito essas palavras: elas podem ter sido acrescentadas por escribas que faziam parte de círculos cristãos existentes mais tarde, que preservaram a obra de Josefo. Mas o restante de suas declarações está em conformidade com seu estilo, de acordo com o que se encontra em outros textos, e provavelmente é autêntico. Josefo também apresenta corroboração independente do ministério de João Batista (JOSEFO, *An.*, 18.117) e de Tiago, o irmão de Jesus (JOSEFO, *An.*, 20.200).

1.3.3 Outro testemunho cristão. Fora do NT, vários evangelhos apócrifos apresentam ainda outros ensinamentos e feitos de Cristo. Alguns são claramente lendas que tentam preencher as lacunas no registro dos Evangelhos — relatos de Jesus como menino-prodígio, como no *Evangelho de Tomé sobre a infância de Jesus* e no *Protoevangelho de Tiago*, ou outros detalhes sobre seu julgamento, morte, descida ao inferno e ressurreição, como o *Evangelho de Nicodemos* e o *Evangelho de Pedro*. Muitos surgiram dos círculos gnósticos e têm o propósito de revelar supostos ensinamentos secretos de Cristo, comunicados, na maior parte, após a ressurreição, em conversas em particular com os discípulos, como o *Apócrifo de João* e o *Diálogo do Salvador*. Dois deles contêm frases atribuídas a Jesus, que alguns acreditam

autênticas ou pelo menos tão confiáveis quanto certas partes dos Evangelhos canônicos: o *Evangelho de Tomé*, escrito em língua copta, e o *Apócrifo de Tiago*. Mas não é possível demonstrar que quaisquer desses escritos extracanônicos seja de data anterior a meados do século II, de forma que a fidedignidade dos Evangelhos canônicos, escritos no século I, não é de modo algum questionada. Embora objeto de muita discordância, esses documentos — provenientes da biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, especialmente o cóptico *Evangelho de Tomé* —, que registram alguns ensinamentos de Jesus com paralelos mais próximos ao NT, são justamente os que mais se basearam nos Evangelhos Sinóticos e são inferiores a eles (v. BLOMBERG, *Gospel perspectives*, v. 5; TUCKER).

Tem se observado que Atos, as Cartas e Apocalipse quase não apresentam familiaridade com a tradição dos Evangelhos. Só raramente um ensinamento de Jesus é citado (mas v. At 20.35; 1Co 7.10; 9.14; 11.23-25; 1Tm 5.18). Mesmo assim, as Cartas estão repletas de alusões ao ensino de Jesus (e.g., Rm 12.14,17; 13.8,9; 14.10; 16.9; 1Ts 2.14-16; 5.2), o que sugere que tal familiaridade era muito mais disseminada do que se revela em um levantamento superficial das Escrituras (v. STANTON). A Carta de Tiago contém alusões ao Sermão do Monte praticamente em cada parágrafo, ao passo que Atos reflete o esboço básico de Marcos nos discursos mais longos que resumem o evangelho conforme pregado por Pedro e Paulo (em At 10.36-41 e 13.24,25 estão incluídos detalhes ainda mais específicos).

1.4 Autoria. Muitos têm procurado avaliar a historicidade dos Evangelhos à luz de sua autoria, pressupondo que, caso as atribuições tradicionais estejam corretas, então esses autores teriam registrado um testemunho ocular, de primeira mão, no caso de Mateus e João, e de segunda mão no caso de Lucas (cf. Lc 1.1-4). Mas, se essas atribuições são incorretas, que é o que a maioria dos estudiosos acredita, é de esperar que a historicidade dos Evangelhos seja contestada. No entanto, a verdade é que testemunhas oculares podem se enganar, acidental ou deliberadamente, ao passo que fontes secundárias podem preservar a informação precisa que lhes foi transmitida. Por isso, o valor do debate sobre a autoria na questão da historicidade provavelmente é superestimado.

Estritamente falando, os quatro Evangelhos são documentos anônimos. Os títulos foram acrescentados mais tarde, provavelmente no início do século II, quando os textos foram reunidos pela primeira vez como quatro versões de um único Evangelho. Mas deve se tratar com bastante seriedade o testemunho cristão primitivo praticamente unânime que os associa a Mateus, Marcos, Lucas e João (v., e.g., EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.39.4,16; IRENEU, *He*, 3.1.1,2). Até mesmo estudiosos para quem os Evangelhos foram escritos por cristãos anônimos costumam datá-los do século I. Isso é satisfatório, pois esse período de tempo teria permitido que informações precisas sobre a vida e a época de Jesus fossem preservadas, mesmo que não assegure de forma alguma tal preservação.

1.5 Fontes. Entretanto, por mais próximo que um autor esteja dos acontecimentos que descreve, só será tão confiável quanto suas fontes. Na reconstrução mais comum da inter-relação literária dos Evangelhos Sinóticos, Mateus e Lucas dependem pelo menos de duas fontes escritas — Marcos e Q, documento hipotético que explica o material que Mateus e Lucas têm em comum, mas que não se encontra em Marcos (v. PROBLEMA SINÓTICO). A fonte Q é geralmente datada da década de 50, no século I, e pressupõe-se que Marcos tenha utilizado fontes igualmente antigas. Como a crucificação de Cristo não aconteceu antes de 30 d.C., o espaço de tempo entre os acontecimentos e os relatos escritos fica reduzido a cerca de vinte anos, algo bem diferente dos séculos geralmente necessários para que lendas sobrenaturais sejam vinculadas a personagens históricos da Antiguidade (v. STEIN).

1.6 Tradição oral. Qualquer distância temporal entre um acontecimento e seu registro dá margem a uma distorção em potencial. A despeito de todos os indícios externos citados até aqui, muitos estudiosos duvidam da confiabilidade dos Evangelhos porque também duvidam da capacidade ou do interesse dos primeiros cristãos em preservar com precisão o relato do ministério de Jesus, à medida que os transmitiam boca a boca. Entretanto, alguns fatores dão sustentação à ideia de que a tradição do Evangelho foi preservada cuidadosamente.

1) Para os seguidores de Jesus, ele proclamou a Palavra de Deus de tal maneira que a transmissão

desse ensino exigia muito cuidado. 2) Mais de 90% de seus ensinamentos contêm elementos poéticos, o que os tornaria mais fáceis de memorizar. 3) Na Antiguidade, especialmente em Israel, o método quase universal de educação era a memorização por repetição. Isso permitia que se relatasse com precisão uma quantidade de material bem maior que todos os Evangelhos reunidos. 4) O hábito de contar histórias oralmente permitia ampla liberdade na escolha e na descrição de detalhes, mas exigia que determinadas ideias se mantivessem inalteradas. 5) Apesar da preferência que publicamente se afirmava a favor da tradição oral, os rabinos e seus discípulos mantinham notas escritas e um tipo de taquigrafia. 6) A ausência de ensinamentos atribuídos a Jesus acerca de controvérsias posteriores ocorridas nas igrejas (e.g., circuncisão, falar em línguas) sugere que os discípulos não tiveram liberdade para inventar material e pôr palavras nos lábios de Jesus. 7) O grau em que Jesus destacou seu retorno iminente, ou seja, a ponto de excluir o vislumbre de uma comunidade continuada de seguidores, tem sido exagerado. Desse modo, é duvidosa a afirmação de que os discípulos não teriam tido nenhum interesse na preservação da tradição do Evangelho até o surgimento da segunda geração do cristianismo.

2. Prova intrínseca

2.1 As intenções dos Evangelistas. Tem se introduzido, nos estudos dos Evangelhos, uma dicotomia falsa entre história e teologia. Há um grupo de estudiosos que procura harmonizar todos os dados dos quatro Evangelhos para assim criar uma vida de Cristo complexa e abrangente, mas que ofusca a ênfase singular que cada Evangelho tem em si mesmo. Outro grupo destaca tanto as distinções teológicas entre os Evangelistas que rejeita a possibilidade de se elaborar uma harmonização plausível. Nos Evangelhos, as duas afirmações mais diretas acerca do propósito dos autores sugerem que tanto a história quanto a teologia desempenharam papéis importantes (Lc 1.1-4; Jo 20.31). Na verdade, em geral, justamente quando se reconhecem os destaques teológicos de determinado Evangelho é que se *pode entender por que ele é diferente dos demais* e compreender tais diferenças como complementares, não contraditórias.

Vários estudos acerca do gênero dos Evangelhos (v. EVANGELHO [GÊNERO]) têm associado Mateus, Marcos, Lucas e João à apocalíptica, à aretologia (relato greco-romano de um homem divino), à tragédia ou comédia, ao *midrash* (forma judaica de reescrita interpretativa de uma narrativa autorizada) ou à parábola, ao passo que para muitos o evangelho é um novo gênero, inventado por Marcos. Mas provavelmente a melhor abordagem enxerga paralelos importantes com as biografias e relatos judaicos e greco-romanos historicamente mais confiáveis (v. esp. AUNE).

Os biógrafos e historiadores da Antiguidade não se sentiam forçados a escrever a partir de um distanciamento e da denominada “objetividade”. Não tratavam igualmente todos os períodos da vida de alguém. Sentiam-se livres para escrever por tópicos ou em sequência cronológica. Eram bastante seletivos no material que incluíam, escolhendo o que reforçava os princípios morais que desejavam inculcar. Em uma época em que não se conheciam aspas nem plágio, as palavras dos falantes eram abreviadas, explicadas, parafraseadas e atualizadas conforme o autor as considerasse benéficas a seu público. Todos esses aspectos ocorrem nos Evangelhos, e nenhum deles prejudica a integridade dos Evangelistas. Ao mesmo tempo, quase nenhum ou mesmo nenhum material foi registrado apenas por interesse histórico. Os intérpretes têm de reconhecer que os propósitos teológicos estão na base de cada texto.

2.2 Comparação entre os Sinóticos

2.2.1 *Concordância.* O aspecto mais notável que se percebe em uma comparação entre Mateus, Marcos e Lucas é sua semelhança. Aproximadamente 91% (c. 601 de 661 versículos) das informações de Marcos reaparecem em Mateus ou em Lucas e geralmente em ambos. Outros 235 versículos aparecem de alguma forma em Mateus e Lucas, mas não em Marcos. Cerca de 68% das unidades independentes de narrativa comuns a Marcos, de um lado, e Mateus ou Lucas, de outro, aparecem na mesma sequência em cada Evangelho. Levando-se em conta a riqueza de detalhes que se poderia extrair da história de Jesus, o fato de os três Evangelistas optarem por seguir esboços semelhantes (e quase certamente por empréstimo uns dos outros, em um tipo de inter-relação literária) sugere que um padrão de narrativa do

Evangelho teve origem muito cedo na vida da igreja. Esse querigma (“proclamação”) comum fortalece a posição que favorece a confiabilidade histórica dos Evangelhos.

2.2.2 *Discordâncias.* Mesmo assim, várias diferenças aparecem entre os Sinóticos sempre que os relatos correspondentes são postos lado a lado. Para muitos críticos, essas diferenças são de natureza e em quantidade tais que nenhum conjunto de indícios externos poderá convencê-los da fidedignidade dos Evangelhos. No entanto, a maioria das diferenças é tão insignificante que parece injusto se referir a elas como contradições. Os historiadores e biógrafos habitualmente acrescentam, omitem ou reescrevem relatos e trechos de narrativas sem necessariamente falsificá-los. Ao mesmo tempo, há discrepâncias mais evidentes que intrigam todos os leitores. Mas para todas elas têm sido apresentadas soluções plausíveis. O estudioso ponderado deve pelo menos considerar as harmonizações plausíveis antes de rejeitar o processo inteiro. Em muitos casos, é justamente quando se entendem as variadas preocupações teológicas dos diferentes Evangelistas que se torna possível perceber que relatos aparentemente discrepantes se complementam em vez de se contradizerem (v. BLOMBERG, em CARSON & WOODBRIDGE). A lista a seguir oferece uma amostra com sete dos exemplos mais importantes de problemas desse tipo e algumas soluções possíveis.

1) Pode parecer que a teologia dos Evangelistas seja conflitante entre si. Marcos apresenta os discípulos como pessoas confusas após Jesus ter andado sobre as águas (Mc 6.52); no relato de Mateus, eles o adoram, reconhecendo-o como Filho de Deus (Mt 14.33). Em Marcos, depois de acalmar a tempestade, Jesus censura os discípulos por sua falta de fé (Mc 4.40); em Mateus, ele admite que eles têm uma “pequena fé” (Mt 8.26). As duas tendências são críveis à luz da mescla, também em outras passagens, de fé e incredulidade por parte dos discípulos, e cada uma delas se encaixa nas ênfases próprias de cada Evangelho em que elas estão inseridas.

2) Pode parecer que um Evangelista está corrigindo sua fonte. Em Marcos, na resposta ao chamado “jovem rico”, Jesus parece negar a própria bondade (Mc 10.18); no registro de Mateus, Jesus apenas indaga: “Por que me perguntas sobre o

que é bom?” (Mt 19.17). Mateus não está contradizendo Marcos, apenas tentando evitar ser mal-interpretado. De modo semelhante, no relato de Lucas, Jesus diz a seus seguidores que odeiem seus pais (Lc 14.26); Mateus explica que isso significa que eles devem amar a Deus mais que à família (Mt 10.37).

3) Alguns acontecimentos aparecem em sequências contraditórias. Lucas situa a rejeição a Jesus no início de seu ministério na Galileia (Lc 4.16-30); Marcos a situa bem depois (Mc 6.1-6). O melhor é não pressupor uma sequência cronológica, a menos que haja indicação explícita. Lucas deslocou topicamente o relato para o início de seu Evangelho, a fim de mostrar o tipo de rejeição que, ao longo de seu ministério, Jesus enfrentaria com o povo de sua terra natal. Da mesma forma, Lucas inverte a ordem da segunda e da terceira tentação de Cristo, com o intuito de chegar ao clímax com a cena em que Jesus se acha no templo de Jerusalém (Lc 4.1-13; cf. Mt 4.1-11). Ambos são temas-chave em suas respectivas obras.

4) Uma passagem pode ser tão abreviada que às vezes parece contradizer um paralelo mais completo. No relato de Marcos, Jairo e seus companheiros procuram Jesus duas vezes: uma vez para lhe falar da enfermidade da filha de Jairo, outra para dizer que ela morreu (Mc 5.21-43). Mateus comprime tanto o relato que Jairo aparece apenas uma vez e já no início da história diz a Jesus que sua filha está morta (Mt 9.18-26). Esse tipo de condensação era comum na Antiguidade e não era vista como enganosa ou como erro (cf. LUCIANO, *Sobre o modo de escrever a história*, 56). Encurtamento semelhante aparece no relato de Mateus acerca da figueira ressequida (Mt 21.18-22; cf. Mc 11.12-14,20,21) e no relato de Lucas sobre o julgamento de Jesus perante o Sinédrio, caso Lucas não tenha se utilizado de uma tradição totalmente diferente, ou pelo menos não a de Marcos (Lc 22.66-71; cf. Mc 14.53—15.1).

5) As declarações de Jesus podem aparecer em contextos diferentes. O Sermão do Monte e o Sermão Profético (Mt 24 e 25) reúnem ensinamentos que estão espalhados por todo o Evangelho de Lucas. Alguns deles podem ser simples reflexo de pronunciamentos repetidos de Jesus; outros, sem dúvida, refletem a prática comum de misturar os discursos. Além disso, ninguém questiona a

integridade de historiadores antigos quando empregam um recurso literário que muitos leitores modernos consideram artificial. Os dois sermões podem também ter sido trechos de um discurso original bem mais longo.

6) Um único acontecimento pode ter sido contado duas vezes de maneiras aparentemente contraditórias. Para muitos estudiosos, a alimentação dos 5 mil e a dos 4 mil (Mc 6.32-44; 8.1-10) ou as unções de Jesus (Lc 7.36-50; Mc 14.3-9) são versões duplas dos mesmos acontecimentos. Em ambos os casos, talvez seja melhor entendê-los como episódios distintos.

7) Pode parecer que nomes e números se contradigam. Em Mateus, Jesus cura dois cegos na estrada de Jericó (Mt 20.30); em Marcos, ele cura um (Mc 10.46). Mas o último não exclui o primeiro. Em Marcos, Jesus expulsa o demônio de um possesso na região próxima a Gerasa (Mc 5.1); em Mateus, isso ocorre em Gadara (Mt 8.28). Gerasa é provavelmente uma cidade, e Gadara, a província.

2.3 Os Sinóticos e João. O quarto Evangelho mostra-se diferente dos Sinóticos em pelo menos cinco aspectos. 1) A maior parte do Evangelho de João não tem paralelos em Mateus, Marcos e Lucas, e apenas uma passagem comuns aos três primeiros Evangelhos reaparece em João. 2) João parece ter uma CRISTOLOGIA bem mais elevada; só em seu Evangelho aparecem identificações explícitas de Jesus como Deus (e.g., Jo 1.1; 10.30; 20.28). 3) As cronologias de João e dos Sinóticos são difíceis de harmonizar. Em João, as referências às festas judaicas revelam que Jesus exerceu um ministério de pelo menos três anos, durante o qual viajou entre a Judeia e a Galileia (nos Sinóticos, a primeira visita de Jesus a Jerusalém parece ocorrer uma semana antes de sua morte) até o dia de sua crucificação (aparentemente na Páscoa, não no dia posterior, como nos Sinóticos). 4) Outros anacronismos históricos são comuns, mais notadamente a expulsão dos cristãos das sinagogas pelos judeus (Jo 9.22). 5) O estilo de redação de João difere notavelmente do dos Sinóticos. O modo de se expressar de Jesus não se distingue do estilo de João, e Cristo se expressa por meio de longos discursos, não por máximas curtas. Por conseguinte, até os estudiosos que admitem boa dose de confiabilidade histórica nos

Sinóticos entendem que João revestiu seu material com interpretações teológicas, de tal maneira que o quarto Evangelho se tornou quase inútil para a reconstrução do Jesus histórico.

Contudo, os principais temas de João incluem a revelação da verdade (v. esp. Jo 19.35), a encarnação do Verbo no tempo e no espaço (Jo 1.14) e a inspiração dos apóstolos pelo Espírito Santo, que os capacitou a lembrar o que Jesus fez e disse (Jo 14.26; 15.26). Se as informações históricas de João estivessem erradas, ele estaria comprometendo sua teologia. Portanto, deve se dar a ele algum crédito antes que se pressuponha que não merece confiança.

Cada um dos cinco elementos destacados acima deve ser situado no devido contexto. 1) A informação não é menos confiável por não ser atestada por outras fontes. João escreveu para suplementar os Sinóticos ou trabalhou sem depender deles. Em nenhum dos dois casos é provável que repetisse muita coisa do material dos três Evangelhos (Jo 21.25). 2) Os Sinóticos sem dúvida têm conhecimento da condição divina de Jesus, mesmo que não tenham dado muito destaque a ela (Mt 1.18; Lc 1.35; Mc 14.62), ao passo que João também ressalta a subordinação de Jesus ao Pai (Jo 14.28). As cristologias diferem, mas não se contradizem. 3) Os Sinóticos não tornam improvável um ministério de três anos nem as visitas adicionais de Jesus a Jerusalém. É preferível interpretar os dados que situam a crucificação de Jesus no dia da Páscoa, em João (esp. Jo 13.1; 18.28; 19.14,31), como uma referência à festa da Páscoa, que durava uma semana, não apenas ao primeiro dia da festa. 4) Uma análise mais cuidadosa elimina alegações de anacronismo. A referência à expulsão dos discípulos de Jesus da sinagoga não aponta para uma prática estranha a Jerusalém nem para a proibição formal da presença dos cristãos, como aconteceu perto do final do século I. 5) A precisão histórica não exige citação exata, apenas paráfrase fiel. Os longos discursos de João talvez reflitam o desenvolvimento homilético dos ensinamentos de Jesus, dos quais alguns paralelos mais curtos são encontrados nos Evangelhos (cp., e.g., Jo 3.3 com Mc 10.15). Eles também muitas vezes representam o ensino ministrado em particular aos discípulos, enquanto os Sinóticos tendem a se concentrar no ministério

público de Jesus. Não há dúvida de que a história e a teologia estão entrelaçadas de maneira mais complexa em João. Todavia, se admitirmos que ele está empregando um gênero de maior impacto e tensão (v. esp. MICHAELS), é possível apresentar uma boa defesa da fidedignidade histórica do quarto Evangelho pelas convenções de seu gênero (v. BLOMBERG, 2001; ROBINSON).

3. Considerações filosóficas

3.1 Os milagres e o sobrenatural. Muitos leitores questionam a historicidade dos Evangelhos simplesmente por causa dos vários relatos de MILAGRES, dos feitos sobrenaturais de Cristo. A descrença nos milagres quase sempre tem raízes em uma das três objeções a seguir. 1) Os filósofos da ciência alegam que a ciência hoje já demonstrou a impossibilidade do sobrenatural. 2) Os filósofos da história alegam que os dados a favor de um milagre não podem ser mais importantes que os dados contrários, de forma que uma pessoa racional jamais poderá chegar à conclusão de que o testemunho que favorece um acontecimento sobrenatural seja confiável. A menos que alguém tenha pessoalmente experimentado o mesmo tipo de milagre, sempre haverá uma explicação mais provável para a afirmação de que um milagre ocorreu. 3) Os filósofos da religião comparam os relatos de milagres nos Evangelhos com os de outras religiões e tradições filosóficas antigas e assim consideram todos igualmente suspeitos.

Na verdade, nenhuma dessas afirmações resiste a um exame minucioso. Em primeiro lugar, o domínio da ciência é a esfera do que é repetível, previsível e verificável. Por definição, o milagre é um acontecimento que não se repete. Se existe um Deus teísta, como afirma a tradição judaico-cristã, então os milagres são um correlário natural da existência divina. E, se esse Deus existe ou não, é algo que a ciência também não tem condições de apurar. Em segundo lugar, a experiência pessoal não é base confiável para aferir a verdade. De acordo com esse critério, um ser humano primitivo que viva em um clima tropical não poderia acreditar que o gelo existe. Em terceiro lugar, nenhum testemunho a favor de outros milagres antigos terá tanto peso, nem tanta congruência, nem tanta significação religiosa quanto nos Evangelhos. Mesmo assim, não há motivo

para negar a possibilidade do miraculoso em outros contextos antigos.

Para muitos filósofos e teólogos, a questão da credibilidade dos Evangelhos repousa, em última instância, nos relatos da ressurreição de Jesus. Várias alternativas têm sido apresentadas para explicar a origem da crença no Senhor ressurreto. Entre essas alternativas, que têm sido em grande parte abandonadas pelos círculos acadêmicos, estão as seguintes teorias: 1) Jesus não morreu de fato na cruz: ele recuperou a consciência mais tarde; 2) seu corpo foi roubado; 3) as mulheres foram ao túmulo errado e o encontraram vazio; 4) houve alucinação em massa.

A ideia mais comum é que a crença dos discípulos no significado duradouro da mensagem e dos propósitos de Jesus os convenceu de que ele ainda estava espiritualmente vivo, e essa crença por fim se transformou, de acordo com categorias judaicas, na ideia de uma ressurreição corpórea. Caso o Evangelho tivesse origem nos círculos helenísticos, sofrendo mais tarde alguma transformação por influência do judaísmo, essa ideia seria crível. Mas os fatos caminham na direção contrária. Desde o início, a crença em um túmulo vazio e, conseqüentemente, em um corpo ressuscitado fez parte da tradição do Evangelho (v. esp. 1Co 15.3-7), e nos círculos judaicos raramente se afirmava a simples imortalidade da alma. Se forem deixados de lado os preconceitos contra o sobrenatural, ver-se-á que os indícios sustentam a ideia da ressurreição corpórea de Jesus. Todas as outras alternativas propostas são ainda mais difíceis de crer (v. LADD).

3.2 O ônus da prova. Apesar de todas as provas a favor da fidedignidade dos Evangelhos, muitos críticos não conseguem explicar por que adotam uma postura cética na questão do ônus da prova. Ou seja, pressupõem que tudo nos Evangelhos é suspeito e mudam o veredicto somente quando alguma prova avassaladora atesta a confiabilidade histórica desses livros. Mas esse método viola os padrões da investigação histórica, pois aplica ao material bíblico critérios muito mais rigorosos que os adotados pelos estudiosos da história antiga.

Uma vez que um historiador se revele confiável naquilo que se pode verificar e que os erros ou as contradições aparentes recebam soluções

plausíveis, o método apropriado é aquele que dá ao escritor o benefício da dúvida em áreas nas quais a verificação não é possível (v. GOETZ & BLOMBERG). Nem o testemunho externo nem o interno podem provar com precisão a maior parte dos detalhes registrados nos Evangelhos. Os dados necessários para a comparação simplesmente não existem. Mas a coesão e a coerência que há entre o material que não pode ser provado e o que pode é fator importante para inspirar a confiança nas seções restantes do texto.

Ver também EVANGELHO (GÊNERO); JESUS, JULGAMENTO DE; JESUS, NASCIMENTO DE; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES; RESSURREIÇÃO.

DIG: FORM CRITICISM; HISTORICAL JESUS, QUEST OF; REDACTION CRITICISM; SYNOPTIC PROBLEM; SYNOPTICS AND JOHN; TRADITION CRITICISM.

BIBLIOGRAFIA. ALAND, K. & ALAND, B. *The text of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ AUNE, D. E. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: Westminster, 1987. ■ BLOMBERG, C. L. *The historical reliability of the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity, 1987. ■ _____. *The historical reliability of John's Gospel*. Downers Grove: InterVarsity, 2001. ■ CARSON, D. A. & WOODBRIDGE, J. D., orgs. *Hermeneutics, authority and canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1983. ■ DUNN, J. D. G. *The evidence for Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1985. ■ FRANCE, R. T. *The evidence for Jesus*. Downers Grove: InterVarsity, 1986. ■ FRANCE, R. T.; WENHAM, D.; BLOMBERG, C., orgs. *Gospel perspectives*. Sheffield: JSOT, 1980-1986. 6 v. ■ GOETZ, S. C. & BLOMBERG, C. L. The burden of proof. *JSNT*, v. 11, p. 39-63, 1981. ■ HABERMAS, G. R. *Ancient evidence for the life of Jesus*. Nashville: Thomas Nelson, 1984. ■ LADD, G. E. *I believe in the resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ LATOURELLE, R. *Finding Jesus through the Gospels*. New York: Alba, 1979. ■ _____. *The Miracles of Jesus and the theology of miracles*. New York: Paulist, 1988. ■ MARSHALL, I. H. *I believe in the historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ MICHAELS, J. R. *Servant and Son*. Atlanta: John Knox, 1981. ■ RIESNER, R. *Jesus als Lehrer*. Tübingen: Mohr, 1981. ■ ROBINSON, J. A. T. *The priority of John*. London: SCM, 1985. ■ STANTON, G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament preaching*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. ■ STEIN, R. H. *The synoptic*

problem. Grand Rapids: Baker, 1987. ■ TUCKETT, C. M. *Nag Hammadi and the gospel tradition.* Edinburgh: T & T Clark, 1986. ■ _____. Thomas and the synoptic. *NovT*, v. 30, p. 132-57, 1988. ■ TWELFTREE, G. H. *Jesus the miracle worker.* Downers Grove: InterVarsity, 1999. ■ WELLS, G. A. *The historical evidence for Jesus.* New York: Prometheus, 1982. ■ WRIGHT, N. T. *The New Testament and the people of God.* Minneapolis: Fortress, 1992.

C. L. BLOMBERG

EXALTAÇÃO DE CRISTO. Ver RESSURREIÇÃO.

EXÍLIO. Ver LEI II.

EXPIAÇÃO. Ver CRISTO, MORTE DE.

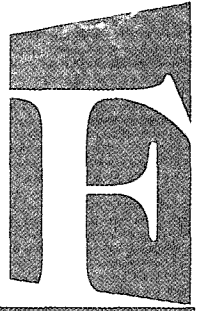
EXPIAÇÃO SUBSTITUTIVA. Ver CRISTO, MORTE DE.

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:

Digit@l
Books



FALSOS APÓSTOLOS. VÊ ADVERSÁRIOS.

FAMÍLIA, IGREJA COMO. VÊ IGREJA II.

FARISEUS. VÊ JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

FESTA DO AMOR. VÊ CEIA DO SENHOR II.

FILEMOM, CARTA A

Filemom é a mais curta (353 palavras no grego) e a mais pessoal das cartas pertencentes ao *corpus* paulino. Apesar dos problemas históricos, literários e interpretativos que a carta suscita para os estudiosos de hoje, ela abre uma fascinante janela não apenas para um compartimento do mundo social do século I, mas também para princípios cristãos praticados em um contexto particular, no âmbito da igreja primitiva.

1. História da interpretação
2. Questões de interpretação que ainda perduram
3. Importância teológica

1. História da interpretação

1.1 Método histórico-crítico. Embora algumas teorias críticas mais antigas tenham a tendência de questionar a autenticidade e o propósito da carta (e.g., F. C. BAUR, que a considerava um “romance imaginário” escrito no séc. II para tratar da questão da escravidão na igreja primitiva), a interpretação oferecida pela maioria dos comentaristas que seguem o método histórico-crítico e o sentido natural do texto é que essa carta foi escrita em algum momento entre 58 e 60 d.C., enquanto Paulo se

encontrava em uma prisão em Roma. Parece ser dirigida a Filemom (Fm 1), cristão gentio abastado que residia em Colossos e cuja conversão foi fruto do ministério de Paulo (Fm 19). Entre as divisões da carta estão: saudação de Paulo (Fm 1-3), ação de graças e oração (Fm 4-7), pedido a favor de Onésimo (Fm 18-22), saudação final e bênção (Fm 23-24).

A carta gira em torno de Onésimo, escravo de Filemom que de alguma forma havia prejudicado seu senhor (Fm 13), tendo fugido e conhecido Paulo na prisão (Fm 9). Convertido (Fm 10), ele se tornou um companheiro útil para Paulo no evangelho (Fm 11,13). Mas, com as leis existentes sobre a escravidão, Paulo sabia que Onésimo tinha de ser devolvido a seu proprietário. Na carta, Paulo implora que Filemom não apenas receba Onésimo (Fm 17), lhe perdoe (Fm 18) e reconheça sua nova condição de crente como ele, Filemom (Fm 16), mas que também abra mão de todos os seus direitos sobre Onésimo, para que este possa continuar a servir com Paulo (Fm 13,21).

Na saudação de abertura (Fm 1-3), Paulo classifica Filemom como “amado cooperador” (*svi*). Não temos meios de saber como os dois vieram a se conhecer; tampouco se Filemom 19 deixa mesmo implícito que Filemom foi convertido por instrumentalidade de Paulo. Se for o caso, provavelmente sua conversão ocorreu durante a estada de Paulo em Éfeso e em circunstâncias semelhantes a quando Epafras, outro morador de Colossos, esteve sob o ministério de Paulo (Cl 1.7; 4.12). Também não há como saber se Áfia e Arquipo eram, respectivamente, esposa e filho de Filemom.

A ação de graças e a oração concentram-se em Filemom, que é elogiado por sua fé em Cristo e por

seu amor pelos santos. Ambas as virtudes têm “animado” os santos e dado alegria e encorajamento ao apóstolo. A tônica incide sobre o espírito de amor de Filemom, não em alguma ação específica. É a mesma palavra que Paulo emprega no versículo 20, no qual prevê o resultado da resposta de Filemom.

O pedido — ou intercessão — de Paulo a favor de Onésimo (Fm 8-22) conduz o leitor a uma sequência de adiamentos angustiantes, simplesmente porque Paulo não parece chegar ao assunto (a abertura: “Venho interceder por meu filho Onésimo”, no v. 10, só se completa no v. 17). Mas Paulo tem o cuidado de usar diplomacia e tato ao tratar desse assunto delicado. Ele precisa apresentar o pedido de maneira firme, mas ao mesmo tempo tem de deixar que a decisão seja voluntária. Quer que Filemom aja por convicção, não por compulsão (Fm 14). Assim, Paulo aborda Filemom na condição de amigo e colaborador, não como autoridade apostólica.

Embora sejam incertas as circunstâncias que cercam tanto a chegada de Onésimo ao local da prisão de Paulo quanto sua conversão à fé cristã, essa seção esclarece a forte ligação que Paulo desenvolveu com seu “filho” (Fm 10) e “irmão” (Fm 16) espiritual e o reconhecimento que tinha do ministério que Onésimo lhe dedicava durante sua prisão domiciliar.

Com tudo isso, Paulo se vê diante de um dilema: Onésimo, cujo nome significa “útil”, só poderá ter valor para seu dono se voltar e, para Paulo, apenas se permanecer. Apesar do tato de Paulo ao abordar Filemom, é óbvio ser seu desejo que Filemom libere Onésimo, de modo que o apóstolo o mantenha a seu serviço. Isso parece ofuscar a outra preocupação de Paulo, a saber, que Filemom perdoasse a Onésimo e o recebesse como irmão em Cristo (Fm 16). A certeza que Paulo tem de que será solto da prisão e seu plano de visitar Filemom (Fm 22) podem estar relacionados a ambos os pedidos. Teria Onésimo voltado a Colossos antes de Paulo? Teria sido perdoado por Filemom e então liberado para Paulo quando o apóstolo visitou Colossos?

A saudação final (Fm 23-24) é quase idêntica à seção que encerra Colossenses (Cl 4.12-18). O pronomes pessoal plural na invocação de bênção (“A graça do Senhor Jesus Cristo seja com o vosso

espírito”, ARA) tem um sentido singular e não confirma necessariamente a natureza pública da carta.

A Carta a Filemom e a Carta aos Colossenses estão intimamente relacionadas (v. COLOSSENSES, CARTA AOS). Ambas são escritas no mesmo lugar, dirigidas à mesma igreja e foram transportadas por Tíquico a Colossos (Cl 4.8,9); ambas mencionam circunstâncias semelhantes acerca da prisão de Paulo (Cl 4.3; Fm 1,13); ambas contêm uma lista quase idêntica de saudações pessoais. É muitíssimo provável que as duas cartas tenham sido guardadas junto, com a correspondência de Paulo a Colossos. Infelizmente, a relação dessas duas cartas se perdeu quando os compiladores do NT as separaram no cânon.

1.2 A reconstrução de Knox. O estimulante estudo de J. Knox sobre Filemom rompeu em vários pontos com a interpretação tradicional. Primeiro: ele identifica Arquipo como o destinatário da carta e, dessa forma, como o dono de Onésimo. O “ministério” que Paulo admoesta Arquipo a completar (Cl 4.17) refere-se à maneira em que deveria receber e tratar Onésimo. Filemom é um “superintendente” das igrejas do vale do Lico, provavelmente residindo em Laodiceia. Segundo: ele identifica “a carta de Laodiceia” que Paulo quer que seja lida em Colossos (Cl 4.16) com a Carta a Filemom. Terceiro: Knox acredita que o escravo restaurado Onésimo é a mesma pessoa que se tornou bispo de Éfeso e pode ter sido o responsável por reunir as cartas de Paulo no século II (In, Ef, 1.3). De acordo com Knox, isso pode explicar o fato de essa carta breve e pessoal ter sido preservada e incluída no cânon.

São variadas as reações entre os estudiosos diante da reconstrução de Knox. Embora a maioria a considere inovadora, interessante e/ou imaginativa, boa parte de sua reconstrução é rejeitada por falta de indícios suficientes para ser levada a sério. Parece mais natural concluir que Filemom, a primeira pessoa mencionada na carta, é o destinatário e aquele a quem Paulo está intercedendo a favor de Onésimo. Também não se pode ter certeza de que a carta citada em Colossenses 4.16 seja a nossa Carta a Filemom. Entretanto, a proposta de Knox acerca da preservação e da função dessa carta continua sendo cativante.

1.3 Crítica retórica. Essa abordagem analisa a Carta a Filemom com base nas categorias da

retórica antiga. E. Forrester Church, por exemplo, acredita que Paulo emprega recursos retóricos clássicos como *páthos*, *éthos* e “retórica forense” para persuadir Filemom a aceitar seu pedido. No entendimento de Church, “a chave para a retórica deliberativa é demonstrar amor ou amizade e criar empatia ou boa vontade, a fim de predispor o ouvinte aos méritos do caso que está sendo apresentado” (CHURCH, p.19-20). Em categorias retóricas, Filemom seria dividido em exórdio (Fm 4-7), demonstração (Fm 8-16) e peroração (Fm 17-22).

Esse método não questiona necessariamente a interpretação de Filemom apresentada acima. Seus proponentes acreditam que o referido método permite entender ainda mais o formato e o esquema das cartas de Paulo (v. WHITE; v. CARTA, FORMAS DE CARTAS). O fato de que se empregou um recurso retórico comum para “ocultar o objetivo derradeiro”, a fim de que os ouvintes ou leitores o descobrissem por si mesmos, talvez explique a forma ambígua e intrigante em que Paulo apresenta seu pedido a Filemom (DERRETT).

1.4 Analogias judiciais. S. Winter examinou Filemom em busca de paralelos com fórmulas e com o vocabulário jurídico da época de Paulo e acredita que existem analogias importantes que ajudam a explicar certas expressões da carta. Por exemplo, o apelo que Paulo faz em Filemom 10 (*parakalō*[...] *peri*) é como uma fórmula empregada em petições legais; *anapempō* em Filemom 12 (“Eu o envio de volta”) é termo jurídico, mais bem entendido como referência ao encaminhamento do caso de Onésimo “à devida autoridade superior”. E a ideia de companheirismo (*koinōnia*) entre Paulo e Filemom, assinala Winter, tem algo mais que uma “associação consensual”, ou seja, uma *koinōnia* em que a parceria se dava por vínculo legal. A súplica de Paulo a Filemom é que Onésimo seja recebido nessa *koinōnia* como parceiro em pé de igualdade (WINTER, 1987, p. 7).

1.5 A crítica literária e as ciências sociais. Dentre as obras que analisam Filemom por essa perspectiva, a mais longa e importante é a de N. Petersen, que se baseia em modelos sociológicos e antropológicos (e.g., os de LEVI-STRAUSS, EVANS-PRITCHARD, BERGER e ECO) e em descobertas da sociologia do NT (os escritos de J. ELLIOTT, B. MALINA, W. MEEKS e G. THEISSEN).

Petersen transforma a carta em um relato com o propósito de criar um “mundo narrativo” no qual Paulo é o narrador e Filemom é o ator. Essa narrativa se desenrola no meio de duas realidades sociais: a igreja e o mundo. De acordo com Petersen, a carta gira em torno das categorias sociológicas dos relacionamentos e da tensão que Filemom depara quando se vê diante dos valores de relacionamento do mundo e da igreja. Paulo está forçando Filemom a se decidir entre os dois.

As abordagens histórica e literária esboçadas acima não se excluem mutuamente. Pelo contrário, são tentativas resolutas por parte de várias disciplinas para descobrir a natureza e o propósito da carta. E, mesmo que a Carta a Filemom não tenha sido necessariamente escrita como documento jurídico ou retórico, existem descobertas úteis quando combinadas ao método histórico-crítico.

2. Questões de interpretação que ainda perduram

Entre os estudiosos, o debate prossegue em torno de questões nos casos em que o texto é ambíguo ou em torno de questões sobre as quais não há prova conclusiva. Tais questões incluem o destinatário da carta (Filemom ou Arquipo), o endereço do destinatário (Colossos ou Laodiceia) e o local em que Paulo estava preso (Roma, Éfeso ou Cesareia). Também existe bastante especulação sobre onde e como Onésimo se converteu, se ele foi devolvido a Filemom, se Paulo conseguiu mantê-lo como colaborador e se ele se tornou ou não bispo de Éfeso. Contudo, duas questões merecem atenção especial.

2.1 Onésimo: “escravo fugitivo” ou “mensageiro enviado”? Entre os comentaristas, a interpretação tradicional baseia-se na inferência de que Onésimo foi um escravo fugitivo que provavelmente roubou algo de seu dono (Fm 11,18). Essa ideia é posta em dúvida por Knox, e a dúvida é reforçada por Winter, que acredita que Onésimo foi “enviado” por Paulo à congregação de Colossos para atender a alguma das necessidades físicas de Paulo, enquanto este estava em prisão domiciliar. O fato de Onésimo ter partido e, conseqüentemente, ter se separado de Filemom (Fm 15) não deixa necessariamente implícito que tenha fugido. A situação pode ser semelhante à

que fez com que Epafrodito viesse de Filipos até o local da prisão de Paulo (cf. Fp 2.22-30).

As conclusões de Winter baseiam-se em várias observações. Primeira: a estudiosa acredita que as recomendações que Paulo faz de Filemom na seção de ação de graças (Fm 4-7) exprimem a gratidão do apóstolo a Filemom por este lhe ter enviado Onésimo. Segunda: ela interpreta que certas expressões têm o sentido de que foi por meio de Onésimo que Paulo “ouviu” a respeito da fé de Filemom, que o “todo o bem” (*pantos agathou*, Fm 6; v. WRIGHT) e a “comunhão da tua fé” (*koinōnia*; WRIGHT, p. 6) é a resposta de Paulo a Filemom por este ter enviado Onésimo (WINTER, p. 3-4). Parte dessa exegese é questionável e não encontra apoio no corpo da carta.

Tudo isso, contudo, não significa que Onésimo era um escravo que tentava escapar, no sentido tradicional de ser fugitivo ou desertor (cf. BRUCE, p. 197). P. Lampe alega que a situação de Onésimo não se enquadra na categoria legal de “fugitivo” (*fugitivus*). Na lei romana concernente à escravidão, em certas condições era possível um escravo contratar um advogado ou interessor para mediar uma queixa contra seu dono. Nesse caso, Onésimo legalmente vai até o local da prisão de Paulo com o intuito de buscar ajuda (LAMPE; BRUCE, p. 197; BARTCHY).

Faria sentido o cenário a seguir? Onésimo teria conhecido Paulo pelos contatos que Filemom teve com o apóstolo (em visitas a Éfeso?) e pode até mesmo ter se tornado amigo de Paulo. Algum ressentimento sério dentro de casa destruiu o relacionamento entre escravo e dono, e Onésimo, que conhecia seus direitos civis, acreditava que Paulo podia interceder por ele. Enquanto visitava Paulo e cuidava das necessidades do apóstolo enquanto este estava em prisão domiciliar (Fm 11,13), Onésimo tornou-se um crente (Fm 10). Paulo, então, escreveu essa “carta de intercessão” confiante de que Filemom perdoaria o erro, cancelaria qualquer dívida (“Se ele [...] te deve alguma coisa...”, Fm 18,19), aceitaria Onésimo como “irmão [...] no Senhor” (Fm 16) e liberaria Onésimo para servir a Paulo (Fm 21). Com base em Filemom 18, 19, não precisamos inferir que Onésimo havia roubado dinheiro de Filemom, a não ser, talvez, o suficiente para custear sua viagem até Paulo (cf. O'BRIEN, p. 299-300). Também pode ser que

Filemom tenha emprestado Onésimo a Paulo (modificação na teoria de que ele teria sido “enviado”), de modo que a dívida se refere ao tempo a mais que Onésimo teria ficado com Paulo, não a uma compensação financeira (PAZZA, p. 114).

2.2 A carta: particular ou pública? Alguns estudiosos concluem que a brevidade, o apelo dirigido a uma única pessoa e o pedido cuidadoso de Paulo confirmam que essa é uma carta particular. Entretanto, vários fatores favorecem sua natureza pública. 1) O comprimento excede o da maioria das cartas pessoais. 2) As saudações são dirigidas a mais de uma pessoa e incluem uma igreja que funcionava em uma casa. 3) Era costume ler as cartas de Paulo perante toda a igreja no culto. 4) O linguajar jurídico e técnico é mais característico de um documento público que de uma carta particular. 5) A missiva detém todas as características das cartas mais longas que Paulo dirigiu a igrejas, como a inclusão de Timóteo como corremetente, saudação, ação de graças, corpo e despedida. 6) As designações “companheiro” (*synergos*), “irmã” (*adelphē*) e “companheiro de lutas” (*systratōtēs*), em Filemom 1, 2 sugerem títulos usados na igreja.

Finalmente, não dá para deixar de sentir que o pedido de Paulo e a questão das relações sociais envolvem a comunidade cristã em sua totalidade, não uma só pessoa. E. Lohse, citando Wickert, observa que “no corpo de Cristo as questões particulares deixam de ser pessoais” (LOHSE, p. 187, n. 9). “Em resumo”, conclui R. P. Martin, “essa breve carta não deve ser considerada tanto uma carta particular de Paulo [...]; é mais bem entendida como uma carta apostólica sobre um assunto pessoal” (MARTIN, p. 144). Ou seja, Paulo está encaminhando seu caso à igreja como um todo. A natureza pública da carta talvez explique também o valor que ela tem dentro da coleção e no cânon das cartas de Paulo.

3. Importância teológica

Os problemas literários, históricos e interpretativos que permanecem não devem comprometer a beleza e o significado da carta. Ela não contém nenhuma doutrina teológica ou ensino ético explícitos e não ataca nenhuma heresia na igreja. Mesmo assim, apresenta várias verdades importantes que não podem passar despercebidas.

Primeira: a carta abre uma janela para a natureza da prisão de Paulo e o relacionamento pessoal que desfrutava com amigos e colaboradores (Fm 23,24; Cl 4.12-14), e acaba mostrando o otimismo de Paulo, que achava que seria solto, e o desejo de visitar seu amigo Filemom.

Segunda: a carta contém algumas informações sobre a escravidão no mundo antigo. Quando se lê Filemom lado a lado com Colossenses 3.22—4.1, passamos a valorizar o fato de que a conversão à fé cristã punha por terra todas as barreiras sociais, raciais e econômicas (PATZIA, p. 91-3). Embora Paulo não defenda diretamente a abolição da escravatura, a carta a Filemom exemplifica, como qualquer outro texto que ele escreveu, a verdade de Gálatas 3.28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Um novo relacionamento de companheirismo formou-se na situação em que dono, escravo e apóstolo são todos parte de uma única família em Cristo (Fm 16). A igreja como um todo deve caracterizar-se por virtudes como amor, perdão, igualdade e comunhão.

Terceira: Filemom é uma obra-prima da diplomacia pastoral. O pedido de Paulo não é reforçado por expressões de compulsão, pressão ou coerção. A reconciliação entre Filemom e Onésimo baseia-se nos princípios de amor e do perdão cristãos, não na lei romana, nem na autoridade apostólica. Liberar Onésimo para servir Paulo tem de ser uma ação voluntária que redunde no bem maior de todas as partes envolvidas. Paulo está confiante de que conseguirá motivar Filemom a fazer ainda “mais” do que está lhe pedindo (Fm 21).

Finalmente, como W. Barclay escreve com tanta propriedade, “temos aqui um dos grandes romances da graça na igreja primitiva” (BARCLAY, p. 316). Embora não saibamos como a história terminou, há motivos suficientes para suspeitar que a confiança que Paulo tinha em Filemom (Fm 21) foi honrada e que o antigo escravo Onésimo, agora um irmão em Cristo, continuou a servir o apóstolo.

Ver também COLOSSENSES, CARTA AOS.

DPC: ESCRAVO, ESCRAVIDÃO.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARCLAY, W. *The Letters of Timothy, Titus and Philemon*. Philadelphia:

Westminster, 1960. ■ BARTH, M. & BLANKE, H. *The Letter to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. (NICNT.) ■ DUNN, J. D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. (NICTC.) ■ FITZMYER, J. A. *The Letter to Philemon*. New York: Doubleday, 2000. (AB.) ■ LOHSE, E. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress, 1971. (Herm.) ■ MARTIN, R. P. *Colossians and Philemon*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (NCBC.) ■ O'BRIEN, P. T. *Colossians, Philemon*. Waco: Word, 1982. (WBC, 44.) ■ PATZIA, A. G. *Ephesians, Colossians, Philemon*. Peabody: Hendrickson, 1991. (NBC.) ■ **Estudos:** BARTCHY, S. S. Philemon, Epistle to. *ABD*, v. 5, p. 305-10. ■ CHURCH, F. F. Rhetorical structure and design in Paul's Letter to Philemon. *HTR*, v. 71, p. 17-33, 1978. ■ DERRETT, J. D. M. The function of the Epistle to Philemon. *ZNW*, v. 19, p. 85, 1988. ■ KNOX, J. *Philemon among the Letters of Paul*. New York: Abingdon, 1959. ■ LAMPE, P. Keine Sklavenflucht des Onesimus. *ZNW*, v. 76, p. 135-7, 1985. ■ PETERSEN, N. R. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ WHITE, J. *The structural analysis of Philemon: a point of departure in the formal analysis of the Pauline Letter*. Missoula: Scholars, 1971. (SBLASP.) ■ WINTER, S. Methodological observations on a new interpretation of Paul's Letter to Philemon. *USQR*, v. 35, p. 203-12, 1984. ■ _____. Paul's Letter to Philemon. *NTS*, v. 33, p. 1-15, 1987. ■ WRIGHT, N. T. ΧΡΙΣΤΟΣ as “Messiah” in Paul: Philemon 6. In: *The climax of the covenant*. Minneapolis: Fortress, 1991, p. 41-55.

A. G. PATZIA

FILHA DE JAIRO, RESSURREIÇÃO DA. Ver RESSURREIÇÃO.

FILHO DE DAVI: EVANGELHOS

Quando empregado como título cristológico nos Evangelhos, “Filho de Davi” aponta para Jesus como o Messias régio (v. CRISTO) da linhagem de Davi. Nessa condição, ele cumpre as promessas que Deus fez a Davi acerca do reino eterno da “descendência” de Davi (e.g., 2Sm 7.12-16) e atua como agente singular que traz o governo de DEUS (v. REINO DE DEUS) à terra, o qual se caracteriza pela SALVAÇÃO e pela bênção. Em contraste com

as principais vertentes de expectativas messiânicas populares, Jesus recusou-se a estabelecer seu governo régio por meio de domínio político ou de conquista militar. Pelo contrário, esse Rei Davídico brandiu seu poder real ao cuidar das necessidades dos pobres e oprimidos e ao sofrer e morrer para trazer salvação a seu povo.

Em comparação com títulos cristológicos como Filho de Deus e FILHO DO HOMEM, Filho de Davi desempenha um papel relativamente pequeno no NT. Parece ser sempre usado para denotar a existência terrena de Jesus, e jamais sua condição celeste ou exaltada. Além do mais, aparece em apenas onze passagens, todas nos Evangelhos Sinóticos. Apesar disso, a ideia da filiação davídica está presente mesmo quando a expressão em si não ocorre, como é o caso de sua manifestação como “Rei”. O conceito de Filho de Davi contribuiu para o início do desenvolvimento da cristologia da igreja e, na tradição sinótica, proporcionou conteúdo para as categorias cristológicas mais gerais de “Cristo” e “Filho de Deus”.

1. O AT e os antecedentes judaicos
2. O Filho de Davi e o Jesus histórico
3. O Filho de Davi na cristologia dos Evangelhos

1. O AT e os antecedentes judaicos

A expectativa de um Messias davídico teve seus primórdios durante o Exílio, pois uma ideia fundamental para a noção do Messias é tanto o restabelecimento do trono de Davi quanto a libertação de Israel da mão dos opressores (estrangeiros). Essa expectativa foi resultado de uma combinação de decepção e confiança: decepção com a destruição de Jerusalém e a suspensão da dinastia davídica; confiança na fidelidade de Deus, que havia firmado uma ALIANÇA eterna com Davi para estabelecer seu reino para sempre por meio de sua descendência (2Sm 7.10-16; cf. Sl 89.1-4,19-37; 132.11,12). Profetas como Jeremias, Ezequiel, Ageu e Zacarias mencionam o “Renovo justo” que logo surgiria para reconciliar o povo com seu Deus, estabelecer Israel na terra, purificar a terra de opressores estrangeiros e dos israelitas injustos e fazer com que povos de todo o mundo acessem a Jerusalém, onde veriam a glória de Javé (Jr 23.5-8; 30.21,22; Ez 37.21-23; Zc 3.8-10; 6.12-15; Ag 2.21,22). Esses profetas imaginavam uma

figura totalmente terrena, alguém mortal, que inauguraria uma dinastia que se perpetuaria por meio de seus descendentes (Sl 89.3,4; Jr 17.25; 33.15-18).

Conquanto houvesse muita diversidade de especulação messiânica entre os diferentes grupos judaicos, no ambiente judaico posterior surgiu um consenso de que o Messias seria davídico, de acordo com as ideias gerais expostas pelos profetas exílicos. Uma declaração que representa expectativas messiânicas judaicas é *Salmos de Salomão* 17—18 (composição farisaica escrita por volta de 50 a.C.). De acordo com essa descrição, o “Filho de Davi” (o título aparece aqui pela primeira vez) 1) expulsará com violência as nações estrangeiras que estivessem ocupando Jerusalém (Sl Sa, 17.15,24,25,33); 2) julgará todas as nações da terra (Sl Sa, 17.4,31,38,39,47) e fará com que essas nações o sirvam “sob seu jugo” (Sl Sa, 17.32); 3) reinará com sabedoria sobre Israel (Sl Sa, 17.23,31,42) e com JUSTIÇA (Sl Sa, 17.23,28,31,35,41; 18.8), o que implica retirar da terra todos os estrangeiros (Sl Sa, 17.31) e levar a terra a ser expurgada dos israelitas injustos (Sl Sa, 17.29,33,41) para assim eliminar toda opressão (Sl Sa, 17.46) e reunir consigo um povo santo (Sl Sa, 17.28,36; 18.9).

Embora o Messias davídico ainda seja representado como figura terrena, obviamente seu governo assume dimensões escatológicas e universais que não se encontram nos profetas. Essencialmente a mesma descrição do Messias davídico aparece em Qumran (1QM 11.1-18; 4QFlor 1.11-14; 1QP Bless 1-7; 4QTestim 9-13; V. MANUSCRITOS DO MAR MORTO) e nos escritos pseudépigráficos (4Ed 12.31,32; Te Ju, 24.1-5).

2. O Filho de Davi e o Jesus histórico

Os Evangelhos revelam que as expectativas davídicas expressas nos *Salmos de Salomão* estavam em ebulição no ambiente de Jesus. Jesus foi executado sob a acusação de que afirmava ser o rei dos judeus (ou de Israel; v. CRISTO, MORTE DE), incitando o povo, assim, à rebelião política e militar contra Roma (Mc 15.2,26; cf. Mc 10.46—11.10). O pedido de Tiago e de João para se assentarem à direita e à esquerda de Jesus sugere que os discípulos concebiam o reino de Jesus como autoridade política e supremacia social (Mc 10.35-45).

Além do mais, a questão apresentada pelos discípulos em Atos 1.6 revela uma compreensão nacionalista do reino. O próprio Jesus tinha consciência das expectativas populares em torno do Messias davídico e parece ter lutado contra isso (Mc 8.32,33; Mt 4.1-11; 27.32-44; Jo 6.15).

Jesus mencionou a questão da filiação davídica em uma única ocasião: Marcos 12.35-37 e passagens paralelas. Entre os estudiosos, há um consenso de que nessa passagem Jesus não quis negar a filiação davídica do Messias. Sem dúvida, os Evangelistas que incluíram essa perícope em seus Evangelhos não a entenderam nesse sentido. Pelo contrário, Jesus envolveu-se aqui na forma de raciocínio conhecida como *hagadá*, segundo a qual se apresenta e se analisa uma contradição aparente entre duas passagens, e isso é feito de tal maneira que a verdade de cada uma é afirmada. Aqui Jesus implicitamente põe todas aquelas passagens que ensinam a filiação davídica do Messias em contraste com Salmos 110.1, texto que à primeira vista parece contradizer esse ensino. Dessa maneira, Jesus deu a entender que 1) o Messias é o Filho de Davi e 2) um ser transcendente, cuja glória e autoridade ultrapassam em muito a de Davi. Por isso, “Filho de Davi” é uma descrição precisa, mas não totalmente adequada ao Messias.

Embora Jesus tenha aceitado a filiação davídica do Messias, ele rejeitou as concepções nacionalistas e militaristas do Filho de Davi que constituíam boa parte das expectativas judaicas. No que dizia respeito a Jesus, o reino não vem por violência (Mt 11.12), nem se caracteriza por um governo opressivo e autoritário (Mc 10.42-44). Pelo contrário, Jesus, na condição de Filho de Davi, é apresentado como aquele que age misericordiosamente com o cego Bartimeu (Mc 10.46-52). Parece que ele via a si mesmo como alguém que morre a favor de seu povo (Mc 8.31; 9.30,31; 10.32-34; 15.1-32); aliás, a favor de todos os povos (os “muitos”, Mc 10.45). Quem participa de seu reino o segue pelo caminho da submissão e do serviço sacrificial (Mc 8.34-38).

Essa maneira de entender o Filho de Davi explica a reserva de Jesus em relação à sua condição messiânica e davídica. Em momento algum ele afirma ser o Filho de Davi. Como observa O. Cullmann, até mesmo a resposta de Jesus à pergunta

que Pôncio Pilatos lhe fez acerca de seu reino foi ambígua no original aramaico (Mc 15.2; v. JESUS, JULGAMENTO DE). A interpretação mais natural para a cautela de Jesus é que nesse momento ele desejava evitar ser visto como líder nacionalista e militar (Lc 22.47-53; Jo 6.15; 18.33-38).

3. O Filho de Davi na cristologia dos Evangelhos

Mais do que os outros autores dos Evangelhos, Mateus dá maior proeminência ao “Filho de Davi”. O título aparece quatro vezes em Marcos, outras quatro vezes em Lucas, mas dez vezes em Mateus. A expressão não chega a aparecer no quarto Evangelho (mas cf. Jo 7.42).

3.1 Marcos. O leitor é apresentado a Jesus como Filho de Davi no relato de Bartimeu (Mc 10.46-52). Duas vezes, o mendigo cego exclama: “Jesus, Filho de Davi, tem compaixão de mim!” (Mc 10.47,48), e, em resposta a seu pedido, Jesus cura o homem (Mc 10.52). O fato de Jesus ter atendido à risca ao pedido de Bartimeu sugere que o Jesus marcano aceita esse título. Esse relato mostra que 1) Jesus é da linhagem de Davi; 2) cumpre as expectativas judaicas de que o Filho de Davi traria completude aos oprimidos; 3) usa seu poder régio em humilde submissão aos necessitados, em vez de ser como os governantes dos gentios, que “exercem autoridade” (Mc 10.35-45).

Marcos emprega a cura de Bartimeu como introdução à entrada triunfal (Mc 11.1-11; cf. 10.52). Assim, Jesus entra em Jerusalém como Filho de Davi. Ao apresentar Jesus como alguém que chega a seus domínios montado em um jumento (Zc 9.9; cf. 2Rs 9.13), Marcos dá a entender que Jesus corresponde ao Rei Davídico apresentado por Zacarias: um salvador humilde que traz paz e bênção às nações. Embora o povo apropriadamente aclame Jesus como o príncipe davídico que lhes traz o reino divino de salvação (Mc 11.9,10), os acontecimentos que se seguem mostram que, na maneira de entender o reino do Filho de Davi, o povo e Jesus divergem totalmente. Na narrativa da Paixão (v. CRISTO, MORTE DE; JESUS, JULGAMENTO DE), a multidão rejeita o conceito que Jesus tem de um rei que, mediante o sofrimento e a morte, salva os outros ao recusar salvar-se (Mc 15.6-15,25-39).

Essa seção de Marcos culmina com a pergunta acerca do “Filho de Davi” (Mc 12.35-37). Marcos dá indicações de que Jesus é o Filho de Davi. Agora, sugere que ele é muito mais que isso. Levando em conta o fato de Marcos acentuar que Jesus é o FILHO DE DEUS (Mc 1.1,11; 9.7; 15.39), a intenção aqui provavelmente é que Jesus seja visto antes de tudo como Filho de Deus e como Filho de Davi em segundo plano. Marcos emprega a expressão “Filho de Davi” de tal maneira que ela oferece conteúdo próprio para o conceito mais amplo da filiação divina de Jesus, categoria cristológica que (em Marcos) realça o sofrimento e a morte de Cristo.

3.2 Mateus. Mateus apropriou-se das quatro referências ao Filho de Davi que encontrou em sua fonte marcana e introduziu outras seis, presumivelmente da própria lavra. Um exame do emprego mateusino desse título revela que ele o emprega de forma deliberada e sistemática.

Para Mateus, Jesus pode agir como Filho de Davi porque pertence à linhagem de Davi (Mt 1.1-17). Mas, ao fazer essa afirmativa, Mateus imediatamente encontra um problema, pois tenta identificar os ancestrais davídicos de Jesus por intermédio de José, ao mesmo tempo que registra que, na verdade, Jesus não era filho biológico de José. Jesus foi concebido não por José, mas pelo ESPÍRITO SANTO (Mt 1.16,18-25; v. JESUS, NASCIMENTO DE). Desse modo, o leitor se vê diante da pergunta: como Jesus pode ser o Filho de Davi por meio de José, se ele não é filho natural de José? A resposta: José, Filho de Davi, adotou Jesus, dando a ele seu nome (Mt 1.20-25). O fato de Jesus ser adotado por José de modo algum torna questionável a linhagem davídica de Jesus. Nos círculos judaicos, a criança se tornava filha de um homem não tanto pela procriação física quanto pelo reconhecimento por parte do homem. Apesar disso, Jesus é Filho de Davi por adoção, mas Filho de Deus por concepção (Mt 2.15; 3.17).

Entretanto, Jesus não é simplesmente um filho de Davi: ele é o Filho de Davi. Como Filho de Davi, Jesus é o Rei-Messias da linhagem de Davi que foi enviado por Deus ao povo de Israel, não com o intuito de governá-lo por meio da opressão (Mt 20.20—21.17), mas para trazer salvação e livramento, pela cura de suas enfermidades. Três vezes pessoas necessitadas de cura clamam

a ele: “Tem compaixão de nós, Filho de Davi!” (Mt 9.27; 15.22; 20.31). Em todos os casos, Jesus concede a cura desejada. Além disso, em duas ocasiões, as curas operadas por Jesus levam as pessoas a lembrar que ele é o “Filho de Davi” (Mt 12.23; 21.15).

Essas passagens têm dupla função. De um lado, apresentam uma declaração positiva acerca de Jesus, demonstrando que ele cumpre a expectativa messiânica de que o Filho de Davi traria completude aos oprimidos, e os que têm fé para confessar que Jesus é o Messias dos judeus experimentarão as bênçãos da era escatológica. De outro lado, fazem uma afirmação negativa a respeito de Israel. Como observa J. D. Kingsbury, só os “miseráveis” da sociedade judaica e, em uma única oportunidade, um gentio apelam a Jesus como Filho de Davi e são curados em consequência disso. As multidões, contudo, reagem a essas curas com dúvida (Mt 12.23), enquanto as autoridades religiosas se mostram indignadas (Mt 21.15) e blasfemam (Mt 12.22-32). Mateus emprega a expressão “Filho de Davi” para ressaltar o fato de Israel ter rejeitado seu Messias e a cegueira e a culpa de toda a nação que culminou nessa atitude.

O fato de Mateus dar mais atenção ao “Filho de Davi” que os demais Evangelistas levou estudiosos como G. Bonrkkamm e C. Burger a se convencer de que “Filho de Davi” é a principal categoria cristológica de Mateus. Contudo, na questão acerca do Filho de Davi, Mateus sugere que a filiação davídica de Jesus é secundária a outro tipo de filiação (Mt 22.41-46; cf. Mc 12.35-37). Sem dúvida, Mateus tem em mente que a filiação divina de Jesus tem precedência sobre a filiação davídica. No Evangelho de Mateus, Jesus é apresentado basicamente como Filho de Deus, a figura escatológica em quem Deus se fez presente para habitar com seu povo (Mt 1.18-25; 3.17; 16.16; 27.54), e só de forma secundária e coadjuvante como Filho de Davi.

3.3 Lucas. Lucas registra que Jesus nasceu em Belém, a “cidade de Davi” (Lc 2.4,11), de uma jovem noiva de José, “da linhagem e da família de Davi” (Lc 2.4). Contudo, Lucas dispensa relativamente pouca atenção ao título “Filho de Davi”, que aparece apenas em passagens que ele toma por empréstimo de Marcos. Em uma dessas passagens

(a pergunta acerca do “filho de Davi”, Lc 20.41-47), Lucas sugere que, embora Jesus seja o Filho de Davi, sua filiação davídica está subordinada a outra categoria cristológica, provavelmente a de Filho de Deus (Lc 1.26-35; 3.23-38).

Mesmo assim, o conceito de filiação davídica aparece, sim, no Evangelho de Lucas. Como Filho de Davi, Jesus é o herdeiro real do trono de Davi (Lc 1.32,33). Cumprem-se nele as promessas que Deus fez a respeito do estabelecimento do reino de Davi e a consequente salvação de ISRAEL (Lc 1.54,68-75; 4.16-30; 19.28-40).

O Filho de Davi é aquele que Deus designou para proclamar seu reino e aquele por meio de quem Deus exerce sua vontade sobre seu povo, Israel (e mesmo sobre os gentios que, pela fé, se tornam parte do verdadeiro Israel de Deus, Lc 1.30-32; cf. At). Lucas realça bem mais que Marcos e Mateus que esse Rei Davídico e o reino que ele inaugura não se caracterizam por revolta militar ou por aspirações políticas, mas implica livrar o povo de Deus da opressão demoníaca (Lc 4.16-19; 11.14-23; 18.35-43) e estabelecer uma comunidade que realiza a vontade de Deus (Lc 23.1-15,32-49).

Ver também CRISTO; FILHO DE DEUS; FILHO DO HOMEM.

DIG: GENEALOGY.

BIBLIOGRAFIA. BORNKAMM, G. End expectation and church in Matthew. In: BORNKAMM, G. et al., orgs. *Tradition and interpretation in Matthew*. Philadelphia: Westminster, 1963. p. 15-51. ■ BROWN, R. E. *The birth of the Messiah*. Garden City: Doubleday, 1977. ■ BURGER, C. *Jesus als Davidsson*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. (FRLANT, 98.) ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ GIBBS, J. M. Purpose and pattern in Matthew's use of the title “Son of David”. *NTS*, v. 10, p. 446-64, 1963-1964. ■ HAHN, F. *The titles of Jesus in christology*. London: Lutterworth, 1969. ■ KINGSBURY, J. D. *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress, 1981. (PC.) ■ _____. The title “Son of David” in Matthew's Gospel. *JBL*, v. 95, p. 591-602, 1976. ■ LOHSE, E. ὁ ἱός Δαυὶδ. *TDNT*, v. 8, p. 478-88. ■ MOWINCKEL, S. *He that cometh*. New York: Abingdon, 1955.

FILHO DE DEUS I: EVANGELHOS

Existem motivos para afirmar que “Filho de Deus” é o mais importante título cristológico do NT. O título ou seus equivalentes (“o Filho”, “meu Filho” etc.) ocorre mais de 124 vezes no NT e talvez seja a mais destacada categoria cristológica de cada um dos Evangelhos. O NT descreve caracteristicamente o relacionamento entre Jesus e Deus nos termos da filiação divina. O conceito em si transmite uma variedade de significados, entre eles comissionamento a uma obra especial, obediência, comunhão íntima, conhecimento, semelhança e recebimento de bênçãos e dádivas.

1. A filiação divina no AT, no judaísmo e no helenismo
2. A filiação divina na vida e no ministério do Jesus histórico
3. A filiação divina na cristologia dos Evangelhos

1. A filiação divina no AT, no judaísmo e no helenismo

O conceito de filiação divina aparece no AT vinculado a três pessoas ou grupos: anjos (Gn 6.2; Jô 1.6; Dn 3.25), ISRAEL (Êx 4.22,23; Os 11.1; Ml 2.10) e o rei (2Sm 7.14; Sl 2.7; 89.26,27). Quando empregada em referência a Israel e ao rei, a filiação realça o fato de pertencer de maneira especial a Deus, a eleição para realizar seu serviço (i.e., obedecer a ele) e a experiência do amor, da misericórdia, da proteção e das dádivas de Deus.

Embora no AT haja relativamente poucas menções ao rei como filho de Deus, esse emprego está mais próximo do sentido que o título tem no NT que as referências a anjos ou mesmo ao povo como um todo. Na filiação do rei, dois aspectos a situam à parte da filiação do povo. Primeiro: na condição de filho de Deus, o rei exerce autoridade tanto sobre o povo de Israel quanto sobre as nações (v. esp. Sl 2). Segundo: a base da filiação divina do rei está na ALIANÇA que Deus fez com Davi (2Sm 7.4-17; cf. Sl 89.19-45). Com isso, ele 1) restringe aos descendentes de Davi a filiação régia divina, 2) lança os alicerces para relacionar os conceitos de FILHO DE DAVI e Filho de Deus e 3) reforça a noção de Filho régio de Deus com as ideias de promessa, decreto e aliança divinos, que são imutáveis.

Está claro que o AT não fala explicitamente do Messias nem de um personagem especificamente messiânico como o Filho de Deus. Parece ser esse também o caso no judaísmo pós-bíblico palestino. A expressão refere-se a anjos (1En, 69.4,5; 71.1; Jb, 1.24,25) e operadores de milagres (esp. Honi, o “traçador de círculos” [b. Ta’an., 24b; b. Ber., 17b; b. Hul., 86a] e Hanina ben Dosa [m. Ta’an., 3.8]; v. VERMES), porém muitas passagens que no passado eram citadas como prova do uso messiânico de Filho de Deus vieram a ser desconsideradas, passando a ser vistas como interpolações ou traduções incorretas da palavra “servo”.

No entanto, na literatura de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO), três passagens associam a ideia de Filho de Deus à de Messias: 4QFlor 1.10-14, que aplica 2Samuel 7.11-14 ao Messias; 1QSa 2.11,12, que pode ser lido com o sentido de que Deus gera o Messias; 4QpDa-nAa (=4Q246), que diz “Ele será aclamado Filho de Deus, e o chamarão Filho do Altíssimo” (FITZMYER). Apesar de esparsas as referências que relacionam o Messias à filiação divina, há teorias segundo as quais 1) a esperança messiânica da época estava quase sempre associada a um rei davídico ideal (que no AT é o Filho de Deus) e 2) algumas declarações do NT parecem pressupor uma ligação entre o Messias e o Filho de Deus (e.g., Mc 14.61; Mt 16.16). Essas teorias dão a entender que o Messias como Filho de Deus não era uma ideia totalmente estranha ao judaísmo palestino. Entretanto, o conceito de Messias como Filho de Deus não era generalizado.

A consideração de que Filho de Deus não era uma designação messiânica típica no judaísmo palestino e que o helenismo estava familiarizado com heróis, filósofos, governantes e operadores de milagres que eram chamados “filhos de Deus” tem levado muitos historiadores a defender a origem helenística do título em sua aplicação a Jesus. Afirmam que os cristãos helenísticos foram responsáveis pela confissão da filiação divina de Jesus e acreditavam ser Jesus o Filho de Deus no sentido de “homem divino” (*theios anēr*; v. MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES), um heroico operador de milagres. Hoje em dia, rejeita-se essa maneira de entender a origem do título, visto que 1) o conceito helenístico fica em tensão com o destaque dado pelo NT à singularidade da filiação divina

de Jesus e também com a insistência do NT em que a filiação divina de Jesus envolve basicamente sofrimento e morte (v. CRISTO, MORTE DE), não realização de MILAGRES; 2) a noção de “homem divino” não era tão disseminada nem tão uniforme quanto antes se imaginava; 3) nas fontes helenísticas, não existe nenhuma ligação explícita entre o “homem divino” e aqueles considerados “filhos dos deuses”. Dessa forma, é preferível procurar os antecedentes da filiação divina de Jesus no AT e no judaísmo palestino.

2. A filiação divina na vida e no ministério do Jesus histórico

A questão da filiação divina no pensamento e no ministério do Jesus histórico gira em torno de duas perguntas: Jesus se considerava o Filho de Deus? E, caso afirmativo, como entendia esse papel?

2.1 Jesus se considerava o Filho de Deus? De acordo com os Evangelhos Sinóticos, a maneira de Jesus entender a si próprio e sua missão baseava-se na filiação divina, e ele deu a entender que era o Filho de Deus. Há, porém, dois conjuntos de dados que, nesse aspecto, podem questionar a historicidade dos relatos dos Evangelhos.

O primeiro desafio, na literatura proveniente do judaísmo palestino, resulta da ausência quase total de uma ligação entre as expectativas messiânicas e o título “Filho de Deus”. Essa observação conduziu à conclusão de que nem Jesus nem seus contemporâneos teriam imaginado o Messias como Filho de Deus e de que a confissão cristológica da filiação divina deve ter surgido com a igreja helenística, responsável por introduzir sua confissão nas tradições acerca do ministério terreno de Jesus. Contudo, já ressaltamos que, embora sejam poucas as referências explícitas, há motivos para crer que, às vezes, o Messias era de fato entendido no contexto da filiação divina.

O segundo questionamento envolve algumas afirmações no NT que podem ser entendidas no sentido de associar a filiação divina de Jesus a sua ressurreição/exaltação, dando a entender que Jesus se tornou Filho de Deus a essa altura (v. esp. At 13.33; Rm 1.3,4). Muitos estudiosos têm alegado que essa era a compreensão original acerca da filiação divina de Jesus e que a igreja primitiva foi aos poucos fazendo recuar o início

da condição de Jesus como Filho de Deus para a transfiguração, depois para o batismo e, por último, para a concepção virginal (v. JESUS, NASCIMENTO DE) ou para a preexistência.

Praticamente todos concordam que Romanos 1.3,4 reflete um credo primitivo que Paulo incluiu para estabelecer um ponto de contato teológico entre ele mesmo e seus leitores. Além disso, afirma-se que a fórmula pré-paulina não trazia a expressão “com poder” e, desse modo, significava que Jesus se tornou Filho de Deus por ocasião da *RESSURREIÇÃO*. Ao acrescentar a expressão, Paulo transformou o sentido da declaração, deixando implícito que Jesus havia sido Filho de Deus todo o tempo e que, na ressurreição, tornou-se Filho em outro sentido. Para alguns estudiosos (e.g., DUNN), porém, a expressão “com poder” pode ter feito parte da fórmula pré-paulina. Além disso, mesmo que a fórmula original não traga a expressão, é possível interpretar o termo *horisthentos*, do versículo 4, como “designado” (ARA), e não como “nomeado”, mostrando que na ressurreição Deus declarou que Jesus era o que ele havia sido durante seu ministério terreno. Mas, em última instância, a interpretação desse versículo depende de decisões previamente tomadas acerca da relação do Messias com o título de “Filho” no cristianismo primitivo. Os que negam essa relação enxergam uma dicotomia entre o Jesus terreno como Filho de Davi e sua condição, após a ressurreição, de Filho de Deus, ao passo que os que defendem a ligação entre Filho e Messias alegam que a filiação davídica implica filiação divina.

O texto de Atos 13.33 é outro caso ambíguo. Em um primeiro olhar, a citação de Salmos 2.7 parece dar a entender que Jesus foi “gerado” como Filho de Deus por ocasião da ressurreição. Mas é possível concordar com Marshall e sustentar que tanto o desenvolvimento do conceito no sermão de Paulo quanto a analogia com Sabedoria 2.13-18 mostram que Salmos 2.7 não foi empregado para estabelecer a filiação divina de Jesus com base na ressurreição, e sim para demonstrar que, por ocasião da ressurreição, Deus confirmou a justiça de seu Filho obediente. Desse modo, a passagem associa a filiação à obediência do Jesus terreno, não ao fato da ressurreição. Concluímos, portanto, que não existe no NT nenhum dado

concreto para a ideia de que Jesus assumiu seu papel de Filho de Deus apenas na ressurreição.

Quase todos os críticos concordam que Jesus se dirigia a Deus como *Abba*, “Pai”, e costumava se referir a Deus empregando essa designação, enquanto ensinava a seus discípulos. Esses fenômenos estão firmemente inseridos nos níveis mais antigos da tradição do Evangelho, e nos Evangelhos Sinóticos é praticamente a maneira exclusiva de Jesus definir Deus e seu relacionamento com ele. Entretanto, isso não implica necessariamente que cada referência a “Pai” nos Evangelhos tenha saído da boca do Jesus histórico. A ampla disparidade no número de ocorrências nos quatro Evangelhos sugere que em certos pontos os Evangelistas podem ter inserido a designação nas tradições que herdaram.

O debate acadêmico tem se concentrado nas passagens em que Jesus se refere a si mesmo como Filho. Pode se apresentar uma forte defesa a favor especialmente de Marcos 13.32 (cf. Mc 12.6) e de Mateus 11.27/Lucas 10.22. No caso de Marcos 13.32, é improvável que a IGREJA primitiva tivesse elaborado um texto que declarasse a ignorância de Jesus. Não convencem as objeções levantadas à autenticidade da parábola dos agricultores maus (Mc 12.1-12). O fato de que a parábola contém alguns elementos alegóricos não exclui necessariamente a autoria de Jesus, e o argumento de que ela contradiz a cautela de Jesus em mencionar em público sua filiação deixa de levar a sério a natureza indireta dessa referência ao “filho”. A menção ao “envio” do filho nessa passagem não sugere preexistência (como em Paulo): em vez disso, aponta para o chamado, a missão e o significado escatológico de Jesus. Uma passagem mais difícil é Mateus 11.27/Lucas 10.22. Diante das afirmações de que essa declaração reflete uma CRISTOLOGIA relativamente tardia, até mesmo joanina, J. Jeremias saiu-se bem ao demonstrar que a linguagem, o estilo e a estrutura da passagem refletem o uso semítico. Ele também demonstrou que o relacionamento entre o Pai e o Filho registrado aqui está em conformidade com as declarações que Jesus faz acerca do Pai e que são recorrentes nos Evangelhos Sinóticos.

Dar atenção a essas três declarações não implica que outras passagens em que Jesus se refere a

si mesmo como Filho não tenham validade histórica. Acompanhando a hipótese de O. Cullmann, segundo a qual por trás de boa parte do material dos discursos do quarto Evangelho está a tradição independente transmitida pelo “discípulo amado” e preservada pelo círculo joanino, R. J. Bauckham defende o valor histórico de boa parte dos discursos do Filho nesse Evangelho. Apesar disso, a tarefa de avaliar a natureza histórica do material joanino é extremamente complicada e, por esse motivo, é preferível concentrar-se nas ramificações mais antigas da tradição sinótica.

2.2 Como Jesus entendia sua filiação divina? Um exame dos pronunciamentos autênticos de Jesus acerca do “Pai” e do “Filho” revela os seguintes destaques.

2.2.1 Intimidade com o Pai. Aponta para uma comunhão pessoal e íntima entre Jesus e Deus. Jesus experimentou essa comunhão por meio da oração e, conseqüentemente, dirigia-se a Deus em oração quase exclusivamente usando a palavra “Pai” (aram., *’Abba*; Mc 14.36; cf. Rm 8.15; Gl 4.6). J. Jeremias entende que Jesus foi aparentemente o primeiro judeu a se dirigir a Deus em oração usando o termo *’Abba* — as orações judaicas empregavam tipicamente o termo hebraico obsoleto e formal *’Abi* — e que *’Abba* era uma expressão de familiaridade e intimidade, tendo originariamente se desenvolvido a partir da fala das crianças (“papai”). Os estudiosos que examinaram a questão foram incapazes de contradizer a afirmação de que o uso de *’Abba* na oração foi algo original da parte de Jesus. Embora sejam questionáveis as considerações etimológicas de Jeremias (BARR), sua distinção entre oração formal a Deus, que sugere distância, e a expressão mais coloquial utilizada para se dirigir aos pais terrenos têm o respaldo da investigação crítica.

O uso que Jesus faz de *’Abba* levanta a questão de como e quando Jesus veio a entender a si próprio e a seu papel messiânico nesse relacionamento íntimo e filial com Deus. A tentativa de reconstruir a autoconsciência messiânica de Jesus tem a má fama de ser difícil. Apesar disso, a própria tradição sugere que Jesus pode ter percebido sua filiação divina no momento de seu BAPTISMO. Na forma mais antiga do relato do batismo, a voz divina dirige-se a Jesus na segunda pessoa: “Tu és o meu Filho amado” (Mc 1.11). Se essa

experiência não criou em Jesus a consciência de que era Filho, pelo menos a corroborou.

2.2.2 Obediência à vontade de Deus. A referência ao batismo conduz a um segundo aspecto: obediência absoluta à vontade de Deus na condição de Servo Sofredor (v. SERVO DE JAVÉ). A declaração divina por ocasião do batismo acentua a obediência: “Em ti me agrado”. Além do mais, a voz celeste alude a Salmos 2.7 e a Isaías 42.1, reunindo assim os conceitos de filiação divina e Servo de Javé. Desse modo, a filiação divina é definida pela obediência, e a obediência está vinculada à imagem do Servo. Embora o judeu intertestamentário às vezes associasse o Messias ao Servo de Javé, ele não ligava o Messias ao sofrimento vicário do Servo. Mas não há dúvida de que Jesus fez essa associação, ao que parece, com base no que entendia de seu papel como Filho de Deus. Sua interpretação da filiação divina como algo ligado à submissão obediente até o sofrimento e a morte também é observada em sua oração no Getsêmani (Mc 14.32-42).

2.2.3 O Filho único de Deus. O que se analisou até aqui deixa implícito um aspecto adicional à declaração de Jesus que envolve sua filiação divina: ela é exclusiva. Jesus é o Filho de Deus em sentido especial e, nessa condição, tem o poder de conduzir seus seguidores a uma experiência de filiação divina. Contudo, ele sistematicamente distingue entre a filiação dos discípulos e sua filiação. Ele diz “meu Pai” e “vosso Pai”, mas nunca “nosso Pai” (o “nosso”, na oração dominical [Mt 6.9], é o que os discípulos devem dizer).

Nas declarações autênticas extraídas dos Evangelhos Sinóticos, é evidente que Jesus não fala de sua filiação divina para provar sua preexistência ou destacar realidades ontológicas (como sua “natureza” divina). Pelo contrário, Jesus destacou os elementos do relacionamento pessoal e da função ativa.

3. A filiação divina na cristologia dos Evangelhos

Embora haja grande disparidade no número de ocorrências de “Filho [de Deus]” e “Pai” nos quatro Evangelhos, cada um deles dedica atenção significativa à filiação divina de Jesus e pode, na verdade, estar apresentando “Filho de Deus” como o título cristológico mais importante.

3.1 Marcos. Em Marcos, a expressão “Filho [de Deus]” ocorre apenas oito vezes, e “Pai” (referindo-se a Deus), somente quatro. Contudo, esses títulos surgem em pontos decisivos de seu Evangelho e desempenham, em sua cristologia, um papel que vai muito além das poucas ocorrências (v. MARCOS, EVANGELHO DE).

Em geral, os estudiosos reconhecem a importância desse título para a cristologia de Marcos, mas avaliam sua função de diferentes maneiras. Muitos têm associado o título ao conceito do homem divino, descrito acima, alegando que nesse Evangelho Jesus se tornou Filho de Deus por ocasião do batismo, quando o Espírito desceu sobre ele, desse modo capacitando-o com poder divino com o qual realizou milagres e exorcismos. Entretanto, os defensores da teoria do homem divino estão divididos: alguns sustentam que o próprio Evangelista esposava essa cristologia, ao passo que para outros Marcos apresenta esse retrato de Jesus como homem divino apenas para corrigi-lo, apresentando-o acima de tudo como o Filho do homem sofredor. Aliás, para alguns estudiosos, como Perrin, se o título Filho de Deus está ligado ao conceito de homem divino, que o próprio Marcos rejeita, Marcos subordinou esse título ao de FILHO DO HOMEM, o qual sem qualquer ambiguidade aponta para o sofrimento e a morte de Jesus.

As dificuldades para empregar o conceito de homem divino na cristologia do NT foram analisadas acima. Além desses problemas, deve se assinalar que Marcos aprova sem restrições o título “Filho de Deus” e o interpreta à luz do sofrimento e da morte obedientes de Jesus. Não há indícios de que Marcos mantenha “Filho de Deus” e “Filho do homem” em tensão, nem de que dê preeminência a este em detrimento daquele.

Marcos indica a importância desse título para sua cristologia ao situá-lo dentro do título geral do Evangelho (Mc 1.1). O significado específico da filiação divina de Jesus começa a se expressar no relato do batismo (Mc 1.9-11), quando a voz celeste declara: “Tu és o meu Filho amado; em ti me agrado”. Essa perícopé mostra que Deus vê Jesus basicamente pela perspectiva da filiação divina e que seu papel como Filho de Deus envolve especialmente obediência ao Pai. Conforme mencionado acima, a declaração celeste é uma alusão a Isaías 42.1 e, desse modo, associa a filiação

divina de Jesus a seu papel de Servo Sofredor de Javé.

Deus faz esse anúncio exclusivamente a Jesus. Nesse ponto da narrativa, só Deus e Jesus tem consciência de que Jesus é o Filho de Deus. Em Marcos 3.11 e 5.7, os demônios proclamam que Jesus é o “Filho do Deus Altíssimo” (cf. Mc 1.24,34), o que parece revelar que tinham conhecimento da comunicação divina ocorrida no batismo. Apesar disso, Jesus não deseja que sua filiação divina seja publicamente anunciada; por isso, ordena aos demônios que fiquem calados. A observação de que Jesus também ordena silêncio aos que foram curados (Mc 1.43,44; 5.43; cf. 7.24) sugere o motivo desse segredo messiânico. O Jesus de Marcos não deseja ser anunciado como Filho de Deus até que esteja claro que sua filiação divina não envolve milagres espetaculares, mas sofrimento e morte. Por esse motivo, o segredo da filiação divina de Jesus só se revela gradualmente.

Em Marcos 9.7, a comunicação divina originariamente expressa por ocasião do batismo é repetida na presença do círculo mais próximo dos discípulos, mas eles não entenderão o que isso significa, senão depois da ressurreição (Mc 9.9-13). Em Marcos 12.6, na PARÁBOLA dos agricultores maus, Jesus fala do envio de um “filho”. Aparentemente, as autoridades religiosas entenderam que Jesus estava falando de si mesmo, visto que, no julgamento perante o Sinédrio, elas o acusam com a pergunta: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus bendito?” (Mc 14.61; cf. Mc 12.12). Contudo, eles continuam sem conhecer a identidade de Jesus como Filho de Deus, pois rejeitam a própria ideia por considerá-la uma afirmação blasfema (v. JESUS, JULGAMENTO DE).

Só em Marcos 15.39 o segredo da condição de Jesus como Filho de Deus é plenamente revelado à humanidade. Quando o centurião vê a cena da cruz, declara: “É verdade, este homem era o Filho de Deus”. Ao fazer seu Evangelho chegar ao clímax com essa confissão cristológica junto à cruz, Marcos mostra que Jesus é, acima de tudo, Filho de Deus, mas Filho de Deus como alguém que sofre e morre em obediência ao Pai (cf. Mc 14.36). Esse título, contudo, não diz respeito apenas à missão terrena de Jesus, mas também à sua ressurreição (Mc 12.10,11; cf. Mc 9.9) e à segunda

vinda (Mc 8.38; 13.32), pois Marcos destaca que foi justamente o Jesus crucificado como Filho de Deus que ressuscitou (Mc 16.6) e retornará em glória (Mc 14.61,62).

3.2 Mateus. Embora vários estudiosos tenham detectado uma atenção destinada por parte de Mateus a diferentes títulos, hoje em dia muitos defendem que “Filho de Deus” é o título cristológico mais importante em MATEUS. O Evangelista retém praticamente todas as declarações de Marcos acerca da filiação de Jesus e da paternidade de Deus, ao mesmo tempo que acrescenta dez referências a Jesus como Filho (de Deus) e quarenta referências a Deus como Pai. De acordo com o Evangelho de Mateus, “Filho de Deus” é a única confissão cristológica satisfatória, e só é possível chegar a esse entendimento acerca de Jesus por revelação divina (Mt 16.13-17; cf. 27.51-54).

Embora Mateus inicie fazendo uma ligação entre a filiação divina de Jesus e sua concepção virginal (Mt 1.18-25), não desenvolve o conceito da natureza divina de Jesus. Em vez disso, concentra a atenção em aspectos mais funcionais da filiação de Jesus. No primeiro Evangelho, Jesus é Filho de Deus basicamente no sentido de que obedece perfeitamente à vontade do Pai, sobretudo em relação ao fato de que o Messias deve sofrer e morrer.

O destaque dado à obediência à vontade do Pai já aparece na narrativa do batismo (Mt 3.13-17). Como em Marcos, a voz celeste expressa aprovação divina, porém Mateus vai além de Marcos, ao ressaltar a obediência de Jesus: ele se submete ao batismo para “cumprir toda a justiça” (Mt 3.15; v. JUSTIÇA) e imediatamente após o batismo é tentado em sua condição de Filho de Deus — e como Filho de Deus ele se recusa a ceder às tentações de Satanás (Mt 4.1-11; v. JESUS, TENTAÇÃO DE). Aqui Jesus é tentado a manifestar sua filiação divina por meio da realização de sinais espetaculares, mas em vez disso escolhe demonstrar sua filiação pela submissão à vontade do Pai.

Essa referência à tentação mostra que o Jesus mateusino luta com a vontade de Deus no que diz respeito à natureza de seu papel messiânico. Em Mateus 16.22,23, Pedro assume o papel de Satanás pelo fato de que, a exemplo desse arqui-inimigo nas tentações no deserto, ele procura desviar Jesus da obediência à vontade do Pai em

relação ao Messias e incentiva Jesus a entender sua filiação negando o sofrimento e a morte obedientes. No Getsêmani, Jesus expressa seu desejo de evitar o “cálice” de sofrimento, mas como Filho de Deus cede à vontade do Pai (Mt 26.39,42). Aliás, Mateus apresenta o episódio da crucificação como a derradeira tentação para Jesus e também como o clímax da expressão de sua filiação divina. Jesus é condenado à morte sob a acusação de que afirmou ser o Filho de Deus (Mt 26.63). Duas vezes, os que passam por ali provocam Jesus para que demonstre sua filiação divina mediante o milagre de descer da cruz (Mt 27.40,43), mas, como nas tentações anteriores, Jesus se recusa a ceder a tais apelos e morre como o justo que deposita a confiança em Deus (Mt 27.43). Em resposta à obediência de Jesus, seu Filho, o próprio Deus proporciona os sinais (Mt 27.51-53), o que leva o centurião a declarar: “É verdade, este era Filho de Deus” (Mt 27.54).

Além de dar destaque à vontade de Deus, existem três dimensões relacionadas à filiação divina de Jesus em Mateus. 1) Na qualidade de Filho de Deus, Jesus conhece o Pai e sua vontade e detém autoridade única para interpretá-la (Mt 5.17-48; 7.28,29; 11.25-27). 2) Pelo fato de Jesus ser o Filho de Deus, seus discípulos também se tornam filhos de Deus e se dirigem a Deus como “Pai”. À semelhança da filiação de Jesus, a dos discípulos também se caracteriza acima de tudo pela obediência à vontade de Deus (Mt 12.50). 3) Pelo fato de Jesus ter permanecido como Filho obediente até o fim, o Pai lhe deu “toda a autoridade [...] no céu e na terra” (Mt 28.18). Ele agora reina como Filho (Mt 28.19; 24.36) e retornará como tal (Mt 10.32; 16.27; 25.31-46).

3.3 Lucas. Em relação aos outros Evangelhos, a filiação divina de Jesus recebe relativamente pouca atenção em Lucas. As alusões de Lucas a Jesus como Filho de Deus são, na grande maioria, extraídas da tradição. Aliás, Lucas omite algumas referências à filiação divina de Jesus encontradas em Marcos (Mc 13.32; 15.39). Mesmo assim, o conceito desempenha um papel significativo no Evangelho de Lucas. Aliás, alguns estudiosos alegam ser esse o título cristológico mais destacado desse Evangelho (e.g., KINGSBURY).

Lucas estabelece as ideias básicas da filiação divina de Jesus em três passagens no início de seu

Evangelho. A anunciação a Maria realça algumas dimensões da filiação divina de Jesus (Lc 1.32-35). Primeira: Jesus é Filho de Deus porque foi concebido pelo Espírito Santo. Embora Lucas esteja caminhando na direção de entender a filiação divina da perspectiva ontológica (i.e., a natureza divina de Jesus), ele não faz praticamente nada para desenvolver sua CRISTOLOGIA por essa linha de raciocínio. Em vez disso, Lucas sugere que a concepção de Jesus pelo Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) constitui a base para o relacionamento pessoal e íntimo de Jesus com Deus, tema que se encontra no centro da apresentação da filiação divina por todo o Evangelho (Lc 2.49; 10.21,22). De fato, ao relatar que Jesus se dirigiu a Deus como “Pai” quando estava na cruz, Lucas mostra que mesmo nesse momento da vida de Jesus sua comunhão íntima com Deus continuou inalterada (Lc 23.34,46). Segunda: na condição de Filho de Deus, Jesus herdou o REINO que Deus prometeu ao Filho de Davi, apontando desse modo para um governo e uma autoridade transcendentais (cf. Lc 22.28-30). Terceira: como Filho de Deus, Jesus é santo, separado para a tarefa especial de trazer salvação ao povo de Deus (Lc 1.68,69; 2.11; 19.9,10).

A segunda passagem-chave para entender a filiação divina de Jesus é a genealogia (Lc 3.23-38). A genealogia começa apresentando Jesus como o “alegado” filho de José, mostrando que na verdade ele não era filho de José, e sim Filho de Deus por meio de concepção divina (Lc 1.32-35). Mas essa declaração também aponta para o mistério da filiação divina de Jesus: Deus (Lc 3.22; 9.35), o Diabo (Lc 4.3,9) e os demônios (Lc 4.41; 8.28) dirigem-se a Jesus chamando-o “Filho de Deus”, mas os seres humanos não o fazem. Supõem que ele seja filho de José (Lc 4.22), ou seja, veem-no como simples humano. Por isso, tendem a continuar cegos para seu poder e sua autoridade transcendentais. Além disso, Lucas, por meio de Adão, conduz a genealogia de Jesus até Deus (Lc 3.38), mostrando que, na qualidade de Filho de Deus, Jesus tem poder para conduzir toda a humanidade a seu destino como filhos de Deus.

A narrativa da tentação (Lc 4.1-13) demonstra que a filiação divina de Jesus envolve tanto a obediência perfeita à vontade do Pai (Lc 2.49; 23.47) quanto o exercício da autoridade sobre Satanás e as forças do mal (Lc 10.17-19; 11.17-23; 13.11-17).

3.4 João. O quarto Evangelho põe a filiação divina de Jesus no centro de sua cristologia (v. JOÃO, EVANGELHO DE). Seu Evangelho menciona o “Filho [de Deus]” 29 vezes e se refere a Deus como “Pai” mais de uma centena de vezes. Além disso, João declara expressamente que o propósito de seu Evangelho é confirmar aos leitores a crença de que “Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20.31). Embora João incorpore a maioria dos principais elementos da apresentação sinótica do Filho de Deus, o retrato que apresenta da filiação divina de Jesus é diferente do que se encontra nos Evangelhos Sinóticos.

Um dos pontos de distinção entre o retrato sinótico de Jesus como Filho de Deus e o do quarto Evangelho envolve a preexistência do Filho. Enquanto os Sinóticos em nenhum momento mencionam a filiação de Jesus da perspectiva da preexistência, João começa seu Evangelho ligando o “Verbo” (*logos*), atuante na Criação, ao Filho (Jo 1.1-18), e em passagens posteriores o próprio Jesus fala de sua existência pré-encarnada (Jo 8.56,58; 17.5,24). No entanto, João relaciona a filiação divina de Jesus a sua atuação terrena. Seu Evangelho ressalta que Deus *enviou* seu Filho ao mundo (Jo 3.17; 10.36; 17.18) e que Jesus veio do Pai (Jo 3.31; 6.33-42) e está na iminência de retornar para o Pai (Jo 13.1-3; 14.28; 16.28; 20.17). Assim, ele reflete a pessoa e a glória de Deus (Jo 1.14; 14.6-11).

O papel de Jesus como Filho de Deus caracteriza-se pelos quatro elementos a seguir. Primeiro: Jesus, o Filho de Deus, obedece perfeitamente à vontade do Pai (Jo 4.34; 5.30; 6.38; 7.28; 8.29). Até mesmo sua vinda ao mundo reflete a obediência à vontade do Pai (Jo 8.42). Segundo: como Filho de Deus, Jesus participa do trabalho do Pai (Jo 5.19; 9.4; 10.37), incluindo-se tarefas exclusivas de Deus: dar vida aos mortos (Jo 5.21,24; 6.40) e julgar (Jo 5.22,27-29; 8.16). Aliás, Jesus diz apenas o que ouviu da parte do Pai (Jo 3.32-34; 12.49,50; 15.15), e somente faz o que viu o Pai fazer (Jo 5.20; 8.38). As obras que ele faz são, na verdade, as obras do Pai realizadas por meio dele (Jo 5.17; 9.4; 10.32). Terceiro: como Filho de Deus, Jesus desfruta de íntima comunhão com o Pai. João descreve essa intimidade da perspectiva espacial: “no seio do Pai” (Jo 1.18, ARA). Esse relacionamento envolve 1) “conhecer” o Pai e

sua vontade (Jo 4.22,23; 6.45-47; 8.55; 15.15); 2) participar de tudo que o Pai possui (Jo 16.15); 3) desfrutar de acesso e influência especiais junto ao Pai (Jo 14.13-16). Quarto: o relacionamento entre o Pai e o Filho é caracterizado pelo amor: o Pai ama o Filho (Jo 3.35; 5.20; 10.17; 17.23), e o Filho ama o Pai (Jo 14.31). O Pai expressa seu amor pelo Filho entregando todas as coisas nas mãos dele (Jo 3.35; 13.3), especialmente os que vêm ao Filho (Jo 6.37,44,65; 10.29; 17.2).

Tudo isso implica que a filiação divina de Jesus é singular: ele é Filho de Deus em um sentido que não se aplica a ninguém mais, nem mesmo aos crentes. João chama a atenção para esse caráter exclusivo ao chamar Jesus de Filho “unigênito” (*monogenēs*; Jo 1.14,18; 3.16) e ao empregar constantemente as formas absolutas “o Pai” e “o Filho”. No Evangelho de João, os discípulos não são jamais chamados “filhos”, nem se dirigem a Deus como “Pai”. Uma vez apenas, Deus é denominado “Pai” dos discípulos (Jo 20.17, e aqui se ressalta a distinção entre “meu Pai” e “vosso Pai”).

O anúncio de que Jesus é Filho de Deus impele à decisão da fé. O ser humano é chamado para crer que Jesus é o Filho que Deus enviou ao mundo, e a decisão tomada diante desse chamado à fé determinará a qualidade de sua existência presente, bem como seu destino eterno (Jo 3.17-21,36; 5.24; 11.26). Crer no Filho é a “obra” que Deus exige. Essa crença implica obedecer ao Filho (Jo 3.36), vir ao Filho (Jo 14.6) e honrar ao Filho (Jo 5.23). Tal crença resultará em salvação (Jo 5.34) e vida (Jo 6.40,47; 20.31).

Ver também CRISTO; DEUS; FILHO DE DAVI; FILHO DO HOMEM.

DJG: DIVINE MAN/THEIOS ANER

BIBLIOGRAFIA. BARR, J. Abba' isn't "daddy". *JTS*, v. 39, p. 28-47, 1988. ■ BAUCKHAM, R. The sonship of the historical Jesus in christology. *ST*, v. 31, p. 245-60, 1978. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980. ■ FITZMYER, J. The contribution of Qumran Aramaic to the study of the New Testament. *NTS*, v. 20, p. 382-407, 1973-1974. ■ HAHN, F. *The titles of Jesus in christology*. London: Lutterworth, 1969. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans,

2003. ■ JEREMIAS, J. *The prayers of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1978. ■ DE JONGE, M. *Christology in context*. Philadelphia: Westminster, 1988. ■ KINGSBURY, J. D. *Jesus Christ in Matthew, Mark, and Luke*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ _____. *The christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ MARSHALL, I. H. *The origins of New Testament christology*. Ed. rev. Downers Grove: InterVarsity, 1990. ■ PERRIN, N. *A modern pilgrimage in New Testament christology*. Philadelphia: Fortress, 1974. ■ SCHNACKENBURG, R. *The Gospel according to St. John*. New York: Crossroad, 1987. ■ VERMES, G. *Jesus the Jew*. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ VON MARTITZ, W. ὁἰός, ὁιοθεσία. *TDNT*, v. 8, p. 334-40. ■ WITHERINGTON, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990.

D. R. BAUER

FILHO DE DEUS II: PAULO

A filiação divina de Jesus é um importante componente da CRISTOLOGIA de Paulo, embora em suas cartas as referências a Jesus como “Filho” de Deus (dezessete vezes em todo o *corpus* paulino tradicional e apenas quatro ocorrências do título completo “Filho de Deus”) sejam em número consideravelmente menor que as muitas menções de Paulo a Jesus como “SENHOR” e “CRISTO”. Alguns estudiosos alegam que a ideia da filiação divina de Jesus foi uma apropriação de tradições religiosas pagãs e que, por esse motivo, Paulo apresenta Jesus no estilo das divindades greco-romanas (V. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS), mas os dados sobre o contexto religioso pagão e o uso que Paulo faz do vocábulo “Filho” na expressão “Filho de Deus” contraria essa ideia.

Paulo não emprega o vocabulário de filiação divina para afirmar que Jesus era divino. As referências de Paulo a Jesus como “Filho” de Deus comunicam essencialmente a condição singular de Jesus e seu relacionamento íntimo com Deus. Mas os contextos dessas referências acrescentam várias nuances mais específicas ao termo. Em algumas passagens, baseadas nas tradições veterotestamentárias que designam o Rei Davídico como “filho” de Deus (e.g., Sl 2.6,7), Jesus é apresentado como o Filho de Deus entronizado. Em outras passagens, parece que Paulo alude ao oferecimento de Isaque (Gn 22) como representação da morte de Jesus, o ato supremo do amor

redentor (e.g., Rm 8.32). Além disso, Paulo apresenta o Filho de Deus como aquele que foi enviado para permitir ao ser humano perante Deus uma condição que a *Torá* era incapaz de obter. Paulo também apresenta a filiação divina de Jesus como o padrão dos cristãos como “filhos de Deus” e também como o fundamento para que adquiriram essa condição.

1. Antecedentes
2. Jesus
3. A filiação divina de Jesus nos escritos não paulinos
4. Uso paulino da expressão

1. Antecedentes

1.1 Pagãos. Entre os estudiosos mais antigos da história da religião, como W. Bousset, as referências de Paulo ao “Filho de Deus” eram interpretadas como uma forma de apresentar Jesus como ser divino segundo o modelo de tradições pagãs supostamente e proeminentes acerca dos filhos dos deuses, com os quais os convertidos gentios de Paulo estariam familiarizados (BOUSSET, p. 206-10). Embora outros (e.g., SCHOEPS) tenham ecoado esse ponto de vista, ele não é convincente à luz do conjunto de análises feitas pelos estudiosos, as quais em geral confirmaram a dívida conceitual fundamental de Paulo com a tradição judaica e o desdém que tinha pela religião pagã (e.g., BLANK; HENGEL; KIM).

Além disso, a teoria de Bousset, segundo a qual Paulo, para comunicar sua mensagem entre seus convertidos pagãos, apropriou-se indevidamente de tradições pagãs que produziram uma nova cristologia, não é fruto de uma leitura cuidadosa do que Paulo diz acerca de Jesus nem de dados relevantes originários da religião pagã greco-romana. Como demonstram A. D. Nock (1972) e M. Hengel (p. 21-41), é difícil encontrar paralelos greco-romanos autênticos que expliquem a ideia de Paulo acerca de Jesus como “Filho” de Deus ou que a tornem mais compreensíveis para os convertidos gentios do apóstolo. De fato, era possível referir-se à raça humana como a prole de Zeus ou de outros deuses, mas essa afirmação genérica parece irrelevante para o significado especial que Paulo atribui a Jesus como Filho único de Deus. Um homem famoso (e.g., Alexandre, o Grande) podia ser considerado filho de um deus, porém mais como

uma concessão honorífica, em reconhecimento por alguma qualidade pessoal, como sabedoria ou capacidade como líder militar. Nada indica que a pessoa assim designada fosse tida por algo mais que um ser humano dotado de talentos excepcionais. Aliás, a designação “filho de deus” não era comum no paganismo greco-romano e parece ter sido empregada como título apenas pelos imperadores romanos (a expressão latina *divi filius* é traduzida em grego por *theou huios*). As divindades das chamadas “religiões de mistério”, por exemplo, às quais a antiga escola da história das religiões atribuiu tanta importância, não eram consideradas filhos dos deuses. Qualquer influência que a devoção ao imperador romano tenha exercido sobre o cristianismo primitivo deve ter ocorrido bem depois de Paulo e provavelmente levou o cristianismo a se esquivar de uma prática considerada blasfema, em vez de se apropriar dela (e.g., Cuss). Vale lembrar a conclusão de Nock a respeito do emprego paulino da expressão “Filho de Deus”: “Fracassaram as tentativas feitas para explicar esse uso com base no contexto helenístico mais amplo” (NOCK, 1964, p. 45).

1.2 Judaicos. Consequentemente, a maioria dos estudiosos tem se voltado para as fontes judaicas, entendendo que constituem antecedentes de relevância mais direta para as referências de Paulo à filiação divina de Jesus. Na Bíblia de Paulo, o *στ*, o vocabulário da filiação divina é empregado com três tipos de referentes. Em passagens que provavelmente refletem uma terminologia mais antiga, os anjos são chamados “filhos de Deus” (e.g., Gn 6.2-4; Dt 32.8; Sl 29.1; 8.6). Embora em vários casos na *LXX* a expressão hebraica ou aramaica “filho[s] de Deus” seja traduzida no grego por “anjo[s] de Deus” (e.g., Dt 32.8; Jô 1.6; 2.1; Dn 3.25), isso não ocorre de modo sistemático (cf. Dt 32.43, *LXX*), e talvez seja uma evidência de que os seres celestes ainda eram chamados “filhos de Deus” entre os judeus de fala grega durante o período greco-romano.

Em algumas passagens do *στ*, o Rei Davídico é chamado “filho” de Deus (2Sm 7.14; Sl 2.7; 89.26,27). O texto de Salmos 2.7 afirma que Deus “gerou” o rei, mas parece que essa linguagem poética era uma maneira de afirmar sua legitimação divina, sendo a entronização do rei interpretada como uma espécie de adoção divina.

As tradições régias davídicas resultaram nas esperanças messiânicas judaicas da época de Paulo. Não existe, contudo, nenhuma prova inquestionável de que a expressão “Filho de Deus” fosse um título messiânico, e é difícil avaliar a intensidade com que o conceito de filiação divina fazia parte da expectativa messiânica. O documento conhecido como 2Esdras, ou também 4Esdras, traz, nas versões que sobrevivem desse texto, várias referências a um “filho” messiânico de Deus (e.g., lat., *filius*, em 7.28; 13.32,37,52; 14.9), mas hoje se aceita, de modo geral, que são todas traduções cristãs do termo grego *pais* (“servo”), que por sua vez pode ter traduzido o termo hebraico equivalente *‘ebed*. De maneira semelhante, 2Apocalipse de Baruque 70.9 refere-se a “meu Servo, o Ungido”.

O texto de Qumran 4Q174 (4QFlor) contém um comentário de 2Samuel 7.11-14, em que Deus promete tornar “filho” de Deus o descendente de Davi, e nessa interpretação a passagem é aplicada a um messias régio. Desde que em 1972 surgiram as primeiras informações sobre a existência do documento de Qumran 4Q246, ele tem recebido bastante atenção pelo fato de se referir a um governante que será aclamado com os títulos de “filho de Deus” e “filho do Altíssimo”, os mesmos concedidos a Jesus em Lucas 1.32-35 (v. FITZMYER, p. 90-4). Pelo fato de só haver fragmentos desse manuscrito, é difícil ter certeza, mas o tom escatológico talvez permita que se encontre nesse documento uma prova a mais de que a atribuição de filiação divina, incluindo-se o uso do título “filho de Deus”, fosse parte do messianismo, pelo menos para alguns judeus (v. COLLINS, p. 154-72).

Filo às vezes se refere ao Logos como “Filho primogênito” de Deus (e.g., *Filo, So*, 1.215; *Co lg*, 146), mas parece não haver ligação direta entre esse e a maneira em que Paulo usa o termo em referência a Jesus. Na verdade, pode se ver que Filo se apropria independentemente de uma designação do AT para o rei (SI 89.27) e para Israel (Êx 4.22). Isso, no entanto, mostra que certas imagens e conceitos bíblicos podiam ser adaptados a uma crença religiosa posterior, como parece ser o caso no NT.

Na verdade, a maioria das aplicações do conceito de filiação divina nos textos judaicos antigos se refere ao indivíduo justo, aos judeus justos

coletivamente e a Israel como povo escolhido de Deus. Em várias passagens do AT, os israelitas são chamados “filhos” de Deus (Dt 14.1; Is 1.2; Jr 3.22; Os 1.10) e, coletivamente, “primogênito” de Deus (Êx 4.22) e “filho” (Os 11.1). Nos textos judaicos extracanônicos, essas aplicações são frequentes: Sabedoria 2.18; 5.5; Eclesiástico 4.10; *Salmos de Salomão* 13.9; 18.4 (indivíduos justos); Sabedoria 12.21; 16.10,26; 18.4,13 (Israel). Da mesma maneira, em *José e Azenate*, os israelitas justos são chamados “filhos” do “Deus vivo” ou do “Altíssimo” (*Jo e As*, 16.14; 19.8), e José (que parece ser uma representação idealizada do judeu justo ou de Israel) é aclamado várias vezes como “filho” e “filho primogênito” de Deus (*Jo e As*, 6.3-5; 13.13; 18.11; 21.4; 23.10).

Vermes (p. 206-11) cita textos rabínicos em que alguns judeus santos do passado recebem a designação de “filho” de Deus no sentido de ser especialmente favorecidos por Deus. Com a devida cautela que se deve ter no emprego de tais textos tardios para ilustrar a religião judaica do século I, podemos ver as figuras rabínicas citadas por Vermes como exemplos em que se aplica a indivíduos justos específicos a categoria da filiação divina conforme anteriormente expressa em Sabedoria de Salomão e Eclesiástico.

2. Jesus

Há entre os estudiosos ampla aceitação de que Jesus se referia a Deus como “Pai” (aram., *‘abbā’*) de maneiras que expressavam uma familiaridade e intimidade incomuns e que ele se conduziu de maneiras que refletiam um profundo senso de posição e responsabilidade especiais junto a Deus. Por isso, é razoável considerar se esses aspectos do ministério de Jesus podem ter influenciado a ideia que Paulo e o cristianismo primitivo concebiam de Jesus como Filho de Deus. Tendo em vista o propósito da presente análise, podemos fazer apenas algumas poucas observações pertinentes.

Primeira: parece provável que mesmo o vocabulário e a prática religiosos de Jesus teriam sido de imenso interesse e relevância para seus seguidores, tanto durante o ministério de Jesus quanto nos primeiros anos que se seguiram, especialmente à luz da convicção de que ele havia resuscitado. Segunda: talvez a melhor explicação para o fato de Paulo preservar o termo aramaico

abba em suas igrejas de fala grega e de usá-lo em contextos que mencionam a filiação divina de Jesus (Rm 8.15; Gl 4.6, as mais antigas menções cristãs do termo) é que tanto a preservação quanto o uso são indicações de que algumas tradições sobre o relacionamento entre Jesus e Deus eram conhecidas e de fato tiveram influência em dar forma à ideia cristã primitiva de Jesus como Filho de Deus.

A cristologia primitiva era, é claro, empurrada principalmente pela convicção de que o Jesus crucificado havia sido RESSUSCITADO e exaltado à glória celeste. Mas também é provável que as tradições nascidas no ministério de Jesus tenham encorajado sua identificação como “Filho” de Deus, embora pareça que o significado atribuído a essa identificação se tornou muito mais sublime à luz de sua ressurreição e glorificação celeste do que chegou a ser manifesto ou mesmo possível durante o ministério de Jesus.

3. A filiação divina de Jesus nos escritos não paulinos

3.1 A tradição pré-paulina. Para vários estudiosos, as referências de Paulo à filiação divina de Jesus, especialmente Romanos 1.1-4, 1 Tessalonicenses 1.10, Gálatas 4.4-6 e Romanos 8.3, revelam características de uma crença “pré-paulina” em Jesus como “Filho” de Deus. No entanto, falar de uma “fórmula” cristológica do Filho enviado pelo Pai em Paulo, ideia que alguns enxergam em Romanos 8.3 e Gálatas 4.4, é algo que induz ao erro. Os dois textos paulinos empregam verbos gregos diferentes e têm em comum apenas o conceito de que o Filho é enviado diretamente da parte de Deus, uma maneira óbvia de se referir a um personagem que age sob o mandato divino.

Quanto a Romanos 1.3,4, M. Hengel (p. 59) e J. M. Scott (p. 236) assinalam que tentar reconstruir a declaração credal pré-paulina encontrada em Romanos 1.3,4 equivale a elaborar hipóteses não verificáveis (e conflitantes). Apesar disso, a passagem pode muito bem preservar convicções pré-paulinas básicas a respeito de Jesus como herdeiro davídico por descendência física (*kata sarka*) e que agora foi “em/com poder [*en dynamei*] declarado [*horisthentos*] Filho de Deus”, em virtude de sua ressurreição (*ex anastaseōs*). De igual modo, 1 Tessalonicenses 1.9,10, que se

refere a Jesus como o Filho de Deus que ressuscitou à condição celestial e virá como libertador da ira escatológica, é amplamente considerado um indício da cristologia pré-paulina do “Filho divino”. Mas, caso essas passagens preservem mesmo alguma tradição pré-paulina, o fato de Paulo se apropriar das tradições mostra que ele não via nenhuma desconexão entre sua forma de entender Jesus e a de seus predecessores das igrejas cristãs judaicas, como a de Jerusalém.

3.2 Após Paulo. A filiação divina de Jesus tem importância considerável nos Evangelhos Sinóticos, que foram escritos depois das cartas de Paulo, e tem conotações variadas em cada um dos Evangelistas (v. FILHO DE DEUS I). Em Mateus, a filiação divina de Jesus, embora mencionada com pouca frequência, traz conotações e associações messiânicas bastante fortes (e.g., Mt 16.16), e ele é aclamado Filho de Deus pelos discípulos (e.g., Mt 14.33). Uma conotação messiânica semelhante da filiação divina aparece em Lucas (e.g., Lc 1.32-35). Em Marcos, entretanto, a afirmação está intimamente ligada ao caráter secreto da identidade verdadeira (transcendente) de Jesus, e (com exceção irônica de Mc 15.39) só Deus (Mc 1.11; 9.7) e os demônios (e.g., Mc 3.11; 5.7) reconhecem a filiação divina de Jesus.

A filiação divina de Jesus também é importante em HEBREUS, livro em que sua condição de Filho o distingue acima dos profetas (Hb 1.1,2) e também dos anjos (Hb 1.3-14; 2.5). De fato, em Hebreus 1.2, o Filho é “herdeiro de todas as coisas”, o que dá a sua condição de Filho um significado de dimensões cósmicas.

É em João, contudo, que a filiação divina de Jesus tem conotação transcendente expressa de maneira explícita e com realce sem repetição em nenhum outro escrito do NT. Começando com a confissão do Batista (Jo 1.34) e chegando ao ápice, ou seja, a declaração de propósito de João 20.31, o Evangelista destaca que Jesus deve ser reconhecido como Filho de Deus. E deixa claro que o Filho tem origem celestial (e.g., Jo 1.14; 17.1-5). Em João, quando Jesus reivindica ser Filho de Deus, isso equivale a uma afirmação de divindade, como ilustram as acusações de blasfêmia feitas pelos judeus (Jo 5.18; 10.36; 19.7).

Esse destaque joanino floresceu posteriormente na fé do cristianismo, pois “Filho de Deus” se

tornou a forma preferida de destacar Jesus como divino e foi empregada para fazer distinção entre a divindade de Jesus e sua natureza humana, como já se vê em Inácio (*Ef*, 20.2). Como observa Dunn, nenhuma outra expressão cristológica “tem tido tanto a profundidade histórica quanto o poder duradouro de ‘Filho de Deus’” (DUNN, p. 12). Mas devemos ter o cuidado de estabelecer as conotações paulinas nas referências a Jesus como Filho de Deus sem lhe impor a forma em que o termo foi mais tarde utilizado pelos cristãos.

4. Uso paulino da expressão

Nos treze escritos atribuídos a Paulo no NT, o título “o Filho de Deus” não tem forma rígida, nem é empregado com frequência, aparecendo apenas quatro vezes e com variação da ordem das palavras no grego (Rm 1.4; 2Co 1.19; Gl 2.20; Ef 4.13). Nas treze demais referências à filiação divina de Jesus, encontramos “seu Filho” (Rm 1.3,9; 5.10; 8.29,32; 1Co 1.9; Gl 1.16; 4.4,6; 1Ts 1.10), “seu próprio Filho” (Rm 8.3), “o Filho” (1Co 15.28) e “Filho do seu amor” (Cl 1.13, *ARA*). A convicção de que Jesus é Filho de Deus era claramente o que importava para Paulo, não tanto o título cristológico ou as fórmulas verbais rígidas que expressavam tal convicção.

Em todas as referências a Jesus como Filho de Deus, Paulo emprega o artigo definido em grego, o que nem sempre é fácil manter nas traduções. A conotação do artigo definido é que Paulo vê a filiação divina de Jesus como singular, em uma categoria na qual não figuram outros indivíduos que podem receber a designação “filhos de Deus”, como as que encontramos nas fontes judaicas ou pagãs (e.g., anjos, os justos, grandes homens, operadores de milagres; mas v. 4.5 abaixo).

Também é importante, como assinalado por Hengel, o fato de que Paulo se refere a Jesus como Filho de Deus principalmente em Romanos e Gálatas (onze vezes; Hengel, p. 7). Tanto a frequência relativamente baixa quanto a distribuição das referências a Jesus como Filho de Deus sugerem que, para Paulo, a filiação divina de Jesus não constituiu a apropriação de um conceito mitológico pagão como meio de justificar a adoração ao homem Jesus entre os convertidos judeus (em oposição a BOUSSSET, p. 208-9). Em vez disso,

Paulo se refere ao Filho de Deus pela utilização de termos adaptados do contexto judaico, com o propósito de fazer afirmações cristológicas ousadamente exclusivas em formas e contextos que interagem com as preocupações judaicas tradicionais. Entre estas estão a *Torá* (v. 1.4), o significado peculiar de ISRAEL, as esperanças messiânicas e o enfoque fundamentalmente monoteísta que Paulo continuou defendendo e promovendo em suas igrejas (v. DEUS).

Com base em todos os elementos constituintes da cristologia de Paulo, pode-se afirmar que Paulo via Jesus como alguém que participava dos atributos e das funções de Deus, participava da glória divina e, o que é mais importante, era digno de receber veneração formal como Deus nas reuniões cristãs (v. ADORAÇÃO). Por isso, podemos dizer que aquele a quem Paulo chamava “o Filho de Deus” era por ele considerado divino de uma forma muito peculiar. Mas esse vocabulário não transmite, por si mesmo, o sentido de divindade, nem no contexto judaico de Paulo nem na maneira em que ele emprega (diferentemente de João) o vocabulário de filiação divina. Na tradição judaica de Paulo, denominar alguém “filho” de Deus significava basicamente atribuir a tal pessoa posição, condição e favor divinos especiais. Designar Jesus como “o Filho” de Deus significava que Jesus desfrutava de posição, condição e favor peculiares junto a Deus.

Se quisermos apurar com precisão o que a filiação de Jesus significava para Paulo, temos de examinar mais de perto as referências em questão. Precisamos nos concentrar nas que constam das cartas cuja autoria paulina é quase universalmente aceita (embora Cl 1.13 e Ef 4.13 se encaixem também nas categorias estabelecidas nas cartas incontestes). Procuraremos identificar o significado nos escritos de Paulo, dando atenção aos contextos.

4.1 O evangelho do Filho. Em Romanos 1.9, Paulo menciona o “evangelho de seu Filho [i.e., de Deus]”, expressão incomum nos escritos do apóstolo (além das inúmeras referências ao “evangelho”; cf. “o evangelho de Deus”, Rm 1.1; 15.16; 2Co 11.7; 1Ts 2.2,8,9; “o evangelho de Cristo”, Rm 15.19; 1Co 9.12; 10.14; Gl 1.7; Fp 1.27; 1Ts 3.2). A expressão parece estar ligada a referências próximas a Jesus como Filho de Deus

(Rm 1.2-4) e com o debate mais amplo de Romanos, em que a filiação divina de Jesus é mencionada várias vezes (sete dos dezessete casos no *corpus* paulino tradicional; cf. 2Co 4.4, em que a expressão única “evangelho da glória de Cristo” parece estar igualmente associada à análise contextual da glória divina de Cristo de 2Co 3.12—4.6). No entanto, apesar de a expressão “o evangelho de seu Filho” ocorrer apenas aqui nos escritos de Paulo, isso pode demonstrar que para o apóstolo sua mensagem e ministério diziam respeito à filiação divina de Jesus. E a proeminência dada à filiação de Jesus em Romanos e em Gálatas reforça a ideia de que a identificação de Jesus como Filho de Deus era, para Paulo, mais importante do que se pode presumir à primeira vista, especialmente quando ele apresenta o significado redentor de Jesus nos contextos teocêntricos, em comparação com os temas religiosos judaicos.

Essa teoria é reforçada pelo relato de Paulo, em Gálatas 1.15,16, acerca da experiência que o transformou de adversário em apóstolo de Jesus: Deus “se agradou em revelar seu Filho em mim [*en emoi*]” (Gl 1.16). De fato, em outra passagem Paulo menciona ter visto “Jesus, nosso Senhor” (1Co 9.1) e se inclui na lista daqueles a quem “Cristo” apareceu (1Co 15.1-8). Mas Gálatas 1.15,16 mostra que aquela experiência incluiu a percepção de que Jesus é o Filho único de Deus (*ton huion autou*) e que seu chamado foi para pregar o Filho de Deus (Gl 1.16) especificamente entre os gentios. Sem dúvida, Paulo já havia ouvido afirmações de cristãos judeus acerca de Jesus que por certo considerou uma glorificação repulsiva de um falso profeta, e elas devem ter sido em parte o motivo de ~~ele~~, em nome de tradições judaicas, se opor zelosamente aos cristãos judeus (Gl 1.13,14). Na tradição judaica antiga, aclamar como Filho de Deus alguém que era desprezado equivalia a legitimá-lo e na justiça divinas da pessoa (e.g., Sb 2.12-20; 5.1-8). É possível, portanto, conciliar a referência de Paulo à revelação de que Jesus é o Filho de Deus (*ton huion autou*) com a ideia de que, para Paulo, a experiência envolveu uma mudança total em sua maneira de ver Jesus: de falso profeta a representante único de Deus.

4.2 O Filho régio. Em várias passagens, Paulo apresenta Jesus em posição e função régias,

baseando-se em tradições davídicas do AT e aplicando-as a Jesus como o “Filho” de Deus régio-messiânico. Como já dissemos, duas dessas passagens são possíveis indícios de uma cristologia “pré-paulina”. Em Romanos 1.3,4, encontramos ecos de 2Samuel 7.12-14. Como “descendência [*sperma*] de Davi”, pelo poder de Deus Jesus experimentou “a ressurreição [*anastasis*] dentre os mortos” (cf. 2Sm 7.12, LXX: “Ressuscitarei [*anastēsō*] tua semente [*to sperma sou*]”). Também é possível que a nomeação de Jesus como Filho divino, feita “com poder” (Rm 1.4), seja eco da promessa de Deus em 2Samuel 7.14: “Eu serei seu pai, e ele será meu filho”. Também podemos ter aqui uma alusão a Salmos 2.7, em que Deus anuncia que “gerou” o rei como seu Filho (descrição simbólica da entronização do rei). E a referência que Paulo faz a sua missão, que é assegurar a “obediência de fé, entre todos os gentios/nações [*ethnesin*]” (Rm 1.5, ARA), pode ser uma alusão à promessa ao “Filho” régio, em Salmos 2.8, de que ele receberia “as nações [*ethnē*] como herança”.

Em 1 Tessalonicenses 1.9,10 e em Romanos 1.4, a filiação de Jesus é mencionada em conexão com o fato de Deus o haver ressuscitado [*ēgeiren*] dentre os mortos. Embora aqui não tenhamos alusões a nenhuma passagem davídica do AT, na condição de Filho divino que livra da ira escatológica (ou divina; 1Ts 1.10), Jesus assume um papel que pode ser comparado com as expectativas messiânicas de Qumran e em passagens como *Salmos de Salomão* 17—18. Esse caráter escatológico e o contraste entre os “ídolos” pagãos e o “Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1.9) refletem fortemente o contexto religioso judaico, apresentando mais indícios de que o “Filho” divino que age aqui em nome de Deus é, como em Romanos 1.3,4, o representante messiânico de Deus.

Outra referência ao Filho de Deus de conotação régio-messiânica encontra-se em 1 Coríntios 15.24-28. As imagens régias são abundantes, com menção a um “reino” (1Co 15.24), ao fato de Cristo reinar (1Co 15.25) e pôr “todos os inimigos debaixo de seus pés” (1Co 15.25, alusão a Sl 110.1, salmo régio davídico de citação e alusão frequentes no NT). Depois que “todas as coisas” (até a morte, 1Co 15.26) tiverem sido submetidas ao Filho régio, ele então “se sujeitará” a Deus

(1Co 15.28), o que ressalta ainda mais a ideia de que o Filho não é uma divindade nova e rival, como é próprio da mitologia pagã, mas que ele (como os reis e as figuras messiânicas do AT) age em nome de Deus. E, caso se aceite a autoria paulina de Colossenses, a referência em Colossenses 1.13 ao “reino do Filho do seu amor [i.e., de Deus]” (ARA) alude, semelhantemente, a Jesus em termos régio-messiânicos.

Sem dúvida, o escopo e o fundamento da filiação de Jesus nos textos de Paulo vão muito além do que se diz dos reis davídicos do AT. Nas referências messiânicas judaicas, talvez somente no “Eleito” de *1 Enoque* (37—71), que se assenta no trono de Deus e parece estar vestido de atributos transcendentais, encontramos algo que se aproxima das referências de Paulo a Jesus, o Filho glorioso e celeste. E não existe absolutamente nenhum paralelo à ideia de que essa figura messiânica devia ser ressuscitada e assim receber a designação de Filho de Deus, que exerce poder e autoridade divinos. Mas, nas passagens analisadas, ao expressar essas ousadas crenças acerca da posição exaltada de Jesus no plano de Deus, Paulo emprega temas recorrentes, vocabulário e imagens extraídos da tradição régio-messiânica dos judeus.

4.3 O Filho sacrificado. Em pelo menos três outras passagens, Paulo refere-se a Jesus como o Filho de Deus que foi entregue ou que se entregou à morte redentora. Um exemplo notável é Romanos 8.32, em que Paulo diz que Deus “não poupou nem o próprio Filho, mas, pelo contrário, o entregou por todos nós”. A afirmação torna-se ainda mais chocante quando descobrimos que “entregou” (*paradidōmi*) é o mesmo verbo que Paulo emprega três vezes de forma grandiloquente em Romanos 1.24-28. Nessa passagem, ele diz que Deus entregou a humanidade pecadora ao juízo, fazendo com que a morte de Jesus se tornasse um ato deliberado e solene da parte de Deus, à semelhança da ira divina contra o pecado humano, tratada em Romanos 1. Em Romanos 8.32, contudo, o Filho é entregue por causa de seres humanos pecadores para garantir que não serão condenados nem separados de Deus.

Mas qual o significado de designar como “Filho” de Deus aquele que é “entregue” em Romanos 8.32? Em Romanos 4.25, Paulo usa o

verbo *paradidōmi* para explicar que “Jesus, nosso Senhor”, foi entregue “por causa das nossas transgressões”, e em Romanos 8.34, logo após a declaração que estamos examinando, Paulo diz que “Cristo Jesus é quem morreu”, o que ilustra a flexibilidade de Paulo no uso da linguagem e dos títulos cristológicos referentes à morte de Jesus. Parece que o motivo da escolha do termo “Filho” em Romanos 8.32 é que Paulo deseja realçar, por assim dizer, o investimento pessoal de Deus na morte sacrificial de Jesus: afinal, é a morte do Filho de Deus (v. SCHWEIZER, p. 384).

Parece que Paulo fez uma aplicação escriturística ousada para reforçar sua fé. Tem-se a impressão de que a frase “não poupou [ouk ephesato] nem o próprio Filho” (Rm 8.32) tem o objetivo de recordar as palavras do ato a ABRAÃO: “Não me negaste [ouk ephesō] teu filho, teu único filho” (Gn 22.12,16), estabelecendo assim uma semelhança entre o sacrifício que Deus faz de Jesus e a oferta que Abraão faz de Isaque.

É essa ênfase no que a morte de Jesus representou para Deus que talvez explique a referência de Paulo à “morte de seu Filho” em Romanos 5.10. O contexto ilustra a tendência geral de Paulo de empregar o título “Cristo” em referências à morte de Jesus (Rm 8.3-9; cf. a forma mais plena “nosso Senhor Jesus Cristo” em Rm 5.11), especialmente em declarações cristocêntricas que descrevem a morte como um ato de Jesus. Mas Romanos 5.10,11 possui um foco teocêntrico tanto no fato de os “inimigos” serem reconciliados com Deus quanto no registro dirigido a ele (Rm 5.11) como consequência dessa reconciliação. O fato de isso ocorrer mediante a morte do Filho de Deus demonstra quanto Deus esteve envolvido para alcançar essa reconciliação.

Em Gálatas 2.20, Paulo se refere ao “Filho de Deus, que me amou e se entregou [*paradidōmi*] por mim”, declaração que destaca o papel ativo de Jesus em um contexto cristocêntrico mais amplo (Gl 1.15-21). A variante textual “Deus e Cristo”, em vez de “Filho de Deus”, embora apoiada por vários manuscritos gregos importantes, é provavelmente uma corrupção do texto original. Dessa maneira, resta-nos apurar o significado da expressão “Filho de Deus” aqui, quando, em sete outras ocasiões imediatamente antes e depois de Gálatas 2.20, Paulo o chama

“Jesus Cristo” (Gl. 2.16), “Cristo Jesus” (Gl 2.16) e “Cristo” (Gl 2.16-19,21).

A expressão “Filho de Deus” destaca o favor e a honra sublimes e divinos daquele cujo amor e autoentrega se quer confirmar. E esse título também envolve implicitamente Deus nas ações redentoras de Jesus, como se confirma na declaração seguinte (Gl 2.21), em que Paulo vincula a “graça de Deus” à morte de Jesus.

Uma vez que Romanos 8.32 mostra que Paulo pôde comparar a morte do Filho de Deus ao oferecimento de Isaque, também é possível que a referência de Paulo à autoentrega do Filho de Deus, em Gálatas 2.20, tenha alguma familiaridade com a tradição judaica sobre a história. Embora o relato de Gênesis não diga nada sobre a atitude de Isaque, a tradição judaica antiga diz que ele estava desejoso de se oferecer, em obediência a Deus (e.g., PSEUDO-FILO, *An bí*, 18.5; 32.2-4; 40.2; JOSEFO, *Ant*, 1.13.2-4, § 225-36).

4.4 O Filho e a Torá. Os estudiosos costumam apontar Romanos 8.3 e Gálatas 4.4 como exemplos de “fórmulas” cristológicas que apresentam o Filho como “enviado” de Deus. Entretanto, como já foi dito, é dúbia a identificação de uma “fórmula” verbal nessas passagens. É bem mais relevante que as duas referências ao envio do Filho estejam em contextos que tratam da *Torá*, a Lei judaica. O envio do Filho em Romanos 8.3,4 tem o objetivo de compensar a incapacidade da *Torá* para salvar, como descrito em Romanos 7, e de tornar possível o cumprimento da “justa exigência” da *Torá* na liberdade do Espírito, concedido por meio do Filho. E Gálatas 4.4 afirma que o Filho foi enviado “para resgatar os que estavam debaixo da LEI” (cujas limitações são destacadas em Gálatas 3.1—4.1) e tornar possível “a adoção de filhos”.

Da mesma forma, em Romanos 8.3 e em Gálatas 4.4 Paulo destaca que o Filho divino apareceu em forma humana, o que pode ser uma alusão à ideia de Jesus como “encarnação” do “Filho preexistente”. Mas a humanidade do Filho também significa que o livramento da condenação da *Torá*, ao qual Deus deu início, foi operado pelo Filho na esfera da existência humana, mais precisamente por meio de sua morte.

4.5 O Filho e os filhos de Deus. Embora Paulo designe Jesus de forma sistemática como Filho

divino, dando a isso uma conotação de exclusividade, em várias passagens ele implícita ou explicitamente se refere à obtenção pelos redimidos do direito de estar em comunhão com Jesus e de participar de um relacionamento filial com Deus, de acordo com o modelo da filiação de Jesus (v. esp. BYRNE). O texto de Gálatas 4.5 informa que o propósito de Deus ter enviado seu Filho foi que “recebêssemos a adoção de filhos [*huiiothesia*]” (v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO), e os versículos em seguida se referem aos cristãos como “filhos” (*huiioi*) de Deus que receberam “o Espírito de seu Filho”, que se unem ao Filho para clamar “Aba, Pai!” e que agora são herdeiros de Deus. (E, como Gálatas 3.27,28 deixa claro, a expressão “filhos” de Deus inclui mulheres e homens em pé de igualdade.)

Em Romanos 8, Paulo também associa explicitamente Jesus, o Filho, à filiação dos cristãos. Depois de se referir ao envio do Filho, em Romanos 8.3, Paulo menciona a outorga do Espírito (Rm 8.5-13, explicitamente associado a Jesus, “o Espírito de Cristo”, Rm 8.9) e se refere aos cristãos como “filhos de Deus” (Rm 8.14) que clamam a ele “Aba, Pai!” (Rm 8.15) e são “co-herdeiros com Cristo”. E, em Romanos 8.18-27, Paulo relaciona as consequências presentes e futuras da adoção divina. Em seguida, temos Romanos 8.28-30, passagem bem teocêntrica que destaca a iniciativa redentora de Deus e afirma que aos escolhidos ele “predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29). Ou seja, o Filho único de Deus aqui é o protótipo e também o agente por meio de quem recebemos o direito de ser filhos de Deus. A singularidade de Jesus, o Filho, não é restritiva, mas redentora. O termo “primogênito” pode ser uma alusão a Êxodo 4.22, que aplica a Jesus um título de Israel, dando a entender que ele se tornou o fundamento do povo reconstituído de Deus, que inclui judeus e gentios.

As demais referências paulinas ao Filho refletem a ideia de que, por intermédio de seu Filho único, Deus nos concede o direito a uma posição semelhante à de Jesus. Em 1Coríntios 1.9, os cristãos são pessoas chamadas por Deus “para a comunhão/participação [*koinōnia*] de seu Filho”, o que sugere que a posição deles depende do Filho e também é uma participação na condição filial

de Jesus. E a passagem de 2Coríntios 1.19,20 provavelmente deve ser vista como alusão a algo semelhante. O “sim” divino está em Jesus, o Filho de Deus (2Co 1.19), “pois, tantas quantas forem as promessas de Deus, nele está o sim” (2Co 1.20). Isso significa que os cristãos obtêm o direito de pertencer ao próprio Deus por meio do Filho (2Co 1.20), tendo o Espírito como garantia de plena salvação escatológica (2Co 1.22). (O “conhecimento do Filho de Deus”, Ef 4.13, é provavelmente também uma alusão à ideia de que a redenção dos eleitos segue o modelo da filiação divina de Jesus.)

A ideia de outros filhos de Deus é interessante à luz da forte conotação da singularidade da filiação divina de Jesus, que assinalamos anteriormente. Parece que a solução da aparente tensão está no fato de que Paulo sistematicamente se refere à filiação dos cristãos como derivada, ao passo que Jesus é o protótipo, o original, cuja filiação não deriva de outra.

Ver também ADOÇÃO, FILIAÇÃO; CRISTO; CRISTO, MORTE DE; CRISTOLOGIA; DEUS; ESPÍRITO SANTO; SENHOR.

DPC: EXALTAÇÃO E ENTRONIZAÇÃO; IMAGEM DE DEUS; PREEXISTÊNCIA; PRIMOGÊNITO.

BIBLIOGRAFIA. BLANK, J. *Paulus und Jesus*. München: Kösel, 1968. (SANT, 16.) ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1970. [Edição anterior: 1921.] ■ BYRNE, B. *Sons of God—seed of Abraham*. Rome: Pontifical Institute, 1979. (Ar-Bib, 83.) ■ COLLINS, J. J. *The scepter and the star*. New York: Doubleday, 1995. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. London: SCM, 1963. ■ CUSS, D. *Imperial cult and honorary terms in the New Testament*. Fribourg: University of Fribourg, 1974. (Paradosis, 23.) ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. 2. ed. London: SCM, 1989. ■ FITZMYER, J. A. *A wandering Aramean: collected Aramaic essays*. Missoula: Scholars, 1979. (SBLMS, 25.) ■ HENGEL, M. *The Son of God*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. 2. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1984. (WUNT, 2/4.) ■ KRAMER, W. *Christ, Lord, Son of God*. London: SCM, 1966. (SBT, 50.) ■ MICHEL, O. Son. *NIDNTT*, v. 3, p. 607-68. ■ NOCK, A. D. “Son of God” in Pauline and Hellenistic thought. In: STEWART Z., org. *Essays on religion and*

the ancient world. Oxford: Clarendon, 1972. p. 928-39. ■ _____. *Early gentile Christianity and its Hellenistic background*. New York: Harper & Row, 1964. ■ SCHOEPS, H. J. *Paul*. Philadelphia: Westminster, 1961. ■ SCHWEIZER, E. et al. *ὁ υἱός, ὁιοθεῖα*. *TDNT*, v. 8, p. 334-99. ■ SCOTT, J. M. *Adoption as sons of God*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. (WUNT, 2/48.) ■ VERMES, G. *Jesus the Jew*. New York: Harper & Row, 1973.

L. W. HURTADO

FILHO DE DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A aplicação do título “Filho de Deus” experimentou consideráveis mudanças no cristianismo primitivo. Nas comunidades cristãs mais antigas, foi uma expressão basicamente funcional, que se apropriava de uma imagem do pensamento veterotestamentário e judaico e a aplicava de forma geralmente imprecisa, com o objetivo de expressar o advento de CRISTO. Em conjunto com ideias intuídas de outras imagens (notavelmente o *logos* divino), “Filho de Deus” passou gradualmente a ser entendido de uma perspectiva mais metafísica e, por fim, tornou-se o título cristológico preferido da igreja.

No passado, esse desenvolvimento gerou acalorado debate. A escola da história das religiões ressaltava a terminologia da filiação divina como exemplo da intrusão de categorias estranhas no cristianismo. Apesar de ainda haver, por exemplo, alguma discussão periférica acerca da possível influência das categorias gnósticas, o debate mais recente tem se concentrado nas preocupações teológicas sobre ter a IGREJA contextualizado adequadamente ou não sua fé em Jesus quando adotou a terminologia relacionada a Filho de Deus. Será que o conceito de filiação divina era estranho ao ensino de Jesus e às crenças dos primeiros discípulos, ou no contexto da cultura helênica ele apenas explicitava o que já estava implícito na cultura judaica, dentro da qual a igreja surgiu?

1. Antecedentes judaicos
2. O título e seu desenvolvimento

1. Antecedentes judaicos

A expressão genérica “filho de Deus” era amplamente usada na cultura antiga. Podia ser facilmente aplicada aos heróis da mitologia grega

tradicional (em geral mencionados como filhos de Zeus), bem como aos faraós egípcios ou imperadores romanos.

Na cultura judaica, o termo era aplicado a Israel em si (Êx 4.22; Jr 31.9; Os 11.1; Sb 9.7; 18.13; Jb, 1.24,25; Sl Sa, 17.30); aos líderes da nação, individualmente (Dt 14.1; Is 1.2; 43.6; Jr 3.22; 31.9; Os 1.10; Sb 2.13-18; 5.5; 12.21; 16.10,26; 18.4; Eo 4.10; 51.10; Sl Sa, 13.8,9; 18.4; 2Mc 7.34; Filo, *Co Ig*, 145-147; *Sp le*, 1.318); e anjos e outros seres celestes (Gn 6.2-4; Dt 32.8; Jó 1.6-12; 2.1-6; 38.7; Sl 29.1; 89.6; Dn 3.25; *1En*, 13.8; 106.5); ao rei (2Sm 7.14; 1Cr 17.13; 22.10; 28.6; Sl 2.7; 89.26,27; 4Q174; 4Q246; cf. Filo, *So*, 1.215; *Co Ig*, 146); ao Messias (2Ed 7.28; 13.32,37,52; 14.9 podem ser interpolações cristãs posteriores; 1QSa 2.11,12; 4QFlor 1.10-13; 4QPsdanAa). Mais tarde, foi aplicado também a alguns rabinos (*m. Ta'an.*, 3.8; *b. Ta'an.*, 24). Não denotava, porém, uma figura divina vinda dos céus e portadora da SALVAÇÃO, exceto pelo fato de que os anjos eram mensageiros ou agentes de Deus ou de que era possível entender assim a aplicação que Filo fez dessa figura ao *logos* divino. No entanto, quando a condição de “filho de Deus” era atribuída a alguém, significava o reconhecimento de alguma realização em particular. Precisamos, portanto, deixar que a própria literatura defina a natureza e o escopo do significado que o termo teve para os primeiros cristãos.

2. O título e seu desenvolvimento

2.1 Geral. Na literatura examinada neste verbete, “Filho de Deus” não aparece em Tiago, ao passo que 1Pedro 1³ e Judas 1 apresentam Deus como Pai de Jesus (mas sem a correspondente imagem de “filho”). A referência encontrada em Apocalipse 2.18 é apenas periférica.

2.2 “Filho de Deus” como imagem escatológica funcional. Atos emprega “pai” para descrever o relacionamento entre Deus e Jesus (At 1.4,7), mas “Filho de Deus” não está entre os muitos títulos cristológicos dos capítulos iniciais (a menos que At 8.37 seja aceito como autêntico, contrariando os melhores manuscritos). Aparece pela primeira vez na mensagem pós-batismal de Paulo (At 9.20) como sinônimo de “Messias” (At 9.22; cf. At 17.3; 18.5; 24.24). Entretanto, Atos 13.33 contém um emprego escatológico típico do termo,

em que a condição de Jesus como Filho de Deus é atribuída a ele em consequência da RESSURREIÇÃO, de forma muito semelhante aos títulos “SENHOR” e “Messias” (At 2.36). Esse sentido é disseminado entre os textos mais antigos do NT e geralmente associado (como aqui; v. tb. 2Pe 1.16-18) com Salmos 2.7, que celebra a condição do rei como filho adotado de Deus. Há uma ligação implícita com a crença em Jesus como Rei e Messias davídicos, embora entendida no sentido funcional de que, se Jesus era o Messias, essa imagem podia ser apropriadamente aplicada a ele. Não há indícios de que Jesus estava intrinsecamente ligado a Deus, a não ser em suas realizações como Messias escatológico, e não existe nenhum indício de formulações posteriores, como sua preexistência.

2.3 Filho de Deus, de Salvador funcional a uma ideia encarnacional

2.3.1 Hebreus. Hebreus representa uma transição importante de imagens primitivas de filiação para crenças metafísicas posteriores. Como Filho de Deus, Jesus é um tema-chave e uma confissão básica de fé (Hb 4.14). A “filiação” pode ser quase sinônimo da perfeição e da totalidade da salvação (Hb 4.14—5.9; 6.6; 7.3,28; 8—9), arraigada na pressuposição de que Jesus alcançou essa condição por meio do sofrimento e da ressurreição (Hb 5.8; 6.6; 10.29) e, com as expressões ligadas à geração por Deus (Sl 2), completou o ponto de referência. Entretanto, outras passagens vão além, identificando o Filho como o agente da CRIAÇÃO do mundo e participante da própria natureza divina, em um vocabulário claramente relacionado com as categorias filosóficas que, em outros textos, são aplicados ao *logos* divino (Hb 1.2-4). Em Hebreus 3.2-6, Jesus é aquele que Deus “constituiu” (à semelhança de Moisés), mas na condição de Filho detém importância ontológica maior (distinta da importância funcional), contraste que torna a ocorrer quando o sacerdócio de Jesus é comparado ao de Melquisedeque. Embora ser “Filho de Deus” seja o cumprimento tipológico do sacerdócio de Melquisedeque, essa condição também identifica Jesus com um tipo ideal preexistente, o que explica por que ele é de importância maior que Melquisedeque (Hb 5.6; 7.13,15-17).

Quase nada se sabe com certeza sobre o contexto de HEBREUS, mas o autor sem dúvida está procurando categorias filosóficas pertinentes como

veículo para a crença cristã. Por esse motivo, ocorre aqui uma CRISTOLOGIA do Filho de Deus mais encarnacional. Ao mesmo tempo, ele preserva a terminologia de adoção, mas sem tentar combinar as duas: elas estão juntas em uma simbiose não integrada. Jesus, na condição de Filho, é o arquétipo celeste (i.e., do mundo ideal). Comparadas a ele, quaisquer outras reivindicações (deste mundo) são ilegítimas. À medida que a igreja se moveu em direção a um ambiente helenístico, com uma cosmovisão platônica, era natural que a importância escatológica de Jesus fosse descrita dessa maneira. Para Hebreus, no entanto, o ponto de partida é a cosmovisão platônica, não uma reflexão sobre a importância de Jesus em si. Esse fato explica por que não há nenhum conceito da preexistência da pessoa do Filho, que é Jesus, mas apenas a ideia teológica abstrata da preexistência, o que exige explicação mediante referência à categoria mais tradicional de filiação por meio da adoção ou da conquista. Mais uma vez, não se veem preocupações acerca de substância ontológica ou metafísica. Nesse sentido, parece que Hebreus representa um ponto intermediário entre o advento de Cristo e sua explicação em categorias puramente veterotestamentárias, de um lado, e o pleno desenvolvimento de uma cristologia encarnacional, de outro, o que se viu posteriormente.

2.3.2 Literatura joanina. Na literatura joanina, o vocabulário gira em torno do Filho de Deus e define o propósito do quarto Evangelho (Jo 20.31), mas é ainda mais proeminente em 1João — não aparece em 2João nem em 3João (embora 2Jo 3,9 empregue a imagem Pai/Filho em referência a Deus e a Jesus; v. JOÃO, CARTAS DE). Ainda existe uma clara ligação entre a condição de Jesus como Filho e sua morte e ressurreição (1Jo 1.7; 3.8; 4.10).

Como no caso de Hebreus, a crença em Jesus como Filho aparece como o equivalente funcional de uma salvação em que se pode confiar (1Jo 5.18-21). Contudo, existe um conteúdo teológico e mais cognitivo dessa crença, o qual serve para distinguir a verdade do erro (1Jo 2.22-27; 3.23; 4.2,9-12,14,15; 5.5,9-12; v. ADVERSÁRIOS). Isso implica proposições metafísicas, entre as quais a crença de que Deus e o Filho são um e de que, como ser humano, o Filho veio dos céus. O Jesus de João é Filho de Deus não por causa de

sua exaltação ou como subproduto da aplicação da terminologia platônica a sua importância funcional, mas porque sempre teve uma existência pessoal com Deus, que era da mesma qualidade e propósito, tanto na preexistência nos céus quanto durante sua vida na terra. Esse entendimento provavelmente não surgiu do conceito joanino intrínseco de filiação, mas de sua combinação com a cristologia do *logos*, a qual também tem forte presença nessa literatura. A associação joanina da preexistência com a filiação avança para além de Hebreus, embora 1João ainda não demonstre nenhum interesse em especular sobre o exato relacionamento ontológico entre Jesus e Deus (ainda que o prólogo, 1Jo 1.1-4, chegue perto disso) e, portanto, nunca indague o que pode significar a unidade entre Pai e Filho.

Ver também CRISTOLOGIA; DEUS.

DLNTD: SONSHIP, CHILD, CHILDREN.

BIBLIOGRAFIA. CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. London: SCM, 1963. ■ DAVIS, C. J. *The name and way of the Lord: Old Testament themes, New Testament christology*. Sheffield: Academic, 1996. (JSNTsup, 129.) ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. London: SCM, 1989. ■ HAHN, F. *The titles of Jesus in christology*. London: Lutterworth, 1969. ■ GRASSI, J. A. *From Jesus of Nazareth to Christ, the Son of God. Bible Today*, v. 61, p. 826-34, 1972. ■ HENGEL, M. *The Son of God*. London: SCM, 1976. ■ HICK, J., org. *The myth of God incarnate*. London: SCM, 1977. ■ HUGHES, P. E. *The christology of Hebrews. swr*, v. 28, p. 19-27, 1985. ■ HUKIADO, L. W. *Lord Jesus Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ KNOX, J. *The humanity and divinity of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. ■ KRAMER, W. *Christ, Lord, Son of God*. London: SCM, 1966. ■ LIENHARD, J. T. *The christology of the Epistle to Diognetus*. *vc*, v. 24, p. 280-9, 1970. ■ MACNEILL, H. L. *The christology of the Epistle to the Hebrews*. Chicago: University of Chicago Press, 1914. ■ MACQUARRIE, J. *Jesus Christ in modern thought*. London: SCM, 1990. ■ MINEAR, P. S. *The idea of incarnation in 1 John*. *Int*, v. 24, p. 291-302, 1970. ■ SCHWEIZER, E. *Variety and unity in the New Testament proclamation of Jesus as the Son of God. AusBR*, v. 15, p. 1-12, 1967.

J. W. DRANE

FILHO DO HOMEM: EVANGELHOS

A pessoa que recebeu o nome de Jesus (talvez mais especificamente identificado como “Jesus de Nazaré” ou “Jesus, filho de José” [Jo 1.45; 6.42], para deixar claro de que Jesus se estava falando) é conhecida de várias maneiras nos Evangelhos e no NT em geral. Até certo ponto, trata-se de formas permutáveis, mas algumas são empregadas em funções e contextos específicos.

A expressão “o Filho do homem” (*ho huios tou anthrōpou*) é uma dessas formas. Nos Evangelhos, é a expressão utilizada com mais frequência para se referir a Jesus (com exceção do próprio nome “Jesus”). Ocorre nos quatro Evangelhos e só uma vez fora deles (At 7.56; Hb 2.6 [cit. Sl 8.4]; Ap 1.13; 14.14 [numa alusão a Dn 7.13] mencionam “um filho do homem”). Nos Evangelhos, a expressão é encontrada apenas em declarações atribuídas a Jesus, sendo a única exceção clara João 12.34, quando o povo responde a Jesus citando a expressão que ele acabara de mencionar e perguntando a quem ele está se referindo.

Isso mostra que “o Filho do homem” funciona como autodesignação de algum tipo: jamais se tornou uma forma de outras pessoas se referirem a Jesus. Por esse motivo, não desempenhou nenhum papel nas declarações confessionais e doutrinárias da igreja primitiva, ao contrário do que aconteceu com “Cristo”, “SENHOR” e “FILHO DE DEUS”.

1. Uso nos Evangelhos
2. Jesus e o Filho do homem
3. Conclusão

1. Uso nos Evangelhos

Em que casos a expressão é empregada? Por que às vezes Jesus diz “eu” e, às vezes, “o Filho do homem”? Há sem dúvida certa flexibilidade de uso, como se vê nas seguintes comparações:

- Lucas 6.22 com Mateus 5.11;
- Mateus 16.13 com Marcos 8.27;
- Lucas 12.8 com Mateus 10.32.

1.1 O Evangelho de Marcos. Em termos gerais, podemos detectar um padrão no Evangelho de Marcos, em que a expressão ocorre catorze vezes (Mc 2.10,28; 8.31,38; 9.9,12,31; 10.33,45; 13.26; 14.21 [2x],41,62).

1.1.1 A autoridade presente de Jesus. Jesus fala de sua autoridade de perdoar pecados e de seu senhorio sobre o dia de descanso (Mc 2.28). Nos dois casos, o contexto deixa claro que é a autoridade de Jesus que está em questão, e ele a exerce na mesma hora. Trata-se de uma autoridade que normalmente pertenceria a DEUS ou a alguém autorizado por Deus. É possível que a expressão tenha o sentido de “ser humano” no sentido genérico (i.e., qualquer membro da espécie; v. mais abaixo), mas é duvidoso que um leitor grego entendesse a expressão com esse sentido.

1.1.2 O sofrimento e a ressurreição de Jesus. Jesus fala do sofrimento, da MORTE e da RESSURREIÇÃO iminentes do Filho do homem, e o faz no corpo de várias predições que destacam a relação desses fatos com as Escrituras. Ele afirma que a missão do Filho do homem é servir às pessoas e dar a própria vida em resgate por muitos, e fala de si mesmo como o Filho do homem no contexto da traição e da prisão que estava na iminência de sofrer (Mc 8.31; 9.9,12,31; 10.33,45; 14.21 [2x],41). A tríplice repetição da predição em Marcos é bem marcante. Os sofrimentos de Jesus estão ligados a seu papel de Filho do homem e não são mencionados explicitamente, sem alguma referência a ele nessa condição.

1.1.3 A vinda futura de Jesus. Existem três referências a uma vinda futura do Filho do homem “nas nuvens, com grande poder e glória”, quando se reunirá com seu povo escolhido e rejeitará (lit., “se envergonhará de”) aqueles que se envergonharam de Jesus (v. APOCALIPTISMO). Essa vinda está associada ao fato de ele estar sentado à direita de Deus (Mc 8.38; 13.26; 14.62). As passagens de Marcos 13.26 e 14.62 evocam Daniel 7.13,14, trecho em que alguém “parecido com filho de homem” vem com as nuvens dos céus, aparece diante de Deus e recebe para sempre poder e domínio soberanos (v. REINO DE DEUS).

Também são feitas alusões a Salmos 11.1 e possivelmente a Zacarias 12.10. O que em outras passagens do AT se diz a respeito de uma futura vinda do próprio Deus em juízo (Zc 14.5) é aqui atribuído ao Filho do homem como seu agente.

1.1.4 O Filho do homem sofredor, confirmado e cheio de autoridade. Com o quadro que começa a se formar, é possível afirmar que, para Marcos, o ensino que ele atribui a Jesus o identifica

com aquele personagem profetizado por Daniel que virá como agente de Deus para reunir seu povo e agir como juiz. Mas já como pessoa humana Jesus age com a autoridade que é inerente a esse papel. Se indagarmos como o sofrimento e a rejeição do Filho do homem se encaixam nesse quadro, podem se apresentar duas respostas (não necessariamente excludentes). A primeira é que em Daniel 7 o Filho do homem é visto como o representante dos “santos do Altíssimo” que sofrem derrota e opressão nas mãos dos inimigos (Dn 7.21,25). A segunda é que a linguagem usada em Marcos 9.12 e 10.45 e na narrativa da crucificação sugere que o Filho do homem passará pelas experiências do “justo sofredor” e da “pedra rejeitada” de Salmos (Sl 22; 69; 118.22) e do SERVO DE JAVÉ (Is 52.13—53.12), que sofre, mas é exaltado por Deus. Dessa maneira, não é de surpreender que temas recorrentes de várias passagens do AT que, como se acreditava, forneciam o padrão para o destino de Jesus foram amalgamados para apresentar um quadro de Jesus como o Filho do homem sofredor, confirmado e cheio de autoridade.

Em Marcos, percebe-se também que Jesus, quando se refere a si próprio, prefere essa forma às alternativas. É notável que, quando Jesus é identificado como o “Cristo” (Mc 8.29,30; 14.61,62; implicitamente em Mc 13.21,22; 9.41 é exceção), ele responde dizendo o que “o Filho do homem” fará. Esse fato curioso sugere que Jesus quase deseja substituir o conceito de Messias (ou Cristo) pelo de Filho do homem. Não são claras as razões disso.

1.2 O Evangelho de Mateus. Nos outros dois Evangelhos Sinóticos, o quadro não é muito diferente. A expressão é empregada trinta vezes por MATEUS.

Mateus apropria-se de treze usos do termo por Marcos (Mt 9.6; 12.8; 16.27; 17.9,12,22; 20.18,28; 24.30b; 26.34 [2x],45,64) e editorialmente acrescenta-o quatro vezes (Mt 16.13; 16.28; 24.30a [?]; 26.2). Partilha-o com Lucas oito vezes (Mt 8.20 par. Lc 9.58; Mt 11.19 par. Lc 7.34; Mt 12.32 par. Lc 12.10; Mt 12.40 par. 11.30; Mt 24.27,37,39,44 par. Lc 17.24,26,30; 12.40), e cinco vezes a expressão é empregada exclusivamente em Mateus (Mt 10.23; 13.37,41; 19.28; 25.31).

Os novos usos que Mateus faz da expressão enquadram-se no padrão geral de Marcos. Em

várias declarações que partilha com Lucas, o Filho do homem é objeto de zombaria por se associar com os pecadores (Mt 11.19) e convida seus seguidores a partilhar de sua condição de não ter um teto (Mt 8.20). Há ensinamentos mais detalhados sobre a futura vinda do Filho do homem, a qual será inesperada e catastrófica para os que não estiverem prontos para ele (Mt 24.27,37,39,44). Esse pronunciamento, que compara o tratamento que o povo dispensa a Jesus agora com o tratamento que receberão no juízo (Mc 8.38 par. Mt 16.27), aparece segunda vez, agora de modo expandido, em Lucas 12.8,9; mas, na declaração correspondente de Mateus 10.32,33, o contraste verbal entre Jesus e o Filho do homem é abandonado, e Jesus fala de si mesmo em todo o texto na primeira pessoa do singular. (De modo semelhante, Mt 5.11 fala de perseguição “por minha causa”, ao passo que Lucas 6.22 traz “Filho do homem”.) Outro fato interessante é que uma declaração que em Marcos 3.28 fala da extensão do perdão aos filhos dos homens por seus pecados e blasfêmias, exceto contra o Espírito Santo, aparece em Lucas 12.10 para advertir que, se alguém falar contra o Filho do homem, será perdoado, mas não se falar contra o Espírito (V. ESPÍRITO SANTO). O texto de Mateus 12.31,32 combina as duas declarações (mediante a expressão “filhos dos homens”, em substituição ao termo marca-no, que diz simplesmente “homens”). É objeto de debate a maneira em que os Evangelhos entendiam essa declaração, mas é provável que viam um contraste entre falar contra Jesus na terra, quando era possível ser perdoado por não se reconhecer quem ele realmente era, e a oposição ao Espírito Santo pelo povo (talvez discípulos), quando não devia haver nenhuma dúvida de que fazê-lo era ficar contra Deus.

No ensino exclusivo de Mateus, entende-se o Filho do homem especialmente como o salvador (V. SALVAÇÃO) e juiz que está por vir (Mt 13.41; 19.28). Em Mateus 10.23, Jesus afirma que seus discípulos não terminarão de percorrer as cidades de ISRAEL antes que o Filho do homem apareça. É possível que no entendimento de Mateus fosse uma referência à queda de Jerusalém, interpretada como a vinda do Filho do homem em juízo.

A tendência geral em Mateus é, portanto, destacar a identidade de Jesus como o Filho do

homem que viria e como alguém que é rejeitado na terra.

1.3 O Evangelho de Lucas. Lucas emprega a expressão 25 vezes. Ele tem equivalentes a nove dos textos de Marcos (Lc 5.24; 6.5; 9.22,26,44; 18.31; 21.27; 22.22,69) e contém os dez textos de Q, os quais partilha com Mateus (os oito relacionados acima com 6.22 e 12.8). Isso deixa seis ocorrências exclusivas a Lucas (Lc 17.22; 18.8; 19.10; 21.36; 22.48; 24.7). Nessas novas declarações, ouvimos sobre a missão que o Filho do homem tem de salvar os perdidos (Lc 19.10), sobre sua traição por Judas (Lc 22.48; cf. Mc 14.21b), sobre seus sofrimentos e ressurreição (Lc 24.7 — relato de dois anjos postados junto ao túmulo sobre o que Jesus dissera anteriormente) e sobre sua vinda futura (Lc 17.22; 18.8; 21.36). É evidente que o quadro apresentado em Lucas é bem semelhante ao dos outros Evangelhos. Uma notável omissão existente em Lucas é a declaração do resgate, de Marcos 10.45. Em Lucas 22.27, há uma declaração semelhante acerca do “serviço”, mas sem empregar o termo “Filho do homem”, nem a ideia de resgate. Mais uma vez, não há diferença essencial do quadro geral apresentado em Marcos.

1.4 O Evangelho de João. Ao analisar o Evangelho de João, obtemos um quadro com semelhanças e diferenças. A expressão é utilizada treze vezes. Podemos prontamente encontrar referências que correspondem à Paixão e à ressurreição de Jesus nos outros Evangelhos. Mas em João existe a ideia de “levantar” o Filho do homem (*hypsōō*). O verbo é ambíguo e pode significar “ser erguido” em uma cruz ou “ser exaltado” (Jo 3.14; 8.28; 12.34). Desse modo, Jesus entende os acontecimentos finais de sua vida como a glorificação do Filho do homem (Jo 12.23; 13.31). Jesus também faz menção da autoridade de julgar, a qual recebeu na condição de Filho do homem (Jo 5.27), e do poder que o Filho do homem tem de conceder vida (Jo 6.27). Essas funções são sintetizadas no apelo que ele faz ao cego que foi curado para que creia no Filho do homem (Jo 9.35). E a função de conceder vida também aparece na afirmação de que é preciso comer a carne do Filho do homem (Jo 6.53), expressão que, sem dúvida, reflete o vocabulário da ÚLTIMA CEIA, mas ressalta a necessidade de uma

participação espiritual. Finalmente, há o conceito do Filho do homem que desce dos céus (Jo 3.13) e sobe para o lugar de onde veio (Jo 8.28). Ligada a isso está a enigmática declaração sobre os anjos subindo e descendo sobre o Filho do homem (Jo 1.51).

2. Jesus e o Filho do homem

É claro que a expressão é empregada de forma bem semelhante em cada um dos Evangelhos Sinóticos, mas em João é usada de modo mais extenso. A questão fundamental é até que ponto esse uso corresponde ao do próprio Jesus. Já vimos que os Evangelistas podem acrescentar a expressão a suas fontes ou então suprimi-la. Mas os estudiosos da atualidade têm levantado questões de alcance muito maior acerca da origem da expressão.

2.1 Filho do homem ou Messias? Alguns estudiosos questionam se Jesus expressou verbalmente ter consciência de ser o Messias ou um personagem do tipo messiânico. Uma consequência é que talvez ele não tenha empregado a expressão “o Filho do homem” como autodesignação messiânica. Ou, como se afirma, o Messias e o Filho do homem são duas pessoas diferentes, e, se Jesus se identificou com aquela, não poderia ter se identificado com esta.

Ambas as afirmações são bem duvidosas. A afirmação de que Jesus teve comportamento messiânico é convincente (v. CRISTO): do contrário, por que seus discípulos o reconheceram como Messias? Isso torna improvável a ideia de que ele não poderia ter se referido a si mesmo como figura messiânica. Além do mais, embora seja verdade que o Messias judaico tradicional é uma pessoa terrena, ao passo que o Filho do homem tem aspectos transcendentais, o papel atribuído a este é messiânico no sentido de que recebe domínio e autoridade como representante do povo de Deus. Secundariamente, isso mostra que a afirmação de que o Filho do homem não está associado ao reino de Deus no judaísmo não tem fundamento.

2.2 Filho do homem presente e/ou futuro?

Tem se assinalado que, quando Jesus menciona a atividade futura do Filho do homem, ele não está necessariamente falando de si mesmo e que em uma ou duas declarações (Mc 8.38 par. Lc 12.8,9;

válidas apenas a respeito de si próprio (VERMES). Contra essa interpretação, alega-se que em cada caso é possível uma referência geral ou genérica. Aliás, a expressão idiomática parece ter surgido com o uso do termo com o sentido de “um homem” e, portanto, “qualquer homem”, em referência ao falante, se ele for homem.

3) Entretanto, há casos em que manifestamente a referência não é a “todo o mundo”, mas a pessoas de uma classe em particular. Portanto, é mais acertado dizer que a expressão se refere às pessoas do grupo a que o falante pertence (LINDARS). (Desse modo: “Quando E. Hiyya ben Adda morreu [...] R. Levi recebeu seus bens. Isso aconteceu porque seu mestre costumava dizer: ‘O discípulo de *bar nāshā* é tão querido para ele quanto seu filho’”. Aqui a expressão claramente se refere ao grupo de mestres.) Acredita-se que a expressão idiomática era empregada como forma de autorreferência nos casos em que o falante desejava revelar modéstia ou falar de assuntos que incomodavam (como a própria morte) — de qualquer maneira, nas ocasiões em que desejava evitar o discurso na primeira pessoa.

2.4 Avaliação das opções. A tendência hoje parece favorecer a terceira ideia como a explicação mais apropriada dessa expressão idiomática. Os que defendem esse ponto de vista alegam que várias declarações nos Evangelhos podem ser entendidas como exemplos do mesmo caso. Jesus diz algo que é verdadeiro sobre si mesmo se isso também for verdadeiro para o grupo ao qual ele pertence.

2.4.1. Analisando as declarações como expressões idiomáticas de autorreferência, M. Casey, B. Lindars e G. Vermes (principais estudiosos a realizar pesquisas nessa área) chegaram cada um, de modo independente, à conclusão de que as declarações do Filho do homem são autênticas. Os resultados podem ser comparados na tabela 1, seguinte.

Vermes apresenta o número mais elevado de frases autênticas porque incluiu declarações que são verdadeiras apenas em referência ao falante (Jesus). Ele chega ao resultado final de sua seleção, como acontece com as seleções de Casey e Lindars, rejeitando as frases que refletem a influência de Daniel 7. Casey e Lindars concordam substancialmente em sua seleção mais limitada.

Tabela 1: Declarações do Filho do homem como autodesignação: sua autenticidade de acordo com Casey, Lindars e Vermes

	Casey	Lindars	Vermes	Comentários	
Marcos	2.10	*	*	*	
	2.28	*		*	
	8.31			*	(somente Marcos)
	8.38	*			
	9.9			*	
	9.12	*		*	
	9.31		*	*	(Lindars: só o núcleo)
	10.33			*	
	10.45	*	*	*	(Lindars v. 45b)
	14.21a,b	*	*	*	(Lindars v. 21a)
	14.41			*	
Mateus	8.20	*	*	*	(par. Lc 9.58 o)
	11.19	*	*	*	(par. Lc 7.34 o)
	16.13			*	(diferente de Mc 8.31)
	26.22			*	
Lucas	11.30		*	*	(par. Mt 12.40 o)
	12.8	*	*		(diferente de Mt 10.32 o)
	12.10	*	*	*	(diferente de Mt 12.32 o)
	19.10			*	
	22.48	*			
	24.7			*	

Existem casos em que é plausível a abordagem de Casey e Lindars na questão das declarações. O texto de Marcos 2.10 pode significar que existe uma classe de pessoas com autoridade para perdoar, inclusive Jesus. (Mas as pessoas comentam, surpresas, que nenhum ser humano é capaz de perdoar pecados; só Deus pode fazê-lo.) Em Marcos 2.28, o dia de descanso é criado para a humanidade, e, por esse motivo, o povo em geral, incluindo Jesus, tem autoridade sobre ele. Em Mateus 11.19, Casey encontra um grupo de pessoas, entre as quais Jesus, que come e bebe com coletores de impostos e pecadores e é censurado pelos fariseus. (Mas o texto parece estar comparando dois indivíduos.) Em Mateus 8.20, Jesus

Mc 14.62) parece haver distinção entre o Jesus ativo na terra e o Filho do homem ativo no futuro por ocasião do juízo final. Pressupondo-se que a IGREJA primitiva não teria criado tal distinção, alega-se que essas declarações apresentam fortes indícios de autenticidade. Alega-se, então, que na verdade Jesus vislumbrava o Filho do homem como alguém distinto de si mesmo. Segue-se, portanto, que as frases que identificam Jesus como o Filho do homem devem ser composições elaboradas pela igreja primitiva ou tiveram o acréscimo da expressão em etapa posterior. Caso esse argumento seja válido, ele se harmoniza com a ideia de que Jesus não fazia referência a si mesmo de uma perspectiva messiânica.

A despeito da ampla popularidade de que essa teoria desfrutou entre os estudiosos influenciados por R. Bultmann, não é possível sustentá-la. No fundo, a afirmação é que as referências à obra futura do Filho do homem foram reinterpretadas pela igreja primitiva de modo que passassem a se referir a Jesus. Mas existem vários argumentos contrários a esse ponto de vista.

Uma interpretação muito mais natural das principais declarações (Mc 8.38 par. Lc 12.8,9; Mc 14.62) é que nelas Jesus estabelece um contraste entre ele próprio como alguém cuja autoridade não é reconhecida e o Filho do homem, cuja autoridade não se pode negar. A explicação para a mudança aparentemente estranha da primeira para a terceira pessoas deve ser a incorporação de uma alusão a Daniel 7.13,14.

A teoria exige que se rejeite a autenticidade de um grande número de ocorrências da expressão como autodesignação de Jesus por nenhum outro motivo que não o fato de conflitar com um par de textos cuja interpretação, que aponta para outro personagem vindouro, é bastante questionável. O fato de que em muitos outros textos a expressão “Filho do homem” não pode ser outra coisa senão uma autodesignação prejudica seriamente a ideia de que os textos “futuros” originariamente falavam de outra pessoa, não de Jesus.

2.3 “Filho do homem” como autodesignação de Jesus. Duas linhas de raciocínio questionam se Jesus poderia ter utilizado o título “Filho do homem” para se referir a si mesmo.

2.3.1 A interpretação de Daniel 7. Na visão de Daniel 7, aparecem quatro grandes bestas

parecidas com vários animais e alguém “parecido com filho de homem” (Dn 7.13; a *a21* traz os dois substantivos com inicial minúscula). Sem dúvida, a última expressão deve ser traduzida por “como homem” (*NEB*). A expressão aramaica é empregada para designar um membro em particular de uma espécie, e (como no hebraico) “homem” e “filho de homem” podem ser utilizados de forma intercambiável para se referir a um indivíduo. A força de “como” é que esse alguém não é um homem, mas *como* um homem, assim como as bestas são “como” animais. Na interpretação da visão de Daniel, as bestas representam quatro reinos, e (implicitamente) a figura semelhante a um ser humano representa os “santos do Altíssimo”, o povo (fiel) de Israel. Portanto, pode se alegar que a figura semelhante a um ser humano é símbolo de uma entidade coletiva. No entanto, é também plausível que essa figura represente o governante do povo de Deus, assim como as bestas parecem representar tanto os reinos quanto seus governantes. Não há dúvida de que, na interpretação subsequente, a figura semelhante a um ser humano é considerada um indivíduo messiânico. O mesmo se pode dizer de *1Enoque* 37—71 e também de *4Esdras* 13 (em que não se emprega a expressão propriamente dita, mas é clara a dependência em relação a Dn 7). De qualquer maneira, pode se afirmar que em nenhum sentido “[filho do] homem” é um título em Daniel 7.

2.3.2 “Filho do homem”, expressão idiomática do aramaico empregada como autorreferência. Há ainda outra expressão idiomática que envolve o uso do termo “filho do homem”. Ela ocorre em vários textos aramaicos com o sentido de “homem como indivíduo”, mas com algum tipo de referência ao falante. A forma precisa em que isso acontece é objeto de debate.

1) Tem se afirmado que a expressão é utilizada para fazer declarações verdadeiras acerca de pessoas em geral e, portanto, do falante em particular (*CASEY*). Dessa forma, é um tipo de autodesignação, mas o que se diz não vale apenas com referência ao falante (e.g., no *Talmude palestino* *Caim* diz: “Eis que neste dia me lançaste sobre o chão, e da tua presença, Senhor, não é possível que o filho do homem [*bar nāsh*] se esconda.”)

2) Também se tem afirmado que o falante podia empregar a expressão para fazer declarações

válidas apenas a respeito de si próprio (VERMES). Contra essa interpretação, alega-se que em cada caso é possível uma referência geral ou genérica. Aliás, a expressão idiomática parece ter surgido com o uso do termo com o sentido de “um homem” e, portanto, “qualquer homem”, em referência ao falante, se ele for homem.

3) Entretanto, há casos em que manifestamente a referência não é a “todo o mundo”, mas a pessoas de uma classe em particular. Portanto, é mais acertado dizer que a expressão se refere às pessoas do grupo a que o falante pertence (LINDARS). (Desse modo: “Quando E. Hiyya ben Adda morreu [...] R. Levi recebeu seus bens. Isso aconteceu porque seu mestre costumava dizer: ‘O discípulo de *bar nāshā* é tão querido para ele quanto seu filho’”. Aqui a expressão claramente se refere ao grupo de mestres.) Acredita-se que a expressão idiomática era empregada como forma de autorreferência nos casos em que o falante desejava revelar modéstia ou falar de assuntos que incomodavam (como a própria morte) — de qualquer maneira, nas ocasiões em que desejava evitar o discurso na primeira pessoa.

2.4 Avaliação das opções. A tendência hoje parece favorecer a terceira ideia como a explicação mais apropriada dessa expressão idiomática. Os que defendem esse ponto de vista alegam que várias declarações nos Evangelhos podem ser entendidas como exemplos do mesmo caso. Jesus diz algo que é verdadeiro sobre si mesmo se isso também for verdadeiro para o grupo ao qual ele pertence.

2.4.1. Analisando as declarações como expressões idiomáticas de autorreferência, M. Casey, B. Lindars e G. Vermes (principais estudiosos a realizar pesquisas nessa área) chegaram cada um, de modo independente, à conclusão de que as declarações do Filho do homem são autênticas. Os resultados podem ser comparados na tabela 1, seguinte.

Vermes apresenta o número mais elevado de frases autênticas porque inclui declarações que são verdadeiras apenas em referência ao falante (Jesus). Ele chega ao resultado final de sua seleção, como acontece com as seleções de Casey e Lindars, rejeitando as frases que refletem a influência de Daniel 7. Casey e Lindars concordam substancialmente em sua seleção mais limitada.

Tabela 1: Declarações do Filho do homem como autodesignação: sua autenticidade de acordo com Casey, Lindars e Vermes

	Casey	Lindars	Vermes	Comentários	
Marcos	2.10	*	*	*	
	2.28	*		*	
	8.31			*	(somente Marcos)
	8.38	*			
	9.9			*	
	9.12	*		*	
	9.31		*	*	(Lindars: só o núcleo)
	10.33			*	
	10.45	*	*	*	(Lindars v. 45b)
	14.21a,b	*	*	*	(Lindars v. 21a)
14.41			*		
Mateus	8.20	*	*	*	(par. Lc 9.58 q)
	11.19	*	*	*	(par. Lc 7.34 q)
	16.13			*	(diferente de Mc 8.31)
	26.22			*	
Lucas	11.30		*	*	(par. Mt 12.40 q)
	12.8	*	*		(diferente de Mt 10.32 c)
	12.10	*	*	*	(diferente de Mt 12.32 c)
	19.10			*	
	22.48	*			
24.7			*		

Existem casos em que é plausível a abordagem de Casey e Lindars na questão das declarações. O texto de Marcos 2.10 pode significar que existe uma classe de pessoas com autoridade para perdoar, inclusive Jesus. (Mas as pessoas comentam, surpresas, que nenhum ser humano é capaz de perdoar pecados; só Deus pode fazê-lo.) Em Marcos 2.28, o dia de descanso é criado para a humanidade, e, por esse motivo, o povo em geral, incluindo Jesus, tem autoridade sobre ele. Em Mateus 11.19, Casey encontra um grupo de pessoas, entre as quais Jesus, que come e bebe com coletores de impostos e PECADORES e é censurado pelos fariseus. (Mas o texto parece estar comparando dois indivíduos.) Em Mateus 8.20, Jesus

diz que existe um grupo de pessoas, que inclui seus discípulos e ele próprio, que não têm lar, e que, por esse motivo, um discípulo em potencial deve experimentar a mesma situação. Esse é o exemplo mais convincente, mas deve se observar que o que Jesus poderia querer dizer é que, se ele próprio é rejeitado como figura messiânica, o mesmo deverá ocorrer com seus DISCÍPULOS (cf. o raciocínio idêntico em Mt 10.25b; Jo 15.18,20b). Os demais exemplos simplesmente não convencem.

2.4.2. O efeito da abordagem em questão é negar que Jesus se imaginasse como o Filho do homem de Daniel 7. De acordo com Lindars, “a expressão não transmitia nenhum sentido cristológico” (LINDARS, p. 170). Jesus continua sendo alguém dotado de alguma autoridade, totalmente comprometido com sua vocação, um profeta que acredita que falar contra ele equivale a falar contra Deus e que, pela resposta que as pessoas lhe derem, permanecerão de pé ou cairão por ocasião do juízo final.

Entretanto, o fato de a teoria de Lindars e Casey simplesmente não funcionar, pois explica apenas um punhado minúsculo de frases, deve levantar sérias dúvidas a seu respeito. Será necessário discutir a maneira em que Vermes entende essas frases, pois ele entende que Jesus empregou a expressão idiomática para falar com modéstia a respeito de si mesmo ou para evitar uma referência direta a sua morte.

2.5 Esclarecendo a figura. De acordo com C. Colpe, algumas frases são genéricas. Ou seja, Marcos 2.10 comenta o fato de Jesus poder perdoar na condição de ser humano. Em Mateus 11.18,19, João é contrastado com “um ser humano”, a saber, Jesus. E, em Mateus 8.20, Jesus diz que até os animais têm ninhos, mas um ser humano como ele, Jesus, não tem lugar em que repousar a cabeça (COLPE, p. 430-3). Essa parece ser essencialmente a mesma ideia sustentada por R. Bauckham, para quem a expressão é empregada de modo indefinido, mas não genérico, com o sentido de “alguém, uma pessoa”, e que por isso podia ser utilizada como autorreferência indireta.

Resta o problema de que o uso no aramaico não é claro. Mas é questionável que essas frases nos Evangelhos sejam prova de que a expressão aramaica subjacente podia ser por vezes usada em referência apenas ao falante.

Isso nos deixa com várias frases em que é clara a alusão a Daniel 7. J. D. G. Dunn acredita que Jesus começou usando a expressão idiomática aramaica para se referir a si mesmo e depois reconheceu no uso da expressão de Daniel 7 uma alusão à confirmação de si mesmo, que ele aguardava da parte de Deus. Isso levou ao emprego de Daniel 7 em um âmbito maior de suas declarações e ao desenvolvimento do termo como meio de se referir a si mesmo como aquela figura messiânica cheia de autoridade. Dessa maneira, em algumas ocasiões, Jesus empregou o título apenas como autodesignação, mas em outras fazia alusão consciente a Daniel 7. Não há dúvida de que cristãos primitivos teriam entendido a maioria, se não todas as frases de Jesus, como referências a si mesmo vinculadas ao personagem de Daniel 7. A constatação é que, nos lábios de Jesus, nem todos os usos da expressão tinham necessariamente o mesmo sentido.

Adotar esse ponto de vista não implica necessariamente afirmar que todas as ocorrências da expressão ou que todos os textos em que ela ocorre são frases autênticas de Jesus na forma em que se encontram. Temos de admitir que os Evangelistas acrescentaram a expressão (e também a substituíram por um pronome pessoal ou equivalente; v. os exemplos citados acima). Também é possível que esses acréscimos tenham ocorrido mesmo antes de os Evangelhos serem escritos.

Um problema em particular aparece em Marcos 3.28,29 e seus paralelos (Mt 12.31-33; Lc 12.10). Parece haver duas formas variantes da frase original. O original hipotético dizia que o perdão estava disponível para pecados e blasfêmias para/contra “o filho do homem”. A tradição de Marcos interpretou que o sentido era de perdão para a humanidade (uso coletivo), mas a tradição de Q interpretou como referência a blasfêmias contra o homem (Jesus). De acordo com esse ponto de vista, a tradição marcana entendeu a expressão aramaica de uma forma que provavelmente não era o sentido original que se tinha em mente, mas, apesar de a referência a Jesus ter sido removida, foi implicitamente incluída pelo fato de que a frase prometia perdão a todas as blasfêmias, exceto aquelas contra o Espírito. Em sua forma aramaica, a frase provavelmente não se referia a Jesus como “o Filho do homem [de

Daniel]”, e, por esse motivo, desaparece o problema detectado por leitores de hoje quanto à diferença entre falar contra o Filho do homem e contra o Espírito Santo. Uma coisa é falar contra Jesus em sua humilde aparência de homem; outra é falar contra a obra manifesta do Espírito (em Jesus ou em qualquer outra pessoa).

3. Conclusão

Nota-se que duas coisas ocorrem nos textos referentes ao Filho do homem.

3.1 O Filho do homem como divino e humano.

De um lado, existe a expressão propriamente dita e as associações que teria para os ouvintes e leitores. Nos Evangelhos como os conhecemos, a expressão indica para o leitor o personagem de Daniel 7, alguém com autoridade soberana, a figura messiânica que *1Enoque* e *4Esdras* identificam com o Messias, Filho de Deus e Eleito. Pelo fato de proceder dos céus, em algum sentido tal figura seria vista como divina, e sua descrição em Daniel 7 poderia ser interpretada como uma apoteose ou “deificação”. Ele estaria associado ao povo de Deus, e, nesse sentido, o Filho do homem pode ser considerado uma figura coletiva. (Mas deve se rejeitar a ideia de que “Filho do homem” é símbolo de um ente coletivo que se torna então individualizado em Jesus.) Seus associados estão atrelados a seu destino. Mas deve se destacar que é duvidoso que todas essas associações ocorressem na mente dos ouvintes originais de Jesus e que ele tinha o propósito de estabelecê-las todas as vezes que empregou a expressão. É graças à origem dupla da expressão que ela pôde ser usada em referência tanto à humanidade de Jesus quanto à sua origem divina. Jesus pôde empregar o termo para se referir a si mesmo como ser humano, em contraste com Deus (*Mc* 2.10,28), mas o termo também pode denotar sua origem divina. No último caso, “Filho do homem” é uma forma velada de expressar seu relacionamento com Deus (KIM).

3.2 A missão do Filho do homem. De outro lado, essa autodesignação se torna o veículo para o ensino acerca da atividade e do destino de Jesus. Ele aparece nos Evangelhos Sinóticos como alguém com autoridade sobre a terra, mas não aceito por muitos. Ele tem um destino ordenado por Deus e expresso nas Escrituras, o qual envolve traição, rejeição, sofrimento, morte

e ressurreição. Ele tem um papel futuro: “vem” trazer salvação e juízo. No Evangelho de João, há um destaque ainda maior para o fato de que ele procede da parte de Deus e retorna para estar com ele.

3.3 “Filho do homem” como autodesignação de Jesus. Quando Jesus se refere à própria missão, ele adota essa expressão, em vez de “Messias” ou “Filho de Deus”. Depois da ressurreição, não entrou no vocabulário cristão como forma de se referir a Jesus ou como expressão confessional (nem mesmo em *Jo* 9.35,36 chega a ser usada por um crente; *At* 7.56 é uma ocorrência única, provavelmente um eco deliberado das próprias palavras de Jesus). O termo foi reconhecido como autodesignação e substituído por outras expressões de maior clareza quanto ao significado. De qualquer forma, era um termo que não teria feito sentido para os não judeus. Uma vez que, de modo geral, os leitores de hoje não captam as nuances originais da expressão (seja como autodesignação, seja como alusão a *Dn* 7), continua válida até hoje a decisão da igreja primitiva de não utilizá-la. Existe até mesmo o grave perigo de empregar “Filho do homem” como meio de se referir à humanidade de Jesus em oposição à sua divindade (expressa por “Filho de Deus”), ao passo que, na verdade, o contexto de Daniel sugere alguém intimamente associado ao “ancião de dias”.

Podemos concluir que, em aramaico, “Filho do homem” não era um título, mas uma autodesignação empregada em certos contextos, e Jesus a usou dessa maneira. Entretanto, em Daniel 7 a expressão é usada de maneira informal para designar alguém “parecido com um filho de homem” e, por conseguinte, a expressão veio a ser um meio de se referir à pessoa assim descrita. Jesus apropriou-se desse sentido da expressão e, assim, identificou seu papel com o do personagem de Daniel 7. Consequentemente, a expressão veio a ser usada como título para a dignidade de Jesus, embora a lembrança de que a expressão foi usada como autodesignação tenha impedido que seus seguidores viessem a utilizá-la.

Ver também CRISTO; FILHO DE DAVI; FILHO DE DEUS; REINO DE DEUS; SENHOR; SERVO DE JAVÉ.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. The Son of Man: “a man in my position” or “someone”. *JSNL*, v. 2, p.

23-33, 35-41 (réplica de B. Lindars), 1985. ■ CARAGOUNIS, C. C. *The Son of Man*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986. (WUNT, 38.) ■ CASEY, M. *Son of Man*. London: SCPK, 1979. ■ _____. General, generic and indefinite: the use of the term “Son of Man” in Aramaic sources and in the teaching of Jesus. JSNT, v. 29, p. 21-56, 1987. ■ COLPE, C. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. TDNT, v. 8, p. 400-77. ■ DUNN, J. D. G. *Christianity in the making*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. v. 1. p. 724-62. ■ _____. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980. ■ KIM, S. *The Son of Man as the Son of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ LINDARS, B. *Jesus Son of Man*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ TÖDT, H. E. *The Son of Man in the synoptic tradition*. Philadelphia: Westminster, 1965. ■ VERMES, G. *Jesus the Jew*. New York: Harper, 1973.

I. H. MARSHALL

FILIAÇÃO. VER ADOÇÃO, FILIAÇÃO.

FILIPENSES, CARTA AOS

Filipenses é uma carta que o apóstolo Paulo escreveu à igreja localizada na cidade de Filipos, na Macedônia, a primeira igreja que ele fundou na Europa. É a mais pessoal de todas as suas cartas. Conquanto Filipenses não seja um tratado teológico, a carta tem muito a dizer sobre Deus e as formas em que ele lida com o ser humano, sobre Cristo Jesus e sobre os cristãos e a vida que devem viver neste mundo. Essa é a única ocorrência dos termos “bispo” e “diácono” (Fp 1.1) nas cartas de Paulo, mas sem nenhuma explicação do que essas pessoas faziam ou do tipo de autoridade que exerciam dentro da igreja.

1. Conteúdo
2. Filipos e seus cidadãos
3. A igreja e seu apóstolo
4. Algumas questões fundamentais
5. Temas teológicos

1. Conteúdo

A carta contém uma saudação (Fp 1.1,2) que, comparada com formas de cartas típicas do século I, traz elementos semelhantes (e.g., “A para v, saudações!”) e dessemelhantes (e.g., “da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo”).

Paulo, então, agradece a Deus pelos filipenses, lembra-os de sua constante oração a favor deles,

do afeto que nutre por eles e da confiança que tem em Deus com respeito a eles. Também apresenta um breve relato de seu aprisionamento e dos efeitos inesperados e positivos que isso ocasionou, informando-os de que provavelmente seria solto da prisão e tornaria a estar com eles (Fp 1.3-26).

Paulo passa do agradecimento à súplica: pede aos filipenses que vivam de forma digna do evangelho de Cristo, harmoniosamente uns com os outros; lutando pela fé do evangelho; sem medo dos adversários do evangelho; desejosos de sofrer pelo evangelho; ávidos por imitar a Cristo Jesus na busca humilde do bem-estar alheio; executando responsabilidades sem murmuração ou queixa; mantendo-se puros e santos, filhos inculpáveis de Deus (Fp 1.27—2.18).

Paulo, então, expressa o desejo que tem de lhes enviar Timóteo e, até que tenha condições de fazê-lo, da intenção de lhes mandar de volta Epafrodito, que é um deles, o mensageiro que haviam enviado ao apóstolo — alguém que havia arriscado a própria vida a fim de levar as doações dos filipenses a Paulo (Fp 2.19—3.1). A essa altura, a carta muda de tom. Paulo dá início a um enérgico ataque contra os que pretendem subverter os filipenses — os “inimigos da cruz de Cristo”. Mediante a afirmação de que sua autoridade se baseava não na posição que ocupava, mas em seu sacrifício, ele se opõe a qualquer influência que tivessem tido, apresentando como modelo o Cristo do hino cristista (cp. Fp 3.4-11 com Fp 2.6-11), ou seja, baseava-se não em valores pessoais, mas no imenso valor de Cristo Jesus (Fp 3.2-21).

Para concluir, Paulo suplica pela unidade na igreja, especialmente entre os líderes; aconselha os cristãos sobre como devem se sentir, pensar e agir; remove dos filipenses qualquer sentimento de culpa que ainda tenham pelas vezes que não tiveram condições de lhe enviar ajuda; conclui a carta com uma doxologia a Deus, saudações a todos e uma bênção (Fp 4.1-23).

2. Filipos e seus cidadãos

Filipos era já uma cidade antiga e histórica quando Paulo chegou e, claro, quando mais tarde escreveu sua carta aos cristãos que ali residiam. Filipe da Macedônia a construíra em 358-357 a.C., no local de uma antiga cidade trácia situada a 13 quilômetros do litoral, em uma região fértil

e repleta de fontes de água. Mais tarde, Filipos passou a fazer parte do Império Romano e se tornou uma das paradas ao longo da principal via terrestre entre Roma e o Oriente. Destruída por várias guerras, foi reconstruída pelo imperador Otaviano, que fez dela um posto militar, povoou-a com soldados veteranos das guerras que havia comandado, tornou-a uma colônia romana e deu a ela o *ius italicum* — o mais elevado privilégio que uma municipalidade provincial podia obter. Consequentemente, assim como os cidadãos de Roma, os de Filipos podiam comprar e vender bens, estavam isentos do imposto territorial e de um imposto perene pago por cada pessoa e tinham direito à proteção da lei romana. Foi por isso que Paulo, quando fez sua primeira viagem à Europa, desconsiderou de propósito a cidade portuária de Neápolis para começar pregando o evangelho na pequena, porém mais importante cidade de Filipos, do primeiro distrito da Macedônia (At 16.12).

Filipos era habitada predominantemente por romanos; no entanto, muitos gregos da Macedônia e alguns judeus também viviam ali. O povo tinha orgulho da cidade, de seus vínculos com Roma, de observar os costumes romanos, de obedecer às leis romanas, de ser cidadãos romanos (cf. At 16.21). Em duas oportunidades nessa breve carta, Paulo faz declarações que tiram vantagem desse fato: “Vivei, acima de tudo, por modo digno do evangelho de Cristo” (Fp 1.27, *ARA*), frase em que o verbo empregado para “viver”, *politeuesthe*, tem o sentido literal de “viver como cidadão, viver como pessoa livre”, e até mesmo de “fazer parte do governo”. Ao escolher essa palavra, parece que Paulo está apelando para o orgulho que eles têm de ser cidadãos romanos e estendendo agora a ideia à igreja, a nova comunidade a que pertencem e na qual devem ser cidadãos responsáveis, sujeitando-se à lei do amor. A outra declaração de Paulo acha-se em Filipenses 3.20: “A nossa pátria [*politeuma*] está no céu”. Aqui de novo a escolha da palavra lembra o que ele diz em Filipenses 1.27 e sugere que mais uma vez pensa na cidade de Filipos como colônia romana, lembrando os filipenses de que agora pertencem a uma comunidade superior, mais importante, mais duradoura. Escolher Filipos como local para lançar o evangelho em solo europeu encaixava-se na estratégia missionária

paulina de escolher cidades importantes e de bom nome e também de localização estratégica como centros ideais, de onde se podia irradiar a notícia do evangelho.

3. A igreja e seu apóstolo

Paulo chegou a Filipos em consequência de uma visão que teve enquanto estava em Trôade. Ele viu “um homem da Macedônia”, o qual lhe pediu: “Vem para a Macedônia e ajuda-nos”. Logo após a visão, Paulo e sua equipe desistiram de ir para a Bitúnia e tomaram o rumo da Macedônia, concluindo que Deus os havia chamado para pregar o evangelho ali (At 16.9,10). De acordo com Atos, a primeira pessoa convertida ao cristianismo em Filipos foi uma mulher: Lídia. Embora fosse pagã, Lídia era temente a Deus e se sentia atraída pelos ideais elevados da religião judaica (At 16.14). Mas, quando ouviu Paulo pregar o evangelho, Deus abriu seu coração, como diz Lucas, e ela depositou sua fé em Jesus Cristo e foi batizada com toda a sua casa (At 16.14,15). Sua família tornou-se o núcleo da igreja em Filipos e, enquanto eles estavam reunidos no lar de Lídia, demonstraram generosa hospitalidade para com Paulo e seus companheiros, convencendo-os a ficar ali naquela casa (At 16.15).

Os únicos outros convertidos filipenses mencionados em Atos são o soldado romano que guardava a cadeia onde Paulo havia sido preso e sua família (At 16.30-33). Mas as circunstâncias extraordinárias em que o carcereiro se tornou cristão geraram dentro dele tal afeto por Paulo e Silas que ele lavou suas feridas, levou-os para sua casa e lhes deu de comer em sua mesa.

As reações dessas duas pessoas diante do apóstolo, a de uma senhora distinta e rica e a de um soldado romano, bem como a daqueles ao redor determinam o caráter do relacionamento que prevaleceria entre a igreja de Filipos e Paulo. Com base nessa breve carta, sem dúvida uma das várias que escreveu aos filipenses (v. Po, *Fp*, 3.2), fica evidente que não apenas ele sentia um profundo afeto pelos filipenses, mas também eles sentiam o mesmo pelo apóstolo (cf. Fp 1.7; 4.16). Quando se dirige a eles, não o faz como “Paulo, o apóstolo”, mas apenas como um servo de Cristo Jesus — ele não tinha necessidade alguma de convencê-los de sua autoridade. Isso, porém, não

quer dizer que nessa igreja não houvesse acontecimentos que entristeciam Paulo e contra os quais ele erguia a voz. Aparentemente, havia divisões entre grupos de pessoas ali (Fp 1.27; 2.2), com pessoas egoístas e convencidas que cuidavam apenas dos próprios interesses (Fp 2.3,4). Alguns membros estavam murmurando e se queixando (Fp 2.14) e outros não conseguiam se entender (Fp 4.2) — e tudo dentro da igreja. De um jeito amável, expondo diante deles o caminho de Cristo, Paulo graciosamente os chama de volta à harmonia e à preocupação mútua.

Quase nada mais se sabe da composição da igreja de Filipos, mas nomes como Epafrodito, Evódia, Síntique e Clemente — todos mencionados por Paulo como membros dessa igreja (Fp 2.25; 4.2,3) — mostram que a primeira igreja cristã em solo europeu era constituída em grande parte por gregos. Além do mais, é seguro inferir que, desde o início, as mulheres desempenharam um papel importante nessa igreja, até mesmo na liderança. Não apenas uma mulher foi a primeira pessoa a se converter, uma mulher de posses e de influência (At 16.14), mas é possível que todas as outras mulheres que haviam se encontrado com Lídia para orar à margem do rio, mesmo antes de Paulo chegar a Filipos (At 16.13), também tenham sido conduzidas à fé em Jesus Cristo em consequência do exemplo e testemunho de Lídia. É digno de menção que, dos quatro filipenses mencionados nominalmente nessa carta, dois sejam mulheres e que Paulo informe que elas trabalharam arduamente a seu lado na proclamação do evangelho (Fp 4.3).

4. Algumas questões fundamentais

4.1 Autoria. Embora a Carta aos Filipenses inicie com as palavras “[Da parte de] Paulo e Timóteo” (Fp 1.1), fica claro que, qualquer que tenha sido o motivo para o nome de Timóteo estar ligado ao do apóstolo, apenas Paulo foi responsável pela carta e por seu conteúdo. O estilo da carta é pessoal demais para ser diferente. Por exemplo, só o fato do uso que Paulo faz dos pronomes da primeira pessoa do singular, “eu”, “meu”, “me”, que ocorrem 51 vezes em uma carta não muito extensa, favorecem essa ideia. Além disso, o nome de Timóteo aparece outra vez somente em Filipenses 2.19, mas, ao contrário do que era de

esperar, em nenhum momento da saudação final. Na prática, portanto, apenas Paulo reivindica ser o autor de Filipenses.

Ao longo da história, a igreja tem aceitado essa afirmação sem questionamento — Policarpo de Esmirna, Ireneu, Clemente de Alexandria, Tertuliano e outros não apenas citam Filipenses, mas também a atribuem exclusivamente a Paulo. No século XIX, contudo, alguns estudiosos começaram a duvidar que Paulo tivesse escrito Filipenses. O mais eloquente deles foi F. C. Baur. Os estudos históricos de Baur levaram-no a concluir que, com exceção de Romanos, de 1 e 2 Coríntios e de Gálatas, Paulo não escreveu nenhuma das outras cartas que levam seu nome. A despeito da grande capacidade e erudição com que Baur apresenta seus argumentos, eles não são convincentes nem amplamente aceitos. Por fim, foram abandonados e, na prática, desapareceram. Entretanto, de tempos em tempos outros estudiosos têm tentado ressuscitar a tese de Baur, mas com pouco ou nenhum sucesso. Por isso, é seguro afirmar que a imensa maioria dos estudiosos do NT hoje em dia está convencida de que Paulo é o autor de Filipenses e de que a questão da autenticidade da carta tem apenas importância histórica.

4.2 Unidade. Seria Filipenses uma única carta ou uma combinação de várias cartas escritas por Paulo? No século II, Policarpo, bispo de Esmirna, escreveu à igreja de Filipos mencionando que Paulo lhes havia enviado “cartas” (Po, Fp, 3.2). O comentário de Policarpo e os aspectos abaixo encontrados em Filipenses constituem motivos suficientes para que muitos considerem que a carta seja, na realidade, duas ou mais cartas amalgamadas em uma só: 1) a preparação tranquila e organizada para a conclusão da carta, em Filipenses 3.1; 2) comparando-se com a primeira parte da carta, a mudança radical de tom que ocorre em Filipenses 3.2 e vai até 4.3; 3) a observação de que Filipenses 3.1 se harmoniza tão exatamente com Filipenses 4.4; 4) o fato de que Paulo espera até o fim da carta para agradecer aos filipenses a generosidade que lhe demonstraram.

Os motivos para considerar Filipenses uma combinação de mais de uma carta têm bastante peso, assim como as razões contrárias a essa ideia. 1) O fato de que há uma descontinuidade em Filipenses e que Paulo de fato se interrompe

em Filipenses 3.2 não é de surpreender em uma carta pessoal e em tom de conversa que talvez não tenha sido escrita ou ditada de uma vez só por alguém acostumado a mudanças abruptas de estilo sem aviso prévio (cf. Rm 16.16-19; 1Ts 2.13-16). 2) Não existe nenhum manuscrito grego, por mais antigo, e também nenhum pai da igreja primitiva que ofereça o mais tênue indício de que Filipenses, em algum momento, apareceu em uma forma diferente da que existe hoje. 3) É difícil isolar as diferentes partes da carta, porque os mesmos termos, raízes verbais e temas recorrentes permeiam todas essas “partes”. Além do mais, o desenvolvimento do raciocínio de Paulo em uma parte da carta em geral depende do que ele disse em outra parte (cp. esp. Fp 2.6-11 com Fp 3.7-11; Fp 2.6-11 com Fp 3.20,21; cf. HOOKER, p. 331-3). 4) Se Filipenses 3.1 e 4.4 se harmonizam tão perfeitamente a ponto de que Filipenses 3 deva ser considerada uma carta à parte, é difícil explicar por que qualquer escriba atento e desejoso de unificar as várias cartas teria deixado o texto assim, quebrando aparentemente a unidade do todo. O mesmo se aplica à chamada “carta de gratidão” (Fp 4.10-20). Por que um escriba inteligente, ao reunir as cartas aos filipenses em um único documento, incluiria essa “carta” no final, não no início?

Por isso, não há razão convincente para duvidar de que Filipenses foi uma única carta procedente de Paulo, não várias cartas mais tarde reunidas em uma só por algum redator anônimo. Por esse motivo, os intérpretes devem tratar Filipenses como uma obra inteira.

4.3 Local e data. O local e a data em que Paulo escreveu a Carta aos Filipenses são questões importantes, com implicações para a interpretação do texto, particularmente as questões da identidade dos oponentes de Paulo e a natureza de sua oposição.

4.3.1 Local. Para que se possa apurar o local de procedência da Carta aos Filipenses, é preciso ter em mente vários fatores. 1) Paulo estava na prisão quando a escreveu (Fp 1.7,13,17). 2) Ele aguardava um julgamento que podia se encerrar com sua morte (Fp 1.19,20; 2.17) ou absolvição (Fp 1.25; 2.24). 3) Havia um pretório onde ele estava detido (Fp 1.13), bem como pessoas que pertenciam à casa de César (Fp 4.22). 4) Timóteo estava com Paulo (Fp 1.1; 2.19-23). 5) Esforços

evangelísticos extensos e produtivos eram empreendidos ao redor do apóstolo (Fp 1.14-17). 6) Paulo planejava visitar Filipo se fosse absolvido (Fp 2.24). 7) Ao que parece, algumas viagens — talvez até quatro — entre Filipo e o local de onde Paulo escreveu Filipenses foram feitas por pessoas diferentes durante o período de sua prisão.

4.3.1.1 Roma. Como local hipotético de onde Paulo escreveu Filipenses, Roma não apenas atende à maioria desses critérios, mas também é a teoria mais antiga e aceita por mais tempo, com data que remonta ainda ao século II e aos prólogos marcionitas. Paulo esteve sob prisão domiciliar em Roma por pelo menos dois anos (At 28.30). Ali havia soldados a guardá-lo (At 28.16), embora desfrutasse certo grau de liberdade, pois podia receber pessoas e presentes e escrever e enviar cartas (At 28.17,30). Ali estava livre para pregar o evangelho (At 28.31). Ali se apresentaria a César, e ali seu destino seria decidido. Ali ficavam o pretório (Fp 1.13) e as pessoas “da casa de César” (Fp 4.22), o que incluía a guarda imperial, os escravos e os cidadãos livres empregados pelo imperador. Ali também havia uma igreja grande e não totalmente leal a Paulo, não tendo sido fundada por ele, a qual pode ter se dividido nas facções a que Paulo se refere na carta (cf. Fp 1.14-17).

No entanto, a identificação de Roma como o local de onde Paulo escreve Filipenses apresenta alguns problemas. 1) A distância entre Roma e Filipo torna difícil, como alguns alegam, conciliar o número de viagens entre as duas cidades com o tempo em que Paulo esteve preso. 2) Em Atos, não há nenhuma indicação de que Timóteo esteve com Paulo em Roma, ao passo que Filipenses 1.1 deixa claro que ele estava com o apóstolo quando este escreveu a carta. 3) O objetivo de Paulo era visitar Filipo depois de liberto (Fp 2.24); apesar disso, o plano que anteriormente havia declarado era deixar o Oriente para trás e se concentrar nos campos missionários do Ocidente, especialmente na Espanha (Rm 15.24-28). 4) Com base em Filipenses 1.30 e 4.15,16 (v. tb. Fp 2.12,22), tem se inferido que Paulo está declarando aqui que não retornara a Filipo desde que ele e Timóteo haviam fundado a igreja ali, declaração que não poderia ter feito se estivesse escrevendo de Roma, pois esteve duas vezes em Filipo entre o

estabelecimento da igreja em Filipos (At 16) e a viagem a Roma (At 20.1-6).

4.3.1.2 *Éfeso*. Os estudiosos da atualidade propõem Éfeso como o local de onde Paulo escreveu Filipenses. Os seguintes motivos são apresentados a favor dessa hipótese. 1) A referência ao pretório pode indicar a residência de qualquer governador provincial, em Éfeso ou em qualquer outro lugar (cf. Mt 27.27; Jo 18.28,33). 2) Timóteo estava com Paulo em Éfeso (At 19.22; Fp 1.1). 3) A distância entre Éfeso e Filipos é ínfima, se comparada com o trajeto entre Roma e Filipos, e elimina o problema do tempo exigido para as diversas viagens entre Filipos e o local da prisão de Paulo. 4) Enquanto Paulo esteve em Éfeso, houve extensa atividade evangelística na cidade e ao redor (At 19.10,25,26; cf. Fp 1.12-14), bem como uma disputa em torno de Paulo e de seus ensinamentos (At 19.2-9; cf. Fp 1.15). 5) Paulo menciona ter sido preso várias vezes (2Co 11.23). Por isso, o fato de Atos não mencionar nenhuma prisão sua em Éfeso não é necessariamente um argumento contra a possibilidade de que esteve preso naquela cidade (cf. 1Co 15.32; 2Co 1.8).

A hipótese efésia, ainda que desfrute de crescente popularidade, não deixa de enfrentar objeções. 1) Baseia-se principalmente em inferências extraídas dos textos recém-citados. 2) Em Filipenses, nada se diz da “coleta” para os pobres de Jerusalém, assunto de imensa importância para Paulo durante sua estada em Éfeso, e é inconcebível que Paulo aceitasse presentes da igreja de Filipos durante o tempo em que eram levantados recursos a favor da igreja de Jerusalém (Fp 2.25; 4.10-20). 3) A igreja existente na cidade de onde Paulo escreve estava dividida, e por causa dele (Fp 1.15-17), fato que não se harmoniza com o quadro da igreja em Éfeso (At 19; 20.17-31). 4) Com exceção de Timóteo, Paulo se refere com dureza aos cristãos a seu redor (Fp 2.19-21), detalhe estranho, pois seus melhores amigos, Priscila e Áquila, estavam em Éfeso durante sua estada ali (At 18.2,18,24-26; 1Co 16.19).

4.3.1.3 *Corinto*. Alguns fatores sugerem a possibilidade de que Corinto seja o lugar de onde Filipenses foi escrita. 1) Geograficamente, Filipos se encontrava próxima de Corinto, mais ainda que de Éfeso. 2) Havia um procônsul em Corinto (At 18.12) e, conseqüentemente, um pretório e

uma “casa de César”. 3) Aparentemente, Paulo escreveu Filipenses antes de sua polêmica com cristãos judeus que vieram de Jerusalém, da parte de Tiago (cf. Gl 2.12), pois nessa carta não há menção a seu apostolado. Assim, provavelmente foi escrita antes de 1Coríntios (carta que Paulo escreveu de Éfeso), enquanto ainda estava em Corinto. 4) A firme oposição que Paulo enfrentou em Corinto, até mesmo perigo de morte, e a visão de encorajamento que teve à noite, diante desse perigo (At 18.10), que faz um paralelo com a outra visão que teve enquanto estava na prisão em Jerusalém (At 23.11), permitem inferir que os inimigos de Paulo conseguiram que ele fosse detido, lançado na prisão e ameaçado de morte. Mas, consolado por esse chamado noturno à coragem, ganhou a confiança de que seria solto e assegurou os filipenses a esse respeito (Fp 1.25; 2.24).

As objeções a essa hipótese são semelhantes às levantadas contra a hipótese efésia. 1) A hipótese é baseada apenas em conjecturas e, por esse motivo, 2) os duros comentários de Paulo acerca dos que o cercavam (Fp 2.19,20) não fazem sentido quando se leva em conta que Priscila e Áquila também estavam com Paulo em Corinto.

4.3.1.4 *Cesareia*. Outra sugestão para a procedência de Filipenses, a saber, Cesareia, embora formulada tardiamente, faz bastante sentido e se harmoniza com a maior parte dos fatos essenciais. 1) Lucas afirma que Paulo esteve preso no pretório de Herodes em Cesareia (At 23.35) — esse pretório era a residência do procurador romano e quartel-general da guarnição romana na Palestina. 2) A prisão de Paulo em Cesareia foi bem demorada (At 24.27), dando-lhe tempo para diversas viagens entre Cesareia e Filipos. 3) Embora Paulo estivesse sob custódia, mesmo assim teve considerável liberdade e a oportunidade de receber ajuda dos amigos (At 24.23; cf. Fp 2.25-30; 4.10-20). 4) Filipenses 1.7 deixa implícito que Paulo já havia comparecido a uma audiência e havia apresentado uma defesa de si mesmo e do evangelho, ao passo que Filipenses 1.6 indica que Paulo ainda permanecia na prisão, apesar de sua defesa. Isso está em harmonia com os acontecimentos que se deram em Cesareia (At 24.1-27), ao passo que a história de Paulo em Roma encerra com o apóstolo na condição de preso, sem nenhuma indicação de que tivesse apresentado

qualquer defesa (At 28.16-31). 5) Quando Paulo escreveu aos filipenses, estava confiante de que seria solto da prisão (Fp 1.24-26) e os visitaria em sua viagem ao Ocidente (Fp 2.24; cf. Rm 1.13-15; 15.23-29). Aqui também existe estreita correlação entre as declarações em Filipenses e em Atos (At 19.21; 23.11). Paulo fazia grandes planos: pensava em rumar para o Ocidente, pois acreditava que sua obra no Oriente estava concluída (Rm 15.20,23,24). Por isso, presumir que ele mais tarde mudou de ideia, planejando voltar de Roma para o Oriente, seria desconcertante e, na prática, sem fundamento. Mas não é ilógico supor que Paulo desejasse voltar a Filipos na viagem de Cesareia para o Ocidente, a fim de rever seus leais e generosos amigos.

As objeções a Cesareia não são suficientes para eliminar a suposição de que esse foi o local de onde Paulo escreveu a Carta aos Filipenses. 1) A objeção de que a distância entre Cesareia e Filipos era grande demais para o número de viagens ocorridas entre as duas cidades é eliminada em parte pela duração da estada de Paulo na prisão de Cesareia. Desse modo, é possível que se tenha dispensado uma atenção exagerada a essa questão da distância quando se consideram as possibilidades de Roma ou Cesareia. 2) A objeção de que Paulo estava enfrentando a possibilidade bem concreta de morrer no lugar em que se encontrava quando escreveu Filipenses também não é uma objeção válida para Cesareia (cf. At 21.31,36; 22.22; 23.30). É certo que, na condição de cidadão romano, Paulo tinha o direito de apelar para César, mas, se os judeus conseguissem provar que ele havia levado um gentio àquela parte do templo que era proibida aos gentios, profanando seu lugar santo, mesmo como cidadão romano ele estaria, sob a Lei judaica, sujeito à execução pelas mãos dos judeus (cf. At 25.11; v. JOSEFO, *Gu ju*, § 5.193-4; *An*, § 15.417).

Não é possível responder a todas as perguntas sobre esse assunto e, na realidade, é impossível saber com certeza absoluta onde Paulo escreveu Filipenses. Contudo, para tentar entender essa carta, especialmente tendo em vista o interesse de identificar os adversários nela mencionados, pode-se alegar que Cesareia se harmoniza com os dados tão bem quanto (ou talvez melhor que) qualquer outra teoria acerca da procedência da carta.

4.3.2 *Data*. Se Paulo escreveu a Carta aos Filipenses quando estava em Roma, isso ocorreu em algum momento no início da década de 60 do século I, entre 60 e 63 d.C. Se a escreveu em Éfeso, deve ter sido entre 54 e 57 d.C. Se escreveu em Corinto, foi por volta de 50 d.C. Mas se escreveu a carta em Cesareia, ele o fez no período de 58 a 60 d.C.

4.4 *Adversários*. Não é possível entender os adversários mencionados em Filipenses como um único grupo de pessoas, mas como vários (v. ADVERSÁRIOS [PAULO]). Um grupo se opunha a Paulo e, embora pregasse Cristo, o fazia com o objetivo de aumentar os sofrimentos do apóstolo enquanto ele se encontrava na prisão. Sem levar em conta essa atitude hostil por parte dos membros desse grupo, eles eram tidos como companheiros cristãos, pois Paulo refere-se a eles como “irmãos” (Fp 1.14,15). Talvez esses cristãos sustentassem uma teologia do homem divino, que os levava a considerar questões como humildade, mansidão, prisão e sofrimento — coisas que Paulo advogava ou estava experimentando — como prova de que o apóstolo não conhecia nada do poder triunfante de Cristo e, por esse motivo, era alguém indigno de se arvorar como líder cristão a ser imitado. Ou talvez fossem judaizantes, que ensinavam não apenas a necessidade da fé em Cristo, mas também que era preciso guardar a Lei judaica, incluindo-se a circuncisão e as regras alimentares, e por esse motivo estavam em conflito com Paulo, visto que este tenazmente se apegava à necessidade da fé em Cristo, mas rejeitava a necessidade de guardar a Lei.

Existia também um segundo grupo de adversários, bem diferentes do grupo mencionado acima. Esse segundo grupo havia ameaçado os filipenses, deixando-os com isso temerosos. Sua intenção era minar a firmeza da fé dos filipenses no evangelho (Fp 1.27-29). Muito provavelmente é o mesmo grupo que Paulo, em Filipenses 3.2, chama “cães”, “maus obreiros”, “falsa circuncisão” e “mutilação” (*NVI*, margem); em Filipenses 3.18, “inimigos da cruz de Cristo”; em Filipenses 3.19, pessoas cujo “fim [...] é a perdição”. É improvável que sejam judaizantes, isto é, cristãos judeus. Talvez se trate de missionários judeus que agressivamente forçavam as pessoas a se converter em Filipos, até mesmo recorrendo

à força. Proclamavam a ideia de que a justiça e a perfeição podiam ser alcançadas nesta vida (cf. Fp 3.12-15) mediante sujeição à circuncisão e obediência a certas leis rituais (Fp 3.19). Sua mensagem oferecia manifestações visíveis e tangíveis do favor de Deus no presente, não no mundo futuro invisível. As palavras extremamente duras de Filipenses 3.2 talvez reflitam sua frustração com a oposição fanática e insistente que enfrentava, promovida por judeus oriundos de Jerusalém e de Cesareia (At 21.37—26.32; cf. At 28.19).

4.5 O hino a Cristo. O trecho de Filipenses 2.6-11 é o maior exemplo de um hino cristão primitivo. Mas quem o escreveu e qual foi a fonte das ideias ali expressas? Muitos estudiosos consideram que Paulo tenha sido seu autor (cf. MARTIN, 1960), e esse tem sido o ponto de vista tradicional. A perfeição com que essa seção se encaixa no raciocínio de Paulo em Filipenses 2 e em todo o teor da carta não motiva ninguém a procurar outro autor. Contudo, alguns estudiosos têm visto no hino aspectos de estilo, vocabulário e doutrina que sugerem um compositor diferente. Seja obra de Paulo, seja de outro compositor, no entanto, isso não faz quase nenhuma diferença, visto que se encaixa no propósito de Paulo, harmonizando-se com seu pensamento enquanto ele escreve aos filipenses. Por isso, sem ressalvas, é incorporado à carta.

Os estudiosos têm procurado em muitos lugares a fonte das ideias desse hino. Alguns sugerem como antecedente o mito gnóstico do “redentor redimido”, que descreve a descida de uma “pessoa-luz” a este mundo com a missão de trazer conhecimento aos filhos da luz. Ele aparece em forma humana e suporta aflição, dor e sofrimento como outros seres humanos, até deixar este mundo e retornar ao mundo da luz (BULTMANN, v. 1, p. 167).

Outros têm pesquisado o tema veterotestamentário de Adão. ADÃO E CRISTO foram seres humanos feitos à imagem de Deus (Gn 1.26; Fp 2.6, “imagem” e “forma” são tratados como sinônimos), mas, enquanto Adão desobedeceu e quis ser semelhante a Deus, Cristo obedeceu e, em vez de querer ser igual a Deus, escolheu o caminho do serviço e da mortalidade. Em consequência de ter procurado satisfazer a si mesmo, o primeiro

Adão foi expulso do paraíso; o Último Adão, Cristo, foi exaltado por Deus e, por consequência de sua autoentrega, recebeu a mais elevada posição (DUNN, p. 114-21; mas v. WRIGHT).

Talvez não seja necessário ir tão longe quanto esses estudiosos em busca de uma resposta. Na tradição dos Evangelhos, há o registro de um acontecimento da vida de Cristo (Jo 13.3-17) que oferece um modelo quase perfeito para o movimento do hino a Cristo de Filipenses 2. Tanto o quarto Evangelista quanto Paulo principiam de modo semelhante o que têm a dizer. João começa sua narrativa dizendo que Jesus lavou os pés dos discípulos (trabalho de escravo/servo) porque sabia que o Pai havia entregue todas as coisas em suas mãos e que ele tinha vindo de Deus e estava voltando para Deus (Jo 13.3; cf. HAWTHORNE, 1983, p. 78-9). O hino filipense começa afirmando que Jesus, “existindo em forma de Deus, não considerou o fato de ser igual a Deus [...], pelo contrário, esvaziou a si mesmo, assumindo a forma de servo” (Fp 2.6-8). O hino todo preserva o tema descida-subida, que é proeminente no relato do Evangelho (Jo 13.3-17; HAWTHORNE, 1987, p. 65).

5. Temas teológicos

Por causa dos temas teológicos de Filipenses, parece desproporcional ao tamanho da carta a influência que ela tem sobre a igreja. Talvez isso se deva em grande parte ao refinado hino cristão (Fp 2.6-11), que elegantemente resume o ensino de Paulo sobre a pessoa de Jesus Cristo e a natureza de Deus (v. CRISTOLOGIA).

Embora proporcione uma descrição magnífica de Jesus Cristo — preexistente, igual a Deus, encarnando-se, ser humano, servo, totalmente obediente, exaltado por Deus ao mais alto lugar nos céus ou na terra, objeto da ADORAÇÃO de todos os seres criados para a glória de Deus Pai —, o hino também descreve com eloquência quem Deus realmente é. Pois Jesus Cristo, que participava da natureza de Deus e agia com base nela, demonstrou, mediante o que escolheu fazer e o que de fato fez, que a verdadeira natureza de Deus não se caracteriza por tomar para si, agarrar ou alcançar, e sim por partilhar, dar de mão aberta e se derramar a favor de outros para enriquecê-los.

Tenha Paulo ou não composto esse hino, ele foi indubitavelmente parte da carta original, não uma interpolação tardia, pois é com base nesse hino que Paulo apresenta seu apelo ético aos filipenses. Ele lhes implora que vivam com humildade, generosidade, sem afetação e ao mesmo tempo demonstrem consideração e interesse pelo bem-estar daqueles que os cercam (Fp 2.1-5), pois essa foi a atitude de Cristo Jesus que governou toda a sua conduta — comportamento a ser imitado por todos os que se denominam cristãos.

O hino a Cristo não é o único fator a contribuir para a influência de Filipenses. Nessa carta, encontramos também o lema da vida de Paulo, que desde esse momento se tornou o lema de muitos cristãos: “Para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro” (Fp 1.21). Essas duas declarações, somadas à que se segue, a saber, que “partir e estar com Cristo [...] é muito melhor [que viver]”, são de grande significado teológico. Sugerem que a condição do cristão que morre no Senhor é de felicidade consciente que ultrapassa qualquer coisa experimentada na terra. Se de fato apresentam tal ideia, é pertinente aqui a questão sobre a necessidade da ressurreição do corpo ou de um novo corpo vindo dos céus (v. CULLMANN; mas v. tb. Fp 3.20,21).

Além do mais, em Filipenses existe o citado comentário paulino: “Realizai a vossa salvação [...] porque Deus é quem produz em vós tanto o querer como o realizar” (Fp 2.12,13). Esse comentário, raramente situado em seu contexto para ser devidamente entendido, tem influenciado o pensamento dos que defendem a soberania de Deus e dos que sustentam o livre-arbítrio do ser humano. No contexto de Filipenses 2, Paulo não está empregando a palavra “salvação” para se referir à salvação escatológica, a salvação da alma eterna, e sim à saúde da comunidade cristã em Filipos. Dilacerados pela presunção, pelo orgulho e pelo egoísmo (Fp 2.3,4), os filipenses ouvem nessas palavras o incentivo do apóstolo a que sigam o exemplo de Cristo (Fp 2.5-11), se humilhem e assumam o papel do servos, para que possam trabalhar obedientemente e assim trazer cura (i.e., “salvação”) à igreja até que essa tarefa seja realizada. Se o fizerem, descobrirão que têm estado a cooperar com Deus, o qual já está em ação no meio deles, dando-lhes o desejo de ser

completos e concedendo também a energia para realizar esse desejo.

De todas as cartas de Paulo, talvez a declaração mais importante relacionada com a doutrina da santificação esteja em Filipenses 3.8-16. A santidade ali descrita é uma convicção sempre crescente por parte do cristão a respeito do valor incomparável de Jesus Cristo, sem que se permita que coisa alguma venha a destruir ou a diminuir essa certeza. Ambos os elementos estão presentes: a obra de Deus ou de Cristo e a obra do cristão. Por esse motivo, para Paulo, a santificação abre espaço para crescimento e progresso por parte do cristão (Fp 1.9,25). Como mostram os muitos imperativos presentes na carta, a santificação exige progresso (e.g., Fp 4.8,9; v. BEKER, p. 218-9).

Por último, o tema da alegria, que permeia toda a carta, tem exercido profunda influência sobre os cristãos ao longo dos séculos, trazendo-os repetidas vezes de volta a essa carta. Aqui se aprende que a alegria não é tanto um sentimento quanto um estado mental permanente caracterizado pela paz, uma atitude que permite encarar a vida, com todos os seus altos e baixos, sem perder a serenidade. É uma maneira confiante de enxergar a vida, e encontra raízes na fé no Senhor vivo da igreja (Fp 1.25; 3.1; 4.4,10). Para Paulo, a alegria é uma forma de entender a existência, de modo que é possível aceitar a euforia e a depressão, aceitar com submissão criativa acontecimentos que causam prazer ou desânimo, porque a alegria permite que se enxergue além do fato em si e se contemple o Senhor soberano, que está acima de todos os acontecimentos.

Ver também CRISTOLOGIA.

DPC: ALEGRIA; CASA DE CÉSAR, CASA IMPERIAL; IMITACÃO DE PAULO/DE CRISTO.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARTH, K. *The Epistle to the Philippians*. Richmond: John Knox, 1962.

- BEARE, F. W. *A commentary on the Epistle to the Philippians*. New York: Harper, 1959. (HNTC.)
- BOCKMUEHL, M. *The Epistle to the Philippians*. Peabody: Hendrickson, 1997. (BNTC.)
- COLLANGE, J.-F. *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*. London: Epworth, 1979.
- FEE, G. D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. (NICNT.)
- _____. *Philippians*. Downers

Grove: InterVarsity, 1999. (IVPNTC.) ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1983. (WBC, 43.) ■ LIGHTFOOT, J. B. *St. Paul's Epistle to the Philippians*. London: Macmillan, 1894. ■ MARSHALL, I. H. *The Epistle to the Philippians*. Valley Forge: Trinity Press International, 1992. (EC.) ■ MARTIN, R. P. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. (TNTC.) ■ _____. *Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. (NCBC.) ■ MICHAEL, J. H. *The Epistle to the Philippians*. London: Hodder and Stoughton, 1928. (MNTC.) ■ O'BRIEN, P. T. *The Epistle to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991. (NICTC.) ■ SILVA, M. *Philippians*. Chicago: Moody Press, 1988. (WEC.) ■ **Estudos:** BASSLER, J. M., org. *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. v. 1. ■ BAUR, F. C. *Paul, the apostle of Jesus Christ*. London: Williams and Norgate, 1875. 2 v. ■ BEKER, J. C. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. New York: Scribners, 1951. 2 v. ■ CULLMANN, O. *Immortality of the soul or the resurrection of the dead*. London: Epworth, 1958. ■ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980. ■ GARLAND, D. E. The composition and literary unity of Philippians: some neglected factors. *NovT*, v. 27, p. 141-73, 1985. ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1987. (Word biblical themes.) ■ HOOKER, M. D. Pistis Cristou. *NTS*, v. 35, p. 331-3, 1989. ■ HURTADO, L. Jesus as Lordly example in Phil. 2:5-11. In: HURD, J. C. & RICHARDSON, G. P., orgs. *From Jesus to Paul: studies in honor of Francis Wright Beare*. Waterloo: Laurier University Press, 1984. ■ MARTIN, R. P. *An early Christian confession: Philippians 2:5-11 in recent interpretation*. London: Tyndale, 1960. ■ _____. *A hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*. 3. ed. Downers Grove: InterVarsity, 1997. ■ MARTIN, R. P. & DODD, B. J., orgs. *Where christology began: essays on Philippians 2*. Louisville: Westminster John Knox, 1998. ■ WATSON, D. F. A rhetorical analysis of Philippians, and its implications for the unity question. *NovT*, v. 30, p. 57-88, 1988. ■ WRIGHT, N. T. Harpagmos and the meaning of Philippians 2:5-11. *JTS*, v. 37, p. 321-52, 1986.

G. F. HAWTHORNE

FILOSOFIA

As questões da “filosofia”, surgida com Tales de Mileto, na Grécia, no início do século VI a.C. (apogeu c. 585 a.C.), giram em torno de três perguntas básicas: 1) “O que é?”, ou seja, de que o mundo é feito, qual sua origem e qual seu fim, se é que há? 2) “O que devemos fazer?”, ou seja, quais as bases naturais ou convencionais da moralidade pessoal e social? 3) “Como podemos saber?”, ou seja, qual o critério do conhecimento em oposição às opiniões e quais as leis de raciocínio e demonstração? Dessas perguntas filosóficas básicas surgem na ordem histórica, respectivamente, os temas da física — e inclusive da metafísica — da ética e da lógica. A atividade filosófica mais antiga ocorria, na realidade, no campo da física, nesse sentido amplo, e boa parte do que constitui a filosofia pré-socrática está mais ligada às origens da ciência que à filosofia no sentido pertinente a este verbete.

1. O período pré-socrático
2. Platão e Aristóteles
3. A filosofia helenística: estoícos e epicureus
4. As filosofias do Império Romano

1. O período pré-socrático

O termo *philosophia*, ou “amor pela sabedoria”, e boa parte do conteúdo por trás desse termo são uma invenção não dos filósofos mais antigos de que se tem registro, ou seja, da escola milética de Tales e de seus sucessores, e sim de Pitágoras (apogeu c. 520 a.C.) e de seus seguidores no sul da Itália por volta do final do século VI a.C. Na mente de Pitágoras, a importância desse neologismo era que, ao contrário do que pensavam os primeiros físicos e outros especialistas da época (que teriam se chamado *sophoi*), ele achava que a sabedoria (*sophia*) pertencia apenas a Deus e que os seres humanos só podiam aspirar a ser pessoas que buscavam a sabedoria (*philosophos*).

Para Pitágoras e a tradição que tem nele suas raízes, incluindo-se a de Platão, essa busca pela sabedoria envolvia não apenas postular certos princípios, mas também adotar um código moral — ou estilo de vida (*bios*) — diferenciado. No caso dos pitagóricos originais, *bios* significava uma vida comunitária estritamente regulamentada, antecipando de muitas maneiras a das comunidades monásticas cristãs posteriores.

Incluía-se a abstenção de carne, em razão de uma crença na reencarnação e no parentesco de todas as almas, humanas e animais, e uma série de tabus, como não comer feijão, provavelmente imaginados por Pitágoras para dar a seus seguidores a sensação de serem diferentes.

Esse grau de disciplina, contudo, permaneceu peculiar aos pitagóricos. Suas doutrinas filosóficas tornaram-se amplamente influentes quando receberam a aprovação de Platão. A principal contribuição filosófica de Pitágoras foi que o mundo era mantido coeso e adquiria coerência mediante a operação da harmonia e da proporção, que podiam ser expressas da perspectiva das proporções matemáticas. O princípio criativo dominante era o Um ou unidade (a mônada), que atuava em um substrato arquetípico e informe simbolizado pelo número Dois (a díade). A união de ambos gerava basicamente o sistema inteiro de números e secundariamente o mundo de objetos físicos, os quais, para os primeiros pitagóricos, deviam ser considerados números.

Pitágoras também foi o primeiro a dar sustentação filosófica à crença originariamente xamanista da alma como algo separável do corpo, a qual não é apenas uma sombra tênue, mas o verdadeiro repositório da personalidade. Para ele e para Platão, que veio depois dele, a imortalidade da alma estava indissolúvelmente associada à reencarnação, tanto em corpos humanos quanto (no caso de vidas insatisfatórias) em corpos de animais. Os problemas que essa ideia implica quanto à identidade pessoal não parecem ter preocupado pensadores da Antiguidade.

2. Platão e Aristóteles

Platão (427-347 a.C.) é o herdeiro espiritual de Pitágoras, mas, ao elaborar sua filosofia, também foi muito influenciado pelos desafios intelectuais estabelecidos por Parmênides de Eleia (c. 515-445 a.C.) e Heráclito de Éfeso (apogeu c. 500 a.C.). Parece que Heráclito foi o primeiro a encarar o mundo (*kosmos*) como um sistema: em fluxo constante, mas mantido em coesão, em uma tensão de opostos, por uma força que denominou *logos* (“razão”, “relação”, “palavra”). Parmênides concentrou-se no problema do ser, o que devem ser as características daquilo que é, e declarou que ele deve ser uno, eterno, uniforme

e imóvel e que só aquilo que é pode ser conhecido: não pode haver conhecimento do que não é. O verdadeiro tema desses pronunciamentos misteriosos permaneceram um enigma para os pensadores que os seguiram, mas fazem muito sentido se levarmos em conta que dizem respeito à totalidade daquilo que é. Parmênides também compôs um relato do mundo físico, o qual era para ele uma esfera de ilusão. Platão aceitou o desafio, postulando primeiro uma esfera inteligível do Ser verdadeiro que preenchia a prescrição de Parmênides e servia de lar para as Formas, arquetipos ideais de toda a realidade física. Em seguida, postulou a esfera do Vir-a-ser, perceptível aos sentidos, na qual habitamos e que está em fluxo (heracliteano) constante, mas de qualquer forma mantida coesa pelo sistema de Formas, que se projetam sobre um substrato material na forma de estruturas geométricas (os triângulos básicos e suas combinações descritas em seu diálogo *Timeu*).

Entretanto, Pitágoras é a influência dominante em Platão e seus sucessores imediatos, Espeusipo e Xenócrates, sob os quais o platonismo se torna propriamente um sistema. Todas as suas obras desapareceram, mas, com base nos títulos que foram preservados, podemos notar sua tendência formalizante, em particular em Xenócrates, e a propensão de reinterpretar Pitágoras para se harmonizar com as doutrinas que defendiam, as quais constituíram a origem do neopitagorismo. Espeusipo propôs uma doutrina do princípio primeiro, que é uma unidade além do ser, ideia que, antes de Plotino, não encontrava nenhum apoio na vertente dominante do platonismo, mas que parece ter tido ecos em círculos neopitagóricos menos ortodoxos e em círculos gnósticos platonizantes. Xenócrates, talvez influenciado até certo ponto por Aristóteles, postulou como princípio primeiro uma mônada que é também um intelecto, a qual provavelmente, mas não com certeza, deixava vislumbrar as Formas em seu conteúdo (como no platonismo de Antíoco e de Eudoro, no séc. I a.C., entre outros).

No entanto, o sucessor mais distinto de Platão foi aquele que mais discordou dele: Aristóteles (384-322 a.C.). Aristóteles, filho de um ilustre médico de Estagira, no norte da Grécia, havia se unido à Academia de Platão em 367 a.C., aos

dezesete anos de idade, e ali permaneceu até a morte de Platão, embora revelasse uma tendência cada vez maior de debater com ele a respeito de questões básicas. Depois de um período no estrangeiro, Aristóteles fundou em 335 a.C. o Liceu ou Perípatos, sua escola rival do outro lado da cidade. Aristóteles deu grande impulso a todos os departamentos de filosofia, metafísica, física, ética e lógica, mas, apesar de sua postura polêmica em relação a Platão, os pontos de discordância basicamente dizem respeito à teoria das Formas, a tendência geral de matematizar o Universo (evidente em outros sucessores de Platão) e a doutrina da natureza separável da alma. Mais tarde, os platônicos conseguiram captar a maior parte da filosofia aristotélica e fundi-la em uma síntese comum da Academia, até mesmo minimizando suas objeções às Formas e sua negação da existência em separado da alma. No caso das objeções às Formas, considerou-se que ele estava se referindo à forma imanente (*eidós*), uma projeção da forma transcendente (*ídea*) na matéria. No caso da negação de que a alma existia separadamente, pensou-se analogamente que sua análise (em *De anima*) dizia respeito apenas à alma em seu modo corporificado — um exercício triunfante da convicção filosófica da Antiguidade tardia, segundo o qual as grandes mentes têm a todo custo de pensar igual e também de ser coerentes com elas mesmas!

A doutrina aristotélica do princípio supremo, ou Deus, como uma mente que pensa por si mesma, tornou-se a doutrina platônica modular até a época de Plotino, quando se reafirmou uma doutrina que tinha suas raízes em Espeusipo: a de um princípio primeiro e unitário, acima do ser e da inteligência, e a mente autopsente foi relegada a segundo plano no Universo. Doutrinas como as das quatro causas, da matéria, da potencialidade e da atualidade e a totalidade da lógica aristotélica também são adotadas. Na esfera da ética, as doutrinas propostas na *Ética a Nicômaco*, como a virtude como meio, a moderação da paixão e a contemplação (*theōria*) como o propósito supremo da vida humana, são igualmente aceitas. Os platônicos posteriores acreditavam que em todas essas áreas Aristóteles estava formalizando a doutrina comum da Academia.

3. A filosofia helenística: estoicos e epicureus

Na era helênica, que data por volta da morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C., até a derrota de Antônio e Cleópatra para Augusto, em 31 a.C., o que havia de mais avançado na filosofia não era representado pela Academia (que depois de Polémon se desviou para o ceticismo) nem pelo Liceu (que depois do sucessor de Aristóteles, Teofrasto, descambou em antiquarismo e trivialidade). Era representado pelas escolas rivais dos estoicos e epicureus, uma fundada por Zenão de Cítio, localidade da ilha de Chipre (335-263 a.C.), um criativo admirador do movimento cínico, outra fundada pelo ateniense Epicuro (341-270 a.C.), seguidor dissidente dos atomistas, mas ambos sediados em Atenas.

Dessas duas escolas, os epicureus não têm praticamente nada a oferecer do ponto de vista do cristianismo. Eram materialistas, ateístas construtivos (Epicuro sustentava que os deuses existiam, mas não estavam interessados nos seres humanos) e defensores do prazer como o objetivo supremo da vida humana. Contudo, apresentavam certos argumentos contra a existência dos deuses gregos tradicionais, ideias que os pais da igreja acolheram com gratidão. Em contraste, apesar de seu materialismo, os estoicos são de grande importância. Na metafísica, sua concepção do *Logos* (v. JOÃO, EVANGELHO DE), ou o princípio racional criativo de Deus, que os platônicos posteriores tomaram de volta como uma versão desmitologizada do demiurgo de Platão, mencionado em sua obra *Timeu*, tornou-se crucial para o desenvolvimento da doutrina cristológica do quarto Evangelho em diante. Mais tarde, porém, causou dificuldade no que diz respeito à relação entre o Filho e o Pai.

Na epistemologia, a contribuição mais importante dos estoicos foi postular o conceito da “impressão cognitiva” (*katalēptikē phantasia*), cujo aspecto essencial era que essa impressão não poderia ser proveniente de outra coisa senão daquilo de que de fato tinha procedido. Com base nessa conclusão, puderam elaborar um sistema que envolvia proposições acerca das quais era possível ter certeza, como “deuses existem” e “eles cuidam do mundo”, apesar do ceticismo generalizado proposto pela Academia platônica da época.

Também na ética, os estoicos estabeleceram um ideal de eliminação das paixões (*apatheia*), em oposição ao ideal aristotélico menos extremo de moderação desses sentimentos (*metriopatheia*), o que se revelou atraente para muitos platônicos e muitos dos pais da igreja. Na proposta estoica ideal, os sábios deviam ser autossuficientes e imunes às vicissitudes da vida, ideal que, de um lado, foi atraente para os ascetas cristãos, mas, de outro, foi antitético para o ideal cristão de amor fraternal e do interesse pelo próximo.

4. As filosofias do Império Romano

No século I a.C., ocorreram vários desenvolvimentos importantes. O platônico Antíoco de Ascalom (c. 130-69 a.C.), bastante influenciado pelo pensamento estoico, fez com que o platonismo voltasse a ser dogmático de uma forma que viria a dar frutos em tempos futuros, embora tivesse de ser acrescentado um elemento transcendental derivado do neopitagorismo, que restabeleceu uma divindade suprema imaterial e externa ao mundo físico antes que a síntese desse sistema filosófico, conhecida como mesoplatonismo, surgisse nos primeiros séculos da era cristã e exercesse influência significativa sobre o cristianismo emergente. Ao mesmo tempo, um estoicismo revitalizado, cujos representantes mais notáveis foram o nobre romano Sêneca (c. 4 a.C.-65 d.C.), o escravo liberto Epicteto (que viveu entre meados da primeira metade e meados da segunda metade do séc. I d.C.) e o imperador Marco Aurélio Antonino (121-180 d.C.), popularizou e desenvolveu os princípios básicos da ética estoica de tal forma que veio a influenciar tanto o platonismo quanto o cristianismo.

De muitas maneiras, a nova síntese desenvolvida pelo platônico Plotino (204-269 d.C.), que acolheu muitos conceitos tanto do aristotelismo quanto do estoicismo, mas também acrescentou um elemento fortemente transcendental derivado do neopitagorismo de Numênio (apogeu c. 150 d.C.), proporcionou um estímulo aos pensadores cristãos posteriores, como os pais capadócijs. Em Plotino, encontramos pela primeira vez, de modo coerente, o conceito de um princípio primeiro e superior ao intelecto, o Uno, esboçado

pelo sucessor de Platão Espeusipo, mas suprimido então pelo conceito aristotélico de Deus como um intelecto autopsente. Esse desenvolvimento, no entanto, que se torna uma característica distinta do platonismo posterior, foi uma ideia que os pensadores cristãos não tiveram nenhuma inclinação para seguir, pois conflitava com o conceito de um Deus pessoal. Só nos escritos do misterioso platônico cristão do século VI de nome Dionísio Areopagita é que esse conceito é acolhido e se desdobra em resultados impossíveis.

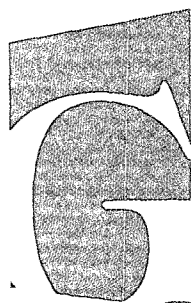
Para Plotino, assim como para a maioria dos outros filósofos do período, a filosofia é uma questão de buscar a melhor maneira de purificar a alma, livrando-a das influências do corpo e do mundo exterior, e conduzi-la de volta a sua fonte no mundo inteligível. Tanto sua teoria ética quanto sua epistemologia estão voltadas para essa finalidade. Ele despense bastante esforços para fazer com que percebamos nossa verdadeira natureza, que é a de uma alma estritamente apática e cercada por um corpo animado por uma espécie de emanção que procede dessa alma, o qual é a sede da consciência "vulgar", envolvendo paixões e percepções sensoriais, mas não constitui propriamente o cerne de nosso ser. Esse cenário, embora mais austero que a ideia cristã normal, apresenta um desafio que vários pais da igreja de mentalidade mais platônica, como os capadócijs, acharam estimulante.

Ver também Gnosticismo.

DNTB: ARISTOTLE, ARISTOTELIANISM; CYNIC EPISTLES; CYNICISM AND SKEPTICISM; EPICETUS; EPICUREANISM; NEO-PYTHAGOREANISM; PLATO, PLATONISM; SENECA; STOICISM.

BIBLIOGRAFIA. ARMSTRONG, A. H. *An introduction to Greek philosophy*. London: Methuen, 1947. ■ _____, org. *The Cambridge history of late Ancient and early Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. ■ DILLON, J. M. *The middle platonists*. Ithaca: Cornell University Press, 1977. ■ GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

J. M. DILLON



GALÁCIA. Ver GALATAS, CARTA AOS.

GALATAS, CARTA AOS

Liberdade e unidade em Cristo são temas centrais da Carta aos Gálatas, escrita por Paulo. Ela é dirigida a cristãos cuja preocupação em guardar a Lei estava provocando divisões na igreja por motivos raciais, separando judeus de gentios. Tais divisões não podiam ser toleradas, porque “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3.28). Essa nova unidade, que transcende todas as barreiras raciais, sociais e sexuais, baseia-se na “verdade do evangelho” (Gl 2.5): Cristo foi crucificado para nos libertar da maldição da Lei, a fim de que recebêssemos seu Espírito (Gl 3.13,14; v. ESPÍRITO SANTO). É o Espírito, não a Lei, quem nos dá nossa identidade como filhos de Deus (Gl 4.6; v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO). Os crentes devem proteger sua liberdade, guardando-a da escravidão da Lei (Gl 5.1), e, ao mesmo tempo, devem usar sua liberdade para cumprir a Lei, servindo uns aos outros pelo amor (Gl 5.13,14). Já não estamos debaixo da Lei, que nos divide: somos conduzidos pelo Espírito, que nos une. Paulo reforça esses conceitos básicos de liberdade valendo-se da cruz de Cristo e da unidade por meio de seu Espírito, com temas complementares: o relato de seu chamado a evangelizar os gentios (Gl 1.13-16), o registro de sua lealdade na pregação do evangelho aos gentios em seu relacionamento com os demais apóstolos (Gl 1.17—2.21), a explicação da doutrina da justificação pela fé, não pelas obras da lei (Gl 2.16; 3.6-12), uma exposição de textos do AT que tratam da promessa abraâmica e da Lei mosaica no contexto da

história da salvação (Gl 3.6-25; 4.21-31) e uma definição de ética cristã nos termos da carne e do espírito (Gl 5.13—6.10).

A importância desses temas essenciais em Gálatas concede à carta uma posição predominante em qualquer consideração da cronologia e da teologia paulinas. A carta tem causado profundo impacto no pensamento e na ação dos cristãos ao longo da história da igreja. Lutero chamou-a “minha epístola, à qual empenhei minha palavra; minha Catarina von Bora”.

1. Galácia
2. Antecedentes históricos
3. Formas literárias
4. Conteúdo

1. Galácia

A carta de Paulo “às igrejas da Galácia” (Gl 1.2) repreende os destinatários por serem “gálatas insensatos” (Gl 3.1). Sua carta à igreja de Corinto instrui aqueles crentes a fazer o que ele havia ordenado “às igrejas da Galácia” (1Co 16.1). Em carta a Timóteo, ele informa que “Crescente foi para a Galácia” (2Tm 4.10). A localização geográfica das igrejas da Galácia e a origem étnica dos gálatas mencionados por Paulo ainda é tema muito debatido pelos estudiosos do NT. Alguns, sobretudo J. B. Lightfoot e H. D. Betz, acompanhando a maioria dos comentaristas patrísticos, medievais e reformadores, acreditam que Gálatas foi escrita para cristãos de ascendência celta (gaulesa) que viviam em Ancira, Pessino e Távio, três cidades do norte da Ásia Menor. Outros, notadamente E. de W. Burton, F. F. Bruce e R. N. Longenecker, argumentam que as “igrejas da Galácia” foram fundadas por Paulo,

como registrado em Atos 13—14, em Antioquia da Pisídia, Icônio, Lистра e Derbe, no sul da Ásia Menor, e eram compostas por gentios de diversas origens étnicas (frígios, pisidas e licaônios). Ambos os lados do debate entendem que as referências em Atos 16.6 (“a região frígio-gálata”) e Atos 18.23 (a “região da Galácia e da Frígia”) favorecem as respectivas opiniões. Para compreender os antecedentes desse debate, é necessário recapitular três etapas na história da Galácia: a invasão celta, a Galácia helenística e a Galácia romana.

1.1 A invasão celta. Um exército de celtas, que autores gregos e latinos também chamavam “gauleses” ou “gálatas”, invadiu o centro-norte da Ásia Menor (atual Turquia) e ali se instalou, dando seu nome, Galácia, à nova terra. Esses celtas (ou “gálatas”, como eram chamados na Ásia Menor), de mesma origem étnica que os celtas da França e da Britânia, haviam migrado da Europa Central para a Grécia. De acordo com o historiador romano Lívio (23-79 d.C.), eles “se inflamaram de desejo” de penetrar nas ricas terras da Ásia. A oportunidade veio quando foram convidados por Nicomedes I, rei da Bitínia, o qual precisava de mercenários em suas campanhas militares para recuperar a maior parte de seu país. Em 278 a.C., cerca de 20 mil gálatas travaram guerra do lado de Nicomedes até que toda a Bitínia reconheceu a soberania do rei. Lívio descreve os guerreiros gálatas como ferozes. Eles inspiraram terror a ponto de “os mais distantes e os mais próximos obedecerem igualmente às suas ordens. [...]altos, de compridos cabelos avermelhados, escudos imensos, espadas bem longas; além disso, as canções que entoam enquanto marcham em combate, os gritos, os pulos e o temível ruído das armas quando batem os escudos, de acordo com alguns costumes ancestrais — tudo isso é deliberadamente usado para aterrorizar os inimigos” (Lívio, *Hi*, 38.18.3-9).

O verdadeiro propósito de Lívio ao apresentar essa descrição foi demonstrar o poder de Roma, capaz de derrotar inimigos temíveis, como esses (“como a bravura romana ultrapassa a loucura gálatica”). Mas deve haver alguma verdade em seu relato, porque outras fontes antigas descrevem a maneira em que devastaram o oeste e o centro-norte da Ásia Menor e receberam tributo até mesmo do reino selúcida, até que Átalo I, rei de

Pérgamo, conseguiu finalmente derrotá-los e, depois de 232 a.C., mantê-los confinados em fronteiras fixas. Seu território, de sudoeste a nordeste, tinha uma extensão de mais de 320 quilômetros, fazendo fronteira com a Licaônia e a Panfília ao sul, a Bitínia, a Paflagônia e o Ponto ao norte, Capadócia a leste e Frígia a oeste.

O povo gálata que morava nesse território consistia em três tribos. A mais poderosa, os trocmos, estavam assentados no leste, ao redor de Távio; os tectósagos pertenciam à fortaleza de Ancira (atual Ancara); os tolistobogos viviam na região em torno de Pessino, na parte ocidental do território gálata. Cada tribo era subdividida em quatro tetrarquias, e cada tetrarquia tinha seu tetrarca, juiz, comandante militar e dois comandantes subordinados. Representantes das doze tetrarquias formavam um concílio que se reunia em Drunemeton. A nobreza gálata governava sobre a população nativa. Embora os gálatas tivessem mantido o idioma celta, até certo ponto adotaram a religião local. Desse modo, uma invasão celta vinda do ocidente foi a origem da Galácia na Ásia Menor.

1.2 A Galácia helenística. Escrevendo no século I de nossa era, pela perspectiva romana, Lívio assim descreveu a helenização dos gálatas: “Aqueles nossos antepassados tiveram de encarar verdadeiros gauleses, nascidos em sua terra; estes agora são degenerados, de raça mista, e são realmente galogrecos, como são chamados” (Lívio, *Hi*, 28.17.9). Embora os gálatas tenham se tornado conhecidos como galogrecos, ou seja, gálatas de fala grega, os antigos historiadores gregos e latinos os descrevem como guerreiros bárbaros que invadiam e saqueavam países vizinhos. Foram mais influenciados pela cultura e religião frígias que pela helenização. Em Pessino, frequentavam o famoso templo antigo da deusa frígia Agdiste. O santuário, com seus pórticos de mármore branco, era objeto de grande veneração. Os sacerdotes eram chamados “potentados”, por causa do imenso poder que exerciam naquela sociedade.

A forma gálata de governo tornou-se mais totalitária. Por volta de 63 a.C., as tribos não eram mais governadas por um concílio, nem por tetrarcas, mas por três reis tribais. Cerca de 42 a.C., Deiotaro conquistou o poder sobre toda a Galácia depois de uma guerra civil. Em várias batalhas,

os gálatas lutaram contra o poder de Roma. Em 190 a.C., ficaram contra Roma e do lado do rei selêucida Antíoco III, mas em 189 a.C. foram derrotados em Magnésia pelo cônsul Mânlio Vulso.

Os gálatas, então, começaram a ver os benefícios de apoiar a causa de Roma. Desse modo, quando o general romano Pompeu marchou contra Mitradates V, os gálatas ficaram do lado de Pompeu. Em 64 a.C., Pompeu recompensou o apoio deles, designando a Galácia reino-cliente e expandindo suas fronteiras para assim incluir os territórios a sul e a leste.

Quando, em 36 a.C., a Galácia foi transferida para Amintas, secretário e general de Deiotaro, o território incluía porções da Pisídia e da Frígia. Mais tarde, Amintas adquiriu grande parte da Licaônia e recebeu de Augusto um pedaço da Cilícia, denominado Cilícia trácia, e também boa parte da Pisídia e da Isáuria como recompensa por seu apoio na batalha de Áccio. Como resultado, o território da Galácia veio a ocupar uma grande área no sul da Ásia Menor que nunca tinha sido etnicamente gálata. Quando Amintas, o último rei da Galácia, foi morto em combate contra os homanadenses, em 25 a.C., Augusto não entregou o reino da Galácia aos filhos de Amintas. Em vez disso, reorganizou-o como província romana sob a autoridade de um governador romano. Assim, o reino gálata passou a ser a província romana da Galácia.

1.3 A Galácia romana. Como província romana, a Galácia abrangia o território original (a região que ia de Pessino, no Ocidente, a Távio, no Oriente) com importantes acréscimos de outras regiões: Frígia, Isáuria e Pisídia. Cidades e aldeias como Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe encontravam-se agora dentro das fronteiras da província gálata. Porções da Panfília anteriormente pertencentes a Amintas foram reintegradas por Augusto à Panfília, e partes da Licaônia oriental e a Cilícia trácia foram transferidas para seu aliado, Arquelau, rei da Capadócia. Mas em 5 a.C., a província gálata foi outra vez ampliada por novas anexações: acrescentou-se uma grande parte da Paflagônia ao norte, e cerca de três anos depois parte do Ponto foi acrescentada, recebendo a designação de Ponto da Galácia, o que o distinguia do restante do Ponto, não pertencente a essa província.

Por analogia, com a designação romana oficial de Ponto da Galácia, tem-se inferido que as referências em Atos 16.6 e 18.23 devem ser interpretadas como designações da Frígia da Galácia, a parte da Frígia que estava incluída na província da Galácia e assim distinguida da outra parte, que ficava dentro da Ásia proconsular (Frígia da Ásia). Com base nisso, Atos 13.14—14.23 é considerado o relato da fundação das igrejas na região frígio-gálata, e Atos 16.6 e 18.23 são vistos como referências a visitas posteriores de Paulo à mesma região. A interpretação alternativa, segundo a qual as duas referências descrevem uma visita de Paulo ao território original da Galácia, que ficava ao norte, deixa de reconhecer a construção gramatical dessas expressões em Atos (“região da Galácia e da Frígia” indica uma única região, não duas) e a formação histórica da província romana da Galácia. Atos parece seguir a prática grega típica de descrever uma província romana mediante a apresentação de uma lista das regiões dentro daquela província.

Assim, na época de Paulo, a província romana da Galácia se estendia do Ponto, no mar Morto, até a Panfília, no Mediterrâneo. “As igrejas da Galácia” a que Paulo se dirige talvez se situassem no território étnico das tribos gálatas, na vizinhança das principais cidades, que eram Pessino, Ancira e Távio, e ficavam no norte ou talvez na região sul da província romana expandida da Galácia, onde, de acordo com o relato de Atos 13—14, Paulo visitou Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe. As duas possibilidades — a carta endereçada ao norte da Galácia ou ao sul — são teoricamente possíveis, em razão das fronteiras grandemente ampliadas da província romana da Galácia no século I de nossa era.

Na descrição do filósofo grego Estrabão a população da província era mista. Ele também faz distinção entre gálatas, paflagônios, frígios, pisidas, licaônios e isáuricos. A maioria desses grupos étnicos tinha idioma próprio. Mas, quaisquer que tenham sido as línguas nativas ou origens étnicas, todos os habitantes da província romana da Galácia eram considerados gálatas. Algumas inscrições que trazem nomes de escravos referem-se a eles como gálatas, embora nenhum deles tenha nome celta. Uma inscrição (séc. I d.C.) de Pednelisso, na extremidade sul da Pisídia, designa essa

cidade como “a cidade dos gálatas”. Outra inscrição de Apolônia, na região frígia da província, chama “gálatas” os moradores dessa cidade. Em lugares como Atenas e Rodes, existem inúmeras inscrições lapidárias que designam de “gálatas” as pessoas ali sepultadas, embora os nomes sejam quase todos gregos e ainda que alguns revelem origem frígia.

Parece que o adjetivo “gálata” era amplamente empregado para designar pessoas de origem frígia e também celta. Embora esse fato seja bem comprovado (v. esp. HEMER, p. 299-305), é questionado por autoridades como o *Greek-English lexicon* [Léxico grego-inglês] (BAGD), de W. Bauer, e o verbete sobre a Galácia no *Interpreter's dictionary of the Bible* [Dicionário do intérprete da Bíblia] (IDB). O IDB insiste em que “o adjetivo ‘gálata’ dificilmente seria uma designação apropriada para todos os habitantes da província romana, mas evocaria lembranças especiais da história da tribo” (MELLINK, p. 338). No entanto, se “gálatas” designava apenas pessoas com sangue 100% celta, o termo só podia ser aplicado a um número bem pequeno de pessoas da aristocracia celta. S. Mitchell oferece amplas provas de que, “embora a nobreza pareça ter se mantido separada da população que lhe estava sujeita, é provável que a classe inferior se casasse livremente com outros grupos, e até o século II a.C., pelo menos em parte, havia se amalgamado com esses grupos. É significativo que a essa altura a população campesina era mencionada não como frígia, mas como gálata, a despeito de estar bem claro que a maioria era de origem anatólia” (MITCHELL, p. 1058).

Mesmo quando se veem nomes celtas, geralmente eles estão associados a nomes típicos de famílias gregas, romanas ou frígias, de modo que os celtas puros sem dúvida eram bem raros. O verbete no *Greek-English lexicon* baseia seu raciocínio no fato de que Memnon geralmente empregava o adjetivo “gálata” para designar “o povo que tinha uma identidade bem definida e que chegou à Ásia Menor vindo da Europa”. Com base nisso, afirma-se que Memnon “certamente nunca se dirigiria aos licaônios como gálatas” (BAGD, p. 150). Presumivelmente, devemos inferir que Paulo seguiria a mesma prática de Memnon, por si só uma inferência questionável. Memnon,

contemporâneo de Paulo, escreveu uma longa história de sua cidade natal, a Heracleia pônica. O propósito de suas referências aos gálatas era mostrar que a invasão celta no século III a.C. enfraqueceu sua cidade e reduziu seu território. Assim, suas referências não estabelecem a correta designação que deve ser adotada para os residentes da província romana da Galácia no século I de nossa era.

Os dados dão conta de que o nome dos invasores celtas se tornou o nome honorífico de um grande número de povos da Ásia Menor situados dentro das fronteiras expandidas da província romana da Galácia no século I. Assim, os membros das igrejas de qualquer lugar da província romana da Galácia teriam sido considerados gálatas na época de Paulo. A dúvida sobre sua localização, se no norte ou no sul da Galácia, não pode ser resolvida apenas com base na geografia e aguarda análise mais detida da Carta aos Gálatas.

Perto do final do século I (c. 74 d.C.), Vespasiano separou da província da Galácia a maior parte da Pisídia. No século II (c. 137 d.C.), a porção licaônica da província foi transferida para a Cilícia e para a Isáuria, criando-se assim a província ampliada da Cilícia. Então, perto do final do século III (c. 297 d.C.), o restante das regiões meridionais da Galácia foram transferidas para uma nova província da Pisídia que tinha Antioquia da Pisídia como capital e Icônio como segunda cidade mais importante. Desse modo, a província da Galácia foi praticamente reduzida a suas antigas dimensões etnológicas, o território setentrional original dos invasores celtas. Por isso, não é de surpreender que os comentaristas patrísticos, seguidos pelos escritores medievais e da Reforma, tenham presumido que Paulo dirigiu sua carta às igrejas do norte da Galácia, visto que essa era a única Galácia existente no período patrístico.

1.4 Cultura e religião na Galácia romana.

A Galácia era uma província rural. As poucas cidades de importância, notadamente Ancira e Antioquia da Pisídia, e as pequenas aldeias eram separadas por vastas áreas de terra. A província conseguia suprir as próprias necessidades de alimento mediante a produção de cereais, que eram a dieta básica. O produto que trazia riqueza à província era a lã. Boa parte da região central e meridional da província era uma imensa fazenda

de ovelhas. Estrabão conta-nos que muitas pessoas fizeram fortuna com ovelhas, especialmente Amintas, que teve trezentos rebanhos. Muitas das lápides decoradas de túmulos da Galácia apresentam os mesmos objetos: uma canga para bois junto com arado e foices para representar a plantação e a colheita de cereais; um fuso e uma bobina para indicar o cultivo de ovelhas e a tecelagem com lã; uma videira ou cacho de uvas como prova de que, para muitos, a produção de vinho era importante.

As imensas áreas de cultivo e pastagem eram atravessadas por estradas romanas que ligavam as cidades e aldeias em um sistema de comunicação de notável eficiência. O culto frígio da mãe dos deuses era amplamente disseminado, assim como os templos dedicados a Zeus (v. At 14.13). Quando Ancira se tornou a capital da província romana da Galácia, o culto imperial foi ali estabelecido. Os restos do templo de Augusto e de Roma ainda podem ser vistos em Ancira (agora Ancara, capital da atual Turquia).

2. Antecedentes históricos

Para entender os temas principais da carta, temos de examinar os antecedentes históricos: autoria, destinatários e data da composição.

2.1 Autoria. Paulo apresenta-se como “Paulo, apóstolo” (Gl 1.1), e ressalta a autoridade por trás da decisão que tomou acerca das igrejas da Galácia com a frase “Eu, Paulo, vos declaro...” (Gl 5.2). Sua autoria é aceita por todos, com exceção de uns poucos críticos radicais. Quase todos os estudiosos entendem que Gálatas é o padrão do estilo e da teologia de Paulo.

2.2 Destinatários. Paulo dirige-se aos destinatários como filhos (Gl 4.19). Para saber com mais clareza quem eram esses crentes, precisamos examinar a localização geográfica, o relacionamento entre eles e Paulo e a crise que enfrentavam naquelas igrejas.

2.2.1 Localização das igrejas. Paulo endereça a carta “às igrejas da Galácia” (Gl 1.2). Os estudiosos estão divididos quanto à localização geográfica dessas igrejas (v. análise acima). Os indícios parecem favorecer uma localização ao sul. Na época de Paulo, a Galácia era o nome da província romana que se estendia desde o Ponto, no norte, até a Panfília, no sul. Todos os residentes

da província inteira eram chamados “gálatas”, qualquer que fosse sua origem étnica. Paulo normalmente classificava as igrejas que ele fundou, de acordo com as províncias, “igrejas da Ásia” (1Co 16.19); “igrejas da Macedônia” (2Co 8.1) ou “a Acaia” (2Co 9.2). Por esse motivo, seria natural que Paulo se referisse às igrejas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe (todas cidades dentro da província romana da Galácia) como “igrejas na Galácia” e se referisse aos membros dessas igrejas como “gálatas”. Aliás, não haveria termo mais simples e apropriado para designá-los. Uma vez que não há indícios claros de que Paulo tenha fundado igrejas no norte da Galácia, parece melhor interpretar o relato de Atos 13—14 como o registro da fundação das igrejas da Galácia a que Paulo se dirige nessa carta. Atos 16.6 e 18.23 referem-se a visitas posteriores de Paulo para fortalecer essas mesmas igrejas na Galácia.

2.2.2 O relacionamento entre Paulo e as igrejas da Galácia. A descrição feita por Paulo de sua primeira visita à Galácia revela que ele foi parar ali por causa de uma enfermidade de aparência repulsiva. Apesar disso, quando pregou o evangelho na região, os convertidos o receberam como se fosse um anjo de Deus, como se fosse Cristo. A atitude deles para com Paulo foi extremamente generosa. Paulo diz que, se fosse possível, lhe teriam dado os próprios olhos (Gl 4.12-15). Quando Paulo apresentou o Cristo crucificado, creram e receberam o Espírito Santo (Gl 3.1,2).

2.2.3 A crise nas igrejas da Galácia. Logo depois de Paulo ter fundado as igrejas na Galácia, elas foram infiltradas por “perturbadores” que pregavam um evangelho diferente do de Paulo (Gl 1.6-9). A identidade desses intrusos tem sido objeto de extensos debates.

O mais provável é que fossem cristãos judeus que insistiam que era preciso que a pessoa pertencesse à nação judaica para receber a bênção de Deus. Por isso, exigiam as credenciais de identificação típicas do povo judeu: circuncisão, observância do dia de descanso e guarda da Lei. Sem dúvida, apelavam para o exemplo da circuncisão de Abraão, no esforço de persuadir os crentes da Galácia de que sem circuncisão era impossível participar das bênçãos da aliança prometidas a Abraão. Esses perturbadores provavelmente estavam inviabilizando a autoridade de Paulo quando

afirmavam ter o apoio da autoridade superior dos apóstolos originais da igreja de Jerusalém.

Eles estavam conquistando os convertidos da Galácia. Sem dúvida, a mensagem deles atendia às necessidades das igrejas gálatas. É bem possível que os crentes tenham sentido uma perda de identidade, pois sua fé em Cristo os excluía dos antigos templos pagãos e das sinagogas judaicas. Desse modo, buscaram uma identificação com o povo judeu para obterem a sensação de pertencer ao povo de Deus. Parece também que desejavam a disciplina da Lei mosaica por acreditar que a Lei lhes daria uma orientação clara em sua luta moral. De uma forma ou de outra, estavam hipnotizados com a mensagem dos intrusos e assumiram uma atitude negativa para com Paulo.

2.3 Data. Paulo apresenta um esboço de sua biografia desde a época de sua conversão até o momento de escrever a carta. A comparação dessa autobiografia com suas outras cartas e com Atos tem conduzido a várias hipóteses conflitantes sobre como situar a Carta aos Gálatas na cronologia da vida de Paulo (v. PAULO EM ATOS E NAS CARTAS). É possível avaliar as hipóteses, levando-se em conta três linhas de raciocínio: as visitas a Jerusalém; o significado de “primeira vez” em Gálatas 4.13; a localização das igrejas no norte ou no sul da Galácia.

2.3.1 As visitas a Jerusalém e a data. O ponto básico de controvérsia sobre as visitas a Jerusalém gira em torno da harmonização das visitas a Jerusalém mencionadas na carta com as visitas a Jerusalém relatadas em Atos. Apenas duas visitas são mencionadas na carta: Gálatas 1.18, primeira visita após a conversão; Gálatas 2.1-10, visita de consulta. Em Atos, estão registradas cinco visitas de Paulo a Jerusalém: Atos 9.26-30, primeira visita após a conversão; Atos 11.30, visita de socorro aos atingidos pela fome; Atos 15.1-30, visita de consulta; Atos 18.22, visita rápida; Atos 21.15-17, visita em que foi preso. Das muitas tentativas de relacionar as visitas mencionadas em Gálatas com as de Atos, duas merecem especial atenção: Gálatas 2.1-10 = Atos 15.1-30; Gálatas 2.1-10 = Atos 11.30.

2.3.1.1 Gálatas 2.1-10 = Atos 15.1-30. Se identificarmos a visita de Gálatas 1.18 (primeira após a conversão) com a de Atos 9.26-30 (primeira após a conversão) e a visita de consulta

de Gálatas 2.1-10 com a visita de consulta de Atos 15.1-30, então a carta de Paulo aos Gálatas seria de alguma época posterior ao Concílio de Jerusalém relatado em Atos 15.1-30 (= Gl 2.1-10). Essa identificação parece razoável, pois ambos os relatos de visita de consulta se referem ao mesmo assunto (a obrigação de convertidos gentios de guardarem a Lei judaica), aos mesmos participantes (Paulo e Barnabé vão a Jerusalém para consultas com Pedro, Tiago e outros) e à mesma decisão (a exigência de circuncisão não é imposta aos convertidos gentios).

Duas objeções importantes levantadas contra essa identificação são o fato de, sob juramento, Paulo omitir em Gálatas 1.20 qualquer referência à visita para prestar socorro aos atingidos pela fome (At 11.27-30) ou aos decretos apostólicos resultantes dessas consultas (At 15.20,29). Alguns estudiosos afirmam que, à luz dessas duas omissões, conciliar Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-20 implica necessariamente um ataque contra a fidedignidade do relato de Paulo, ou o de Atos, ou de ambos. Entretanto, estudiosos como Lightfoot e J. G. Machen, que certamente defendem a confiabilidade de ambos os relatos, acreditam que se podem explicar as duas omissões por parte de Paulo com base no fato de que não são pertinentes a sua análise em Gálatas. Paulo, portanto, não estava obrigado a registrá-las. Uma vez que o objetivo da autobiografia de Paulo era registrar seu relacionamento com os primeiros apóstolos em Jerusalém, não suas visitas àquela cidade, não era necessário que se referisse ao socorro aos atingidos pela fome (At 11.27-30), visto que não se encontrou ali com os apóstolos. Pelo menos o que Atos conta a respeito dessa visita não faz menção a nenhum encontro com os demais apóstolos. E faz sentido que Paulo não se refira aos decretos apostólicos, pois em Atos não são vistos como uma negação da importante decisão de não se exigir circuncisão. Por esse motivo, a afirmação de Paulo de que “aqueles que pareciam ser importantes [...] nada me acrescentaram” (Gl 2.6) harmoniza-se com o registro de Atos. Uma vez que os cristãos da Galácia estavam extremamente ávidos por se submeter a quaisquer decretos que procedessem da igreja de Jerusalém, Paulo pode ter decidido que a menção de decretos apostólicos seria imprudente, a menos

que absolutamente necessária. Como ele não apela para os decretos apostólicos em nenhuma de suas cartas, podemos concluir que ele não se sentiu obrigado a fazê-lo, embora alguns intérpretes acreditem que ele talvez discordasse dos decretos. Afinal, sua autoridade não se baseava em decretos emitidos em Jerusalém, mas na “revelação de Jesus Cristo” (Gl 1.12).

Outra crítica à conciliação de Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-20 é que fica difícil explicar o fato de Pedro e mesmo Barnabé se haverem afastado da comunhão à mesa com os cristãos gentios de Antioquia (Gl 2.11-14) depois que, segundo o relato de Atos, na consulta realizada entre os apóstolos se estabeleceram diretrizes para tal comunhão. Contudo, mesmo que o conflito em Antioquia tenha ocorrido antes das consultas de Atos 15, que é como entendem alguns estudiosos, ainda assim é difícil explicar o comportamento de Pedro. Temos de indagar por que ele se retiraria da comunhão à mesa com cristãos gentios em Antioquia após as consultas em Jerusalém, informadas por Paulo em Gálatas 2.1-10. Da perspectiva de Paulo, a conduta de Pedro é indefensável, uma vez que viola a verdade do evangelho defendido nas consultas em Jerusalém.

2.3.1.2 *Gálatas 2.1-10 = Atos 11.27-30*. As críticas à conciliação de Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-20 têm levado alguns estudiosos a propor outra identificação: Gálatas 2.1-10 = Atos 11.27-30. A vantagem dessa identificação é que ela evita qualquer suspeita de que Paulo tenha deixado de relatar todas as suas visitas a Jerusalém após sua conversão, pois aqui as primeiras duas visitas de Atos correspondem às duas visitas relacionadas em Gálatas. E Paulo não se refere aos decretos apostólicos pelo simples motivo de que a carta foi escrita antes das consultas de Atos 15, quando aqueles decretos foram emitidos. Essa identificação também interpreta literalmente a afirmação encontrada em Gálatas 1.21: “Depois, fui para as regiões da Síria e da Cilícia”. Se Gálatas 2.1-20 se refere às consultas em Jerusalém ocorridas após a missão de Paulo na Galácia, então é necessário ler “Galácia” na declaração de Gálatas 1.21. Mas, se Gálatas 2.1-10 se refere a consultas que aconteceram durante a visita registrada em Atos 11.27-30, então a leitura natural do texto é que Paulo

esteve apenas na Síria e na Cilícia entre as duas visitas a Jerusalém mencionadas em Gálatas 1.18 e 2.1-10.

Também é fácil perceber semelhanças entre o relato que Paulo apresenta em Gálatas 2.11-14 acerca do conflito em Antioquia e o conflito em Antioquia relatado em Atos 15.1,2, ocorrido antes das consultas em Jerusalém. Ambos os relatos se referem a um conflito sobre a aplicação da Lei judaica a convertidos gentios e indicam que o conflito foi provocado por uma delegação procedente de Jerusalém. Caso esses relatos se refiram ao mesmo acontecimento, então seria razoável concluir que Paulo escreveu Gálatas às vésperas das consultas em Jerusalém, em Atos 15.1-20. E, se foi esse o caso, podemos então identificar a visita de consulta de Gálatas 2.1-10 com a visita de socorro aos atingidos pela fome de Atos 11.27-30.

Essa identificação, contudo, também enfrenta alguns problemas. Não há nenhum registro de uma visita de consulta em Atos 11.27-30 ou mesmo a indicação de que Paulo e Barnabé tenham se encontrado com os apóstolos. Sem dúvida, Atos é um relato seletivo, mas não existe praticamente nada no texto que harmonize a visita de Gálatas 2.1-10 com a de Atos 11.27-30. Embora haja diferenças de pouca monta entre Gálatas 2.1-10 e Atos 15.1-20, pelo menos as duas passagens parecem descrever uma reunião de consulta em Jerusalém. Ademais, se Gálatas 2.1-10 corresponde a Atos 11.27-30, então houve duas reuniões de consulta em Jerusalém. Muitos estudiosos acreditam ser improvável que tenham ocorrido duas consultas em que as mesmas pessoas debateram o mesmo assunto com o mesmo resultado. Essa duplicidade de consultas é desnecessária, caso permaneça de pé a identificação de Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-20.

2.3.2 A “primeira” visita e a data (Gl 4.13). A menção de Paulo à ocasião em que pregou o evangelho pela “primeira vez” na Galácia (Gl 4.13) tem sido usada como indicação da data da carta. Infelizmente, todos os lados do debate reivindicam esse indício a favor de suas respectivas opiniões. Mesmo que a expressão “primeira vez” seja interpretada como comparativo real (fato que é “anterior” a outro), de forma alguma está claro a que visita ele se refere. Pode ser a visita de Atos 16.6, ocorrida antes da segunda visita,

de Atos 18.23, ou então a visita de Atos 13.14—14.23, ocorrida antes da segunda visita (At 16), ou ainda a visita de Atos 13.14—14.21, ocorrida antes da viagem de volta (At 14.21b-23). Por esse motivo, a expressão não ajuda muito a datar a Carta aos Gálatas.

2.3.3 *O destino da carta e a data.* A questão da data está relacionada à questão do local de destino, mas é preciso reconhecer que identificar o local de destino não resolve necessariamente a questão da data. Aceitando-se o arcabouço de Atos, um destino no norte da Galácia significa que a carta foi escrita depois da chamada “segunda viagem missionária” (depois de At 18.22), algo entre 53 e 57 d.C. Se a carta foi dirigida ao sul da Galácia, o que parece ser o mais provável à luz do que já analisamos, a carta pode ter sido escrita imediatamente após a primeira viagem missionária e antes das reuniões de consulta em Jerusalém, em 49 d.C. Mas, se houver preferência pela identificação de Gálatas 2.1-10 com Atos 15.1-20, como sustentado acima, então a carta foi escrita para o sul da Galácia algum tempo depois das consultas em Jerusalém, entre 50 e 57 d.C.

Tem se declarado que uma comparação de Gálatas com 2Coríntios e Romanos revela uma semelhança de espírito e de temas, especialmente no que diz respeito à controvérsia sobre o papel da Lei judaica nas igrejas gentílicas. Essa semelhança talvez indique que as três cartas foram escritas no mesmo período, época em que Paulo enfrentava uma batalha feroz pela liberdade de suas igrejas gentílicas contra a pressão de sucumbirem diante da escravidão do estilo de vida judaico. Mas as tentativas de datar a carta com base em comparações teológicas com outras cartas têm sido empregadas em apoio a datas remotas (LONGENECKER) e tardias (LIGHTFOOT). A abordagem subjetiva dessas comparações e a natureza esporádica das cartas de Paulo (cada carta é a resposta a uma situação específica) faz com que essas tentativas sejam, na melhor das hipóteses, apenas linhas de raciocínio que darão apoio secundário a teorias que carecem de base mais sólida.

A datação de Gálatas é um famigerado e, para alguns, fascinante quebra-cabeça histórico. Mas o resultado do prolongado debate sobre a data pouco ou nenhum efeito tem surtido na interpretação dos principais temas da carta.

3. Formas literárias

Em anos recentes, tem se dedicado considerável atenção à forma literária de Gálatas.

3.1 *A forma da carta.* Uma comparação detalhada de Gálatas com as cartas helenísticas (v. CARTA, FORMAS DE CARTAS), do mesmo período, revela que Paulo empregou uma forma-padrão de carta denominada “repreensão-apelo” (v. HANSEN e LONGENECKER). Ao contrário do que lhe é costumeiro nas demais cartas, em Gálatas, após a saudação, Paulo não segue com nenhuma palavra de agradecimento. Em vez disso, expressa consternação e repreende a igreja: “Estou admirado de que estejais vos desviando tão depressa daquele que vos chamou pela graça de Cristo” (Gl 1.6).

A expressão “estou admirado” era usada muitas vezes nas cartas da época como forma de advertência a alguém que não alcançara as expectativas do autor. A repreensão era geralmente seguida das razões que a motivaram. Paulo censura seus leitores por serem desleais para com o evangelho (Gl 1.6-10) e reforça a repreensão com um relato autobiográfico de sua lealdade à verdade do evangelho (Gl 1.11—2.21). Assim, repreende-os pela atitude insensata diante do evangelho (Gl 3.1-5) e intensifica a censura com uma explicação do significado do evangelho à luz de sua exposição das Escrituras (Gl 3.6—4.11). As cartas de advertência continham um apelo para que a situação fosse corrigida. Paulo inicia seu pedido em Gálatas 4.12, apelando para que o imitem em sua postura pela liberdade do evangelho. O apelo é fortalecido por um relato autobiográfico de seu relacionamento com os crentes da Galácia (Gl 4.12-20) e uma aplicação alegórica da história de Abraão (Gl 4.21-31). O pedido para que se posicionassem firmemente a favor da liberdade é então expresso em uma sequência de instruções éticas específicas (Gl 5.1—6.10). Paulo ressalta os temas principais da carta em sua assinatura de próprio punho (Gl 6.11-18).

3.2 *A estrutura do argumento.* Análises retóricas recentes têm procurado explicar os métodos e as estruturas da argumentação de Paulo em Gálatas e encontram muita semelhança entre a estrutura do argumento de Paulo em Gálatas e as orientações sobre retórica encontradas nos manuais clássicos sobre o assunto. Betz classifica o argumento de Paulo como um exemplo

de retórica forense, pois, em seu entendimento, o apóstolo está adotando a tática de persuasão empregada nos tribunais para se dirigir ao juiz ou aos jurados a fim de defender ou acusar alguém a respeito de atos transcorridos. Paulo defende-se de acusações (Gl 1.10) e ao mesmo tempo acusa seus adversários de distorcerem o evangelho (Gl 1.7; v. *ADVERSÁRIOS [PAULO]*). Empregando categorias da retórica forense clássica, Betz apresenta o seguinte esboço de Gálatas:

- I. Pré-escrito epistolar (Gl 1.1-5)
- II. *Exordium* (“introdução”, Gl 1.6-11)
- III. *Narratio* (“narração”, Gl 1.12—2.14)
- IV. *Propositio* (“proposição”, Gl 2.15-21)
- V. *Probatio* (“confirmação”, Gl 3.1—4.31)
- VI. *Exhortatio* (“exortação”, Gl 5.1—6.10)
- VII. Pós-escrito epistolar — *Peroratio* (“conclusão”, Gl 6.11-18)

Betz, contudo, admite que, no que tange à seção de exortação (Gl 5.1—6.10), ele é incapaz de encontrar paralelos nos manuais de retórica clássica. Por esse motivo, G. Kennedy alega que é melhor ver Gálatas como retórica deliberativa, visto que seu objetivo é exortar ou dissuadir os destinatários a respeito de ações futuras mediante demonstração de que tais ações são oportunas ou prejudiciais. Paulo procura dissuadir os crentes gálatas a não seguirem os falsos mestres, e o faz relacionando os resultados danosos: ser cortado de Cristo e da graça (Gl 5.4), exclusão do reino de Deus (Gl 5.21) e uma colheita de corrupção (Gl 6.8). Ao fazer a promessa da colheita de vida eterna (Gl 6.8) e invocar a bênção a todos os que andam de acordo com essa “regra” (Gl 6.16), ele ressalta a propriedade do procedimento que os exortou a seguir.

Parece que o melhor é classificar o argumento de Paulo em Gálatas como uma mistura de retóricas forense e deliberativa. A seção de reprimenda da carta (Gl 1.6—4.11) apresenta as características da retórica forense, mas em Gálatas 4.12 ocorre uma brusca mudança para a retórica deliberativa. Paulo já não está tão interessado em acusar ou defender, e sim em persuadir os crentes da Galácia a adotar certo curso de ação. Ele inicia em Gálatas 4.12 seu apelo a esse novo curso de ação: “Sede qual eu sou” (*ARA*). Essa exortação

é reforçada pela ordem baseada na história de Abraão: “Expulsa a escrava e seu filho” (Gl 4.30), esclarecida por instruções oficiais para que permaneçam na liberdade (Gl 5.1-12), as quais são definidas nos termos da exortação ética de andar no Espírito (Gl 5.13—6.10). Assim, surge o seguinte padrão:

- Saudação (Gl 1.1-5)
- Repreensão (Gl 1.6—4.11)
- Autobiografia (Gl 1.13—2.21)
- Argumento com base nas Escrituras (Gl 3.6-29)
- Apelo (Gl 4.12—6.10)
- Autobiografia (Gl 4.12-20)
- Alegoria com base nas Escrituras (Gl 4.21-31)
- Instrução ética (Gl 5.1—6.10)
- Assinatura (Gl 6.11-18)

4. Conteúdo

4.1 Saudação (Gl 1.1-5). Além dos elementos usuais — remetente, destinatários e saudações —, presentes em todos os seus preâmbulos, o parágrafo inicial contém duas afirmações teológicas significativas, as quais antecipam os temas principais da carta. Primeira: em Gálatas 1.1, quando Paulo se apresenta como apóstolo, ele vai além das referências que faz em suas outras cartas a sua condição apostólica. Ao negar duas vezes que a legitimidade de seu apostolado e sua reivindicação de comissionamento divino dependessem de qualquer agência ou autoridade humanas, Paulo realça sua autoridade apostólica, a qual será um aspecto importante da carta. Segunda: a declaração de Paulo de que a cruz de Cristo é o caminho que conduz da atual era maligna para a liberdade (Gl 1.4) põe a cruz no centro de sua teologia, onde permanece até o final da carta (Gl 2.19,21; 3.1,13; 4.5; 5.11,24; 6.12,14). O argumento central de Paulo é que somente a cruz é o caminho da salvação. Portanto, deve se rejeitar qualquer tentativa de suplementar a obra da cruz com as obras da lei.

4.2 Repreensão (Gl 1.16—4.11). Imediatamente após o parágrafo inicial, Paulo repreende os gálatas por terem desertado para um evangelho distorcido (Gl 1.6) e põe os que distorcem o evangelho de Cristo sob dupla maldição (Gl 1.7-9). Dessa forma, Paulo estabelece logo de início o paradigma definitivo da autoridade genuína: adesão

ao único evangelho. Paulo reconhece que, de acordo com o padrão do evangelho, será julgado como servo de Cristo, e isso o mantém longe da busca de aprovação humana (Gl 1.10). O padrão do evangelho não tem origem na tradição humana, mas foi dado “por uma revelação de Jesus Cristo” (Gl 1.11,12). Jesus Cristo é a fonte e o tema do Evangelho.

4.2.1 *Autobiografia (Gl 1.13—2.21)*. A autobiografia de Paulo é, em essência, uma descrição de sua fidelidade ao único e verdadeiro evangelho: ele foi chamado por Deus para pregar o evangelho (Gl 1.16); defendeu o evangelho nas consultas em Jerusalém (Gl 2.1-10) e no conflito com Pedro (Gl 2.11-14); personificou a essência do evangelho (Gl 2.15-21). Seu prontuário como representante leal do evangelho constitui a base de sua autoridade apostólica e consiste em severa repreensão aos crentes da Galácia por sua deslealdade ao evangelho.

O que Paulo quer fundamentalmente ressaltar no relato de seu chamado (Gl 1.13-21) é que ele foi chamado por Deus, não pela igreja, para pregar o evangelho. Antes que o chamado gracioso de Deus mudasse o rumo da vida de Paulo, ele estava envolvido em uma campanha para destruir a igreja de Deus, em razão do fato de ser um fervoroso devoto das tradições do judaísmo (Gl 1.13,14). O chamado de Deus não foi uma ideia tardia. A exemplo dos profetas do passado (v. Jr 1.5; Is 49.1), Paulo foi separado desde o ventre de sua mãe (Gl 1.15). Paulo ouviu o chamado quando Deus lhe revelou seu Filho a fim de que pregasse Cristo aos gentios (Gl 1.16). Quando ouviu o chamado, Paulo não consultou “carne e sangue” nem subiu a Jerusalém para falar com os que já eram apóstolos. Em vez disso, foi para a Arábia e depois para Damasco (Gl 1.16,17). Só três anos depois, pela primeira vez, fez uma rápida visita a Pedro em Jerusalém. Com exceção de Tiago, Pedro foi o único apóstolo que Paulo viu na ocasião (Gl 1.18,19). Depois dessa visita, esteve nas regiões da Síria e da Cilícia, sem que a igreja da Judeia o conhecesse pessoalmente, apenas tendo ouvido que agora ele estava pregando a fé que antes tentava destruir (Gl 1.21-24). Nessa parte do relato, Paulo defende sua independência dos primeiros apóstolos. Deus o comissionou diretamente para ser apóstolo aos gentios.

Paulo, contudo, não atuou de forma independente. Como demonstra o episódio seguinte de sua autobiografia, teve o pleno apoio dos que eram considerados os líderes mais importantes de Jerusalém (Gl 2.1-10). Em resultado do Concílio de Jerusalém, os líderes da igreja-mãe deram a Paulo e a Barnabé a destra da comunhão, em apoio à missão deles aos gentios. Os líderes de Jerusalém não acrescentaram coisa alguma à mensagem de Paulo (Gl 2.6-9). Contudo, embora Paulo tenha trabalhado por um consenso com esses líderes, não estava disposto a aceitar que alguns “cristãos” judeus ultraconservadores (cristãos falsos aos olhos de Paulo) destruíssem sua missão aos gentios. Diante da pressão para fazer com que seu companheiro gentio Tito fosse circuncidado, Paulo não cedeu. Pôs-se ao lado da “verdade do evangelho”, assim como espera que os crentes gálatas também venham a fazer quando pressionados a adotar a circuncisão.

No episódio seguinte de sua autobiografia, Paulo conta como enfrentou Pedro para defender a verdade do evangelho (Gl 2.11-14). Quando Pedro visitou a igreja em Antioquia, seguiu o costume da congregação, composta de cristãos judeus e gentios, de comer com os cristãos gentios. Sem dúvida, sua presença à mesa da comunhão com os gentios foi interpretada como sinal de aprovação oficial à união e à igualdade de judeus e gentios na igreja. Mas alguns representantes de Jerusalém, a mando de Tiago, chegaram a Antioquia e persuadiram Pedro a interromper a prática de judeus e gentios comerem juntos na igreja. De acordo com Paulo, Pedro cedeu às exigências deles, pois temia os que eram circuncidados, a saber, os judeus. Talvez ele tenha ficado apreensivo com os danos que sua participação à mesa da comunhão com os gentios causaria à missão que a igreja de Jerusalém realizava entre os judeus. Se os judeus não cristãos de Jerusalém soubessem que Pedro estava comendo com os gentios, por certo não apenas rejeitariam o testemunho da igreja, mas também se tornariam ativamente hostis à igreja por tolerar tal prática.

O fato de Pedro abandonar a mesa da comunhão com os gentios dividiu a igreja em facções judaicas e gentílicas. E esse simples gesto ou talvez uma palavra incisiva a esse respeito levou os gentios a pensar que teriam de se tornar judeus

para desfrutar a comunhão à mesa com os apóstolos e a igreja-mãe. Pela perspectiva de Paulo, a ação de Pedro não era uma adaptação legítima pelo bem do evangelho: era uma perigosa concessão da verdade essencial do evangelho. Pedro foi acusado de hipocrisia, não de heresia. Pedro e Paulo não discordavam sobre a verdade do evangelho, mas a ação de Pedro era incondizente com sua crença no evangelho. Ao acompanhar a adesão judaica à Lei, a qual exigia a separação de judeus e gentios e deixava implícito que a incorporação à nação judaica era necessária para a salvação, Pedro havia negado a essência do evangelho, o qual proclamava que a salvação para judeus e gentios se dava pelo caminho da cruz e da incorporação a Cristo. O conflito em Antioquia era exatamente igual à crise enfrentada pelos crentes da Galácia, visto que a questão de forçar os gentios a viver como judeus era a questão principal entre as igrejas da Galácia.

Paulo conclui sua autobiografia com uma declaração pessoal que ao mesmo tempo serve de paradigma para todos os cristãos (Gl 2.15-21). Na condição de judeu de nascimento (Gl 2.15; v. PAULO, O JUDEU), ele sabia que fora justificado pela fé em Cristo, não por obras da lei (Gl 2.16). Por isso, estava claro que os pecadores gentios (Gl 2.15) só poderiam ser justificados pela fé em Cristo, não pelas obras da lei. Paulo buscou a JUSTIFICAÇÃO somente em Cristo, mas foi acusado de ser pecador com base na Lei (Gl 2.17), uma vez que estava comendo com gentios. Mas, se sua comunhão à mesa com os gentios se dava com base na fé comum em Cristo, então Cristo era culpado de ter induzido Paulo a quebrar a Lei por comer com os gentios (Gl 2.17). Mas Paulo rejeita com firmeza a ideia de que Cristo possa ser um agente do pecado. Com base na Lei, só se demonstraria que Paulo era um pecador se a Lei que separa judeus e gentios fosse restabelecida (Gl 2.18). Na verdade, porém, Paulo morreu para a Lei, de maneira que ela não pode ser mais usada para condenar a comunhão à mesa com os gentios. A morte do apóstolo para a Lei foi alcançada mediante união com Cristo em sua morte: “Já estou crucificado com Cristo” (Gl 2.19).

A morte para a Lei não significava licenciosidade, e sim o meio de alcançar o objetivo supremo — “viver para Deus” (Gl 2.19). A vida para Deus

recebe a capacitação de Cristo (“é Cristo quem vive em mim”); é vivida pela fé em Cristo (“vivo pela fé no Filho de Deus”); é motivada pelo amor sacrificial de Cristo (“que me amou e se entregou por mim”). A experiência de Paulo estabelece uma escolha entre alternativas, ou seja, tentar alcançar a justiça “pela lei” e assim negar o valor da morte de Cristo (Gl 2.21) ou morrer para a Lei mediante participação na morte de Cristo e assim viver para Deus na vida que Cristo vive no interior do crente (Gl 2.19,20; v. CRISTO, MORTE DE). Paulo apresenta sua experiência em Gálatas 2.15-21 para provar que a participação nos acontecimentos do evangelho, não a adesão à Lei, é a fonte de vida e de justiça. No capítulo seguinte, ele prega a história de Abraão para provar sua tese.

4.2.2 Argumento com base nas Escrituras (Gl 3.6-29). O argumento baseado em ABRAÃO é introduzido mediante cinco perguntas contundentes (Gl 3.1-5) que repreendem os gálatas por causa de sua tolice. Nessas perguntas, acha-se implícita a acusação de que os gálatas deixaram de entender o significado da mensagem do Cristo crucificado (Gl 3.1) e não perceberam as implicações da experiência que tiveram com o Espírito (Gl 3.2-5). Sua experiência passada (Gl 3.2,3) e presente (Gl 3.5) com o Espírito é prova inquestionável de que já estão experimentando a plena bênção de Deus. As perguntas de Paulo são apresentadas na forma de antíteses bem claras, de modo que os gálatas serão forçados, com base na própria experiência com o Espírito, a escolher a resposta: “Não por observar a Lei, mas por crer naquilo que ouvimos acerca do Cristo crucificado!”.

A resposta que se espera dos gálatas é confirmada pela exposição das Escrituras. Paulo cita Gênesis 15.6 para redefinir a base da filiação em Abraão. O sinal da aliança — o verdadeiro sinal da filiação abraâmica — é a fé, não a circuncisão. O segundo exemplo retirado da história de Abraão (Gn 12.3; 18.18) é interpretado como uma profecia da experiência presente dos crentes gentios. Como as Escrituras previram que Deus justificaria os gentios pela fé, assim elas pregaram o evangelho antecipadamente a Abraão: os gentios seriam incluídos na bênção prometida a ele.

Os crentes da Galácia haviam sido induzidos a pensar que podiam ser incluídos na bênção prometida a Abraão mediante a guarda da Lei.

Mas, na verdade, os que são da fé já habitam a esfera da bênção (Gl 3.9), ao passo que quem depende das obras da lei está debaixo de maldição (Gl 3.10), pois as Escrituras (Dt 27.26) põem sob maldição aquele que não guarda *todas* as coisas escritas no livro da Lei. E, se os que guardam a Lei estão debaixo de maldição, uma vez que nem mesmo eles guardam toda a Lei, o risco de incorrer em maldição é ainda maior para os crentes gentios, que adotam apenas certos aspectos da Lei a fim de se identificar com Israel. A passagem de Habacuque 2.4 comprova que a justiça pela fé é o caminho para a vida (Gl 3.11).

Mas a Lei não se baseia na fé, pois exige que se pratiquem as obras da lei como o caminho para a vida, como demonstra a citação de Levítico 18.5 (Gl 3.12). A Lei exige obediência perfeita (Gl 3.10) e oferece vida com base nessa obediência (Gl 3.12), mas a Lei é incapaz de produzir vida ou justiça perante Deus (Gl 3.21). O caminho até a bênção não é por meio da Lei, mas por meio da cruz de Cristo. Cristo nos resgatou da maldição da Lei quando se tornou maldição em nosso lugar (Gl 3.13,14). Os crentes da Galácia já haviam recebido a bênção de Abraão quando receberam o Espírito, ao crer na mensagem da cruz (Gl 3.1,2,14).

Após fazer esse contraste entre a Lei e a fé, Paulo passa a contrastar a Lei com a promessa, esboçando o desenvolvimento da história da salvação. Uma vez que a promessa de bênção fora feita a Abraão e a sua descendência 430 anos antes da outorga da Lei, ela não poderia ser modificada nem anulada pela entrega da Lei. Esse argumento baseado na história tem o objetivo de destruir a síntese da promessa abraâmica e da Lei mosaica, que havia levado os gálatas a concordar que a Lei era o caminho que lhes permitiria experimentar a bênção prometida. E a definição messiânica que Paulo apresenta da descendência de Abraão (Gl 3.16) destrói as fronteiras nacionais judaicas como os limites da herança da bênção abraâmica. O vínculo que Paulo estabelece entre Abraão e Cristo passa ao largo da Lei e da nação judaica como canais para a recepção das promessas feitas a Abraão. O resultado disso é que Cristo é o único canal da bênção prometida.

Dois perguntas retóricas de Gálatas 3.19-21 revelam que Paulo tinha consciência de que até

ai seu argumento levaria os leitores a indagar se ele negava a existência de qualquer propósito na Lei (“Para que serve a lei? [...] Então, será a lei contrária às promessas de Deus?”). A exposição de Paulo sobre o propósito negativo, a função temporária e a origem mediada da Lei deixa os convertidos gálatas sem justificativa para o retorno à Lei (Gl 3.19-25). O trecho de Gálatas 3.26-29 concentra a atenção na união dos crentes gentios com Cristo. A posição de igualdade de todos os crentes como “filhos de Deus”, “descendência de Abraão” e “herdeiros” em Cristo torna inútil qualquer tentativa de obter uma posição mais elevada mediante a circuncisão ou a obediência à Lei. No início e no final de seu argumento baseado na vida de Abraão, a ideia fundamental de Paulo é que a inclusão dos gentios no povo de Deus se baseia unicamente em sua identificação com Cristo. A identificação por raça, classe social ou sexo já não tem importância alguma, por causa da identificação com Cristo.

Paulo encerra a seção de advertência de sua carta com uma impressionante descrição do que ocorrera antes e depois (Gl 4.1-11) para estabelecer um contraste entre a escravidão antes de Cristo ser enviado pelo Pai e aceito pelos crentes gálatas e a liberdade que houve depois. Agora que experimentaram o Espírito que lhes dá a certeza de serem filhos de Deus, é absurdo que queiram viver como escravos da Lei. Antes eram escravos dos deuses deste mundo, agora são filhos de Deus. Paulo encerra a repreensão manifestando o receio de que seus esforços pelos gálatas tenham sido em vão (Gl 4.11).

4.3 Apelo (Gl 4.12—6.10). Paulo passa da repreensão para o apelo. O primeiro pedido, em Gálatas 4.12 (“Sede qual eu sou”, *ARA*), equivale a um chamado para serem leais à verdade do evangelho e para resistirem de forma decisiva contra os que estavam criando problemas. Paulo apresentou a autobiografia para mostrar que em Jerusalém (Gl 2.3,5) e em Antioquia (Gl 2.11-14) havia permanecido leal ao evangelho e havia resistido bravamente às pressões por parte dos cristãos judeus, as quais eram semelhantes às enfrentadas pelas igrejas da Galácia. Agora, mais uma vez, ele se volta para a própria biografia a fim de reforçar seu pedido inicial, recordando aos gálatas a íntima relação que eles e Paulo

desfrutavam antes de os gálatas terem se afastado do evangelho.

4.3.1 *Autobiografia (Gl 4.12-20)*. Ao lembrar as boas-vindas que os gálatas lhe haviam dado (como se fosse Cristo Jesus), mesmo na época em que ele sofria de uma enfermidade de aspecto repulsivo, e ao recordar a disposição deles em lhe dar os próprios olhos, Paulo intensifica assim seu pedido de identificação e imitação renovadas. O apelo para que o imitem também é reforçado mediante o contraste das intenções malignas dos intrusos com a preocupação que ele tem por seus “filhos”, tal qual a mãe em trabalho de parto, trabalhando pelos filhos ainda não nascidos até que Cristo seja completamente formado dentro deles.

4.3.2 *Alegoria com base nas Escrituras (Gl 4.21-31)*. O pedido inicial de Paulo, em Gálatas 4.12, é agora expresso com a citação de uma ordem extraída da Lei. Se os gálatas estão tão desejosos de viver sob a Lei, então que sigam a Lei. O detalhe irônico da alegoria é a ordem aos gálatas por intermédio da Lei: “Expulsa a escrava e seu filho” (Gl 4.30; Gn 21.10). Paulo interpreta Gênesis 21.10 de acordo com a estrutura já estabelecida em Gálatas 3. Dentro dessa estrutura, o apóstolo enxerga uma correspondência de fato entre a situação histórica dos dois filhos de Abraão e os dois tipos de descendentes de Abraão que existiam nos dias do apóstolo: os nascidos segundo a CARNE e os nascidos segundo o Espírito.

Entretanto, Paulo passa da interpretação tipológica, elaborada sobre a correspondência histórica, para as definições alegóricas. Aqui a chave, porém, é outra vez a estrutura teológica de Gálatas 3. Isso porque, nesse argumento, com base na promessa feita a Abraão e na experiência deles com o Espírito, os convertidos gentios são considerados verdadeiros filhos e herdeiros de Abraão, no mesmo sentido que Isaque. Há nesse argumento um contraste entre a aliança abraâmica e a aliança sináptica, a qual conduz à escravidão (v. ALIANÇA, NOVA ALIANÇA). Desse modo, quando Paulo redefine os termos em sua interpretação alegórica de Gênesis 21, Sara (e sua equivalente, a Jerusalém de cima, a verdadeira mãe Sião) é apontada como a mãe dos crentes em Cristo que viviam na Galácia.

As comparações que Paulo faz entre Agar e o Sinai e entre o Sinai e a Jerusalém “atual” são problemáticas. A principal dificuldade é a aparente

falta de coerência, em face da convicção judaica fundamental de que a Lei havia sido entregue aos descendentes de Isaque no monte Sinai sem nenhuma relação com Agar. A explicação mais satisfatória da equação alegórica de Paulo acha-se expressa de forma simples em Gálatas 4.25: Agar “é escrava com seus filhos”. A escravidão é o elo comum entre Agar (a escrava), a aliança firmada no monte Sinai e a Jerusalém “atual”. Paulo já havia aplicado esse aspecto da escravidão à Lei mosaica (Gl 3.22-24; 4.1-10) e a uma facção de Jerusalém (Gl 2.4). Sua alegorização deve ser vista como um contra-ataque a essa facção judaico-cristã que existia na igreja de Jerusalém e tentara roubar a liberdade dos crentes gentios com a exigência de que fossem circuncidados (Gl 2.3-6). Agora tentavam fazer o mesmo na Galácia. Foi a experiência com esse grupo, que estava criando problemas na igreja, que deu margem à explicação alegórica do texto por parte de Paulo e que é a chave para sua interpretação.

Embora a alegoria de Agar e Sara sirva como ponto de partida para o apelo bíblico de Paulo para que se resista à influência dos intrusos, ela também estabelece um alicerce conceitual para as instruções éticas do restante da carta. As antíteses liberdade/escravidão e espírito/carne apresentadas na alegoria formam o contexto para o apelo ético em defesa da liberdade e contra a escravidão sob a Lei e para que se ande no Espírito a fim de vencer os desejos da carne.

4.3.3 *Instrução ética (Gl 5.1—6.10)*. A nova identidade dos crentes gálatas leva a um novo comportamento (v. BARCLAY). Pela graça, eles são filhos verdadeiros das mulheres livres (Gl 4.31), nascidos pelo poder do Espírito (Gl 4.29). Agora devem aprender a expressar sua nova identidade com um comportamento diferente. Paulo os instrui sobre esse comportamento, mas baseia seus imperativos nos indicativos da graça: “Para a liberdade foi que Cristo nos libertou [indicativo]. Portanto, permaneçei [imperativo] firmes” (Gl 5.1)! “Fostes chamados para a liberdade [indicativo]. [...] antes, sede [imperativo] servos uns dos outros” (Gl 5.13)! “Se vivemos [indicativo] pelo Espírito, andemos [imperativo] também sob a direção do Espírito” (Gl 5.25)!

Depois da declaração enfática de Gálatas 5.2-12 de que a fé e Cristo de um lado e a circuncisão

e a Lei de outro são alternativas mutuamente excludentes, o imperativo de Paulo em Gálatas 5.13 é um eco à ordem de Gálatas 5.1. Em Gálatas 5.1 e 5.13, há primeiramente uma declaração (i.e., o verbo está no indicativo) acerca da liberdade em Cristo, a qual é então seguida por um imperativo e uma advertência. Em Gálatas 5.1, Paulo ordena aos crentes que fiquem firmes; em Gálatas 5.13, ele os exorta a servirem uns aos outros em amor. A advertência em Gálatas 5.1 é que não voltem à escravidão da Lei; em Gálatas 5.13, é que não deem oportunidade à carne.

O fato de em Gálatas 5.13 Paulo advertir que a carne (não a escravidão à Lei) é o perigo para a liberdade em Cristo tem levado muitos a supor que Paulo começa a atacar a libertinagem em Gálatas 5.13. A descrição da guerra entre a carne e o Espírito, nos versículos seguintes, é interpretada como a confirmação desse raciocínio. Mas, na alegoria que precede a seção, a escravidão é simbolizada na aliança sinaítica e na carne. Os que são segundo a carne, como Ismael, correspondem àqueles que se apegam à aliança sinaítica. E, na assinatura, no desfecho, que vem logo após essa seção, os que defendem a circuncisão também se orgulham na carne. Por isso, parece melhor interpretar Gálatas 5.13—6.10 nesse contexto. Paulo não está redirecionando o ataque para a libertinagem. Ao concentrar a luta contra as obras da carne, ele está dando continuidade a seu ataque contra as obras da lei.

A campanha que os intrusos estavam fazendo pela circuncisão e pela Lei provocou desordem social e falta de amor na comunidade gálata. Na lista das obras da carne apresentada por Paulo, esses pecados sociais recebem maior destaque. A exposição paulina da luta entre a carne e o Espírito é desenvolvida de tal maneira que explica o relacionamento do cristão com a Lei. A Lei ainda é um fator central no pensamento de Paulo (Gl 5.14,18,23; 6.2). A afirmação de que quem é guiado pelo Espírito não está debaixo da Lei (Gl 5.18) deixa implícito que uma vida sob a Lei está sujeita aos desejos da carne. Assim, devem se ver as obras da carne como o resultado de viver sob a Lei, não de ser guiado pelo Espírito. O resultado de viver sob a direção do Espírito resulta no fruto do Espírito, contra o qual não existe lei (Gl 5.23), pois o amor cumpre a Lei (Gl 5.14),

a “lei de Cristo” (Gl 6.2). É o Espírito, não a Lei, que tem o poder de libertar o ser humano dos desejos da carne.

4.4 Assinatura (Gl 6.11-18). Nas cartas he-lenísticas comuns, os autores costumavam concluir escrevendo de próprio punho um resumo do conteúdo da carta. É o que Paulo faz em Gálatas. A crítica contra os intrusos (Gl 6.12,13), a afirmação autobiográfica de lealdade pessoal à cruz de Cristo (Gl 6.14), com a menção das marcas de Cristo como prova dessa lealdade (Gl 6.17) e a lembrança de que a circuncisão nada significa, ao passo que a nova criação significa tudo (Gl 6.15), recapitulam e reforçam os temas principais da carta. A primeira invocação de bênção sobre os que seguem a “regra” do apóstolo, a saber, sobre o Israel de Deus (Gl 6.16), a segunda invocação de bênção (Gl 6.18), a designação “irmãos” (*adelphoi*) e o “amém” final expressam a certeza de Paulo de que seus leitores atenderão ao apelo para que permaneçam “firmes” pela liberdade em Cristo mediante o andar no Espírito.

Ver também ABRAÃO; ADVERSÁRIOS; ESPÍRITO SANTO; EVANGELHOS; JUSTIFICAÇÃO; LEI; PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE.

DPC: ANTIGO TESTAMENTO EM PAULO, O; ANTIOQUIA DO ORONTES; CIRCUNCISÃO; CRÍTICA RETÓRICA; CRONOLOGIA DE PAULO; CRUZ, TEOLOGIA DA; FÉ; FRUTO DO ESPÍRITO; GENTIOS; JERUSALÉM; JUDAIZANTES; LEI DE CRISTO; MALDIÇÃO, MALDITO, ANÁTEMA; OBRAS DA LEI; PEDRO; RETÓRICA.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARCLAY, W. *The Letters to the Galatians and Ephesians*. Ed. rev. Edinburgh: St. Andrews, 1976. (DSB.) ■ BETZ, H. D. *Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia*. Philadelphia: Fortress, 1979. (Herm.) ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NIGTC.) ■ BURTON, E. de W. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1921. (ICC.) ■ COLE, R. A. *The Epistle of Paul to the Galatians*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. (INTC.) ■ COUSAR, C. B. *Galatians*. Atlanta: John Knox, 1982. (IntC.) ■ DUNN, J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. Peabody: Hendrickson, 1993. (BNTC.) ■ EBELING, G. *The truth of the Gospel: an exposition of Galatians*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ FUNG, R. Y. K. *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (NICNT.) ■ GUTHRIE,

D. *Galatians*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1973. (NCBC.) ■ HANSEN, G. W. *Galatians*. Downers Grove: InterVarsity, 1994. (IVPNTC.) ■ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistle to the Galatians*. Reimpr. Grand Rapids: Zondervan, 1957. ■ LONGENECKER, R. N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990. (WBC, 41.) LUTHER, M. *A commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1979. ■ MACHEN, J. G. *Machen's notes on Galatians*. SKILTON, J. H., org. Nutley: P&R, 1977. ■ MARTYN, J. L. *Galatians*. New York: Doubleday, 1997. (AB.) ■ MCKNIGHT, S. *Galatians*. Grand Rapids: Zondervan, 1995. (NIVAC.) ■ RAMSAY, W. M. *A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. 2. ed. London: Hodder & Stoughton, 1900. ■ RIDDERBOS, H. N. *The Epistle of Paul to the churches of Galatia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953. (NICNT.) ■ STOTT, J. R. W. *The message of Galatians*. Downers Grove: InterVarsity, 1968. ■ WITHERINGTON, B. *Grace in Galatia: a commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ ZIESLER, J. *Galatians*. Valley Forge: Trinity Press International, 1993. ■ **Estudos:** BARCLAY, J. M. G. *Obedying the truth: a study of Paul's ethics in Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. ■ BRINSMEAD, B. H. *Galatians as dialogical response to opponents*. Chico: Scholars, 1982. (SBLDS, 65.) ■ BUCK, C. H. The date of Galatians. *JBL*, v. 70, p. 113-22, 1951. ■ DRANE, J. W. *Paul, libertine or legalist? A study in the theology of the major Pauline Epistles*. London: SPCK, 1975. ■ DUNN, J. D. G. *Jesus, Paul and the law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster; John Knox, 1990. ■ _____. *The theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ■ HANSEN, G. W. *Abraham in Galatians: epistolary and rhetorical contexts*. Sheffield: Academic, 1989. (JSNT-sup, 29.) ■ HAYS, R. B. *The faith of Jesus Christ: an investigation of the narrative substructure of Galatians 3:1—4:11*. Chico: Scholars, 1983. (SBLDS, 56.) ■ HEMER, C. J. *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Ed. C. GEMPF. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990. ■ HOWARD, G. *Paul: crisis in Galatia: a study in early Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (SNTSMS, 35.) LULL, D. *The spirit in Galatia: Paul's interpretation of Pneuma as divine power*. Chico: Scholars, 1980. (SBLDS, 49.) ■ MELLINK, M. J. Galatia. *IDB*, v. 2, p. 336-8. ■ MITCHELL, S. Population

and land in Roman Galatia. *ANRW* II.7.2:1053-81. ■ RAMSAY, W. *The cities of St. Paul*. London: Hodder & Stoughton, 1907. ■ _____. *St. Paul the traveler and the Roman citizen*. London: Hodder & Stoughton, 1896. ■ SHERK, R. K. *Roman Galatia*. *ANRW* II.7.2:954-1052. ■ WESTERHOLM, S. *Israel's law and the church's faith: Paul and his recent interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

W. G. HANSEN

GETSÊMANI. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

GLÓRIA DE DEUS. Ver DEUS I.

GLOSSALALIA. Ver ESPÍRITO SANTO.

GNOSTICISMO

"Gnosticismo" é um termo que designa uma variedade de movimentos religiosos que ressaltavam a salvação por meio da *gnôsis*, ou "conhecimento", ou seja, da própria origem da pessoa. A maioria dos estudiosos prefere identificar como essencial ao gnosticismo o elemento do dualismo cosmológico — oposição entre o mundo espiritual e o mundo material e perverso.

1. Tipos de gnosticismo
2. Fontes
3. Doutrinas gnósticas
4. Ética gnóstica
5. Comunidades gnósticas
6. Estudos acadêmicos sobre o gnosticismo

1. Tipos de gnosticismo

Em razão da natureza difusa do gnosticismo, é difícil encaixar todos os mestres gnósticos em um esquema comum. Marciano, que defendeu o conceito de dois deuses, o deus do AT e o deus do NT, apresenta muitas afinidades com os gnósticos, mas não tinha a mitologia deles e ressaltava a fé no lugar da *gnôsis* salvadora. Um ramo importante do gnosticismo, que seguia os ensinamentos de Valentim, foi fortemente influenciado pelo platonismo. Alguns estudiosos reconhecem outro ramo do gnosticismo que tem recebido a designação de setismo, sistema mais mitológico que exaltava o personagem veterotestamentário de Sete como revelador-chave (v. LAYTON).

Deve se ressaltar que as fontes antigas desses movimentos e seus críticos cristãos não empregam

o termo “gnosticismo” e raramente utilizaram o termo “gnóstico”. Por esse motivo, M. A. Williams conclamou os estudiosos a abandonar o termo. Mas é pouco provável que seja possível adotar o termo que ele propõe em substituição: “tradições bíblicas demiúrgicas”. Ainda assim, deve se ter em mente o fato de que o gnosticismo é um conceito dos estudiosos.

2. Fontes

Os textos inquestionavelmente gnósticos datam do século II d.C. Os que defendem um gnosticismo pré-cristão pressupõem a existência primitiva do gnosticismo e interpretam os textos do NT à luz dessa pressuposição. Alguns tratados de Nag Hammadi, embora de composição tardia, são citados como prova da existência de um gnosticismo pré-cristão.

2.1 Fontes patrísticas. No que diz respeito ao gnosticismo, até recentemente os estudiosos dependiam inteiramente das menções dos pais da igreja. Em alguns casos, as fontes patrísticas preservaram trechos dos escritos gnósticos. Entre as nossas fontes mais importantes estão Justino Mártir, de Samaria (m. 165), Ireneu de Lião (m. c. 225), Clemente de Alexandria (m. c. 215), Tertuliano de Cartago (m. c. 225), Hipólito de Roma (m. c. 236), Orígenes de Alexandria e Cesareia (m. 254) e Epifânio de Salamina, em Chipre (m. 403) (v. GRANT).

Especialmente valioso é o relato de Ireneu, que foi preservado em uma tradução em latim, *Adversus haereses*. Ele se refere a um *Apócrifo de João*, cópias do qual foram encontradas em Nag Hammadi. O *Philosophoumena* de Hipólito foi identificado em 1842. Clemente e Orígenes foram, em certos aspectos, favoráveis à ênfase gnóstica de uma elite espiritual. Tertuliano criticou fortemente Marcião e Valentim. Embora Epifânio tenha tido contato direto com gnósticos no Egito, sua obra *Panarion*, ainda que abrangente, não é muito confiável.

Como era de esperar, as fontes mais antigas são mais confiáveis que as mais recentes. É desnecessário dizer que esses relatos detinham elevado teor de polêmica. Nada nas fontes gnósticas recentemente recuperadas em Nag Hammadi apoia a descrição patrística de um gnosticismo licencioso.

2.2 Mestres gnósticos. Os pais da igreja, entre os quais o historiador Eusébio (séc. IV), fornecem uma lista de gnósticos de destaque e seus ensinamentos.

Os pais da igreja foram unânimes em considerar Simão de Samaria o arquignóstico, embora nossa fonte mais antiga, Atos 8, o descreva apenas como alguém que praticava magia. De acordo com as fontes patrísticas, Simão afirmava ser divino e ensinava que sua companheira, uma ex-prostituta, era a Helena de Troia reencarnada. Os que aceitam o testemunho patrístico a respeito de Simão acreditam que Atos não apresenta um retrato acurado desse personagem. No entanto, a maioria dos estudiosos acredita que os pais da igreja estavam enganados (v. FILORAMO, p. 148).

De acordo com os pais da igreja, Simão foi seguido por um samaritano como ele, Menandro, que ensinou em Antioquia da Síria perto do final do século I. Ele afirmava que quem cresse nele não morreria.

Ensinando também em Antioquia, mas no início do século II, estava Saturnino. Ele afirmava que o Cristo “incorpóreo” era o Redentor. Ou seja, ele pregava uma ideia docetista, negando a encarnação (cf. 1Jo 4.3). Ele também ensinava que o casamento e a procriação provinham de Satanás.

Ensinando na Ásia Menor no início do século II, estava Cerinto, segundo o qual Jesus não passava de um homem sobre quem Cristo descera como pomba por ocasião de seu batismo. Como Cristo não podia sofrer, ele se retirou de Jesus antes da crucificação.

Outro mestre gnóstico antigo foi Basílides, a quem Ireneu atribui um sistema dualista, e Hipólito, um sistema monista. Basílides considerava o deus dos judeus um anjo opressor. Ele afirmava que Cristo não sofreu, mas que Simão de Cirene foi crucificado no lugar dele, enquanto o Cristo invisível ficou por ali, rindo-se da situação. Alguns conceitos docetistas semelhantes são hoje atestados em dois tratados de Nag Hammadi, o *Segundo tratado do grande Sete* (CGNH VII, 2) e o *Apocalipse de Pedro* (CGNH VII, 3).

Um gnóstico importante, embora atípico, foi Marcião do Ponto (norte da Turquia), que ensinou em Roma de 137 a 144. Ele contrastava o deus do AT com o deus do NT. Foi Marcião quem

elaborou o primeiro cânon ou lista fechada dos livros do NT, o qual incluía um Evangelho de Lucas mutilado. Ele dizia que Jesus simplesmente apareceu; seu corpo era um “fantasma”. Os seguidores de Marcião espalharam-se pelo Egito, Mesopotâmia e Armênia. Seus ensinamentos docetistas foram duramente criticados por Tertuliano. A. Harnack aclama Marcião como o primeiro grande teólogo da igreja e caracteriza o gnosticismo como a arguta helenização do cristianismo (v. HELLEMAN).

O mais famoso mestre gnóstico foi Valentim, que veio de Alexandria para Roma em 140. Ele ensinava que existia uma série de éons ou emanções divinas. Dividiu a humanidade em três classes: *hílicos*, incrédulos imersos na natureza e na carne; *psíquicos*, cristãos comuns que viviam pela fé; *pneumáticos*, gnósticos espirituais. Mais tarde, os valentinianos dividiram-se em escola italiana e escola oriental, por causa do debate a respeito do corpo de Jesus: se era um corpo psíquico ou pneumático. Entre os muitos mestres valentinianos, destacam-se Ptolomeu, Teodoto e Marcos. O comentário mais antigo de que se tem notícia sobre um livro do NT é o de Heracleão, sobre o Evangelho de João. Algumas passagens dessa obra estão preservadas no comentário de Orígenes sobre João.

Vários dos tratados de Nag Hammadi, como *O evangelho da verdade* (CGNH I, 3; XII, 2), o *Tratado sobre a ressurreição* (CGNH I, 4), o *Tratado tripartite* (CGNH I, 5), o *Evangelho de Filipe* (CGNH II, 3) e a *Exposição valentiniana* (CGNH XI, 2), têm sido identificados como obras de Valentim. Ao contrário da impressão antiga de que os valentinianos só estavam interessados nos pneumáticos, que seriam salvos pela *gnôsis* de sua natureza, um estudo de M. R. Desjardins dá conta de que eles também se interessavam pelos psíquicos, que teriam de levar uma vida sem pecado a fim de serem salvos.

2.3 Fontes mandaicas. As comunidades mandaicas do sul do Iraque e sudoeste do Irã constituem hoje em dia os únicos remanescentes do gnosticismo. Seus textos, embora conhecidos apenas mediante manuscritos tardios (séc. XVII ou XVIII), foram empregados por estudiosos da história das religiões para reconstruir um suposto gnosticismo pré-cristão. Além dos manuscritos, existem textos mais antigos inscritos em

tigelas, usadas para magia (600 d.C.), e alguns amuletos mágicos de chumbo, que podem ser de data tão remota quanto o século III. Não há provas concretas que permitam datar as origens do mandeísmo em época anterior ao século II d.C. (v. YAMAUCHI, 1970).

2.4 Fontes coptas. O copta é uma forma tardia da língua egípcia, escrita especialmente em letras gregas. No século XIX, foram publicados dois códices gnósticos coptas: o *Códice akewiano*, que contém o *Pistis sophia*, e o *Códice bruciano*, que contém os *Livros de Jeú* — composições gnósticas relativamente tardias. Uma terceira obra, o *Códice berolinense* (CGB, 8502), embora adquirido no século XIX, só foi publicado em 1955. Contém o *Evangelho de Maria* (Madalena), *A sophia de Jesus Cristo*, *Atos de Pedro* e o *Apócrifo de João* — a obra mencionada por Ireneu.

2.5 A Biblioteca de Nag Hammadi. Em 1945, um conjunto de onze códices coptas e fragmentos de dois outros códices foram encontrados por lavradores perto de Nag Hammadi, no alto Egito, cerca de 600 quilômetros ao sul do Cairo, onde o Nilo faz uma curva do oeste para o leste. A primeira tradução de um tratado, *O evangelho da verdade*, apareceu em 1956. Graças aos esforços de J. M. Robinson e seus colaboradores, uma tradução em inglês de 51 tratados foi publicada em 1977.

A Biblioteca de Nag Hammadi, como a coleção é chamada hoje em dia, contém uma variedade de textos: não gnósticos, gnósticos não cristãos e gnósticos cristãos. O mais famoso tratado é *O Evangelho de Tomé*, que contém 114 supostas declarações de Jesus. Em 1897 e em 1904, B. P. Grenfell e A. S. Hunt descobriram em Oxirrinco, no Egito, declarações não canônicas ou as denominadas *logia* de Jesus. Agora sabemos que esses papiros são provenientes do texto grego que havia sido traduzido para o copta como *O Evangelho de Tomé*.

2.6 Fontes herméticas. Os escritos herméticos são textos atribuídos a Hermes Trimegisto (“triplemente grande”), nome grego de Tot, o deus egípcio da sabedoria. Compostos em grego no Egito entre os séculos II e III d.C., foram tidos em alta conta no período medieval. O *Corpus hermeticum* grego foi influenciado pelo platonismo dualista e pelo estoicismo panteísta. Tratados

herméticos também foram encontrados no *Códice VI* de Nag Hammadi. Embora haja afinidades com o gnosticismo, os escritos herméticos não trazem o dualismo radical do último.

2.7 Fontes siríacas. Alguns textos em siríaco, como as *Odes de Salomão* e o *Hino da pérola*, que é encontrado nos *Atos de Tomé*, têm sido considerados fontes gnósticas antigas por alguns estudiosos como K. Rudolph. Outros estudiosos, no entanto, duvidam de seu caráter gnóstico.

2.8 Fontes maniqueístas. Maniqueu (216-276 d.C.) fundou um movimento gnóstico de notável sucesso, espalhando-se da Mesopotâmia para o Ocidente, tendo Agostinho como seguidor durante nove anos, e para o Oriente, chegando à China pelo Caminho da Seda. O maniqueísmo era uma religião sincretista, combinando material tomado do judaísmo, do cristianismo, do zoroastrismo e do budismo. A publicação de um pequenino manuscrito grego em 1970, o *Códice de Colônia*, confirma que Maniqueu era oriundo de uma seita seguidora de João Batista conhecida como os elcasaitas. Os textos maniqueus foram escritos em muitos idiomas, entre os quais copta, siríaco, persa, úgrico (dialeto turco) e chinês (v. KLIMKEIT).

3. Doutrinas gnósticas

Pelo fato de não existir nenhuma autoridade central nem cânon de suas escrituras, os gnósticos ensinavam uma confusa variedade de ideias. Fundamental nos sistemas gnósticos era o dualismo que opunha o Deus transcendente e um demiurgo ignorante, quase sempre uma caricatura do Javé do AT. Em alguns sistemas, a criação do mundo resultou do atrevimento da *Sophia* (Sabedoria). A criação material, mesmo do corpo, era considerada inerentemente má. No entanto, lampejos da divindade haviam sido encapsulados no corpo de certos indivíduos pneumáticos ou espirituais, que desconheciam sua origem celeste. O Deus transcendente enviou um redentor, o qual lhes trouxe a salvação na forma de uma *gnōsis* secreta. Os gnósticos esperavam escapar à prisão do corpo por ocasião da morte e atravessar as esferas planetárias de demônios hostis, a fim de se unir outra vez a Deus. Desse modo, não havia para eles nenhum motivo para crer na ressurreição do corpo.

4. Ética gnóstica

De acordo com os pais da igreja, Carpócrates instava seus seguidores a participar de todos os pecados, e seu filho Epífanos ensinava que a promiscuidade era a lei de Deus. Os valentinianos defendiam uma ideia positiva do casamento, não tanto por causa da procriação, mas como símbolo da unidade arquetípica dos sexos. A maioria dos gnósticos assumia uma postura radicalmente ascética em relação ao sexo e ao casamento, considerando a criação da mulher a fonte do mal e a geração de crianças apenas a multiplicação de almas escravizadas aos poderes das trevas.

5. Comunidades gnósticas

Não sabemos praticamente nada sobre o culto e a comunidade dos gnósticos. Em regra, os gnósticos consideravam os ritos, como o batismo e a eucaristia, símbolos espirituais da *gnōsis*. Vários dos tratados de Nag Hammadi contêm uma polémica virulenta contra o batismo de água. E. Pagnel alega que alguns grupos gnósticos deram às mulheres uma posição de liderança maior que a concedida pelos pais ortodoxos da igreja, como Ireneu e Tertuliano. Mas D. Hoffman demonstra que as mulheres eram exploradas por gnósticos.

6. Estudos acadêmicos sobre o gnosticismo

Antes do século xx, os estudiosos haviam aceitado de forma acrítica o testemunho patristico que caracterizava o gnosticismo como uma heresia cristã fracassada. Embora S. Pétrement insistia em defender essa ideia tradicional, a maioria dos estudiosos hoje acredita que o melhor é entender o gnosticismo como uma religião independente. Se já existia antes do nascimento do cristianismo ou se surgiu ou se desenvolveu na mesma época do cristianismo é ainda questão não resolvida.

O conceito de um gnosticismo pré-cristão foi primeiramente proposto por W. Anz, em 1897, e então vigorosamente promovido pela *religiongeschichtliche Schule*, isto é, escola da história das religiões, mais notadamente por W. Bousset (m. 1920) e R. Reitzenstein (m. 1931).

Inspirado pelos estudiosos da história das religiões, bem como pela publicação de textos mandaicos, em 1925 R. Bultmann esboçou um modelo clássico do mito redentor gnóstico pré-

cristão. Bultmann e seus influentes pupilos interpretaram boa parte do NT pressupondo a existência de um gnóstico pré-cristão. Uma aplicação extrema desse ponto de vista foi promovida por W. Schmithals. Para ele, todos os adversários de Paulo eram gnósticos, até mesmo os da Galácia.

Com a descoberta de Nag Hammadi, J. M. Robinson e outros fizeram nova pesquisa para demonstrar a existência de um gnosticismo pré-cristão com base em vários tratados dessa biblioteca.

Um exemplo da apropriação de um tratado gnóstico por um editor cristão é o texto não cristão *Eugnostos* (CGNH III, 3; v, 1), que é reescrito em *A sophia de Jesus Cristo* (CGNH III, 4; BG, 8502). Mas a alegada natureza não cristã de *Eugnostos* e seu caráter gnóstico têm sido questionados.

Vários estudiosos entendem que o *Apocalipse de Adão* (CGNH V, 5) é uma obra não cristã que fornece provas de mito de um redentor pré-cristão. Uma única passagem enumera treze reinos que são explicações defeituosas do Iluminador. Mas o suposto caráter não cristão desse tratado tem sido questionado por causa de uma referência ao castigo da carne do Iluminador sobre quem veio o Espírito Santo.

F. Wisse afirma que a *Paráfrase de Sem* (CGNH VII, 1) é prova de um gnosticismo pré-cristão, embora estudos mais recentes tenham concluído que é melhor entender seus contundentes ataques contra o batismo de água como um protesto sectário contra a igreja dominante.

Na interpretação de G. (Schenke) Robinson, *Protenoia trimórfica* (CGNH XIII, 1) contém provas da existência de um hino pré-cristão ao Logos gnóstico que está por trás do prólogo do Evangelho de João. Entretanto, paralelos verbais do prólogo convenceram outros estudiosos de que esse texto copta demonstra dependência do prólogo de João.

A obra seminal de W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* [*Fé ortodoxa e heresia no cristianismo primitivo*], publicada pela primeira vez em 1934, demorou a ser traduzida para o inglês, tendo aparecido em 1971 sob o título *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity* [*Ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo*]. Sua tese desafiadora era que, ao contrário da história triunfalista de Eusébio, o cristianismo

primitivo era bem pluralista. Na verdade, na Síria, na Ásia Menor e no Egito, os primeiros cristãos e a maioria dos cristãos que vieram em seguida eram gnósticos, não ortodoxos. A ortodoxia só foi estabelecida muito depois, por causa da influência da igreja romana. Estudiosos como T. A. Robinson observam que muitas das ideias de Baur se baseiam no argumento do silêncio. As informações encontradas nos papiros do Egito e em outros textos depõem contra essa ideia revisionista da história cristã primitiva.

Ver também ADVERSÁRIOS; RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

DLNTD: DOCETISM; GNOSIS, GNOSTICISM; MARCION; SYNCRETISM; THOMAS, GOSPEL OF.

BIBLIOGRAFIA. BAUER, W. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Ed. R. KRAFT & G. KRODEL. Philadelphia: Fortress, 1971. ■ DESJARDINS, M. R. *Sin in Valentinianism*. Atlanta: Scholars, 1990. ■ FILORAMO, G. *A history of Gnosticism*. Oxford: Blackwell, 1992. ■ GRANT, R. M., org. *Gnosticism: a sourcebook of heretical writings from the early Christian period*. New York: Harper & Brothers, 1961. ■ HELLEMAN, W. E., org. *Hellenization revisited*. Lanham: University Press of America, 1994. ■ HOFFMAN, D. *The status of women and gnosticism in Irenaeus and Tertullian*. Lewiston: Edwin Mellen, 1995. ■ KLIMKEIT, H.-J. *Gnosis on the Silk Road*. New York: HarperCollins, 1993. ■ LAYTON, B., org. *The rediscovery of Gnosticism*. Leiden: E. J. Brill, 1980-1981. 2 v. ■ PAGELS, E. *The gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979. ■ PEARSON, B. A. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1990. PERKINS, P. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress, 1998. ■ PETREMENT, S. *A separate God: the Christian origins of Gnosticism*. San Francisco: HarperCollins, 1990. ■ ROBINSON, J. M., org. *The Nag Hammadi library in English*. 3. ed. San Francisco: HarperCollins, 1990. ■ ROBINSON, T. A. *The Bauer thesis examined*. Lewiston: Edwin Mellen, 1988. ■ RUDOLPH, K. *Gnosis*. San Francisco: HarperCollins, 1987. ■ SCHMITHALS, W. *Neues Testament und Gnosis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. ■ TURNER, J. D. & MCGUIRE, A., orgs. *The Nag Hammadi library after fifty years*. Leiden: E. J. Brill, 1997. ■ WILLIAMS, M. A. *Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category*. Princeton:

Princeton University Press, 1996. ■ YAMAUCHI, E. M. *Gnostic ethics and Mandaean origins*. Cambridge: Harvard University Press, 1970. ■ _____. *Pre-Christian Gnosticism*. 2. ed. Grand Rapids: Baker, 1983.

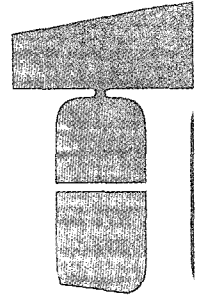
E. M. YAMAUCHI

GNOSTICISMO JUDAICO. Ver ADVERSÁRIOS I.

GÓLGOTA. Ver CRISTO, MORTE DE I.

GRANDE SUMO SACERDOTE. Ver CRISTO, MORTE DE III.

GRIESBACH, HIPÓTESE DE. Ver PROBLEMA SINÓTICO.



HEBREUS, CARTA AOS

Hebreus é um texto ricamente elaborado, dirigido a um grupo de cristãos que enfrentava uma crise de fé e estava perdendo a coragem. É quase certo que os destinatários eram os membros de uma igreja numa casa com um histórico de fidelidade a Cristo (Hb 10.32-34). É possível coletar esses dados mesmo numa leitura superficial do texto. Embora a localização e o caráter da comunidade em questão, a exata natureza da crise que Hebreus procura responder, as circunstâncias e a data de sua composição, o gênero literário e o propósito e plano da obra continuem a ser objeto de intenso debate, ainda não se chegou a um amplo consenso.

Todos os textos apresentam o desafio de reconstruir a história a partir deles próprios. O único meio racional de consegui-lo é utilizar a metodologia histórica, em que a intuição do historiador é o componente essencial. Isso se aplica particularmente no caso de Hebreus, que possui uma forma distintiva e uma estrutura literária complexa. A tradição antiga acerca de sua autoria, propósito e destinatários é contraditória e pouco confiável. Os dados fornecidos pelo texto dão margem a interpretações diferentes. Qualquer reconstrução histórica tem de ser apresentada como provisória e de natureza exploratória.

A interação paciente com o texto e com o debate que provocou, especialmente nas últimas décadas, apoia a opinião de que Hebreus é um sermão em resposta às circunstâncias da vida dos destinatários. Percebe-se no sermão a pulsação de uma consciência do privilégio e do custo do discipulado cristão. Ele se apresenta como uma resposta pastoral positiva à fé enfraquecida de crentes veteranos

e exaustos que corriam o risco de abandonar seus compromissos cristãos. O autor procura fortalecê-los em face da nova crise, de modo que se apeguem à confissão que professam e permaneçam firmes em sua fé. Ele os adverte acerca do juízo divino que sofrerão caso vacilem em seus compromissos. A exortação a que mantenham a fidelidade à aliança e uma perseverança inabalável está fundamentada numa nova apresentação do significado de Jesus e de sua morte sacrificial. Como sumo sacerdote e Filho de Deus solidário com a família humana, ele é o exemplo supremo de fidelidade a Deus e de persistência, cuja morte na cruz assegurou para seu povo o acesso ilimitado a Deus e a certeza da ajuda divina, que sempre chega no momento oportuno.

1. Autoria
2. Destinatários
3. Circunstâncias e data da composição
4. Integridade
5. Gênero
6. Recursos estruturais de ordem literária
7. Propósito e plano
8. Função estrutural dos textos do AT
9. Reconhecimento canônico
10. Observações finais

1. Autoria

Hebreus é obra anônima, e a identidade do autor permanece oculta desde o período mais antigo da igreja. Embora se tenha sugerido a autoria de Priscila ou de outra mulher, somos aconselhados a nos referir ao autor como “ele” à luz da terminação masculina do particípio em Hebreus 11.32. O autor era conhecido da comunidade para a qual escreveu (Hb 13.19), mas as notas breves e pessoais de

Hebreus 13 não são claras o suficiente para revelar sua identidade.

É óbvio que o autor não foi Paulo, embora presumivelmente tenha circulado no grupo de Paulo e tivesse esperança de viajar com Timóteo (Hb 13.23). Ele se classifica como alguém que não ouviu o Senhor apresentar a mensagem de salvação (Hb 2.3,4). No que diz respeito à língua grega, conseguiu escrever um dos melhores textos do NT, sendo no vocabulário e na construção das frases bem superior a Paulo. Também emprega uma gama distintiva de imagens que não se encontram em Paulo (Hb 2.1; 4.12,13; 6.7,8,19) e circula facilmente pelo mundo conceitual do sacerdócio e do sacrifício, ênfases que não são naturais às cartas de Paulo.

Entre as tradições da igreja primitiva, encontramos o autor de Hebreus identificado como Paulo, Barnabé, Lucas ou Clemente de Roma. Nos dias de hoje, os estudiosos propõem Apolo, Silvano, o diácono Filipe, Priscila e Áquila, Judas, Aristião e outros (v. MOFFATT). Essa variedade de opiniões revela que os limites de nosso conhecimento histórico impedem qualquer certeza quanto à identidade do autor. Resta-nos concluir que Hebreus foi composto por um teólogo criativo e bem treinado na arte de expor as Escrituras gregas, alguém que teve suas ideias modeladas pelo judaísmo helenístico e pela igreja primitiva, que também influenciaram seu vocabulário, suas tradições e seus conceitos teológicos.

Podemos estabelecer algumas inferências plausíveis acerca do autor da composição de Hebreus. Seu padrão de pensamento era estruturado, declarando uma tese e então a desenvolvendo mediante análise. Sua capacidade de raciocínio era excepcional, como ilustra a majestosa frase inicial (Hb 1.1-4), que determina as prioridades de todo o discurso. Sem dúvida, ele recebeu treinamento em retórica e entendia o discurso como um meio poderoso a ser empregado a serviço do evangelho. Ele utiliza um vocabulário rico (169 das 1.038 diferentes palavras do livro não aparecem em nenhum outro livro do NT), e seu estilo é elegante. Ele tinha confiança no poder persuasivo da linguagem oral mesmo ao registrá-la por escrito.

O nível educacional do autor pode ser comparado ao de Filo de Alexandria e provavelmente

reflete treinamento num ginásio ou em alguma escola de retórica. A descrição que Lucas faz de Apolo como “homem eloquente” (At 18.24), designação associada ao treinamento formal em retórica e assim utilizada por Filo (v. FILO, *Po Ca*, 53; *Le Ga*, 142, 237, 310; *Vi Ms*, 1.2), tem levado muitos estudiosos a sugerir Apolo como o autor de Hebreus.

O autor era um homem profundamente devoto, cujo subconsciente estava saturado com as categorias litúrgicas e com o vocabulário da LXX. Também era um teólogo pastoral que modelou a tradição cristã primitiva num apelo urgente a uma comunidade em crise. Era ainda um pregador habilidoso e intérprete da salvação, um teólogo da aliança cujas percepções espirituais, exegese escriturística e discernimento proporcionaram encorajamento, admoestação e orientação pastoral. Ele se apresenta como um líder carismático, cuja eficácia não depende de função nem de título. Na melhor das hipóteses, escreveu com relutância, moldando sua “palavra de exortação” (Hb 13.22) como substituto eficaz da sua presença pessoal e sua palavra imediata. Nosso encontro com o discurso do autor é fragmentário, pois ele não se apresenta para nós como o teria feito para seus contemporâneos.

2. Destinatários

A tentativa de estabelecer um contexto social e histórico para Hebreus é importante para entender seu lugar na vida de uma congregação cristã primitiva. Com base nos dados fornecidos pelo texto, devemos primeiramente fazer um esboço do perfil dos destinatários.

2.1 O perfil dos destinatários. Hebreus foi escrito a uma assembleia local em particular. O autor consegue fazer a distinção entre essa assembleia e seus líderes e também entre essa mesma assembleia e outras congregações no seu contexto social (Hb 13.17,24), quase certamente um centro urbano (cf. Hb 13.14). Isso é corroborado pelos temas exortativos expressos em Hebreus 13.1-6, todos eles apropriados a um contexto urbano: hospitalidade para com os cristãos de fora (Hb 13.2), lembrança compassiva de cristãos que estão aprisionados ou sofrendo maus-tratos (Hb 13.3), preocupação com a santidade do casamento e a pureza sexual (Hb 13.4)

e advertência contra a ganância e o materialismo egoísta.

A assembleia era provavelmente uma igreja nas casas (observe-se “casa” de Deus em Hb 3.6; 10.21), que se reunia na sala de uma casa particular ou num complexo de moradias (*insula*). O grupo era pequeno, talvez não maior que quinze ou vinte pessoas, embora provavelmente fizesse parte de uma rede maior de assembleias locais espalhadas pela cidade. O número de participantes havia diminuído como resultado de abandono (Hb 10.25).

A congregação pode ter tido origem numa sinagoga helenista no bairro judaico da cidade. Sua fonte básica de autoridade é a Bíblia hebraica numa versão grega antiga. A familiaridade deles com as narrativas bíblicas torna possível ao autor a referência à história de Esaú sem entrar em maiores detalhes (Hb 12.16,17). Nas linhas iniciais de Hebreus, o autor pode se aventurar a estabelecer contato com os leitores ao apresentar o transcendente FILHO DE DEUS no vocabulário distintivo associado com a SABEDORIA divina das tradições do judaísmo helenista da Diáspora (cf. Sb 7.24-27).

Sua formação espiritual, intelectual e social na sinagoga helênica é confirmada também pela alusão a anjos como mediadores celestes da antiga revelação (Hb 2.2). Essa ideia, ausente em Êxodo 19—20, mas que se pode entrever em Deuteronômio 33.2 (cf. Sl 68.17), ganhou aceitação algum tempo antes do século I e se espalhou entre os judeus helenistas (cf. At 7.38,53; Gl 3.19; JOSEFO, *An*, 15.5.3, § 136). A centralidade da figura de Moisés em Hebreus encontra correspondência na veneração a Moisés no judaísmo helenista (v. *O Êxodo*, de autoria do escritor judeu helenista Ezequiel, o Trágico, obra preservada por EUSEBIO, *Pr ev*, 9.29; FLOO, *Vi Ms*, 2.66-186; *Re Di he*, 182; *Pm pn*, 53, 56). Na tradição judaica helenista, Moisés é o exemplo supremo de perfeição por causa de seu acesso único e direto à presença de Deus, aspecto que pode explicar a ininterrupta comparação entre Moisés e Jesus em Hebreus (v., e.g., Hb 3.1-6; 8.3-5; 12.18-29; 13.20).

2.2 O compromisso passado e a crise presente. O autor está bem familiarizado com a experiência anterior de seus leitores (v. Hb 2.2-4; 5.11-14; 6.9-11; 10.32-34; 12.4; 13.7). Eles haviam

sido conduzidos à fé por meio da pregação de alguns que tinham tido acesso direto ao ministério de Jesus (Hb 2.3), e o testemunho deles recebera o endosso de provas tangíveis de “feitos extraordinários”, “diversos milagres” e “dons do Espírito Santo” (Hb 2.4). A recepção que a comunidade deu à palavra falada e a experiência que teve dos “poderes do mundo vindouro” (Hb 6.5) confirmaram que, a exemplo do que aconteceu com Israel, Deus constituiu essa comunidade cristã por um ato de revelação.

Aqueles que inicialmente proclamaram o evangelho à comunidade haviam se tornado seus primeiros líderes (Hb 13.7). E, embora esses primeiros líderes carismáticos agora estivessem mortos, a resposta que, no presente, a comunidade dá à proclamação original daqueles líderes é de grande importância: “É necessário atentarmos mais ainda para as coisas que ouvimos, para que nunca nos desviemos delas” (Hb 2.1).

Hebreus 2.1-4 é a primeira de uma série de seções que se dirigem ao público à luz da situação que enfrentam (v. Hb 3.7—4.18; 5.11—6.12; 10.19-39; 12.14-29). Essas seções constituem pausas no discurso e se caracterizam por advertências severas ou apelos urgentes. Nessa condição, também servem de janela para o contexto social e histórico de Hebreus. A admoestação de Hebreus 2.1-4, por exemplo, deixa implícito que os leitores haviam se tornado desconfiados em seu compromisso com a mensagem cristã básica de salvação, situação que ameaçava seriamente a estabilidade e a coesão da comunidade. Eles são aconselhados a reconhecer as sérias implicações da mensagem e a reafirmar sua lealdade a ela.

Por todo o texto de Hebreus, o autor está pastoralmente preocupado com a possibilidade de a comunidade vacilar em sua resposta diante da reivindicação divina da vida deles, preocupação que se estende aos membros individualmente (Hb 3.12,13; 4.1,11; 6.11; 12.15). Com toda probabilidade, a congregação possuía experiência, disposição e maturidade variadas (cf. Hb 12.13,15), e a admoestação “Exortai uns aos outros todos os dias” (Hb 3.13) talvez pressuponha uma reunião diária de comunhão na casa como ocasião para encorajamento mútuo.

A unidade exortativa de Hebreus 5.11—6.12 lança ainda mais luz sobre as circunstâncias. Em

Hebreus 5.11, o grupo é acusado de letargia espiritual (“vos tornastes lentos para ouvir”), e essa é a oportunidade para uma ênfase renovada na importância de ouvir a voz de Deus (cf. Hb 2.1; 3.7,8,15; 4.1,2,7). A indolência e a apatia espirituais têm de ser corrigidas antes que abalem a fé, a esperança e a obediência deles.

A acusação de Hebreus 5.12: “vos tornastes necessitados de leite, e não de alimento sólido” é provavelmente irônica. Embora os intérpretes em geral entendam essa afirmação como a avaliação refletida que o autor faz da situação de seus leitores, é difícil conciliá-la com a decisão de tratá-los como crentes maduros (Hb 6.1,3). É mais provável que ele esteja usando o sarcasmo para conclamá-los a reconhecer sua maturidade e, desse modo, tratar de suas obrigações éticas, teológicas e sociais como cristãos de uma sociedade urbana.

Em Hebreus 5.13, a comunidade é “inexperiente na palavra da justiça”. O significado dessa expressão é desvendado por Policarpo, que emprega essa exata expressão na *Carta aos filipenses* 9.1, associada, como em Hebreus, a um chamado à perseverança. Para Policarpo, a “palavra da justiça” é a suprema lição de santidade para a qual os cristãos devem estar preparados, por causa do custo do discipulado, mesmo que esse custo represente o martírio. O emprego da expressão em Hebreus 5.13 sugere que a ameaça de sofrimento renovado, talvez até mesmo de martírio, tenha provocado uma crise de fé e de falta de coragem. Em Hebreus 10.32-34, o autor apela para que o passado deles, e também o compromisso corajoso que, diante da pressão que enfrentaram, demonstraram ter com Cristo e uns com os outros, seja agora o paradigma da reação às ameaças renovadas. Mas a lembrança indelével do sofrimento e das perdas passadas talvez explique o fato de alguns terem abandonado a assembleia (Hb 10.25) e a tendência geral de evitar contato com pessoas de fora (Hb 5.12).

A probabilidade dessa ameaça de nova perseguição é acentuada pela lista de mártires de Hebreus 11.35-38, coroada com a referência a Jesus, o qual suportou uma cruz e desconsiderou a vergonha da crucificação (Hb 12.2,3; 13.12). A utilização de vocabulário agonístico (i.e., referente a conflito) é intencional (Hb 12.4), pois prepara os leitores quanto ao risco de se identificarem

publicamente com Jesus, levando a vergonha que ele levou (Hb 13.12,13).

2.3 A localização social. Propostas para localizar os destinatários de Hebreus variam de Jerusalém, no Oriente, até a Espanha, no Ocidente. Mas há bons motivos para situá-los em Roma ou em suas cercanias. O único paralelo à expressão neotestamentária “Os da Itália vos cumprimentam” (Hb 13.24) acha-se em Atos 18.2. Ali a expressão “da Itália” designa Áquila e Priscila, que no momento estavam em Corinto e haviam partido “da Itália”, isto é, de Roma, por causa da expulsão determinada por Cláudio (v. 3.3 abaixo). Desse modo, a forma mais natural de ler Hebreus 13.24 é como uma saudação que alguns cristãos italianos que se encontram longe de sua terra enviam por intermédio do autor aos membros da igreja que funcionava numa casa em Roma ou nas proximidades.

Essa avaliação é reforçada por alguns dados adicionais: as alusões à generosidade dos leitores (Hb 6.10,11; 10.33,34) estão de conformidade com o que se conhece do caráter do cristianismo de Roma (cf. In, *Rm*, saudação; EUSEBIO, *Hi ec*, 4.23.10). Os sofrimentos experimentados pelos crentes pouco depois de terem crido (Hb 10.32-34) sugerem acontecimentos em torno da expulsão determinada por Cláudio em 49 d.C. (At 18.2; Suetônio, *Cláudio*, 25.4). O termo *hégoumenoi*, usado para designar os líderes da comunidade (Hb 13.7,17,24), é encontrado em documentos cristãos primitivos associados com Roma (e.g., *ICL*, 21.6; He, “Vi”, 2.2.6; 3.9.7). Por fim, a primeira evidência de que a autoridade de Hebreus era reconhecida chega até nós da parte de Clemente de Roma, que por toda a sua carta revela notáveis paralelos com Hebreus e literariamente depende de Hebreus (*ICL*, 36.1-6).

Não se pode provar essa reconstrução da localização social, contudo ela fornece um elemento de concretude que falta em outras hipóteses e apresenta um destino plausível que pode ser testado exegeticamente. Também podemos preencher o quadro recorrendo ao que se sabe da comunidade judaica e das primeiras igrejas nas casas de Roma. Não há praticamente nenhuma dúvida de que o cristianismo romano foi originariamente judaico. É notável que Ambrosiastro, que no século IV escreveu um comentário sobre

Romanos, confirma que os cristãos gentios de Roma chegaram à fé por meio do esforço evangelístico dos convertidos judeus oriundos da comunidade romana mais antiga (*Exposição de Romanos*, prólogo, 2 [CSEL, 81.1.5,6]). Na época em que Paulo escreveu a Carta aos Romanos, ocorreu um afluxo significativo de cristãos gentios para Roma, e o equilíbrio de poder pendeu para a liderança gentílica. Em Romanos 16.3-15, temos indícios da existência de várias igrejas nas casas em Roma (v. Rm 16.3-5,10,11,14,15).

As escavações arqueológicas têm trazido a lume o que restou de complexos de moradias (*insulae*) de vários andares que datam dos séculos II e III. Encravados nas paredes ou preservados sob o chão de pelo menos três das igrejas suburbicárias existentes em Roma, acham-se vestígios de grandes casas divididas em residências menores. O térreo provavelmente era ocupado por lojas, e os andares superiores, por famílias prósperas. Artífices e artesãos, como Áquila e Priscila, podem muito bem ter vivido em tais moradias, que serviam de oficina, residência e ponto de encontro. Com base na saudação de Paulo em Romanos 16.3-15, podemos visualizar um número relativamente pequeno de grupos de comunhão nas casas, sem grandes vínculos entre si. Os dados indicam que mesmo no início do século II as congregações de Roma não estavam organizadas de forma centralizada, sob a autoridade administrativa de um único bispo. Inácio insiste na importância do ofício do bispo em seis de suas sete cartas a igrejas, mas silencia sobre o assunto ao escrever para os crentes romanos (In, *Rm*, c. 110 d.C.), talvez por não haver nenhum bispo monárquico em Roma. Escrito depois, *O pastor*, de Hermas, faz referência apenas aos “anciãos que presidem sobre a igreja” em Roma (He, “Vi”, 2.4.3; 3.9.7).

O contexto que esboçamos dá a entender por que a igreja em Roma enfrentou problemas de diversidade, desunião e uma tendência à independência. Em Hebreus, vemos indícios da tensão existente entre o povo e os líderes reconhecidos (Hb 13.17,18) e uma preocupação pastoral em reunir os dois grupos (Hb 13.24). Os membros da igreja doméstica não devem se considerar uma assembleia autônoma nem se isolar dos outros grupos nas casas dentro da cidade, e, como

contramedida, o autor lhes pede que transmitam suas saudações a “todos os santos” em toda a cidade (Hb 13.24).

3. Circunstâncias e data da composição

3.1 Circunstâncias da composição. Ao reconstruir as circunstâncias que cercam a composição de Hebreus, resta-nos depender do documento em si. Qual a exata relação do autor com aqueles a quem escreve? É difícil chegar a uma resposta, mas em Hebreus 13.17-19 o autor se identifica com os “líderes” da comunidade. Ele considera seu dever pastoral, exemplificado em sua “palavra de exortação” (Hb 13.22), dirigir-se à comunidade. E seu desejo de que “logo eu vos seja restituído” (Hb 13.19) deixa implícito que os conhecia pessoalmente. Seu discurso (Hb 1.1—13.21) e a nota pessoal (Hb 13.22-25) têm o propósito de representá-lo até que ele possa falar-lhes em pessoa (Hb 13.19,23).

Já observamos que a assembleia estava em crise. O número de pessoas havia diminuído (Hb 10.25), e os que permaneciam corriam o risco de perder a confiança em suas convicções. O antigo senso de identidade como o novo povo da aliança de Deus estava abalado, e na avaliação do autor eles não estavam mais ouvindo a voz de Deus (Hb 2.1,3; 3.7—4.14; 5.11; 12.25). A ousadia do compromisso que haviam manifestado diante de abusos públicos, prisão e perda de bens (Hb 10.32-34) foi substituída por desânimo (Hb 5.11; 6.12; 12.12,13) e esgotamento decorrente do empenho em defender sua confissão cristã em face da hostilidade (Hb 12.3,4).

O autor está alarmado com o fato de o grupo se sentir atraído por tradições que ele considera inconsistentes com a palavra de Deus proclamada pelos antigos líderes deles (Hb 13.7-9). Isso talvez explique a tensão entre a comunidade e seus atuais líderes (Hb 13.1,17,18) e talvez explique também seu aparente isolamento e o fato de não prestarem contas à rede maior de igrejas nas casas (Hb 13.24). Esses fatores os teriam exposto ao impacto corrosivo de seu ambiente sócio-político-religioso.

Devemos entender que Hebreus está tratando das preocupações de cristãos de segunda geração. A raiz do problema pode ter sido a demora da parusia (Hb 10.25,35-39), o ostracismo social,

a perseguição iminente (Hb 12.4; 13.13,14), uma perda geral de entusiasmo ou a erosão da confiança (Hb 3.14; 10.35). Um sintoma significativo era a fé vacilante (Hb 3.6; 6.11,18-20; 10.23-25; 11.1), e o autor percebeu o grave perigo de apostasia entre alguns membros, o que ele definiu como o afastamento do Deus vivo (Hb 3.12) e a exposição de Jesus Cristo ao escárnio público (Hb 6.4-6; 10.26-31). Uma vez que o vínculo pactual sagrado entre Deus e seu povo fosse violado, eles seriam excluídos da comunhão da aliança. Os membros mais fracos talvez rejeitassem a graça de Deus e abrissem mão da participação na nova aliança por negligência (Hb 3.12,13; 4.1,11; 6.4-8,11; 10.26-31; 12.15-17,25-29). Esses fatores podem muito bem explicar o tom de urgência e as estratégias pastorais adotadas pelo autor.

3.2 Data da composição: considerações gerais. Na atribuição de uma data para a composição de Hebreus, precisamos levar em conta o fato de que o autor e seu público-alvo haviam chegado à fé mediante a pregação daqueles que tinham ouvido a Jesus (Hb 2.3,4) e depois servido como líderes durante o período de formação da comunidade (Hb 13.7). Além disso, o texto informa que já fazia tempo que os membros eram crentes (Hb 5.12). Se considerarmos, então, que pelo menos três ou quatro decênios se passaram desde o início do movimento cristão, a data mais antiga que podemos atribuir para a composição de Hebreus seria por volta de 60 d.C.

Ao procurar estabelecer um limite superior à data da composição, precisamos considerar o emprego de Hebreus em Clemente (v. *1Cl*, 17.1 quanto ao uso de Hb 11.37; *1Cl*, 36.2-6 quanto à dependência literária direta de Hb 1.3-5,7; *1Cl*, 36.3 quanto à citação exata de Sl 104.4 [103, *LXX*] em Hb 1.7 [que diverge da *LXX*]). Dados internos e confirmação externa indicam que *1Clemente* foi composta em algum momento entre 80 e 140. Assim, não se pode fazer nenhuma inferência consistente acerca da data da composição de Hebreus a partir do seu uso por Clemente de Roma. Alguns estudiosos estabeleceram o ano 70 como o limite superior, ano em que o templo de Jerusalém foi destruído por Tito. Essa conclusão baseia-se no fato de o autor utilizar o tempo verbal presente para se referir à atividade litúrgica (e.g.,

7.27,28; 8.3-5; 9.7,8,25; 10.1-3,8; 13.10,11) e na suposição de que havia atividade litúrgica acontecendo em Jerusalém. Mas o autor não revela nenhum interesse no templo nem na práxis sacrificial da época. Por exemplo, em Hebreus 9.1-10 o centro da atenção é o tabernáculo no deserto, não o templo. Uma vez que o santuário é considerado na relação que possui com a antiga e a nova alianças e no contraste entre as duas, o autor refere-se ao tabernáculo e à sua associação com a aliança sinaítica, não ao templo (Hb 8.5). O emprego do tempo presente evoca um senso de atemporalidade, em vez de indicar um culto contínuo no templo. (O emprego do tempo presente “atemporal” em referência ao templo e seus sacrifícios depois que ele foi destruído pode ser observado em JOSEFO, *Ar*, 4.8.17-23, § 224-57; *1Cl*, 41.2; *Bn*, 7—8; *Dg*, 3.) Isso não tem nenhum peso na datação de Hebreus.

3.3 O édito de Cláudio. A referência mais explícita a um acontecimento no passado dos destinatários da carta ocorre em Hebreus 10.32-34. Essa descrição do sofrimento pelo qual passaram os cristãos de Roma é coerente com as dificuldades experimentadas pelos cristãos judeus que foram expulsos de Roma em 49 d.C. pelo imperador Cláudio. Entre eles, estavam os líderes cristãos judeus Áquila e Priscila, que chegaram a Corinto por volta de 49 ou 50, “porque Cláudio havia decretado que todos os judeus saíssem de Roma” (At 18.2). Foi Suetônio quem registrou esse édito de expulsão em *Vidas dos Césares* (120 d.C.), comentando o seguinte sobre as ações oficiais de Cláudio contra certos grupos estrangeiros em Roma: *Iudaeos impulsore Chresto adsidue tumultuantes Roma expulit* (Suetônio, *Cláudio*, 25.4). Essa frase pode ser traduzida de duas maneiras: “Ele expulsou de Roma os judeus, que constantemente perturbavam a ordem, instigados por Chrestus”; ou: “Uma vez que os judeus constantemente perturbavam a ordem, instigados por Chrestus, ele os expulsou de Roma”. O comentário de Suetônio pode ser interpretado no sentido de que Cláudio expulsou apenas os responsáveis pelas agitações entre os judeus ou que a comunidade judaica inteira de Roma foi afetada pelo édito por estar envolvida em frequentes contendas. A primeira tradução é a preferível, porque em Roma a

comunidade judaica estava dividida em várias sinagogas distritais. Com toda probabilidade, o édito de expulsão foi dirigido aos membros de uma ou duas sinagogas, que teriam sido forçados a deixar a cidade até que cessassem as agitações ali.

Embora *Chrestus* fosse um nome comum entre os escravos romanos, tendo o sentido de “dom” ou “útil”, não era um nome judaico reconhecido. É quase certo que a confusa referência a “*Chrestus*” remete à presença de cristãos dentro da comunidade judaica em Roma. A confusão entre *Chrestus* e *Christos* (“o Messias”) é compreensível, visto que na Antiguidade a relação entre a grafia e a pronúncia não era rigorosa. Há fortes motivos para crer que a fonte das agitações foram alguns cristãos judeus apregoando que um Jesus crucificado era o Messias. Não é difícil imaginar membros da comunidade judaica em violento debate, atraindo assim a atenção desfavorável das autoridades imperiais. Cláudio emitiu um decreto de expulsão que afetava os que estavam mais diretamente envolvidos (i.e., os cristãos judeus rotulados com o nome de *Chrestus*). Insultos, maus-tratos em público e perda de bens eram normais nas condições de um decreto de expulsão. Se essa leitura dos dados está correta, alguns dos destinatários de Hebreus eram cristãos judeus que haviam sido banidos de Roma com Áquila e Priscila.

A data do édito de Cláudio é contestada, mas o ano 49 d.C. é plausível. Foi no período de 47 a 52 d.C. que Cláudio se envolveu numa campanha para restaurar os antigos ritos romanos e frear a disseminação dos cultos estrangeiros. A inscrição de Gálio, encontrada em Delfos, fornece corroboração independente dessa data e torna possível determinar quando Paulo entrou em Corinto e conheceu Áquila e Priscila, que “fazia pouco tempo” haviam chegado a Corinto procedentes de Roma (At 18.1,2). Assim, concluímos que a experiência mencionada em Hebreus 10.32-34 ocorreu em 49 d.C.

Hebreus é de uma época posterior, quando uma nova crise havia surgido, com novas ameaças ao bem-estar dos membros da igreja nas casas. O medo da morte (Hb 2.15), o desespero (Hb 12.3) e o fato de que a comunidade ainda não tinha resistido até o ponto de haver derramamento de sangue (Hb 12.4; cf. Hb 11.35—12.3)

indicam uma situação mais séria que aquela experimentada nos tempos de Cláudio; talvez a alusão seja à perseguição e ao martírio experimentados pelos cristãos de Roma durante o governo de Nero, após o incêndio devastador de 64 d.C. (TÁCITO, *An*, 15.42-44). Os cristãos então sofreram perda de vidas, não apenas de bens. Parece que Hebreus foi composto para os membros de uma igreja doméstica que ainda não havia sofrido o impacto das medidas repressivas de Nero ou, o que parece menos provável, para cristãos judeus que voltavam para Roma após aquele acontecimento aterrorizante. Isso sugere uma data não definitiva de composição no intervalo entre o grande incêndio de Roma (64 d.C.) e o suicídio de Nero, em junho de 68. Aspectos incidentais do texto, como a expectativa da parusia iminente (Hb 10.25,36-39) e a informação de que Timóteo foi libertado da prisão (Hb 13.23), são consistentes com essa data relativamente remota de Hebreus.

4. Integridade

Pouquíssimos estudiosos têm questionado a integridade de Hebreus 1—12, mas existem algumas interrogações quanto à autenticidade de Hebreus 13 (para uma análise do debate, v. FILON). Os motivos são vários: o capítulo parece começar abruptamente e é caracterizado por uma acentuada mudança de tom e de tema; parece faltar o cuidado normal que o autor revela de ligar uma nova seção à unidade precedente de exortação (Hb 12.14-29); a forma do capítulo, marcado por preceitos catequéticos característicos das exortações de Paulo ou Pedro (e.g., 1Ts 5.12-22; Rm 12.9-21; 13.8-10; 1Pe 3.8-12), não encontra paralelo em Hebreus 1—12; o conteúdo da seção é diferente do restante de Hebreus.

Apesar disso, Hebreus 13 apresenta o vocabulário característico, os conceitos importantes, o apelo ao Pentateuco e a Salmos e os elementos estruturais que se encontram em Hebreus 1—12. Isso constitui um forte e cumulativo indício a favor da autenticidade de Hebreus 13.

Vários recursos literários constituem uma assinatura que identifica o autor de Hebreus 13 como o autor de Hebreus 1—12: o emprego de estrutura quiasmática (Hb 13.2,4,10,14, tb. os v. 10-16); paronomásia ou jogo de palavras (Hb 13.2,18,20,22);

seqüência incomum das palavras com o intuito de chamar a atenção (Hb 13.8,11,20); estilo elegante (Hb 13.17); ritmo linguístico (Hb 13.3); assonância (Hb 13.4,5,9,13,14,16); arranjo das linhas por meio de aliteração (Hb 13.5,19); uso de recursos sintáticos para efeito de ênfase (Hb 13.3,4,5,9,11,15,18,20); uso de expressões idiomáticas clássicas (Hb 13.2,5,15,17).

Hebreus 13 foi não somente composto pelo mesmo autor de Hebreus 1—12, mas também teve o objetivo de acompanhar o discurso precedente. Dificilmente se pode fazer separação entre sua mensagem essencial e as preocupações básicas e os temas conceituais expressos em Hebreus 1—12. A ligação de Hebreus 13.1-21 com a seção precedente (Hb 12.14-29) se faz por meio de Hebreus 12.28, em que a comunidade é chamada a servir a Deus por meio de ação de graças. Esse conceito de adoração é amplo, e devemos considerar os aspectos variados da vida (Hb 13.1-21) como uma expressão de serviço devotado a Deus.

5. Gênero

Visto que na ordem do cânon do NT Hebreus se encontra entre as cartas, os leitores de hoje ficam predispostos a considerar esse documento uma carta. É possível ver que esse era o entendimento acerca de Hebreus já no início do século III e no Papiro Chester Beatty (P⁴⁶), que situa Hebreus depois de Romanos e antes de 1Coríntios, sendo identificado pelo cabeçalho “Aos hebreus” (cf. os unciais B A C H I K P, em que aparece depois de 2Tessalonicenses e antes de 1Timóteo).

Hebreus não tem a forma de uma CARTA antiga. Não possui o pré-escrito convencional de uma carta e também não apresenta nenhum dos aspectos característicos das cartas comuns desse período. O autor não faz nenhuma oração pedindo graça e paz, e não há nenhuma expressão de ação de graças ou de bênção. O início, com uma frase cadenciada e majestosa em que aclama a dignidade transcendente do Filho de Deus por meio de quem Deus comunicou sua palavra derradeira (Hb 1.1-4), é mais característico do discurso retórico, que atrai a atenção e envolve imediatamente o leitor ou o ouvinte. Hebreus inicia como um sermão.

5.1 Sua forma de homilia ou sermão. O autor confirma o gênero homilético quando descreve

o discurso como uma “palavra de exortação” (Hb 13.22), expressão idiomática designativa de sermões em círculos judeus helenistas e cristãos primitivos, em cujo ambiente a leitura pública das Escrituras era seguida da pregação (cp. At 13.15 com At 13.16-41). Hebreus, portanto, pode ser classificado como homilia exortativa pela tradição da sinagoga judaico-helenista. Nessa condição, é o mais antigo e completo sermão cristão primitivo que se preservou. Possui a eloqüência de um discurso, mas a forma de uma homilia. À semelhança das homilias exortativas de seu período, Hebreus consiste em forte encorajamento e severa advertência.

5.2 Definição do gênero. Uma pesquisa recente identificou uma forma comum de sermão oral judaico-helenista e cristão primitivo. A homilia exortativa da sinagoga, ou “palavra de exortação” encontrada em Atos 13.16-41, segue um padrão tríplice: *exempla* oficiais (i.e., dados na forma de citações bíblicas, exemplos do passado ou do presente ou exposição lógica com o objetivo de dar sustentação aos pontos que se seguem); uma conclusão inferida dos exemplos precedentes, indicando sua relevância para o público; uma exortação final. Esse padrão tríplice pode ser encontrado em muitos escritos cristãos primitivos: Hebreus; *1Clemente*; outros discursos em Atos; 1Coríntios 10.1-14; 2Coríntios 6.14—7.1; 1Pedro e 2Pedro; as cartas de Inácio; *Barnabé*; fontes judaicas do período helenista (v. LANE, p. lxxii).

A forma oral era flexível e podia ser desenvolvida de várias maneiras. Podia ficar isolada, como em Atos 13.16-41, ou podia ser estendida numa forma cíclica, à medida que o padrão era repetido num sermão mais longo (e.g., Hb 1.5—4.16; 8.1—12.28; *1Cl*, 4.1-13; 37.2—40.1; In, *Ef*, 3.1—4.2; 5.1-36; 7.2—10.1). Hebreus parece seguir uma forma modificada do último padrão, desenvolvendo nesse processo um texto homilético complexo.

À luz da retórica greco-romana, conforme esboçada nos manuais de Aristóteles, Quintiliano e Cícero, o estudo de Hebreus revela a maneira em que esse livro se dirigiu a seus ouvintes com o objetivo de persuadir (cf. ARISTÓTELES, *Re*, 1.2.1355B). Hebreus apresenta formas de demonstração bastante refinadas e elaboradas. Em seus vários ciclos exortativos, em que ideias complementares são acentuadas com argumentos múltiplos, o

autor envolve-se no que os manuais de retórica chamam “amplificação” ou “refinamento”.

Mesmo a longa interrupção na “palavra de exortação” de Hebreus 5.1—10.18, em que o autor se afasta do padrão exortativo estabelecido para apresentar uma exposição estendida, encontra explicação no contexto retórico. O objetivo do autor é não apenas exortar seu público, mas também estimulá-lo e fortalecê-lo em suas convicções presentes com base numa exposição do sacrifício sacerdotal inigualável e irrepetível de Jesus pelos pecados de muitos.

Uma abordagem alternativa leva em conta o padrão formal que serve de recurso estruturante de algumas seções importantes de Hebreus (Hb 3.1—4.16; 8.1—10.18; 12.1-13). O padrão consiste em introdução formal (e.g., Hb 3.1-6; 8.1-6; 12.1-3), citação das Escrituras (e.g., Hb 3.7-11; 8.7-13; 12.4-6), exposição ou elaboração temática (e.g., Hb 3.12—4.13; 9.1—10.18; 12.7-11) e aplicação (e.g., Hb 4.14-16; 10.19-21; 12.12,13). As características desse padrão, contudo, não foram seguidas em outras porções de Hebreus (e.g., Hb 7.1-28). O gênero “palavra de exortação” (Hb 13.22; At 13.15) ou “paráclise” (i.e., “exortação”) surgiu na sinagoga helênica, onde, num ambiente não tradicional para a comunidade judaica, servia para tornar contemporâneas as Escrituras antigas. O autor de Hebreus adaptou essa forma a fim de confirmar os valores e os compromissos de um grupo cristão que experimentava o ostracismo e a alienação sociais no meio em que vivia.

5.3 O impacto do discurso. O autor de Hebreus habilidosamente dá a impressão de que está presente, pregando o sermão com os ouvintes ali reunidos. Até chegar ao pós-escrito (Hb 13.22-25) ele evita cuidadosamente qualquer referência a ler ou a escrever, o que tenderia a realçar que estava geograficamente distante. Em vez disso, o destaque recai em falar e ouvir, e ele se identifica diretamente com o público-alvo, criando a sensação de estar presente (Hb 2.5; 5.11; 6.9; 8.1; 9.5; 11.32).

Sendo um pregador habilidoso, o autor com maestria emprega aliterações, imperativos oratórios, frases eufônicas, sequências incomuns de palavras e recursos literários, tudo isso ajustado com vistas à eficácia retórica. A alternância entre

exposição e exortação proporciona um veículo eficaz de impacto oral. Como o discurso foi lido em voz alta para a assembleia reunida, Hebreus deve ter comunicado sua mensagem tanto audível quanto logicamente.

Os intérpretes devem estar conscientes da diferença entre pregação oral e discurso escrito. Em cada caso, a relação dinâmica entre falante e ouvinte é distinta. Em Hebreus 13.22, o autor afirma expressamente que sua “palavra de exortação” foi reduzida à forma escrita. Nessas condições, acha-se disponível para estudo pelo leitor moderno, ganhando vida própria e independente do público para quem foi escrita. Mas está claro que não era essa a intenção do autor. Também é evidente que o autor teria preferido falar diretamente às pessoas a quem se dirigiu (Hb 13.19,23). No âmbito da apresentação oral, o falante e os ouvintes estão ligados por um relacionamento dinâmico num mundo dos sons. Embora, devido à distância geográfica e a uma sensação de urgência, o autor de Hebreus tenha sido forçado a reduzir sua homilia à forma escrita, ele jamais perde de vista o poder da palavra falada.

5.4 Análise retórica. Em Hebreus, a voz do autor é a voz daquele que fala. Era essencial dar aos ouvintes as pistas que lhes permitissem discernir quando uma unidade do discurso terminava e outra começava. Essas indicações verbais também eram necessárias ao leitor, porque nos documentos antigos não havia nenhuma indicação de onde as partes de uma composição começavam ou terminavam. Desse modo, a organização do argumento se revelava mediante recursos como repetição, anáfora, emolduramento, resposta, paralelismo, lemas (ou “palavras de ordem”) e coisas do gênero. Ao prestar atenção a essas indicações, quem lesse o discurso para um grupo reunido podia apresentá-lo de modo coerente. Hebreus não foi elaborado para os olhos, mas para os ouvidos, e sua prosa vigorosa e artística forneceu o veículo para o argumento.

Inspira simpatia ver Hebreus como um discurso voltado para o debate, visto que é feito para aconselhar e dissuadir (cf. QUINTILIANO, *In or*, 3.8.6). Hebreus inclui um *proemium* retórico (prólogo, Hb 1.1-4), *narratio* (informação necessária como base, Hb 1.5—2.18) com a *propositio* (afirmação temática lúcida ou a afirmação que

deverá ser demonstrada, Hb 2.17,18), *argumentatio* com *probatio* e *refutatio* (argumentação com a apresentação de prova e refutação, Hb 3.1—12.29), *peroratio* (peroração, Hb 13.1-21) e *post-scriptum* (pós-escrito, Hb 13.22-25) que identifica o discurso em Hebreus 1.1—13.21 como uma exortação ou apelo urgente.

No entanto, é difícil classificar Hebreus numa categoria específica da retórica antiga. A retórica voltada para o debate procura persuadir os ouvintes a fazer uma escolha com base em algum benefício futuro ou dissuadi-los de alguma ação inapropriada. Esse tipo de retórica está em harmonia com o sério caráter pastoral de boa parte de Hebreus. Entretanto, a retórica epidíctica trata de reforçar as crenças aceitas pelos ouvintes. O tom é mais instrutivo, procurando revigorar as convicções que os ouvintes já possuem. Esse também é um aspecto de Hebreus e pode ser observado na exortação de não lançar fora a confiança e a esperança que uma vez os ouvintes já abraçaram com firmeza, pois aquele que havia feito a promessa é fiel (e.g., Hb 3.6,14; 10.23, 35-39; 11.11).

A situação atual das pesquisas é tal que até o momento ninguém produziu uma análise estrutural da homilia que se conforme estritamente ao tipo de retórica analisada nos antigos manuais greco-romanos. Temos de concluir que Hebreus resiste a uma classificação forçada em qualquer molde avulso de retórica clássica. Embora alguns recursos retóricos sejam discerníveis, uma estrutura retórica identificável é menos evidente. O autor de Hebreus (à semelhança de Paulo e Filo) não estava preso a convenções retóricas. Ele as adaptou livremente para atender aos seus propósitos.

5.5 Análise do discurso. Como comunicação escrita, Hebreus se presta à análise do discurso, ou análise linguístico-textual. Como técnica de crítica bíblica, a análise do discurso está em sua infância. A análise do discurso diz respeito à coesão semântica, às relações dentro de uma unidade de discurso e à identificação dos limites de unidade dentro de um discurso. Seu objetivo básico é compreender os parágrafos individuais que constituem os tijolos que constroem o discurso. Baseia-se na premissa de que o parágrafo — não as unidades semânticas individuais,

como palavras, expressões ou frases — proporciona a chave para entender o discurso total ou principal. O autor organiza frases para formar unidades semânticas maiores (i.e., parágrafos), que recebem funções semânticas no desenvolvimento do discurso.

A pressuposição fundamental da análise do discurso é que textos escritos têm origem na conceituação que o autor faz do tema. Esse tema recebe expressão mediante escolhas linguísticas (palavras, gramática, estilo) que atribuem significado e estrutura às unidades de parágrafos. Para compreender como o autor desenvolve seu tema, é necessário examinar o texto nos níveis léxico, sintático e retórico. A análise do discurso procura entender como o autor caracterizou linguisticamente seus parágrafos e embutiu discursos (i.e., as unidades identificáveis e distintas do discurso que têm início e fim) no processo de desenvolver o discurso principal.

Uma análise de Hebreus identificou uma estrutura de discurso que, em termos gerais, pode ser esboçada da seguinte maneira:

Introdução temática (Hb 1.1-4)

Ponto 1 (discurso embutido 1, Hb 1.5—4.13)

Ponto 2 (discurso embutido 2, Hb 4.14—10.18)

Ápice (discurso embutido 3, Hb 10.19—13.19)

Conclusão (Hb 13.20,21)

Fim (Hb 13.22-25)

De acordo com essa análise, Hebreus é constituído de três discursos principais embutidos, os quais são emoldurados por uma introdução e uma conclusão. A conclusão formal no término da homilia não tem relação semântica com o desenvolvimento temático do discurso (para mais detalhes, v. LANE, p. lxxx-lxxxiv).

Deve se destacar que a análise do discurso representa uma abordagem puramente linguística, que leva em consideração fatores como recursos literários, mudanças de gênero, a coesão semântica das seções individuais, o papel funcional das subseções e o desenvolvimento do discurso. Não interessam os fatores sociais ou históricos que possam ter afetado a estrutura do discurso na sua superfície. Uma de suas principais contribuições para a compreensão de Hebreus consiste na identificação de técnicas que afetam não apenas uma

transição, mas também dão coesão a uma unidade do discurso.

6. Recursos estruturais de ordem literária

A estrutura literária de Hebreus é complexa e elusiva. A gama de sugestões propostas para explicar sua estrutura atesta a complexidade artística e literária desse discurso. Apesar disso, a busca de uma estrutura literária é legítima e pressupõe que houve convenções literárias e retóricas que determinaram a forma ordeira em que o discurso foi elaborado e que, para reduzir o discurso à forma escrita, foram necessárias indicações verbais para ajudar os ouvintes a acompanhar o argumento (v. LANE, p. lxxxiv-xcviii).

O autor de Hebreus empregou vários recursos literários para indicar o início e o término de seções uniformes. É possível enumerar essas indicações verbais do desenvolvimento de Hebreus, como segue:

1) Anúncio do assunto. O autor anuncia o tema básico logo antes da introdução da unidade em que o tema é desenvolvido. Por exemplo: em Hebreus 2.17, Jesus é chamado “sumo sacerdote misericordioso e fiel nas coisas que dizem respeito a Deus”. Esses temas básicos são desenvolvidos na ordem inversa. Em Hebreus 3.1—5.10, o autor destaca Jesus como “fiel” (Hb 3.1—4.13) e então passa para o Jesus “misericordioso” (Hb 4.14—5.10).

2) Palavras-gancho de transição. As palavras-gancho constituíam um recurso retórico desenvolvido na Antiguidade para ligar dois ou mais blocos de material. A introdução de uma palavra-chave no final de uma seção e sua repetição no início da seguinte serviam para assinalar formalmente a transição entre as duas unidades (e.g., “os anjos” em Hb 1.4/5 une as seções de Hb 1.1-4/5-14).

3) Mudança de gênero. Ao longo do discurso, o autor alterna entre exposição e exortação.

4) Termos característicos. A concentração num vocabulário-chave ou em termos cognatos dentro de uma unidade de discurso frequentemente serve para articular e desenvolver um tema básico. Por exemplo, o termo “anjos” é encontrado onze vezes em Hebreus 1.5—2.16 e só duas vezes no restante. Essa densidade de uso serve para dar coesão a um bloco de material.

5) Moldura. Delimitar uma unidade de discurso mediante a repetição de uma expressão que chama a atenção ou de uma palavra-chave no início e no término de uma seção proporciona um meio objetivo de determinar o começo e o fim de uma unidade de discurso. Por exemplo: a repetição do verbo “ver” e do substantivo “incredulidade” em Hebreus 3.12,19 indica que Hebreus 3.12-19 é uma unidade literária distinta que comenta o texto bíblico citado em Hebreus 3.7-11.

7. Propósito e plano

O propósito e o plano de Hebreus estão integralmente relacionados com a estrutura literária do documento. A questão-chave é o papel distintivo que o autor atribui às seções expositiva e exortativa da homilia: como, ao longo do discurso, os blocos de exposição ou de exortação atendem ao propósito essencial do autor e qual a relação que, na obra como um todo, o autor desejou estabelecer entre os verbos indicativos e imperativos, entre a tese e a exortação.

Há fortes motivos para acreditar que em Hebreus a exortação tem precedência sobre a tese na expressão do propósito do autor. A argumentação está a serviço da exortação. Hebreus pode ser descrito como um sermão de preocupação pastoral, cujo objetivo se vê nas seções exortativas do discurso. Quando o autor caracteriza seu discurso inteiro como exortação ou paráclise (Hb 13.22, “palavra de exortação [*paraklēsis*]”), ele está identificando sua obra como um apelo sincero, fervoroso e pessoal. A exposição bíblica e teológica do autor está, portanto, subordinada ao seu propósito exortativo. Hebreus foi composto para despertar, instar, encorajar e exortar o público-alvo a manter sua confissão cristã e dissuadi-lo de um rumo de ação que o autor considerava catastrófico. O autor os conclama à fidelidade e à obediência e procura prepará-los para o sofrimento.

A função básica da exposição é o desenvolvimento temático. A função básica da exortação é motivar a comunidade à ação apropriada. A exortação serve para confrontar, resultando em implicações para a obediência e a desobediência. A exposição instrui, mostrando por que a obediência será amplamente recompensada. Em Hebreus, a exposição lança um alicerce essencial para a exortação e, em última instância, serve ao

propósito exortativo. As unidades expositivas do discurso não ficam isoladas, mas fornecem os pressupostos para a exortação. Ao mesmo tempo, a força persuasiva da exortação deriva do desenvolvimento temático convincente nas seções expositivas do sermão. Por exemplo, a base para a exortação, em Hebreus 2.1-4, é encontrada na demonstração da dignidade superior do Filho de Deus em Hebreus 1.5-14.

Como já argumentamos, o propósito de Hebreus é fortalecer, encorajar e exortar os membros exaustos de uma igreja doméstica a que reajam corajosamente diante da perspectiva de novos sofrimentos, tendo em vista os dons e os recursos que Deus lhes concedeu generosamente. O plano da homilia complementa seu propósito prático. A finalidade da revelação de Deus em seu Filho é apresentada em palavras comoventes (Hb 1.1-4). A dignidade transcendente do Filho é superior tanto aos anjos (Hb 1.5-14) quanto a Moisés (Hb 3.1-6). Nesse contexto, o autor adverte seus leitores de não se mostrar indiferentes à mensagem do evangelho que ouviram (Hb 2.1-4) e de não cair na incredulidade (Hb 3.7—4.13). O sacerdócio singular de Jesus é introduzido em Hebreus 2.17—3.1 e Hebreus 4.14—5.10, e é tratado com profundidade em Hebreus 7.1—10.18. São desenvolvidos três contrastes que demonstram a dignidade superior de Jesus como sacerdote e sacrifício: o caráter temporal e efêmero do sacerdócio arônico é obscurecido pelo ministério eterno do sacerdote Melquisedeque (Hb 5.1-10; 7.1-28); o ministério sacerdotal no tabernáculo da antiga aliança é suplantado pelo ministério sacerdotal de Jesus no santuário celeste da nova aliança (Hb 8.1—9.28); a ineficácia dos sacrifícios realizados sob a Lei é contrastada com a eficácia e o caráter definitivo do sacrifício de Jesus (Hb 10.1-18).

O desenvolvimento temático do sacerdócio e do sacrifício singular de Jesus é essencial para as advertências exortativas acerca do perigo da imaturidade e da apostasia, que só podem ser evitadas por meio de fé, perseverança e esperança (Hb 5.11—6.20; 10.19-39). Os crentes são exortados à firme perseverança e ao exercício da fé escatológica, que atua à luz da certeza do futuro (Hb 11.1—12.3). Os heróis e as heroínas do passado, cuja fé foi atestada por Deus, desfiliam diante da congregação. O apelo, então, é coroado

com o exemplo supremo de fé: Jesus (Hb 12.1-3). No clímax pastoral e teológico do sermão (Hb 12.14-29), a congregação é advertida do perigo de recusar a palavra graciosa de Deus. Uma exortação final conclama-os a um estilo de vida de adoração e de identificação irrestrita com a comunidade confessante (Hb 13.1-25).

Qualquer análise do plano de Hebreus tem de refletir um esforço intenso de ouvir os detalhes do texto. A análise do diagrama 2 (p. 631-632) procura fazer uma distinção entre tese e exortação e indica a primazia da exortação no discurso, destacando em *itálico* as cinco passagens de advertência que expõem o perigo a que a comunidade estava vulnerável (Hb 2.1-4; 3.7-19; 5.11—6.12; 10.19-39; 12.14-29). As passagens relacionadas na coluna da direita destacam a extensão em que Hebreus foi organizado em torno das exortações.

8. Função estrutural dos textos do AT

Cada capítulo de Hebreus é marcado por referências explícitas ou implícitas ao texto do AT. O uso que o autor faz das Escrituras expressa sua firme crença na continuidade entre a palavra e a ação divinas sob a antiga e a nova alianças, com ramificações urgentes para Israel e a igreja. Um conhecimento detalhado do AT é indispensável para acompanhar o que o autor está querendo dizer, pois ele pressupõe que aqueles a quem se dirige estejam profundamente familiarizados com o texto bíblico.

O argumento de Hebreus concentra-se numa sucessão de temas e personagens do AT, de modo a ressaltar tanto a continuidade quanto a descontinuidade entre o período imediatamente anterior à vinda de Cristo e a época do cumprimento em Cristo. No desenvolvimento de Hebreus, vários textos do AT adquirem proeminência particular. O uso retórico desses textos define a organização e o argumento de Hebreus como um todo.

Parece que o autor organizou seu argumento como uma série de seis explicações das Escrituras, cada uma emoldurada por uma exortação. Ele introduz um texto-chave das Escrituras, explica seu significado escatológico e depois extrai implicações exortativas para a comunidade. Essa estratégia retórica explica todo o discurso de Hebreus 2.5—13.19. O argumento é dirigido ao apelo escatológico por uma fidelidade incondicional, tendo

em vista o fato de que o ministério sacerdotal de Cristo assegurou agora os benefícios prometidos (Hb 9.11). Uma vez que se reconheça isso, a organização estrutural será claramente percebida. É evidente que as mensagens exortativas estão agrupadas de forma razoavelmente uniforme e próximas das seis citações escriturísticas básicas (v. diagrama p. 631).

Essa análise demonstra a consistência da exortação em Hebreus 10.19—13.19 com as seções anteriores do discurso. Apresenta a mesma organização retórica e permite que o argumento da homilia prossiga diretamente para a conclusão exortativa, em seu clímax.

Uma avaliação do desenvolvimento temático, da forma de certos segmentos e das transições entre as seções depende com frequência de uma compreensão da função dos textos do AT na definição da organização e do argumento de Hebreus.

A forma em que o autor emprega o texto do AT mostra que ele faz parte da corrente dominante do judaísmo e do cristianismo judaico primitivo. O caráter distintivo de sua interpretação das Escrituras é determinado por sua teologia cristã da inter-relação entre história, escatologia e revelação. Mas os princípios que guiaram essa abordagem do texto do AT e as formas de exposição que o autor adotou foram tomados da pregação na sinagoga. É correto supor que seu público-alvo estava inteiramente familiarizado com a maneira em que ele utiliza o texto bíblico que caracteriza essa homilia, pois também se sentiam à vontade com a liturgia e a pregação, que eram os pilares das sinagogas helenistas da Diáspora.

Hebreus é um lembrete de que o AT continua sendo uma testemunha válida e importante da palavra e da ação redentora de Deus. Os cristãos devem reconhecer esse testemunho à luz do ato divino e decisivo de se comunicar por meio do Filho (Hb 1.1,2). As palavras do AT são invocadas não pelo seu significado no passado, mas pelo que significam no presente. Para o escritor de Hebreus, as Escrituras, em sua totalidade, continuam sendo uma revelação do plano divino e inalterável da redenção da família humana.

9. Reconhecimento canônico

Hebreus afirmava uma autoridade intrínseca na igreja primitiva, tanto no Ocidente quanto no

Oriente. Mas houve relutância em reconhecer que era parte da regra de fé e prática da igreja. É por meio de *1Clemente* que, no Ocidente, encontramos os primeiros indícios do impacto de Hebreus na vida da comunidade cristã. Como já foi dito, *1Clemente* reflete uma detalhada semelhança literária com Hebreus, e a maneira em que cita Hebreus indica que reconhecia sua autoridade (*1Cl*, 9.3,4 [cf. Hb 11.5-7]; 12.1-3 [cf. Hb 11.31]; 17.1 [cf. Hb 11.37]; 19.2 [cf. Hb 12.1]; 21.9 [cf. Hb 4.12]; 27.2 [cf. Hb 6.18]; 36.1-6 [cf. Hb 1.3-13; 2.17,18; 4.15,16]; 43.1 [cf. Hb 3.2-5]).

O *pastor*, de Hermas, profecia apocalíptica escrita em Roma entre 120 e 140, parece ter conhecido Hebreus. O *pastor* é o reflexo de questões surgidas na igreja em Roma acerca do arrependimento e da possibilidade de um “segundo” arrependimento. Sabe-se que o autor de Hebreus é o único mestre no período anterior a Hermas a expressar com precisão a singularidade escatológica do arrependimento batismal e do perdão. Uma vez que Hebreus circulava dentro da comunidade cristã de Roma, o autor pode ter sido o mestre de quem Hermas recebeu instrução acerca da singularidade do arrependimento. Hermas desenvolve sua mensagem profética a respeito de um segundo arrependimento com base no reconhecimento formal do ensino de Hebreus, mas estabelecendo um contraste substancial com seu conteúdo (He, “Vi”, 2.2,4,5). (Outras passagens de *O pastor* que parecem refletir certa familiaridade com Hebreus são: He, “Vi”, 2.2,7 [cf. Hb 11.33]; 2.3,2 [cf. Hb 3.13]; 3.7,2 [cf. Hb 3.13]; 4.2,4; He, “Si”, 9.13,7 [cf. Hb 11.33]; 9.22 [cf. Hb 10.19,20].)

Justino Mártir sem dúvida conhecia Hebreus (*JUSTINO, Ap 1*, 12,9 [cf. Hb 3.1]; *DI Tr*, 13,1 [cf. Hb 9.13,14]; 19,3 [cf. Hb 11.5]; 19,4 [cf. Hb 5.6; 6.20; 7.1,2]; 46,3; 56,1 [cf. Hb 3.5]; 67,9 [cf. Hb 12.21]; 96,1 [cf. Hb 7.17,24]; 113,5 [cf. Hb 5.6,10]; 121,2 [cf. Hb 4.12,13]). O texto de Hebreus também foi utilizado por Ireneu (*EUSEBIO, Hi ec*, 5.26.3), por Gaio de Roma (c. 200 d.C.; *EUSEBIO, Hi ec*, 6.20.2) e por Hipólito (*Re*, 6.30.9), e todos eles reconheceram que Hebreus não era de autoria paulina.

O fato de Hebreus estar ausente na *Apostolicon*, de Marcião (*TERTULIANO, Mr*, 5), é explicado por sua forte dependência do AT e das formas judaicas de pensamento. O cânon muratoriano,

que parece datar do último quarto do século II e apresenta uma lista de documentos que a igreja em Roma recebeu como oficial, não faz nenhuma menção a Hebreus. No Ocidente do século III e da primeira metade do século IV, raramente se cita Hebreus.

No Ocidente, alguns líderes eclesiásticos questionaram a autoridade de Hebreus. Era disseminada a dúvida sobre a distinção entre autoria e autoridade. Até o final do século II e início do século III, a opinião romana havia se cristalizado na exclusão de Hebreus do cânon das cartas paulinas. A voz de Hebreus foi silenciada na igreja do Ocidente. Mesmo depois que sua autoridade foi formalmente reconhecida, no século IV, e Hebreus passou a integrar o cânon das Escrituras Sagradas, não há praticamente indícios de que tenha exercido alguma influência no pensamento, na vida e na liturgia da igreja do Ocidente.

No Oriente, os pais alexandrinos antigos e a igreja oriental em geral parecem ter reconhecido a autoridade intrínseca de Hebreus, atribuindo o texto a Paulo. É provável que tenha sido no Oriente que o cabeçalho “Aos hebreus” foi acrescentado pela primeira vez aos manuscritos. A Carta aos Hebreus era conhecida de Panteno (c. 180 d.C.) e de Clemente de Alexandria (c. 200 d.C.) (EUSÉBIO, *Hí ec*, 6.14.1-4). Panteno, Clemente de Alexandria e Orígenes (EUSÉBIO, *Hí ec*, 6.14.1-4; 6.25.11-14) reconhecem a presença de Hebreus numa coleção de cartas de Paulo e sentem a necessidade de justificar essa associação. Os argumentos de Clemente e Orígenes a favor da legitimidade dessa organização são um testemunho do reconhecimento da autoridade intrínseca de Hebreus no Oriente do final do século III.

Mais tarde, no século IV, sob a influência dos pais ocidentais, que haviam passado algum tempo no Oriente, chegou-se a um acordo entre o Oriente e o Ocidente de que Hebreus era uma carta de Paulo (v. HILÁRIO DE POITIERS, *Tt*, 4.11). Jerônimo tinha consciência da diversidade de opiniões acerca de Hebreus. Embora tenha demonstrado cautela nas ocasiões em que citou Hebreus, não tinha nenhuma reserva acerca da autoridade intrínseca do texto e do direito de ser incluído no NT (JERÔNIMO, *Ví il*, 5; *Ep*, 53.8; 129.3). Agostinho reconheceu sua autoridade e relacionou Hebreus entre as cartas de Paulo (AGOSTINHO, *Do ch*, 2.8; *Ci De*, 16.22).

10. Observações finais

A autoridade de um texto, em última instância, é determinada pelo “desempenho” (i.e., pelo seu poder de influenciar e operar mudança nos leitores) do texto. O texto de Hebreus foi preservado e transmitido porque os líderes cristãos continuaram a usá-lo, e seguiram-se resultados positivos. A preocupação da igreja primitiva era com a prática, com a piedade, com uma fé experimentada e vital e com os benefícios espirituais, e Hebreus exigia que sua voz fosse ouvida.

A autoridade expressa por Hebreus no início da vida da igreja demonstra que esse documento é mais que uma resposta pastoral caracterizada pela sensibilidade e relevante apenas em certo momento no passado. Pelo contrário, uma ocasião específica foi o catalisador para o labor teológico criativo e fervoroso. Mais que isso, foi uma resposta à revelação. Hebreus transmite uma palavra que procede de Deus e é dirigida à igreja em resposta às frequentes e difíceis realidades do discipulado cristão num mundo conturbado. No cânon do NT, Hebreus é uma testemunha essencial do caráter escatológico decisivo da ação redentora de Deus por meio de Jesus Cristo e também da urgência de um compromisso inabalável com ele.

Sua condição canônica reflete e confere condição normativa. O texto particular foi universalizado, dotado de vida própria, de maneira que pode tratar de uma variedade de situações que não sejam idênticas às circunstâncias que motivaram sua elaboração. A autoridade de Hebreus como regra de fé foi reconhecida quando o texto passou a ser empregado pela comunidade de fé para ensinar, corrigir, preparar e conduzir a comunidade na realidade da santificação, que é indispensável para desfrutar a visão de Deus (Hb 12.14).

Hebreus adquiriu a reputação de ser intimidante e distante do mundo em que vivemos. Ironicamente, constitui um chamado à certeza e ao compromisso definitivos. Trata do tema da certeza ao confrontar as realidades definitivas com as questões últimas da vida e da morte. Sua exposição a respeito da forma em que Deus responde à família humana — como o Deus que fala, cria, estabelece aliança, faz promessas, convoca e se compromete — tem o objetivo de soprar nova vida em cristãos que estão perdendo coragem por viver numa sociedade instável e opressora.

Hebreus é um presente escriturístico e merece apreciação especial nas ocasiões em que o povo de Deus demonstrar alguma tendência para o desânimo ou para a distração, qualquer que seja o motivo. É um presente muito necessário à igreja.

Seção	Texto do AT	Posição	Exortação
Introdução 1.1—2.4	Cadeia de ideias		2.1-4
Primeiro ponto 2.5-18	“Tu [...] o coroaste” Sl 8	2.6-8	
Segundo ponto 3.1—4.13	“Hoje” Sl 95	3.7-11	3.1,2,12-14; 4.1,11
Terceiro ponto 4.14—7.28	“Sacerdote para sempre” Sl 110	5.6	4.14-16; 5.11—6.12
Quarto ponto 8.1—10.31	“Uma nova aliança” Jr 31	8.8-12	10.19-29
Quinto ponto 10.32—12.2	“Pela fé” Hc 2	10.37,38	10.32-36; 12.1,2
Sexto ponto 12.3—13.19	“Não jogueis fora a vossa confiança” Pv 3	12.5,6	12.3-29; 13.1-19
Conclusão 13.20,21			

Diagrama 1. Seis textos básicos do AT

Seção	Tese	Exortação
1.1—2.18	I. A revelação de Deus por meio de seu Filho	
1.1-4	A. Deus apresentou em seu Filho sua palavra final	
1.5-14	B. A dignidade transcendente do Filho	
2.1-4		<i>C. A primeira advertência: O perigo de ignorar a palavra anunciada pelo Filho</i>
2.5-9	D. A humilhação e glória do Filho	
2.10-18	E. A solidariedade do Filho com a família humana	
3.1—5.10	II. O caráter sumo sacerdotal do Filho	
3.1-6		A. Considerai que Jesus foi fiel a Deus, que o designou

3.7-19		B. <i>A segunda advertência:</i> O perigo de recusar-se a crer na palavra de Deus
4.1-14		C. Esforçai-vos por entrar no descanso de Deus, a celebração do sábadó de repouso para o povo de Deus
4.15—5.10	D. Um sumo sacerdote digno de nossa fé porque é o compassivo Filho de Deus	
5.11—10.39	III. O ofício sumo sacerdotal do Filho	
5.11—6.12		A. <i>A terceira advertência:</i> O perigo da imaturidade espiritual
6.13-20	B. Uma base para a confiança e a firmeza	
7.1-10	C. Melquisedeque, o sacerdote régio	
7.11-28	D. Jesus, sacerdote eterno como Melquisedeque	
8.1-13	E. Santuário e aliança	
9.1-10	F. A necessidade de nova ação litúrgica	
9.11-28	G. Purificação decisiva por meio do sangue de Cristo	
10.1-18	H. O caráter definitivo do sacrifício pessoal e único de Cristo pelos pecados	
10.19-39		I. <i>A quarta advertência:</i> O perigo da deslealdade a Cristo
11.1—12.13	IV. Lealdade a Deus por meio da fé perseverante	
11.1-40	A. Os triunfos da perseverança na fé	
11.1-7	1. Na era antediluviana	
11.8-22	2. Na era patriarcal	
11.23-31	3. Na era mosaica	
11.32-40	4. Na era subsequente	
12.1-13		B. Demonstrei a perseverança necessária
12.14—13.25	V. Orientação para a vida cristã num mundo hostil	
12.14-29		A. <i>A advertência final:</i> O perigo de rejeitar a palavra graciosa de Deus
13.1-25		B. Servi a Deus de modo aceitável dentro da comunidade confessante

Diagrama 2. Esboço de Hebreus. A primazia da exortação

Ver também ABRAÃO; ADORAÇÃO/CULTO; ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; CRISTO, MORTE DE; CRISTOLOGIA.

DLNTD: ANCESTORS; ANGELS, HEAVENLY BEINGS, ANGEL CHRISTOLOGY; JERUSALEM, ZION, HOLY CITY; JEWISH CHRISTIANITY; MELCHIZEDEK; MOSES; OLD TESTAMENT IN HEBREWS; PRIEST, HIGH PRIEST; PROMISE; REPENTANCE, SECOND REPENTANCE; RHETORIC, RHETORICAL CRITICISM; ROME, ROMAN CHRISTIANITY; SACRIFICE, OFFERINGS, GIFTS; TABERNACLE, SANCTUARY.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ATTRIDGE, H. W. *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress, 1989. (*Herm.*) ■ BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (*NICNT.*) BUCHANAN, G. W. *To the Hebrews*. Garden City: Doubleday, 1972. (*AB.*) ■ ELLINGWORTH, P. *Commentary on Hebrews: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (*NIGTC.*) GUTHRIE, G. H. *Hebrews*. Grand Rapids: Zondervan, 1998. (*NIVAC.*) ■ HAGNER, D. A. *Hebrews*. Peabody: Hendrickson, 1990. (*NIBC.*) ■ HUGHES, P. E. *A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ KISTEMAKER, S. J. *Exposition of the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Baker, 1984. (*NTCOM.*) ■ LANE, W. L. *Hebrews*. Dallas: Word, 1991. 2 v. (*WBC.*) ■ MOFFATT, J. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T & T Clark, 1924. (*ICC.*) ■ PFITZNER, V. C. *Hebrews*. Nashville: Abingdon, 1997. (*ANTC.*) ■ **Estudos:** CODY, A. *Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews: the achievement of salvation in the Epistle's perspectives*. St. Meinrad: Grail, 1960. ■ D'ANGELO, M. R. *Moses in the Letter to the Hebrews*. Missoula: Scholars, 1979. (*SBLDS*, 42.) ■ DE SILVA, D. A. *Despising shame: honor discourse and community maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Atlanta: Scholars, 1995. (*SBLDS*, 152.) ■ DUNNILL, J. *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (*SNTSMS*, 75.) ■ FILSON, F. V. "Yesterday": a study of Hebrews in the light of chapter 13. London: scm, 1967. (*SBT*, 2/4.) ■ GUTHRIE, G. H. *The structure of Hebrews: a text linguistic analysis*. Leiden: E. J. Brill, 1994. (*NovTSup*, 73.) ■ HAY, D. M. *Glory at the right hand: Psalm 110 in early Christianity*. Nashville: Abingdon, 1973. (*SBLMS*, 18.) ■ HUGHES, G. *Hebrews and hermeneutics: the Epistle to the*

Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (*SNTSMS*, 36.) ■ HURST, L. D. *The Epistle to the Hebrews: its background of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (*SNTSMS*, 65.) ■ ISAACS, M. E. *Sacred Space: an approach to the theology of the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: JSOT, 1992. (*JSNTSup*, 73.) ■ KASEMANN, E. *The wandering people of God*. Minneapolis: Augsburg, 1984. ■ LANE, W. L. Hebrews as pastoral response. In: *The Newell lectures*. Anderson: Warner, 1996. p. 91-201. ■ LEHNE, S. *The new covenant in Hebrews*. Sheffield: JSOT, 1990. (*JSNTSup*, 44.) ■ LESCHERT, D. F. *Hermeneutical foundations of Hebrews: a study in the validity of the Epistle's interpretation of some core citations from the Psalms*. Lewiston: Edwin Mellen, 1994. ■ LINDARS, B. *The theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (*NTT.*) ■ McCULLOUGH, J. C. Hebrews in recent scholarship. *IBS*, v. 16, p. 66-86, 108-20, 1994. ■ NEELEY, L. L. A discourse analysis of Hebrews. In: *Occasional papers in translation and textlinguistics* n. 3-4, p. 1-146, 1987. ■ PETERSON, D. G. *Hebrews and perfection: an examination of the concept of perfection in the "Epistle to the Hebrews"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (*SNTSMS*, 47.) ■ PURSIFUL, D. J. *The cultic motif in the spirituality of the Book of Hebrews*. Lewiston: Edwin Mellen, 1993. ■ SCHOLER, J. M. *Proleptic priests: priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: JSOT, 1991. (*JSNTSup*, 49.) ■ SWETNAM, J. *Jesus and Isaac: a study of the Epistle to the Hebrews in the light of the Aqedah*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. (*AnBib*, 94.) ■ THOMAS, K. J. The Old Testament citations in Hebrews. *NTS*, v. 11, p. 303-25, 1965. ■ THOMPSON, J. W. *The beginnings of Christian philosophy: the Epistle to the Hebrews*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981. (*CBQMS*, 13.) ■ TROTTER JR., A. H. *Interpreting the Book of Hebrews*. Grand Rapids: Baker, 1997. ■ VANHOYE, A. *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989. ■ WILLIAMSON, R. *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden: E. J. Brill, 1970. (*ALGHJ*, 4.)

W. L. LANE

HERODES ANTIPAS. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

HERODES, O GRANDE. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; ROMA.

HILLEL. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

HINOS. Ver ADORAÇÃO/CULTO.

HIPÓTESE DE GRIESBACH. Ver PROBLEMA SINÓTICO.

HIPÓTESE DAS DUAS FONTES. Ver PROBLEMA SINÓTICO.

HIPÓTESE DAS QUATRO FONTES. Ver PROBLEMA SINÓTICO.

HISTÓRIA DE ISRAEL. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

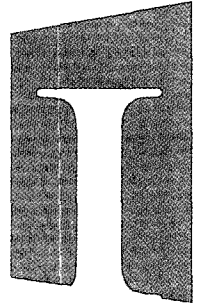
HISTÓRIA JUDAICA. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

HOMEM DIVINO. Ver MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.

HOMEM DO PECADO. Ver ESCATOLOGIA II.

HOMENS E MULHERES. Ver MULHERES.

HOMILIA. Ver HEBREUS, CARTA AOS.



IGREJA I: EVANGELHOS

A missão de Jesus dizia respeito à criação de uma comunidade que constituiu a base da igreja e se desenvolveu depois do domingo de Páscoa e do Pentecostes.

1. O problema
2. O reino de Deus e a comunidade
3. Afirmações a respeito da *ekklēsia*
4. Jesus e as estruturas da igreja
5. Os elos entre a igreja e Jesus

1. O problema

Os quatro Evangelhos foram produzidos em comunidades cristãs por pessoas que acreditavam que a existência desses grupos era a consequência natural da vinda de Jesus. Até certo ponto, refletem inevitavelmente a natureza, a vida e os interesses das igrejas em que foram produzidos. A palavra “igreja” propriamente dita (gr., *ekklēsia*) é encontrada em Mateus 16.18 e 18.17. A última passagem descreve o procedimento no caso do “irmão” que peca contra alguém. Se o assunto não puder ser resolvido em particular ou por um pequeno grupo, deve ser levado perante “a igreja”, e podemos supor que essa prática tenha sido seguida em comunidades conhecidas de Mateus. Na primeira passagem, Jesus promete edificar sua igreja sobre essa “pedra” [gr., *petra*], depois de ter dito a Pedro: “Tu és Pedro” [gr., *petros*, “pedra”]. No entanto, essas são as duas únicas ocorrências do termo nos quatro Evangelhos, e a escassez de referências, somada à suspeita de que os textos na verdade representam a teologia e a prática de grupos conhecidos de Mateus, tem levado alguns estudiosos a questionar se essas declarações atribuídas a Jesus

representam de fato palavras dele ou mesmo seu pensamento.

Alguns estudiosos vão ainda mais longe e negam que Jesus planejou a igreja. Não estão sugerindo que Jesus pensava em termos puramente individualistas. Pelo contrário, o ponto de vista que defendem sobre o ensino de Jesus é determinado pela convicção de que sua mente era dominada pelo fim iminente do mundo e a vinda do reino de Deus — uma escatologia “total” que afetava a totalidade de seu pensamento e, em particular, não deixava tempo algum para o desenvolvimento de uma comunidade organizada. Desse modo, C. K. Barrett sugere que, “além do tempo de sofrimento, ele não vislumbrava nenhum período de história contínua em que uma igreja organizada neste mundo encontrasse lugar, mas um ato apocalíptico de vindicação” (BARRETT, p. 87; v. APOCALIPTISMO). Na verdade, os acontecimentos revelaram que Jesus estava errado: “Jesus predisse o Reino, e veio a igreja” (A. LOISY, apud BARRETT, p. 68). Essa frase resume o que aconteceu, de acordo com esse ponto de vista. A negação de que Jesus planejou a igreja não repousa apenas no exame crítico de dois textos, mas numa interpretação total da escatologia de Jesus.

Uma ideia menos radical é apresentada por E. Schweizer, que admite que Jesus chamou os discípulos, mas afirma que ele nada fez para criar um grupo que se distinguisse do restante do mundo. Aqui a ideia de Schweizer sobre a missão de Jesus é notavelmente existencialista, e parece moldada por sua preocupação genuína em advertir contra o pensamento de que pertencer a um grupo em particular pode isolar alguém de um encontro real com Jesus.

2. O reino de Deus e a comunidade

Dois fatores podem nos levar a ver as coisas de modo diferente. Primeiro: uma interpretação diferente da escatologia de Jesus é possível e, na verdade, preferível e amplamente defendida. Pode-se afirmar que Jesus entendia que o cumprimento da esperança da vinda do reino de Deus aconteceria durante seu ministério e aguardava sua consumação num momento futuro. Caso se aceite tal interpretação, então um entendimento diferente se torna possível. Segundo: a questão original pode ter sido apresentada ou pelo menos encarada de modo equivocado. É mais apropriado indagar que intenção Jesus pode ter tido com respeito à comunidade.

2.1 Comunidade. O conceito de reino de Deus implica uma comunidade. Embora se tenha destacado quase com exagero que o conceito básico é o da soberania, domínio ou governo régio de Deus, não de um território governado por um rei, também se deve ressaltar que ninguém pode reinar de forma abstrata, apenas sobre um povo. O conceito de reino de Deus deixa implícita a existência de um grupo de pessoas que o reconhece como rei e o estabelecimento de uma esfera humana em que seu poder gracioso se manifesta. No passado, os estudiosos acertadamente reagiram contra a tendência de confundir o reino de Deus com a igreja empírica e visível e, acima de tudo, de definir o governo de Deus como a autoridade exercida por líderes eclesiásticos. Mas essa reação foi obscurecida pelo fato de que existe uma comunidade de pessoas que reconhece Deus como rei, por mais imperfeitamente que lhe obedecem, e nessa comunidade seu poder gracioso está em operação.

2.2 Israel. A mensagem de Jesus foi dirigida a Israel e dizia respeito à renovação de Israel, ou seja, do povo de Deus. O objetivo era a renovação do povo como comunidade, não apenas o arrependimento de indivíduos, embora o caminho para a renovação acontecesse por meio do arrependimento. Essa ideia é realçada por B. F. Meyer. Jesus fez uso da ilustração que apresentava Israel como uma vinha que precisava do cuidado de novos lavradores. Ele profetizou a destruição coletiva dos que não respondessem à sua mensagem. Expressou preocupação com as ovelhas perdidas da casa de Israel e quase pode

ser suspeito de ter se preocupado de forma excessiva com Israel a ponto de excluir os gentios. Ele expressou preocupação por pessoas a quem chamou “filha de Abraão” e “filho de Abraão” (Lc 13.16; 19.9; v. ABRAÃO).

Um texto importante (Mt 19.28/Lc 22.29,30) promete que os Doze se assentarão em tronos para julgar as doze tribos de Israel (v. JUÍZO). Esse texto, que para os leitores de hoje parece particularmente influenciado pela época de sua composição, provavelmente se refere à participação dos Doze com Jesus no julgamento do povo incrédulo de Israel, em vez da promessa de algum tipo de governo sobre um Israel étnico reconstituído. A linguagem é simbólica, mas o simbolismo aponta para um tipo de comunidade que corresponde às doze tribos de Israel. Jesus está dizendo da maneira mais clara possível que o Israel antigo está se pondo sob juízo e que o juízo estará nas mãos daqueles que ele chamou para serem seus discípulos mais próximos. A implicação é que haverá o que podemos chamar “novo Israel”.

2.3 Discipulado. Jesus convidou pessoas para serem seus discípulos. Deve-se fazer aqui uma distinção entre o grupo dos Doze, que foram especialmente convocados para uma parceria com ele em sua missão (e que vieram a ser conhecidos como os “apóstolos”), e o grupo mais amplo que nem sempre viajava com ele de um lugar para outro. Algumas das afirmações a respeito do discipulado talvez se refiram exclusivamente ao primeiro grupo; mesmo assim o conceito de “seguir a Jesus” faz parte da mensagem dirigida a todos os que buscavam a vida eterna ou um lugar no reino de Deus.

2.4 Metáforas (figuras) da vida em comunidade. Por isso, não é de surpreender que se encontrem no ensino de Jesus várias figuras da vida cotidiana. Os discípulos constituem o “pequeno rebanho” (Lc 12.32). São assemelhados a uma cidade (Mt 5.14), a um campo semeado (Mt 13.24; 15.13) ou a um grupo de convidados a um casamento (Mc 2.19). Num pronunciamento importante, Jesus compara seus discípulos com os membros de sua família (Mc 3.34,35), considera o relacionamento que têm com ele algo que de alguma forma substitui os relacionamentos normais com os parentes de sangue e exige que tenham por ele um amor maior que pelos seus

parentes consanguíneos (Mc 10.29,30). Nesse agrupamento, os discípulos devem se considerar irmãos (Mt 23.8).

3. Afirmações a respeito da *ekklēsia*

À luz desse argumento, torna-se crível que Jesus de fato falou que os discípulos constituíam uma *ekklēsia*. Esse termo pode ser a tradução equivalente de mais de uma palavra hebraica ou aramaica. Pode referir-se a um grupo de pessoas piedosas existentes num local, o que equivale a uma “sinagoga” (a sinagoga é, antes de tudo, um grupo de pessoas e só num plano secundário o local onde elas se encontram).

3.1 Mateus 18.17. É possível interpretar dessa maneira a declaração de Mateus 18.17. É verdade que ela podia fazer sentido na vida de Jesus como uma declaração isolada a respeito do discípulo dentro de uma comunidade judaica (observe-se que Jesus pressupõe que seus ouvintes oferecem sacrifícios no templo, Mt 5.23,24). Nesse contexto, não seria surpresa que os judeus piedosos considerassem o irmão recalcitrante “gentio e publicano”.

Entretanto, Mateus sem dúvida pensou que Jesus estava se dirigindo aos discípulos, pois a períclope prossegue e pressupõe que os ouvintes se reúnem “em meu nome” (Mt 18.20), que é exatamente o que “igreja” significa. A declaração pressupõe que os discípulos constituem tal grupo, o que deixa implícito algum tipo de organização, acerca do qual não há nenhuma outra referência nos ensinamentos de Jesus. Nada em outro lugar indica que ele organizou dessa maneira seus discípulos, sejam os Doze ou discípulos de um grupo mais amplo.

Além disso, essa afirmação, nos lábios de Jesus, é extraordinária, se levarmos em conta sua atitude positiva diante dos publicanos (cf. Mc 2.15-17). Não é de surpreender que muitos comentaristas considerem essa períclope uma criação da igreja primitiva e o reflexo de uma igreja essencialmente judaico-cristã que tinha a tendência de excluir gentios e publicanos.

Uma dificuldade com essa interpretação é que em outras passagens de Mateus a mesma atitude positiva é percebida diante dos publicanos, igualmente encontrada nos outros Evangelhos (Mt 9.10,11; 11.19; 21.31,32). Está claro que a declaração se refere a algum tipo de ruptura de

relações com o ofensor impenitente, e a dúvida é simplesmente se Jesus ou seus seguidores, que conheciam a atitude dele para com os publicanos e pecadores, poderiam ter se expressado dessa maneira. A solução pode ser interpretar que Jesus esteja deliberadamente usando as palavras para chocar: é terrível que, no seio da comunidade dos discípulos, alguém insista tanto em pecar que seus colegas de discipulado tenham de tratá-lo da mesma forma que os judeus tratavam publicanos e pecadores. Essa interpretação isenta Mateus de uma inconsistência quase inacreditável. O linguajar de Jesus é surpreendente e passível de erros de interpretação — como frequentemente tem acontecido.

A referência à *ekklēsia* continua estranha. Mas se Jesus estava convencido de que seus seguidores sofreriam perseguição, poderia muito bem ter previsto que seriam excluídos das sinagogas e que, conseqüentemente, se organizariam em grupos próprios. Os leitores de Mateus não teriam nenhuma dificuldade com a declaração, pois iriam pressupor que Jesus falava profeticamente acerca da igreja local e leriam o texto à luz do uso do termo em Mateus 16.

3.2 Mateus 16.18. Essa passagem apresenta menos dificuldades. Foi demonstrado que a linguagem empregada aqui corresponde àquela usada em Qumran, onde Deus designa o Mestre de Justiça para fundar uma congregação para si (*'ēda*) (4QpPs37.III:36; v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO). Alguns fatores são importantes para entender essa passagem.

Primeiro: Jesus cria uma (nova) “congregação”, que é evidentemente um grupo especial dentro do judaísmo. Isso se harmoniza com a ideia que a comunidade de Qumran tinha de si mesma, vendo-se da mesma maneira que a comunidade de Jesus.

Segundo: embora em Qumran Deus crie uma congregação para si, Jesus diz que irá edificar “minha igreja”, aparentemente assumindo ele próprio o lugar de Deus. Mais precisamente, Jesus fala na condição de Messias (v. CRISTO), e “minha igreja” significa “a congregação que pertence a mim, o Messias”. Essa comunidade pode ser vista no conceito veterotestamentário do “remanescente” e especialmente nos “santos do Altíssimo”, que têm o Filho do homem como seu líder.

Terceiro: a congregação é edificada sobre “esta pedra”, em geral interpretada como uma referência a Pedro, que acabou de ser mencionado. A declaração emprega a forma feminina *petra*, “grande pedra” ou “rocha”, e isso é atribuído ao fato de que a forma masculina *petros* significa “[fragmento de] pedra”, não uma grande rocha que possa servir de alicerce para um prédio. Nessa interpretação, é sobre Pedro — na condição daquele a quem Deus revelou que Jesus é o Messias e daquele que o confessa como tal — que a congregação é edificada. Entretanto, C. Caragounis alega que as duas palavras gregas não se referem necessariamente à mesma entidade: a palavra aramaica por trás de *petra* não é necessariamente aquela por trás de *petros*, e a ideia central da passagem sugere que o alicerce da igreja é o conteúdo da confissão de Pedro, ou seja, que Jesus é o Messias.

Finalmente, o fato de Jesus falar em escala cósmica é algo evidente, se considerarmos as referências à oposição entre as “portas do Hades” (*NVI*; “portas do inferno”, *ARA*) e as chaves do reino de Deus. Essa é a comunidade do fim dos tempos, divinamente instituída, contra a qual se lança toda a força do mal.

Todo esse material mostra que Jesus proclamou o governo de Deus e conclamou o povo a se voltar para Deus em atitude de arrependimento e obediência; que ele os chamou para ser seus discípulos e constituir a *ekklēsia* do Messias; que ele os via como filhos de Deus chamados a viver unidos como irmãos. Pode se afirmar com segurança que temos aqui a essência da igreja.

4. Jesus e as estruturas da igreja

Até aqui, o argumento baseia-se na apresentação clássica de R. N. Flew. Na missão de Jesus, ele detecta cinco elementos que sintetizam a ideia da igreja: 1) os discípulos como núcleo do novo Israel; 2) o ensino ético ministrado a eles e o poder do Espírito; 3) o conceito de messianidade e o conseqüente compromisso; 4) a mensagem como elemento constitutivo de uma comunidade; 5) a missão da nova comunidade.

É possível acompanhar cada um desses elementos como parte da constituição da igreja depois do domingo de Páscoa, e sem dúvida eles demonstram o acerto de pensarmos na igreja

como parte do propósito de Jesus. Mas até que ponto Jesus se preparou para outros aspectos da igreja, como mais tarde ela desenvolveu, ou então até que ponto previu seu surgimento?

Os Doze aparecem basicamente como companheiros e colegas de Jesus em sua missão. Eles recebem um tipo de autoridade em Mateus 16 e 18. As promessas feitas a Pedro são repetidas a todos os discípulos em Mateus 18. Eles tomarão decisões que serão ratificadas por Deus. Serão capazes de atuar juntos em oração e ver suas orações serem respondidas. Nessa situação, vislumbra-se um tipo de liderança. Mas o horizonte é limitado à existência deles, e nada se diz sobre a liderança no futuro, exceto no simbolismo escatológico de Mateus 19.28 (par. Lc 22.29,30).

A questão do batismo como rito de iniciação não aparece nos Evangelhos Sinóticos. Quando é tratada em João, é como expressão de arrependimento e um tipo de batismo no Espírito, em vez da entrada numa comunidade, embora não se deva excluir a última. De acordo com João, os discípulos praticaram o batismo durante a vida de Jesus.

Jesus estabelece a ceia do Senhor como um memorial em honra a ele, que deve ser mantido por seus seguidores, mas nenhuma instrução é apresentada com detalhes de como conduzir a ceia ou de quem deve dirigi-la (v. ÚLTIMA CEIA).

5. A continuidade entre a igreja e Jesus

De acordo com Lucas, logo depois da ressurreição os discípulos se reuniram e se envolveram no ensino dos apóstolos, na comunhão, no partir do pão e nas orações (At 2.42-47). Esses quatro itens têm suas raízes no período da vida terrena de Jesus.

Primeiro: a posição dos apóstolos é de quem ensina em nome de Jesus. Os relatos do chamado e da missão dos Doze e dos Setenta (e Dois) indicam que Jesus os ensinou e preparou para a missão. Em geral, os Evangelhos indicam que Jesus ministrou ensinamentos especiais aos discípulos e ensinamentos gerais às multidões. Segundo: o conceito e a prática da comunhão talvez reflitam a vida comum do grupo mais íntimo de discípulos de Jesus. O conceito de irmandade dentro da comunidade é refletido em Mateus 23.8. Terceiro: a prática de partir o pão está ligada às refeições de que os discípulos participaram com Jesus e à

Última Ceia. Quarto: as orações feitas pela comunidade no período após a ressurreição refletem o exemplo e a instrução de Jesus.

A esses itens podemos acrescentar um quinto: a missão incessante que dá prosseguimento ao ensino público de Jesus com seu desafio a Israel a que se arrependa. Dessa maneira, existe uma continuidade significativa entre Jesus e a igreja.

Ver também REINO DE DEUS.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. *Jesus and the Gospel tradition*. London: SPCK, 1967. ■ BOCKMUEHL, M. & THOMPSON, M. B., orgs. *A vision for the church: studies in early Christian ecclesiology*. Edinburgh: T & T Clark, 1997. ■ CARAGOUNIS, C. C. *Peter and the rock*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990. ■ FERGUSON, E. *The church of Christ: a biblical ecclesiology for today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. ■ FLEW, R. N. *Jesus and his church*. 2. ed. London: Epworth, 1943. ■ GILES, K. N. *What on earth is the church? A biblical and theological enquiry*. London: SPCK, 1995. ■ GOPPELT, L. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. v. 1. ■ GUTHRIE, D. *New Testament theology*. Downers Grove: InterVarsity, 1981. ■ JEREMIAS, J. *New Testament theology*. New York: Scribners, 1971. ■ LONGENECKER, R. N., org. *Community formation in the early church and in the church today*. Peabody: Hendrickson, 2002. ■ MARSHALL, I. H. *New wine in old wineskins: V. The biblical use of the word "Ekklesia"*. ExpT, v. 84, p. 359-64, 1972-1973. ■ MEYER, B. F. *The aims of Jesus*. London: SCM, 1979. ■ PATZIA, A. G. *The emergence of the church: context, growth, leadership & worship*. Downers Grove: InterVarsity, 2001. ■ SCHWEIZER, E. *Church order in the New Testament*. London: SCM, 1961.

I. H. MARSHALL

IGREJA II: PAULO

Mais de uma centena de diferentes termos, metáforas e imagens é empregada no NT para descrever o povo de Deus, com o qual ele entrou num relacionamento redentor em Cristo. Além dessas descrições, o texto bíblico mostra que várias atividades caracterizam os crentes em Cristo. No vocabulário que Paulo usa no seu ensino sobre o povo de Deus está a importante palavra *ekklēsia*, termo que significa "congregação", "igreja", "ajuntamento" ou "assembleia".

1. *Ekklesia* no material extrabíblico
2. *Ekklesia* em Paulo
3. A origem da igreja
4. Algumas metáforas (figuras) da igreja
5. O propósito da reunião da igreja
6. Autoridade na igreja

1. *Ekklesia* no material extrabíblico

1.1 *Ekklesia* na cidade-estado grega. O termo *ekklēsia*, derivado de *ek-kaleō* ("chamar para fora", verbo empregado para convocar um exército), é atestado da época de Eurípides e Heródoto em diante (séc. v a.C.) e denotava a assembleia popular dos cidadãos de pleno direito da polis ou cidade-estado grega. Durante esse período, ela se reunia em intervalos regulares, embora em casos de emergência o termo pudesse descrever uma reunião extraordinária. Todo cidadão tinha o direito de falar e de apresentar assuntos para debate. Séculos antes da tradução do AT e da época do NT, o termo *ekklēsia* claramente se caracterizava como um fenômeno político, arraigado de modo funcional na democracia grega, uma assembleia em que fundamentalmente se tomavam decisões políticas e judiciais (cf. At 19.39; em At 19.32,41, mesmo uma assembleia inconstitucional é denominada *ekklēsia*). Considerava-se que ela existia apenas quando estava de fato reunida (nesse aspecto, distinguia-se do *dēmos*, "povo", "multidão", "populacho").

1.2 *Ekklesia* na LXX, em Josefo e em Filo. Na LXX, *ekklēsia* era quase sempre a tradução do hebraico *qāhāl*, termo que podia designar assembleias menos religiosas ou não religiosas, a reunião de um exército nos preparativos para a guerra (1Sm 14.47; 2Cr 28.14) ou o ato de se reunir uma multidão anárquica e potencialmente perigosa (Sl 26.5 [25.5, LXX]). (*Ekklesia* nunca traduz 'ēdāh, "congregação", que designava o povo como unidade nacional.) De especial importância são os casos de *ekklēsia* (traduzindo *qāhāl*) que denotam a congregação de Israel quando o povo se reunia para ouvir a palavra de Deus no monte Sinai ou, mais tarde, no monte Sião, onde se exigia que todo o Israel se reunisse três vezes por ano. Parece que às vezes a nação inteira estava envolvida, como quando Moisés se dirige ao povo antes da entrada na terra prometida. Deuteronômio 4.10 menciona o

“dia em que estivestes diante do SENHOR VOSSO Deus no Horebe, [quando] o SENHOR me disse: Reúne este povo diante de mim, e eu os farei ouvir as minhas palavras” (a LXX utiliza o termo *ekklēsia* e o verbo cognato *ekklēsiāzō*; v. tb. Dt 9.10; 18.16; 31.30; Jz 20.2 etc.). Em outras ocasiões, parece que apenas os representantes principais estão presentes, como na congregação dos líderes tribais ou chefes patriarcais por ocasião da dedicação do templo, em Jerusalém, por Salomão (1Rs 8.14,22,55 etc.).

Josefo também usa várias vezes o vocábulo (c. 48 vezes, 18 das quais são citações da LXX), sempre com o sentido de reunião, mas as reuniões variam em sua natureza. Ele menciona reuniões religiosas, políticas e assembleias espontâneas (JOSEFO, *An.*, 4.8.5, § 309; *Vida.*, § 268; *Gu ju.*, 1.33.4, § 654; 1.33.8, § 666). Filo emprega o termo cerca de trinta vezes, todas citações da LXX, exceto cinco delas. As cinco exceções aparecem no sentido grego clássico.

De modo que, nos ambientes grego e judaico antes e na época do NT, a palavra *ekklēsia* significava uma assembleia ou reunião de pessoas. Não designava uma “organização” ou “sociedade”. Embora não tivesse nenhum sentido intrinsecamente religioso e pudesse se referir a reuniões de natureza secular, têm significado especial as ocorrências de *ekklēsia* na LXX que se referem à congregação de Israel quando o povo se reunia para ouvir a palavra de Deus.

2. *Ekklēsia* em Paulo

A palavra *ekklēsia* aparece 114 vezes no NT, com 62 ocorrências em Paulo (3 ocorrências em Mateus, 23 em Atos, 20 em Apocalipse e 6 nas cartas não paulinas). Uma vez que todas as ocorrências em Paulo são cronologicamente anteriores aos demais casos no NT, é importante determinar o significado que ele atribui à palavra em vários contextos.

2.1 Uma assembleia local ou congregação de cristãos. Cronologicamente, a primeira ocorrência é 1 Tessalonicenses 1.1 (cf. 2Ts 1.1), na saudação aos cristãos de Tessalônica: “Paulo, Silvano e Timóteo, à igreja [*ekklēsia*] dos tessalonicenses, que está em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo”. O termo é empregado da mesma forma que nos círculos gregos e judaicos, ou seja, como as outras

assembleias (*ekklēsiai*) na cidade, é “uma reunião dos tessalonicenses”. Mas, mediante o acréscimo da expressão “em Deus Pai”, o termo se distingue dos conselhos políticos regulares, e a expressão “no Senhor Jesus Cristo” também o distingue das reuniões usuais da sinagoga (BANKS). Pelos comentários finais da carta, fica claro que Paulo tem em mente uma reunião real dos crentes de Tessalônica, de modo que solicita que sua carta “seja lida a todos os irmãos” e que eles saúdem uns aos outros “com beijo santo” (1Ts 5.26,27).

Outros casos de *ekklēsia* (singular) e *ekklēsiai* (plural) nas cartas de Paulo também denotam uma assembleia ou reunião local de cristãos num local em particular. Desse modo, não é uma metáfora, mas um termo descritivo de um objeto identificável. Nas duas cartas aos tessalonicenses, há referência às “igrejas de Deus” (2Ts 1.4) e às “igrejas de Deus existentes na Judeia” (1Ts 2.14, ARA). Outras cartas, como Gálatas (Gl 1.2), as duas cartas aos coríntios (1Co 7.17; 11.16; 14.33,34; 2Co 8.19,23,24; 11.8,28; 12.13) e Romanos (Rm 16.4,16), também fazem uso do plural quando têm em vista mais de uma igreja. (As únicas exceções são a expressão distributiva “cada igreja” [1Co 4.17] e a expressão “igreja de Deus” [1Co 10.32] num sentido genérico ou possivelmente localizado.) Assim, existem referências às “igrejas da Galácia” (Gl 1.2; 1Co 16.1), às “igrejas da Ásia” (1Co 16.19), às “igrejas da Macedônia” (2Co 8.1) e às “igrejas da Judeia” (Gl 1.22). Isso sugere que o termo era aplicado apenas a uma assembleia concreta de pessoas ou a um grupo que se reúne, quando visto da perspectiva de um encontro regularmente estabelecido (BANKS). Embora costumemos falar coletivamente de um grupo de congregações como “a igreja” (i.e., uma denominação), é duvidoso que Paulo ou o restante do NT empregassem *ekklēsia* dessa maneira. O conceito de uma igreja unificada provincial ou nacional parece estranho ao pensamento de Paulo. Uma *ekklēsia* era uma reunião ou uma assembleia. Esse sentido básico de “reunião” aparece claramente em 1 Coríntios 11—14, em que várias expressões são empregadas, como “quando vos reunis na igreja” (1Co 11.18, ARA) e “falar na igreja” (1Co 14.35; cf. 1Co 14.4,5,12,19,28).

Em um ou dois casos no NT, o termo *ekklēsia* é encontrado como extensão do uso literal e

descritivo de “assembleia” para designar as pessoas que constituem aquela reunião, estejam ou não reunidas. Essa é uma extensão natural, o desenvolvimento linguístico do sentido da palavra, e pode explicar referências como Atos 8.3; 9.31; 20.17. No entanto, cabem aqui duas observações importantes. Primeira: o uso básico da palavra *ekklesia* como reunião predomina notavelmente no NT — e, aliás, nos escritos dos pais apostólicos até os apologistas. Segunda: não são feitos construtos teológicos sobre esse pequeno número de casos estendidos.

É especialmente importante que no início das duas cartas aos coríntios (1Co 1.2; 2Co 1.1; cf. 1Co 10.32; 11.22; Rm 16.16) se afirme que a igreja pertence àquele que a trouxe à existência, isto é, a Deus, ou àquele por meio de quem isso aconteceu, a saber, Cristo. Essa *ekklesia* não era uma simples associação humana ou um clube religioso, mas uma entidade criada por Deus. Como no caso do antigo Israel, as reuniões indicadas pelo nosso termo tinham o propósito de ouvir a palavra de Deus e adorar. A observação que Paulo faz em Gálatas (Gl 1.13; cf. 1Co 15.9; Fp 3.6), de haver no início perseguido a “igreja de Deus”, não contradiz necessariamente essa sugestão, visto que a expressão pode apontar para a igreja em Jerusalém antes de ela se espalhar em várias assembleias menores por toda a Judeia. Ou pode ser que, à medida que os crentes se reuniam, as prisões aconteciam — o fato de se reunirem demonstrava suas associações cristãs (cf. BANKS).

2.2 Uma igreja reunida numa casa. Num segundo grupo de referências, *ekklesia* volta a ser usado como termo descritivo de um objeto identificável, algo distinto de uma metáfora, dessa vez designando uma reunião que ocorria numa casa particular, uma igreja doméstica. Podia acontecer de a congregação inteira de uma cidade ser pequena o bastante para se reunir na casa de um de seus membros, e devemos lembrar que foi só por volta de meados do século III que o cristianismo primitivo passou a possuir propriedades com finalidade de adoração. Em outros lugares, as igrejas domésticas parecem ter sido círculos menores de comunhão dentro do grupo maior. Além da casa de Ninfa, em Laodiceia (Cl 4.15), sabemos que em Colossos a casa de Filemom era usada como local de reunião (Fm 2). Parece que

em Filipos a casa de Lídia foi usada dessa forma (At 16.15,40), ao passo que em Corinto Gaio é descrito como “hospedeiro [...] de toda a igreja” (Rm 16.23; a adjetivação “toda” seria desnecessária se os cristãos de Corinto se reunissem apenas como um único grupo: a palavra deixa implícito que também existiam pequenos grupos na cidade; cf. 1Co 14.23; v. tb. 1Co 16.19; Rm 16.5).

2.3 Uma reunião celestial. Particularmente importantes para o nosso estudo sobre a igreja são os casos nas cartas de Paulo em que *ekklesia* se refere a algo maior que uma congregação local ou a uma igreja doméstica, designando uma entidade celeste e escatológica. Começamos com Colossenses 1.18, em que se afirma que Cristo é “a cabeça do corpo, que é a igreja”. Em Colossenses 1.24, é utilizada uma expressão semelhante no contexto dos sofrimentos de Paulo (“por amor do seu corpo, que é a igreja”). Para a maioria dos comentaristas, essas passagens de Colossenses (e os casos semelhantes de Ef 1.22; 3.10,21; 5.23,24,27,29,32) são referências à “igreja universal, à qual todos os crentes pertencem” (BAUER), que se encontra espalhada por todo o mundo. Mas duas sérias críticas podem ser feitas a essa ideia. 1) O termo *ekklesia* não teria mais seu sentido usual de “reunião” ou “assembleia”, visto que é difícil vislumbrar como a igreja mundial poderia se reunir, e, dessa forma, a palavra tem de ser traduzida de outra maneira, para denotar uma organização ou sociedade. 2) O contexto de Colossenses 1.15-20, que transcorre num plano celestial, sugere que não é de um fenômeno terrestre que se está falando em Colossenses 1.18, mas de algo sobrenatural e celeste.

Isso não significa que os crentes não podem ter um relacionamento uns com os outros, caso não se reúnam na igreja. Como membros do corpo de Cristo ou do povo de Deus, eles se relacionam não apenas com Cristo, mas também uns com os outros, mesmo quando separados temporal e geograficamente. O que se quer destacar aqui é que *ekklesia* não é o termo usado no NT para se referir a esses vínculos mais amplos e universais. Já antes disso, na Carta aos Colossenses, afirmou-se que os leitores foram postos em condições de partilhar da herança dos santos no reino da luz e que foram transferidos da tirania das trevas para o reino sobre o qual o Filho amado

de Deus tem controle (Cl 1.12-14). De um lado, os colossenses são obviamente membros de uma esfera terrestre (v. as exortações de Cl 3.4—4.6, que mostram que eles têm importantes responsabilidades terrenas), e o apóstolo aguarda com expectativa que se apresentem “santos, inculpáveis e irrepreensíveis” (Cl 1.22). De outro lado, Paulo demonstra que eles existem também numa esfera celestial. Visto que foram ressuscitados com Cristo, devem buscar as coisas que são de cima, onde Cristo está, assentado à direita de Deus (Cl 3.1). Eles vivem com Cristo nessa dimensão celeste (observe-se que Cristo, que é a vida deles, já está nos céus, Cl 3.1,3), por isso eles têm a garantia de que, quando Cristo aparecer, eles também aparecerão em glória com ele (Cl 3.4).

Acredita-se que referências posteriores em Efésios também apontem para uma reunião celeste: existe menção expressa de que Deus “deu-nos vida juntamente com Cristo [...] e nos ressuscitou juntamente com ele, e com ele nos fez assentar nas regiões celestiais em Cristo Jesus” (Ef 2.5,6). Os mesmos leitores dessa carta circular foram abençoados “com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo” (Ef 1.3). Há também a menção de Cristo ser cabeça sobre a “igreja” (*ekklēsia*), que é seu corpo (Ef 1.22,23). Se o termo *ekklēsia* for entendido aqui como “igreja” ou uma reunião que transcorre nos céus, então o significado seria que os cristãos participam dela enquanto cuidam das tarefas do dia a dia. Já estão reunidos em torno de Cristo, e essa é outra maneira de dizer que agora desfrutam da comunhão com ele. Embora os intérpretes geralmente entendam que as referências adicionais em Efésios (Ef 3.10,21; 5.23,25,27,29,32) digam respeito à igreja universal, também é possível entendê-las como designação da reunião celeste em torno de Cristo (v. abaixo).

Uma passagem importante fora das cartas de Paulo em que a palavra *ekklēsia* se refere a uma “reunião” celeste e escatológica é Hebreus 12.23, em que aparece a expressão “igreja dos primogênitos”. Conquanto a cidade celeste ainda seja o alvo da peregrinação cristã (Hb 13.14), ao se converter os cristãos já passam a participar dessa assembleia celeste.

2.4 A relação entre os diferentes usos de *ekklēsia* por Paulo. O NT não trata da relação

entre a igreja local e a assembleia celeste. Em nenhum lugar a ligação é declarada. Sem dúvida, a congregação local não fazia parte da igreja de Deus nem era uma igreja de Deus. Isso fica claro em várias passagens, inclusive 1Coríntios 1.2, em que o apóstolo escreve “à igreja de Deus em Corinto”. Mas podemos pensar que congregações locais e grupos que se reuniam nas casas de Ninfá e Lídia, por exemplo, eram expressões concretas e visíveis desse novo relacionamento entre os crentes e o Senhor Jesus. As reuniões locais, numa congregação ou numa igreja doméstica, eram manifestações terrestres da reunião celeste em torno do Cristo ressuscitado.

Caso esse encontro celeste com Cristo seja uma metáfora da comunhão contínua dos crentes com ele, então era apropriado que esse novo relacionamento com o Senhor, que ascendeu aos céus, se expressasse concretamente em reuniões regulares, ou seja, “na igreja”. Aparentemente, a responsabilidade de se reunirem dessa maneira não transpareceu de imediato para alguns dos primeiros cristãos, visto que precisaram de exortação para não deixar de congregar (Hb 10.25). O contexto de Efésios 3.10, em que a multiforme sabedoria de Deus se faz conhecida das autoridades espirituais *pela igreja*, sugere que “a igreja” se refere não apenas a uma assembleia celeste reunida em torno de Cristo, mas também a uma congregação local de cristãos, na qual, em igualdade de condições, judeus e gentios são membros do corpo de Cristo. A congregação local é uma expressão concreta dessa entidade celeste. Outras referências em Efésios (e.g., 1.22; 3.21) parecem ter o mesmo duplo referente.

Por meio da pregação do evangelho, homens e mulheres foram convidados a se tornar membros dessa única igreja de Cristo, a assembleia celeste. Foram conduzidos à comunhão com o Filho de Deus (cf. 1Co 1.9), e a ideia de serem membros dessa assembleia celeste reunida em torno de Cristo é outra maneira de se referir a esse novo relacionamento com ele. Eles e outros cristãos deveriam se reunir em congregações locais aqui na terra, pois era uma maneira importante de expressar sua comunhão com Cristo. Além do mais, quando se reuniam com outras pessoas que desfrutavam da comunhão com ele, não estavam se encontrando apenas uns com os outros, mas

também com Cristo, que neles habitava corporativa e individualmente.

3. A origem da igreja

3.1 A “igreja de Deus”. Tem se afirmado que sempre que o vocábulo *ekklēsia* aparece sozinho deve ser entendido como uma abreviação da expressão original *hē ekklēsia tou theou* (“a igreja de Deus”; 1Co 1.2; 10.32; 11.22; 15.9; 2Co 1.1; Gl 1.13; plural em 1Co 11.16,22; 1Ts 2.14; 2Ts 1.4). De acordo com essa ideia, o genitivo “de Deus” não é um mero acréscimo para definir com mais precisão a palavra precedente, “igreja”, mas faz parte de uma expressão fixa e antiga. “A igreja de Deus” era como se designava a igreja primitiva de Jerusalém (1Co 15.9; cf. Gl 1.13; Fp 3.6), a qual se considerava a comunidade escatológica de salvação. A expressão inteira “a igreja de Deus” veio a ser aplicada também a outras congregações (1Ts 2.14), inclusive aquelas na missão gentílica (“a igreja de Deus em Corinto”, 1Co 1.2; cf. 2Ts 1.4). O genitivo “de Deus” indica que ele é a fonte ou a origem da vida e existência da igreja. Ele chama homens e mulheres para si por meio da pregação do Cristo crucificado e os constitui sua *ekklēsia*.

3.2 Cristo e a igreja. Ocasionalmente, Paulo menciona Cristo em associação com o termo *ekklēsia*. Por exemplo: “Todas as igrejas de Cristo vos cumprimentam” (Rm 16.16). Em 1 Tessalonicenses 2.14 (“Vos tornastes imitadores das igrejas de Deus em Cristo Jesus na Judeia”) vemos que Cristo não substituiu a Deus como a fonte da vida da igreja. O ato divino de fundar a *ekklēsia* é mediado por Jesus Cristo e seu evangelho. Isso valia para a *ekklēsia* em Tessalônica tanto quanto para as igrejas da Judeia. Dessa maneira, as igrejas do NT são congregações de Deus em Cristo, as igrejas em Jesus Cristo (1Ts 2.14; Gl 1.22) ou as igrejas de Jesus Cristo (Rm 16.16).

4. Algumas metáforas (figuras) da igreja

Além de usar o importante termo *ekklēsia* (“igreja, congregação”), Paulo emprega muitas figuras e metáforas do povo de Deus em Cristo. Essas figuras nem sempre são sinônimas ou contíguas com *ekklēsia*. Por exemplo: a metáfora do corpo pode se referir aos cristãos em geral em seu relacionamento com Cristo, sem indicar que são

membros da mesma *ekklēsia*. Mas em suas cartas o apóstolo aplica essas figuras à mesma entidade conhecida como *ekklēsia*, como a congregação em Corinto. Essas metáforas possuem conotações diferentes, às vezes com ligeiras nuances. Por isso, é importante indagar que mensagem está sendo transmitida ou ensinada por meio da figura. Mais de cem figuras são usadas no NT, mas restringiremos nossos comentários a um número limitado, que esclarece de modo especial o entendimento de Paulo acerca da igreja.

4.1 O templo. A figura do templo é empregada metaforicamente no NT como símbolo do povo de Deus. O apóstolo em particular desenvolve esse retrato da igreja como a comunidade dos redimidos, a qual, mediante a atividade santificadora do Espírito Santo, é constituída para ser a habitação de Deus: essa ideia aparece em 1 Coríntios 3.16,17, 2 Coríntios 6.16-18 e Efésios 2.20-22 (cf. 1Co 6.19).

4.1.1 1 Coríntios 3.16,17. Num contexto em que ele procura combater disputas entre grupos dentro da igreja em Corinto (1Co 1.10-17; 3.5-9), Paulo usa a expressão *naos theou* (“templo de Deus”) para designar a congregação local. Por meio da figura do templo, ele deixa claro, em primeiro lugar, que a congregação em Corinto é o templo de Deus, porque seu Espírito habita no meio do povo reunido de Deus (1Co 10.16). Em segundo lugar, a igreja é ela própria o lugar da habitação de Deus. O ato divino de “tabernacular” na terra não se dá à parte de seu povo. Pelo contrário, consiste em habitar no meio deles (1Co 10.16,17). Em terceiro lugar, Paulo destaca a unidade e a santidade do templo de Deus. Todos os coríntios constituem conjuntamente o lugar da habitação de Deus, e como tal esse lugar é santo. Profaná-lo com cisões internas, divisões ou espírito faccioso é destruí-lo, e qualquer atitude desse tipo provocará o juízo divino.

4.1.2 2 Coríntios 6.16,18. Numa das mais claras afirmações de Paulo em suas cartas acerca da ideia de os crentes serem templo de Deus, o apóstolo, ao se referir basicamente aos membros da congregação em Corinto, afirma: “Somos santuário do Deus vivo”. Ele cita textos do AT que falam da presença de Deus no meio de seu povo (Lv 26.12; Ez 37.27). Contudo, pode estar implícito para o apóstolo que o ato de Deus habitar em seu povo

também com Cristo, que neles habitava corporativa e individualmente.

3. A origem da igreja

3.1 A “igreja de Deus”. Tem se afirmado que sempre que o vocábulo *ekklēsia* aparece sozinho deve ser entendido como uma abreviação da expressão original *hē ekklēsia tou theou* (“a igreja de Deus”; 1Co 1.2; 10.32; 11.22; 15.9; 2Co 1.1; Gl 1.13; plural em 1Co 11.16,22; 1Ts 2.14; 2Ts 1.4). De acordo com essa ideia, o genitivo “de Deus” não é um mero acréscimo para definir com mais precisão a palavra precedente, “igreja”, mas faz parte de uma expressão fixa e antiga. “A igreja de Deus” era como se designava a igreja primitiva de Jerusalém (1Co 15.9; cf. Gl 1.13; Fp 3.6), a qual se considerava a comunidade escatológica de salvação. A expressão inteira “a igreja de Deus” veio a ser aplicada também a outras congregações (1Ts 2.14), inclusive aquelas na missão gentílica (“a igreja de Deus em Corinto”, 1Co 1.2; cf. 2Ts 1.4). O genitivo “de Deus” indica que ele é a fonte ou a origem da vida e existência da igreja. Ele chama homens e mulheres para si por meio da pregação do Cristo crucificado e os constitui sua *ekklēsia*.

3.2 Cristo e a igreja. Ocasionalmente, Paulo menciona Cristo em associação com o termo *ekklēsia*. Por exemplo: “Todas as igrejas de Cristo vos cumprimentam” (Rm 16.16). Em 1 Tessalonicenses 2.14 (“Vos tornastes imitadores das igrejas de Deus em Cristo Jesus na Judeia”) vemos que Cristo não substituiu a Deus como a fonte da vida da igreja. O ato divino de fundar a *ekklēsia* é mediado por Jesus Cristo e seu evangelho. Isso valia para a *ekklēsia* em Tessalônica tanto quanto para as igrejas da Judeia. Dessa maneira, as igrejas do NT são congregações de Deus em Cristo, as igrejas em Jesus Cristo (1Ts 2.14; Gl 1.22) ou as igrejas de Jesus Cristo (Rm 16.16).

4. Algumas metáforas (figuras) da igreja

Além de usar o importante termo *ekklēsia* (“igreja, congregação”), Paulo emprega muitas figuras e metáforas do povo de Deus em Cristo. Essas figuras nem sempre são sinônimas ou contíguas com *ekklēsia*. Por exemplo: a metáfora do corpo pode se referir aos cristãos em geral em seu relacionamento com Cristo, sem indicar que são

membros da mesma *ekklēsia*. Mas em suas cartas o apóstolo aplica essas figuras à mesma entidade conhecida como *ekklēsia*, como a congregação em Corinto. Essas metáforas possuem conotações diferentes, às vezes com ligeiras nuances. Por isso, é importante indagar que mensagem está sendo transmitida ou ensinada por meio da figura. Mais de cem figuras são usadas no NT, mas restringiremos nossos comentários a um número limitado, que esclarece de modo especial o entendimento de Paulo acerca da igreja.

4.1 O templo. A figura do templo é empregada metaforicamente no NT como símbolo do povo de Deus. O apóstolo em particular desenvolve esse retrato da igreja como a comunidade dos redimidos, a qual, mediante a atividade santificadora do Espírito Santo, é constituída para ser a habitação de Deus: essa ideia aparece em 1 Coríntios 3.16,17, 2 Coríntios 6.16-18 e Efésios 2.20-22 (cf. 1Co 6.19).

4.1.1 1 Coríntios 3.16,17. Num contexto em que ele procura combater disputas entre grupos dentro da igreja em Corinto (1Co 1.10-17; 3.5-9), Paulo usa a expressão *naos theou* (“templo de Deus”) para designar a congregação local. Por meio da figura do templo, ele deixa claro, em primeiro lugar, que a congregação em Corinto é o templo de Deus, porque seu Espírito habita no meio do povo reunido de Deus (1Co 10.16). Em segundo lugar, a igreja é ela própria o lugar da habitação de Deus. O ato divino de “tabernacular” na terra não se dá à parte de seu povo. Pelo contrário, consiste em habitar no meio deles (1Co 10.16,17). Em terceiro lugar, Paulo destaca a unidade e a santidade do templo de Deus. Todos os coríntios constituem conjuntamente o lugar da habitação de Deus, e como tal esse lugar é santo. Profaná-lo com cisões internas, divisões ou espírito faccioso é destruí-lo, e qualquer atitude desse tipo provocará o juízo divino.

4.1.2 2 Coríntios 6.16,18. Numa das mais claras afirmações de Paulo em suas cartas acerca da ideia de os crentes serem templo de Deus, o apóstolo, ao se referir basicamente aos membros da congregação em Corinto, afirma: “Somos santuário do Deus vivo”. Ele cita textos do AT que falam da presença de Deus no meio de seu povo (Lv 26.12; Ez 37.27). Contudo, pode estar implícito para o apóstolo que o ato de Deus habitar em seu povo

vai além das noções veterotestamentárias de sua “presença com eles ou no meio deles”. Agora é um concreto “habitar neles”. Ainda que não se afirme que esse templo é santo, a admoestação para que os coríntios se separem de tudo que é impuro deixa isso implícito (2Co 6.17, cit. Is 52.11).

4.1.3 *Efésios 2.20,22*. A terceira referência importante a um templo nas cartas de Paulo ocorre numa passagem em que o apóstolo lembra seus convertidos gentios de que por meio da morte de Cristo se tornaram herdeiros das promessas de Deus. Aqui a igreja é apresentada como o templo celeste — ensino que tem parentesco com a dimensão celeste que já observamos em relação à *ekklēsia*. De acordo com a profecia do *πτ*, o templo, em Jerusalém, seria o lugar para onde, no final dos tempos, todas as nações iriam se dirigir para adorar e orar (Is 66.18-20; cf. Is 2.1-5; Mq 4.1-5). Aqui a figura do templo deve ser entendida como cumprimento dessas promessas. Por meio de Cristo, os gentios foram trazidos para perto de Deus e, com os judeus, se tornaram o novo templo, o local onde habita a presença de Deus. Ressalta-se o lugar preeminente de Cristo no templo: ele é a “pedra de esquina”, que era a pedra na base do prédio, situada no canto, para determinar a direção das paredes e, portanto, do prédio como um todo, ou a pedra final que era colocada sobre a porta e mantinha coesa a estrutura do prédio. O “santuário dedicado ao Senhor” e a “habitação de Deus no Espírito” (Ef 2.21,22, *ARA*) são figuras paralelas. O templo é a residência celeste de Deus, o lugar de sua habitação. Entretanto, esse templo é seu povo, em quem ele habita pelo seu Espírito. Os crentes sobre a face da terra, que receberam essa carta circular, estão ligados à esfera celeste no Espírito do Senhor ressuscitado e por meio dele. Finalmente, a metáfora do corpo é combinada com a de um prédio a fim de chamar a atenção para a questão do crescimento (Ef 2.21a,22). Vista como templo, a igreja é um lugar habitado por Deus, mas do ponto de vista de um prédio, ainda está em construção.

4.2 *O corpo*. A metáfora do corpo de Cristo (v. CORPO DE CRISTO), que Paulo emprega para descrever a igreja, tem significado profundo, é aplicada a várias entidades e possui uma gama de conotações. Nas cartas mais antigas do apóstolo, a metáfora é usada para se referir a uma congregação

local (Corinto), a cristãos (em Roma) em seu relacionamento uns com os outros — cristãos que não eram necessariamente membros da mesma congregação — e a um grupo mais amplo, possivelmente incluindo todos os cristãos (1Co 12.13), ou seja, todos os que foram unidos ao Senhor Jesus Cristo. Em Colossenses e em Efésios, a figura do corpo denota uma entidade celestial, ou seja, todos os cristãos unidos com ele. Ele é a vida deles e está assentado nos céus à direita de Deus, enquanto os próprios crentes não apenas foram ressuscitados com Cristo, mas também estão assentados com ele nos lugares celestiais. Analisaremos apenas as referências que lançam luz sobre o uso paulino de *ekklēsia*.

4.2.1 *As primeiras cartas*. Em 1Coríntios, carta em que o apóstolo demonstra interesse em levar os cristãos de Corinto a entender que eles têm deveres mútuos e interesses comuns que não podem negligenciar, Paulo afirma: “Vós sois corpo de Cristo e, individualmente, membros desse corpo” (1Co 12.27). Dentro do corpo, que é um só, existe uma verdadeira diversidade — uma multiplicidade de funções necessárias para que ele seja um corpo de verdade (1Co 12.17-20). Com seus dons, cada membro é necessário aos outros membros para o bem do corpo como um todo (1Co 12.17-21). A atividade do Espírito é mencionada: é por intermédio do batismo no/pelo Espírito (*en heni pneumatí*, 1Co 12.13) que os membros são agregados ao corpo de Cristo. O Espírito os revigora, assim como graciosamente lhes concede dons para o bem comum (cf. 1Co 12.7,11). A referência explícita a “vós” (*hymeis*), na conclusão do parágrafo (1Co 12.27), deixa claro que a metáfora do “corpo de Cristo” é aplicada à congregação (*ekklēsia*) local em Corinto. Essa igreja não é uma parte do corpo de Cristo nem é “um corpo de Cristo”. Tal descrição é semelhante àquela encontrada nas palavras iniciais da carta, em que a congregação é chamada “igreja [*ekklēsia*] de Deus em Corinto” (1Co 1.2) — ela não faz parte da igreja de Deus nem é uma igreja de Deus em Corinto. Entretanto, a declaração em 1Coríntios 12.13 de que “nós” fomos batizados num só corpo sugere que a figura do corpo de Cristo pode ser usada para se referir aos cristãos em geral ou pelo menos a um grupo maior que o dos crentes de Corinto.

Existem, dessa maneira, duas entidades a que se faz referência mediante uma única expressão — a congregação local em Corinto, que o apóstolo tem especificamente em mente em 1Coríntios 12.27, e um grupo mais amplo, que inclui Paulo e possivelmente outros (o “nós” de 1Co 12.13). A expressão “o corpo de Cristo” pode ser usada de forma abrangente para designar todos os que estão unidos com ele e também uma manifestação particular desse corpo, no caso a congregação local. Esse conceito encontra plena harmonia com a interpretação de *ekklēsia* (e do tema recorrente do templo), em que o termo pode significar uma manifestação local (seja numa congregação específica, seja numa residência) e uma entidade celestial.

Em Romanos 12.4,5 a metáfora do corpo é feita em referência aos crentes em geral em seu relacionamento uns com os outros (talvez dispersos por toda a capital, Roma), em vez de indicar uma única congregação.

4.2.2 As cartas posteriores. Em Colossenses e Efésios, há um progresso no pensamento de Paulo envolvendo a apresentação do relacionamento entre a igreja, na condição de corpo de Cristo, tem em Cristo como cabeça do corpo (observem-se as normas para o lar em Ef 5.22,23, que são uma oportunidade para instruir a igreja sobre sua relação com Cristo). A igreja como corpo de Cristo ocupa um papel de significado profundo nos propósitos de Deus. Isso é expresso de modo especial em Efésios 1.23, em que se afirma que o domínio de Cristo sobre todas as coisas é a favor da igreja ou em nome dela, e em Efésios 3.10, em que se declara que por meio da *ekklēsia* a sabedoria de Deus se torna conhecida de todos os ângulos cósmicos (Ef 3.10; v. EFÉSIOS, CARTA AOS). A condição de Cristo como cabeça da igreja é representada nos termos de um relacionamento orgânico, em que ele exerce controle sobre seu corpo, assim como a cabeça de um corpo exerce controle sobre suas várias partes. Mantém-se em vista o relacionamento vivo entre os membros, ao mesmo tempo que se reiteram tanto o fato de que os membros dependem de Cristo para ter vida e poder quanto a supremacia dele. O elemento do crescimento do corpo fica claro em Colossenses 2.19 e mais ainda em Efésios, mencionado no contexto da unidade e da diversidade.

Esse desenvolvimento deriva de Cristo e conduz a Cristo enquanto os membros estiverem corretamente relacionados com sua cabeça e uns com os outros (Ef 4.1-16). A igreja como corpo de Cristo é vista como a plenitude de Cristo (Ef 1.23). Em certo sentido, ela está completa, pois já existe um corpo, assim como já existe um Senhor (Ef 4.4-6). Contudo, ela cresce e atingirá sua forma plena no dia final. O corpo partilha, assim, da tensão regularmente vista no NT entre o “já” e o “ainda não”, entre o que é e o que será. O corpo é uma realidade presente e, ao mesmo tempo, é uma entidade escatológica, isto é, futura.

4.3 A família. Por todo o NT encontramos comparações entre o povo de Deus e a família, e vários termos extraídos da vida familiar são usados em análises da igreja e das comunidades cristãs primitivas. Deus é “Pai” (Rm 8.15; Gl 4.9), e os que foram redimidos por Jesus Cristo são filhos de Deus (Gl 4.1-7), sendo Jesus Cristo o primogênito da família (Rm 8.29). Paulo dirige-se em termos cordiais aos que são cristãos como ele, chamando-os “irmãos” (v. e.g., Fp 4.1, em que o contexto inclui ambos os gêneros, “irmãos e irmãs”). O tema dos relacionamentos familiares é proeminente em 1Timóteo, em que a igreja (*ekklēsia*) é a “casa [*oikos*] de Deus” (1Tm 3.15; cf. Hb 3.1-6). O propósito dessa carta como um todo é indicar “como se deve proceder na casa de Deus”. As normas da igreja são análogas às de um lar humano. Os membros da igreja devem tratar-se da mesma forma que tratam os membros de sua família (1Tm 5.1,2). Devem demonstrar cuidado pelos que estão em necessidade (1Tm 5.5,16), enquanto os superintendentes (bispos ou presbíteros) devem ser hábeis na administração da casa de Deus, assim demonstrado na habilidade e cuidado de sua família imediata (1Tm 3.1-7).

5. O propósito da reunião da igreja

Vimos que o ato de reunir é um elemento essencial da *ekklēsia*. Hoje, em muitos idiomas, a palavra equivalente a “igreja” ainda é usada para indicar o ato de reunir: desse modo são usadas expressões como “está na hora da igreja”, “antes [ou depois] da igreja” ou “durante a igreja”. O sentido é sempre o de cristãos se reunindo por um algum motivo. Qual é, então, o propósito de os cristãos se reunirem?

5.1 Edificação. Embora se afirme quase universalmente que os cristãos se reúnem na igreja “para adorar a Deus”, o ensino revolucionário de Paulo é que se espera que adorem a Deus em todas as esferas da vida (Rm 12.1). A terminologia da adoração é transformada pelo apóstolo e aplicada à obra de Cristo (Rm 3.24,25; cf. Ef 5.2), à pregação do evangelho (Rm 1.9; 15.16; Fp 2.17) e ao novo modo de vida dos crentes (Rm 6.13,16; Fp 2.17; 1Ts 1.9,10). Por isso, o que traz os crentes à igreja não pode ser apenas a adoração (cf. 1Co 14.25). Em vez do vocabulário próprio da adoração, Paulo emprega regularmente a terminologia da construção para indicar o propósito e a função das reuniões cristãs (1Co 14.3-5,12,17,26; 1Ts 5.11; Ef 4.11-16). O termo “edificação” (*oikodomē*), que se refere ao crescimento e ao progresso dos crentes, não deve ser interpretado de forma individualista. No ensino do apóstolo sobre a edificação, existe tanto a dimensão corporativa quanto a pessoal. De acordo com Efésios 4.7, o Messias edifica sua igreja (cf. as promessas do AT de que Deus está preparando um povo para si: Jr 24.6; 31.4; 33.7) por meio daqueles que ele dá como apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres. Aqui o centro da atenção encontra-se no ministério da Palavra (cf. Ef 2.20-22), que existe “tendo em vista o aperfeiçoamento dos santos para a obra do ministério e para a edificação do corpo de Cristo” (Ef 4.12). O objetivo principal desse ministério — e, portanto, o propósito da reunião dos crentes — é prepará-los para a completa maturidade, para quando se encontrarem com o Senhor (Ef 4.13). A edificação ocorre por meio da profecia (1Co 14.3) e outros ministérios verbais de exortação, consolo e admoestação por membros da congregação (Ef 4.26; cf. 1Ts 4.18; 5.11,14; Ef 4.15). De importância fundamental no processo de edificar o povo de Deus é a exposição regular e sistemática das Escrituras, aliada ao ensino da “sã doutrina” por aqueles crentes capacitados e designados para a tarefa (cf. 1Tm 4.6,11,13; 5.17; 2Tm 2.1,2,14,15; 4.1-5; Tt 1.9). “Quando os cristãos se reúnem para ministrar uns aos outros a verdade de Deus em amor, a igreja se manifesta, se sustenta e progride no caminho de Deus” (PETERSON, p. 214). O bem-estar e o fortalecimento da congregação é um objetivo fundamental dos membros que se reúnem.

Embora a terminologia da edificação não seja empregada na análise que Paulo faz da ceia do Senhor em Corinto, em 1Coríntios 11.17-34 a questão da edificação sem dúvida se destaca. Nessa passagem, o apóstolo parece estar se referindo a diferentes aspectos das mesmas reuniões (v. 1Co 11.18,22). A congregação cristã não é uma associação comum nem um clube cujos membros têm os mesmos interesses, e sim uma reunião que surge do fato de todos partilharem uns com os outros os benefícios da obra salvadora de Cristo. Mas quando os membros da igreja de Corinto se reuniam, percebiam-se divisões de natureza social. Visto que cada um se preocupava em consumir a própria refeição, não o estavam fazendo em honra do Senhor Jesus. Ao desconsiderar uns aos outros, estavam negando justamente o motivo do sacrifício de Cristo por eles. Cristo havia tornado possível que eles partilhassem da vida da era vindoura, mas seu comportamento egocêntrico os impedia de entender que participavam do corpo de Cristo. Em vez de edificar os que eram crentes como eles, estavam demonstrando desprezo pela igreja de Deus (1Co 11.22). Desse modo, por não cuidar dos que eram crentes como eles, não estavam adorando a Deus nem servindo a ele de modo aceitável.

5.2 Encontro com Cristo. Quando os crentes do NT se reuniam e partilhavam os vários ministérios verbais na congregação, a fim de que o corpo de Cristo fosse edificado, eles estavam se encontrando com Cristo. À medida que, de coração agradecido, os membros cantavam salmos, hinos e cânticos espirituais e, dessa maneira, cumpriam a ordem apostólica de permitir que a palavra de Cristo habitasse ricamente no meio deles (Cl 3.16; cf. Ef 5.19,20), Cristo estava no meio deles. “Qualquer ministério de encorajamento ou admoestação fundamentado no evangelho será um meio pelo qual Cristo se envolve com seu povo” (PETERSON, p. 198). Isso acontecia quando as Escrituras eram explicadas formalmente ou quando os crentes exortavam informalmente uns aos outros na congregação a viver uma vida de obediência ao evangelho. O modelo da assembleia do NT era a congregação de Israel reunida no monte Sinai para ouvir a palavra do Senhor. Mas agora, sob a nova aliança há uma diferença significativa. O Senhor se encontra com seu povo

onde quer que este se reúna em nome dele e sob a autoridade dele.

O fato de os crentes se reunirem “em igreja” era um desdobramento apropriado e natural de seu relacionamento com Cristo. Reunir-se na congregação era obviamente uma forma importante de expressar esse relacionamento com seu Senhor.

Ao mesmo tempo, o ato de se reunirem era um antegosto e uma antecipação da vida no céu. Já mencionamos o fato de os crentes serem membros da assembleia celeste reunida em torno de Cristo. O fim levará a assembleia dos filhos de Deus ao encontro dele (2Ts 2.1), o momento em que Cristo é glorificado em seus santos (1Ts 4.17; cf. 2Ts 1.12) e em que eles alcançam a glória de nosso Senhor Jesus Cristo (2Ts 2.14). A intenção derradeira de Deus para com eles é o regozijo da comunhão, a restauração e o enriquecimento dos relacionamentos tão rudemente destroçados no Éden. Nesse sentido, a comunhão com Deus e com seu Filho, o Senhor Jesus Cristo, não é um meio para atingir um fim, mas o próprio fim. A reunião cristã autêntica não é apenas uma expressão da igreja celeste que no presente se reúne em torno de Cristo nos céus: é também uma antecipação dessa bendita consumação.

No NT, a esperança com relação às nações era que elas também se unissem a Israel e umas às outras para servir a Deus (Is 56.6,7; Ap 7). Essa esperança deve ser antecipada na reunião do povo de Deus aqui e agora na terra e completada no dia final. Dessa maneira, quando a *ekklēsia* se reunisse, deveria olhar “para cima” ou “para a frente”, não apenas “para dentro” de si mesma ou mesmo “para fora”, ou seja, para o mundo e suas necessidades.

5.3 Adorar a Deus? Se a terminologia veterotestamentária da adoração foi transformada pelos autores do NT, especialmente por Paulo, de modo que os cristãos são convidados a adorar ao Deus vivo em todas as esferas da vida (Rm 12.1), seria apropriado dizer que eles se reúnem na igreja para “adorar a Deus”? Além disso, como devemos entender as orações, louvores e ações de graças que os crentes apresentam quando se reúnem em nome de Cristo? Deveriam essas respostas ser vistas como elementos importantes na adoração coletiva a Deus? Se a ênfase recaí sobre a reunião dos crentes com o propósito de edificação, como

Paulo encarava a relação entre as dimensões horizontal e vertical da adoração?

Um aspecto fundamental das reuniões cristãs era a preocupação em proclamar e aplicar as verdades do evangelho de modo a estimular e manter a fé salvadora. Orações e louvores sem dúvida faziam parte da adoração a Deus como resposta da fé diante do evangelho. Contudo, elas também deviam encontrar na igreja expressões que servissem para edificar a congregação. Orações e ações de graças não deviam ser atividades puramente pessoais dirigidas a Deus quando outros estivessem presentes. Inspiradas ou não, deviam ser inteligíveis, pois de outro modo não alcançariam o objetivo fundamental de edificar os outros membros da assembleia (1Co 14.16,17).

Parece “melhor entender a adoração congregacional como uma expressão particular da resposta total de vida que é a adoração da nova aliança” (PETERSON, p. 220). À medida que a palavra de Cristo era ministrada e recebida na congregação, o corpo de Cristo era igualmente edificado. O próprio Cristo era encontrado na “edificação” (*oikodomē*) e por meio dela. E era na edificação da congregação que Deus era adorado e glorificado. Por esse motivo, não se deve forçar uma separação entre as dimensões vertical e horizontal da adoração. A edificação e a adoração eram lados diferentes da mesma moeda. Participar da edificação da igreja era uma expressão importante da devoção e do serviço que a comunidade de fé prestava a Deus. Era, como diz D. G. Peterson, um elemento da “interação dos crentes com Deus” (PETERSON, p. 220). Por isso, não era possível ver uma parte da reunião como “momento de adoração” (e.g., oração e louvor) e a outra parte como “momento de edificação”, visto que o ensino do apóstolo nos induz a ver as mesmas atividades de ambos os pontos de vista.

6. Autoridade na igreja

6.1 A autoridade de Cristo e a palavra apostólica. Pela leitura das cartas de Paulo fica claro que as igrejas sob seus cuidados estavam sob a autoridade do Senhor Jesus Cristo. A igreja é o corpo de Cristo. Ele é a cabeça, não apenas no sentido de ser a fonte de sua vida e poder, mas também como aquele que exerce autoridade sobre ela. A igreja de Deus em determinado lugar veio a existir

mediante a proclamação do evangelho apostólico (cf. 1Co 1.4-9). Seus membros passaram a ter um relacionamento vivo com o Filho de Deus por meio de sua palavra. Cristo continua a governar a vida deles por meio dessa mesma palavra. É por intermédio do evangelho que os crentes permanecem firmes e é por ele que serão salvos (1Co 15.1,2).

No primeiro caso, essa autoridade foi exercida pelos apóstolos de Cristo — no início por meio da pregação e mais tarde pelos escritos apostólicos. Eles foram testemunhas, emissários e representantes de Cristo (2Co 5.20) e responsáveis pela tarefa de fundar, edificar e organizar as igrejas (2Co 10.8; 13.10; Gl 2.7-9). Eles nomearam “homens de boa reputação”, ou diáconos (At 6.3,6) e presbíteros (At 14.23; cf. Tt 1.5-9). O ensino deles era apresentado como a verdade de Cristo, a qual em seu conteúdo e forma de expressão foi dada pelo Espírito (1Co 2.9-13; cf. 1Ts 2.13) e era norma de fé (2Ts 2.15; cf. Gl 1.8) e conduta (2Ts 3.4,6,14). Por exemplo, a igreja em Corinto devia entender que aquilo que o apóstolo lhe escrevera era um mandamento do Senhor (1Co 14.37), enquanto os tessalonicenses foram instados a ler as cartas de Paulo e a obedecer ao que nelas se prescrevia, pois expressavam a autoridade de Cristo (1Ts 5.27; 2Ts 2.15; 3.14).

6.2 A autoridade da congregação. No entanto, a autoridade de um apóstolo não era ilimitada. Ela provinha do Senhor Jesus Cristo ressuscitado e devia ser exercida dentro da esfera da comissão apostólica. O apóstolo devia pregar e ensinar o que era consistente com o evangelho (1Co 15.1-11; Gl 1.6-17).

As congregações também possuíam uma autoridade derivada. Seus anciãos e líderes deviam governar a igreja, ensinando os membros e instando-os a seguir o evangelho e as tradições apostólicas (1Ts 5.12,13; 1Tm 3.5; 5.17; cf. 1Co 16.15,16). Em 1Coríntios 5, no contexto de um sério problema pastoral envolvendo imoralidade, Paulo espera que a congregação tome uma decisão importante quanto ao cristão ofensor. O apóstolo dá o seguinte conselho, em termos bastante claros: “Entreguem esse homem a Satanás, para que o corpo seja destruído” (1Co 5.5, *nvj*). Mas a congregação é que deve decidir. Os coríntios devem se reunir, conscientes de que a direção e o poder do Senhor Jesus estarão com eles quando, em nome dele,

pronunciarem uma sentença de disciplina contra o membro desobediente (1Co 5.4,5).

Acerca do problema da disciplina na ceia do Senhor em Corinto (1Co 10.14-22; 11.23-32), o apóstolo Paulo apresenta vários princípios que espera sejam seguidos pelos coríntios. Mas os detalhes concretos, a forma de execução, a maneira em que os erros seriam corrigidos — tudo isso ficava a cargo da congregação. As instruções do apóstolo foram dirigidas a toda a congregação, não a um líder ou ancião em particular que fizesse parte dela.

Ver também ADORAÇÃO/CULTO; CORPO DE CRISTO; “EM CRISTO”; ISRAEL.

DPC: AMBIENTE SOCIAL DAS IGREJAS MISSIONÁRIAS; CABELÇA, CRISTO COMO; CASAS E CÓDIGOS DOMÉSTICOS; GENTIOS; ORDEM E GOVERNO DA IGREJA; PASTOR, PAULO COMO; SOLIDARIEDADE, COMUNHÃO, PARTILHA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFIA. BANKS, R. *Paul's idea of community: the early house churches in their historical setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ CERFAUX, L. *The church in the theology of St. Paul*. New York: Herder, 1959. ■ COENEN, L. Church. *NIDNTT*, v. 1, p. 291-307. ■ FUNG, R. Y. K. Some Pauline pictures of the church. *EvQ*, v. 53, p. 89-107, 1981. ■ KÜNG, H. *The church*. London: Burns & Oates, 1968. ■ LINCOLN, A. T. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (*SNTSMS*, 43.) ■ MARSHALL, I. H. How far did the early Christians worship God? *Churchman*, v. 99, p. 216-29, 1985. ■ _____. New wine in old wine skins: V. The biblical use of the word “*Ekklesia*”. *ExpT*, v. 84, p. 359-64, 1972/1973. ■ O'BRIEN, P. T. The church as a heavenly and eschatological entity. In: CARSON, D. A., org. *The church in the Bible and the world*. Grand Rapids: Baker, 1987. p. 88-119, 307-11. ■ _____. *The Letter to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1999. ■ PETERSON, D. G. *Engaging with God: a biblical theology of worship*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. ■ ROLLOFF, J. ἐκκλησία. *EDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 410-5. ■ SCHMIDT, K. L. ἐκκλησία. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 501-36. ■ WINTER, B. W. The problem with “church” for the early church. In: PETERSON, D. & PRYOR, J., orgs. *In the fullness of time: biblical studies in honor of Archbishop Donald Robinson*. Homebush West: Lancer, 1992. p. 203-17.

P. T. O'BRIEN

IGREJA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

O livro de Atos termina com Paulo em Roma. A essa altura, a igreja está bem estabelecida na Palestina, na Síria, na Ásia Menor, na Grécia e na Itália. Até meados do século II, a igreja cristã havia se espalhado em torno da bacia do Mediterrâneo e além. Com essa dispersão geográfica, as primeiras comunidades poderiam facilmente ver a si mesmas como grupos estanques, mas a profunda consciência que possuíam de pertencer à única comunidade cristã, a igreja espalhada pelo mundo, não permitiu que isso acontecesse. Nesse período, assistimos à ampliação do abismo entre cristãos e judeus, à medida que um grupo começava a reconhecer a identidade distinta do outro.

1. Pressuposições
2. Atos
3. Hebreus
4. Tiago
5. 1Pedro
6. As cartas joaninas
7. Apocalipse

1. Pressuposições

Na tentativa de descobrir como os autores cristãos primitivos entendiam a igreja, são necessárias diversas pressuposições básicas. Neste verbete, rejeita-se a ideia de que é possível chegar a uma doutrina da igreja apenas pela análise da palavra grega *ekklēsia* (“igreja”), determinando-se um sentido fixo para ela. Isso porque as palavras são usadas com sentidos diferentes em contextos diferentes e em geral representam um conceito que pode ser denotado por outras palavras, metáforas ou expressões. Segue-se que nossa atenção está voltada para o conceito de igreja definida como comunidade cristã escatológica. Uma das palavras mais usadas para designar esse conceito é *ekklēsia*, mas, conforme veremos, também são empregados muitos sinônimos virtuais, expressões descritivas e metáforas. Além do mais, o conceito pode estar em mente mesmo quando essa palavra não está presente.

Deve-se pensar na igreja como “a comunidade cristã escatológica” porque os primeiros cristãos estavam unidos pelo entendimento de que, embora homens e mulheres viessem individualmente à fé em Cristo, por definição isso envolvia tornar-

se parte da família de Deus, que estava aberta a todas as pessoas de todos os lugares. O alvo da missão cristã não era salvar indivíduos, embora envolvesse esse aspecto, mas chamar e destacar um povo para o nome de Deus. Todos os autores apostólicos e pós-apostólicos veem essa nova comunidade emergir do Israel histórico. É, portanto, a exemplo de Israel, uma entidade corporativa. A reunião local de cristãos revestia-se de importância porque era quando a vida comunal em Cristo mais se concretizava na vida de cada crente. Para os primeiros cristãos, porém, pertencer à comunidade que Cristo estabeleceu era a realidade básica. A leitura dos escritos cristãos primitivos pelas lentes individualistas ocidentais da atualidade nos impede, muitas vezes, de ver a vida profundamente comunal do cristianismo do NT.

A maneira em que cada autor entendia a relação entre essa comunidade e aquela da qual surgiu, a saber, Israel, é uma das questões básicas na qual se deve aprofundar qualquer estudo de eclesiologia. Como era, para os primeiros cristãos, uma questão difícil de ser resolvida, e historicamente condicionada por um distanciamento cada vez maior entre judeus e cristãos, podemos esperar respostas divergentes. As duas alternativas, opostas entre si, eram a restauração e a substituição. Ou a igreja era um Israel renovado e purificado, em que os gentios receberam as boas-vindas, ou era um grupo separatista de Israel, uma nova obra de Deus. No primeiro caso, a continuidade se destaca; no segundo, ressalta-se a descontinuidade.

Se quisermos conceituar a forma da igreja nesse período, temos de reconhecer que os cristãos costumavam se reunir nas casas, em grupos relativamente pequenos. A maioria das casas não acomodava mais do que cinquenta pessoas. A maior parte delas, portanto, acomodava um número de crentes menor que esse. Por isso, precisamos pôr de lado nossa experiência de igreja se pretendemos visualizar a vida eclesial nos séculos I e II.

2. Atos

A eclesiologia de Lucas possui vários aspectos distintos.

2.1 O Espírito e a igreja. Na narrativa que Lucas apresenta em Atos, a nova comunidade cristã passa a existir no dia de Pentecostes,

quando o Espírito Santo foi derramado sobre os que confessavam a Jesus como Senhor e Cristo. No pensamento de Lucas, o Espírito Santo institui a igreja e lhe concede poder. Ele entende a vinda do Espírito Santo como o cumprimento das palavras do profeta Joel, que com outros profetas do AT havia predito um derramamento universal do Espírito Santo sobre o povo de Deus na era da redenção final (Jl 2.28,29; cf. Ez 36.27; 37.14; Is 32.15; Zc 12.10). Ao citar a profecia de Joel, Lucas acrescenta como introdução a expressão “nos últimos dias” (At 2.17) para mostrar que ele entendia ser essa poderosa dádiva do Espírito a indicação de que a era escatológica havia começado. Ao derramar o Espírito, Deus estava restaurando Israel e inaugurando a nova aliança (cf. Ez 36.27; Jr 31.33). A palavra *ekklesia* não aparece no livro senão em Atos 5.11. Imediatamente após descrever a dádiva do Espírito Santo, Lucas se esmera no uso de várias designações que descrevem a comunidade recém-criada e cheia do Espírito (“os que acolheram a sua palavra” (At 2.41), “os que criam” (At 2.44), “os que iam sendo salvos” (At 2.47) e “comunidade” (*epi to auto*, At 2.47, *BP*; v. GILES, 1995, p. 261, nota 9). Não obstante, podemos dizer que esse acontecimento corresponde ao nascimento da igreja. Na mente de Lucas, foi quando a comunidade cristã pós-Páscoa veio a existir.

Depois de apresentar o Espírito Santo como fundamental para o estabelecimento da nova comunidade, a preocupação de Lucas com o Espírito é constante. A palavra *pneuma* (“Espírito”) aparece cerca de setenta vezes em Atos. R. E. Brown chega à seguinte conclusão: “O aspecto distintivo da eclesiologia lucana é a presença ofuscante do Espírito Santo” (BROWN, p. 65).

2.2 A igreja e Israel. Tem havido extenso debate sobre como Lucas entendia a relação entre o Israel histórico e a nova comunidade cristã. O mais provável é que a eclesiologia distintiva de Lucas descreva como sendo o Israel restaurado aqueles judeus que reconhecem a Jesus como o Messias há muito aguardado e que são capacitados pelo Espírito Santo. Os gentios que creem são incluídos nesse Israel restaurado, como os profetas haviam predito (At 15.12-18). Os judeus que rejeitam a Cristo são “desarraigados” e perdem a condição de povo de Deus (At 3.23). Ao

apresentar sua narrativa na sequência histórica, Lucas mostra que só gradualmente os primeiros cristãos perceberam que o Israel histórico havia deixado de ser o povo de Deus (para uma perspectiva diferente quanto à posição de Israel, v. ALIANÇA, NOVA ALIANÇA).

Lucas insiste em que a nova comunidade é como o Israel histórico, algo bem terreno. Para ele, uma igreja celeste seria uma contradição. Cristo ascendeu aos céus para governar com poder e glória (At 1.6-11; 2.33), e a igreja que se encontra na terra passará por “muitas tribulações”, antes de “entrar no reino de Deus” (At 14.22).

2.3 Nomes da igreja. Lucas dá vários nomes à mesma realidade que chamamos “igreja”. H. J. Cadbury relaciona e analisa dezenove títulos coletivos. Uns poucos são questionáveis; porém, mesmo que deixemos de lado dois ou três, um bom número continua válido.

2.3.1 “os que...”. Alguns títulos são descritivos, e Lucas pode tê-los desenvolvido ou tomado emprestado do uso comum. As designações “os que criam” (várias formas participiais são empregadas; v. At 2.44; 4.32; 15.5; 16.34; 18.27), “os que invocam o teu nome” (At 9.14,21; 22.16), “os que acolheram a sua palavra” (At 2.41) e “os que iam sendo salvos” (At 2.47; cf. Lc 13.23) caem nesta categoria.

2.3.2 Títulos primitivos que foram preservados. Alguns títulos parecem quase fósseis históricos, pois refletem uma terminologia palestina bem primitiva. “Galileus” (At 1.11; 2.7) é um exemplo possível. Outros são: “nazarenos” (At 24.5) e “o Caminho” (At 9.2; 19.9,23; 24.14,22). A este podemos acrescentar Atos 22.4: “este Caminho”. No AT e em Qumran, a palavra “caminho” era empregada figuradamente para designar uma maneira de agradar ou não a Deus (SI 101.2; 119.1-3; Is 53.6; 57.17). Além de usar a palavra isoladamente, Lucas também usa as expressões “caminho do Senhor” (At 18.25), o “caminho de Deus” (At 18.26) e o “caminho da salvação” (At 16.17). O emprego do substantivo isolado talvez seja apenas uma abreviação. Os títulos “nazarenos” e “o Caminho” podem designar o que os adversários judeus denominam “seita” ou “partido” (*hairesis*). “Partido” não seria bem um título para os cristãos, e sim uma forma judaica de ver os primeiros crentes como uma seita dentro de

Israel. Lucas utiliza essa palavra para designar os fariseus (At 15.15) e os saduceus (At 5.17), mas ele não a considera apropriada para se referir aos discípulos de Cristo. Eles são mais que isso. Nas três vezes (At 24.5,14; 28.22) em que o termo é empregado para designar os crentes, ele sai da boca dos adversários.

Outro título bem antigo usado inicialmente pelos inimigos da nova comunidade, dessa vez num contexto gentílico, é “cristãos”. A transliteração grega de uma terminação latina (-ianos) significa “pertencente a”. Em Atos 11.26, Lucas diz: “Em Antioquia, os discípulos foram chamados cristãos pela primeira vez”. Aqui e na segunda vez em que Lucas emprega a palavra (At 26.28), são outros que chamam os crentes por esse nome. A essa altura, ainda não era uma autodesignação, e ainda é o caso quando o título aparece em 1Pedro 4.16. Em várias ocasiões, Lucas também chama os cristãos coletivamente de *to plēthos*. Ele utiliza o vocábulo para se referir a qualquer grupo de pessoas (“multidão”, At 14.1; 17.4; 21.22), mas às vezes permite que tenha um sentido quase técnico, de sorte que pode ser traduzido por “a comunidade [cristã]” (At 6.2,5; 15.12,30; possivelmente At 21.22). Na LXX, *plēthosis* em duas ocasiões traduz para o grego a palavra hebraica *qāhāl* (“assembleia/a comunidade pactual judaica”), geralmente traduzida pela palavra *ekklēsia* (Êx 12.6; 2Cr 31.18).

2.3.3 Santos. Os títulos coletivos “os santos” (*hoi hagioi*) e “o povo [de Deus]” (*ho laos*) podem ser agrupados. Os dois termos adquiriram grande conteúdo teológico pelo fato de serem usados na LXX para designar Israel. Quatro vezes Lucas chama os cristãos coletivamente de “santos” (At 9.13,32,41; 26.10), e em duas ocasiões se refere a eles como “santificados”, empregando a forma participial da palavra (At 20.32; 26.18). Ao estabelecer a aliança com Israel, Deus separa os israelitas como nação santa (Êx 19.6; Lv 11.44,45). É com base nisso que os judeus se tornaram povo santo de Deus, os santos (Nm 16.3; Dt 33.3; Sl 16.3; 34.9; 89.5; Is 4.3). Ao chamar “santos” os cristãos, Lucas os identifica com o Israel restaurado. De modo semelhante, ao designar duas vezes os cristãos como *ho laos*, “o povo de Deus” (At 15.14; 18.10; cf. At 3.23), Lucas deixa a mesma mensagem. Na LXX, esse termo

é uma designação distintiva e teologicamente importante de Israel.

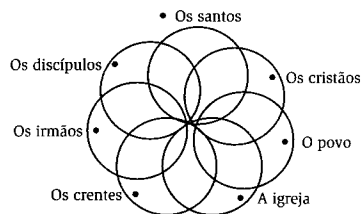
2.3.4 Discípulos e irmãos. No entanto, são os títulos “os discípulos”, “os irmãos” e “a igreja” que Lucas emprega mais vezes. O título “os irmãos” (*hoi adelphoi*), termo não discriminativo de gênero, é interessante porque Lucas o usa para designar judeus e cristãos, o que sugere que o relacionamento entre esses dois grupos ainda era de relativa tolerância. Mesmo mais tarde, em Atos 28.21, os judeus se referiam a outros judeus como irmãos. No entanto, sem pedido de desculpas algum, 25 vezes ele chama os cristãos de “irmãos” (At 9.30; 10.23; 11.1; 12.17). Esse termo ressalta a natureza familiar do ser crente. O título “os discípulos” (*hoi mathētai*) é também bastante comum, sendo utilizado doze vezes para referir-se aos cristãos (At 6.7; 9.26; 11.26; 15.10). Neste caso, o título serve para lembrar que os crentes são seguidores de Cristo.

2.3.5 Igreja. Finalmente, chegamos à palavra *ekklēsia*, que Lucas utiliza dezenove vezes para se referir aos cristãos (At 5.11; 8.1; 9.31; 11.26), três vezes com o sentido de uma assembleia de cidadãos amotinados (em Éfeso, At 19.32,39,41) e uma vez para designar os judeus reunidos no monte Sinai, quando receberam a Lei (At 7.38). No grego clássico, a palavra se referia às pessoas de fato reunidas, e Lucas a emprega com esse sentido para se referir à multidão em Éfeso. É um absurdo alegar, com base nisso, que esse é o sentido do termo nas demais ocorrências em Atos. Seria como alegar que, se Lucas emprega o verbo “salvar” para indicar o resgate de Paulo e da tripulação do navio (At 27.20,31), ele acreditava que a salvação era uma ação de resgate exclusiva da esfera física. Nas outras passagens (exceto At 7.38), Lucas usa a palavra *ekklēsia* no sentido especificamente cristão, para retratar os crentes como uma comunidade teologicamente definida, que é o Israel restaurado. Neste sentido, transmite o conteúdo mais desenvolvido da palavra conforme usada na LXX (v. GILES, 1995, p. 230-40).

Lucas emprega essa única palavra para designar uma comunidade local de cristãos (At 5.11; 8.1; 11.26; 13.1) e a comunidade cristã em sua totalidade (At 20.28). O acréscimo do genitivo “de Deus” na última referência não acrescenta nada. Nos Evangelhos, “o reino de Deus” significa o mesmo

que “o reino” (v. REINO DE DEUS). Quando Lucas deseja mencionar comunidades cristãs locais em mais de um lugar, ele emprega o plural (At 15.41; 16.5). Atos 9.31 é problemático, pois a palavra *ekklēsia* e os verbos e participios que seguem aparecem ou no singular ou no plural, dependendo do manuscrito. Lucas deixa claro que a igreja em Jerusalém, que contava milhares de membros, se reunia nas casas (At 2.46; 5.42; 10.2; 11.14; 12.12-17), mas nunca usa a palavra *ekklēsia* para designar uma igreja numa casa. Para ele, os cristãos em determinado ponto geográfico são “a” igreja local.

2.3.6 *Sinonímia das designações*. É importante ressaltar que, embora cada um desses títulos coletivos tenha nuances próprias de sentido, são praticamente sinônimos e podem ser usados de modo intercambiável. Atos 9 é instrutivo, pois, para dar variedade estilística, Lucas emprega cinco títulos coletivos nesse capítulo. Em Atos 9.1, ele usa o termo “discípulos” e o repete em Atos 9.25,26,38. Em seguida, vem o título “[aqueles] que eram do Caminho” (At 9.2, *ARA*). Em Atos 9.30, o título é “irmãos”; em Atos 9.13,32, “santos”; em Atos 9.14,21, “os que invocam o teu nome [de Jesus]”. Nas demais passagens de Atos, os títulos mais comuns — “discípulos”, “irmãos” e “igreja” — são utilizados de modo intercambiável. Por exemplo: Lucas menciona os discípulos de uma cidade ou da igreja de uma cidade (At 8.1; cf. At 9.19); diz também que Paulo fortalece as igrejas ou os discípulos (At 14.22; 15.41; 18.23). É possível ilustrar num diagrama a sobreposição, mas não o significado idêntico de cada um desses títulos coletivos mediante o uso de uma seleção de termos.



Uma única realidade, a comunidade cristã, designada mediante termos diferentes

3. Hebreus

Quando se lê HEBREUS, o que chama imediatamente a atenção é a maneira distintiva com que se emprega a linguagem, a cristologia e o *AT*. Por

isso, não é de surpreender que essa carta também possua uma eclesiologia distintiva. Embora Hebreus recorra basicamente ao *AT* na defesa de suas ideias, a carta retrata uma ruptura radical com Israel. A antiga aliança foi substituída pela nova (Hb 8.6-13); o sacerdócio judaico e o ofício e o trabalho do sumo sacerdote chegaram ao fim (Hb 7.11-14,23-28); ao se oferecer, Jesus tornou obsoleto o antigo sistema de sacrifícios (Hb 9.25-28; 10.11-15). Como consequência, o autor considera a comunidade cristã o novo Israel em tudo, menos no nome. Os cristãos assumiram o lugar do povo histórico de Deus, tomando para si seus títulos e privilégios. Desse modo, em Hebreus 3—4 o autor identifica tipologicamente a família cristã com Israel. Tudo que Deus tratou com Israel e o que disse ao seu povo no passado agora se aplica, item por item, à comunidade cristã.

O autor de Hebreus utiliza vários termos para designar essa nova comunidade: “o povo de Deus” (*ho laos*, Hb 2.17; 4.9; 8.10; 10.30; 11.25; 13.12); “filhos de Deus” (Hb 2.10; 12.5-7); “santos” (Hb 6.10; 13.24); “casa de Deus” (Hb 3.6). Todos esses títulos foram originariamente prerrogativas do Israel histórico. Assim, entende-se que os cristãos também são a comunidade da nova aliança (Hb 8.8-12; 10.16,17).

A palavra *ekklēsia* é usada apenas duas vezes. Aparece pela primeira vez em Hebreus 2.12 numa citação de Salmos 22.22, em que o povo de Deus é uma comunidade que adora (v. *ADORAÇÃO*). Esse mesmo pensamento aparece no segundo exemplo (Hb 12.23), em que de novo o Israel histórico e a comunidade cristã estão relacionados tipologicamente, dessa vez em contraste. Em Hebreus 12.18-24, o autor menciona duas comunidades, com mediadores diferentes, aproximando-se (“chegar”, *proserchesthai*) do monte Sinai terreno ou da Jerusalém celestial, identificada como o monte Sião; esse “chegar” acontece em clima de pavor para o primeiro grupo e situação de regozijo para o segundo. Provavelmente, os três grupos são anjos (Hb 12.22), cristãos que morreram (“a *ekklēsia*/assembleia dos primogênitos”) cujos nomes estão arrolados nos céus (Hb 12.23) e os crentes do *AT*, que são os “justos aperfeiçoados” (Hb 12.23).

Se indagarmos como o autor vislumbrava essa aproximação da comunidade cristã na terra, em

Hebreus 12.22, a melhor resposta é a adoração. Em Hebreus 2.12, a igreja é apresentada como uma comunidade adoradora, e o verbo principal (*proserchesthai*) é litúrgico, extraído do $\alpha\tau$ e alude ao que acontece na adoração (v. GILES, 1995, p. 155-6). A essa altura, devemos acrescentar que não tem fundamento a ideia de que, pelo fato de a palavra *ekklēsia* em Hebreus 12.23 se referir a uma assembleia celeste, todas as ocorrências em sentido universal desse vocábulo no NT se referem exclusivamente a uma reunião celeste. A linguagem e o pensamento da Carta aos Hebreus são distintivos, e tudo que o autor parece sugerir é que na adoração os cristãos se aproximam de Deus em companhia de um grande grupo celestial.

4. Tiago

TIAGO é uma carta pastoral, não um tratado teológico. A maioria dos comentaristas acredita que o autor se dirige a cristãos judeus quando os denomina as “doze tribos da Dispersão” (Tg 1.1). Esse título tem forte conotação comunal e dá testemunho da crença de que a comunidade cristã se encontra dispersa por todo o mundo, mas provavelmente não está afirmando que os cristãos são o novo Israel. Em Tiago 2.2, o autor chama uma reunião cristã de “sinagoga” (cf. Hb 10.25; In, *Po*, 5.2; He, “Or”, 11.9; JUSTINO, *DI Tr*, 63.5). Em Tiago 5.14, ele faz menção aos “presbíteros da igreja” (*ekklēsia*). Isso sugere que a comunidade cristã a que Tiago se dirigia, aqui denominada *ekklēsia*, era uma comunidade estruturada com oficiais nomeados. Isso significa que os dois termos são usados com sentidos diferentes. Em Tiago 2.2, a palavra grega “sinagoga” refere-se a uma assembleia, ao povo quando está reunido; em Tiago 5.14, a palavra *ekklēsia* designa uma comunidade de cristãos com existência contínua e vida estruturada.

5. 1Pedro

A Primeira Carta de Pedro é importante, pois, embora não use a palavra *ekklēsia*, está mais interessada em definir teologicamente a comunidade cristã, a igreja, que qualquer outro escrito do NT . Parece certo que a carta é dirigida a cristãos predominantemente gentios que viviam no norte da Ásia Menor e estavam sofrendo por causa de sua fé.

Logo de início, esses cristãos são identificados como Israel. São os “peregrinos da Dispersão”, “eleitos segundo a presciência de Deus Pai, pela santificação do Espírito, para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo” (1Pe 1.1,2). Em três outras passagens, Pedro diz que a comunidade cristã é “eleita” ou escolhida (1Pe 2.4,6,9), que é uma forma de designar Israel (1Cr 16.13; Sl 105.6; Is 65.9). A menção ao fato de serem aspergidos com sangue assinala-os como a comunidade da nova aliança, pois essas palavras refletem a promulgação da aliança do Sinai, a qual constituiu Israel como povo eleito de Deus (Êx 24.3-8; cf. 1Pe 1.18-21).

No entanto, a observação mais teologicamente densa sobre a comunidade cristã encontra-se em 1Pedro 2.4-10. O autor começa exortando os cristãos a se aproximarem de Jesus, a “pedra viva” (cf. Is 8.14; 28.16; Sl 118.22). Ele passa então a uma figura coletiva, um processo de edificação que cria uma “casa espiritual” (1Pe 2.5), uma comunidade, que pode ser compreendida porque a linguagem litúrgica associada é a do novo templo da esperança apocalíptica judaica (cf. 1Co 3.16; Ef 2.19-22). A casa é “espiritual” no sentido de que não é um templo literal. Ela é constituída pelo Espírito e edificada à medida que novos crentes são acrescentados. Coletivamente, constituem um “sacerdócio santo” (*hierateuma*). Essa designação ecoa Êxodo 19.6, passagem em que é aplicada a todo o povo de Israel.

Finalmente, em 1Pedro 2.9, a comunidade cristã recebe uma série de títulos coletivos que se sobrepõem e são teologicamente importantes. Pedro declara: “Vós sois geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo (*laos*) de propriedade exclusiva de Deus”. Os quatro títulos são extraídos de Êxodo 19.6 e Isaías 43.20,21, passagens em que apresentam Israel como o povo da aliança de Deus. Ao aplicar esses títulos à comunidade cristã, Pedro está afirmando enfaticamente que a igreja é Israel agora. A identidade coletiva dos que pertencem à igreja é tão profunda que Pedro os chama “raça” (*genos*, *ARA*). Com base nisso, os escritores cristãos posteriores referiam-se à comunidade cristã como uma “terceira raça”, nem judaica nem gentílica (*Pregação de Pedro*; TERTULIANO, *Av na*, 1.8).

Outra característica da eclesiologia de 1Pedro é um sentimento bastante forte de separação

entre a comunidade de fé e a sociedade em que a igreja está inserida. Os crentes são “forasteiros” (1Pe 1.1, *ARA*), “peregrinos” (1Pe 1.17), “peregrinos e estrangeiros” (1Pe 2.11); são exortados a ser santos (1Pe 1.15,16) e a ter uma postura moral distinta (1Pe 1.17,18; 3.1,2,11,12,18-22; 3.1-7,8-17; 4.1-6,12-19). Devem estar conscientes de que podem sofrer, assim como Cristo sofreu (1Pe 1.6,7; 2.19-25; 3.13-22; 4.1-6,12-19; 5.9,10).

Pedro, à semelhança da maioria dos outros autores do NT, reconhece que a comunidade cristã tem expressão local e universal. Ele chama toda a comunidade cristã de “rebanho de Deus” (1Pe 5.2), a qual voltou para seu “Pastor e Bispo” (1Pe 2.25). Na condição de líderes locais, os presbíteros, contudo, recebem uma exortação: “Pastoreai o rebanho de Deus que está entre vós” (1Pe 5.2), ou seja, eles devem cuidar dos cristãos que estão liderando em determinado lugar. Esse mesmo contraste aparece nas palavras finais da carta, quando o autor faz distinção entre os destinatários da carta, um grupo localizado de cristãos, e a “vossa irmandade espalhada pelo mundo” (1Pe 5.9, *ARA*).

6. As cartas joaninas

Uma das principais características das três cartas de João (v. JOÃO, CARTAS DE) é seu interesse em distinguir a “igreja verdadeira” daqueles que a abandonaram (1Jo 2.19), que o autor acredita serem inimigos de Cristo (1Jo 2.18,19; 4.3; 2Jo 7). Isso significa que sua preocupação teológica principal são os limites da comunidade cristã (os sinais da igreja verdadeira), não a relação entre a igreja e Israel, tema ausente nessas cartas.

A comunidade cristã verdadeira é constituída de crentes que estão em comunhão “conosco” e que representam as ideias do apóstolo João. Esses crentes confessam que Jesus é o Cristo (1Jo 5.1), o Filho de Deus (1Jo 1.3,7; 3.8,23), que veio em carne (1Jo 4.2; 2Jo 7). Eles amam os outros membros desse grupo restrito (1Jo 2.10; 3.11). Não devemos dar as boas-vindas àqueles que “nos” abandonaram: eles devem ser mandados embora, caso busquem contato (2Jo 10,11). A igreja verdadeira deve estar separada da sociedade mais ampla em que está inserida. Os membros da igreja não devem amar o mundo (1Jo 2.15), pois “o mundo inteiro jaz no Maligno” (1Jo 5.19). No

entanto, o mundo os odeia (1Jo 3.13). Esse entendimento limitado sobre o amor e a hostilidade aos incrédulos está aquém do ideal cristão e tem de ser explicado como parte do controle de danos de uma igreja que se encontra sob a extrema pressão do cisma e das ameaças externas.

Em 3João, a palavra *ekklesia* é usada três vezes (3Jo 6,9,10) para designar um grupo circunscrito de crentes, mas as três cartas não utilizam essa palavra nem outros termos comuns teologicamente significativos como “os santos” ou “o povo de Deus”. Em vez disso, o autor se dirige a seus leitores como “amados”, “filhinhos” e “irmãos”. Com base nisso e em outras informações, alguns estudiosos enxergam aqui uma ideia individualista da vida cristã, mas nada poderia estar mais distante da verdade. O autor ressalta a condição inconfundível deles e o fato de estarem separados do mundo na condição de comunidade. Eles devem sua identidade comunal ao fato de terem nascido de Deus (1Jo 2.29; 5.1); são filhos de Deus (1Jo 3.1,10), em quem Deus habita, e eles habitam em Deus (1Jo 2.24,27; 3.9).

Nas três cartas, quase nada se diz sobre a vida congregacional, e o que se pode deduzir vem principalmente de 2João e 3João. Essas cartas parecem refletir uma situação em que os cristãos se reúnem em várias igrejas nas casas. Se for esse o caso, então 2João é uma carta do líder de uma igreja numa casa ao líder de outra igreja desse tipo nas proximidades. Ele escreve a alguém que chama “senhora eleita e [...] seus filhos” (2Jo 1). Seu conselho é que qualquer pessoa que não confesse Cristo de verdade não seja recebida em casa nem cumprimentada (2Jo 10). É quase certo que isso significa que ela não deve ser recebida em “vossa” igreja na casa. Em 3João, tais igrejas nas casas são indicadas três vezes pela palavra *ekklesia* (3Jo 6,9,10).

7. Apocalipse

O livro final da Bíblia é dirigido “às sete igrejas” (Ap 1.4,11) da Ásia Menor. Como para esse autor o número sete sempre tem o sentido daquilo que é completo, a implicação é que o livro é dirigido a toda a igreja, a qual essas sete igrejas representam. Isso fica claro no refrão no final de cada carta individual: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas”. Isso significa: “Ouçam

bem, pois estas palavras contêm uma mensagem para todos os crentes, a igreja universal”.

Em Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE), a igreja universal na terra é o verdadeiro Israel. O autor faz essa transferência de identidade de modo ainda mais enfático que o autor da Carta aos Hebreus ou 1Pedro. O povo judeu aliou-se às forças da besta e está condenado à destruição (Ap 2.9; 3.9; 13.1,5,6; 17.3). Em contrapartida, a comunidade cristã é o verdadeiro Israel que herda todas as promessas outrora feitas ao povo judeu. Em duas ocasiões, o autor aplica aos cristãos o texto actual básico do AT, Êxodo 19.6, declarando que eles foram constituídos “reino e sacerdotes para Deus” (Ap 1.6; 5.10; cf. Ap 20.6). Esse é o texto que 1Pedro 2.9 (“Vós sois [...] sacerdócio real”) aplica coletivamente aos cristãos. Mas, enquanto 1Pedro emprega o termo coletivo *hierateuma* (“sacerdócio”), em Apocalipse encontra-se o título individual *hiereus* (“sacerdote”). Cada crente é um sacerdote, mas coletivamente são um reino. Cristo é o rei (Ap 9.11; 15.3; 17.4; 19.16), e o povo que ele governa é um reino de sacerdotes (Ap 1.6,9; 5.10; 11.15; 12.10). Apocalipse também compara a comunidade com um templo (*naos*, Ap 3.12; 11.1,2) e uma cidade (*polis*, Ap 3.12; 11.2; 20.9; 21.2,21,22; 22.19) que enfrenta a oposição de outra cidade, a materialização do mal (Ap 11.8; 14.8; 16.19).

Como em Hebreus, o autor de Apocalipse identifica tipologicamente a comunidade cristã com o Israel histórico. É a comunidade cristã que está participando do segundo êxodo, que foi redimida da escravidão por meio da morte do Cordeiro e agora desfruta as bênçãos da nova aliança; e são os inimigos dessa comunidade que caem sob o juízo de Deus — as pragas que ele envia sobre eles (Ap 12.1—14.20). Em Apocalipse 7, a comunidade cristã é simbolicamente identificada como o Israel histórico, tendo assumido sua identidade. Na primeira visão (Ap 7.1-8), os 144 mil, identificados como os “servos do nosso Deus” (Ap 7.3), são o povo da nova aliança, a igreja sofredora do século I. Na segunda visão (Ap 7.9-17), a “grande multidão, que ninguém podia contar”, é o mesmo grupo no clímax da história mundial.

De particular importância para determinar a eclesiologia do vidente João é a visão final,

mostrada em Apocalipse 21.1—22.21. Essa visão traz um número confuso de imagens gráficas do futuro prometido à igreja. Fala da nova criação (Ap 21.1), da nova Jerusalém (Ap 21.2), do novo templo (Ap 21.3a), da comunidade da nova aliança (Ap 21.3b) e do novo Israel (Ap 21.4). Essa visão proclama que a realidade de agora será aperfeiçoada e revelada a todos quando o Cordeiro retornar vitorioso. No momento, a igreja é a comunidade de fé na terra, que nos céus possui uma contrapartida triunfante, constituída dos anjos e dos que foram martirizados (Ap 8.3,4). A visão final fala da fusão dessas duas comunidades adoradoras.

Ver a igreja como uma comunidade adoradora é outro aspecto distintivo da eclesiologia de Apocalipse. O termo “adorar” (*proskyneō*) é usado 24 vezes; descrições de cenas de adoração nos céus são comuns e vívidas (cf. Ap 4), e refrões litúrgicos são comuns (Ap 4.11; 5.9-13; 7.9-17; 11.15-18; 12.10-12; 15.3,4; 16.5-7; 19.1-8). Na terra, há duas opções: “adorar” a besta (Ap 9.20; 13.4,8,12,15; 16.2; 19.20) ou adorar a Deus e ao Cordeiro (Ap 11.1; 14.7; 15.4).

Ver também ADORAÇÃO/CULTO; ISRAEL.

DLNTD: CHURCH AS ISRAEL, PEOPLE OF GOD; CHURCH ORDER, GOVERNMENT.

BIBLIOGRAFIA. BLUE, B. Acts and the house church. In: GILL, D. W. J. & GEMPF, C., orgs. *The Book of Acts in its first-century setting*, 2: Greco-Roman setting. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. p. 119-89. ■ BROWN, R. E. *The churches the apostles left behind*. London: Chapman, 1984. ■ CADBURY, H. J. Names for Christianity and Christians in Acts. In: FOAKES-JACKSON, F. J. & LAKE, K., orgs. *The beginnings of Christianity*. London: Macmillan, 1927. v. 5. p. 375-92. 5 v. ■ GILES, K. N. *Patterns of ministry among the first Christians*. Australia: Collins-Dove, 1989. ■ _____. *What on earth is the church? A biblical and theological inquiry*. Melbourne: Harper-Collins; London: SPCK; Downers Grove: InterVarsity, 1995. ■ JAY, E. G. *The church: its changing image through twenty centuries*. London: SPCK, 1977. v. 1. ■ KEE, H. C. *Who are the people of God? Early Christian models of community*. New Haven: Yale University Press, 1995. ■ RAVENS, D. *Luke and the restoration of Israel*. Sheffield: Academic, 1995. ■ TURNER, M.

Power from on high: the spirit of prophecy in Luke-Acts. Sheffield: Academic, 1996. (PTSUP, 9.) ■ VON HARNACK, A. The names of Christian believers. In: _____. *The mission and expansion of Christianity*. Reimpr. Gloucester: Peter Smith, 1972. p. 399-418.

K. N. GILES

IGREJA NAS CASAS. Ver IGREJA II.

IMAGEM DE DEUS. Ver ADÃO E CRISTO.

IMORTALIDADE. Ver RESSURREIÇÃO II.

IMPERADORES. Ver ROMA.

IMPÉRIO ROMANO. Ver ROMA.

INFERNO. Ver JUÍZO.

INIMIGOS DE PAULO. Ver ADVERSÁRIOS I.

INSPIRAÇÃO DAS ESCRITURAS. Ver ESPÍRITO SANTO III.

IRA DIVINA. Ver JUÍZO.

ISRAEL I: EVANGELHOS

A presença do nome Israel nos Evangelhos nos faz lembrar que Jesus viveu entre o povo de Deus das Escrituras do AT, que esse mesmo povo desempenhou um papel importante na história da SALVAÇÃO que estava se desenrolando e que a obra salvadora de Cristo continua a ter relevância especial para eles.

1. Introdução
2. Israel nos Evangelhos
3. Jesus e Israel

1. Introdução

O nome Israel (gr., *Israēl*) ocorre apenas trinta vezes nos quatro Evangelhos, e em nada menos que um terço dos casos como parte de outra expressão usual, como “Deus de Israel” ou “rei de Israel”. Mas a escassez do termo em si pode ser enganosa, pois a ideia de Israel permeia os Evangelhos e se revela fortemente em termos como “judeu” (*Ioudaios*), “hebreu” (*Hebraikos*), “povo” (*laos*) e “israelita” (*Israēlitēs*). Vários outros termos e ideias (como “festa” e “fariseu”) revelam

igualmente a imensa dívida dos Evangelhos para com o conceito de Israel.

Para os judeus do século I, o nome Israel provavelmente trazia consigo uma ou mais de três ideias básicas associadas, todas elas com raízes na consciência histórica e religiosa deles: 1) referência à eleição de Jacó (que foi chamado Israel) e de sua descendência; 2) fidelidade contínua às alianças divinas (notadamente a circuncisão); 3) o ideal teocrático de Israel à medida que foi surgindo na história do povo, particularmente na época de ouro de Davi. Essas associações religiosas e históricas seriam em grande parte estranhas aos gentios. Por esse motivo, era norma no mundo antigo que “Israel” era basicamente uma designação que os judeus davam a si mesmos, ao passo que o patronímico “judeu” era o nome mais familiar para os gentios. Entre os gentios, o termo “judeu” costumava ser pronunciado em tom de desprezo, enquanto os israelitas o usavam num sentido positivo e nacionalista. Aliás, é possível que estes tenham optado por usar a palavra “judeu”, pois, em razão de um aparente respeito pelo termo “Israel”, parece ter havido certa relutância entre o povo judeu em empregar com demasiada liberdade esse nome. Parece que a palavra “Israel” era um termo que indicava a dignidade própria, privilégio religioso ou pureza do povo ou era reservado para se referir ao Israel da Bíblia.

Até essa época não há registro de que Israel tenha sido alguma vez usado para definir uma entidade geográfica, embora pareça ter existido na história bíblica uma forte constituição nacional e geográfica. Quando os Evangelhos foram escritos, o povo de Israel não era politicamente independente nem geograficamente bem definido, de forma que a ideia de um Estado de Israel era nesse período inexistente, embora fizesse parte de certas esperanças do povo. Na época, a capital, Jerusalém, e em particular o templo funcionavam como elemento unificador. Desse modo, o uso do termo implicava proximidade com a capital e o centro religioso. Ou seja, os judeus que viviam perto de Jerusalém eram mais costumadamente chamados pelo nome de Israel, mantendo dessa maneira certa nuança geopolítica, embora não fosse o sentido principal da palavra. Era basicamente um termo sociorreligioso, uma autodesignação do povo de Deus.

Quando chegamos aos Evangelhos, percebemos em algumas passagens que, de forma semelhante, o termo preserva a nuance geopolítica (Mc 15.32; Mt 2.20,21; 9.33; 10.23; Lc 4.25; 7.9; Jo 1.49; 12.13). Contudo, mesmo esses textos demonstram que a referência é basicamente social (i.e., referência a um povo: Lc 1.80; 2.25,32,34; 24.21; Jo 1.31; 3.10; cf. “filhos de Israel”, Mt 27.9; Lc 1.16; “Deus de Israel”, Mt 15.31; Lc 1.68; “casa de Israel”, Mt 10.6; 15.24; “doze tribos de Israel”, Mt 19.28 par. Lc 22.30).

Mesmo assim, o termo nunca é simplesmente étnico. Israel também é um termo religioso e frequentemente denota um povo com uma identidade religiosa especial. Esse elemento religioso quase sempre assume um conteúdo negativo nos Evangelhos, associado com a rejeição *por* Israel daquele que foi enviado a Israel. No entanto, a despeito desse fato, o aspecto consistente no uso da palavra nos Evangelhos — em continuidade com o uso no mundo judaico em geral — é que o termo retém sua dignidade. Continua implícito o privilégio associado com a ALIANÇA, a eleição e os ideais teocráticos. Isso se aplica mesmo em passagens como Mateus 8.10 e seu paralelo, Lucas 7.9: a surpresa demonstrada por Jesus (expresso na palavra *ouden/oude*, “nem mesmo”) assim mesmo deixa implícita uma dignidade especial de Israel. Os Evangelhos também não se desviam do significado tradicional do termo quando se referem aos descendentes de ABRAÃO (por meio de Jacó). O termo nunca é empregado, por exemplo, para designar a igreja ou os gentios. Embora Paulo faça distinção entre um Israel étnico e um espiritual (Rm 9.6), os Evangelhos evitam o uso do termo em outro sentido que não o tradicional (reconhecendo-se, contudo, que as ideias de Paulo podiam ser expressas de diferentes maneiras).

Está claro, porém, que nossa preocupação vai muito além do uso do termo, pois toda uma teologia de Israel pode ser encontrada nos Evangelhos. A interpretação dessa teologia tem experimentado mudanças importantes ao longo de sua história. Entre os mais antigos exegetas cristãos, o Israel dos Evangelhos não recebia quase nenhuma atenção e um olhar ainda menos favorável. Mesmo nos tempos modernos tem sido comum pensar que os Evangelhos denunciam a rejeição de Israel a favor de um novo Israel, a

saber, a IGREJA, constituída predominantemente de gentios, que substituiu o antigo Israel da LEI. Por fim, essa ideia cedeu lugar a outra, a qual reconhece que nem todo o Israel foi rejeitado, pois daquela nação surgiu um pequeno remanescente, que formou o núcleo do “verdadeiro Israel”. Às vezes, a ideia do verdadeiro Israel é usada para se referir a judeus crentes; às vezes, a crentes judeus e gentios conjuntamente; às vezes, a crentes judeus com o acréscimo de um gentio crente. Expresso de forma simples, o termo “novo Israel” deixa implícita uma continuidade com a ideia de Israel, tendo-se em mente um povo totalmente diferente. No entanto, a expressão “verdadeiro Israel” deixa subentendidos vários critérios para alguém fazer parte do povo de Deus (cp. o Israel “espiritual” com o Israel “segundo a carne”, *kata sarka*, Rm 2.28,29; 9.3). Em ambos os casos, os termos podem por si sós deixar implícito que a importância da nação histórica de Israel na economia divina chegou a um fim abrupto e sem retorno. Deve se ressaltar que, à semelhança de “novo Israel”, o termo “verdadeiro Israel” não se encontra nos Evangelhos.

Até recentemente, os críticos da redação eram os mais interessados no significado de Israel nos Evangelhos. A perspectiva de muitos desses estudiosos é que, embora os Evangelhos apresentem de fato a rejeição de Israel, essa ideia surgiu em grande parte durante o debate que se travou mais tarde entre a igreja e a SINAGOGA, não no ministério de Jesus. (Os críticos da forma concordam razoavelmente com essa opinião, com a exceção de que situam os mesmos desdobramentos mais cedo, nas etapas da transmissão oral, na época dos Evangelistas.)

Entretanto, as abordagens mais recentes à questão de Israel têm vindo à tona em outra disciplina: a busca do Jesus histórico. Essas novas contribuições têm servido para situar Israel não no perímetro, como anteriormente, mas no centro dos estudos dos Evangelhos. Ao entender que Jesus era um pregador judeu restauracionista, os que se dedicam à busca do Jesus histórico acabaram por acentuar a fissura que a crítica da redação já vislumbrou entre o ministério histórico de Jesus e a imagem que se tem dele nos Evangelhos. Ao tentar responder à questão de Israel e sua salvação, iremos considerar primeiramente

os achados dos críticos da redação nos Evangelhos, antes de passar à questão mais ampla de Israel na busca do Jesus histórico.

2. Israel nos Evangelhos

A ideia de que a atitude negativa dos Evangelhos para com Israel tem origem no debate entre a sinagoga e a igreja, não no ministério de Jesus, baseia-se em passagens como a parábola dos agricultores maus (Mc 12.1-12 par. Mt 21.33-46; Lc 20.9-19), que termina com a moral de que o proprietário da vinha “dará a vinha a outros” (aparentemente indicando que o reino [v. REINO DE DEUS] seria transferido de Israel para os gentios). Alguns estudiosos acreditam que essa parábola deriva de uma CRISTOLOGIA bastante elaborada (cf. o papel importante do filho e de sua morte na parábola), que só poderia ter tido sua origem muito depois do ministério de Jesus e, por esse motivo, em meio ao conflito entre cristianismo e judaísmo.

Entretanto, embora pareça fácil descartar as perícopes sob a alegação de serem acréscimos atribuídos posteriormente ao ministério de Jesus, é muito mais difícil eliminar o grande volume de frases e oráculos contra Israel, que continuam existindo depois desse processo. Por exemplo, o tema recorrente do JULGAMENTO de Israel está presente em grande proporção no material dos Evangelhos. O tema “assassinato dos profetas” (que, incidentalmente, talvez explique e autentique o uso que o próprio Jesus faz da parábola dos agricultores maus) também está presente em cada camada da tradição dos Evangelhos, inclusive na denominada “tradição tríplice” (v. PROBLEMA SINÓTICO), Marcos e o (cf. Mt 8.11,12 par. Lc 13.28,29). Seria possível rejeitar a historicidade de toda essa tradição e atribuí-la aos Evangelistas e suas comunidades? Parece ser essa a ideia de alguns críticos da redação extremados.

2.1 Marcos. Embora os críticos da redação tenham prestado mais atenção ao papel de Israel nos outros Evangelhos, nesse aspecto Marcos não foi ignorado. Os achados sobre os estudos de Marcos são sumariados pelo estudioso judeu S. Sandmel, em seu estudo acerca do antisemitismo nos Evangelhos. À semelhança dos demais Evangelhos, grandes seções de Marcos desenvolvem a trama central da conspiração judaica contra

Jesus. Nesse processo, os membros de Israel são apresentados como obstinados e insensíveis. Até mesmo os discípulos judeus em Marcos são insensíveis, observação que W. Wrede, o pai da moderna crítica da redação de Marcos, foi o primeiro a fazer. Só um centurião gentio entende com clareza quem é Jesus (Mc 15.39; cf. 8.33). Alguns acreditam que essa tendência reflete um ataque do cristianismo gentílico ou da Galileia contra o sistema governante de Jerusalém ou contra os judaizantes, como aqueles que Paulo enfrentou em seu ministério, ao passo que outros entendem que representa uma rejeição categórica de todo o judaísmo. Alguns estudiosos encontram dados que favorecem a ideia de que, por esse motivo, Marcos vislumbra a rejeição divina e decisiva de Israel: Israel não merece salvação.

Deve se ressaltar, porém, que no Evangelho de Marcos nunca se afirma explicitamente que Israel é rejeitado como povo. Como acontece nos outros Evangelhos, a chamada “conspiração” é essencial para entender a rejeição de Jesus, explicando sua morte e destacando a graciousidade de Deus ao enviar seu Filho para morrer por “muitos” (Mc 10.45). Além do mais, a rejeição por parte de seu povo é mais uma forma de oposição, além da enfermidade e da opressão demoníaca, sobre as quais Jesus aparece triunfante. Portanto, Marcos possui um interesse histórico-teológico nesse avanço notável. Em vez de apresentar a rejeição de Israel, o Evangelho de Marcos contrasta a iniciativa salvadora de Deus com a condição de não merecedores não apenas de Israel, mas dos discípulos judeus insensíveis, que, como se verá, estão longe de serem rejeitados. Se Marcos é culpado de teologizar em seu Evangelho, isso ocorre porque ele apresenta a tradição recebida à luz do ato redentor na cruz. Não é com sentimento de hostilidade contra Israel que ele age assim — esse é um juízo bem subjetivo acerca de Marcos e sua comunidade.

2.2 Mateus. A questão de Israel nesse Evangelho e suas fontes é consideravelmente mais complexa (v. MATEUS, EVANGELHO DE). Embora o Evangelho seja farisaico em seu caráter, adota uma postura extremamente crítica em relação aos fariseus. E, apesar de em Mateus Jesus restringir seu ministério a Israel (Mt 10.6; 15.24), de acordo com alguns estudiosos seu Evangelho conduz

natural e progressivamente à conclusão de que a missão gentílica é tudo que resta a seus leitores (cf. Mt 28.19) — Israel é rejeitado, e não há futuro para a nação. Outros enxergam aqui uma história da salvação cuidadosamente elaborada: enquanto Marcos caracteriza Israel simplesmente como réprobo e culpado, Mateus destaca a transferência da salvação para os gentios, deliberadamente orquestrada e comandada por Cristo. Mateus ajusta o conteúdo de textos como Marcos 3.7-12 (par. Mt 12.15-21) para realçar essa transferência. Ele sempre destaca a controvérsia e o conflito. Nesse Evangelho, a culpa pela morte de Jesus (v. CRISTO, MORTE DE) é conscientemente assumida por um Israel que invoca sobre sua raça o castigo decorrente desse ato (Mt 27.25, referindo-se a 70 d.C., de acordo com alguns estudiosos).

W. Trilling considera esses destaques a prova de que Mateus vislumbrava um “verdadeiro Israel”, o qual substituiria o Israel étnico, e de que seu Evangelho surgiu num momento em que judeus e cristãos se dividiram definitivamente (70-135 d.C.). D. R. A. Hare, que estudou a perseguição dos cristãos pelos judeus nos Evangelhos, conclui que, embora a controvérsia indubitavelmente fizesse parte do ministério de Jesus, a situação de Mateus era em grande parte responsável por esse elemento em seu Evangelho. As abundantes referências aos fariseus (Mateus parece inseri-los em suas fontes) refletem uma data tardia, quando aquele grupo era proeminente. Mateus vislumbrava não um “novo” nem um “verdadeiro” Israel, mas uma “terceira raça”, inteiramente nova, de cristãos. S. H. Brooks recentemente aumentou a complexidade do debate ao sugerir que em Mateus há indícios de várias camadas de material, que vão desde a época das relações pacíficas entre a comunidade cristã e o judaísmo até os períodos de oposição hostil.

Apesar das observações relevantes feitas acima, boa parte da lógica para incluir o debate Jesus/Israel aplica-se tanto a Mateus quanto a Marcos. Não há motivo convincente para duvidar que os conflitos testemunhados por Mateus ocorreram *dentro* do judaísmo e refletem o tipo de interação que Jesus experimentou com seu povo durante seu ministério. Um respeito autêntico pelo judaísmo se vê nesse Evangelho, em que a doutrina de Jesus tem raízes nos ensinamentos do judaísmo

e o imita, fazendo com que Mateus seja o mais judaico dos Evangelhos. Embora uns poucos interpretem a presença de amplo material de ensino (o Sermão do Monte, Mt 5—7) como um sistema rival que desafiava a lei de Israel — o sistema cristão suplantando o judaico —, essa é apenas uma maneira de interpretar o material e o ensino, além de ser um ponto de vista minoritário.

Quanto aos fariseus, o pouco que sabemos sobre o grupo sugere que sua história se estendeu por um período iniciado muito antes, o que é de pouca utilidade como fator de controle para determinar a data da redação final de Mateus — ideia que vários estudiosos têm apresentado recentemente. Os fariseus aparecem em todos os Evangelhos, embora com menos frequência que em Mateus. Os ataques contra os escribas e fariseus podem significar nada mais que o direcionamento da culpa contra o judaísmo governante, como Mateus o conhecia. O mais provável é que reflita a caracterização mateusina dos adversários históricos de Jesus (que também encontramos em João), visto que os fariseus eram amplamente conhecidos por sua resistência a Jesus. Essa caracterização pode nos dar a pista para uma datação relativa dos Evangelhos, mas não diz quase nada sobre a situação deles como escritos. O tema da obstinação de Israel foi retomado por Paulo já em 57 d.C., em Romanos 9—11, mas não pressupõe um debate posterior entre a sinagoga e a igreja. Como no caso de Marcos, nada de explícito se encontra em Mateus acerca da rejeição de Israel.

2.3 Lucas. O Evangelho de Lucas é de especial interesse por causa da notória preocupação do autor com a história da salvação — a operação de Deus entre os judeus e os gentios (v. LUCAS, EVANGELHO DE). H. Conzelmann destaca a descontinuidade entre Israel e a igreja criada por essa história da salvação e postulada por aquilo que Lucas vislumbrava como o novo Israel. Mas nesse Evangelho a continuidade entre Israel e o movimento de Jesus também é evidente. Este aparece como o cumprimento válido daquele. Por esse motivo, muitos estudiosos entendem que a igreja de Lucas é descrita como o “verdadeiro Israel”.

Outros, porém, negam que Lucas tenha em mente qualquer sentido de continuidade ou então que o objetivo dessa comunidade seja de alguma maneira dignificar Israel. O que ocorre no

pensamento de Lucas é uma mudança gradual do povo de Deus, de judeus para gentios (cf. a localização proeminente de Lc 4.16-30, e também o enredo do volume paralelo de Atos, o episódio de Estêvão em At 7 e a conclusão do livro, At 28.23-28). R. Maddox e J. T. Sanders são os mais recentes expoentes dessa ideia. A igreja é o novo Israel, e a ruptura com o antigo Israel está completa. Como sinal disso, Lucas parece transferir o termo “povo” (*laos*, palavra que designa Israel) para a igreja (ideia anteriormente defendida por Conzelmann). Esse Evangelho faz com que toda a população judaica se una para condenar Jesus à morte (Lc 23.2-5,23-25).

Deve se ressaltar, no entanto, que a última passagem talvez reflita apenas a perspectiva da fonte de Lucas. Alguns acreditam que a fonte *Q* é a responsável pela ideia negativa que Lucas tem de Israel. De fato, a fonte especial de Lucas (*L*), ou o próprio Lucas, destaca a dignidade e a esperança de Israel (Lc 1.80; 2.25,32,34; 24.21).

A ideia de que o destino de Israel termina num novo Israel ou no verdadeiro Israel é claramente uma interpretação imposta a Lucas. Não há necessidade alguma de adotar uma ideia nem outra. O interesse de Lucas era em grande parte histórico e apologético. A questão comum da teodiceia: “Por que tão poucos em Israel aceitaram o evangelho?” também é tratada por Paulo em Romanos 9—11 (cf. Rm 9.6,19,20,30; 11.1). De acordo com Lucas, muitos israelitas acreditavam de verdade. Assim, talvez devamos seguir estudiosos como J. Jervell, que veem Israel dividido pelo ministério de Jesus — alguns vindo a se arrepender, outros não. Mas Israel jamais transfere seu nome nem sua posição para os gentios.

2.4 João. O Evangelho de João é notório pelo uso comum (mas estranhamente não consistente) do termo “judeus” como referência aos adversários de Jesus. Em João 5—9, há longas digressões sobre a incredulidade dos judeus e o conflito entre eles e Jesus. Como grupo, os judeus são considerados resistentes (Jo 5.10,15,18; 8.48,52,57; 10.24,31). Em sua recalcitrância, até mesmo negam a confissão judaica universal de que Deus é rei (Jo 19.12-15). Aceita-se amplamente que essa desconfiança categórica dos judeus reflita uma situação muito posterior na vida da igreja, quando a expulsão dos cristãos da sinagoga recebeu

sanção oficial (cf. Jo 9.22), ideia que se tornou bastante conhecida, graças ao estudo de J. L. Martyn sobre os capítulos relevantes e o contexto de vida do Evangelho de João. Tudo sugere que o Evangelho de João já não tem consciência da diversidade de partidos dentro do judaísmo do século I. Estão todos amalgamados num único grupo: “os judeus”. Para os leitores desse Evangelho, os judeus aparecem como estranhos (e.g., “vossa lei”, Jo 10.34).

Os judeus, no entanto, também creem (Jo 11.45). E às vezes estão divididos (Jo 10.19-21). “Israel” sempre se mostra um termo positivo (Jo 1.31,47), e é manifestado um respeito singular pelo judaísmo (Jo 4.22). Outros casos do termo “judeus” são neutros (e.g., Jo 11.19; 18.20). O emprego desse termo, portanto, parece demonstrar o que alguns entendem ser um distanciamento, em vez de ódio. Tendo-se em conta que os estudiosos reconhecem cada vez mais o contexto judaico do quarto Evangelho (v. JOÃO, EVANGELHO DE), esse distanciamento causa certa perplexidade. Talvez o autor fosse judeu, mas estivesse escrevendo para não judeus. A ideia importante é que esse distanciamento também se expressa nas passagens em que os judeus creem. Isso anula a teoria de que os judeus são recalcitrantes por serem judeus.

Embora alguns acreditem que só as autoridades são alvo de críticas nesse Evangelho, parece que os comentários negativos são mais disseminados. Tem-se a impressão de que a mensagem era que a estrutura da religião do judaísmo, tal qual interpretada no Israel da época, havia se afastado historicamente do caminho de Israel, e esse afastamento era refletido nas atitudes de muitos judeus (cf. Jo 2.18-20). No quarto Evangelho, há fortes indícios da doutrina do remanescente (cf. Jo 10.1-18; 11.45; v. 3.1 abaixo), doutrina que subjaz ao texto.

2.5 Conclusões sobre Israel nos Evangelhos.

Algumas das tendências observadas pelos estudiosos em cada um dos Evangelhos podem ser significativas, contudo elas têm sido exageradas. O ensino que com tanta frequência é atribuído à tradição em desenvolvimento reivindica remontar ao próprio Jesus (v. 3 abaixo). As caracterizações (“judeus”, “escribas e fariseus”) em geral se referem a certa parte de Israel que tipicamente

rejeitava a Jesus, mas o termo “Israel” jamais é usado para designar esse grupo. Embora não haja nenhuma afirmação clara de que Israel foi rejeitado para sempre por Deus, surge nos Evangelhos a impressão de que, surpreendentemente, pelo menos até a época dos Evangelistas, Israel tinha representação surpreendentemente pequena entre os seguidores de Jesus. É preciso explicar esse fato com base nos acontecimentos do ministério de Jesus, e os Evangelhos procuraram preencher essa necessidade. No entanto, o motivo teológico, histórico e soteriológico — a necessidade de explicar como Deus trouxe salvação por meio da rejeição — sem dúvida ainda era o fator predominante na apresentação do evangelho.

3. Jesus e Israel

3.1 Antecedentes do ministério de Jesus a Israel. Os mais recentes desdobramentos no estudo de Israel nos Evangelhos procedem da busca do Jesus histórico. No passado, os resultados dessa busca foram historicamente negativos, como no caso de R. Bultmann, que divorciou Jesus de seu ambiente judaico. Essa teoria foi abandonada a favor de uma nova busca judaica, ou terceira busca, que tenta situar Jesus em seu devido ambiente. Essa abordagem foi adotada por um grande número de estudiosos, judeus e cristãos, entre eles G. Vermes, B. F. Meyer, A. E. Harvey, J. Riches, G. Lohfink, E. P. Sanders, J. H. Charlesworth, J. P. Meier e N. T. Wright. Alguns integrantes dessa nova escola de pesquisa sobre Jesus sustentam que a principal pressuposição para o ministério de Jesus era a disseminada doutrina escatológica da restauração de Israel e que Jesus tratava dessa questão e entendia seu ministério à luz dessa expectativa.

G. Lohfink é um bom exemplo da perspectiva restauracionista que está emergindo. Ele aponta para a escolha deliberada dos doze discípulos por Jesus e para o significado dos milagres como prova de que, desde o início de seu ministério, Jesus pretendia restaurar a nação. Sua pregação não conseguiu atrair Israel, e então ele percebeu que a salvação de Israel só iria acontecer por meio de sua morte meritória, a qual resultaria na salvação de “muitos” (Mc 10.45).

E. P. Sanders tem sido notável em sua apresentação de Jesus como pregador escatológico

restauracionista. Sanders acredita que, como o restante do judaísmo, Jesus pressupunha a salvação de todo o Israel. A pregação de Jesus antevia a restauração final da nação. Isso pode ser percebido na maneira em que Jesus predisse a destruição do templo (v. TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO), de modo que pudesse ser substituído pelo novo templo escatológico. Além disso, o reino que Jesus pregava referia-se à esperança de uma nação restaurada. A tarefa de Jesus consistia em reunir os pecadores e os rejeitados de Israel de modo a garantir que todo o Israel estivesse incluído nessa bênção (v. tb. WRIGHT).

Esse ponto de vista pode facilmente conduzir à ideia de que a restauração vislumbrada por Jesus foi um fracasso, pois Israel se desviou dele, e a prometida reunião de Israel não aconteceu. A ideia da restauração como a salvação de todo o Israel e a volta dos judeus dispersos não parece corresponder aos resultados do ministério de Jesus. O que se pode dizer de Jesus como pregador da restauração de Israel, especialmente quando os Evangelhos mostram claramente que essa restauração foi um fracasso? Será que somos forçados a admitir o *páthos* e a tragédia do Jesus de A. Schweitzer, que, mesmo ao custo da própria vida, mal conseguiu alcançar seus objetivos?

A tentativa de situar Jesus dentro do judaísmo é uma tendência bem-vinda. Mas, ao contrário do que os estudiosos da terceira busca parecem sustentar, o restauracionismo não era um movimento tão prevalente no judaísmo, pelo menos não como eles pressupõem. Podemos apontar para muitos grupos no judaísmo que de fato aguardavam a restauração futura, mas também acreditavam que só um remanescente fiel seria salvo no presente (v. ELLIOTT).

A doutrina do remanescente consiste na ideia de que muitos — talvez a maioria — em Israel abandonaram a aliança de tal maneira que se puseram fora do alcance da salvação e sob risco de juízo. Tais doutrinas podiam ser cultivadas no judaísmo porque na época Israel não era uma comunidade unificada: internamente, era bastante dividida. Como resultado de tantos conflitos internos, surgiram divisões entre o Israel étnico e o religioso, em que cada parte afirmava ser o remanescente. Vemos em Eclesiástico os primórdios da doutrina da segregação dentro de Israel

(cf. Eo 8.17; 9.16; 11.9; 12.14; 13.1,17,18; 22.13). Está implícito por todo o texto de 1Macabeus que a retribuição de Deus contra o Israel pecaminoso finalmente passou a pesar mais que o interesse divino na eleição do povo, pois este quebrou a aliança (1Mc 1.4,52,53; 9.23-25; 10.14). Há uma clara distinção entre os fiéis e os apóstatas, e os justos estão em minoria (1Mc 1.62,63; 3.15-19; 9.5,6). Os demais são julgados na história que se desenrola (1Mc 1.63,64). Os escritos apocalípticos e os de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO) levam a ideia adiante e falam claramente de um remanescente de fiéis ou justos em Israel (*1En*, 10.16; 83.8; 94.4; 99.10; *Sl Sa*, 12.6; 4Ed 7.50-61; 8.2,3; *2Ap Br*, 48.33; 77.2-6; *cd* 1.4,5; 2.11,12; 3.19,20; 1QM 13.8; 14.8,9; 1QH 6.7,8; 4Q181) e do julgamento do restante de Israel (*1En*, 5.6-9; 80.2-8; 81.7-9; 90.26,27; *Jb*, 15.34; *Sl Sa*, 8.15-20; 12.6; 13.5-10; 4Ed 9.8-12; *2Ap Br*, 24.1—25.2; *cd* 1.3,4; 1QS 4.11-14), pois muitos em Israel, com seus líderes, de fato quebraram a aliança (*1En*, 94.2-5; 101.1-9; *Jb*, 23.19; 4Ed 7.22-24; *2Ap Br*, 41.3; *cd* 1.12—2.1; 1QH 15.18-21; eles quase sempre estão implicados no pecado do mundo; e.g., 4Ed 8.14-18). Em face disso, as ideias de eleição nacional são questionadas e minimizadas (cf. 4Ed 3.11-17,36). A comunidade do remanescente parece ocasionalmente tomar o nome Israel para si (1Mc 1.53; 7.9,22; 9.27,51; *Sl Sa*, 10.6; 1QS 5.22; 8.4; *cd*[B] 2.26; 1QSa 1.6; 1QM 10.9; 1QpNah 3.2,3), embora, como regra, o termo ainda se refira à nação.

Apesar de essas obras às vezes apresentarem uma rígida teologia do remanescente, elas também manifestam um respeito claro pelas promessas feitas a Israel e a esperança da restauração final de todo o Israel (*1En*, 90.30-36; *Jb*, 23.27-32; *Sl Sa*, 8.28; 17.26-46; 4Ed 4.26-35; 6.26b-28; 13.12,13,39-47; *2Ap Br*, 29.3—30.3; *cd* 2.11,12). Essa restauração muitas vezes inclui os gentios (e.g., *1En*, 10.17,21,22; 90.33), mas o remanescente está sempre no centro dela. Israel não é restaurado senão por unir-se ao remanescente (cf., e.g., *1En*, 90.30).

Portanto, podemos ver que já havia antecedentes para o tipo de conflito intrajudaico registrado nos Evangelhos. Do ponto de vista sociológico, as disputas mais acrimoniosas travam-se entre irmãos, especialmente quando suas afirmações

acerca de Deus e da salvação são mutuamente excludentes, como era comum no mundo judaico da época. É notável que numa disputa sectária um lado seja forçado a adotar uma ideia negativa do nome “Judá” (cf. “judeu” em *cd* 4.3,11; 8.3), o que subentende um grupo que, na visão da comunidade do autor, havia corrompido a verdadeira fé de Israel.

3.2 *Jesus e o remanescente de Israel.* Conforme estudiosos como B. F. Meyer têm insistido, é inegável que o tema do remanescente está presente nos Evangelhos. Embora seja concebível que as controvérsias entre a igreja e a sinagoga existentes na época dos Evangelistas tenham sido incluídas por estes em seus Evangelhos, é difícil remover totalmente da tradição os sinais de que em seus dias Jesus enfrentou controvérsia acerca da salvação de Israel e fez comentários como os que encontramos agora nos nossos Evangelhos. A associação de Jesus com João Batista (v. JOÃO BATISTA) revela que ele concordava com as advertências quanto ao juízo vindouro sobre Israel. Parece que Jesus não apenas advertiu acerca do juízo, mas também o pronunciou (cf. Mt 11.20-24 par. Lc 10.12-15). Suas parábolas e o tema do segredo demonstram que ele adotava a prática corrente de impedir que a verdade destinada aos justos chegasse ao alcance dos que iriam interpretá-la erradamente e fazer mau uso dela. Declarações como aquela acerca da mãe e dos irmãos de Jesus (uma tradição inegavelmente autêntica; Mc 3.31-35 par. Mt 12.46-50; Lc 8.19-21) demonstram que Jesus estabeleceu critérios próprios para quem quisesse se tornar membro do povo da aliança de Deus. O fato de que em suas parábolas Jesus várias vezes aludiu à “semente” também pode indicar que ele partilhava do dualismo dos grupos sectários que faziam distinção entre a “semente” justa e a injusta em Israel. O conceito de semente boa e ruim está bem documentado na literatura judaica (*1En*, 80.2; *Jb*, 7.29; 16.26; 22.13,27; 31.20; 4Ed 4.28-32; *2Ap Br*, 42.4,5; *cd* 2.11,12). A escolha dos Doze (v. DISCÍPULOS), que mais tarde assumiram o papel de apóstolos a Israel, também parece apontar nessa direção, embora seja possível que os Doze indicassem mais a restauração de Israel que sua redução a um remanescente. Está claro que os Doze não constituíam o remanescente. Eram apenas uns poucos, dentro do círculo mais amplo de

arrependidos em Israel, que haviam se comprometido com o batismo de João e com a pregação do reino pelo próprio Jesus. A resposta à presença desse reino foi, sem dúvida, o critério mediante o qual eles foram salvos e outros não.

Isso nos conduz a uma das principais objeções à ideia de que Jesus chamou um remanescente. J. Jeremias influenciou fortemente o pensamento de que, embora muitos grupos no judaísmo se considerassem o remanescente escolhido, essa doutrina era por demais particularista para o Jesus que tinha mente aberta e pregava contra todas as formas de judaísmo estrito. Meyer responde que Jesus poderia ter criado um “remanescente aberto”, sem fronteiras sociais estabelecidas e que nunca foi claramente definido. No entanto, essa discussão nos distancia das questões históricas, impelindo-nos para aquelas de natureza dogmática. O fato é que, desde o início, o grupo de Jesus era particularista quando exigia fé e resposta à mensagem de Deus que pregava. Embora o remanescente de Jesus não possuísse uma base legalista, havia uma base cristológica implícita. (Assim, em certo sentido, esse particularismo era um antiparticularismo ou um particularismo não baseado em exigências legais.) Quanto à ideia de Meyer acerca do “remanescente aberto”, ela exige que neguemos que Jesus tivesse intenções de fomentar a interação comunitária — algo que parece bastante duvidoso (cf., e.g., Mt 18).

Permanece em aberto, portanto, a questão: Jesus planejou, convocou ou reuniu um remanescente, ou esse remanescente foi o resultado não intencional de sua missão separatista. Parece que as ideias do remanescente expostas por Jesus não surgiram ao acaso, se reconhecemos o arcabouço teológico em que a ideia de intenção funcionava, pois nos dias de Jesus a intenção humana era considerada subserviente à determinação divina, e ninguém era mais consciente que Jesus da inevitabilidade da operação da palavra de Deus em Israel. Em resumo, se a palavra de Deus tivesse criado um remanescente no passado em Israel, seria inevitável considerar que esse remanescente fosse criado por efeito da mensagem de Deus pregada a Israel por Jesus. Essa ideia se conforma à maneira em que as Escrituras parecem ter moldado as certezas de Jesus nos Evangelhos. Ao que parece, Jesus não apenas aguardava um

remanescente, mas cooperava com sua formação ao tencionar, reunir e chamar.

Se a teologia do remanescente fazia parte do ideário de Jesus, qual era seu plano, exatamente? Será que surgiria o verdadeiro Israel, ou um novo Israel? Uma ideia comum é que, embora a salvação tenha sido negada a Israel como instituição, os cidadãos em particular ainda podiam ser salvos. Mas essa não é a ideia judaica do remanescente expressa no AT ou no judaísmo dos dias de Jesus. O remanescente sempre remonta a Israel. Nessa doutrina, está implícito o dever de prestar contas a Israel, a responsabilidade perante Israel. Os vínculos não foram totalmente rompidos. Por meio desse remanescente, Israel é confirmado. Sem dúvida, não há um novo Israel, e a ideia do verdadeiro Israel pode sugerir falsamente uma independência do Israel étnico — ponto de vista não estimulado pelo judaísmo.

3.3 Jesus e o destino de Israel. Mas o que dizer de Jesus? Será que alimentava alguma esperança da restauração do Israel *kata sarka* (“segundo a carne”? Ou será que seu ponto de vista acerca do remanescente de Israel cancela ou extingue qualquer esperança de restauração? É visível que Paulo mantém ambas as ideias em tensão, em Romanos 9—11. Mas não há nos Evangelhos uma declaração sistemática, como a que encontramos ali. Na verdade, não existe nenhuma afirmação explícita de que Jesus esperava — em sua época ou no futuro — uma restauração de Israel. Por esse motivo, muitos estudiosos alegam que a doutrina da restauração simplesmente não existe nos Evangelhos. E é difícil discordar dessa conclusão.

Entretanto, algumas passagens podem ser consideradas provas indiretas da restauração de Israel, antes que a ideia seja descartada. Já mencionamos a possibilidade de que a escolha dos Doze aponta para a esperança de que Israel será plenamente restaurado por meio do ministério de Jesus, visto que doze é o número das tribos de Israel. Também é aceitável a ideia de Sanders, segundo a qual o anúncio de um reino deve, em seu contexto, deixar implícita a restauração. Assim, temos provas bíblicas, como Mateus 23.39 (par. Lc 13.35), em que Jesus anuncia a Jerusalém: “Desde agora vos digo que de modo algum me vereis, até que venhais a dizer: Bendito o que

vem em nome do SENHOR". Mateus, que posiciona essa declaração após a entrada triunfal, deixa implícita a recepção calorosa que Israel dará ao FILHO DO HOMEM em algum momento no futuro.

Qualquer que seja a contagem, é mínimo o número de referências à restauração nos Evangelhos. Seria possível explicar isso? Se Jesus teve o propósito de restaurar Israel, então todas as indicações são de que esse acontecimento não era aguardado imediatamente, mas num futuro indefinido, e estava condicionado à aceitação de sua mensagem, contrariando a ideia de que Jesus era um restauracionista (e.g., SANDERS). Nesse caso, o máximo que se pode dizer é que Jesus pôs em movimento uma restauração (gradual?) exemplificada nos discípulos. O mais provável é que a restauração era ainda uma esperança futura. Até então, apenas um remanescente iria se manifestar. Dessa maneira, deve se levar a sério o juízo pronunciado contra os contemporâneos de Jesus: a restauração permanece válida para os que aceitam as condições da salvação. Nos Evangelhos, a ideia da restauração de Israel é, por esse motivo, obscurecida pelo ensino acerca do remanescente. Para o grupo relativamente pequeno de seguidores de Jesus que se acharam em conflito com o restante do mundo judaico, esse ensino sem dúvida era indispensável.

Também é possível que, na época em que os Evangelhos estavam sendo escritos, a atenção estivesse se desviando da esperança de restauração, em razão do afluxo de gentios para o reino. Se Israel não estava experimentando sua restauração, os gentios certamente estavam. No quarto Evangelho, os judeus incrédulos estavam misturados indistintamente com o mundo. Talvez por analogia possamos dizer que, nas alusões ao êxito da missão ao mundo, o próprio Israel deva ser incluído (cf. Jo 17.21; 21.11). Isso equivaleria a uma restauração que afeta Israel e também os gentios — em perfeita harmonia com a crença judaica sobre a restauração.

Se Jesus de fato ensinou a restauração de Israel, por certo tinha também alguma ideia sobre o papel que os gentios iriam desempenhar nessa restauração. Tanto os Evangelhos quanto os antecedentes judaicos encorajam essa pressuposição. O que não está muito claro é se Jesus pretendia remover todas as distinções entre judeus e gentios ou manter o privilégio especial de Israel.

Assim, a ideia de Israel ter um futuro que inclua sua salvação não conflita com a mensagem de Jesus e pode estar implícita em certas passagens dos Evangelhos. Mas essa restauração exigiria que Israel aceitasse, futura ou gradativamente, a mensagem do reino baseada na obra de Jesus a favor deles (cf. Mc 10.45).

Ver também IGREJA; JUDAÍSMO; LEI.

DIG: ANTI-SEMITISM; GENTILES; HISTORICAL JESUS, QUEST OF. DPC: RESTAURAÇÃO DE ISRAEL.

BIBLIOGRAFIA. BROOKS, S. H. *Matthew's community: the evidence of his special sayings material*. Sheffield: JSOT, 1987. (*JSNTsup*, 16.) ■ CHARLESWORTH, J. H. *Jesus within Judaism*. New York: Doubleday, 1988. ■ CONZELMAN, H. *The theology of St. Luke*. New York: Harper & Row, 1961. ■ ELLIOTT, M. A. *The survivors of Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ■ HARE, D. R. A. *The theme of Jewish persecution of Christians in Matthew's gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. (*SNTSMS*, 6.) ■ HARVEY, A. E. *Jesus and the constraints of history*. Philadelphia: Westminster, 1982. ■ HULTIGREN, A. J. *Jesus and his adversaries: the form and function of the conflict stories in the synoptic tradition*. Minneapolis: Augsburg, 1979. ■ JEREMIAS, J. *Der Gedanke des heiligen Restes im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*. *ZNW*, v. 42, p. 184-94, 1949. ■ JERVELL, J. *Luke and the people of God*. Minneapolis: Augsburg, 1972. ■ LOHFINK, G. *Jesus and community*. Philadelphia/New York: Fortress/Paulist, 1982. ■ MADDOX, R. *The purpose of Luke-Acts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. (*FRLANT*, 126.) ■ MARTYN, J. L. *History and theology in the fourth Gospel*. New York: Harper & Row, 1968. ■ MCKNIGHT, S. *A new vision for Israel: the teachings of Jesus in national context*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ MEYER, B. F. *The aims of Jesus*. London: SCM, 1979. ■ RICHES, J. *Jesus and the transformation of Judaism*. New York: Seabury, 1982. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM, 1985. ■ SANDERS, J. T. *The Jews in Luke-Acts*. London: SCM, 1987. ■ SANDMEL, S. *Anti-Semitism in the New Testament?* Philadelphia: Fortress, 1978. ■ SCHELKLE, K. H. *Israel im Neuen Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. ■ TRILLING, W. *Das wahre Israel*. 3. ed. München: Kösel, 1964. ■ VERMES, G. *Jesus and the world of Judaism*. London: SCM,

1983. ■ WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.

M. A. ELLIOTT

ISRAEL II: PAULO

Paulo confessa abertamente que é israelita, que ama sua gente e que deseja a salvação deles. Apesar de rejeitarem o evangelho, ele se recusa a considerá-los irrecuperavelmente rejeitados por Deus. Ele os vê como portadores de uma herança espiritual que agora foi posta também ao alcance dos gentios. Em momento algum ele dá a entender que os gentios substituíram Israel ou que Israel não tem nenhum papel a desempenhar no futuro de Deus. Pelo contrário, para ele a dádiva divina a Israel é irrevogável, e Israel ocupa um papel inalienável na economia divina da salvação.

1. Introdução
2. Definição e terminologia
3. A extensão da aliança com Israel aos gentios
4. Israel como criação da Palavra de Deus
5. A falha de Israel
6. A dupla condição de Israel: amados e em inimizade com o evangelho
7. A solução de Paulo: a restauração de Israel por meio da missão aos gentios
8. Israel na perspectiva contemporânea

1. Introdução

Israel foi o nome estabelecido nas Escrituras para designar tanto o povo da aliança quanto a terra da aliança. Quando Paulo emprega o termo, não o faz apenas como designação genérica dos que reivindicam ser descendentes físicos de Abraão, mas para designá-los como o povo da aliança firmada com Abraão. Mesmo quando se refere ao Israel que rejeitou o evangelho pregado por ele, Paulo ainda emprega esse título, pois pensa no povo como um todo, uma entidade religiosa, o povo histórico de Deus. Em Romanos 2.17,28,29 e 3.29, o apóstolo faz menção ao “judeu”, mas em Romanos 9—11 demonstra clara preferência por “Israel”/“israelita”. Tem-se a impressão de que, quando quer destacar a afiliação étnica, Paulo usa o termo “judeu”, mas quando reflete sobre sua herança espiritual emprega “Israel”/“israelita” para designar esse povo como entidade religiosa.

2. Definição e terminologia

2.1 Israel de Deus — novo Israel. Nas cartas de Paulo, as principais passagens em que Israel é analisado são Gálatas 6.16, Romanos 9—11 e, até certo ponto, 2Coríntios 3.7,13. Em 1Coríntios 10.18, ele faz uma breve referência a Israel para advertir os cristãos de não serem presunçosos. Em 2Coríntios 3, é estabelecido um contraste entre a antiga dispensação e a nova — na realidade, um contraste entre níveis de glória, em que se mostra quanto o novo é superior ao antigo. Em 2Coríntios 11.22, Paulo, em face de algumas declarações contrárias, afirma que é um israelita. Romanos 9—11 revela-se, então, o texto crucial para nosso tópico, e devemos dedicar atenção substancial a ele. Mas primeiro precisamos considerar Gálatas 6.16 (“o Israel de Deus”), que alguns intérpretes consideram a primeira referência à igreja como “o novo Israel”.

Paulo conclui sua Carta aos Gálatas com uma bênção. Em Gálatas 6.15, ele afirma que em Cristo “nem a circuncisão nem a incircuncisão são coisa alguma, mas, sim, o ser nova criação”. Com isso, ele quer repudiar e relativizar as afirmações dos que queriam forçar os convertidos de Paulo na Galácia a aceitar a circuncisão — o propósito principal da carta. Ele conclui com a seguinte frase: “Que a paz e misericórdia estejam sobre todos que andarem conforme essa norma, e também sobre o Israel de Deus”. É importante observar a presença da conjunção “e” (*kai*) logo antes de “sobre o Israel de Deus”. Alguns, porém, ignoram a conjunção. Para eles, “Israel de Deus” não passa do aposto de “todos que andarem conforme essa norma”. Dessa maneira, a bênção de Paulo se aplica a todos os cristãos que, como ele, consideram a circuncisão desnecessária. Isso significa que Paulo, já nessa etapa inicial do período neotestamentário, identifica a igreja cristã como “o Israel de Deus” em oposição ao povo histórico de Deus. Mas tal ideia é improvável por algumas razões.

O problema é que tal interpretação se baseia na omissão da conjunção *kai* (“e”), que está no texto grego, problema que se vê em algumas traduções em inglês (e.g., *RSV*, *NEB*; mas cf. *NRSV* e a *NIV*). Se Paulo está dizendo que os crentes gentios são “o Israel de Deus”, é estranho que ele use a expressão pela primeira vez aqui, bem no final

da carta. E, mesmo que se admita que os crentes são o Israel de Deus, é pouco recomendável uma dependência tão grande de uma única e duvidosa tradução, pois, além dessa passagem, só por volta de 160 d.C. em diante é que encontramos indícios de uma identificação explícita da igreja como “o Israel de Deus” ou “o novo Israel”. É difícil explicar esse caso isolado. Por que nos cem anos seguintes ninguém usou esse versículo para designar a igreja como “o novo Israel”?

Parece melhor traduzir o texto como P. Richardson sugere: “Que Deus conceda paz a todos os que andarem de acordo com esta regra, e misericórdia também ao seu fiel povo de Israel” (RICHARDSON, p. 84), ou como a NVI: “Paz e misericórdia estejam sobre todos os que andam conforme essa regra, e também sobre o Israel de Deus”.

Com base nesse breve apanhado das referências a Israel em Paulo, não existe nenhuma informação clara anterior a Romanos 9—11 que sugira a identificação da igreja com “o novo Israel” ou uma teoria de substituição do “antigo Israel” pelo novo. Só o Israel histórico pode reivindicar o título de “Israel de Deus”.

2.2 Um Israel dentro de Israel? Contudo, a atribuição do título “Israel” e o reconhecimento de sua herança não quer dizer que Paulo não tivesse plena consciência do fato de que a maioria do povo de Israel estava, naquele momento, rejeitando sua mensagem. O aspecto peculiar do entendimento paulino acerca de Israel é que Israel era amado por causa dos pais — o herdeiro legítimo das promessas — e, ao mesmo tempo, se mostrava inimigo do evangelho. A fim de dar uma explicação satisfatória à situação, Paulo viu-se obrigado a fazer um exame cuidadoso da história de Israel nas Escrituras. Com base nisso, ele chegou a uma conclusão que alguns judeus teriam considerado radical, até mesmo blasfema: nem todos os descendentes de Abraão são verdadeiramente filhos de Abraão, no sentido de compartilhar o mesmo tipo de fé que tinha seu pai Abraão.

A tese de Paulo, que tem sido grosseiramente distorcida e levada a interpretações desequilibradas sobre a relação entre judeus e gentios no evangelho, não é em seu raciocínio apenas algo que ele criou. Dentro da nação de Israel, Deus sempre exerceu sua prerrogativa de escolher alguém para executar o propósito divino. Todo

judeu admitia isso. Ismael foi filho de Abraão, mas nenhum judeu acreditava que os árabes, descendentes de Ismael, fizessem parte da aliança. De acordo com o AT, os filhos da fé eram reconhecidos mediante a linhagem de Isaque (Rm 9.8), e isso se dava porque o nascimento de Isaque não foi apenas uma questão de geração física, mas o resultado da promessa de Deus, a qual Abraão aceitou pela fé (Rm 4.18-22). Assim, Paulo insiste em que, se existem na narrativa bíblica exemplos de descendentes de Abraão que não foram filhos da promessa, então não havia problema em admitir, nos dias do apóstolo, que nem todos os que descendiam de Abraão eram Israel.

À primeira vista, parece que Paulo é culpado de redefinir Israel para satisfazer propósitos pessoais. A questão gira em torno da definição do “Israel de Deus”.

Em Romanos 2.28,29, Paulo já havia afirmado “judeu não é quem o é exteriormente”, um paralelo de Romanos 9.6b: “Nem todos os que são de Israel são israelitas”. Por isso, parece que algum termo como “verdadeiro Israel”, “Israel de verdade” ou “Israel interior” é necessário para exprimir o que Paulo quer dizer. O verdadeiro Israel pertence a Israel em termos de descendência física, mas não coextensivo com o Israel histórico. (Assinalamos que, depois de termos introduzido o conceito do “verdadeiro Israel”, somos forçados a introduzir um termo neutro, a saber, “Israel histórico”, a fim de evitar cair no erro da fácil identificação de Israel com o Israel incrédulo ou falso, ou seja, como símbolo de desobediência.)

Parece que Paulo opera com um conceito flexível de Israel. Sem dúvida, a origem disso está em antigos conceitos semitas de solidariedade, cujo entendimento é dificultado pelo individualismo dos dias atuais e pela grande distância de boa parte do pensamento religioso contemporâneo (ocidental).

É preciso estabelecer uma distinção entre o pensamento de Paulo em Romanos e a análise que ele fez anteriormente em Gálatas. Paulo faz distinção entre dois grupos contrastantes: “Israel da carne” e “Israel do Espírito” (Rm 2.29). O paralelo mais próximo nessa carta é Romanos 4.14-16, em que os termos empregados são *hoi ek nomou* (“os da lei”) e *hoi ek pistēos* (“os da fé”). Mas esse capítulo não gira em torno do padrão “a

ou *b*”, e sim “não apenas *a*, mas também *b*”, ou seja, é inclusivo, em vez de exclusivo. Paulo insiste em que, desde a aurora da fé em Cristo, não somente os que seguem a Lei (judeus), mas também os da fé (gentios) podem ser incluídos no povo de Deus. Pode se alegar que Paulo, em Romanos 9—11, primeiramente faz com que o conceito de Israel fique liberto de sua identificação absoluta com todos os descendentes de Abraão e, então, depois de afrouxar essa associação, passa a incluir os gentios no “Israel escatológico”.

Entretanto, devemos ser cuidadosos quanto ao que Paulo diz e o que não diz. É verdade que ele alega que nem todos os descendentes de Israel são realmente israelitas. Então, com base nessa declaração e Romanos 9.22, ele defende a ideia de que os gentios também podem ser incluídos no povo de Deus. Paulo, porém, jamais sugere uma substituição total de Israel pelos gentios, por mais que defenda os direitos dos que crem. No final, ele sustenta que os filhos de Deus (*tekna tou theou*) não são apenas filhos de ascendência carnal (*tekna tēs sarkos*), mas filhos da promessa (*tekna tes epangelias*, Rm 9.8).

Paulo também não identifica simplesmente a comunidade cristã como o “Israel espiritual”, o “Israel *kata pneuma*”, nem os judeus como o “Israel da carne”, o “Israel *kata sarka*” (cf. Gl 4.29). Seu pensamento a respeito é mais complexo.

O problema com termos como “verdadeiro Israel”, “Israel espiritual” ou mesmo “Israel escatológico” é que todos podem ser mal empregados e deixar implícito que a igreja é o único e verdadeiro Israel, e que o Israel histórico não é melhor que as nações pagãs, por ter aberto mão de sua herança. Está claro que, apesar de Paulo fazer uma distinção radical dentro de Israel e, assim, causar uma ruptura no povo histórico de Deus, ele teria insistido em que parte do Israel histórico também faz parte do Israel escatológico.

3. A extensão da aliança com Israel aos gentios

É impossível Paulo ter vislumbrado um Israel escatológico que não contivesse ninguém ou nada do Israel histórico. O pensamento de Paulo é muito mais concreto e historicamente orientado do que o entendimento subsequente cristão-gentílico permite perceber.

Além do mais, é necessário levar em conta certos fatores legais e teológicos. Se uma herança é dada a alguém, não se pode legalmente substituir o herdeiro sem romper os termos do testamento, da aliança. Os gentios têm tendido muito facilmente a se prevalecter de seu acesso à herança de Israel, à qual não têm nenhum direito. O fator teológico envolve nossa concepção da fidelidade de Deus. Se Deus é fiel e guarda a aliança, como poderá Israel experimentar rejeição total e definitiva? Se por qualquer motivo as promessas de Israel foram transferidas para outros, então Israel fracassou, e Deus também falhou em seu propósito para com Israel (Rm 9.6). Paulo está preocupado em sustentar que Deus é livre e que, por esse motivo, não está sujeito a Israel, embora esteja comprometido com a nação no sentido de que alcançará seus propósitos por meio desse povo, quer com sua cooperação, quer com sua rebelião.

4. Israel como criação da Palavra de Deus

O poder e a liberdade criadora de Deus são destacados por Paulo em sua análise de Israel em Romanos 9—11. Com seu chamado, Deus criou seu povo; com sua palavra, ele atinge seus propósitos. Apenas por isso Israel é o povo de Deus constituído e reconstituído. Mas não significa que Deus emprega seu poder de maneira arbitrária. Ele tem poder para das pedras criar filhos, mas o que Paulo afirma em Romanos 9.1-22 é que Deus não escolheu as pedras, nem mesmo os gentios, mas os que pertencem ao povo de Israel.

A liberdade do oleiro é absoluta: ele pode fazer com o barro qualquer utensílio que queira, seja para finalidades servis, seja para finalidades honrosas, e o utensílio não pode questionar a lógica de seu destino. Precisamos, contudo, nos lembrar de que Deus, o oleiro divino, usa o povo judeu como barro. É certo que o judeu não é por si mesmo “semente” (*sperma*) nem “filho de Deus” (*teknon theou*): ele só atinge essa condição mediante o chamado (*kalein*) e o reconhecimento (*logizesthai*) da parte de Deus (Rm 9.7,8). Mas esse povo, com sua histórica aliança com o Criador, ocupa uma posição singular. Só a partir do advento de Cristo e por causa dele é que os gentios podem ser admitidos no povo de Deus por meio da extensão da aliança de Israel. O privilégio e a prioridade de Israel implicam que o evangelho possa surgir

unicamente do judaísmo. Desse modo, Israel ocupa um lugar inalienável nos planos de Deus. Se os gentios quiserem participar, terão de reconhecer o compromisso prévio entre Deus e Israel e tudo que isso envolve (Ef 2.11,12 é um reconhecimento importante desse fato).

Com a vinda de Cristo, Deus, por meio de sua promessa, criou Israel outra vez, de acordo com seu propósito de graça. Com as promessas postas ao alcance dos gentios, a possibilidade de um “novo Israel” ou de um “Israel renovado” agora também é uma realidade. Desse modo, Israel e a igreja são criação da palavra divina. Com base nessa perspectiva, não existe nenhuma diferença essencial entre eles. Entretanto, histórica e teologicamente, Paulo deseja manter uma consciência sobre a prioridade de Israel e adverte os gentios do perigo da presunção demasiada, a fim de que não se esqueçam do envolvimento prévio entre Deus e Israel.

5. A falha de Israel

Paulo atribui à predestinação divina e à falha de Israel a não inclusão de parte de Israel (Rm 9.6-29). No pensamento de Paulo, esses elementos não são contraditórios nem mutuamente excludentes. A falha de Israel foi que a maioria dos israelitas dos tempos de Paulo não creu em Jesus Cristo. O apóstolo havia se tornado uma pedra de tropeço para eles (Rm 9.30—10.4). Tradicionalmente, considera-se o motivo do fracasso em aceitar a Cristo um ato de justiça própria por parte dos judeus. A interpretação da afirmação paulina de que os judeus procuraram “estabelecer a sua própria [...] justiça” (Rm 10.3) tem sido que eles acreditavam que a justiça podia ser alcançada por esforço próprio, ou seja, pelas boas obras. Por esse motivo, os que assim se esforçavam pressupunham que a haviam conseguido e, como consequência, se tornavam justos aos próprios olhos. Eram zelosos, mas seu zelo era equivocado (Rm 10.2).

E. P. Sanders produziu vasto material escrito para corrigir essa ideia geral sobre a falha de Israel. Ele alega que o zelo como tal não é errado. Os judeus não erraram ao procurar a justiça, mas procuraram o tipo errado de justiça — a justiça “própria”, no sentido de uma justiça peculiar aos judeus como povo, e a justiça de uma dispensação

prévia, anterior à vinda da fé em Jesus Cristo. A falha dessa justiça é sua exclusividade, e a “vinda da fé” significa que a salvação de Deus está disponível a qualquer um que tiver fé, judeu ou gentio, sem distinção (Rm 10.12). O evangelho de Paulo, portanto, soava como uma ofensa para muitos judeus que fracassaram em entender e/ou reconhecer o novo dia que havia irrompido em Jesus Cristo. Viam a obra e a mensagem de Paulo como uma ameaça ao futuro e ao bem-estar de Israel e, conseqüentemente, opunham-se a elas de forma veemente. Mas Paulo não enxergava a situação dessa maneira. Para ele, a vinda de Cristo era a confirmação (gr., *bebaian*, Rm 4.16) das promessas a Abraão e uma extensão da aliança, de modo a incluir os gentios entre os judeus que tinham fé. Ele se recusava a aceitar que Israel fora rejeitado. Acreditava que Israel estava apenas temporariamente endurecido por Deus, e assim permaneceria até que o reino acolhesse o número completo dos gentios.

6. A dupla condição de Israel: amados e em inimidade com o evangelho

Como já observamos, Paulo parecia ter um conceito flexível de Israel porque via o povo como uma única entidade, não importando os méritos ou fracassos de indivíduos em particular. Sua perspectiva acerca de Israel é histórica e comunal, em contraste com algumas ideias modernas que são simbólicas/teológicas e individualistas. Contudo, uma vez que sua abordagem é histórica e trata do Israel concreto e empírico, ele tem um problema de definição. Israel opõe-se ao evangelho. Alguns judeus são inimigos de Paulo e de sua mensagem, mas os judeus como um todo são os herdeiros das promessas feitas a Abraão e confirmadas com a vinda de Cristo.

Paulo não recua: encara o dilema com toda a seriedade. A condição dupla de Israel é que está rejeitando o evangelho, mas a nação ainda é amada por causa dos patriarcas.

Várias soluções têm sido apresentadas para o problema. Uma das mais comuns é que Deus fez duas alianças — uma que envolve a guarda da Lei, firmada com os judeus, outra firmada com os gentios e baseada apenas na fé. Mas a solução de Paulo é diferente. Ele não minimiza o problema, afirmando que todos os judeus serão salvos,

mesmo sem Cristo, nem prediz outra aliança para assegurar sua salvação no final.

7. A solução de Paulo: a restauração de Israel por meio da missão aos gentios

A situação que Paulo enfrentou perto do final de seu ministério era que os gentios estavam desejosos de aceitar a Cristo, mas os judeus não. Alguns judeus provavelmente ainda se apegavam à ideia tradicional de “primeiro os judeus, depois os gentios”, ou seja, era possível estender o evangelho aos gentios só depois de Israel tê-lo acolhido. Paulo possivelmente se debateu com essa questão quando ouviu, pela primeira vez, os helenistas proclamarem a mensagem cristã. Mas depois da visão na estrada de Damasco, precisou chegar a uma conclusão sobre como seu comissionamento se relacionava com essa perspectiva (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Trabalhando com os dados empíricos da realidade da obra do Espírito entre os gentios, Paulo concluiu que a ordem da salvação havia mudado. “Primeiro do judeu” agora significava que, embora o lugar irrevogável de Israel estivesse confirmado pelo evangelho, a ordem de entrada para judeus e gentios na nova comunidade de fé estava invertida.

A nova realidade é que os gentios precedem os judeus, e a partir dessa sequência histórica concreta Paulo passa a defender a teologia da salvação final de Israel após a dos gentios (Rm 11.12). Assim como a rejeição dos judeus ao evangelho fez com que ele se espalhasse entre os gentios, agora a recepção do evangelho pelos gentios irá assegurar o retorno dos judeus. Paulo chegou a essa conclusão com base em dados escriturísticos, teológicos e empíricos. Era fácil perceber a prova empírica de gentios crentes e judeus incrédulos.

Os argumentos teológicos de Paulo foram desenvolvidos com base em sua convicção acerca da fidelidade de Deus. Paulo estava convencido de que a vinda de Cristo demonstrara que Deus é fiel e justifica aquele que tem fé em Jesus (Rm 3.26). É recorrente nesse debate a teologia de um “remanescente justo”. Deus sempre manteve um remanescente fiel para assegurar que no final seus propósitos fossem bem-sucedidos. O remanescente podia ser visto como sinal de juízo ou então de misericórdia ou mesmo de ambos.

Em Romanos 9.22-29 e 11.2-6, Paulo emprega esse tema. Na citação do profeta Isaías, Romanos 9.27 diz: “Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o remanescente é que será salvo”, ficando subentendida a palavra “apenas” logo antes de “remanescente”. Embora se possa questionar se é justificável a introdução da ideia da exclusividade do remanescente, temos nessa tradução um exemplo do tema do remanescente a nos lembrar do juízo divino sobre Israel. Em Romanos 11.2-6, não há dúvida de que Paulo vê o remanescente como sinal de esperança — de misericórdia, em vez de juízo, embora o juízo já esteja pressuposto. Ele torna a usar um exemplo das Escrituras: Elias achou erroneamente que só ele havia restado do fiel povo de Deus, mas Deus o lembrou de que havia guardado para si 7 mil que não haviam dobrado os joelhos perante Baal. Paulo conclui: “Assim, pois, também no tempo presente restou um remanescente segundo a eleição da graça” (Rm 11.5). Paulo interpreta esse remanescente — os judeus crentes — como primícias da colheita vindoura: um sinal de esperança. Dessa maneira, seria apropriado traduzir assim Romanos 11.5: “Assim, pois, também no tempo presente, já existe um remanescente”. A existência de alguns crentes judeus se torna para Paulo um sinal da salvação de todo o Israel.

A forma em que essa salvação iria acontecer levou Paulo a ponderar as Escrituras à luz da própria experiência. Há uma possibilidade bem concreta de que o comissionamento apostólico de Paulo tenha incluído uma visão da restauração de Israel. A imagem encontrada em Isaías 49.1 de alguém separado desde o ventre materno é empregada por Paulo em Gálatas 1.15 (cf. At 13.47). O chamado do Servo nessa passagem une os aspectos gêmeos de sua obra universal — ser agente da restauração de Israel e luz para os gentios. Por isso, é incorreto ver Paulo como apóstolo aos gentios sem uma função relativa a Israel. O mais adequado é vê-lo como o apóstolo aos gentios por causa de Israel, de modo que existe uma conexão necessária entre a missão paulina aos gentios e a restauração de Israel.

Entretanto, foi em Deuteronômio 32 que Paulo encontrou o texto das Escrituras que sugeria uma forma de conduzir o Israel rebelde de volta para

Deus. Quando Paulo leu em Deuteronômio 32.21: “Eu lhes provocarei o ciúme com aquele que não é povo e lhes despertarei a ira”, entendeu que os gentios eram a “nação insensata”, “aquele que não é povo”. De modo que encontrou aqui uma pista que ele explorou para defender o argumento de que, por causa do ciúme, sua missão aos gentios indiretamente levaria Israel a reconhecer a verdade como ele a via.

R. B. Hays demonstrou de modo convincente que em Deuteronômio 32 “Paulo encontra não apenas a profecia da falta de fé por parte de Israel e de sua restauração no final, mas também a prefiguração da intenção divina de ‘deixá-los com ciúme’ ao acolher os gentios (Dt 32.43)”. Hays prossegue: “Seria muita coincidência Paulo citar ambos os versículos (Rm 10.19; 15.10)”. Ele conclui: “Deuteronômio 32 contém Romanos embrionariamente” (Hays, p. 164). Parece que Paulo, que enfrentava o coração endurecido da maioria de seu povo, encontrou em Deuteronômio 32 um texto que enxergava inexoravelmente além do juízo presente e contemplava a esperança futura. Apesar da tendência entre alguns estudiosos de considerar que Romanos 9—11 ressalta *ou* juízo *ou* misericórdia sobre Israel, está claro que na tradição deuteronômica essa passagem inclui ambos: “Considerai [...] a bondade e a severidade de Deus” (Rm 11.22). A severidade deriva da compaixão derradeira de Deus, e é apropriado que Romanos 11 não termine com a rejeição, mas com a restauração de “todo o Israel” (Rm 11.26).

Assim, a despeito da obstinação presente de Israel, o processo histórico contínuo da missão aos gentios prosseguirá até que o número deles se complete — talvez quando o evangelho tiver sido proclamado em todos os lugares. A peregrinação dos gentios (Is 2.2-5) não sucederá mas precederá a restauração de Israel — as nações não se aproximam por ver a glória de Deus, mas Israel o faz porque vê a salvação e a glória que os gentios têm em Cristo. Paulo foi provavelmente o primeiro a propor essa sequência, mas, como observa O. Hofius, é possível que o apóstolo tenha encontrado base em certos textos do AT que já sugeriam essa ideia.

Vários itens estão intimamente relacionados no pensamento de Paulo: “O Libertador

virá de Sião e desviará de Jacó as impiedades” (Rm 11.26). Todo o Israel — no sentido da totalidade do povo (não necessariamente cada indivíduo em particular) — será salvo, e isso introduzirá a ressurreição dos mortos.

Esse será o livramento e a confirmação definitivos de Israel, esperados em Deuteronômio 32.36-43 e, de forma significativa para Paulo, quando os gentios se regozijarem com Israel (Dt 32.43). O mais importante é que, com a restauração de Israel, não é Israel quem é confirmado, mas a fidelidade e o honorável nome de Deus.

O que se extrai disso tudo é que a missão de Paulo não pode ser vista à parte da restauração de Israel. O apóstolo vê sua missão aos gentios como algo que funciona como catalisador da salvação presente de um remanescente que existe dentro de Israel e como precursor essencial da salvação final de todo o Israel. Só quando a “plenitude dos gentios” vier é que todo o Israel será salvo (Rm 11.25,26).

Desse modo, na sequência inversa das tradições mais antigas, Israel e os gentios compartilham ambos da salvação divina. Além do mais, apesar da separação presente ou futura entre a igreja e Israel, no final não poderá existir nenhum desdobramento em separado, pois os destinos de ambos permanecem entrelaçados nas misteriosas operações do propósito eterno de Deus. Assim, Israel é incapaz de alcançar sua restauração até a “plenitude dos gentios”, e os gentios não podem participar da ressurreição sem a prévia restauração de Israel.

8. Israel na perspectiva contemporânea

O entendimento de Paulo acerca de Israel é inteiramente escatológico. Os cristãos modernos não partilham dessa perspectiva. Desejam saber exatamente onde os judeus se encontram em relação ao REINO DE DEUS, julgando a questão mais pela perspectiva de uma escatologia realizada. Paulo tinha plena consciência da divisão entre ele e os não convertidos de sua raça. Mas ele os contemplava da perspectiva do propósito derradeiro de Deus, pela qual não estão rejeitados por Deus, mas, pelo contrário, continuam súditos em potencial do reino eterno (como todos o são).

A existência ininterrupta do povo judeu não deve ser vista apenas como resultado de seu

fracasso em aceitar a mensagem cristã, ou seja, de sua desobediência. Nem devem eles ser vistos apenas como uma espécie de lição ilustrada para os cristãos acerca do perigo da “religiosidade cega”, como o fazem alguns extremistas. Não somos temerários a ponto de insistir em que tudo que acontece neste mundo seja diretamente causado por Deus, mas seria ingênuo pensar que o fato de o povo histórico de Deus, a raça judaica, continuar existindo lado a lado com o cristianismo é um simples acaso da história.

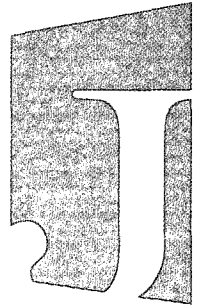
Ver também ABRAÃO; ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; ESCATOLOGIA; PAULO, O JUDEU; ROMANOS, CARTA AOS.

DPC: GENTIOS; OLIVEIRA; PEDRA DE TROPEÇO; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL.

BIBLIOGRAFIA. BEKER, J. C. The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's Letter to the Romans. In: DONFRIED, K. P., org. *The Romans debate*. Ed. rev. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ BRING, R. Paul and the Old Testament: a study of the ideas of election, faith and law in Paul with special reference to Rom 9:30—10:21. *ST*, v. 25, p. 21-60, 1971. ■ CAMPBELL, W. S. *Paul's gospel in an intercultural context*. Frankfurt: Peter Lang, 1992. ■ CLEMENTS, R. E. A remnant chosen by grace (Rom 11:5). In: HAGNER, D. A. & HARRIS, M. J., orgs. *Pauline studies: essays presented to F. F. Bruce*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. p. 106-21. ■ CRANFIELD, C. E. B. *Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1979. (ICC.) _____. *The significance of dia pantos in Romans 11:10*. In: CROSS, F. L., org. *SE 2*. Berlin: Akademie Verlag, 1964. p. 547-50. (*Texte und Untersuchungen*, 87.) ■ DAHL, N. A. The future of Israel. In: _____. *Studies in Paul: theology for the early Christian mission*. Minneapolis: Augsburg, 1977. p. 137-58. ■ DAVIES, W. D. Paul and the people of Israel. Paul and the gentiles: a suggestion concerning Romans 11:13-24. In: _____. *Jewish and Pauline studies*. Philadelphia: Fortress, 1984. p. 123-63. ■ DINKLER, E. The historical and eschatological Israel in Rom 9—11: a contribution to the problem of predestination and individual responsibility. *JR*, p. 109-27, 1956. ■ DONFRIED, K. P., org. *The Romans debate*. Ed. rev. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ DUNN, J. D. G. *Romans*. Dallas: Word, 1988. (WBC, 38b.) ■ GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia, 1987. ■ GETTY, M. A. Paul on

the covenants and the future of Israel. *BTB*, v. 17, p. 92-9, 1987. ■ HAFEMANN, S. J. The salvation of Israel in Romans 11:25-32: a response to Krister Stendahl. *Ex Auditu*, v. 4, p. 38-58, 1989. ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. HENGEL, M. *The pre-Christian Paul*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ■ HOFIUS, O. Ali Israel will be saved: divine salvation and Israel's deliverance in Romans 9—11. *PSBSup*, v. 1, p. 19-39, 1990. ■ _____. Das Evangelium und Israel: Erwägungen zu Römer 9—11. *ZThK*, v. 83, p. 297-324, 1986. ■ JOHNSON, D. G. The structure and meaning of Romans 11. *CBQ*, v. 46, p. 91-103, 1984. ■ KÄSEMANN, E. Paul and Israel. In: _____. *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 183-7. ■ KAYLOR, R. D. *Paul's covenant community: Jew and gentile in Romans*. Atlanta: John Knox, 1988. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. 2. ed. Tübingen: Siebeck, 1984. (WUNT, 2.4.) ■ MARTIN, R. P. *Reconciliation: a study of Paul's theology*. Ed. rev. Grand Rapids: Zondervan, 1990. ■ MEEKS, W. A. Judgment and the brother: Romans 14:1—15:13. In: HAWTHORNE, G. F. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation: essays in honor of E. Earle Ellis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 290-300. ■ MORRIS, L. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. ■ MUNCK, J. *Christ and Israel: an interpretation of Romans 9—11*. Philadelphia: Fortress, 1967. ■ RAASANEN, H. Paul, God and Israel: Romans 9—11 in recent research. In: NEUSNER, J. et al., orgs. *The social world of formative Christianity and Judaism: essays in tribute to Howard Clark Kee*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ RICHARDSON, P. *Israel in the apostolic church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (SNTSMS, 10.) ■ SANDERS, E. P. *Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1991. ■ _____. *Paul, the Law and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ SEGAL, A. F. *Paul the Convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press, 1990. ■ STENDAHL, K. *Paul among Jews and gentiles and other essays*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ VAN BUREN, P. M. The church and Israel: Romans 9—11. *PSBSup* 1:5-18, 1990. ■ ZIESLER, J. *Romans*. Philadelphia: Trinity Press International, 1989. (TPINTC.)

W. S. CAMPBELL



JERUSALÉM, CONFERÊNCIA EM. Ver PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

JERUSALÉM, VISITAS DE PAULO A. Ver GÁLATAS, CARTA AOS.

JESUS, APRISIONAMENTO DE. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

JESUS E PAULO

A relação entre Jesus e Paulo apresenta uma questão histórica com imensas ramificações teológicas. Mas está a teologia de Paulo em harmonia com o ensino e o ministério de Jesus, dando-lhes continuidade, ou existe um abismo intransponível entre ambos? Geralmente, aceita-se que, para merecer o título de “cristã”, a religião cristã tem de ter uma continuidade reconhecível com a mensagem de Jesus e o impacto de sua atividade. Entretanto, muitos intérpretes, tanto no nível popular quanto no acadêmico, preferem alegar que Paulo, nossa testemunha cristã mais antiga, se afastou significativamente da mensagem de Jesus e introduziu um sistema teológico discrepante, o que suscita muitas perguntas históricas importantes, mas, uma vez que Paulo exerceu grande influência sobre o cristianismo posterior, isso também constitui um importante desafio teológico.

1. A história do debate
2. O ensino de Jesus em Paulo
3. A vida de Jesus e seu exemplo
4. As cartas e a pregação missionária
5. A revelação e a tradição
6. O reino de Deus
7. Israel e a Lei
8. Pecadores, excluídos e a misericórdia de Deus
9. O sofrimento, a cruz e a justificação
10. Continuidade e desenvolvimento

1. A história do debate

1.1 Antes de 1914

1.1.1 Ferdinand Christian Baur. Quando, no século XIX, F. C. Baur deu início à era moderna dos estudos paulinos, ele apregoava que uma análise histórica rigorosa do NT indicava que havia diferenças significativas entre as várias ramificações da igreja cristã primitiva. Em particular, ele destacava as diferenças entre Paulo, de um lado, e os apóstolos de Jerusalém e as igrejas palestinas, de outro. Os últimos foram mais influenciados pelos ensinamentos originais de Jesus, tendo-lhes sido mais fiéis, ao passo que Paulo tomou um caminho independente dessas tradições, divergindo bastante do ensino de Jesus, principalmente em sua cristologia e no que diz respeito à validade da Lei.

As questões suscitadas por essa tese foram analisadas de várias formas, mas se tornaram o centro de um intenso debate nos vinte anos que precederam a Primeira Guerra Mundial. Nesse período, a questão “Jesus e Paulo” tornou-se o foco de debates nos níveis acadêmico e popular, pois vários estudiosos da Alemanha e da França — H. H. Wendt, M. Goguel, M. Brückner e P. Wernle — percebiam um abismo significativo entre o ensino de Jesus e a teologia de Paulo. Alguns também defendiam a ideia de que, apesar de toda a capacidade organizacional e intelectual de Paulo, não se devia permitir que ele obscurecesse as verdades religiosas essenciais expressas por Jesus. “Deixar Paulo para trás e voltar-se para Jesus” tornou-se a palavra de ordem entre esses críticos radicais. As teorias deles eram alarmantes para os crentes tradicionais e também para os teólogos protestantes liberais, cujas crenças teológicas

dependiam de uma síntese dos ensinamentos de Jesus e de Paulo.

1.1.2 *William Wrede*. A controvérsia recebeu muitíssima atenção quando foi publicado, em 1904, o livro *Paul*, de W. Wrede, uma obra popular, escrita de maneira brilhante, que expunha uma opinião radical e constituía uma provocação vigorosa. Wrede alegava que a teologia de Paulo representava uma religião de redenção cujo cerne é o conceito de um ser supra-humano (o Filho de Deus) que entrou no mundo para derrotar os poderes que o mantinham em escravidão. Paulo fundiu essa estrutura teológica, um sistema de ideias pré-formadas que herdou do judaísmo apocalíptico, com a história da morte e ressurreição de Jesus. O mais significativo na experiência religiosa de Paulo e em seu sistema de pensamento não foi a vida ou o ensino de Jesus, mas apenas o fato de que Jesus foi um homem, que morreu e ressuscitou. Desse modo, como representante da humanidade, Cristo operou uma salvação objetiva, agora mediada para os que creem nesses dogmas e participam dos sacramentos.

Wrede insistia em que essa estrutura de ideias era estranha às ênfases teológicas correntes na piedade individual e fazia parte de um mundo diferente do estilo profético simples de Jesus e das verdades morais puras que ele proclamara de modo tão memorável. A conversão de Paulo se dera por meio de um encontro com o Cristo ressuscitado, não com o Jesus terreno, e ele só pôde descrever Jesus como um personagem divino porque não havia conhecido o Jesus humano. Apesar de todos os pontos em que Paulo e Jesus pudessem concordar e por mais que Paulo conhecesse os ensinamentos de Jesus, o apóstolo não foi influenciado profundamente pela personalidade de Jesus nem pelo seu modo de pensar. Em todos os aspectos importantes, o sistema teológico básico paulino estava a anos-luz de distância do pensamento de Jesus. Assim, Wrede chegou à famosa conclusão de que “Paulo deve ser considerado o segundo fundador do cristianismo” (WREDE, p. 179). Embora tenha resgatado a fé cristã, impedindo-a de “definhar como uma seita judaica”, Paulo só o fez ao transformá-la. É fácil perceber a dinamite teológica encapsulada nessa conclusão. O dilema posto diante da teologia cristã é resumido nesta observação de Wrede: “Sem dúvida, comparado com o primeiro,

o segundo fundador do cristianismo exerceu a influência maior, não a melhor” (WREDE, p. 180).

1.1.3 *Resposta a Wrede*. A resposta a Wrede e as ideias radicais semelhantes foi vigorosa, partindo tanto de teólogos protestantes liberais da Alemanha — A. von Harnack, A. Jülicher e A. Resch — quanto das vozes mais conservadoras do mundo de fala inglesa — J. Moffatt, C. A. A. Scott e J. G. Machen. Entre as linhas comuns de defesa, destacam-se as seguintes. 1) Paulo conhecia bem mais os ensinamentos de Jesus do que estamos inclinados a admitir e faz diversas alusões a esses ensinamentos, mesmo que raramente os cite. 2) Embora Paulo faça poucas referências à vida de Jesus em suas cartas, os fatos salientes e até mesmo a personalidade de Jesus devem ter desempenhado um papel importante em sua pregação missionária inicial. 3) Há muito exagero em torno do suposto abismo entre Jesus e Paulo nas questões teológicas. Por exemplo: a atitude de Jesus diante da Lei foi, à sua maneira, tão crítica quanto a de Paulo, e a cristologia implícita nas afirmações que fazia acerca de si mesmo não está muito distante dos títulos e papéis divinos explícitos que Paulo lhe atribuiu. 4) Em muitos aspectos de suas teologias, Jesus e Paulo concordavam inteiramente, como na doutrina do amor paterno de Deus, na percepção da escatologia e na ética. Pode-se alegar que esses aspectos são o âmago da religião cristã e que quaisquer diferenças remanescentes eram questões periféricas. 5) Alguns estudiosos afirmavam que, mesmo que a teologia de Paulo fosse diferente da de Jesus, em sua experiência religiosa ele estava unido com o espírito de Cristo e deu claros sinais da influência da personalidade de Jesus. 6) Finalmente, várias explicações podem ser dadas para a diferença de atmosfera entre os Evangelhos e as cartas paulinas: o treinamento rabínico de Paulo (v. PAULO, o JUDEU), sua experiência pessoal diferente, as necessidades da missão aos gentios e a luta contra os judaizantes, além do fato óbvio de que Paulo inevitavelmente via Cristo do outro lado da cruz e da ressurreição. Mencionaram-se todos esses aspectos como fatores de importância puramente externa, que não afetam materialmente a substância da unidade interna entre Paulo e Jesus.

Com isso, armou-se uma refutação incisiva ao conceito de Paulo como segundo fundador do

cristianismo e a quaisquer insinuações de que ele tenha corrompido ou alterado substancialmente o evangelho anunciado por Jesus. No cerne do pensamento de Jesus e de Paulo existe harmonia, e qualquer desenvolvimento dos ensinamentos de Jesus em Paulo vem a ser nada mais que interpretação e explicação legítimas.

1.1.4 *Wilhelm Heitmüller e Albert Schweitzer.*

Logo antes da interrupção provocada pela Primeira Guerra Mundial, duas outras contribuições anunciaram aspectos importantes do debate nas fases seguintes. Em 1912, W. Heitmüller examinou a questão das fontes cristãs que influenciaram o pensamento de Paulo. Antes, Paulo fora tratado como um personagem isolado ou como alguém que se baseara em informações acerca de Jesus transmitidas por comunidades palestinas primitivas, mas Heitmüller chamou a atenção para os círculos cristãos helênicos em que Paulo foi instruído como cristão. Ele propôs que a relativa omissão em Paulo das palavras e feitos de Jesus não era simples idiossincrasia, mas algo característico das formas helenizadas do movimento cristão. Isso não apenas reforçou o ponto de vista daqueles que, na escola da história das religiões, afirmavam que as influências realmente decisivas no pensamento de Paulo vieram não do judaísmo, mas da cultura helênica, mas também destacou um aspecto importante na questão histórica da continuidade entre Jesus e Paulo: se a ala helenizada do movimento cristão primitivo deu mais ênfase ao Senhor ressurreto que ao mestre terreno, o problema não pode ser simplesmente atribuído a algo entre Jesus e Paulo, mas tem de incorporar o estudo dessa terceira e obscura entidade, o cristianismo helênico.

Em contraste, em seu panorama dos estudos paulinos, *Paul and his interpreters* [*Paulo e seus intérpretes*] (1911), A. Schweitzer apoiava os que percebiam a influência da apocalíptica judaica em Paulo. Sua interpretação de que a teologia de Paulo fora moldada pelo “misticismo” escatológico não foi publicada senão muitos anos depois (*The mysticism of Paul the apostle* [*O misticismo de Paulo, o apóstolo*], 1930), mas na sua obra anterior já está claro que ele considerava o pensamento de Paulo plenamente explicável com base nos paralelos em fontes apocalípticas judaicas. A importância disso é que em sua famosa obra

A busca do Jesus histórico (1906), Schweitzer havia demolido todas as tentativas liberais de escrever uma biografia de Jesus, apresentando Jesus não como o porta-voz da piedade e da moralidade liberais, mas como um profeta apocalíptico que trabalhou orientado por um rígido calendário apocalíptico. Desse modo, Schweitzer propôs uma solução bem diferente para a questão de Jesus e Paulo. Em vez de um abismo entre o Jesus liberal e o Paulo helenizado ou apocalíptico, Schweitzer propôs uma transição relativamente fácil do Jesus apocalíptico para o Paulo apocalíptico, separados apenas pelo fato de que, enquanto Jesus aguardava os acontecimentos escatológicos, Paulo agora entendia que eles haviam começado, pelo menos, na ressurreição do Messias.

1.1.5 *Que Jesus e que Paulo?* As contribuições do final desse período de aguda controvérsia salientam um problema subjacente e essencial. Em qualquer comparação entre Jesus e Paulo ou tentativa de propor continuidades ou correspondências entre eles, tudo irá depender de qual Jesus está sendo comparado com qual Paulo. As questões críticas sobre a validade do material dos Evangelhos como prova do Jesus histórico continuaram a ser debatidas (a grande maioria rejeitou João, mas demonstrou confiança no Evangelho de Marcos). Contudo, a maioria dos integrantes da corrente principal desse debate assumiu axiomáticamente que o Jesus verdadeiro era o da teologia liberal, que pregava verdades morais simples, porém profundas, e ressaltava em particular a paternidade de Deus, a irmandade de todos os humanos e o valor infinito da alma humana. A essência do cristianismo e da religião em geral estava expressa no chamado de Jesus à alma humana para uma devoção confiante em seu Deus. Com esse Jesus num dos lados da equação, bastava analisar se Paulo, em sua religião ou em sua teologia, havia alterado em profundidade ou desenvolvido apropriadamente essa perspectiva religiosa essencial. Quando Schweitzer e J. Weiss começaram a sacudir os alicerces dos conceitos liberais sobre o Jesus histórico, começaram a surgir novas possibilidades de entender a relação entre Jesus e Paulo.

1.2 *Rudolf Bultmann.* Na fase seguinte do debate, entre a Primeira Guerra Mundial e a década de 1950, a contribuição de R. Bultmann foi de

importância decisiva. Como participante de peso na reação teológica pós-guerra contra a teologia liberal, em vários e significativos aspectos ele fez o debate avançar em suas variadas obras individuais sobre Jesus e Paulo e em dois textos seminais que tratavam especificamente da questão de Jesus e Paulo.

1.2.1 O Jesus de Bultmann. Bultmann partilha da opinião de Schweitzer, segundo a qual Jesus fora um pregador apocalíptico que proclamava a chegada iminente do reino de Deus. Em sua obra de crítica da forma dos Evangelhos, Bultmann lança dúvida sobre a historicidade de boa parte do material, alegando que os relatos dos Evangelhos haviam sido fortemente influenciados pela fé da igreja durante o período de transmissão oral e pelos interesses dos autores de cada Evangelho. No entender de Bultmann, isso tornou impossível a reconstrução de um retrato convincente da personalidade de Jesus ou da sequência dos acontecimentos de sua vida. Mas (ao contrário da opinião popular) Bultmann ainda tinha confiança de que podia chegar às principais ideias da mensagem de Jesus e entendia que essa proclamação fora decididamente moldada por um enfoque escatológico. O reino de Deus não significava o domínio de Deus na alma (HARNACK), e sim o momento em que Deus daria fim ao mundo corrompido. Dessa maneira, Jesus apresentava Deus em termos radicais como Criador e Juiz, e seu vocabulário apocalíptico não podia ser considerado mera “casca”. Assim, “quem quer que considere Paulo ofensivo e perturbador tem de admitir que Jesus também o é” (BULTMANN, 1936, p. 194).

1.2.2 Congruência material com Paulo. Em sua interpretação da proclamação de Jesus, Bultmann rompeu decisivamente com a ênfase liberal na ética e em Jesus como mestre de verdades atemporais e universais. Ao examinar o sentido da mensagem escatológica de Jesus e a situação humana nela apresentada, Bultmann viu Jesus fazendo uma convocação, um chamado à obediência radical. Para ele, a crítica de Jesus aos fariseus representou um ataque contra toda forma de legalismo que exigisse obediência apenas parcial ou externa. Em suas imposições absolutas, Jesus exigia que o eu se dedicasse totalmente à vontade de Deus, que o indivíduo abrisse mão da autossatisfação que antes buscava. Além do

mais, Bultmann percebe aqui um ponto real de correspondência com a teologia de Paulo. No centro da crítica de Paulo à Lei e na teologia paulina da cruz, Bultmann enxergava um ataque penetrante contra o legalismo judaico e contra qualquer tentativa de garantir a salvação com base em recursos puramente humanos. “O verdadeiro pecado do homem é que ele toma sua vontade e sua vida nas próprias mãos, conquista a própria segurança e assim tem sua autoconfiança, sua ‘jactância’” (BULTMANN, 1929, p. 228). Desse modo, com base em contribuições interpretativas oriundas da filosofia existencialista, Bultmann detectou uma congruência material (*sachliche*) entre Jesus e Paulo na percepção que tinham da condição humana, embora a teologia de Paulo fosse, no aspecto teórico, mais clara que a de Jesus. Mesmo na cristologia, Bultmann viu alguns elementos de semelhança, porque Jesus, embora não “exigisse fé em sua pessoa, exigia fé em sua palavra. Ou seja, ele fez sua aparição, consciente de que Deus o havia enviado na hora final do mundo” (BULTMANN, 1936, p. 195). Dessa forma, tornou-se inevitável que o proclamador passasse a ser o proclamado. A única diferença, embora significativa, é que o que Jesus proclamou como ato iminente de Deus, Paulo pregou como obra de salvação realizada.

1.2.3 Continuidade histórica? Bultmann fez uma distinção importantíssima entre dois aspectos do debate sobre Jesus e Paulo. Uma questão é indagar que correspondência poderia existir entre a proclamação de Jesus e a pregação de Paulo; outra bem diferente é tentar descobrir se Paulo foi, direta ou indiretamente, influenciado pelo ensino de Jesus. No que diz respeito à última questão, Bultmann praticamente não via ligação histórica entre Jesus e Paulo. Ele enfatizou o fato de Paulo quase não citar as palavras de Jesus e que, mesmo levando em conta todas as possíveis alusões, elas afetam apenas a ética de Paulo. “É mais que óbvio que ele não recorre às palavras do Senhor em busca de apoio para suas ideias estritamente teológicas, antropológicas e soteriológicas” em que estão contidos “os conceitos essencialmente paulinos” (BULTMANN, 1929, p. 223). Nesses aspectos, Paulo não depende de Jesus, e “o ensino de Jesus é — pelo menos nos aspectos essenciais — irrelevante para Paulo”. Desse

modo, enquanto vislumbrava alguns elementos importantes de congruência teológica entre a proclamação de Jesus e o querigma de Paulo, Bultmann não encontrou quase nada de continuidade histórica entre ambos.

1.2.4 *O Jesus histórico e o querigma.* Ao analisar nosso tema, Bultmann fez ainda outra contribuição importante. Para ele, a questão sobre Jesus e Paulo é representativa de um assunto teológico mais amplo, a saber, a relação entre o Jesus histórico e a pregação da igreja. Em 1892, em seu protesto contra as explicações liberais da vida de Jesus — em que se procurava substituir o Cristo da fé da igreja por um Jesus fraco, historicamente incerto e teologicamente irrelevante —, M. Kähler insistiu vigorosamente nesse assunto. Como “teólogo do mundo”, Bultmann tinha a mesma convicção que Kähler, segundo a qual se deve aplicar ao método teológico o princípio reformado da justificação pela fé: verdades teológicas jamais podem ser validadas pelos resultados limitados e inseguros da pesquisa histórica; elas são alcançadas apenas pela fé. Por isso, a teologia cristã jamais poderá ser confinada às reconstruções provisórias do Jesus histórico elaboradas pelos estudiosos ou mesmo tomá-las como seu ponto de partida. O ponto de partida é sempre o querigma — o Cristo crucificado foi ressuscitado dos mortos e deve ser reconhecido como Senhor.

A interpretação bultmanniana do NT deu forte apoio a essa teologia. Em especial, ele acreditava que, por não haver em Paulo referências à vida e ao ensino de Jesus, a única coisa acerca do Jesus histórico significativa para a pregação e a fé da igreja era que Jesus, o crucificado, foi um fato histórico. Tudo o mais que fosse teologicamente importante a seu respeito (e.g., que ele morreu por nós, que era o FILHO DE DEUS preexistente e que é SENHOR) foi estabelecido pela ressurreição e pela pregação da igreja, não pelos fatos e acontecimentos da vida histórica de Jesus. A importância do Jesus histórico para a fé foi simplesmente que ele viveu (*Dass*), não como ele viveu (*Was*). Na teologia de Paulo, “não se obtém conhecimento acerca do Messias: ou a pessoa o reconhece ou o rejeita” (BULTMANN, 1929, p. 236). Se Jesus é mestre ou exemplo, isso ocorre somente por já ser reconhecido como Senhor — “não é o caráter exemplar do Jesus histórico que o torna Senhor”

(BULTMANN, 1929, p. 239). Dessa forma, Bultmann considera teologicamente suspeito o clamor radical: “Deixar Paulo para trás e voltar-se para Jesus”. “Tudo que se pode fazer é ir a Jesus por meio de Paulo, ou seja, Paulo indaga à pessoa se ela está desejosa de entender o ato de Deus em Cristo como o acontecimento que resolve e resolve a questão acerca do mundo e de nós” (BULTMANN, 1936, p. 201).

1.2.5 *A importância de Bultmann.* Desse modo, Bultmann trabalhou a questão de Jesus e Paulo não apenas no nível histórico (quanta informação Paulo tinha de fato acerca de Jesus, quanto foi influenciado por Jesus ou qual o grau de concordância com Jesus), mas também no contexto da questão teológica mais ampla da relação entre o Jesus histórico e a fé cristã. A importância imensa dessa questão teológica e a forma radical em que foi apresentada e respondida por Bultmann fez com que as contribuições desse estudioso fossem tão importantes para o debate.

Vale também enfatizar o valor da distinção que Bultmann faz entre a continuidade histórica entre Jesus e Paulo e a congruência teológica. Antes de Bultmann, boa parte da discussão em torno de Jesus e Paulo confundia os dois tópicos, e depois de Bultmann parte da discussão tem deixado de levar em conta a distinção feita por ele. Por exemplo: é fácil pressupor que, caso seja possível identificar uma concordância de temas recorrentes ou de vocabulário entre Jesus e Paulo que sugira alguma forma de continuidade (e.g., que em questões de ética ou de escatologia Paulo se baseou em tradições do ensino de Jesus), isso constitui em si mesmo prova de uma correspondência muito próxima em suas perspectivas tradicionais. Conforme estudiosos do NT têm aprendido em muitas outras áreas de estudo, mesmo que se identifiquem paralelos entre duas fontes e mesmo que tais paralelos representem dependência um do outro (às vezes não representam), isso pode não passar de um fenômeno superficial que mascara as diferenças profundas na estrutura de pensamento subjacente. No entanto, como Bultmann alegou, uma congruência significativa entre o pensamento de Jesus e o de Paulo não precisa implicar continuidade no sentido histórico simples de tradições passadas adiante e recebidas por Paulo. Alguém ainda poderá

insistir na questão histórica de como surgiu essa notável congruência (Bultmann jamais trata disso), mas seria insensato separar completamente as questões de continuidade e congruência. Mesmo assim, é de considerável valor reconhecer a distinção entre elas.

1.3 Da década de 1950 até o presente. A opinião dominante de Bultmann entre os estudiosos alemães do NT resultou na diminuição do interesse pelo Jesus histórico. Historicamente, ele lançou dúvidas quanto a nossa capacidade de recuperar algo semelhante a um quadro acabado do Jesus da história e teologicamente considerou que os resultados seriam em boa dose irrelevantes no que dizia respeito ao querigma. Mas quando enfatizou esses tópicos, numa palestra em 1960, foi forçado a defender sua posição contra uma tendência contrária que já estava ganhando espaço até mesmo entre seus alunos. A maré começava a mudar e estava destinada a trazer consigo um interesse renovado pela antiga questão sobre Jesus e Paulo.

1.3.1 Joachim Jeremias. A partir da década de 1930, e resolutamente independente da escola bultmanniana, J. Jeremias empreendeu novas e bem-sucedidas pesquisas sobre o Jesus histórico. Ele acreditava que era possível recuperar os fatos essenciais sobre Jesus e até mesmo, em alguns casos, suas *ipsissima verba* (“próprias palavras”). Também considerava que o Jesus assim recuperado estava, na consciência que tinha de sua posição (como se vê no distintivo *abba*), na ruptura que teve com a Lei e na interpretação redentora que deu à sua morte, em total harmonia com a pregação posterior a seu respeito. Jeremias detectou também um ponto crucial de similaridade entre o Jesus que deu as boas-vindas aos pecadores e excluídos e o Paulo que pregava a justificação dos ímpios por meio da graça de Deus.

1.3.2 Werner G. Kümmel. Na mesma época, W. G. Kümmel, com importantes textos sobre Jesus e Paulo, manteve a questão em voga. Embora consideravelmente influenciado pelo pensamento de Bultmann e em grande parte concordando com ele quanto à pouca informação de Paulo sobre a vida e o ensino de Jesus, Kümmel analisou a congruência entre Jesus e Paulo com certa independência da filosofia existencialista. Ele acreditava que, para Jesus, o reino não era apenas futuro, mas já estava

irrompendo durante seu ministério. Enquanto Bultmann (seguindo Schweitzer) percebia uma importante distinção entre o fato de Jesus apontar para o futuro iminente, e Paulo, para o passado imediato, Kümmel entendia que Jesus e Paulo estavam condicionados por uma tensão muito semelhante entre a presença da salvação e seu cumprimento futuro (v. ESCATOLOGIA). A ressurreição e o dom do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) tão somente ampliaram o efeito da salvação já presente em Jesus — presente não apenas em suas palavras (Bultmann), mas também em sua pessoa. Desse modo, apesar de todas as diferenças na formulação entre a pregação de Jesus e a de Paulo, Kümmel insistia em que a teologia de Paulo não representa alteração fundamental alguma nem falsificação do ensino de Jesus, apenas uma reformulação própria das ideias fundamentais de tais ensinamentos.

1.3.3 A nova busca. No entanto, o debate sobre Jesus e Paulo só ganhou novo fôlego com o renascimento amplo das pesquisas sobre Jesus. Os anos da década de 1950 testemunharam um interesse renovado pelo Jesus histórico, até mesmo entre os alunos de Bultmann, notavelmente E. Fuchs, G. Bornkamm e E. Käsemann. Embora tenha permanecido fiel ao princípio querigmático de que o evangelho jamais poderá depender dos resultados incertos da pesquisa histórica, Käsemann fez uma incisiva defesa exegética e teológica do que veio a ser conhecido como a nova busca do Jesus histórico. Ele advertiu contra os perigos do “docetismo”, caso o Cristo pregado nos Evangelhos não esteja firmemente ligado ao Jesus histórico, e alegou que a redução que Bultmann fez dessa ligação à mera existência histórica de Jesus era demasiadamente insatisfatória. Se os estudiosos cristãos não investigassem o caráter do ministério de Jesus, outros sem dúvida o fariam. Mais importante ainda, os Evangelhos Sinóticos mostram que uma importante corrente do cristianismo primitivo tentou vincular, sim, a pregação do evangelho a uma história da vida de Jesus, e o querigma de Paulo, embora demonstre muito menos interesse em tais coisas, concentra-se no Jesus terreno quando enfatiza sua crucificação. Só dessa maneira Paulo pôde combater a fascinação que seus convertidos tinham pelo Espírito, pois em Corinto ele logo descobriu que apelar exclusivamente ao Espírito os deixava

vulneráveis a todo tipo de interpretação equivocada (v. CORÍNTIOS, CARTAS AOS). Assim, a pesquisa do Jesus histórico, embora não forneça uma base histórica para a fé, é importante como critério para estabelecer a distinção entre o evangelho verdadeiro e suas falsificações. A interpretação de Käsemann, segundo a qual o Jesus histórico rompeu decisivamente com a Lei e removeu a distinção entre as esferas sagrada e secular, deu apoio à sua ênfase no significado radical, tanto político quanto social, do evangelho.

1.3.4 *Eberhard Jüngel*. Embora a nova busca dos anos 1950 e 1960 tenha obtido resultados bem limitados, ela conseguiu reabrir a questão histórica acerca de Jesus e, desse modo, serviu para resuscitar a questão da relação entre Jesus e Paulo. O resultado mais imediato foi uma apresentação da congruência entre Paulo e Jesus por E. Jüngel (1962). Com uma hábil combinação de exegese do NT e domínio teológico, empregando eficazmente a “nova hermenêutica” de seu mentor, E. Fuchs, Jüngel fez uma comparação entre o entendimento que se tem do reino de Deus expresso nas parábolas e as afirmações teológicas fundamentais de Paulo acerca da justiça de Deus. Apesar de todas as diferenças quanto às formas em que são registradas, Jüngel detectou uma correspondência essencial. Assim como ocorre nas parábolas, que são como “falas encenadas” ou “eventos de fala” (*speech-events*), Deus e seu reino aproximam-se da história e estabelecem uma nova palavra, que se opõe à antiga Lei, de modo que Paulo prega a chegada de uma nova era, que nos liberta da escravidão da Lei e do cativeiro do passado.

1.3.5 *Omissões e problemas*. O caráter abstrato da obra de Jüngel talvez tenha tornado sua obra mais acessível a teólogos que a especialistas em NT. Mas é notável que praticamente não se tenha produzido nenhuma nova obra sobre a questão da congruência entre Paulo e Jesus nos trinta anos que se passaram desde a publicação do livro de Jüngel. Os motivos para essa omissão são complexos, mas podemos listar os seguintes:

1) Em geral, tem havido um afastamento entre a teologia e o estudo do NT. A maioria dos estudiosos do NT simplesmente deixou de perceber as dimensões teológicas desse tópico, que eram tão importantes para Bultmann e seus sucessores

imediatos, ou perdeu o interesse por elas. Ao mesmo tempo, a teologia tem demonstrado muito menos interesse pelo NT.

2) Examinar a congruência entre Jesus e Paulo exige uma análise de suas teologias que consiga isolar os temas dominantes e discernir, dentro desses temas e por trás deles, as dimensões centrais do pensamento de ambos. Mas nas atuais condições prevalece uma grande dose de incerteza a respeito de tais questões acerca de Paulo e Jesus.

Há muito a interpretação reformada de Paulo, dominante na Alemanha e também na teologia evangelical de outros países, identificou a justificação como o cerne da teologia de Paulo, entendendo que a crítica do apóstolo à Lei é um ataque a qualquer tentativa individual de conquistar a justiça. Hoje, contudo, por influência de K. Stendahl e E. P. Sanders, a JUSTIFICAÇÃO pela fé tem sido objeto de bastante debate: se ela deve ser identificada assim tão facilmente como o centro do pensamento de Paulo e se sua ênfase deve ser entendida nesses termos individualistas. O último decênio em particular assistiu a um considerável debate sobre a teologia de Paulo a respeito da Lei, no qual muitas vezes influentes consideraram o pensamento paulino confuso ou limitado a questões de importância prática em sua missão aos gentios. Em comparação com as gerações anteriores, tem sido significativamente menor o número de estudiosos confiantes quanto à dinâmica central da teologia de Paulo e, desse modo, em condições de cotejar essa teologia com as preocupações básicas de Jesus.

Nesse ínterim, embora as pesquisas sobre o Jesus histórico tenham recebido novo ímpeto, em boa parte se libertaram de interesses teológicos — em contraste com a íntima ligação entre a velha busca do Jesus histórico e o liberalismo, de um lado, e, de outro, o protestantismo existencialista. Assim, conquanto em anos recentes tenham ocorrido avanços substanciais no contexto histórico do ministério de Jesus e nas analogias entre o impacto que Jesus e movimentos contemporâneos da Palestina do século I exerceram sobre Israel, como se vê em J. K. Riches, A. E. Harvey, G. Theissen, M. Hengel, M. J. Borg, Sanders, raramente eles são acompanhados do

tipo de compromisso teológico que busca ressaltar o cerne da mensagem e do propósito de Jesus. Conquanto algum consenso esteja emergindo quanto aos limites de um quadro plausível de Jesus, entre os estudiosos há uma contínua incerteza sobre a autenticidade das declarações dos Evangelhos e uma grande medida de discordância sobre até que ponto Jesus questionou os aspectos fundamentais do judaísmo. Sanders provocou uma reconsideração dos dois pontos em que a mensagem distintiva de Jesus tem sido mais comumente percebida: a crítica à Lei e as boas-vindas aos pecadores. Embora muitos provavelmente discordem de Sanders nesse assunto, a maioria dos estudiosos concorda em que as questões decisivas em relação ao Jesus histórico dizem respeito ao seu propósito com relação a Israel e ao seu impacto no complexo religioso, cultural e político do judaísmo palestino.

Contudo, quanto mais a vida e a pregação de Jesus são situados em seu contexto palestino, mais difícil parece encontrar pontos significativos de correspondência com a teologia de Paulo, que foi forjada com base na cruz e na ressurreição e proclamada no contexto da missão gentílica. De fato, a tendência hoje entre os estudiosos do NT é bastante hostil à criação de sínteses teológicas em geral e a qualquer síntese entre Jesus e Paulo em particular. É a diversidade do NT, em vez da unidade, que atrai mais a atenção, e existe uma aversão generalizada a tudo que é visto como tentativas apologéticas de encobrir as fissuras.

A convicção de que Jesus pode ser acomodado no ambiente do judaísmo — mas Paulo não —, apoiada por muitos estudiosos judeus, veio a público, como é sabido, por meio de J. Klausner, em meados do século XX, e desde então foi reiterada por G. Vermes e outros. Embora a maioria dos estudiosos paulinos resista à implicação de que Paulo foi decisivamente influenciado por ideias não judaicas (religião de mistério [v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS] ou gnosticismo [v. GNOSTICISMO]), ainda existe uma disposição geral para aceitar a ideia de que há um abismo considerável entre a cosmovisão de Jesus e a de Paulo. Enquanto as gerações anteriores estiveram preocupadas em refutar os argumentos judaicos de que o cristianismo foi corrompido por Paulo, a atmosfera preva- lecente de pluralismo, abertura e sensibilidade

a perspectivas judaicas levou muitos estudiosos cristãos a serem menos insistentes e menos polêmicos ao considerar o assunto.

1.3.6 *Progresso*. Se as últimas décadas não viram praticamente nenhuma tentativa de explorar a possível congruência entre as mensagens de Jesus e Paulo, tem se dedicado considerável atenção à questão da continuidade histórica. Percebe-se um interesse renovado no uso que Paulo faz de tradições a respeito do Jesus histórico e originárias dele. A conservadora escola de pensamento britânica havia sido mantida na influente obra de W. D. Davies, *Paul and rabbinic Judaism [Paulo e o judaísmo rabínico]* (1948), na qual deduz, com base em citações e alusões nas cartas paulinas, que “Paulo está imerso na mente e nas palavras de seu Senhor” (DAVIES, p. 140). Essa conclusão foi suplementada pelas pesquisas da escola escandinava (H. RIESENFELD e B. GERHARDS-SON), que destaca a cuidadosa preservação de material sobre Jesus na primeira geração. No caso de Paulo, muita coisa gira em torno da detecção e da avaliação de alusões ao ensino de Jesus. No livro *The sayings of Jesus in the churches of Paul [As declarações de Jesus nas igrejas de Paulo]* (1971), D. L. Dungan faz uma análise cuidadosa, examinando o uso alusivo das palavras de Jesus por Paulo em 1Coríntios 7.10 e 9.14. Ele entende que os coríntios já estavam familiarizados com esse material e que talvez haja muitas outras passagens em que Paulo faça alusão aos ensinamentos de Jesus. Isso encorajou os estudiosos a investigar mais a fundo a dependência de Paulo de material escatológico originário de Jesus e a possibilidade de que o apóstolo conhecesse não apenas declarações isoladas, mas blocos inteiros de material (D. WENHAM; D. C. ALLISON; P. STUHLMACHER). Novas pesquisas estão sendo feitas sobre a natureza de ecos e alusões e o método apropriado para detectá-los (M. THOMPSON), embora também se deva reconhecer que um grande número de estudiosos considera essa empreitada repleta de incertezas, de modo que sua importância vem a ser bem limitada.

O segundo aspecto da continuidade que hoje exige atenção é o canal que levou a tradição a respeito de Jesus até Paulo. A maioria dos estudiosos reconhece que o contato de Paulo com os discípulos imediatos de Jesus nas igrejas palestinas não foi extenso, embora ainda se discuta a avaliação do

primeiro encontro entre Paulo e Pedro (Gl 1.18). O interesse maior recai sobre os helenistas, o grupo radical cristão judaico representado por Estêvão e Barnabé, que foi expulso de Jerusalém, enfrentou a perseguição de Paulo e parece ter exercido a influência mais importante sobre o apóstolo depois que este se converteu. Há um consenso de que, se existe uma ponte ligando Jesus e Paulo, ela deve estar aqui. Mas nosso trabalho é dificultado pela carência de informações diretas e confiáveis acerca desse grupo. Uma vez que em termos históricos não é possível examinar a questão sobre Jesus e Paulo sem fazer referência à igreja primitiva como terceira entidade, é frustrante que justamente esse período inicial decisivo e a ala helenista da igreja permaneçam tão obscuros.

2. O ensino de Jesus em Paulo

Como já vimos, tem havido considerável debate sobre a extensão e a importância do uso do ensino de Jesus por parte de Paulo. Não há dúvida sobre as ocasiões em que Paulo cita explicitamente as palavras de Jesus (e.g., 1Co 7.10; 9.14; 11.23; 1Ts 4.15 — embora a origem da última declaração seja incerta). Empreende-se em geral o maior esforço para discernir se em outras passagens, em que podemos detectar paralelos com os Evangelhos, Paulo está aludindo a algum ensino de Jesus ou ecoando esse ensino (e.g., o agrupamento de possíveis alusões em Rm 12—14). Naturalmente, os que enfatizam o abismo entre Jesus e Paulo minimizam o número de alusões plausíveis, e os que enxergam uma íntima relação entre elas tendem a uma leitura maximalista. É claro que, no debate mais amplo, a questão não é apenas o número de ocasiões em que Paulo cita os ensinamentos de Jesus ou faz alusão a eles. Também diz respeito ao significado que ele lhes atribui. As palavras de Jesus contêm alguma autoridade especial? Se Paulo de fato faz alusão a elas, por que estão mescladas com outros materiais, em vez de claramente identificadas como palavras de Jesus? Além disso, que importância a cristologia de Paulo daria a Jesus como mestre moral?

3. A vida de Jesus e seu exemplo

Não é grande o número de fatos acerca da vida de Jesus que podemos colher nas cartas de Paulo: ele nasceu e viveu sob a Lei (Gl 4.4); era da linhagem

de Davi (Rm 1.3); teve irmãos, um dos quais se chamava Tiago (1Co 9.5; Gl 1.19); na noite em que foi traído, ele participou de uma refeição, durante a qual fez certas declarações (1Co 11.23-25). Não existe nenhuma referência ao batismo de Jesus, aos seus muitos milagres e parábolas, às disputas com os fariseus, à transfiguração ou ao incidente no templo; não há indicação do contexto do ministério de Jesus, nem referência à Galileia ou a Jerusalém. Os únicos fatos constantemente mencionados sobre Jesus são que ele foi crucificado e ressuscitado, embora mesmo aqui devamos assinalar a ausência de detalhes acerca do tempo, do local e das circunstâncias decorrentes. O simples fato do Cristo crucificado parece dominar tanto a perspectiva de Paulo que tudo o mais fica em segundo plano.

A cruz também está no centro da exposição paulina do caráter e do exemplo moral de Jesus. Existem referências à mansidão e à benignidade de Jesus (2Co 10.1) e ao seu amor (Gl 2.20). Esses traços gerais de caráter são ilustrados não por quaisquer incidentes ocorridos em sua vida ou pelo tratamento que dispensou a outros, mas em sua autoentrega na cruz. Quando se refere à obediência de Cristo (Rm 5.19; Fp 2.5-9) ou à sua graça em se fazer pobre (2Co 8.9), Paulo parece ter em mente todo o drama da encarnação e da cruz (v. CRISTOLOGIA), não um acontecimento qualquer que se possa especificar na vida de Jesus. Talvez seja significativo que, ao se referir ao exemplo que Jesus deu ao levar os fardos dos outros (Rm 15.3), Paulo não esteja se referindo a quaisquer palavras ou feitos de Jesus, mas à descrição do sofrimento dos justos encontrada no livro de Salmos.

Tudo isso sugere ser incorreto afirmar que Paulo desconhece totalmente a vida do Jesus terreno ou que não tem interesse no assunto. Acontece que sua mente opera com base em características gerais, em vez de se apoiar em episódios isolados. Ele está interessado em apresentar o significado da vida de Jesus como um todo, interpretando-a à luz das Escrituras. Ao acrescentar referências ao próprio exemplo, Paulo apela para a figura de Jesus como modelo de obediência, autoentrega e amor. Por exemplo: a despeito das objeções de alguns estudiosos, parece que o propósito de Paulo ao citar o hino de Filipenses 2.5-11 é, em parte,

oferecer um exemplo moral. No entanto, alguém poderá observar que, na exortação moral, uma descrição tão genérica da virtude às vezes não é tão eficaz quanto a narrativa tensa que ilustra o assunto. Várias religiões e grupos filosóficos do mundo greco-romano cultivavam histórias de heróis (e.g., Moisés, Pitágoras, Diógenes, Sócrates) cuja vida sintetizava as verdades que apresentavam. Dessa forma, pode se entender a necessidade e a popularidade das narrativas detalhadas dos Evangelhos lado a lado com os esboços genéricos elaborados por Paulo.

4. As cartas e a pregação missionária

Até aqui, analisamos as informações das cartas de Paulo. Mas é óbvio que elas proporcionam apenas um quadro parcial do pensamento paulino, e uma ideia recorrente é que Paulo pode (ou mesmo “deve”) ter oferecido um quadro muito mais completo da vida e do ministério de Jesus, no começo da sua tarefa evangelística. Desse modo, seria enganoso extrair conclusões ilimitadas apenas com base nas cartas. Foi sugerido que o gênero carta impede que se apresentem narrativas detalhadas, e o contraste entre o Evangelho e as cartas de João às vezes é citado como exemplo. Também existe o consenso de que seria de esperar que toda pregação acerca do Cristo crucificado despertasse o interesse por informações mais completas por parte de públicos interessados e hostis.

Aqui o problema é a falta de dados quanto à pregação original de Paulo. Embora Atos apresente alguns de seus sermões, os estudiosos continuam a debater sobre quanto desses sermões pode ser tomado como prova da pregação de Paulo e até que ponto foram remodelados por Lucas. De uma forma ou de outra, até mesmo o discurso em Antioquia da Pisídia (At 13.16-41) contém informações ínfimas sobre o Jesus terreno. Em suas cartas, Paulo ocasionalmente se refere, sim, aos termos de sua pregação inicial (1Ts 1.9,10; 1Co 2.2), mas não dá nenhuma indicação de ter oferecido um relato mais completo sobre a vida de Jesus. Além disso, em Romanos, carta que Paulo escreveu a uma igreja que não fundou e na qual expõe plenamente o evangelho que prega, não se encontram os detalhes sobre a vida de Jesus que seriam de esperar. Argumentar que Paulo raramente menciona a vida de Jesus

por não falar muito do assunto em suas cartas é apresentar o argumento do silêncio, o qual é sempre um tanto precário. Contudo, afirmar que Paulo sabia muito mais do que declara em suas cartas e, desse modo, ser obrigado a apresentar uma hipótese para explicar tal silêncio talvez seja um procedimento ainda mais precário.

5. A revelação e a tradição

Há um contraste interessante entre Gálatas 1 e 1Coríntios 15 na forma em que Paulo descreve as origens de seu evangelho. Em Gálatas 1, ele insiste em que é independente de todas as autoridades humanas e em particular dos apóstolos de Jerusalém. Ele dá a entender que seu chamado e seu evangelho foram recebidos diretamente, por uma revelação da parte de Cristo (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE), e que só uns três anos depois ele teve a oportunidade de se encontrar com Pedro. Em 1Coríntios 15, contudo, ele traz à lembrança dos coríntios a fórmula do credo que havia transmitido a eles e que dizia respeito à morte e ressurreição de Cristo, afirmando que ele próprio havia recebido essa tradição. No último caso, vemos Paulo como alguém que herdou e tem em alta estima as tradições recebidas dos que eram cristãos antes dele, inclusive os habitantes da Palestina que foram testemunhas oculares da ressurreição. Em Gálatas, toda a ênfase recai sobre o que ele próprio experimentou em seu chamado revelação. Por esse motivo, as duas passagens sugerem percepções diferentes de quanto Paulo esteve interessado em descobrir e passar adiante informações sobre o Jesus terreno.

Seria um erro óbvio apresentar esses dois autorretratos como antíteses absolutas. Em ambas as passagens, as considerações retóricas explicam certa parcialidade na apresentação de Paulo. Seria errado concluir, com base em Gálatas, que Paulo tinha aversão a transmitir informações acerca do Jesus histórico ou que ficava constrangido diante de tais informações. Como C. H. Dodd brincou certa vez, é muito improvável que em seu primeiro encontro Pedro e Paulo tenham passado duas semanas falando sobre o tempo (Gl 1.18)! Contudo, também está claro que Paulo é muito consciente do modo de seu chamado. Na condição de alguém que não havia visto nem seguido o Jesus terreno, sua autoridade podia se

fundamentar apenas no chamado por visão que teve na estrada de Damasco. Ali ele se encontrou com Cristo, cuja crucificação ele considerava o pior escândalo para quem fosse judeu (v. PAULO, o JUDEU). Portanto, é compreensível que os fatos acerca de Cristo, sua crucificação e ressurreição, em vez de detalhes sobre seus ensinamentos e ministério, tenham deixado as marcas mais profundas na mente de Paulo.

Outro versículo bastante mencionado sobre esse assunto é 2Coríntios 5.16, em que Paulo escreve: “daqui por diante, a ninguém conhecemos segundo a carne [*kata sarka*]; e, se antes conhecemos Cristo segundo a carne [*ei kai egnōkamen kata sarka Christon*], já agora não o conhecemos deste modo”. Por algum tempo, esse versículo esteve no centro do debate sobre Jesus e Paulo, especialmente porque Bultmann o interpretava de modo a apoiar sua teoria de que Paulo tinha muito pouco interesse na vida do Jesus terreno. O debate exaustivo em torno da expressão *kata sarka*, se deve acompanhar o substantivo ou o verbo, contribuiu para obscurecer o fato de que o que se diz acerca de Cristo é dito acerca de todos na primeira parte do versículo. É temerário afirmar que Paulo não tinha interesse na vida natural e nas circunstâncias daqueles com quem se encontrava! Contudo, também fica claro no contexto (quando ele fala de morrer com Cristo e da nova criação em Cristo [v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO]) que a perspectiva de Paulo com relação a todos, inclusive Cristo, foi determinada por acontecimentos que abalaram o mundo: a cruz e a ressurreição. Para o apóstolo, não foram acontecimentos que apenas deram um desfecho à vida de Jesus: eles decretaram a morte de um velho éon, com suas antigas formas de percepção, e o início de um novo (v. ESCATOLOGIA).

Nesse sentido, qualquer informação que Paulo possa ter tido sobre a vida e o ministério de Jesus parece ter sido eclipsada pela cruz e pela ressurreição. Alguns entendem que Paulo não faz quase nenhuma referência à vida e ao ensino de Jesus porque se sentia inseguro em mencionar tais fatos, que poderiam ter sido empregados com mais confiança por seus adversários da Palestina. Também é possível que as histórias em que Jesus aparecia como operador de milagres fossem ingenuamente invocadas por alguns de seus

convertidos mais entusiasmados, como os cristãos de Corinto. Contudo, mesmo que uma ou ambas as hipóteses sejam verdadeiras, o mais importante é que a estrutura da teologia de Paulo deu ênfase quase exclusiva aos fatos principais a respeito de Jesus, que provocaram uma mudança impressionante na história da salvação: Jesus, o Cristo, havia sido crucificado, mas foi ressuscitado por Deus dentre os mortos.

6. O reino de Deus

Um tema que proporciona um exemplo particularmente claro da diferença entre a teologia de Jesus e a de Paulo é o REINO DE DEUS. No nível superficial, quanto ao vocabulário utilizado, fica evidente que essa terminologia, tão presente na mensagem de Jesus, desempenha um papel bem reduzido em Paulo. Sem dúvida, ainda faz parte do vocabulário paulino (e.g., Rm 14.17; 1Ts 2.12; Gl 5.21; 1Co 4.20; 6.9), mas quase sempre em fórmulas que parecem estereotipadas e nunca em declarações fundamentais acerca da salvação. É possível que isso seja reflexo de uma ligeira mudança de terminologia e que, de acordo com Jünger e, mais recentemente, A. J. M. Wedderburn, o conceito básico esteja preservado na exposição de Paulo acerca da justiça de Deus. Entretanto, também é significativo que, nas passagens em que Paulo emprega metáforas para a soberania, ele o faz usualmente por meio de referências ao senhorio de Cristo (v. SENHOR). Nesse aspecto, 1Coríntios 15.20-28 é particularmente revelador, com sua referência ao reinado presente de Cristo, embora isso seja apenas preliminar e esteja, em última instância, subordinado ao domínio universal de Deus. Essa passagem também deixa claro que Paulo entende o senhorio de Cristo como uma consequência da ressurreição.

Isso parece indicar uma importante dissimilaridade entre a pregação de Jesus e a teologia de Paulo. Ao afirmar que o reino de Deus irrompia por meio de seu ministério, Jesus apontava basicamente para os efeitos de sua pregação e da cura. Do outro lado da cruz e da ressurreição, Paulo entendeu que a atenção do domínio de Deus estava voltada para o Senhor ressurreto e, por isso, destacou um acontecimento e enfatizou uma cristologia que estão no máximo implícitos nos ensinamentos de Jesus. Levando em conta

essa inegável diferença de perspectiva provocada pelos acontecimentos da cruz e da ressurreição, devemos agora considerar se, entre a pregação de Jesus e a teologia de Paulo, ainda existem pontos significativos de congruência que nos permitem mantê-las juntas, reconhecendo uma unidade em seus interesses fundamentais.

7. Israel e a Lei

Pesquisas recentes sobre o Jesus histórico têm ressaltado a questão de seu propósito e concentrado a atenção em seu relacionamento com o povo de Israel. Um consenso entende que seu ministério foi dedicado à restauração e à reconstituição de Israel: ele chamou doze discípulos, um símbolo das doze tribos de Israel, a fim de reunir ao seu redor o núcleo renovado do povo de Deus. Jesus não fundou a igreja, pois a igreja (Israel) já existia. Mas a restauração de Israel envolvia um desafio fundamental ao seu sistema de valores. Dando sequência ao chamado de João Batista ao arrependimento, Jesus desafiou Israel a compreender e praticar a vontade de Deus numa obediência radical. O objeto de seu ataque não era o legalismo, no sentido de desempenho com auto-satisfação por obras meritórias, mas a estreiteza de visão que confinava a percepção da vontade de Deus aos limites da nação e da tradição (v. LEI). Quando ensinava acerca do reino de Deus, Jesus desmontava de forma sistemática as expectativas tradicionais. Embora os dados provavelmente não nos permitam afirmar que ele se posicionou contra a autoridade da *Torá* por questão de princípio, é evidente que ele desafiou a nação a reconsiderar suas prioridades e interpretou sem restrições a Lei em aspectos como o dia de descanso semanal, a pureza e o mandamento do amor. Por exemplo: insistir em que o descanso semanal devia ser entendido como uma oportunidade de realizar atos de misericórdia era uma mudança de foco, em que a manutenção do modo de vida de Israel cedia lugar ao singular convite a uma demonstração da misericórdia ilimitada de Deus, mesmo no contexto histórico da Palestina.

A teologia de Paulo também se concentra na questão dos propósitos de Deus para Israel. Hoje se reconhece cada vez mais que Romanos 9—11 não é um apêndice, mas parte do argumento da carta, e que a teologia paulina da justificação tem

como horizonte imediato não a questão da salvação do indivíduo, mas da imparcialidade de Deus para com judeus e gentios. Paulo também está interessado na reconstituição de Israel, na redefinição dos filhos de Abraão. Para o apóstolo, o contexto em que isso se dá não é o das tensões políticas e religiosas da Palestina, mas o ambiente social dos judeus e gentios nas cidades do mundo greco-romano. Seu chamado único à missão aos gentios e o sucesso notável que ele obteve exigiram que se repensasse a suficiência da *Torá* como padrão para orientação moral — uma reavaliação muito mais radical do que podemos detectar no ensino de Jesus. O olhar de Paulo retrocede até Jesus, vendo-o como alguém que viveu sob a Lei (Gl 4.4), cujo ministério estava direcionado para a “circuncisão”, a fim de cumprir as promessas feitas aos patriarcas (Rm 15.8). Contudo, ele entende que esse cumprimento agora implica uma redefinição sistemática do “Israel de Deus” (v. ISRAEL), de modo a incluir os gentios, que desfrutavam a isenção da Lei. Paulo jamais invoca a vida ou os ensinamentos de Jesus como modelo para sua missão aos gentios ou para algum uso seletivo da Lei. Nesse aspecto, parece ter consciência de um ponto significativo de descontinuidade entre Jesus e ele próprio. Mas talvez ainda seja possível afirmar que existe uma congruência real entre a dinâmica do desafio de Jesus a Israel e a missão isenta da Lei que Paulo realizou entre os gentios. Isso exigirá que investiguemos com mais cuidado a força teológica impulsionadora do ministério de cada um em particular.

8. Pecadores, excluídos e a misericórdia de Deus

Um debate recente sobre Jesus e os pecadores salientou a ousadia de ele se associar com aqueles que não apenas desconheciam a Lei, mas intencional e repetidamente cruzavam os limites do comportamento judaico aceitável. Prostitutas e cobradores de impostos (renomados por sua desonestidade) aparentemente estavam entre as pessoas que Jesus recebia em comunhão à mesa. A lógica desse comportamento controverso é perceptível nas parábolas dos perdidos (Lc 15) e na sentença sobre o médico (Mc 2.17). Jesus apresenta seu ministério como a oportunidade decisiva para obter perdão, o momento em

que o reino de Deus, concentrado na atividade divina, se revela como a misericórdia incondicional e salvadora de Deus. Em vez de reforçar os muros de proteção dos puros e dos justos, Jesus redefiniu conscientemente o amor de Deus em termos radicalmente inclusivos, acolhendo assim os pobres, os mutilados, os de má reputação, os “inconvertíveis” e os inimigos. Ao usar um samaritano como modelo de serviço ao próximo, ao encontrar qualidades próprias do povo de Deus representadas até mesmo fora das fronteiras tradicionais (cf. Mt 8.10-12; Mc 7.24-30), Jesus dava a entender que a misericórdia de Deus não estava limitada à raça judaica, ainda que sua preocupação básica fosse a revitalização de Israel. No contexto de Paulo, os pecadores não são apenas judeus desobedientes, mas também e especialmente gentios. Sua teologia da justificação concentra-se no fato de que até mesmo os gentios podem ser incluídos na família de Abraão. A missão aos gentios que ele procura realizar, reforçada pela sua experiência de transformação de perseguidor da igreja em apóstolo, encontra-se nas bases de sua ênfase na graça de Deus, a qual é estendida até mesmo aos fracos, aos inimigos e aos ímpios (Rm 4.5; 5.6-11 etc.). Apesar das diferenças de contexto e de expressão e de todas as complexidades do raciocínio teológico de Paulo, é aqui, no âmago de sua teologia, que o apóstolo parece estar totalmente sintonizado com a dinâmica da mensagem e do ministério de Jesus. Para Jesus e para Paulo, o âmago do evangelho consiste na demolição radical das fronteiras restritivas pela atividade livre e graciosa de um Deus misericordioso.

Uma vez que nesse assunto Paulo jamais apela para o exemplo de Jesus, não é fácil explicar em termos históricos essa notável congruência teológica. A solução mais provável, bem defendida por Wedderburn, é que os cristãos helenistas judeus que Paulo inicialmente perseguiu foram, em sua abertura aos convertidos gentios, influenciados pela lembrança da polêmica acolhida que Jesus dispensou a pecadores e se inspiraram em sua ênfase irrestrita no perdão misericordioso de Deus. Talvez essa atmosfera e as prioridades que absorveu quando se uniu à comunidade helenista tenham sido o que Paulo anteriormente tentou destruir.

9. O sofrimento, a cruz e a justificação

Há boas evidências de que Jesus adotou conscientemente uma vida de pobreza e autonegação e entendeu que a medida da grandeza se encontra no serviço. Em razão da suspeita de que os registros das palavras de Jesus nos Evangelhos foram fortemente influenciados pelos acontecimentos subsequentes, muitos estudiosos são da opinião de que não é possível saber se Jesus predisse sua morte ou que interpretação ele pode ter dado a ela. No entanto, há sólidos indícios na bem confirmada tradição sobre a ÚLTIMA CEIA (V. CEIA DO SENHOR) e na declaração de Marcos 10.45 de que Jesus sabia que sua vida de serviço culminaria em morte e entendia que aquela morte seria, em algum sentido, em favor de muitos. Além do mais, tendo em vista que a teologia judaica tem longa tradição de reflexão sobre o destino dos mártires justos e de sua segura confirmação por Deus, é plausível atribuir a Jesus alguma esperança de que os propósitos de Deus triunfassem mesmo na sua morte e por meio dela.

Olhando retrospectivamente do outro lado da cruz e da ressurreição, a perspectiva de Paulo, em alguns aspectos, é radicalmente diferente: na confiança da experiência cristã da ressurreição, ele detecta a abertura da nova era na ressurreição de Cristo e em sua exaltação à condição de Senhor. Contudo, ele percebe também que a vida e a morte de Jesus se caracterizam preeminente-mente pelo serviço e pela obediência (Fp 2.5-11; Rm 15.3; 2Co 8.9). Além do mais, como Jesus, ele situa o padrão de serviço, justificação, morte e nova vida bem no centro da boa-nova do evangelho. Assim como Jesus viu que o amor de Deus estava expresso na entrega de si mesmo pela humanidade e que a essência do discipulado está em perder a vida e tornar a encontrá-la (Mc 8.34-37), a teologia de Paulo concentra-se no “Filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gl 2.20), e a imagem dominante que Paulo emprega para representar a vida cristã é levar “sempre no corpo o morrer de Jesus, para que também a sua vida se manifeste em nosso corpo” (2Co 4.10). À semelhança de Jesus, embora com o foco mais direcionado para a cruz, Paulo entende que esse padrão evangélico apresenta um desafio radical ao orgulho, à atitude defensiva e

à autossuficiência próprios da natureza humana (1Co 1.18-25; cf. Lc 10.25-37; Mc 10.35-45).

10. Continuidade e desenvolvimento

Conforme nosso levantamento da história do debate demonstrou, existem pressuposições teológicas importantes por trás de muitas das discussões sobre Jesus e Paulo. Num dos extremos, temos a afirmação de Bultmann de que “é o Cristo do querigma, não a pessoa do Jesus histórico, o objeto da fé” (BULTMANN, 1960, p. 17). O efeito natural disso é minimizar a continuidade entre o Jesus histórico e a teologia de Paulo e lançar toda a ênfase sobre a fé pascal. No extremo oposto do espectro, acha-se a preocupação de J. W. Fraser. Segundo ele, “não podemos nos satisfazer com as crenças de Paulo ou de qualquer outro, mas somente com o próprio Jesus, que proporcionou a base e o estímulo para o entendimento que todo o NT tem de sua pessoa e sua obra salvadoras” (FRASER, p. 29). Dessa perspectiva, é importante encontrar o máximo possível de similaridade e continuidade entre Jesus e Paulo.

De fato, ninguém pode negar a existência de mudanças e desenvolvimentos significativos entre a mensagem de Jesus e a teologia de Paulo. Os acontecimentos da sexta-feira e do domingo de Páscoa e o avanço crescente da missão aos gentios fizeram com que tais desenvolvimentos se tornassem inevitáveis e necessários. Além disso, deixando de lado as variadas expressões e formas de pensamento de Jesus e de Paulo, os diferentes contextos sociais e culturais de cada um tornariam impossível para Paulo a simples repetição do discurso de Jesus. A questão principal é se, em sua essência, a teologia de Paulo está em harmonia com a mensagem de Jesus e se corresponde a um desdobramento legítimo dessa mensagem. Como já vimos, não é possível responder a essa pergunta simplesmente mediante a descoberta ou a negação da presença de ecos das palavras de Jesus em Paulo. Essa questão, que está no nível da continuidade histórica entre Jesus e Paulo, não pode por si só determinar se a teologia de Paulo se harmoniza com a de Jesus. Mas há dados suficientes para demonstrar que, conscientemente ou não, Paulo desenvolveu, sim, as contribuições essenciais dos ensinamentos de Jesus e o sentido básico de sua vida e morte de uma forma que representa

verdadeiramente a dinâmica e o significado mais pleno dessa vida e morte.

Ver também CEIA DO SENHOR; CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; LEI; PAULO, O JUDEU; REINO DE DEUS.

DPG: IMITAÇÃO DE PAULO/DE CRISTO; JESUS, PALAVRAS DE; PAULO E SEUS INTÉRPRETES; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; TRADIÇÃO. DLNTD: JESUS TRADITIONS.

BIBLIOGRAFIA. BORG, M. J. *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus*. New York/Toronto: Edwin Mellen, 1984. ■ BROWN, C. Historical Jesus, *Quest. of. D/G*, p. 326-41. ■ BULTMANN, R. The significance of the historical Jesus for the theology of Paul. In: _____. *Faith and understanding*. New York: Harper & Row, 1966 [1929]. v. 1. p. 220-46. ■ _____. Jesus and Paul. In: _____. *Existence and faith*. London: Hodder & Stoughton, 1961 [1936]. p. 183-201. ■ _____. The primitive Christian kerygma and the historical Jesus (1960). In: BRAATEN, C. E. & HARRISVILLE, R. A., orgs. *The historical Jesus and the kerygmatic Christ*. New York/Nashville: Abingdon, 1964. p. 15-42. ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1948. ■ DUNGAN, D. L. *The sayings of Jesus in the churches of Paul*. Oxford: Blackwell, 1971. ■ FRASER, J. W. *Jesus and Paul*. Appleford: Marcham, 1974. ■ HETTMULLER, W. Zum Problem Paulus und Jesus. *ZNW*, v. 13, p. 320-37, 1912. ■ JEREMIAS, J. *The central message of the New Testament*. London: SCM, 1965. ■ JUNGEL, E. *Paulus und Jesus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962. ■ KAHLER, M. *The so-called historical Jesus and the historic biblical Christ*. Philadelphia: Fortress, 1964 [1896]. ■ _____. _____. [S.l.: s.n.], 1896. ■ KÄSEMANN, E. The problem of the historical Jesus. In: _____. *Essays on New Testament themes*. London: SCM, 1964. ■ _____. Blind alleys in the “Jesus of history” controversy. In: _____. *New Testament questions of today*. London: SCM, 1969. ■ KLAUSNER, J. *From Jesus to Paul*. London: Allen & Unwin, 1943. ■ KÜMMEL, W. G. Jesus und Paulus (1939). Jesus und Paulus (1963). In: _____. *Heilsgeschehen und Geschichte*. Marburg: N. G. Elwert, 1965. p. 81-106, 439-56. ■ RICHES, J. K. *Jesus and the transformation of Judaism*. New York: Seabury, 1982. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SCHWEITZER, A. *Paul and*

his interpreters. London: A & C Black, 1912. ■ THOMPSON, M. B. *Clothed with Christ: the example and teaching of Jesus in Romans 12:1—15:13*. Sheffield: JSOT, 1991. ■ VERMES, G. *Jesus and the world of Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1984. ■ WEDDERBURN, A. J. M., org. *Paul and Jesus: collected essays*. Sheffield: JSOT, 1989. (*JNNTS*, 37.) ■ WENHAM, D. *Paul: follower of Jesus or founder of Christianity?* Grand Rapids: Eerdmans, 1995. ■ WILSON, S. G. *From Jesus to Paul: the contours and consequences of a debate*. In: RICHARDSON, P. & HURD, J. C., orgs. *From Jesus to Paul: studies in honor of Francis Wright Beare*. Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1984. ■ WITHERINGTON III, B. *Jesus, Paul and the end of the world: a comparative study in New Testament eschatology*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. ■ WREDE, W. *Paul*. London: Philip Green, 1907.

J. M. G. BARCLAY

JESUS, JULGAMENTO DE

O julgamento e a MORTE DE JESUS, além de representarem um notório problema de jurisprudência, constituem o centro da atenção da história do evangelho, sendo, portanto, de importância fundamental como questão histórica e teológica. As opiniões estão profundamente divididas sobre um amplo mosaico de aspectos históricos, literários e legais sobre julgamentos. Entretanto, as práticas judaica e romana apoiam o enfoque tradicional dessas questões, a saber, que depois de um julgamento religioso perante o Sinédrio, que considerou Jesus culpado de blasfêmia, os líderes judeus o acusaram de sedição diante de Pilatos, o qual realizou um julgamento político e ordenou que Jesus fosse crucificado.

1. Fontes romanas e judaicas
2. Testemunhas neotestamentárias
3. Narrativas da Paixão
4. Questões judiciais
5. Importância teológica

1. Fontes romanas e judaicas

Como fatos históricos, o julgamento e a morte de Jesus de Nazaré são inquestionáveis. Está provado e consubstanciado com um número de provas maior que qualquer outro acontecimento comparável de que temos conhecimento do mundo antigo (HARVEY, p. 11). Esse fato, tão proeminente na

pregação apostólica e nos Evangelhos, é apresentado em relatos sobre o Jesus histórico em fontes não cristãs, e esses registros, ainda que escassos, confirmam a natureza histórica do testemunho do NT acerca do Cristo crucificado. Embora não ofereçam quaisquer detalhes do julgamento que possuam valor próprio, apresentam, de modo muito semelhante a certas referências do NT, um resumo do que aconteceu.

Um registro oficial romano do julgamento de Jesus provavelmente foi feito na ocasião, mas deve ter se perdido. A Roma imperial recebia regularmente despachos provenientes das províncias, os quais incluíam relatórios sobre os acontecimentos principais. Entre os *acta*, isto é, “atos”, anotados nesses registros oficiais (CÁSSIO, *Hi*, 57.21.5; 67.11.3), estavam os julgamentos e execuções ordenadas por governadores romanos. Em meados do século II, havia relatos de que os arquivos do julgamento de Jesus existiam: “Nos ‘Atos’ que foram registrados sob Pôncio Pilatos, você poderá confirmar que essas coisas aconteceram” (JUSTINO MÁRTIR, *Ap* I, 35.9; cf. 48; 3; TERTULIANO, *Mr*, 4.17.19; EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.2.1-4). Os *Atos de Pilatos* (texto escrito mais tarde, no século IV) constituem um ciclo de lendas piedosas que provavelmente apareceram quando os arquivos não estavam mais disponíveis.

Do lado judeu, a situação é mais incerta. A lei rabínica que determinava que dois escreventes do tribunal registrassem os discursos que pleiteavam absolvição e condenação (*m. Sanh.*, 4.3) talvez reflita algum procedimento do século I, mas não existe nenhuma alusão a tais registros no caso de Jesus. O folclore judaico sobre os últimos dias de Jesus, intitulado *Toledoth Jeshu*, é de origem medieval e não tem valor histórico. No entanto, vários textos rabínicos e históricos que se apresentam como dignos de crédito têm sido objeto de intensos estudos.

1.1 Talmude. Um tema está presente em todas as referências do *Talmude* (V. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS) a Jesus: ele foi executado como um mestre perigoso, um sedutor, um *mēssy* que fez Israel se desencaminhar. Um texto notável do *Talmude babilônico* (*b. Sanh.*, 43a) preserva uma declaração transmitida desde o período mais antigo (uma *baraita* originária dos *tanains*, 70-200 d.C.): “Jesus foi enforcado na véspera da Páscoa.

Durante quarenta dias antes de a execução acontecer, um arauto saiu anunciando: “Ele será apedrejado porque praticou feitiçaria e seduziu Israel à apostasia. Quem quer que possa dizer algo a seu favor, se apresente e suplique a seu favor”. Mas uma vez que nada foi apresentado a seu favor, foi enforcado na véspera da Páscoa”. A ênfase está no fato de que o julgamento e a execução, feitos de conformidade com o modo judaico, não o romano, foram justos. Deixando de lado os detalhes questionáveis do relato, a tentativa de justificar o envolvimento dos judeus na morte de Jesus é notável e contrasta com a pesquisa judaica moderna sobre o julgamento. Outras afirmações talmúdicas são semelhantes: “Jesus Nazareno praticou magia e desencaminhou a Israel” (*b. Sanh.*, 107b; cf. *b. Sotã*, 47a; *y. ag.*, 2.2). Além disso, várias passagens controversas que se referem a um herege executado, certo Ben Stada (*b. Sanh.*, 67a; *t. Sanh.*, 10.11; *b. žabb.*, 104b; *y. Sanh.*, 7.16; *y. Yebam.*, 16.6; *y. žabb.*, 12.4; *t. žabb.*, 11.15), estão, com toda probabilidade, ligadas à tradição de Jesus como falso profeta (CATCHPOLE, p. 64).

1.2 Josefo. As passagens bem conhecidas sobre Jesus, o denominado Testimonium flavianum, são amplamente consideradas genuínas, com algumas óbvias interpolações cristãs. O texto autêntico (v. JOSEFO, *An*, 20.9.1, § 200) ressalta o papel de liderança desempenhado por Pilatos no julgamento de Jesus e também a cumplicidade dos líderes judaicos: “Diante da acusação de nossos líderes, Pilatos o condenou à cruz, mas aqueles que desde o princípio se sentiram atraídos por ele não deixaram de amá-lo” (JOSEFO, *An*, 18.3.3, § 64). A versão eslavônia de Josefo tem alimentado muita especulação, mas seus relatos ornamentados sobre a vida e morte de Jesus são ampliações lendárias dos originais gregos.

1.3 Tácito. A informação proporcionada por Tácito, que escreveu entre 115 e 117 d.C., é bem incompleta e pode ter se baseado em Josefo: “O nome deles se origina de Cristo, que foi executado por sentença dada pelo procurador Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério” (TÁCITO, *An*, 15.44.2). Para os leitores romanos, a informação pertinente sobre os cristãos, a quem Nero havia culpado pelo incêndio de Roma (64 d.C.), era a identidade e a morte de homônimo deles. Outra

alusão ao conhecimento que os romanos tinham da crucificação aparece na obra de um escritor cristão do início do século III, Júlio Africano. Ele se baseia (PC, 10.89) em certo Talo, um liberto de Tibério que escreveu uma história (c. 50 d.C.), agora perdida, para expressar sua opinião de que as trevas e o terremoto que aconteceram na hora da crucificação podiam ser explicados como um eclipse, inferindo que Talo mencionou a crucificação no livro terceiro da sua história.

1.4 Mara bar Serapião. Numa carta em siríaco que Mara bar Serapião escreve da prisão para seu filho, ele alerta que o infortúnio alcança os que perseguem homens sábios, como Sócrates, Pitágoras e Jesus: “Que vantagem os judeus tiveram em executar seu Rei sábio? Foi só depois disso que o reino dos judeus foi destruído [...]. E o Rei sábio não morreu totalmente: continuou vivendo pelo ensino que havia ministrado”. A data de Mara bar Serapião é incerta; a única cópia que resta da carta é do século VII, mas indicações históricas situam sua origem nos três primeiros séculos, talvez já em 73 d.C. (BLINZLER, p. 36). O autor era provavelmente pagão e, caso seja alguém do século I, eis um testemunho independente da responsabilidade judaica pela execução de Jesus.

Em resumo, os dados literários confirmam três fatos: 1) Jesus foi crucificado pela autoridade dos romanos sob sentença ditada por Pôncio Pilatos (JOSEFO e TÁCITO); 2) os líderes judeus fizeram uma acusação formal contra Jesus e participaram decisivamente dos acontecimentos que levaram à sua execução (JOSEFO e MARA BAR SERAPIÃO); 3) o envolvimento judaico no julgamento foi explicado como a devida providência contra um herege ou sedutor que fizera Israel se desviar (*Talmude*).

2. Testemunhas neotestamentárias

A centralidade da cruz na pregação apostólica deu origem a alguns sumários do julgamento, os quais são encontrados fora das narrativas da Paixão, especialmente em sermões e fórmulas de credo. Fazem parte da mais antiga tradição evangélica proclamada pelos apóstolos e transmitida a seus convertidos (At 1.3; 1Co 15.3). Esses sumários querigmáticos revelam as linhas gerais de uma narrativa escrita da Paixão em suas etapas mais antigas de formação.

2.1 Cartas de Paulo. A ideia da “entrega” (*paradidōmi*) considera a morte voluntária de Jesus como necessidade divina (Rm 4.25; 8.32; 1Co 11.32; Gl 2.20; Ef 5.2). Os agentes imediatos da crucificação podem ser os “governantes desta era” (1Co 2.8; Cl 2.15) ou, de outro ponto de vista, os “judeus”, que “mataram o Senhor Jesus, bem como os profetas” (1Ts 2.14,15). Paulo faz alusão direta ao julgamento quando diz que Cristo Jesus, “perante Pôncio Pilatos, deu o testemunho da boa confissão” (1Tm 6.13). Outras passagens nas cartas ressaltam a inocência de Jesus e a difícil condição daqueles que o fizeram sofrer (1Pe 2.22-24; Hb 6.6; 10.26-29; Ap 1.7).

2.2 Atos dos Apóstolos. Em Atos, há onze referências ao julgamento. 1) Os acontecimentos em Jerusalém faziam parte de um plano divino que cumpriu as Escrituras proféticas (At 2.22,23; 3.17-19; 4.10,11,25-28; 13.27-29). 2) Por ignorar quem era Jesus, os judeus de Jerusalém e seus líderes entregaram Jesus e o renegaram na presença de Pilatos (At 3.13,17; 13.27). 3) A crucificação foi levada a efeito pelos romanos, porém os judeus ou, mais especificamente, os líderes do Sinédrio, foram os principais responsáveis: “Vós o matastes, crucificando-o pelas mãos dos ímpios” (At 2.23; cf. At 2.36; 3.15,17; 4.10; 5.28,30; 7.52; 10.39; 13.27,28). 4) Numa oração da igreja, o círculo dos que conspiraram contra Jesus é ampliado de modo a incluir “Herodes, mas também Pôncio Pilatos com os gentios e os povos de Israel” (At 4.27).

Os escritos e sermões preservados nas cartas e em Atos coincidem ao afirmar que a entrega de Jesus à morte foi iniciativa dos judeus de Jerusalém e de seus líderes. Além disso, as autoridades gentílicas são igualmente responsabilizadas sempre que o texto se dirige a elas. Pode se dizer ainda que os atores humanos encenam uma peça divina, fazendo o que as mãos e o propósito de Deus haviam predeterminado que acontecesse (At 4.28; cf. At 2.23; 3.18; Rm 8.32; 1Co 2.7).

2.3 Predições nos Evangelhos. O que antes no ministério de Jesus eram apenas indicações (e.g., Mc 2.18-22; Jo 7.6-8) tomou a forma de predição explícita de sua morte iminente na última viagem a Jerusalém (Mc 8.31; 9.31; 10.33,34; cf. Mt 16.21; 17.22,23; 20.18,19; Lc 9.22,44; 18.31-33). Na sua tríplice tradição, as predições dos Sinóticos convergem para a proclamação apostólica dos pontos

de importância fundamental: 1) o julgamento e a morte de Jesus são determinados por Deus, e a declaração de que “era necessário que o Filho do homem sofresse muitas coisas” (Mc 8.31) traz o sentido de “obrigação” (*dei*), de necessidade divina (cf. Lc 17.25; 24.6,7), resultante da vontade do Pai (Mc 9.11; 12.10; Mt 12.39; Lc 9.31; 24.26,44); 2) a “entrega” de Jesus foi uma traição cometida pelo Sinédrio de Jerusalém (os principais sacerdotes, escribas e anciãos), que o condenou à morte (Mc 8.31; 10.33; cf. Mc 12.1-12; Lc 24.20, os principais sacerdotes e as autoridades entregaram-no para ser sentenciado à morte); 3) o derradeiro sofrimento, ou seja, a zombaria, as cusparadas, o açoitamento e a morte que sofreu, ocorre pelas mãos de gentios, a saber, as autoridades romanas (Mc 10.34; Lc 18.32).

A ausência de detalhes explícitos nas predições marcanas (e.g., nenhuma menção a Pilatos nem à cruz) desfavorece a ideia de que essas declarações são profecias que a igreja primitiva teria criado após o fato. Uma explicação mais plausível é que são sentenças seminais elaboradas na pregação apostólica. O ímpeto de proclamar o escândalo de um Messias crucificado está na lembrança das próprias palavras de Jesus (Lc 24.44-49; 1Co 11.23-26).

3. Narrativas da Paixão

Nossas melhores fontes de informação são os relatos da história da Paixão encontrados nos Evangelhos (Mt 26—27; Mc 14—15; Lc 22—23; Jo 13; 18—19), em que os documentos exibem seu mais elevado nível de semelhança. E como se explica a notável relação entre eles? As evidências favorecem a resposta, contestada vigorosamente em alguns setores, de que uma narrativa relacionada e relativamente longa da Paixão circulou antes de os Evangelhos serem escritos e está por trás da obra dos Evangelistas. A inferência adicional de que Lucas e João são testemunhas independentes dessa tradição mais antiga, o que pode ser visto no fato de se distanciarem do esquema marcanomateusino, é menos segura, mas encontra vigorosa defesa (JEREMIAS e GREEN).

Essa teoria sobre a formação das quatro narrativas da Paixão baseia-se nas seguintes observações: 1) os quatro Evangelhos narram uma história uniforme composta por cerca de vinte

teocópes, com transposições de pouca relevância começando com uma trama que culmina com a detenção de Jesus; 2) os temas veterotestamentários recorrentes do Servo do Senhor (Isaías; v. *Servo de Javé*), pastor ferido (Zacarias) e sofredor justificado (Salmos; v. *Cristo, morte de*) associam a morte de Jesus ao cumprimento das Escrituras (Mt 14.49) num padrão típico da pregação cristã mais antiga; 3) o tema da “entrega”, encontrado em sumários querigmáticos e pronunciamentos dominicais surge nas cenas da traição e do julgamento (Mt 26.2,46; 27.2; Mc 14.10; 15.1,15; Lc 23.25; Jo 19.16); 4) o vocabulário que Lucas tem em comum com Marcos diminui de 50% para 27% nas narrativas da Paixão; 5) Lucas e João concordam em vários detalhes ausentes em Marcos e Mateus (e.g., os três veredictos de inocente dados por Pilatos, Lc 23.4,14,22 par. Mt 18.38; 19.4,6). Com base nisso, passaremos a considerar os episódios mais importantes no relato da Paixão, dando pleno valor ao testemunho de cada Evangelista.

3.1 A trama contra Jesus. Os inimigos de Jesus começaram a tramar contra ele durante as primeiras controvérsias, na Galileia e em Jerusalém (Mc 3.6; Jo 5.18), mas o plano deles foi frustrado, até a semana final, quando a entrada triunfal de Jesus, a purificação do templo (v. *Templo, Purificação do*) e vários confrontos diretos os instigaram à ação (Mc 11.18; 12.12; 14.1). João registra que Jesus viveu sob constante ameaça de morte (Jo 7.1,19,25; 8.37; 11.16) e escapou de várias tentativas de detenção e apedrejamento (Jo 7.30,32,44; 8.20,59; 10.31,39; cf. Lc 4.29,30). A popularidade de Jesus entre as multidões (Mt 7.28,29; Jo 4.1) impedia que os líderes religiosos, por receio de distúrbios, o prendessem publicamente, mas também os levou a concluir que não podiam mais adiar a decisão: “Vede que nada conseguistes! O mundo vai atrás dele!” (Jo 12.19).

3.1.1 Proscrição e ordem de prisão. Uma decisão crucial, relatada em João 11.47-57, havia sido tomada semanas antes. Depois da agitação provocada pela ressurreição de Lázaro, “os principais sacerdotes e os fariseus reuniram o Sinédrio” (Jo 11.47) a fim de tratar do caso de Jesus. O sumo sacerdote Caifás, profeta sem o saber, convenceus de que Jesus devia morrer a favor da nação, mantendo assim a paz na terra e

restaurando o povo disperso de Deus. O concílio, depois de formalmente decidir a morte de Jesus (Jo 11.52,53), emitiu uma ordem de prisão e pediu que alguém o denunciasse (Jo 11.57). Essa passagem distintiva, repleta de termos semitécnicos, assinala o início do processo legal e, na prática, torna Jesus um proscrito da Lei judaica (Bammel, 1971, p. 33-5). Uma acusação criminal contínua instigada pelos judeus e conduzida por Caifás ajuda a explicar o que parece uma precipitação em levar Jesus a julgamento no relato sinótico da noite da Páscoa.

3.1.2 Traição na Páscoa. Parece que a nota cronológica dos Sinóticos: “Dali a dois dias seria a Páscoa” (Mc 14.1 par. Mt 26.2; Lc 22.1) se refere a um concílio subsequente realizado no palácio de Caifás. Aqui o debate era em torno de um plano secreto, ou, como diz Lucas, “em como” (*to pōs*, Lc 22.2, *ARA*) se livrar de Jesus sem causar rebuliço durante a festa (cf. Mt 26.4; Mc 14.2). A questão era como implementar a decisão já tomada (Jo 11.52,57). Um visitante inesperado trouxe o que esperavam: Judas Iscariotes, um dos discípulos de Jesus, concordou em colaborar com eles mediante o pagamento de certa quantia em dinheiro. Em troca, ele se comprometeu em “procurar uma ocasião para o entregar sem causar tumulto” (Lc 22.6; cf. Mt 26.14-16; Mc 14.10,11).

Mateus e Marcos contam a história da unção em Betânia (Mt 26.6-13; Mc 14.3-9) antes da reunião de conluio com Judas, sem dar nenhuma justificativa para a conexão. É bem possível que João indique a ligação: a indignação manifestada entre os discípulos diante do desperdício de um perfume caríssimo (Mt 26.8; Mc 14.4) foi expressa pelo próprio Judas (Jo 12.4). O ato de devoção da mulher contrasta com o ato de traição pelo homem e o leva a esse ato. Um motivo sinistro está por trás das preocupações monetárias no contrato dos sacerdotes e no episódio da unção: Lucas e João concordam em que Satanás entrou no coração de Judas (Lc 22.3; Jo 13.2,27).

3.2 A detenção no Getsêmani. A fatídica noite de quinta-feira começa com a intimidade da Última Ceia maculada pelo assunto da traição e com a saída de Judas “noite” adentro (Jo 13.30). A cena é dominada pelo conhecimento que Jesus tem de que os acontecimentos que se seguirão fazem parte do plano de Deus: “O Filho do

homem vai segundo o que está determinado; mas aí do homem por quem ele é traído” (Lc 22.22; cf. Mt 26.24; Mc 14.21, “conforme está escrito a seu respeito”; v. FILHO DO HOMEM). O elemento predito destaca-se quando Jesus sai da mesa. Os Sinóticos concentram a atenção na dispersão dos discípulos e na deserção de Pedro, que está prestes a acontecer (Mt 26.31-35; Mc 14.27-31; Lc 22.24-38), ao passo que João relata os discursos de despedida (Jo 14.1—17.26). Como era de costume (Lc 22.39; Jo 18.1,2), Jesus e os discípulos atravessaram a vau o ribeiro do Cedrom e foram até um jardim, local situado no monte das Oliveiras e denominado Getsêmani (Mt 26.36 par. Mc 14.32). Ali a tranquilidade do Cenáculo cedeu lugar à oração pesarosa, enquanto o cálice da morte pairava diante de Jesus — um sofrimento intensificado pelos discípulos, que dormiam. A hora havia chegado: o traidor se aproximava.

3.2.1 *A traição de Judas.* A detenção propriamente dita aconteceu rapidamente. Depois de Judas ter identificado a Jesus com um sinal combinado — o usual beijo de saudação (Mt 26.48,49; Mc 14.44,45; Lc 22.47,48) —, a multidão armada procedente do templo o agarrou. Uma vez que as autoridades conheciam Jesus pessoalmente (“Todos os dias eu estava convosco ensinando no templo”, Mc 14.49 e par.), o ato de abordá-lo com um beijo foi mais que uma simples identificação: tinha o propósito de desviar suspeitas e indicar onde estava Jesus na escuridão da noite. As teorias que sugerem que Judas traiu quem Jesus era ou algo que ele disse não tem praticamente nenhum apoio textual. O mais provável é que ele tenha informado o paradeiro de Jesus num local e hora em que seria possível prendê-lo sem alarde (cf. Mc 14.11; Jo 11.57) e conduziu a esse lugar o grupo que queria prendê-lo (Lc 22.47; At 1.16, “o guia”). A narrativa de João: “Tendo, pois, Judas recebido [*labôn*] a escolta e, dos principais sacerdotes e dos fariseus, alguns guardas...” (Jo 18.3, *ARA*), não deixa implícito que ele assumiu o controle, mas que ele abordou e acompanhou o grupo.

3.2.2 *A fuga dos discípulos.* Um arroubo de resistência foi oferecido por um discípulo que empunhava uma espada e cortou fora “a orelha direita” (Lc 22.50; Jo 18.10) do servo do sumo sacerdote — de acordo com João, foi Simão Pedro quem atacou Malco. Jesus interveio, ordenou

que Pedro parasse (“Guarda a tua espada; porque todos os que lançarem mão da espada, à espada morrerão”, Mt 26.52 par. Jo 18.11) e curou a orelha do servo (Lc 22.51). Apenas Mateus registra a frase do morrer à espada e das doze legiões de anjos prontas para ajudar (Mt 26.52-54). A pergunta irônica: “Saístes com espadas e bordões para me prender, como se eu fosse um bandido?” (Sinóticos), que era uma resposta de rendição pacífica, acabou com a coragem dos discípulos. Eles abandonaram a Jesus e fugiram. Os quatro Evangelhos entendem esses acontecimentos à luz da profecia, como cumprimento das Escrituras (Mt 26.54,56; Mc 14.49), bem como a hora das trevas (Lc 22.53) e a declaração de Jesus (Jo 18.9). A tradição peculiar a Marcos de um jovem que fugiu nu (14.51,52) talvez seja a assinatura desprezível do próprio Evangelista.

3.2.3 *O destacamento de soldados e o comandante.* Os Sinóticos descrevem o grupo que prendeu Jesus como uma multidão enviada pelo Sinédrio (principais sacerdotes, líderes religiosos e escribas; Mc 14.43; Mt 26.47, “grande multidão”), e Lucas põe em cena os principais sacerdotes e anciãos com a polícia do templo (*stratēgoi*, policiais ou oficiais de justiça, Lc 22.52). Entretanto, a impressão de uma iniciativa exclusivamente judaica é diminuída no Evangelho de João, que por duas vezes faz distinção entre o grupo dos “guardas” (*speira*, 18.3,12) com seu “comandante” (*chiliarchos*, 18.12) e o destacamento judaico. São termos comuns para designar as cortes e os tribunos do exército romano (cf. Mt 27.27; Mc 15.16; At 10.1; 21.31; 27.1) e sugerem fortemente a participação romana na prisão (contra BLINZLER; BAMMEL; CATCHPOLE). As objeções a esse ponto de vista não são convincentes: 1) o artigo definido com *speira* denota a guarnição que regularmente ficava estacionada na fortaleza Antônia durante as festas (cf. JOSEFO, *Gu ju*, 2.12.1, § 224; *An*, 20.5.3, § 106; At 21.31); 2) a expressão não exige o sentido de que toda a corte, composta de seiscientos soldados, veio até o jardim; 3) perseguir um “salteador” (*lestēs*, “bandoleiro”, “combatente pela liberdade”, “revolucionário”) com uma força bem armada era próprio da jurisdição romana (cf. Mc 15.7,27; Jo 18.40); 4) manter alguém detido sob custódia romana para julgamento em tribunal judaico tem paralelo no caso de Paulo (At 22.30).

A primeira ação contra Jesus, instigada por agentes do tribunal judaico, ocorreu em colaboração com as autoridades romanas.

Tabela 1. Ordem dos acontecimentos no julgamento de Jesus

	Mateus	Marcos	Lucas	João
1. Jesus é levado à casa do sumo sacerdote	26.57	14.53	22.54	18.13,14
2. Pedro segue até dentro do pátio	26.58	14.54	22.55	18.15
3. Começam as negações de Pedro	26.69-71a	14.66-68	22.56,57	18.16-18
4. Jesus é interrogado por Anás	18.19-23			
5. Jesus é julgado à noite na presença de Caifás	26.59-66	14.55-64	[22.67-71]	18.24
6. A negação final de Pedro ao cantar do galo	26.71b-75	14.69-72	22.58-62	18.25-27
7. Jesus é maltratado e zombado por seus captores	26.67,68	14.65	22.63-65	
8. Jesus perante o Sinédrio ao alvorecer	27.1	15.1a	22.66-71	18.28b
9. Jesus é levado a Pilatos	27.2	15.1b	23.1	18.28a

3.3 Os trâmites legais dos judeus. Os Evangelhos contam que, após a prisão, provavelmente antes da meia-noite, os líderes judaicos rapidamente começaram o interrogatório e o julgamento de Jesus, discutindo o caso ao longo da noite e chegando ao veredicto de culpado e à sentença da pena capital ao amanhecer. A sequência e a relação desses blocos narrativos são o que há de mais complexo no relato da Paixão. Supostas discrepâncias têm levado alguns estudiosos a duvidar do relato inteiro do julgamento de Jesus e até mesmo a negar que tenha ocorrido um julgamento formal diante do Sinédrio (LIETZMANN e

WINTER). Uma reconstituição dos trâmites legais deve levar em conta quatro cenas bem marcantes: 1) um exame por Anás em João; 2) as negações de Pedro acerca de seu relacionamento com Jesus nos quatro Evangelhos; 3) o julgamento realizado à noite perante Caifás em Mateus e Marcos; 4) o julgamento pelo Sinédrio ao alvorecer, em Lucas.

3.3.1 A audiência preliminar diante de Anás.

João escreve que Jesus foi conduzido “primeiramente” (deixando implícito que se sabia da existência de uma segunda audiência, Jo 18.13) a Anás, onde foi rapidamente interrogado “acerca dos seus discípulos e de seu ensino” (Jo 18.19) e esbofetado por um captor ofendido (Jo 18.20-23). A atmosfera não é de julgamento, mas de um interrogatório brutal, em que um examinador eminente tenta obter provas incriminadoras. Com base numa leitura direta do versículo 24: “Então Anás enviou-o amarrado a Caifás, o sumo sacerdote”, o interrogador deve ter sido Anás, um ex-sumo sacerdote (6-15 d.C.) e sogro de seu sucessor, José Caifás (18-36 d.C.). Duas vezes a passagem precedente chama, então, Anás de “sumo sacerdote” (Jo 18.19,22) e situa a cena da negação em sua residência (Jo 18.15). Já os Sinóticos põem Jesus e Pedro na casa e no pátio de Caifás (Mt 26.57,58 par. Mc 14.53,54; Lc 22.54,55). Uns poucos manuscritos minúsculos e versões (225 1195 syr^s, h, p CIRILO DE ALEXANDRIA) resolvem o problema, reposicionando o versículo 24 depois do versículo 13 no relato de João, desse modo tornando Caifás o sumo sacerdote não identificado dos versículos 15—23. Um efeito semelhante se obtém traduzindo-se o aoristo *apestellen* (v. 24) como mais-que-perfeito, “havia enviado” (NVI marg.). No entanto, nenhum dos dois expedientes é necessário: 1) Anás, como outros iguais a ele, teria mantido a distinção e o título de sumo sacerdote para o resto da vida (JOSEFO, *An*, 18.2.2, § 34; *m. Hor.*, 3.4); 2) o fato de Caifás ter submetido o assunto ao idoso sogro é plenamente compreensível diante da influência e do poder de Anás (cf. Lc 3.2; At 4.6); 3) quanto ao local, uma conjectura mais viável é que Anás e Caifás vivessem em alas diferentes da mesma residência, em algum lugar na Cidade Alta (cf. Josefo, *Gu ju*, 2.17.6, § 426).

3.3.2 As negações de Pedro. Enquanto Jesus esteve dentro da residência do sumo sacerdote,

até cerca de três horas da manhã (em abril, a hora do cantar do galo em Jerusalém), Pedro estava do lado de fora (Mt 26.69; Jo 18.16), no pátio abaixo do local em que Jesus estava detido (Mc 14.66). Os quatro Evangelhos são enfáticos ao mostrar essa coincidência, embora o façam de maneiras diferentes: Marcos e Mateus situam a reunião noturna conduzida por Caifás antes da cena da negação (Mc 14.55-65 par. Mt 26.59-68); João interrompe a cena, inserindo o interrogatório por Anás após a primeira negação (Jo 18.19-24); Lucas conta sem interrupção a história de Pedro (Lc 22.54-62), mas deixa o discípulo ao alcance do olhar devastador de Jesus quando o galo cantou: “Então, o Senhor, virando-se, olhou para Pedro” (Lc 22.61). Ao entrelaçar as duas cenas, os Evangelhos destacam não apenas a simultaneidade (as conjunções podem ser traduzidas por “nesse meio-tempo”; cf. *NEB*), mas também a gravidade do ato de Pedro. Enquanto Jesus encara seus acusadores, sem negar nada do que ele realmente era, Pedro, encolhido diante de seus acusadores, nega tudo.

3.3.3 *O julgamento noturno diante de Caifás.* Foi Jesus, então, julgado formalmente durante a noite? Essa tem sido a pergunta crucial nas pesquisas sobre seu julgamento. João, que menciona que Jesus foi entregue a Caifás (Jo 18.24), e Lucas, que conta apenas que Jesus foi zombado e espancado de noite (Lc 22.63-65), não se manifestam sobre o assunto. Lucas, contudo, apresenta o relato de uma reunião matutina do Sinédrio, provavelmente na câmara do concílio (*eis to synedrion*, Lc 22.66), onde Jesus foi interrogado por todos os membros da assembleia (Lc 22.67-71). Mateus e Marcos estão bem seguros de que Caifás, na companhia dos “principais sacerdotes e todo o Sinédrio”, realizaram um interrogatório à noite, com todas as características de um julgamento formal (Mt 26.59-68 par. Mc 14.55-65).

De início, tentou se conseguir as provas exigidas (“testemunho falso”, Mt 26.59), a fim de acusar Jesus de crime punível com a morte. Dentre as várias testemunhas falsas, que não conseguiram de maneira alguma conciliar seus testemunhos, finalmente duas inventaram a acusação de que Jesus havia ameaçado destruir o templo e reconstruí-lo em três dias (Mt 26.61; Mc 14.58; cf. Jo 2.19). Então, o próprio sumo sacerdote, diante

da relutância de Jesus em responder à acusação, forçou um reconhecimento de culpa: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus bendito?” (Mc 14.61 par. Mt 26.63, “Filho de Deus”). Em Marcos, a resposta explícita é: “Eu sou” (e implícita em Mateus e Lucas), seguida da declaração acerca do Filho do homem (Mc 14.62; cf. Mt 26.64; Lc 22.69), que está associado à identidade de Jesus com três títulos exaltados: MESSIAS (v. CRISTO), FILHO DE DEUS e FILHO DO HOMEM. Aos olhos do tribunal, essa afirmação constituiu blasfêmia, e “todos o condenaram como réu digno de morte” (Mc 14.64; Mt 26.66).

Embora não haja indicadores específicos de tempo, é difícil deslocar a hora do julgamento indicada em Mateus e Marcos. Ambos relatam que, “logo de manhã” (*prōi*, Mt 27.1; Mc 15.1), iniciou-se a deliberação. Desse modo, uma cronologia está estabelecida, a menos que se considere a passagem uma inserção meio forçada ou uma estranha repetição. De novo, o detalhe insólito do acendimento da fogueira no pátio indica o estado de agitação que manteve as pessoas acordadas durante a noite (SHERWIN-WHITE e BRUCE) e pôe Jesus diante de Caifás ao mesmo tempo que Pedro se aquecia (Mc 14.54,66; Lc 22.55,61; Jo 18.18,24,25).

3.3.4 *A decisão do Sinédrio, pela manhã.* Lucas registra a reunião do Sinédrio pela manhã (“logo que amanheceu”, Lc 22.66) e repete notavelmente a maior parte do diálogo ocorrido à noite, encontrado em Mateus e Marcos, com exceção do fato de que as perguntas são feitas pelo grupo todo (sujeito plural ao longo do texto), e nenhuma testemunha é chamada, embora Lucas 22.71 deixe implícita sua presença: “Para que precisamos ainda de testemunhas?”. A reunião ocorrida pela manhã e registrada em Marcos e Mateus não representa tanto outro julgamento, porém mais o clímax dos acontecimentos precedentes, ocorridos à noite. As expressões que os descrevem têm o sentido de “tomar conselho, chegar a uma decisão” (*symbolion + poiein*, Mc 15.1; + *lambanein*, Mt 27.1; cf. Mt 12.14; 22.15; 27.7; 28.12) e se referem à formulação legal de acusações contra Jesus, não a uma segunda reunião do concílio (SHERWIN-WHITE, p. 44).

Teria um dos Sinóticos alterado a hora de um único julgamento judaico na sequência da

...reunião, ou ocorreram duas sessões do Sinédrio, uma de noite e outra de manhã? Entre os que defendem a historicidade do julgamento pelo Sinédrio, a primeira opção é amplamente aceita, mas a cronologia é objeto de debate: 1) uma única reunião pela manhã, de acordo com o relato de Lucas, sendo o cenário noturno uma técnica literária de Marcos (CATCHPOLE; BLACK; ROBINSON); 2) uma única reunião à noite, que se prolongou até o amanhecer, de acordo com o relato de Marcos e Mateus, tendo Lucas apresentado uma versão condensada de um julgamento que se estendeu até de manhã (BLINZLER; SMALLEY; SHERIN-WHITE). A narrativa de Lucas não preenche a noite com as atividades do julgamento, mas retém a zombaria e os maus-tratos infligidos à noite por aqueles que vigiavam a Jesus (Lc 22.63-65). Aqui um pequeno ponto em comum com Mateus, a frase de efeito no desafio ao Jesus vendado “Profetiza quem foi que te bateu!” (Lc 22.64 par. Mt 26.68; omitido em Mc 14.65) indica que Lucas tinha conhecimento do julgamento ocorrido à noite. Uma vez que a assembleia apresentou pela manhã as novas alegações a Pilatos (Lc 23.2), é possível que todo o Sinédrio tenha repassado o diálogo da noite anterior (Lc 22.66-71) a fim de tramar a acusação de sedição. A ordem apresentada por Lucas mostra que as acusações políticas foram obtidas por um Sinédrio legalmente reunido para a instauração de um processo religioso.

A ordem provável dos acontecimentos que cercaram o julgamento judaico pode ser a que se vê na tabela 1. Os Evangelhos apresentam os acontecimentos 3 e 6 ocorrendo simultaneamente com 4 e 5; em Mateus e Marcos, as cenas de julgamento e zombaria (acontecimentos 5 e 7 combinados) são blocos de material que, na ordem da narrativa, estão em sequência irregular, ao passo que Lucas (situando o acontecimento 7 à noite) e João trazem a sequência intacta.

3.4 Os trâmites legais dos romanos. As narrativas do julgamento diante de Pilatos mostram a apresentação de uma acusação separada com o objetivo de garantir a pena de morte de acordo com as estipulações da lei romana. O Sinédrio, sabendo muito bem que, aos olhos de Roma, a blasfêmia não era crime passível de morte, procurou convencer o governador de que Jesus havia cometido alta traição. À semelhança da estrutura

do julgamento judaico, os quatro Evangelhos apresentam um interrogatório romano, a condenação e a ridicularização de Jesus, mas em cada etapa há diferenças fundamentais: 1) o interrogatório gira em torno da questão da realeza; 2) quando Pilatos propõe soltar o rei dos judeus, Jesus, a multidão grita pedindo Barrabás em seu lugar, e, sob pressão cada vez maior, Pilatos entrega Jesus para ser crucificado; 3) os soldados romanos também ridicularizam e maltratam a Jesus, assim como haviam agido os policiais judeus, mas por desprezarem sua realeza. Três relatos independentes destacam as autoridades: Lucas inicia a cena que envolve Barrabás registrando o interrogatório feito por Herodes Antipas (Lc 23.8-12), enquanto nos interlúdios de Mateus vemos Pilatos advertido pela esposa atribulada e seu ato de lavar as mãos (Mt 27.19,24,25).

O relato joanino do julgamento é estendido e com isso tem grande efeito dramático. Enquanto nos Sinóticos Jesus permanece calado (Mt 27.14; Mc 15.5; Lc 23.9), a maior parte do relato de João consiste num diálogo entre Jesus e Pilatos acerca da posição e do governo de um rei. A cena muda em sete episódios entre o primeiro plano, o pátio externo onde “os judeus” aguardavam, e o segundo plano, o pretório, área interna onde Jesus era mantido. Pilatos, indo de um lado para outro (cf. Jo 18.29,33,38b; 19.1,4,9,13), dá a impressão de um juiz vacilante que por fim condena o inocente “rei dos judeus”. Uma ironia trágica vem à tona em João, bem como nos Sinóticos: aquele que postulava o trono sem ter direitos era na verdade o rei, o Messias crucificado (cf. Jo 19.15; Mc 15.12,13; 1Co 2.8).

3.4.1 A acusação diante de Pilatos. João deixa claro o motivo pelo qual os judeus vieram até a autoridade romana: “Não nos é permitido executar ninguém” (Jo 18.31). Os Sinóticos também pressupõem que apenas Pilatos podia autorizar a execução exigida pelo Sinédrio. Além disso, ele não apenas ratificou a decisão judaica, mas fez nova investigação do caso, indagando acerca das acusações contra Jesus: “Que acusação trazeis contra este homem?” (Jo 18.29; cf. Mt 27.12; Mc 15.3; Lc 23.2). Lucas apresenta as acusações em forma tríplice: fazer a nação se desviar, proibir o pagamento de impostos a César e afirmar ser o Messias, um rei (Lc 23.2; cf. 23.5, alvoroçar

o povo; 23.14, incitar o povo à rebelião). As óbvias nuances políticas dessa acusação explicam a pergunta inicial e mais importante de Pilatos: “Tu és o rei dos judeus?” (Mt 27.11; Mc 15.2; Lc 23.3; Jo 18.33). A veemência da resposta de Jesus: “É como dizes” tira um pouco a ansiedade que o procurador sentia diante da possibilidade de sedição e revolução.

3.4.2 A transferência do caso para Herodes Antipas. A multidão protestou contra a primeira tentativa que Pilatos empreendeu de rejeitar a acusação, queixando-se de que Jesus iniciou sua atividade sediciosa na Galileia, a tetrarquia de Herodes Antipas. Ao saber que Jesus era galileu, estando sob a jurisdição de Herodes, Pilatos apressadamente fez os arranjos (“Pilatos e Herodes tornaram-se amigos nesse mesmo dia”, Lc 23.12) para que Jesus fosse levado à presença do antigo adversário (Lc 23.6-12; cf. Lc 9.7-9; 13.31,32). A investigação, executada por meio de uma saraivada de perguntas em estilo circense, disparadas por Herodes, e das acusações que os principais sacerdotes e escribas faziam “com grande veemência” (Lc 23.10), emperrou quando Jesus decidiu não responder. A farsa terminou com uma ridicularização orquestrada da realeza de Jesus, quando o enviaram de volta a Pilatos vestido num manto majestoso e reluzente (Lc 23.11). Não está claro o que Pilatos esperava obter, mas ele interpretou como uma absolvição o retorno de Jesus (Lc 23.15).

Toda essa situação, plausível por si só, está de pleno acordo com o que sabemos das circunstâncias da época: 1) o pai do tetrarca, Herodes, o Grande, havia exercido privilégios incomuns de extradição (JOSEFO, *Gu ju*, 1.24.2, § 474), e o próprio Antipas tinha a atenção do imperador Tibério (JOSEFO, *Gu ju*, 18.2.3, § 36; 18.4.5, § 104); 2) os procuradores costumavam valer-se de um *consilium*, que era um corpo de conselheiros legais ou de amigos, a fim de chegar a um veredicto (At 25.12,26; JUSTINIANO, *Co iu*, 4.8.3; *SIG* 3 780.25; cf. BICKERMAN, p. 110); 3) para Pilatos, seria vantajoso procurar conselho ou uma palavra oficial em Jerusalém junto a alguma autoridade de Herodes, pois as relações entre Pilatos e Antipas e a Galileia precisavam ser restauradas (Lc 23.12b, “antes eram inimigos”; cf. Lc 13.1); 4) embora não tivesse a obrigação de fazê-lo, Pilatos provavelmente

quis transferir Jesus para a jurisdição de Herodes (o que era possível dentro da prática legal de julgar um acusado na própria terra ou *forum domicilii*) para se livrar de um caso problemático (SHERWIN-WHITE, p. 28-31).

3.4.3 A soltura de Barrabás. Nos quatro Evangelhos, a segunda etapa do julgamento por Pilatos é uma tentativa de soltar Jesus mediante a anistia da Páscoa, o denominado *privilegium paschale* (“privilégio da Páscoa”). Mas o plano fracassou e, em vez disso, levou à soltura de Barrabás (Mt 27.15-26; Mc 15.6-15; Lc 23.13-25; Jo 18.39,40). Mateus e Marcos introduzem Barrabás no início do incidente, fazendo com que a manifestação da multidão a favor dele vá ganhando intensidade. Os líderes judeus insuflaram o povo (Mt 27.20; Mc 15.11) a pedir Barrabás, por isso foi em vão o apelo de Pilatos a favor de Jesus: “Quereis que vos solte o rei dos judeus?” (Mc 15.9). Lucas e João ressaltam a decisão que Pilatos tomou de soltar Jesus (Lc 23.20; Jo 19.12), porque não encontrou fundamento algum para as acusações (Jo 18.38; cf. Jo 19.4,6; Lc 23.14,22). O governador planejava, depois que Jesus fosse castigado com açoitamento (Lc 23.16,22; Jo 19.1), invocar o costume da anistia para libertá-lo. A multidão, porém, queria Jesus crucificado. Os gritos cada vez mais exaltados “Crucifica-o! Crucifica-o!”, registrados em duas fases distintas pelos quatro Evangelistas (Mt 27.22,23; Mc 15.13,14; Lc 23.21-23; Jo 19.6,15), foram decisivos para Pilatos.

Os Evangelhos contêm tudo que sabemos a respeito de Barrabás, um revolucionário (*Iēstēs*, Jo 18.40; “salteador”, *ARA*) que havia cometido assassinato numa insurreição em Jerusalém (Lc 23.19,25; Mc 15.7), estando provavelmente alguns de seus seguidores entre a turba reunida no pretório. Seu nome, a forma grega do sobrenome aramaico *Bar-'Abbā'*, significa “filho de Abba” (lit., “filho do pai”) e ocorre em textos aramaicos a partir do século v a.C. até os rabinos do período dos amorains (e.g., *hiyya bar 'Abbā'*, *Rab. Lv*, 3.1). A forma *'Abbāh* é atestada como prenome numa inscrição funerária próxima de Jerusalém de data aproximada do tempo de Jesus (*MPAT*, § 68); se o homem teve um filho, em grego o nome deste teria sido Barabbas. A variante Barrabbas (com dois erres e com o sentido de “filho do mestre”) foi a leitura feita por Orígenes e Jerônimo, mas é

improvável. Uma explicação melhor é a que favorece o texto de Cesareia de Mateus 27.16,17 (Q TC* fl syts, pal geo2 ORIGENESpt), que apresenta um prenome, “Jesus Barrabás” (cf. NEB). Alguns comentaristas que adotam essa leitura sugerem que Pilatos confundiu os gritos que pediam a libertação de Barrabás com um pedido a favor de Jesus de Nazaré e finalmente teve de indagar qual dos dois a multidão preferia (Mt 27.21). É muito frágil, contudo, o apoio a favor da variante, que provavelmente surgiu de conjecturas quanto aos dois nomes, um desejo ainda irreprimível em alguns críticos modernos (e.g., WINTER, p. 142-3).

Para alguns, o incidente com Barrabás e a anistia pascal, em particular, não são fatos históricos, não passando de obra da imaginação” (WINTER, p. 134). As objeções ao episódio, baseadas na falta de indícios a favor de tal costume na Antiguidade, porém, não têm peso suficiente. Nas cidades provinciais, a aclamação pelo povo (*acclamatio populi*) desempenhava um papel significativo na administração legal romana (STROBEL, p. 126-7). Há numerosos exemplos de magistrados romanos que, no tribunal, deram ouvidos aos desejos da multidão (e.g., TÁCTO, *An.*, 1.44.4; JUSTINIANO, *Constituições*, 49.1.12; 48.8.16; v. BICKERMAN, p. 103, 133-4). Esse costume é bem ilustrado num incidente ocorrido no Egito (85 d.C.), em que o governador romano soltou o acusado, dizendo: “Mereces ser açoitado [*mastigôthēnai*] [...], porém vou te tratar mais humanamente e te soltarei para as multidões [*ochlois*]” (Papiro florentino 61.59-65; cf. BLINZLER, p. 207). A situação política de Pilatos era extremamente instável por causa dos constantes conflitos com os judeus (cf. FILO, *Le Ga.*, 38, § 301-2), de modo que a tendência teria sido apaziguá-los nessa oportunidade. Ele não queria que um relatório desfavorável chegasse a Roma, e os judeus se aproveitaram de sua insegurança diante da expressão “amigo de César” (Jo 19.12), título que implicava intriga política durante as últimas etapas do reinado de Tibério (cf. TÁCTO, *An.*, 6.8; FILO, *Fl.*, 6, § 40; *NewDocs*, 1978, p. 75). Até o momento, não surgiu nenhuma prova clara de anistia regular durante uma festa, mas talvez seja relevante uma cláusula existente na *Mishná*: “Eles podem matar a Páscoa [...] a favor daquele que prometeram tirar da prisão” (*m. Pesah.*, 8.6). Esse texto, bastante debatido, talvez se refira ao

ato de libertar alguém, à noite, de uma prisão judaica (JEREMIAS, p. 73), mas isso deve ter acontecido com regularidade para se tornar tópico da legislação rabínica, e não se pode excluir uma detenção romana (BLINZLER, p. 218-21; ROBINSON, p. 261). Essas analogias favorecem muito mais a plausibilidade do relato dos Evangelhos que a explicação de que a história tem origem em termos puramente teológicos.

3.4.4 Açoitetes, zombaria e sentença de morte.

A cena que envolve Barrabás termina nos Sinóticos com Jesus sentenciado à morte por crucificação (Mt 27.26; Mc 15.15; Lc 23.24,25). Mateus e Marcos acrescentam a oração temporal “tendo mandado espancar Jesus”, de modo que esse castigo precede a sentença final. Então, ambos os Evangelhos registram a zombaria dos soldados romanos no pretório, onde Jesus teve de usar uma coroa de espinhos e vestir um manto púrpura (Mt 27.27-31; Mc 15.16-20). De novo, João oferece uma descrição resumida dos detalhes apresentados nos Sinóticos. No quarto Evangelho, após o açoitamento e a zombaria, Jesus é levado perante os judeus por um Pilatos frustrado, que tenta se defender de qualquer responsabilidade (“Levai-o e crucificai-o vós”, Jo 19.6). Em meio aos insistentes gritos de “Crucifica-o! Crucifica-o!”, finalmente surge uma clara acusação teológica contra Jesus: “Nós temos uma lei, e de acordo com essa lei ele deve morrer, pois declarou-se Filho de Deus” (Jo 19.7). Pilatos retira-se receoso e em outra troca de palavras adverte Jesus de que, mesmo a essa altura, possui poder para livrá-lo ou crucificá-lo, mas as boas intenções do governador logo se transformam em concessões aos judeus, assim que eles questionam sua lealdade ao imperador (“Ouvindo essas palavras...”, Jo 19.13). Então, num lugar denominado *Lithostrōton* (lit., “pavimento de pedra”), a sentença formal de morte é pronunciada da cadeira de juiz (*bēma*), ocupada por Pilatos (deve se preferir o sentido intransitivo de *ekathisen* no v. 13: “Pilatos [...] sentou-se” à ideia de que Pilatos “fez Jesus se sentar” por escárnio). A lei romana exigia que o magistrado pronunciasse a pena capital estando no tribunal (MOMMSEN, p. 447). João, em concordância com os outros Evangelistas, assinala esse momento da narrativa do julgamento com um uso judicial de *paredōken*;

Pilatos “entregou” Jesus à condenação da cruz (Jo 19.16 par. Mt 27.26; Mc 15.15; Lc 23.25).

A ordem que João apresenta dos acontecimentos — açoitamento, zombaria, sentença — não deixa praticamente nenhum motivo para questionar sua exatidão. O fato de a zombaria estar situada após a sentença em Mateus e Marcos tem dupla função: apresentar um sumário da decisão de Pilatos e enfatizar o papel dos soldados romanos que executaram a ordem: “Então os soldados do governador levaram Jesus ao pretório, e reuniram em torno dele todo o destacamento [...] e o levaram para ser crucificado” (Mt 27.27,31 par. Mc 15.16,20; observe-se o ambíguo “eles” em Lc 23.25,26 e Jo 19.17; no último versículo, a *NIV* acrescenta “soldados”). O fato de Pilatos ter tentado encerrar o julgamento ordenando que Jesus fosse açoitado está de conformidade com a prática romana. O açoitamento podia ser infligido como a primeira etapa da pena de morte (JOSEFO, *Gu ju*, 2.14.9, § 306; 7.6.4, § 200; LÍVIO, *Hi*, 1.26; 33.36) ou, como é o caso nos Evangelhos (Lc 23.16,22; Jo 19.10), um castigo independente seguido de soltura ou prisão (cf. At 16.23; 22.24; JOSEFO, *Gu ju*, 2.13.7, § 269; FILO, *Fl*, 10, § 75; JUSTINIANO, *Co iu*, 48.2.6). Um paralelo notável é o caso de Jesus bar Ananias, um estranho profeta do juízo que falou contra Jerusalém e o templo. Depois de julgado e açoitado pelas autoridades judaicas, foi acusado na presença do procurador Albino (62 d.C.), que o soltou por considerá-lo insano, mas só depois de fazer com que fosse “esfolado até os ossos com açoitões” (JOSEFO, *Gu ju*, 6.5.3, § 304). De modo geral, os detalhes das narrativas dos Evangelhos harmonizam-se notavelmente com a situação legal na Palestina romana e são plenamente inteligíveis à luz dessa situação.

4. Questões judiciais

A história moderna das pesquisas, com a contribuição de judeus e cristãos, para compreender o julgamento de Jesus, envolve um debate legal que em grande parte tomou rumo próprio (CATCHPOLE, p. 221-60). O interesse foi desviado para questões literárias e redacionais, às vezes com resultados negativos (e.g., a dissecação incessante das narrativas dos Evangelhos não produzirá resultados confiáveis por causa dos “dados conflitantes e das explicações pouco convincentes”,

SANDERS, p. 300). A principal obra do gênero, escrita por P. Winter, classifica as perícopes do julgamento em três níveis editoriais (WINTER, p. 190-3): tradição primária, tradição secundária e acréscimo editorial. O resultado final da análise de Winter, na realidade sua tese, elimina o grosso do julgamento judaico, admitindo como tradição primária apenas uma breve deliberação matutina pelo Sinédrio, e postula um julgamento e uma sentença romanos resultantes de motivações políticas. Embora elaboradas como descobertas editoriais, esses juízos literários retrocedem às premissas históricas partilhadas por Winter e aos estudos anteriores de J. Juster e H. Lietzmann. A pressuposição de que os Evangelhos possuem um preconceito pró-romano representa apenas um ligeiro avanço no argumento, mas, na prática, ainda gira em torno de questões legais que podem ser resumidas como segue:

1. Uma vez que a pena capital era prerrogativa do Sinédrio, Jesus teria sido executado por apedrejamento caso o tribunal judaico o tivesse considerado culpado de blasfêmia e emitido a sentença.
2. Uma sessão noturna do Sinédrio, reunido num dia de festa na residência do sumo sacerdote, viola o processo legal judaico e foi inventado por Marcos para tirar a culpa do governo romano.
3. A crucificação de Jesus, um castigo jamais empregado pelos judeus, indica um crime político: significa que um tribunal romano o julgou culpado de sedição, excluindo a possibilidade de que alguma acusação religiosa tenha sido apresentada.

Cada uma dessas afirmações tem enfrentado veementes questionamentos, tanto do ponto de vista literário quanto da perspectiva histórica (v. STROBEL, p. 21-61; cf. SHERWIN-WHITE; KILPATRICK; BLINZLER; CATCHPOLE; BETZ). Os pontos cruciais do debate dizem respeito à competência jurídica do Sinédrio, à relevância do código legal mishnaico e ao processo legal do tribunal provincial romano.

4.1 Poderes judiciais do Sinédrio. Na época de Jesus, tinha o Sinédrio o direito de sentenciar e executar criminosos? Muita coisa depende dessa questão, que não comporta uma solução fácil. A ideia comum de que o “governo romano manteve para si o direito sobre a vida e a morte”

(MOMMSEN, p. 240) deixa implícito que os poderes do Sinédrio foram restringidos, como João 18.31 afirma com precisão. Os judeus podiam condenar um réu à morte, mas o poder de executar repousava exclusivamente nas mãos do procurador romano (LOHSE, p. 865). Bem poucos questionaram essa avaliação, notavelmente o estudioso judeu J. Salvador (1838) e o cristão J. J. I. von Döllinger (1860), até a publicação da influente obra de Juster (1914), que reuniu cuidadosamente os dados pertinentes ao assunto e demonstrou que o Sinédrio podia executar condenados à morte e de fato o fez (JUSTER, v. 2, p. 127-45). Endossos importantes da interpretação de Juster (LIETZMANN, p. 258-60; WINTER, p. 12-26, 110-30; BURKILL, p. 80-96) deram início a um debate acalorado que ainda está para se acalmar (“Não se pode comprovar efetivamente nenhuma das duas teorias”, SCHÜRER, v. 2, p. 222). Entretanto, nas provas citadas abaixo, o peso da interpretação pende para o lado de Mommsen e do ponto de vista tradicional.

4.1.1 Sanções romanas. Conquanto ainda tivesse competência para julgar casos religiosos, as prerrogativas do Sinédrio mudaram com o início do governo direto de Roma na Judeia: 1) Copônio, o primeiro governador (6 d.C.), foi enviado por Augusto com plenos poderes, “inclusive o de aplicar a pena capital” (JOSEFO, *Gu ju*, 2.8.1, § 117; cf. JOSEFO, *Ar*, 18.1.1, § 2); 2) a tradição tanaítica confirma que “o direito de julgar casos passíveis de pena de morte foi removido de Israel quarenta anos antes da destruição do templo” (*y. Sanh.*, 1.1; 7.2; cf. *b. Sanh.*, 41a; *b. Abod. Zar.*, 8b); 3) a pena de morte judaica foi restabelecida uma semana depois de os romanos erguerem o cerco de Jerusalém, em setembro de 66 d.C.: “No dia 22 do mês [de elul], recomeçou a execução de malféitores” (*Meg. ta'an.*, 6).

4.1.2 Concessões religiosas. Dentre as concessões feitas aos judeus, as violações da lei religiosa eram investigadas e punidas pelo Sinédrio (cf. *At* 4.5-23; 5.21-40; 26.10,11), mas não se pode demonstrar que as estipulações concernentes à pena capital eram independentes da autoridade romana. 1) A inscrição de advertência no templo de Herodes (*CI*, § 1400; JOSEFO, *Gu ju*, 5.5.2, § 194; *Ar*, 15.11.5, § 417; FILO, *Le Ga*, 31, § 212; *Fl.*, 1.8), em que se indicava que um gentio,

mesmo um cidadão romano, que fosse apanhado no pátio interior do templo podia ser morto, tinha a aprovação romana (JOSEFO, *Gu ju*, 6.2.4, § 126). 2) O mesmo se pode dizer da pena de morte prescrita para o judeu, mesmo o sumo sacerdote, que, em desobediência à Lei, entrasse no Santo dos Santos (FILO, *Le Ga*, 39, § 307). 3) As autoridades judaicas seguramente levaram Jesus bar Ananias para Albino (JOSEFO, *Gu ju*, 6.5.3, § 300-5) a fim de fazer com que fosse executado, visto que já o tinham açoitado. 4) As reiteradas tentativas que fez o Sinédrio para extraditar Paulo apontam para a trama de um assassinato ilegal, não para algo de sua competência legal (*At* 23.15,20,21; 24.6-8; 25.3,7-11). Mesmo que alguma acusação de crime passível de morte fosse apresentada em Jerusalém, ela teria de ser feita diante do procurador romano Festo (*At* 25.9,20).

4.1.3 Execuções judaicas. Durante o período de 6 a 66 d.C., as execuções feitas por ordem do Sinédrio que fossem testemunho imediato da competência do tribunal eram interrupções do processo legal normal. 1) A execução na fogueira da filha de um sacerdote condenada por adultério (*m. Sanh.*, 7.2) aconteceu durante o reinado de Agripa I (41-44 d.C.) e também a execução de Tiago, irmão de João (*At* 12.2), mas foi quando a Judeia desfrutava independência. 2) Durante o interregno entre Festo e seu sucessor, Albino (62 d.C.), o sumo sacerdote Anano reuniu o Sinédrio e fez com que Tiago, o irmão do Senhor, fosse morto por apedrejamento (JOSEFO, *Ar*, 20.9.1, § 200-3), ato ilegal que lhe custou o ofício de sumo sacerdote. 3) O episódio da mulher apanhada em adultério (*Jo* 7.53—8.11), uma cena de violência promovida pela turba, dificilmente se encaixa como processo correto e sentença devida. 4) O apedrejamento de Estêvão, reconhecidamente a prova mais forte para a tese de Juster e Lietzmann, segue as normas de um julgamento judaico (*At* 6.11-14) e os procedimentos exigidos (*At* 7.57,58), contudo o julgamento foi interrompido e terminou sem a devida sentença: o que houve foi um linchamento — como sugere o lamento pela morte de Estêvão (*At* 8.2), costume proibido no caso de ofensores legalmente executados (*m. Sanh.*, 6.6; JOSEFO, *Ar*, 4.8.6, § 202).

A teoria de dois (ou três) sinédrios, um de natureza política, citado em fontes gregas, e um

religioso, o respeitado Grande Sinédrio (*Beth Din*) dos escritos rabínicos, oferece uma solução satisfatória para o problema legal: a instituição política dos Evangelhos (*synedrion*), tribunal sacerdotal responsável pela condenação de Jesus, é distinta do Grande Sinédrio, cujos interesses estavam apenas em questões religiosas. Parece, contudo, que as fontes desconhecem a existência de múltiplas instituições, e a teoria cria mais dificuldades do que resolve (SCHÜRER, v. 2, p. 207-8; LOHSE, p. 863). É mais provável que uma só instituição, o Sinédrio, tenha obtido jurisdição criminal limitada tanto para policiar a área do templo quanto para manter a Lei judaica, pelo que seria possível determinar sentenças de morte, mas sua execução era mantida estritamente nas mãos dos romanos (cf. BLINZLER, p. 165; SHERWIN-WHITE, p. 41-2; CATCHPOLE, p. 254). A situação legal não oferece praticamente nenhum motivo para se duvidar de que um processo do Sinédrio contra Jesus foi em seguida conduzido a um tribunal romano.

4.2 Violações à lei mishnaica. Indícios de ilegalidades nas narrativas dos Evangelhos (Mt 26.59; Mc 14.59) têm sido exaustivamente examinados em investigações modernas, nas quais se afirma que ocorreram nada menos de 27 infrações ao código legal judaico. É difícil dizer quantas dessas normas processuais do tratado mishnaico *Sanhedrin* (v. SCHÜRER, v. 2, p. 225-6) se aplicavam antes de 70 d.C. Acredita-se que pelo menos algumas têm confirmação independente à época de Jesus. Como consequência, os debates recentes têm se limitado a cinco violações do código mishnaico no julgamento de Jesus: 1) o julgamento foi realizado na casa do sumo sacerdote (*m. Sanh.*, 11.2); 2) ocorreu à noite (*m. Sanh.*, 4.1); 3) teve lugar na véspera do dia de descanso ou de um feriado (*m. Sanh.*, 4.1); 4) chegou a um veredicto de culpado no mesmo dia (*m. Sanh.*, 4.1; 5.5); 5) o veredicto de blasfêmia baseou-se em motivo inadequado (*m. Sanh.*, 7.5). Quer se alegue que um código saduceu estava em vigor nos dias de Jesus (BLINZLER) quer que eram vigentes alguns aspectos da lei mishnaica posterior (LOHSE), não há base para supor que um julgamento ilegal não pudesse ter acontecido. Nem sempre a justiça prevalece sobre a conveniência (cf. Jo 11.50).

4.2.1 Data e local das sessões. Nossas fontes discordam quanto ao exato local da assembleia

regular do Sinédrio, mas está claro que não era o pátio nem o palácio do sumo sacerdote (Mt 26.3). A *Mishná* situa a assembleia no átrio da Pedra Lavrada, no pátio interno do templo (*m. Sanh.*, 11.2; *m. Mid.*, 5.4; cf. *b. Yoma*, 25a), ao passo que, segundo Josefo, a *boulē* ("câmara do concílio") ficava do lado de fora da Cidade Alta, na encosta ocidental do monte do templo (JOSEFO, *Gu ju*, 2.16.13, § 344; 5.4.2, § 144; 6.6.3, § 354). Sem dúvida, na época do julgamento de Paulo, o Sinédrio se reunia fora do templo, porque os soldados romanos, que eram proibidos de entrar no pátio interno, aparecem na câmara do concílio (At 22.30; 23.10). A tradição rabínica diz que a câmara foi transferida de lugar "quarenta anos antes da destruição do templo" (*b. Sanh.*, 41a; *b. 'Abod. Zar.*, 8b). Se o Sinédrio ainda se reunia na área do templo durante a época de Jesus, o acesso pode ter sido retardado pelo fato de que só na noite da Páscoa as portas do templo eram abertas à meia-noite (JOSEFO, An, 18.2.2, § 29; cf. *m. Mid.*, 1.1, que diz que normalmente ficavam trancadas a noite toda). Isso pode ter determinado a escolha inicial da residência do sumo sacerdote e explicar a impressão passada pelos relatos: que o julgamento se deslocou de um lugar para outro e de terem ocorrido duas sessões (Jo 18.13,24; Mc 15.1; Mt 27.1). De um modo ou de outro, Lucas 22.66 relata que a sessão matutina transcorreu num novo local, a câmara do concílio (cf. Lc 22.54), e isso se harmoniza com a estrutura das outras narrativas (contra WINTER, p. 27-30).

A norma vigente nos dias de Jesus de que nenhum julgamento podia ser realizado num dia de descanso (JOSEFO, An, 16.6.2, § 163; FILO, *Mi Ab*, 16, § 91; CD 10.18) provavelmente também se aplicava aos dias de festa (*m. Beša*, 4.4; 5.2). Outras normas ainda determinavam que "em casos passíveis de pena de morte eles realizam o julgamento durante o dia [...], mas um veredicto de culpado só pode ser dado no dia seguinte" (*m. Sanh.*, 4.1), significando que nenhum julgamento podia começar na véspera de um dia de descanso nem de um dia de festa. No entanto, as últimas normas podem ter tido origem no período tanático, quando os fariseus estavam empenhados em impedir os erros judiciários (BLINZLER e CATCHPOLE). Qualquer que seja a data de tais normas, exceção se faz ao *mēsīt*, alguém que seduz o povo

à idolatria ou é falso profeta (Dt 13.1-11). Em tais casos, o veredicto era dado no dia do julgamento (*t. Sanh.*, 10.11), e, com base em Deuteronômio 17.8-13, a execução acontecia em Jerusalém num dia de festa: “Trazei-o ao Sinédrio em Jerusalém e mantende-o em custódia até a festa e executai a sentença durante a festa” (*t. Sanh.*, 11.7; cf. *m. Sanh.*, 11.4). Esse procedimento talvez explique a pressa do Sinédrio em agir para fazer com que Jesus fosse crucificado no dia 15 de nisã (de acordo com a cronologia sinótica; cf. JEREMIAS, p. 78-9). De um modo ou de outro, no mínimo deve se ter cautela para não passar a ideia de que o julgamento foi totalmente ilegal.

4.2.2 *Acusação de blasfêmia.* Por mais obscuros que sejam os detalhes, por fim o Sinédrio condenou Jesus por causa de um crime específico: blasfêmia (Mc 14.64 par. Mt 26.65). O blasfemador, na definição de Levítico 24.15, é “todo homem que amaldiçoar o seu Deus”. De acordo com a lei do AT, ele estava sujeito à execução por apedrejamento, mas, aqui de novo, como salvaguarda legal, os rabinos elaboraram uma definição bem restrita de blasfêmia: “O blasfemador só é culpado se pronunciar claramente o nome de Deus” (*m. Sanh.*, 7.5). Nos registros do julgamento, nada do que foi dito por Jesus se encaixa nessa exigência, mas, a julgar pelo que se ouve dos lábios de Caifás, o termo tinha um significado mais amplo no período do NT (cf. FILO, *Vi Ms*, 2.37-8, § 204-6; JOSEFO, *An*, 4.8.6, § 202). A blasfêmia consistia em atos ou palavras que ofendiam o poder e a majestade de Deus ou numa reivindicação de prerrogativas que pertencem exclusivamente a Deus (KILPATRICK, p. 10-1; JUEL, p. 103-7). Os Evangelhos empregam a palavra claramente com esse sentido (Mc 2.7; Jo 10.33-36), com alguns correspondentes no grego pagão e nos rabinos (*t. Sanh.*, 1.2; *b. Sanh.*, 38b; cf. BICKERMAN, p. 86-8). Uma vez que a acusação de blasfêmia era bastante ampla para abranger várias ofensas, qual delas estava por trás da condenação de Jesus? Nenhuma sugestão isolada obteve consenso (v. CATCHPOLE, p. 126-48), mas parece que alguns itens distintos estão ligados entre si. Propomos que a acusação de blasfêmia teve três componentes: afirmações cristológicas, ameaças contra o templo e falsa profecia, e qualquer uma das três podia resultar em pena de morte.

Primeiro: as palavras pronunciadas por Jesus durante o julgamento foram decisivas: 1) uma admissão aberta de sua messianidade (“Eu sou”, Mc 14.62), sem precedentes no judaísmo até Simão bar Kokhba (132-135 d.C.), que provocou indignação imediata; 2) o messianismo judaico havia adotado o conceito de filiação (4QFlor 1.10,11; *Sl Sa*, 17.27,36; 18.6,8; v. FILHO DE DEUS), mas, combinados na pessoa de Jesus com o glorioso Filho do homem entronizado à direita de Deus (cf. Dn 7.13; *Sl* 110.1; *midr. Sl*, 1.40, § 9 [*Sl* 2.7]), os títulos “Messias” e “Filho de Deus” concederam-lhe uma posição exaltada, que o Sinédrio considerou intolerável. Em João 19.7, a queixa maior, mesmo para Pilatos, era que Jesus afirmava filiação divina.

Segundo: algumas nuances blasfemas foram ouvidas na acusação de que Jesus ameaçou destruir e reconstruir o templo. 1) Estêvão foi acusado de blasfêmia por “falar contra este santo lugar” e também de ter afirmado que “esse Jesus, o Nazareno, destruirá este lugar” (At 6.11,13,14), de modo que uma ameaça ao templo equivalia a blasfêmia. 2) A profecia de Jesus acerca do templo (Mc 13.2,14; Lc 19.43,44) provavelmente foi mal compreendida (Mc 14.57-59; 15.29) — o mesmo tipo de confusão relatada em João 2.19-21. 3) Falar da restauração do templo também suscitava a questão messiânica (v. SANDERS, p. 77-90; GREEN, p. 276-81; JUEL, p. 198), visto que na escatologia judaica é o Messias que constrói um novo templo (4QFlor 1.1-7; *1En*, 90.28,29; 4Ed 9.38—10.28; *Tg Neb*, Is 53.5; *Tg Neb*, Zc 6.12,13).

Finalmente, é possível identificar numa tradição sobre falsos profetas a origem de alguns elementos das narrativas dos Evangelhos. 1) Duas características do falso profeta — ele leva outros a se desviar (Dt 13.2-6) e tem a presunção de transmitir em nome do Senhor uma mensagem que não se confirma (Dt 18.22). Isso se encaixa nas duas indagações de Anás acerca dos discípulos e dos ensinamentos de Jesus (Jo 18.19). 2) A ridicularização de Jesus após o julgamento, “Profetiza” (Mc 14.65), é a grosseria própria de guardas que já não temem as palavras de Jesus (cf. Dt 18.22). 3) Diante de Pilatos, a acusação de fazer o povo se desviar (Lc 23.2,5,14) é distorcida e apresentada nos termos da política romana, mas do lado religioso ressoam as afirmações judaicas de que

Jesus era um impostor (Mt 27.63; Jo 7.12,47) que havia traído seu povo com palavras enganadoras (cf. Dt 13.5-8,13; *m. Sanh.*, 7.4; 11.1).

4.3 Julgamento e lei penal dos romanos. Outro ponto debatido destaca a natureza da pena resultante de determinada acusação no julgamento romano. A objeção é que a morte por crucificação era um modo de execução romano reservado a ofensores políticos. Por isso, a sentença imposta a Jesus não se baseou nas acusações de cunho religioso apresentadas pelos judeus. A intenção é persuadir-nos de que o relato dos Evangelhos sobre uma acusação religiosa perante Pilatos é inverossímil e que o registro do primeiro julgamento, realizado pelos judeus, foi “inventado para ocultar o fato de que Jesus havia sido condenado e executado sob a acusação de sedição” (WINTER, p. 34; cf. p. 79,90; LIETZMANN, p. 258-60; LOHSE, p. 869). As informações de que dispomos sobre os processos judiciais romanos do século I mostram que tal dedução é injustificada, e a premissa básica do argumento acerca da crucificação na província da Judeia é posta em dúvida.

4.3.1 Julgamentos nas províncias. Não dispomos de descrições formais sobre julgamentos de crimes passíveis de pena de morte nas províncias romanas entre as *Verrinas* de Cícero (70 a.C.) e as *Cartas* de Plínio (c. 110 d.C.). A reconstrução das sessões dos tribunais do Império Romano depende de fragmentos dispersos da autoria de juristas clássicos dos séculos II e III, encontrados na *Compilação* da lei romana (MOMMSEN, p. 234-5). No reinado de Augusto, a fim de agilizar o processo legal, os julgamentos de crimes passíveis de pena capital eram em geral realizados por governadores provinciais, que tinham poder para determinar o castigo (cf. JUSTINIANO, *Co iu.*, 48.19.16). Esse procedimento, denominado *cognitio extra ordinem* ou *extraordinaria*, substituiu em grande parte o tribunal do júri (SHERWIN-WHITE, p. 13-23), que até então havia operado de acordo com os procedimentos e penalidades estipulados pela ordem fixada na lei (*ordo*). O próprio governador ouvia a acusação formal, de modo que pudesse investigar o caso mediante um exame pessoal do assunto (*cognitio*) e tinha liberdade para escolher o procedimento que considerasse apropriado — determinar a questão, ouvir as provas e determinar a penalidade — sem restrições legais (*extra*

ordinem). As provas mais antigas de um julgamento por *cognitio* são o quarto édito de Augusto para a província de Cirene (7-6 a.C.). Nele se exige que, em casos de crimes passíveis de morte, “aquele que governa a província tem o dever de pessoalmente conduzir a investigação e dar o veredicto” (SEG, 9.8; FIRA, 1.68 [TI: TDGR, 6.27]).

O governador Plínio apresenta um bom exemplo: o famoso orador Dião Crisóstomo colocou uma estátua do imperador Trajano perto do jazigo da família, e um inimigo acusou-o de alta traição. O acusador, chamado Flávio Arquipo, entrou com um pedido de investigação *cognitio* pelo governador (PLÍNIO, *Ep.*, 10.81.3). Trajano rejeitou o caso quando Plínio, diante de uma investigação *cognitio* de tal magnitude, escreveu pedindo orientação sobre o assunto (PLÍNIO, *Ep.*, 10.82). Esses julgamentos seguiam um padrão regular, claramente atestado no caso de Paulo e também no de Jesus: 1) as acusações eram reunidas e uma acusação formal era apresentada pelos “acusadores” (lat., *delatores*; Mc 15.1; Lc 23.2; Jo 18.29); 2) o governador ouvia o caso *pro tribunali*, “diante do tribunal” (Mt 27.19; Jo 19.13); 3) na ausência de defesa (Mt 27.14; Mc 15.5; Jo 19.10), o veredicto de *condemno*, ou “culpado”, era certo, e alguma forma de castigo tinha de ser imposta (Lc 23.15,16,22; Jo 19.6).

4.3.2 Acusação de sedição. A primeira pergunta que Pilatos fez a Jesus no julgamento, “Tu és o rei dos judeus?”, indica uma mudança de acusação religiosa para política. No tribunal de Pilatos, a questão da realeza faria soar o alarme de sedição (Jo 19.12; cf. JOSEFO, *An.*, 17.10.8, § 285, quanto a “reis” bandoleiros), ato que merecia crucificação (JUSTINIANO, *Co iu.*, 48.8.3.4; 48.19.38.2). A sedição ou incitação do povo à revolta enquadrava-se nos crimes de alta traição intitulados “ofensas contra a majestade” (*laesa maiestatis*), que designavam todo tipo de “comportamento inaceitável”. Durante o principado, especialmente o de Tibério, os julgamentos por crime de lesa-majestade eram explorados como meio conveniente de se livrar dos inimigos, e há muitos exemplos de casos forçados (SUETÔNIO, *Tibério*, 61.3; TÁCITO, *An.*, 1.72-74; 3.49,70; DIÃO CÁSSIO, *Hi.*, 59.3.6; PLÍNIO, *Ep.*, 10.82; JUSTINIANO, *Co iu.*, 48.4.5). A natureza do suposto crime e seu castigo devem ter sido óbvios para Pilatos, embora ele tivesse dúvidas quanto à

culpa de Jesus. O cartaz que escreveu e se recusou a mudar, “O rei dos judeus” (Jo 19.19-22), tanto mostra o motivo estabelecido para a condenação (um *titulus* normalmente ficava pendurado junto à vítima ou era carregado à sua frente; cf. Suetônio, *Calígula*, 32.2; *Domiciano*, 10.1; Dião Cássio, *Hi*, 54.3.7; Eusébio, *Hi ec*, 5.1.44; Josefo, *An*, 14.3.1, § 36) quanto constitui uma afirmação zombeteira das declarações que Jesus fez diante dos principais sacerdotes.

São infundadas as sugestões de que Jesus esteve envolvido numa trama judaica para derrubar os romanos (v. Bammel-Moule). O Sinédrio certamente saberia que uma acusação de sedição era “o meio mais seguro de conseguir a morte de Cristo” (Smalley, p. 1054), e a sessão matutina foi provavelmente dedicada a reformular a acusação em termos aceitáveis para Pilatos. O relato lucano de acusações múltiplas, comuns nos julgamentos do período flaviano (cf. Sherwin-White, p. 35), equivale a uma versão política do resultado do inquérito sobre a blasfêmia. A ligação que se reconhece é que Jesus demonstrava as pretensões régias do Messias judeu, “dizendo ser ele mesmo o Cristo, um rei” (Lc 23.2). Essa expressão é o elo crucial entre as acusações religiosa e política e explica boa parte do dilema de Pilatos. Quando pronunciada por uma multidão que exigia que sua lei fosse respeitada (Jo 19.7), até mesmo a expressão “Filho de Deus”, ambígua a um ouvido romano, trazia temíveis implicações políticas para um governador já profundamente envolvido na violação aos costumes judaicos. Há fortes motivos para crer que a alternativa da sedição saiu vencedora unicamente por causa do fervor religioso por trás dessa acusação.

4.3.3 Pena da crucificação. Nas pesquisas sobre o julgamento de Jesus, é lugar-comum, mesmo em lados opostos do debate (cf. Blinzler, p. 247; Winter, p. 96), que os judeus jamais executaram alguém na cruz. O episódio em que Alexandre Janeu “pendurou vivos” (i.e., “crucificou”) oitocentos fariseus, algo repugnante, que “nunca antes havia sido feito em Israel” (4QpNah 1.7,8; cf. Josefo, *Gu ju*, 1.4.6, § 97), é interpretado como a exceção que prova a regra. Agora, esse consenso precisa ser revisto à luz do *Rolo do Templo* de Qumran, que interpreta Deuteronomio 21.22,23 como uma referência à crucificação:

“Pendurá-lo-eis no lenho para que morra” (11QT 64.8,10,11). O AT determinava que, depois de um criminoso ser executado, o corpo amaldiçoado devia ser exibido publicamente, pendurado numa árvore (cf. *m. Sanh.*, 6.4; 7.4; 9.3), mas no texto do *Rolo* pendurar o corpo é claramente a causa da morte. Os réus passíveis desse castigo eram os que se enquadravam em alguma destas acusações: 1) passar informações contra seu povo; 2) trair seu povo a favor de uma nação estrangeira; 3) fazer mal ao seu povo; 4) cometer um crime passível de pena de morte; 5) fugir para o meio dos gentios; 6) amaldiçoar seu povo, Israel (11QT 64.7.9b-10a). Essas acusações são similares às aquelas feitas contra Jesus (Bammel, 1984, p. 442), e, embora as regras sejam de caráter sectário, temos de admitir a possibilidade de outros judeus do século I equipararem a crucificação à lei de Deuteronomio 21.23, qual seja, sepultar o corpo antes do pôr do sol (cf. Josefo, *Gu ju*, 4.5.2, § 317; *t. Sanh.*, 9.7; At 5.30; 10.39). O código criminal mishnaico exclui a crucificação (*m. Sanh.*, 7.1 apresenta quatro métodos: apedrejamento, fogueira, decapitação e estrangulamento), mas uma tese baseada na afirmação de que na época de Jesus nenhum judeu teria pensado em crucificá-lo está forçando os fatos (v. Betz, p. 603-12).

5. Importância teológica

Um aspecto lamentável da reação cristã ao julgamento de Jesus resultou, ao longo dos séculos, numa odiosa perseguição contra os judeus. Já dissemos que os Evangelhos não inventaram o envolvimento dos judeus, mas o NT jamais afirma que os judeus, muito menos as gerações seguintes, foram os únicos responsáveis pela cruz. O instinto perene de inflamar o antissemitismo por meio dos achados da pesquisa histórica é deplorável sob todas as suas formas. A postura teológica dos Evangelhos acusa a todos nós, judeus e gentios, quando diz que ele “foi contado com os transgressores” (Lc 22.37), contudo “este homem não fez mal algum” (Lc 23.41).

Ver também CRISTO, MORTE DE.

DJC: GETHSEMANE.

BIBLIOGRAFIA. Bammel, E., org. *The trial of Jesus*. 2. ed. London: SCM, 1971. (SBT, série 2, 13.) ■ Bammel, E. & Moule, C. F. D., orgs. *Jesus and the politics of*

his day. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. BETZ, O. Probleme des Prozesses Jesu. In: ANRW. New York: De Gruyter, 1982. parte 2. v. 24.1. p. 565-647. ■ BICKERMAN, E. J. Utilitas crucis. In: _____. *Studies in Jewish and Christian history*. Leiden: E. J. Brill, 1986. parte 3. p. 82-138. (AGU, 9.) ■ BLACK, M. The arrest and trial of Jesus and the date of the Last Supper. In: *New Testament Essays*. Manchester: Manchester University Press, 1959. p. 19-33. BLINZLER, J. *The trial of Jesus*. 3. ed. Cork: Mercier, 1961. ■ BOCK, D. L. *Blasphemy and exaltation in Judaism and the final examination of Jesus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. ■ BRUCE, F. F. The trial of Jesus in the fourth Gospel. In: *Gospel perspectives 1: studies of history and tradition in the four Gospels*. Sheffield: JSOT, 1980. p. 7-20. ■ BURKILL, T. A. The competence of the Sanhedrin. VC, v. 10, p. 80-96, 1956. ■ CATCHPOLE, D. R. *The trial of Jesus*. Leiden: Brill, 1971. (SPB, 18.) ■ GREEN, J. B. *The death of Jesus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. (WUNT, série 2, 33.) ■ HARVEY, A. E. *Jesus and the constraints of history*. London: Duckworth, 1982. ■ JEREMIAS, J. *The eucharistic words of Jesus*. New York: Scribner's, 1966. ■ JUEL, D. *Messiah and temple*. Missoula: Scholar's, 1977. (SBLDS, 31.) ■ JUSTER, J. *Les juifs dans l'empire romain*. Paris: Geuthner, 1914. 2 v. ■ KILPATRICK, G. D. *The trial of Jesus*. London: Oxford University Press, 1953. ■ LIETZMANN, H. *Der Prozess Jesu. Kleine Schriften II*. Berlin: Akademie, 1931. ■ _____. Berlin: Akademie, 1958. p. 251-63. (TU, 68) ■ LOHSE, E. *συνέδριον, τδντ*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 7. p. 860-71. ■ MOMMSEN, T. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1899. v. 1. parte 4. ■ ROBINSON, J. A. T. *The priority of John*. London: SCM, 1985. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Rev. e ed. G. Vermes, F. Millar e M. Goodman. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1986. 3 v. ■ SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman law and Roman society in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1963. ■ SMALLEY, S. Arrest and trial of Jesus Christ. In: *ISBE*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 1049-55. ■ STROBEL, A. *Die Stunde der Wahrheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980. (WUNT, 21.) ■ WINTER, P. *On the trial of Jesus*. 2. ed. rev. New York: De Gruyter, 1974. (SI, 1.)

JESUS, NASCIMENTO DE

O exame do nascimento de Jesus exige um amplo estudo de vários aspectos das narrativas do nascimento de Jesus encontradas em Mateus 1—2 e Lucas 1—2.

1. Gênero e fontes das narrativas do nascimento
2. Ênfases teológicas e redacionais em Mateus 1—2 e Lucas 1—2
3. Uso das profecias do AT nas narrativas do nascimento de Jesus
4. Genealogias em Mateus e em Lucas
5. A data do nascimento de Jesus
6. O local do nascimento de Jesus
7. A concepção virginal
8. Os magos e os pastores
9. Informações canônicas sobre a infância de Jesus

1. Gênero e fontes das narrativas do nascimento

A questão do gênero das narrativas de nascimento ainda é objeto de debate, e as opiniões variam entre relatos que se assemelham mais a lendas pagãs de nascimento e narrativas judaicas sobre a tenra infância. Contudo, a maioria dos estudiosos hoje está convencida de que as narrativas do nascimento de Jesus estão mais próximas das últimas que das lendas pagãs.

1.1. A questão dos midrashim. A tentativa de entender as narrativas do nascimento de Jesus à luz das práticas literárias judaicas recebeu impulso por parte daqueles que consideram esses relatos trabalhos de caráter essencialmente midráshico (GUNDRY, 1982; BROWN, 1977). Por definição, os *midrashim* (ou *Midrash Pésher*) são interpretações ou desenvolvimentos imaginativos baseados em algum texto do AT, geralmente com a intenção de demonstrar que um material específico do AT era relevante para a época em que o *midrash* foi escrito (LAURENTIN). Com base nessa definição, é fácil perceber que o tratamento que Mateus dispensa ao AT, com suas citações formulares, pode ser citado como um exemplo de exegese midráshica. Mas o que o Evangelista faz com as suas citações do AT e como lida com seu material narrativo não são exatamente a mesma coisa.

Os *midrashim* constituem uma técnica hermenêutica, não um gênero literário. Também é

possível alegar que temos exemplos de uma *haggadá* imaginativa nas narrativas do nascimento (cf. HENDRICKS, que considera Mt 1—2 um “*midrash* agádico”, embora talvez seja melhor dizer “*hagadá* midráshica”. Assim como numa lenda, um conto agádico geralmente abrange um período muito mais longo que os poucos decênios que transcorreram entre a época de Jesus e a forma final dos Evangelhos. Mesmo nas décadas de 80 e 90 do século I, ainda existiam algumas testemunhas oculares dos acontecimentos dos Evangelhos, e Lucas afirma que se baseou, pelo menos em parte, no testemunho delas. A maioria dos estudiosos concorda em que nenhum material extrabíblico fornece paralelos tão exatos sobre a narrativa do nascimento de Jesus que nos permitam afirmar de maneira definitiva que são a(s) fonte(s) do material dos Evangelhos e que Mateus e Lucas fizeram uso de fontes para relatar o episódio.

1.2. A questão da tradição histórica. Em grande parte, a maneira em que alguém avalia as narrativas de nascimento é determinada por pressuposições pessoais acerca do melhor ponto de partida para a análise do material. Por exemplo, se alguém presume que Mateus e Lucas receberam uma ou mais tradições históricas sobre as circunstâncias que cercavam o nascimento de Jesus e reescreveram esse material-fonte à sua maneira, a fim de destacar certos conceitos teológicos, especialmente Mateus, eles o teriam redigido de modo a estabelecer vínculos em potencial com o AT. Assim, é possível chegar a uma explicação plausível para a natureza desse material. Com base nessa explicação, postula-se um conteúdo histórico real para as narrativas do nascimento de Jesus. Nesse caso, os Evangelistas se envolveram num trabalho criativo de edição e de reordenamento das palavras dessas fontes históricas de acordo com seus propósitos e com as convenções editoriais da Antiguidade.

À luz do prólogo de Lucas (Lc 1.1-4), é de esperar que o Evangelista estivesse fazendo uso não de qualquer fonte, mas de fontes que ele considerava historicamente confiáveis e para as quais contribuiu com seu trabalho de edição, desenvolvimento e revisão. No entanto, é possível presumir que, na melhor das hipóteses, os autores só nos apresentem fragmentos históricos de um

relato em grande parte fictício e que a mensagem da narrativa seja basicamente teológica, em vez de histórica. Com isso, tem se alegado que não se deve culpar os autores por não apresentarem uma história direta e objetiva. Se alguém começa com tal pressuposição, provavelmente chegará às conclusões encontradas em obras como o comentário de R. H. Gundry sobre Mateus ou o impressionante estudo de R. E. Brown, *The birth of the Messiah [O nascimento do Messias]*.

Nenhum método está livre de problemas, mas os que começam com a pressuposição de que o material da narrativa do nascimento de Jesus é essencialmente não histórico enfrentam dificuldades especiais. Primeira: isso significa que terá de tratar o material da narrativa do nascimento de Jesus como de natureza diferente do restante da tradição dos Evangelhos, sendo possível defender, com toda a plausibilidade, que boa parte dessa tradição tem base em acontecimentos históricos na vida de Jesus (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS). Em suma, tal posição exige que vejamos os relatos do nascimento como entes separados, talvez até mesmo de um gênero diferente do restante do material dos Evangelhos. Existem, no entanto, várias indicações de que as narrativas do nascimento de Jesus não podem ser separadas do restante de seus respectivos Evangelhos. Por exemplo, já foi demonstrada a unidade temática e teológica de Lucas 1—2 com o restante do Evangelho de Lucas. Vários dos temas maiores de Lucas já são apresentados nas narrativas do nascimento.

Segunda: o problema dos fenômenos sobrenaturais não é peculiar ao material das narrativas do nascimento de Jesus, e, a menos que se tenha *a priori* objeção à possibilidade dos MILAGRES, as ocorrências sobrenaturais registradas nesses relatos não apresentam obstáculos maiores à opinião a favor da historicidade que os acontecimentos sobrenaturais registrados em outras passagens dos Evangelhos. Aliás, pode se dizer que especialmente no caso de Lucas 1—2 as narrativas do nascimento têm cunho menos milagroso do que algumas das narrativas de milagres associadas ao ministério de Jesus.

Terceira: há indícios em Mateus 1—2 e Lucas 1—2 de que não estamos lidando com composições livres. O fato de haver uma abundância de

hebraísmos em Lucas 1—2, em contraste com o prólogo grego clássico de Lucas 1.1-4, depõe a favor do uso de uma ou mais fontes narrativas semíticas de consideráveis proporções, que vai pelo menos até Lucas 2.40 (FARRIS). Além disso, a maneira desconexa em que Mateus às vezes insere suas citações formulares na narrativa sugere que ele estava trabalhando com uma ou várias fontes, às quais acrescentou algumas citações do AT.

Quarta: nessas narrativas, vários detalhes são teologicamente irrelevantes e sugerem uma fonte histórica (e.g., o nome do pai de Ana). Em outros casos, vão na direção oposta à do propósito do Evangelista (e.g., Lucas procura, até certo ponto, fazer com que João Batista e os pais dele fiquem em segundo plano, em relação a Jesus e Maria, contudo ele relata a visita de Maria a Isabel, que é a primeira a pronunciar palavras inspiradas pelo Espírito). Esse aspecto é mais evidente em Lucas 1—2 que em Mateus 1—2, porém mesmo nestes encontramos algumas anomalias que sugerem algo diferente de uma livre criação (e.g., Mt 1.23 diz que Jesus será chamado Emanuel, mas ninguém o faz).

Diante disso, presumir que nesse material temos de escolher entre a teologia e a história é aceitar uma falsa dicotomia. O que provavelmente temos aqui é material de conteúdo histórico teologicamente interpretado de modo a expor sua relevância maior. História teológica (não teologia historicizada) talvez seja uma boa definição do que encontramos aqui e nos outros Evangelhos. Em todo o texto dos Evangelhos, é possível encontrar tanto a intervenção editorial histórica quanto a teológica.

É verdade que os relatos que cercam o nascimento de Jesus registram certos acontecimentos em que só uma ou duas pessoas estão envolvidas. Isso significa que, em última instância, se essas tradições possuem núcleos históricos, elas têm necessariamente de remontar ou a Maria ou a José (LAURENTIN). A pressuposição de um testemunho da Sagrada Família, ideia amplamente defendida na igreja até o século XII, não pode ser provada nem refutada pelo método histórico-crítico. Se um ou mais testemunhos desse tipo circularam não como uma unidade, mas em partes, e foram reunidos de acordo com a fonte, isso explicaria como os autores dos Evangelhos tiveram

acesso a dados tão pessoais, como o testemunho de Maria ou de José sobre seus encontros com o sobrenatural ou sobre seus sonhos. Talvez ajude também a explicar por que o Evangelho de Mateus parece apresentar a versão de José sobre a história, ao passo que o Evangelho de Lucas apresenta a de Maria. Pode indicar que Mateus e Lucas tiveram acesso a apenas uma parte das tradições do nascimento de Jesus (FEUILLET, McHUGH).

2. Ênfases teológicas e redacionais em Mateus 1—2 e Lucas 1—2

Visto que as principais ênfases teológicas e editoriais das narrativas do nascimento de Jesus foram profusamente apresentadas por Brown, destacaremos apenas algumas das temáticas mais proeminentes. É certo que, em termos de *dramatis personae*, as narrativas do nascimento não se concentram em Jesus, mas naqueles que têm contato com a criança ou em seu pai e/ou mãe. Assim, um exame da maneira em que os Evangelistas apresentam alguns dos principais personagens nesses relatos poderá esclarecer muita coisa acerca das ênfases e tendências dos autores.

2.1. Mateus. Embora o Evangelista mencione, sim, Maria na genealogia, José com seus sonhos é que faz a ligação entre as várias narrativas de Mateus 1—2 (cf. Mt 1.18-25; 2.13,19-23). Em contrapartida, Maria é o personagem de ligação em Lucas 1—2 (cf. Lc 1.26-38,39-56; 2.5-7,19,34,39,48,51).

Mateus concentra sua atenção na reação de José diante da intervenção divina na vida de Maria e, em particular, mostra como, por meio de sonhos, ele é repetidas vezes levado a fazer a vontade de Deus. Não é por acidente que, além de Jesus, nesses relatos só José seja chamado “filho de Davi”. Ele é visto como o típico patriarca que guiará e protegerá Maria e Jesus de acordo com a direção de Deus. É José quem o Evangelista apresenta ao seu público como um discípulo-modelo e um filho de Israel. É obediente aos sonhos celestes e chamado “homem justo” (Mt 1.19), ou seja, aquele que apoia e defende a Lei. Assim, em Mateus 1.18,19 ele é apresentado como alguém apanhado entre a santa lei de Deus e seu amor por Maria (McHUGH). A intenção do Evangelista é pintar o quadro de um judeu devoto que está

disposto a abrir mão do que era visto como o maior privilégio de um pai judeu — engravidar a esposa de seu primogênito — a fim de obedecer à vontade de Deus (Mt 1.24).

É possível que essa atenção especial a José seja resultado da preocupação do autor em demonstrar como Jesus se tornou legalmente filho de Davi e/ou da tentativa de mostrar a respeitabilidade da origem de Jesus. Nessa apresentação, Maria não apenas está submissa à liderança de José, mas também totalmente calada. Por isso, é possível que o autor esteja reafirmando os tradicionais papéis judaicos de liderança masculina e submissão feminina por causa de seu público judaico-cristão.

O interlúdio em que aparecem os magos e o rei Herodes apresenta dois contrastes: 1) entre os espiritualmente obtusos e os que buscam, e 2) entre o bebê vulnerável que nasceu rei dos judeus e é protegido por Deus e o tirano oriental Herodes, que se empenha em guardar o seu trono, mas por fim se mostra incapaz de mantê-lo (Mt 2.19). É mediante uma estruturação teológica ou cristológica que esses relatos estão entrelaçados. Dessa maneira, Mateus 1 responde ao “quem” e ao “como” (a identidade de Jesus como Filho de Davi e como ele chegou a essa condição), ao passo que o capítulo 2 se concentra em lugares — o local do nascimento de Jesus e o “ponto de partida” para o seu destino (STENDAHL e BROWN). Ele nasceu em Belém, mas foi chamado para fora da terra da servidão e enviado a Israel para conclamar o povo a assumir seu verdadeiro destino. A atenção está mais dirigida para a cristologia propriamente dita (quem Jesus é) do que para como ele veio a ser quem é.

2.2. Lucas. As narrativas lucanas do nascimento são mais complexas, por vários motivos. Há mais material narrativo e mais personagens de importância. Também há muito mais interesse em apresentar uma narrativa interligada que reflita o drama humano, em particular as alegrias e ansiedades envolvidas no parto. Há duas importantes peças de louvor e também o mais breve *Nunc dimittis* (Lc 2.29,30), que ajudam a estruturar o material. Observe-se que não há genealogia nas narrativas do nascimento ou da tenra idade.

As narrativas do nascimento em Lucas são, em muitos aspectos, a contrapartida feminina

das encontradas em Mateus 1—2, o que não é de surpreender, visto que um terço do material exclusivamente lucano nesse Evangelho diz respeito às mulheres (WITHERINGTON, 1988). Em Lucas 1—2, Isabel e Maria, não Zacarias ou José, são as primeiras pessoas a ouvir acerca da vinda de Cristo. Essas mulheres é que são louvadas e benditas e que primeiro cantam e profetizam a respeito do menino Cristo (v. MULHERES).

É especialmente nos cânticos que ouvimos um dos principais temas de Lucas: a vinda de Jesus significa Deus libertando os pobres e oprimidos no meio de Israel (Lc 1.54,68,69; v. RIQUEZAS E POBREZA) e também a luz brilhando para os gentios (Lc 2.32). Esses cânticos têm sido caracterizados como uma expressão da piedade dos “*nāwīm*” (“pobres”) judeus. Mas em grande parte é também a maneira em que vários personagens-chave de Lucas 1—2 são apresentados — Isabel, Maria, Simeão, Ana. São judeus devotos, mas pobres, ansiando pela salvação que havia tempo Deus lhes prometera. Entretanto, Maria parece ser apresentada como alguém que é mais que uma simples judia devota, pois está aberta à realização de um novo ato divino por meio dela e de seu filho, num nível que não se vê nos outros personagens. Ela é a única de quem se diz que reflete sobre as implicações desses acontecimentos. Nessa condição, pode ser vista como uma discípula-modelo. Com maior certeza, pode se dizer que ela é vista como uma espécie de profeta do AT (cf. Lc 1.46-55) que representa Israel e prontamente obedece à ordem divina, apesar do custo pessoal envolvido. Ela é uma serva de Deus.

O tema da inversão dos papéis masculino e feminino aparece na apresentação de Isabel e Zacarias. É Isabel (não Zacarias) a pessoa de fé autêntica e completa, e ela dá ao filho o nome que o anjo indica (Lc 1.60). É justamente quando concorda com o gesto de Isabel que Zacarias se vê livre da mudez e consegue louvar a Deus.

Em certo sentido, vemos também essa inversão no relato de Ana e Simeão. Simeão está pronto para morrer após testemunhar a chegada daquele que viria, mas Ana se sente fortalecida para assumir novos papéis — sair testemunhando que a redenção e a libertação chegaram por meio daquela criança (Lc 2.36-38). Embora Ana e Simeão sejam idosos e ambos representem a velha

ordem da piedade judaica e dos anseios de Israel pelo Messias (v. CRISTO), é notável o contraste de suas reações ao verem Jesus. Observe-se também que Lucas emoldura a narrativa do início da infância de Jesus com um homem e uma mulher associados ao templo (Lc 1.5-25; 2.22-40). Com isso, Lucas indica que Jesus afeta o próprio coração de Israel — Jerusalém e o templo —, um tema que retornará quando se aproximar o fim da história.

Lucas ressalta que são especialmente as mulheres que reagem com entusiasmo diante da vinda de seu libertador. Mas uma análise feminista recente de Mateus 1—2 e Lucas 1—2 ressalta que os novos papéis das mulheres nesses relatos continuam condicionados numa caixa patriarcal que realça e até mesmo celebra o papel distintivamente feminino de dar à luz (ANDERSON). Em contrapartida, uma interpretação feminista recente de Lucas 2.41-52 entende que a ênfase na paternidade de Deus enfraquece a dominância masculina por desvalorizar as instituições patriarcais e a paternidade humana (FIORENZA). Pode se duvidar dessa conclusão, e sem dúvida não há como sustentá-la com base em Mateus 1—2. Nessa passagem, para o argumento da autora, é fundamental que fique demonstrado que José é legalmente o pai de Jesus, para que este possa ser considerado descendente de Davi, tema que não está ausente em Lucas (cf. Lc 1.69; 2.11; 3.31).

O assunto da concepção virginal recebe mais destaque em Lucas 1—2 que em Mateus 1—2, mas em ambos os casos a ênfase recai sobre a vinda do Messias, não sobre como isso aconteceu. Não se deve subestimar o caráter judaico das duas narrativas do nascimento de Jesus nem a habilidade com que os Evangelistas integraram o material de sua fonte à apresentação comovente e significativa sobre a boa notícia que é o próprio Jesus e as boas-novas que ele trouxe consigo. O formato dos textos difere de maneira marcante, apesar da semelhança entre muitos de seus elementos. Isso demonstra que os dois Evangelistas não foram editores inflexíveis, mas modeladores criativos do material que tinham em mãos. Eles empregaram suas fontes para ressaltar as ênfases teológicas que defendiam, integrando com êxito esse material à estrutura maior de cada um dos dois Evangelhos (cf. MINEAR).

3. Uso das profecias do AT nas narrativas do nascimento de Jesus

Nenhuma outra seção dos Evangelhos é tão claramente ligada à profecia do AT quanto Mateus 1—2. Isso se aplica não apenas pelas diversas citações do AT ou alusões a ele nesses capítulos, mas também porque seu autor emprega a linguagem escriturística na narrativa e nos discursos. A própria estrutura das cinco perícopes de Mateus 1—2 parece ser em grande parte determinada pelas cinco citações formulares, que costumam atrair a atenção dos estudiosos (FRANCE). No entanto, são os incidentes da história que levaram o autor à escolha e à estruturação dessas citações na sua forma presente.

Em nenhum outro lugar fica mais evidente que a história conduziu o autor a uma profecia escriturística apropriada ao relato (em vez de o relato ter origem nas Escrituras) do que no final da narrativa do nascimento de Jesus, em que encontramos a problemática, mas ostensiva, referência ao AT: “Ele será chamado Nazareno” (Mt 2.23). A maneira em que o autor emprega essas referências talvez reflita a técnica de algum *midrash pêsher*, mas é bem diferente da proposta de que a própria narrativa do autor consiste num *midrash* da narrativa do AT (GUNDRY, 1982). O texto básico de Mateus não é o AT, mas uma coleção de tradições acerca do nascimento de Jesus que ele remodelou e recontou à luz da profecia do AT. O efeito de concluir seções narrativas mediante a recordação de uma profecia é que as profecias parecem digressões acrescentadas ao texto para confirmar uma informação que já foi transmitida. De fato, a função das citações é confirmar que algumas guinadas incomuns no relato faziam parte do plano de Deus para o Messias que viria.

Observe-se também que a ação narrativa de Mateus gira em torno de respostas a sonhos ou visões ou a fontes externas de orientação, como a estrela. A história é apresentada como algo que reflete uma ordem divina, ou pelo menos a repetida intervenção divina, por meios diversos (palavras ou ações), corrige o curso das ações históricas ou impede que saiam de controle. Não se pode subestimar a remodelagem da tradição, mas ao mesmo tempo também não se deve subestimar o uso de fontes históricas por parte do autor. R. T. France está certo em indagar sobre o

que o Evangelista entendia como cumprimento do AT, se de fato ele sabia que sua história, na verdade, foi criada com base no texto do AT.

É claro que é possível levar o argumento a retroceder mais um passo e alegar que as fontes que o Evangelista recebeu não eram históricas já de início, fato que ele não entendeu. Entretanto, dois fatores importantes contrariam essa proposta. Primeiro: nesses relatos, vários temas essenciais são partilhados por Lucas e Mateus, como o casal de noivos Maria e José, a concepção virginal, a ascendência davídica de José, o nascimento em Belém durante o reinado de Herodes, o Grande, a revelação angelical acerca do nome de Jesus e a criação de Jesus em Nazaré. Esses fatos são comuns a ambos os Evangelistas, embora a quantidade de material não compartilhado nos dois Evangelhos seja muito maior. Isso demonstra a pouca probabilidade de que nossos autores tenham tomado material por empréstimo um do outro. Segundo: o caráter da narrativa (não as citações) em Mateus 1—2 e em Lucas 1—2 pouco difere no restante dos dois Evangelhos, e poucas pessoas duvidariam da existência de fontes históricas por trás de pelo menos parte do material ministerial.

Contudo, deve se reconhecer também que as tradições sobre o nascimento de Moisés, em especial aquelas encontradas nos *targumim* da Palestina, podem ter afetado a maneira em que Mateus verbaliza sua narrativa e apresenta Jesus (BOURKE), assim como é provável que vários tipos de material profético do AT tenham afetado a apresentação da narrativa lucana do nascimento de Jesus (cf. MI 3.1-3; Dn 9).

Fora dos cânticos de Lucas 1—2, a influência do AT é menos visível na narrativa lucana do nascimento de Jesus do que em Mateus 1—2. Mesmo assim, essa influência pode estar refletida 1) nos septuagintismos de Lucas 1—2 (i.e., no uso da linguagem do grego do AT, especialmente na anunciação a Maria); 2) no fato de a história se concentrar nas mulheres e na importância delas para o nascimento de crianças a quem estão associadas as promessas divinas (cf. os relatos do AT sobre Sara, Ana e outras); 3) na importância do nome da criança e na relevância desse nome; 4) na ênfase ao processo milagroso da concepção, primeiro anunciado e

depois realizado, destacando o cumprimento da promessa divina.

Em Mateus, a primeira e, para nosso estudo, mais importante das citações formulares é a de Isaías 7.14, encontrada em Mateus 1.23.

Em primeiro lugar, parece que, segundo a interpretação pré-cristã, Isaías 7.14 teve seu cumprimento em Ezequias, filho e sucessor de Acáz. Aparentemente, não há nenhuma evidência de que algum judeu dos tempos antigos tenha considerado esse texto uma profecia messiânica, muito menos o anúncio de uma concepção virginal. Os *targumim* tendem a interpretar Isaías 9.5,6 messianicamente, mas não está claro se interpretavam Isaías 7.14 da mesma forma.

Em segundo lugar, a palavra hebraica '*almá*', empregada em Isaías 7.14 (*TM*), refere-se a uma jovem em idade de casar. Embora a ideia da virgindade esteja implícita no vocábulo, não se trata de um termo técnico com o sentido de virgo intacta. O hebraico *b'túlá* é o que mais se aproxima de tal ideia (WENHAM).

Em terceiro lugar, o termo '*almá*' nunca é empregado no AT para se referir a uma mulher casada, mas designa, sim, uma mulher sexualmente madura. Não existe nenhum texto do AT em que '*almá*' tenha claramente o sentido de alguém que é sexualmente ativa, mas é possível que Cantares de Salomão 6.8 (cf. Pv 30.19) deixe isso implícito. Seria, então, de parecer que '*almá*' normalmente, se não sempre, deixa implícita uma virgem, embora, nessa palavra, o foco da atenção não esteja nesse atributo.

Em quarto lugar, várias das traduções gregas do AT (i.e., as de Áquila do Ponto, Símaco de Samaria e Teodoro de Éfeso) traduzem '*almá*' por *neanis*. No entanto, a LXX o traduz por *parthenos*. Talvez o mais correto seja afirmar que, se '*almá*' não apontava para a virgindade, é difícil, se não impossível, explicar por que os tradutores da LXX empregaram *parthenos* como o equivalente grego.

Em quinto lugar, o texto hebraico diz "a jovem", de modo que o profeta tem em vista alguém em particular.

Em sexto lugar, o termo grego *parthenos* parece significar ou deixar implícito uma virgem, mas é possível que nem sempre seja esse o caso. Em Gênesis 34.3, na LXX, Diná é chamada *parthenos*, embora na história ela seja seduzida por

Siquém. Deve-se, contudo, assinalar que, depois do estupro, Diná passa a ser chamada de *paidiskē* (Gn 34.4). Esse texto, portanto, talvez deixe implícito que às vezes *parthenos* tem um sentido mais amplo que “virgem” (cf. Gn 24.16,43,57, *TM* e *LXX*), e é claro que, ocasionalmente, pode ter o mesmo sentido de ‘*almâ*’ (Gn 24.43). É possível questionar se, em casos mais raros, *parthenos* pode significar algo diferente de uma virgem (cf. DODD e CARMIGNAC). Deve se concluir que Mateus não deduziu a ideia da concepção virginal de nenhuma profecia de Isaías, embora, devido a uma crença já existente, seu texto tenha se tornado um veículo apropriado para expressar a ideia em linguagem profética.

O espaço não permite um exame mais aprofundado de todas as citações formulares de Mateus 1—2 (cf. GUNDRY), mas deve se mencionar a citação de Miqueias 5.2 em Mateus 2.6. É curioso que, embora seja Mateus quem faça a citação, ele jamais se refere ao registro lucano da tradição dos pastores nem cogita a ideia de apresentar Jesus como um personagem pastoral, semelhante a Davi.

Lucas não contém nenhuma citação formula comparável ao que encontramos em Mateus. Quando cita o AT em Lucas 1—2, ele o faz de modo breve e enigmático (cf. 2.23,24, cit. Êx 13.2,12,15; Lv 12.8). Contudo, os vários cânticos de Lucas 1—2 evocam a linguagem do AT e foram escritos no espírito da profecia veterotestamentária (cf. Lc 1.46-55,67-69; 2.29-32). De modo geral, porém, a narrativa de Lucas não está estruturada com base em citações ou alusões ao AT nem destaca a questão da profecia cumprida à maneira de Mateus 1—2.

4. Genealogias em Mateus e em Lucas

Nos últimos vinte anos, os estudiosos têm gastado bastante energia, tentando desembaraçar os mistérios das duas diferentes genealogias de Jesus. Pelo menos desde a época de Ânio de Viterbo (1490 d.C.), a interpretação tradicional tem sido supor que a genealogia de Mateus acompanha a linhagem de Jesus por intermédio de José (sua genealogia legal), ao passo que a genealogia de Lucas acompanha sua linhagem por meio de Maria (sua genealogia natural).

Essa conjectura encontra algum apoio no fato de que, em Mateus, a narrativa do nascimento de

Jesus concentra-se mais no papel de José que no de Maria, enquanto a narrativa de Lucas faz de Maria personagem principal. Também está em consonância com a antiga conjectura de que, em última instância, José é a fonte de boa parte das narrativas do nascimento encontradas em Mateus, ao passo que Maria é a fonte da maior parte do material de Lucas. A teoria de que Lucas apresenta a linhagem de Jesus por meio de Maria não apenas exige que se interprete a frase “era, como se pensava, filho de José” (*hōs enomizeto*, Lc 3.23) como uma observação parentética, como também, de forma ainda mais inadequada, requer que o autor utilize a palavra “filho” (*huios*, Lc 3.23) no sentido tanto de filho quanto de neto e deixe de lado qualquer menção ao nome de Maria!

Outra teoria que vem obtendo alguma aceitação nos debates recentes é a ideia de que Mateus apresenta a genealogia régia ou legal, ao passo que Lucas apresenta os que concreta e fisicamente descendiram de Davi. Tendo em vista a existência de antigas listas dinásticas, que apenas acompanhavam a linhagem da sucessão e que eram, por isso, seletivas em suas informações, tal conjectura não é impossível. Infelizmente, não há como confirmá-la ou refutá-la. R. P. Nettlehorst reavivou a teoria de que temos duas genealogias do lado da família de José, mas ele inverte uma parte da conjectura usual, sustentando que Lucas acompanha a linhagem do pai de José, enquanto Mateus segue a árvore genealógica do avô materno. Nenhuma dessas teorias está livre de dificuldades. Visto que não dispomos de informação suficiente para resolver a questão, podemos apenas mostrar quais dessas teorias são mais ou menos prováveis.

4.1. Comparações e contraposições. Chamam a atenção, nas duas genealogias, algumas diferenças notáveis, as quais sugerem que esses diagramas foram deliberadamente estruturados de modo a servir a objetivos bem diferentes nos respectivos Evangelhos. Nesse caso, talvez seja contraproducente o mesmo tipo de análise que se faria com as genealogias de hoje ou a tentativa de conciliar uma com a outra.

Pode se fazer uma lista de diferenças dignas de menção. Em Mateus, a genealogia serve de introdução ao Evangelho, em particular as narrativas do nascimento, e acompanha a linhagem que

vai desde Abraão e, por intermédio de José, chega até Jesus, empregando o verbo “gerou” (*egennēsen*). Há uma divisão artificial dos nomes em três grupos de catorze e a notável inserção de algumas mulheres e, possivelmente, alguns irmãos. Percebe-se também a omissão de vários nomes. Existe ainda um circunlóquio um tanto deslocado, no final da genealogia, o qual reflete a crença do autor na concepção virginal.

Já em Lucas a genealogia aparece após o batismo e serve de introdução ao ministério de Jesus e, dessa maneira, no rigor da expressão, não faz parte da narrativa do nascimento. Repetidas vezes Lucas emprega a expressão “filho de” sem o verbo e, começando com Jesus, chega até Adão e Deus. Essa genealogia começa com um circunlóquio que indica ter o autor conhecimento de que Jesus não era filho de José. Na realidade, ele omite o artigo definido antes do nome de José, o que talvez ponha esse nome fora da lista em si, mas insere nela um *Resa* e um *Cainã* a mais (cf. Gn 10.24; 11.12; 1Cr 1.24).

À primeira vista, parece que a genealogia de Mateus tem como propósito apresentar Jesus como um israelita verdadeiro e, em particular, um descendente de Davi, enquanto Lucas tenta mostrar que Jesus é um ser humano de verdade. Isso pode explicar certas diferenças encontradas na forma e no conteúdo dessas genealogias. Em ambas, contudo, a intenção básica é dizer ou explicar aos leitores algo acerca de Jesus e de seu caráter, não tanto dar a conhecer seus ancestrais (WITHERINGTON, 1988).

4.2. Objetivos teológicos. Alguns aspectos da genealogia de Mateus requerem atenção especial. Ela deve ser vista à luz da perícopes seguinte (Mt 1.18-25). Juntas, as duas perícopes destacam Jesus como FILHO DE DAVI e FILHO DE DEUS, temas desenvolvidos em outras passagens. Provavelmente, o objetivo de Mateus 1.18-25 é explicar a genealogia e, em particular, como Jesus podia ter nascido de Maria, mas não de José, e ainda assim pertencer à linhagem davídica (STENDAHL). Isso significa que a genealogia e a perícopes seguinte pressupõem (e até certo ponto tentam explicar) o nascimento virginal. Parece haver o reconhecimento das dificuldades envolvidas na questão da origem irregular de Jesus. Por esse motivo, podemos considerar esse material um

esforço apologético à luz do fato de Mateus aceitar a concepção virginal. Isso explica, em parte, a decisão incomum de incluir várias mulheres na genealogia, pois tal só acontecia quando o pai era desconhecido, quando os filhos de um patriarca provinham da união com esposas diferentes, quando as mulheres estavam relacionadas com algum personagem importante ou quando eram elas mesmas personagens famosas (como é o caso aqui).

A genealogia de Mateus menciona não apenas Maria, mas também quatro outras mulheres. Várias teorias têm sido propostas para explicar a presença delas — em particular Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba — na genealogia de Jesus.

Em primeiro lugar, conjecturou-se que o autor está tentando estabelecer uma ponte entre Jesus e os gentios e pecadores, mas não há certeza de que todas essas mulheres se encaixem numa dessas categorias ou em ambas.

Em segundo lugar, é possível que essas mulheres fossem objeto de controvérsia no debate judaico sobre o Messias. Mas é difícil, se não impossível, provar essa teoria com relação às quatro mulheres. Além disso, algumas informações empregadas em defesa de tal ideia são posteriores ao período do NT.

Em terceiro lugar, talvez o autor mencione as quatro mulheres por querer mostrar que não apenas Jesus, mas também outros reis davídicos têm registro de irregularidades em seu passado, porém assim mesmo foram ungidos de Deus. O problema com essa conjectura é que ela, ao que parece, não explica os relatos cristãos acerca da origem de Jesus e, ao uni-los com as histórias dos ancestrais de Jesus, põe todos sob suspeita.

Finalmente, alguns acreditam que a menção a essas quatro mulheres teve o objetivo de mostrar que elas foram veículos do plano messiânico de Deus, apesar das uniões irregulares. Esse ponto de vista é, talvez, o menos inadequado (JOHNSON). Desse modo, parece que nosso autor deseja, por meio dessa genealogia, chamar a atenção para Maria como instrumento do plano messiânico de Deus (e como fonte da humanidade de Jesus), mostrando que, para ser descendente de Davi, Jesus foi devedor tanto a mulheres quanto a homens.

Já a genealogia de Lucas tenta situar Jesus no contexto mais amplo da humanidade em geral,

não apenas do judaísmo, o que é muito natural, visto que Lucas está escrevendo para um público gentio e deseja mostrar que Jesus também veio para eles. Contudo, vale ressaltar que Jesus é apresentado como o ideal humano que é não apenas um só com toda a humanidade, mas também cresce em sabedoria e estatura e deve ser visto como o modelo de relacionamento pessoal com Deus e com o próximo e o exemplo de como se deve agir na tentação e em outros aspectos do discipulado. É possível que Jesus esteja sendo apresentado por Lucas como o novo Adão, o iniciador de uma nova raça de seres humanos, mas com a diferença de que esse Adão — ao contrário do primeiro — é um filho obediente de Deus. Talvez ainda mais importante seja o fato de que Lucas provavelmente acrescentou a expressão “filho de Deus” no final de uma lista judaica a que teve acesso, pois os judeus, em suas genealogias, não tinham o costume de se referir a alguém dessa forma. Existe, então, uma ênfase não apenas na humanidade plena de Jesus (um filho de Adão), mas também em sua origem, que, em última instância, procede de Deus (um filho de Deus).

Será visto que em Mateus e Lucas essas genealogias atendem basicamente a objetivos teológicos e cristológicos e só de modo secundário a propósitos históricos. Nossos autores não estavam preocupados em apresentar listas minuciosas ou exaustivas dos reais antepassados de Jesus, apenas em realçar alguns aspectos de sua herança, os quais iriam demonstrar aos seus leitores a relevância e a natureza de Jesus.

5. A data do nascimento de Jesus

Na Antiguidade, a contagem do tempo passou por várias mudanças até que Júlio César, com base no calendário solar egípcio, padronizou o ano com 365 dias e um dia adicional em anos bissextos. A igreja e o mundo ocidental seguiram esse método de contagem do tempo até as reformas do papa Gregório XIII, promulgadas em 24 de fevereiro de 1582. Desde então, o calendário que seguimos é o gregoriano.

Em 525 d.C., o papa João I pediu ao monge cita de nome Dionísio que preparasse um calendário padrão para a igreja ocidental, que contasse os anos a partir do nascimento de Jesus. Dionísio baseou-se no calendário Juliano e em

informações disponíveis acerca da data da fundação da cidade de Roma para determinar o ano do nascimento de Cristo. No calendário de Dionísio, o ano 1 d.C. foi sincronizado com o ano 754 *AUC* (*anno urbis conditae*, i.e., a partir da fundação da cidade de Roma), com a atribuição da data de 25 de dezembro de 753 *AUC* ao nascimento de Jesus. Infelizmente, Dionísio cometeu um erro no cálculo, pois os Evangelhos declaram que Jesus nasceu durante o reinado de Herodes, o Grande, que morreu antes da passagem de uma era para outra (c. 4-1 a.C.). Dessa maneira, deparamos com a anomalia de Jesus ter nascido alguns anos “antes de Cristo”.

Alguns fatores nos Evangelhos ajudam a determinar com maior precisão a data do nascimento de Jesus: 1) a data da morte de Herodes; 2) possivelmente a data do censo de Quirino, a qual Lucas emprega como sincronismo (Lc 2.1,2); 3) possivelmente a data que Lucas atribui ao início do ministério de João Batista (Lc 3.1), somada a uma referência à idade aproximada de Jesus (Lc 3.23); 4) possivelmente o fenômeno astral que, segundo o texto, foi avistado pelos magos, caso esse fenômeno tenha sido resultado de uma ocorrência natural (e.g., uma conjunção de planetas).

5.1. A morte de Herodes. A fim de calcular a data da morte de Herodes, o Grande, é preciso considerar alguns dados, que são basicamente literários e numismáticos. Josefo conta que Herodes, o Grande, foi proclamado rei da Judeia pelos romanos na época em que Calvino e Polião eram procônsules, ou seja, no final de 40 a.C. (JOSEFO, *An*, 14.381-85; *Gu ju*, 1.282-85; TÁCITO, *Hi*, 5.9). Então ele acrescenta que Herodes reinou 37 anos a partir daquela proclamação (JOSEFO, *An*, 17.191; *Gu ju*, 1.665). Existe considerável debate para determinar se Josefo estava contando o tempo de acordo com os anos solares ou seguindo a cronologia do ano de acessão (Herodes não obteve a posse de seu domínio senão em 37 a.C.). Também não se sabe se ele estava fazendo contagem inclusiva, ou seja, contando anos parciais como anos inteiros.

A maioria dos estudiosos ainda está convencida pela obra de E. Schürer (cf. BERNEGGER e HOEHNER) de que Josefo está certo sobre a época da acessão de Herodes e a duração de seu reinado.

Isso situaria a morte de Herodes cerca de 3 a.C. Entretanto, Josefo também menciona um eclipse lunar ocorrido logo antes da morte de Herodes (JOSEFO, *An*, 17.167), e, tendo-se em vista o fato de ser essa a única vez que Josefo menciona esse tipo de fenômeno, é improvável que tenha inventado essa história. Não houve eclipse desse tipo em 3 a.C., mas um deles ocorreu em 12/13 de março de 4 a.C. Ele também informa que a Páscoa foi comemorada pouco depois da morte de Herodes (JOSEFO, *An*, 17.213; *Gu ju*, 2.10). Em 4 a.C., o primeiro dia da Páscoa deve ter sido 11 de abril. Desse modo, é provável que Herodes tenha morrido entre 12 de março e 11 de abril de 4 a.C. A discrepância de um ano talvez possa ser explicada por um cálculo que considerou o primeiro ano de governo um ano inteiro. Isso significa que Jesus nasceu algum tempo antes de março de 4 a.C.

Os dados numismáticos são complexos, mas o que sabemos de fato é que a primeira moeda de Herodes foi datada como do “Ano 3”. Essa moeda talvez tenha sido cunhada pouco depois da captura de Jerusalém, em 37 a.C., o que faz com que a data do início de seu reinado retroaja a 40 a.C., quando os romanos o proclamaram governante da Judeia (cf. EDMONDS). Essa informação também situa a morte de Herodes por volta de 3 a.C., porém aqui, mais uma vez, surge a questão do cálculo da inclusão de anos parciais como inteiros, o que parece permitir a data de 4 a.C.

5.2. O censo durante o governo de Quirino.

Para os que acreditam que os Evangelhos são registros históricos fiéis da vida de Jesus, um dos problemas mais difíceis do NT é o censo mencionado em Lucas 2.1,2, por diversos motivos. Primeiro: não existe nenhuma prova de que, na época de Augusto, tenha havido um censo geral no império, e seria natural que um empreendimento dessa magnitude fosse mencionado por algum dos antigos historiadores que registraram os fatos daquele período.

Segundo: Augusto designou Quirino governador da Síria e da Judeia em 6 d.C. (não em 6 a.C.). Depois disso, houve, de fato, um censo importante no império. Josefo conta que ele visitou a Judeia em 6/7 d.C. para avaliar os bens dos judeus, como preparativo para o registro e a taxação desses bens (JOSEFO, *An*, 18.1.1,2). Não há prova de que ele tenha sido duas vezes

governador da região ou que tenha realizado duas vezes um censo da região. Foi proposto que Lucas pode ter confundido Quirino com P. Quintílio Varo, que era legado da Síria durante o período de 6 a 3 a.C. Contra essa ideia há o fato de que Lucas aparentemente tinha bom conhecimento dos nomes latinos e teria sabido distinguir um *cognomen* (Quirino) de um simples *nomen* (Quintílio).

Terceiro: um censo romano não teria exigido que judeus viajassem para se registrar nas cidades de seus ancestrais. Além disso, por que os romanos realizariam um censo desse tipo num país dependente que já tinha seu governante (Herodes)?

Como resposta a esses problemas, várias propostas têm sido apresentadas. Primeira: se houve um censo que afetou a Judeia durante o reinado de Herodes, o Grande, ele provavelmente foi realizado conforme o modelo judeu, não romano. Nesse caso, é plausível que os judeus voltassem às cidades de seus antepassados, com a presença de ambos os adultos (especialmente se Maria também fosse de linhagem davídica). Segunda: em outra passagem, Lucas revela ter conhecimento do segundo censo realizado por Quirino, o que provocou a revolta de Judas Galileu em 6/7 d.C. (At 5.37). Teria ele confundido esse censo, que sabia ter ocorrido mais tarde, com aquele realizado durante o reinado de Herodes?

Terceira: não é certo que, em Lucas 2.1, o Evangelista esteja dizendo que Augusto realizou um censo que abrangeu todo o império. A linguagem é genérica e pode simplesmente significar que as várias regiões do império estiveram sujeitas a algum recenseamento durante o reinado de Augusto. O que o grego de fato diz é que César decretou que “todo o mundo romano fosse alistado” (THORLEY). Tanto o tempo presente de *apographō* (“alistar”) quanto o emprego de *pas* (“todo”) sugerem que Lucas quis dizer que César estendeu o alistamento, até então realizado em algumas partes do império, a todas as regiões, inclusive os Estados subordinados. O historiador A. N. Sherwin-White afirma: “Um censo, ou avaliação para taxação de todas as províncias do império [...] foi, sem dúvida, realizado pela primeira vez na história durante o reinado de Augusto” (SHERWIN-WHITE, p. 168-9).

Quarta: há indícios de um censo da Judeia durante o governo de Saturnino, entre 9 e 6 a.C. (cf. TERTULIANO, *Mr*, 4.19). Também sabemos que Quirino realizou mais de um censo durante seu governo e agiu sem escrúpulos, alistando um grupo essencialmente independente, como no caso dos apameus.

Quinta: é curiosa a maneira precisa em que é estruturado o texto de Lucas 2.2, pois pode significar que ele está se referindo ao primeiro censo ou ao anterior, ocorrido quando Quirino governava a Síria, talvez deixando implícito que esse recenseamento é anterior àquele mencionado em Atos 5.37. Também é gramaticalmente possível que *protē* tenha o sentido de algo como “antes de”. Nesse caso, Lucas está falando de um censo realizado por outra pessoa antes do censo mais famoso ou infame realizado por Quirino, que levou à revolta judaica. Esse uso comparativo de *protē* tem precedentes, mas essa teoria depara com problemas gramaticais.

Por esse motivo, é mais provável que Lucas esteja se referindo a um censo realizado no governo de Quirino e ocorrido antes do famoso recenseamento de 6/7 d.C. Nesse caso, não dispomos de um registro claro fora de Lucas acerca de tal providência por Quirino, embora não seja impossível. O poder de Herodes estava se esvaziando na época do nascimento de Jesus, e um censo preparatório para a transição do poder pode muito bem ter sido imposto a Herodes, visto que, no fim da vida, havia caído em desfavor diante de Augusto. Também sabemos que Quirino foi designado cônsul em 12 a.C., e alguém de sua posição que estivesse servindo no Oriente possuía autoridade e autonomia bastantes na execução de suas obrigações. Por isso, não é improvável que, atuando como agente de César, tenha obrigado Herodes a realizar um censo. Também é possível que, em mais de uma oportunidade, tenha sido governador da Síria, embora também exista a possibilidade de Lucas o estar identificando mediante o cargo que veio a ocupar mais tarde e que, para seu público, era mais familiar. É menos provável que Lucas esteja dizendo que Quirino iniciou um censo em 6 a.C. e o terminou em 6/7 d.C., pois ele diz que esse foi o primeiro censo realizado por esse governador (distinguindo-o do posterior). O resultado final de tudo isso é que

a referência de Lucas ao censo não sugere uma data diferente para o nascimento de Jesus daquela que se vê indicada pelas informações encontradas em Mateus.

5.3. João Batista. Lucas também relata que João Batista iniciou seu ministério durante o décimo quinto ano do reinado de Tibério. Uma vez que Augusto morreu no verão de 14 d.C., e Tibério subiu ao trono no final daquele ano, isso situaria o ministério de João por volta de 29 d.C., embora seja possível a data de 27 d.C. (HOEHNER). Depois de João ter dado início ao seu ministério, não se sabe quanto tempo levou para Jesus começar o seu, mas a narrativa lucana (Lc 3) e Marcos 1.14 sugerem que o ministério de João veio primeiro. Lucas então informa que Jesus tinha cerca de 30 anos de idade quando começou seu ministério. A palavra grega *hōsei* indica uma aproximação, um número redondo, o que permite uma variação de uns poucos anos para mais ou para menos.

Se Jesus iniciou seu ministério atuando com João Batista ou simultaneamente a este, como sugere a tradição joanina (cf. Jo 3.22-30), e, se a tradição rabínica está certa ao afirmar que Jesus tinha 33 ou 34 anos quando iniciou seu ministério (*b. Sanh.*, 106b), o ministério de Jesus pode ter começado ainda em 29 d.C., se não um pouco antes. Isso significaria que Jesus nasceu por volta de 4 a.C. ou um pouco antes. Tanto Lucas quanto, de modo independente, Mateus 2 estão de acordo em situar o nascimento de Jesus durante o reinado de Herodes, e Lucas informa que João também nasceu durante aquele reinado.

5.4. Fenômeno astronômico. Os estudiosos que consideram o fenômeno astronômico fundamental para a determinação da data do nascimento de Jesus enfrentam uma imensidão de problemas. Para começar, não está claro que o primeiro Evangelista tenha em mente algum tipo de fenômeno natural. Em Mateus 2, está escrito que os magos viram a estrela nascer, o que presumivelmente os levou a Jerusalém (não está claro se vindos do Oriente ou do Ocidente). Então, em Mateus 2.9, somos informados de que, quando eles partiram de Jerusalém, “a estrela [...] foi adiante deles, até que parou sobre o lugar onde o menino estava”. O texto parece indicar que a estrela os conduziu não apenas até Belém (e por

que precisariam receber tal orientação de Jerusalém a Belém, uma distância de apenas 10 km?), mas até a exata localização de Jesus. Dificilmente esse fato corresponde a um fenômeno astronômico normal e de modo algum pode ser classificado como conjunção de planetas ou identificado como um cometa.

Faz muito tempo, Kepler rejeitou a teoria da conjunção de planetas, embora tenha havido uma conjunção notável de Júpiter e Saturno em 7 a.C. na constelação de Peixes e também seja verdade que a *Tábua estelar de Berlim* e o *Calendário estelar de Sippar* indicam um grande interesse e um estudo cuidadoso dos movimentos planetários durante 7 a.C. e depois (BROWN). Os astrônomos modernos têm ressaltado que a conjunção de Júpiter e Saturno em questão não foi próxima o bastante para parecer uma única estrela (BOA & PROCTOR). O estudo minucioso de E. L. Martin defende que Herodes morreu em 1 a.C. e que a estrela foi a conjunção de Vênus e Júpiter, vista a partir de 12 de agosto de 3 a.C. Ele acredita que os magos não vieram honrar a Jesus senão quinze meses após seu nascimento (em 25 de dezembro de 2 a.C.) e que, na época, Júpiter pairava sobre Belém na posição meridiana na constelação de Virgem. Nesses cálculos, entretanto, há muitas pressuposições, e a maioria dos estudiosos prefere rejeitar uma data tão tardia para a morte de Herodes (mas cf. THORLEY). Outra teoria apela para a aparição do cometa Halley, visível na região em 12 a.C. — uma data muito precoce para estar ligada ao nascimento de Jesus.

A teoria de Kepler, segundo a qual os magos testemunharam uma supernova ou o nascimento de uma estrela nova, é possível, especialmente pelo fato de os astrônomos chineses terem registrado uma nova em 5/4 a.C. (FRANCE). É interessante que, no início, alguns cristãos achavam que, quanto à estrela, uma explicação sobrenatural bastaria, pois na versão árabe do *Evangelho da infância de Jesus* a estrela é identificada com um anjo.

Em suma, é duvidoso que os fenômenos astronômicos naturais nos ajudem a identificar o tempo do nascimento de Jesus. Há questões imponderáveis na história dos magos, o que torna os cálculos praticamente impossíveis (e.g., quanto tempo depois do nascimento de Jesus os magos

vieram honrá-lo?). A maioria dos estudiosos que considera o episódio dos magos historicamente possível prefere enfatizar a possibilidade de um intervalo, talvez de mais de um ano, entre o tempo do nascimento e a chegada deles. Reunindo todos esses dados, parece sensato concluir que Jesus nasceu em 4 a.C. ou antes.

Quanto ao dia do nascimento de Jesus, já nos dias de Hipólito (165-235 d.C.) dizia-se que era 25 de dezembro, data também apresentada por João Crisóstomo (345-407 d.C.), cujos argumentos prevaleceram na igreja oriental. Não é improvável um nascimento no meio do inverno, mas Lucas 2.8 relata que os rebanhos estavam “no campo” quando Jesus nasceu. Esse detalhe pode favorecer uma data entre março e novembro, quando os animais estariam normalmente fora. Mas a *Mishná* (*m. sheqal.*, 7.4) dá a entender que as ovelhas ao redor de Belém também podiam ficar fora durante os meses de inverno (HOEHNER). Por isso, embora não haja certeza, parece que Jesus nasceu em algum momento entre 6 e 4 a.C., talvez no meio do inverno. Tanto a data tradicional do Ocidente para o Natal (25 de dezembro) quanto a data observada pela igreja armênia (6 de janeiro) são igualmente possíveis. Os dados históricos bíblicos e extrabíblicos não são específicos o bastante para que possamos optar definitivamente por uma delas. A celebração no Natal é atestada em Roma já em 336 d.C., e essa celebração também reconhecia a data de 6 de janeiro como a Epifania, o dia em que os magos visitaram Jesus.

6. O local do nascimento de Jesus

Tanto o primeiro quanto o terceiro Evangelhos, provavelmente com base em fontes independentes, informam que Jesus nasceu em Belém, a cidade de Davi. Conquanto seja possível que esse local tenha sido escolhido pelos Evangelistas por causa da profecia encontrada em Miqueias 5.2, só Mateus chega a elaborar algo a respeito dessa relação e também só ele se aprofunda na questão de Jesus ser *um* ou o “filho de Davi”. É provável que a referência a Belém, pelo menos no caso do Evangelho de Lucas, tenha caráter histórico. Vale também assinalar que mesmo no primeiro Evangelho as citações, como a de Mateus 2.6, parecem ter sido extraídas pelo Evangelista de

seu material-fonte. Nesse caso, com base em Mateus 2.1, é provável que a referência a Belém tenha existido na fonte empregada pelo primeiro Evangelista (FRANCE). Em suma, o material-fonte levou o evangelista a empregar a citação de Miqueias, não o contrário.

A questão do local do nascimento de Jesus é intrigante. Mateus 2.11 menciona que os magos encontraram Jesus numa casa (*oikos*), mas pode ser que se tivesse passado já algum tempo desde o nascimento, estando ele num lugar diferente. Infelizmente, a tradição posterior tendeu a amalgamar a visita dos pastores com a dos magos, situando ambas no local do nascimento de Jesus. Na realidade, Mateus não menciona os pastores, e Lucas nada diz a respeito dos magos — e só os pastores estão associados à cena da manjedoura.

Deve se analisar Lucas 2.7 à luz do contexto mais amplo (Lc 2.4-7), o qual não sugere que Maria entrou em trabalho de parto imediatamente ou mesmo pouco depois de ela e José terem chegado a Belém. Pelo contrário, o texto informa que, enquanto estavam em Belém (não ao chegar, mas “estando eles ali”, *ARA*) os dias se completaram, e Maria entrou em trabalho de parto. Está implícito que eles estavam em Belém havia algum tempo — um período não especificado — quando Maria entrou em trabalho de parto. Dessa maneira, a famosa cena em que Maria e José chegam a Belém e não encontram um lugar para pernoitar na noite da chegada não parece ter base no texto (BAILEY).

O segundo ponto crucial é a tradução de *pandocheion* em Lucas 2.7. A palavra pode ter o sentido de quarto de hóspedes, casa ou estalagem. É duvidoso que houvesse uma estalagem em Belém nos dias de Jesus, pois Belém não ficava à margem de nenhuma estrada importante, onde era normal haver estalagens, especialmente romanas (mas cf. Jr 41.17, que não se refere a um lugar como Belém). Além disso, quando quer se referir a uma estalagem comercial, Lucas usa o vocábulo *pandochein*, como em Lucas 10.34, em que ele faz menção a um estabelecimento encontrado na principal estrada que ligava Jerusalém a Jericó. Além disso, quando Lucas utiliza a palavra *katalyma* em seu Evangelho (Lc 22.11 e par.), não é com o sentido de estalagem, mas de quarto de hóspedes. Também vale assinalar que as versões

árabe e siríaca do NT nunca traduzem *katalyma* por “estalagem”.

É mais provável que, com a palavra *katalyma*, Lucas queira dizer “casa” ou “quarto de hóspedes”, sendo a última tradução a mais aceitável, justamente porque na imensa maioria das casas dos camponeses do antigo Oriente Médio, das quais temos provas arqueológicas e literárias, a manjedoura ficava dentro da casa, não num estábulo à parte. Os animais e a família dormiam dentro de uma área larga e fechada, dividida de modo que os animais ficavam num nível mais abaixo, e a família dormia num estrado elevado (BAILEY). Nesse caso em particular, podemos imaginar Maria e José hospedados na casa de parentes ou amigos, que provavelmente estava lotada por causa do censo, na qual, de acordo com Lucas, não havia mais espaço no que era “o quarto de hóspedes” (observe-se o artigo definido antes do substantivo). Por isso, Maria deve ter dado à luz no quarto da família e então acomodado o bebê na manjedoura de pedra. Isso significa que boa parte da cena concebida pelo imaginário popular não tem base no texto. A ideia de Maria e José serem expulsos de uma acomodação civilizada e obrigados a residir temporariamente num estábulo provavelmente baseia-se numa interpretação equivocada do texto.

Também há uma tradição, citada por Justino Mártir no século II d.C., segundo a qual José e Maria, não encontrando acomodação em Belém, instalaram-se numa caverna que ficava perto da vila (JUSTINO MÁRTIR, *Dl Tr*, 79). Essa é uma conjectura plausível, porque muitos camponeses moravam em cavernas nos dias de Jesus. Mas Lucas não dá indicação de que a Sagrada Família tenha residido fora da cidade ou que tenha ficado numa caverna. E é pouco provável que Lucas tenha apresentado uma caverna como um quarto de hóspedes.

7. A concepção virginal

Mesmo no século XX, a concepção virginal ainda é o tema de um debate que não demonstra sinais de estar próximo do fim (CRANFIELD; BOSTOCK; BENSON). O que está em pauta é a concepção virginal, não o nascimento virginal. Por esse motivo, empregamos a expressão tecnicamente correta nesta seção (BROWN, 1973).

Em nossa análise das narrativas de nascimento como gênero, observamos que nenhuma comparação de Mateus 1—2 e Lucas 1—2 com histórias pagãs de nascimentos divinos pode ser explicada apenas com base na própria comparação. Esse é especialmente o caso na questão da concepção virginal, pois o que encontramos em Mateus e Lucas não é a história de uma espécie de casamento sagrado ou de um ser divino que desce à terra e, disfarçado de homem, copula com uma mulher humana, e sim o relato de uma concepção miraculosa, sem a ajuda de qualquer pessoa, divina ou não. Esses Evangelhos contam que Maria, sem ter mantido relação sexual de nenhuma forma, engravidou por meio da agência do Espírito Santo. Um relato desse tipo não tem precedentes, seja na literatura judaica, seja na mitologia pagã, tampouco no AT (MACHEN).

É duvidoso que a ideia da concepção virginal fosse parte de uma expectativa messiânica dos judeus durante ou antes do período em que os Evangelhos foram escritos (McHUGH). Embora algumas narrativas judaicas sobre a infância possam ter influenciado, em alguns aspectos, os Evangelistas, eles não extraíram dessas fontes a ideia da concepção virginal.

7.1. A questão da historicidade. Enfrentam problemas sérios também aqueles que defendem que a concepção virginal é mero conceito teológico, sem nenhuma base em fato histórico. É difícil, se não impossível, explicar por que os cristãos insistiriam numa ideia sem nenhuma base histórica, criando tantos problemas para si e dando oportunidade para que o nascimento de Jesus fosse acusado de ilegitimidade. Essa acusação era real e bem conhecida já nos tempos de Orígenes, mas pode ter se originado ainda na época em que os Evangelhos foram escritos (cf. Jo 8.41; Mc 6.3). Também é evidente que Lucas e Mateus se sentiram um tanto restringidos no que podiam dizer sobre a concepção virginal, a ponto de aludir de forma algo desajeitada a esse conceito em suas genealogias.

Também terão de explicar por que essa ideia era tão bem aceita pelos cristãos do início do século II. Inácio de Antioquia discorre sobre o assunto com bastante tranquilidade (In, Es, 1.1). Embora seja possível alegar que, pelo menos no caso de Mateus, a ideia do Evangelista derivou

de Isaías 7.14, isso também é improvável. Como já ressaltamos, nem o hebraico *'almá* nem o grego *parthenos* são termos técnicos para uma virgo intacta, embora, em alguns casos, possam deixar implícita a virgindade ou mesmo indicá-la. A questão é que nem mesmo o texto da LXX de Isaías 7.14 conduz a tal ideia, pois normalmente seria entendido no sentido de que uma jovem em idade de se casar, que ainda não tivera filhos, engravidaria e daria à luz.

Além disso, não é certo que a concepção virginal seja do conhecimento apenas dos dois Evangelistas. Mesmo que fosse verdade, teríamos duas testemunhas dessa ideia atuando, ao que tudo indica, de modo independente. O fato de Paulo empregar *ginomai*, em vez de *gennaō*, em Romanos 1.3, talvez reflita familiaridade com o conceito da concepção virginal, o que também parece transparecer em outros textos paulinos (Gl 4.4; Fp 2.7; cf. CRANFIELD). É possível ainda que João 1.13 e 6.41,42 espelhem o mesmo conhecimento. Mais plausível pode ser a conjectura de que Marcos 6.3 reflita o conhecimento de que Jesus não era filho biológico de José. Embora na Bíblia haja precedentes de pessoas identificadas pelo nome da mãe (“fulano, filho de...”; cf. 1Cr 2.16), isso era bem incomum, e numa cultura patriarcal podia ter muito bem uma nuance pejorativa (RUSSELL). Quer o material externo a Mateus e Lucas reflita algum conhecimento sobre a concepção virginal quer não, pouquíssimos iriam questionar que temos, sim, tal ideia nesses dois Evangelhos (mas cf. BOSTOCK).

7.1.1. Mateus. Mateus 1.18-25 pode ser, em parte, visto como a explicação da afirmação genealógica de Mateus acerca do nascimento de Jesus por meio de Maria, mencionado em Mateus 1.16, porém Mateus 1.18 nos põe diante de uma dificuldade exegética. Na expressão *prin ē synelthein*, encontramos uma limitação. A pergunta é: a expressão, que literalmente diz “antes de ficarem juntos”, significa “antes de terem união marital” ou “antes de se casarem e coabitarem”? A primeira opção deixaria implícito que Maria e José consumaram o casamento depois do nascimento de Jesus; a última tradução não tem, necessariamente, a conotação de entrega sexual.

Em circunstâncias normais, no contexto judaico, é difícil imaginar um judeu ou um cristão

judeu separando o casamento de sua consumação física, contudo muitos estudiosos, na maioria católicos, irão alegar que não estamos lidando com uma situação normal (LAURENTIN). O objetivo desse versículo, no entanto, é deixar claro que de modo nenhum José poderia ser responsável por gerar Jesus. Jesus é o resultado do ato divino exclusivo em Maria. É interessante que o primeiro evangelista está interessado na conduta de José apenas até o nascimento, para que se veja que Jesus nasceu de uma virgem, como diz a profecia.

Mais crucial para nosso objetivo aqui é Mateus 1.25. A essa altura, o problema textual não tem grande peso. Só o *Códice bobiensense* e o *Códice siríaco sinaitico* omitem a oração principal *ouk eginōskēn autēn heōs ou*, provavelmente porque alguns escribas acharam que a oração deixava implícito que Maria teve outros filhos com José ou que pelo menos teve relações sexuais com ele após o nascimento de Jesus. O verbo “conhecer” está no pretérito imperfeito e, por esse motivo, deixa implícita a duração do tempo em que José permaneceu sem ter relações sexuais com Maria. A ênfase recai sobre o que acontecia antes do nascimento de Jesus, mas a expressão “não a conhecia até que” ou “não a estava conhecendo até que” no mínimo deixa implícito que mais tarde aconteceu aquilo de que antes José se abstinha. Nem a gramática nem o léxico apoiam as tentativas de interpretar *heōs* (“até que”) com o sentido de algo como “enquanto” ou “sem” no caso de Mateus 1.25, pois precede um verbo no aoristo do indicativo e segue um verbo no pretérito perfeito. A tradução “enquanto” só é possível com um verbo no subjuntivo. O sentido de *heōs sem ou* não é relevante aqui. Assim, a virgindade de Maria *ante partum* é declarada aqui, mas sua virgindade *post partum* é provavelmente eliminada.

A menção a irmãos e irmãs de Jesus (e.g., Mc 6.3), que nunca são designados pela palavra grega que significa “primos”, também milita contra a possibilidade de uma virgindade perpétua. Mas não se deve de modo algum confundir essa ideia com o conceito da concepção virginal. Também não se deve confundir a ideia católica posterior da imaculada concepção de Maria, à qual os Evangelhos não fazem alusão alguma, com o conceito da concepção virginal. Mateus simplesmente declara que a concepção virginal

foi resultado da ação do Espírito Santo em Maria, mas, diferentemente de Lucas, não entra em detalhes sobre a natureza desse milagre.

7.1.2. *Lucas*. A passagem mais difícil do relato lucano encontra-se em Lucas 1.34,35, mas deve-se ter em mente que, em Lucas 1.27, o Evangelista já havia nos contado que Maria era virgem. Os estudiosos contumam fazer distinção entre as perguntas feitas por Maria, em Lucas 1.34, e Zacarias, em Lucas 1.18, ambas iniciadas com o advérbio “como”. No caso de Zacarias, a pergunta parece refletir uma dúvida de sua parte, ao passo que no outro caso ficamos com a impressão de que Maria deseja uma explicação para o que está sendo prometido. Também é verdade que perguntas com o advérbio “como” são características dos relatos bíblicos de anunciação, e não há dúvida de que nosso autor deu à sua história um formato de acordo com relatos precedentes do AT. Raramente se questiona que o verbo *ginōskō* tem aqui uma conotação sexual, mas a questão é como interpretar o tempo presente — se “até agora não tenho conhecido”, se “no momento não conheço” ou se “não pretendo conhecer” (presente eterno).

Os problemas com a teoria de que nessa passagem Maria faz um voto de virgindade são os seguintes: 1) Lucas apresenta Maria como alguém que reflete o modo costumeiro em que os judeus viam o casamento e os filhos (Lc 1.48); 2) Maria já havia entrado no processo judaico de casamento; 3) o pensamento judaico da época não apoia a ideia de que mulheres judias prometidas em casamento pudessem fazer voto de virgindade; 4) os leitores de Lucas dificilmente teriam entendido esse sentido no texto sem informações adicionais.

Talvez se deva entender as palavras de Maria no sentido de que ela ficou imaginando quando essa concepção se daria: se imediatamente ou num futuro próximo, visto que ainda estava no período de noivado e ainda não tivera relações sexuais com José. A resposta do anjo explica que Maria conceberá por meio da agência do Espírito Santo. O segundo verbo de Lucas 1.35 — *episkiazō* — traz, provavelmente, a ideia de “eclipsar”, no sentido de proteger, especialmente se for o caso de uma alusão à nuvem de glória que manifestava a presença divina (Lc 9.34). O último verbo talvez não seja uma referência ao ato divino de

engravadar, e sim à proteção divina durante o encontro com o Espírito Santo, que resulta na concepção. É possível que Lucas queira que vejamos aqui o início da reversão escatológica da maldição sobre Eva (Gn 3.16). De qualquer forma, um ou ambos os verbos referem-se à concepção virginal.

Nada na narrativa que se segue a Lucas 1.34,35 sugere que a gravidez e o parto de Maria não tenham sido normais. Aliás, o relato de Lucas 2.22-40, que trata da viagem ao templo a fim de que Maria realizasse a cerimônia de purificação, em cumprimento à Lei (Lv 12.8), dá a entender que, para Lucas, Maria teve parto normal e precisou de purificação ritual. Lucas conta bem mais que Mateus sobre o processo que resultou na concepção virginal, mas ambos os autores mantêm um silêncio prudente sobre os detalhes. Afirmam a concepção virginal e, em razão disso, alteram suas respectivas genealogias (Lc 3.23; Mt 1.16), porém estão mais interessados no fato de que o Messias veio e no significado desse acontecimento. O interesse que demonstram em como essa vinda se tornou possível é secundário. Além do mais, assim que o relato do ministério tem início, em momento algum os Evangelistas voltam a se referir diretamente ao assunto. Diante disso, para explicar mais facilmente as evidências contidas nos Evangelhos, em vez de considerar a concepção virginal um mero conceito teológico, é melhor pressupor que ela seja de fato um acontecimento histórico que seus autores tentaram explicar.

7.2. O significado do acontecimento. Não se deve minimizar a importância desse acontecimento. Ele indica que Jesus não apenas era Filho de Deus por meio do Espírito Santo (BROWN, 1973), mas que também foi uma pessoa única, produto do divino e do humano, de um modo diferente de qualquer outra pessoa, antes ou depois dele. A bem da verdade, os dois autores não tentam conciliar a concepção virginal com a doutrina da encarnação do Filho preexistente, mas pode ser que mais tarde o autor de João 1 tenha visto que os dois conceitos estavam interligados (cf. Jo 1.13).

Em termos de importância teológica, a concepção virginal explica como se deu a encarnação, embora Mateus e Lucas não se refiram ao acontecimento como a encarnação de um ser preexistente (FULLER). Mais tarde, a reflexão teológica

enxergaria na concepção virginal a explicação de como Jesus pôde nascer com natureza humana, porém não maculada pelo pecado original. A doutrina da concepção virginal também destaca que Jesus era totalmente humano, participando do ciclo inteiro da vida humana, do ventre à sepultura.

Todavia, o mais significativo, talvez, é que esse conceito transmite a mensagem de que Jesus é um presente miraculoso para a humanidade, não o produto de alguma atividade ou processo humano normal. É um presente que, em última instância, procede de Deus, mas vem ao mundo por intermédio de Maria, de uma forma que nos permite dizer que as origens de Jesus são ao mesmo tempo humanas e divinas. Se Jesus fosse de fato filho ilegítimo, Lucas estaria sendo incoerente ao apresentar a concepção de Jesus como um milagre maior que a de João Batista (contra HELWIG), bem como teria sido difícil para Mateus enxergar na concepção de Jesus algo tão santo que um homem justo como José pudesse ser persuadido a aceitar a concepção de Jesus e também aceitar a Jesus como seu filho legítimo e, desse modo, como um filho de Davi.

As duas narrativas desmoronam sem o conceito da concepção virginal. Além do mais, os argumentos dos dois Evangelistas sobre o significado teológico das origens de Jesus são afirmados com base na pressuposição, por ambos os autores, da realidade histórica da concepção virginal. De outra forma, não haveria necessidade da apologética e dos ajustes genealógicos que encontramos nessas narrativas.

8. Os magos e os pastores

Embora a tradição e a arte cristãs costumem apresentar os pastores e os magos visitando o recém-nascido Jesus ao mesmo tempo, eles nunca são mostrados nem mencionados lado a lado nos Evangelhos. Lucas não dá nenhuma indicação de saber algo a respeito dos magos, e Mateus não menciona os pastores. Com isso, podemos deduzir que os relatos sobre esses diferentes personagens vieram de fontes distintas.

8.1. Os magos. As tradições sobre os magos, como as encontramos em Mateus, não se referem a reis, mas a astrólogos e/ou sábios, e o texto não diz que são três nem registra seus nomes. A

palavra “magos” chegou a nós por via do latim, mas remonta ao grego *magos* e se refere a um mago, um feiticeiro ou um sábio na interpretação das estrelas e/ou dos sonhos. Na antiga Medo-Pérsia, os magos eram associados à casta sacerdotal, e a tradição cristã deduz que eles vieram da Pérsia em busca do Cristo.

Outras conjecturas a respeito das origens dos magos situam-nos em várias regiões da Arábia, havendo até mesmo a especulação de que eles podem ter vindo da Ásia Menor. Essa conjectura baseia-se na declaração: “Vimos sua estrela no Oriente” (Mt 2.2), pois é presumível que, se fossem magos da Pérsia, teriam visto a estrela no Ocidente. Contra a suposição de que os sábios vieram da Ásia Menor, parece provável que *en tē anatolē* (Mt 2.2) significa “no seu nascimento”, não “no Oriente”, e Mateus 2.1 diz especificamente que esses magos provinham do Oriente.

A historicidade dos magos tem sido bastante questionada, e tem se afirmado que o relato em questão foi composto com base em certos textos do AT, como Salmos 72.10,11, Isaías 60.1-11 e a visita da rainha de Sabá, que levou presentes da Arábia para Salomão. Chegou mesmo a ser proposto que o relato inteiro é um *midrash* baseado em 1Reis 10. Na maioria dos casos, essas conjecturas surgiram porque se considerou muito improvável a historicidade do relato. Afinal, por que um grupo de sábios persas viria honrar o nascimento de um camponês judeu?

Essas objeções ignoram, porém, o intenso e bem documentado interesse dos antigos astrólogos, da Pérsia e de outros locais, na ligação entre fenômenos astronômicos e acontecimentos políticos e também o fato de que em 66 d.C. o astrólogo oriental Tiridate e outros magos visitaram Roma (cf. DIÃO CÁSSIO, 63.7; Suetônio, *Nero*, 13). Nesse período, havia também a crença generalizada de que as estrelas anunciavam o nascimento de seres humanos destinados à grandeza (Brown, 1977). De fato, Suetônio e Tácito contam que na passagem da era antes de Cristo para a era cristã vivia-se a expectativa de um governante mundial que viria da Judeia (Suetônio, *Vespasiano*, 4; Tácito, *An*, 5.13). Além disso, nas fontes antigas é comum a menção aos presentes trazidos pelos magos como produtos valiosos da Arábia e de outros países do Oriente. Não existe nada

inerentemente improvável na história, embora não haja dúvida de que Mateus formatou seu material-fonte de modo a pôr em evidência as lições que queria ressaltar.

Por fim, a ideia de que o relato é um *midrash* baseado em vários textos do AT não explica alguns aspectos proeminentes no texto: Salmos 72.10,11 e Isaías 60.1-11 tratam de reis, não de magos, mesmo que mais tarde a tradição cristã tenha erroneamente identificado os magos como reis; 1Reis 10 fala de uma rainha incomum, não de observadores de estrelas. Como já ressaltamos em nossa análise sobre o gênero literário, o *midrash* não é uma descrição muito apropriada do material narrativo de Mateus, mesmo depois de ele ter editado suas fontes, mas pode ser útil para a compreensão de como ele manuseia as citações escriturísticas e as encaixa em seu material-fonte (FRANCE).

O objetivo da inclusão do episódio dos sábios no Evangelho de Mateus provavelmente é mostrar que até mesmo os sábios gentios queriam conhecer a Jesus, enquanto o rei judeu, que devia ter conhecimento das profecias do AT, não demonstrou nenhum interesse nem honrou o recém-nascido descendente de Davi. De fato, essa história pode fazer parte do interesse de Mateus em mostrar que o povo de Jesus em grande parte o rejeitou.

8.2. Os pastores. Em razão da atividade que os pastores exerciam, vários círculos judeus devem tê-los visto como camponeses impuros. Para o intérprete, apresentam menores dificuldades históricas que os magos. Na organização do material feita por Lucas, representam o tipo de gente simples e marginalizada para quem o nascimento do Messias libertador seria uma ótima notícia (Lc 1.52; 4.18). Historicamente, não é improvável a existência de pastores nos arredores de Belém. Embora alguns aleguem que Lucas criou essa cena com base em textos do AT, como 1Samuel 16—17, isso parece improvável, pois não há aqui nenhuma tentativa de apresentar Jesus como uma espécie de pastor davídico. Na verdade, ele é visto como o Salvador do mundo, a quem até mesmo os pobres reconhecem. Também é pouco verossímil a proposta de que Lucas criou essa cena tendo em mente a “torre do rebanho” (mencionada em Gn 35.21 e Mq 4.8) e por causa das

tradições posteriores que associaram a vinda do Messias com aquela torre.

9. Informações canônicas sobre a infância de Jesus

Embora alguns documentos apócrifos posteriores, como o *Evangelho da infância de Tomé*, com relatos sobre a infância de Jesus, digam bastante coisa sobre os chamados “anos ocultos” de Jesus, em geral não passam de ficção piedosa e são reconhecidos como de pouquíssimo ou mesmo nenhum valor histórico. Nos próprios Evangelhos, encontramos um único relato sobre a existência de Jesus entre a infância e a idade adulta — Lucas 2.41-52.

Esse relato possui grande valor histórico, especialmente porque parece passar uma ideia negativa dos pais de Jesus, isto é, eles não o entendem bem (Lc 2.50). Tendo em vista o quadro de uma reverência cada vez maior que cristãos pintavam da Sagrada Família, é improvável que Lucas tenha inventado esse material. No texto, Maria, que é apresentada como discípula em potencial em Lucas 1—2, aparece como alguém a quem falta o entendimento pleno de Jesus e de suas ações (Lc 1.29,34; 2.33), embora, como boa discípula, reflita sobre o que não entende (Lc 2.50,51). Nem aqui nem nas passagens anteriores Lucas pinta um quadro idealizado de Maria: ele mostra tanto sua fé quanto sua falta de entendimento. Esses e outros fatores levam a duvidar de que esse relato deva ser visto como de natureza essencialmente lendária.

Quanto à forma literária, trata-se de um relato de opinião (McHUGH), e, tendo em vista que apresenta um estilo menos semítico, com treze lucanismos, parece ter vindo de uma fonte diferente da do outro material lucano, a narrativa do nascimento de Jesus. Pode ser que Lucas tenha redigido esse relato com base na transmissão oral, pois não apresenta nenhum conteúdo miraculoso que possa criar dificuldades históricas. Além disso, era costume os jovens viajarem até o templo pouco antes de atingir a maioridade, sendo parte da obrigação do pai judeu familiarizar o filho com os deveres religiosos. Também não há nada de improvável no fato de a família de Jesus viajar certa distância a partir de Jerusalém e esperar que Jesus estivesse entre os outros peregrinos, alguns dos quais sem dúvida parentes ou pessoas que,

como eles, residiam em Nazaré ou nas redondezas. Entre os galileus, era costume subir a Jerusalém em grupos numerosos durante os principais dias de festa, por causa da preocupação com a segurança ao longo das estradas (Lc 10.30). O relato apresenta sinais de autenticidade, porque mostra a hora em que Jesus começa a se soltar da autoridade dos pais para seguir apenas a vontade do Pai celeste, tema que encontramos em outros materiais autênticos dos Evangelhos (WITHERINGTON, 1984). Pode ser que em Lucas 2.19,51 o Evangelista esteja indicando a fonte dessa informação (BROWN, 1977).

Aqui, como em outras partes de Lucas 1—2, Maria está em primeiro plano, enquanto José é um personagem menor. Em alguns aspectos, Lucas 2.41-52 é bem semelhante a João 2.1-12, pois a história termina com Jesus fazendo o que Maria deseja, sem indicar verbalmente que ele agiria assim. A tensão entre as reivindicações de lealdade física e espiritual fica evidente quando Maria fala do pai de Jesus (José), e Jesus responde lembrando-a de seu verdadeiro Pai (Deus).

Aqui Jesus é apresentado como uma espécie de menino-prodígio, mas Lucas também deseja informar que Jesus cresceu e amadureceu, como qualquer criança (Lc 2.52). Ele cresceu intelectualmente (sabedoria), fisicamente (estatura) e espiritualmente (a graça de Deus). Com base nessa história singular, podemos concluir que a infância de Jesus foi, em muitos aspectos, como a dos outros filhos de pais devotos — um período de crescimento, desenvolvimento e aprendizagem. Em particular, foi um período de aprendizagem sobre a fé e, como jovem, um tempo para fazer distinção entre a vontade de Deus e os desejos de seus pais. Ausentes nesse relato estão quaisquer vestígios de Jesus como menino operador de milagres, o que os autores dos Evangelhos apócrifos gostavam de ressaltar. Pelo contrário, o aspecto mais notável a respeito de Jesus nesse episódio é que ele tem conhecimento de Deus, de sua Palavra e de sua vontade — um conhecimento que deixou atônitos mestres e pais.

Ver também CRISTOLOGIA; EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS; LUCAS, EVANGELHO DE; MATEUS, EVANGELHO DE.

DJG: GENEALOGY; MARY'S SONG; SIMEON'S SONG; ZECHARIAH'S SONG.

BIBLIOGRAFIA. ANDERSON, J. C. Mary's difference: gender and patriarchy in the birth narratives. *JR*, v. 67, p. 183-202, 1987. ■ BAILEY, K. E. The manger and the inn: the cultural background of Luke 2:7. *TheolRev*, v. 2, p. 33-44, 1979. ■ BENSON, G. P. Virgin birth, virgin conception. *ExpT*, v. 98, p. 139-40, 1987. ■ BERNEGGER, P. M. Affirmation of Herod's death in 4 B.C. *JTS*, v. 34 (Notes and studies), p. 526-31, 1983. ■ BOA, K. & PROCTOR, W. *The return of the star of Bethlehem*. Garden City: Doubleday, 1980. ■ BOSTOCK, G. Divine birth, human conception. *ExpT*, v. 98, p. 331-3, 1987. ■ _____. Virgin birth or human conception? *ExpT*, v. 97, p. 260-3, 1986. ■ BOURKE, M. M. The Literary Genus of Matthew 1—2. *CBQ*, v. 22, p. 160-75, 1960. ■ BROWN, R. E. *The Birth of the Messiah*. New York: Doubleday, 1993. ■ _____. Gospel infancy narrative research from 1976 to 1986: part 1 (Matthew). *CBQ*, v. 48, p. 468-83, 1986. ■ _____. Gospel infancy narrative research from 1976 to 1986: part 2 (Luke). *CBQ*, v. 48, p. 660-73, 1986. ■ _____. *The virginal conception and bodily resurrection of Jesus*. New York: Paulist, 1973. ■ BROWN, R. E. et al., orgs. *Mary in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1978. ■ CARMIGNAC, J. The meaning of *parthenos* in Luke 1.24: a reply to C. H. Dodd. *BT*, v. 28, p. 324-30, 1977. ■ CRANFIELD, C. E. B. Some reflections on the subject of the virgin birth. *JT*, v. 41, p. 177-89, 1988. ■ DODD, C. H. New Testament translation problems 1. *BT*, v. 27, p. 301-11, 1976. ■ EDMONDS, O. Herodian chronology. *PEQ*, p. 29-42, 1982. ■ FARRIS, S. C. On discerning Semitic sources in Luke 1—2. In: FRANCE, R. T. & WENHAM, D., orgs. *Gospel perspectives 2: studies of history and tradition in the four Gospels*. Sheffield: JSOT, 1981. p. 201-37. ■ FEUILLET, A. *Jesus and his mother according to the Lukan infancy narratives*. Still River: St. Bede's, 1984. ■ FIORENZA, E. S. Luke 2:41-52. *Int*, v. 36, p. 399-403, 1982. ■ FRANCE, R. T. Scripture, tradition and history in the infancy narratives of Matthew. In: FRANCE, R. T. & WENHAM, D., orgs. *Gospel perspectives 2: studies of history and tradition in the four Gospels*. Sheffield: JSOT, 1981. p. 201-37. ■ GUNDRY, R. H. *Matthew: a commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ _____. *The use of the Old Testament in St. Matthew's gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1967. (*NovTSup*, 18.) ■ HELWIG, M. K. The dogmatic

implications of the birth of the Messiah. *Emmanuel*, v. 84, p. 21-4, 1978. ■ HENDRICKX, H. *The infancy narratives*. London: Geoffrey Chapman, 1984. ■ HOEHNER, H. W. *Chronological aspects of the life of Christ*. Grand Rapids: Zondervan, 1977. ■ JOHNSON, M. D. *The purpose of the biblical genealogies, with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. (*SNTSMS*, 8.) ■ LAURENTIN, R. *The truth of Christmas beyond the myths*. Petersham: St. Bede's, 1986. ■ MACHEN, J. G. *The virgin birth of Christ*. Grand Rapids: Baker, 1930. ■ MARTIN, E. L. *The birth of Christ recalculated*. 2. ed. Pasadena: Foundation for Biblical Research, 1980. ■ MCHUGH, J. *The mother of Jesus in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd, 1975. ■ MEIER, J. P. *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. New York: Doubleday, 1991. v. 1. p. 205-52. ■ MINEAR, P. Luke's use of the birth stories. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts*. London: SPCK, 1968. p. 111-30. ■ NETTLEHORST, R. P. The genealogy of Jesus. *JETS*, v. 31, p. 169-72, 1988. ■ RUSSELL, J. K. The son of Mary (Mark 6:3). *ExpT*, v. 60, p. 195, 1948/1949. ■ SCHABERG, J. *The illegitimacy of Jesus*. San Francisco: Harper and Row, 1985. ■ SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman society and Roman law in the New Testament*. Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1978. ■ STENDAHL, K. *Quis et unde? An Analysis of Mt 1—2*. In: ELTESTER, W., org. *Judentum, Urchristentum*, Kirche: Festschrift für Joachim Jeremias. Berlin: Alfred Topelmann, 1960. p. 94-105 (*ZNW Beihefte*, 26.) ■ THORLEY, J. When was Jesus born? *Greece and Rome*, v. 28, n. 1, p. 81-9, 1981. ■ WENHAM, G. J. Betulah, "a girl of marriageable age". *VT*, v. 22, p. 326-48, 1972. ■ WITHERINGTON, B. *Women in the earliest churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (*SNTSMS*, 59.) ■ _____. *Women in the ministry of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (*SNTSMS*, 51.)

B. WITHERINGTON III

JESUS, PRISÃO DE. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

JOÃO BATISTA

Vários registros demonstram a importância de João Batista, ou João, o Batizador, como às vezes é chamado no NT (cf. Mc 1.4; 6.14,24). Os quatro Evangelhos associam João com o "princípio

do evangelho” ou então o tratam como o próprio “princípio do evangelho” (v. tb. At 1.22). O texto bíblico conta que Jesus afirmou que ele era mais que um profeta e, do ponto de vista terreno, o maior dos seres humanos (Mt 11.11 par. Lc 7.28; Mc 11.9 e par. Lc 7.26). Ao contrário dos demais personagens de destaque no NT, como é o caso dos apóstolos, só as mortes de João e de Jesus recebem tratamento significativo no NT (Mc 6.14-29 e par.). O autor de Lucas-Atos indica que João era uma figura de tal importância que ainda tinha seguidores muito tempo depois de morrer (At 18.25; 19.1-7). Os Evangelhos Sinóticos afirmam que Jesus se submeteu ao batismo de João, e o Evangelho mais antigo sugere que pelo menos no início Jesus pregou uma mensagem semelhante à de João (Mc 1.14,15). Além disso o quarto Evangelho sugere que Jesus auxiliou João por algum tempo ou seguiu seu exemplo no deserto, reunindo discípulos e supervisionando batismos (Jo 3.22-36). Durante seu ministério e até o fim Jesus expressa seu propósito e sua autoridade comparando-se com João e sugerindo que ambos fazem parte de um esforço único da parte de Deus para alcançar seu povo (cf. Mt 11.16-19 par. Lc 7.31-35; Mc 11.27-33 e par.). Algumas tradições dão a entender que Jesus via João como o profeta escatológico, o Elias redivivo (Mc 9.12,13 e par.). Alguns evidentemente achavam que Jesus era João que havia retornado dos mortos (Mc 6.14 e par.). De acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus não iniciou seu ministério na Galileia senão depois de João ser preso, o que sugere que a vida e a morte de João influenciaram as atividades de Jesus.

1. As origens e as primeiras atividades de João
2. Expectativas e práticas judaicas
3. A mensagem e o ministério escatológicos de João
4. Como Jesus via João e o ministério deste
5. A morte do Batista
6. Os seguidores do Batista na era cristã
7. O retrato cristão do Batista

1. As origens e as primeiras atividades de João

Apenas Lucas nos informa que João nasceu numa família piedosa e sacerdotal, filho de pais em idade avançada (Lc 1), que seu pai, Zacarias,

servia no templo de Herodes e que ele e a família viviam numa cidade na região montanhosa da Judeia (Lc 1.39). Lucas 1.36 conta que sua mãe, Isabel, era uma parenta da mãe de Jesus, Maria. A palavra grega *sungenis* é um termo genérico, que podia designar uma tia ou uma prima (Jo 1.33 parece indicar um parentesco bem distante). De qualquer forma, Jesus cresceu em Nazaré, e João, pelo que parece, na Judeia.

Algumas considerações têm levado os estudiosos a acreditar que João desde muito jovem fez parte da comunidade de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO). A comunidade de Qumran possuía ligações com os sacerdotes, além de ter interesse em questões sacerdotais e crer num Messias sacerdotal (1QS 5.2). João também tinha ligações sacerdotais, e é possível que seus pais tenham morrido quando ele ainda era criança. Aparentemente, a comunidade de Qumran costumava adotar órfãos (JOSEFO, *Gu ju*, 2.120). O local do ministério de João sugere uma ligação com Qumran. A tradição dos Evangelhos apresenta João Batista com uma citação de Isaías 40.3 (cf. Mc 1.2), texto que também era valorizado entre os membros de Qumran (cf. 1QS 8.14). A alimentação espartana de João e seu comportamento visivelmente ascético encontram analogias em Qumran (S. L. DAVIES). De fato, a *Regra de Damasco* 12.13,14 ensina como comer mel e gafanhotos. Quanto à água, o rito de João tem semelhanças com os ritos de ablução de Qumran. As crenças e convicções escatológicas de João de que o juízo de Deus logo recairia sobre Israel, exceto, talvez, sobre os que se arrependessem, encontram paralelo em Qumran. A crença manifesta de João de que a liderança religiosa de Israel estava corrompida e de que não havia nenhuma esperança de reverter essa situação revela algo em comum com algumas posturas assumidas em Qumran.

No entanto, por mais impressionantes que sejam as semelhanças, essa lista não prova uma ligação definitiva entre João e Qumran, por vários motivos. Quando encontramos João pela primeira vez nos Evangelhos, é evidente que ele não faz parte ou pelo menos já deixou a comunidade de Qumran. Ele exerce um ministério independente, chamando a nação ao arrependimento, em vez de se retirar dela, como faria se acreditasse não haver mais esperança para sua corrupção. Há

diferenças importantes entre o rito de água ministrado por João e as lustrações costumeiras de Qumran (v. 2.3 abaixo), embora também possa ter existido em Qumran um rito de iniciação com água. João permite que os puros e os impuros entrem em contato com ele (possivelmente até mesmo os gentios; cf. Lc 3.14) e aparentemente não crê que já exista um “remanescente justo” de Israel, isto é, um tal grupo já existente antes de se submeter ao seu batismo. Herodes Antipas considerava João uma ameaça política, o que aparentemente nunca foi dito da comunidade de Qumran. A alimentação de João é a esperada de qualquer um que perambulasse pelo deserto. No máximo, indica apenas que João conscientemente vestia o manto profético, conforme sua indumentária sugeria (cf. Zc 13.4; 2Rs 1.8) e/ou fazia voto de nazireu. De uma forma ou de outra, o jejum, o comportamento ascético e a dedicação à oração (cf. Lc 11.1; Mc 11.18 e par.) não eram de forma alguma peculiares à comunidade de Qumran. Aliás, Josefo faz menção a certo Bane (JOSEFO, *Vida*, 11; 12a) que comia e se vestia de modo muito semelhante a João, vivia no deserto da Judeia e enfatizava as abluções rituais. Desse modo, embora seja possível que João tenha tido contato com Qumran em certa época, nos Evangelhos esse vínculo não existe (v. REICKE).

2. Expectativas e práticas judaicas

2.1 A esperança messiânica e o Batista. No judaísmo primitivo, a esperança messiânica assumia várias formas. Alguns judeus aguardavam a vinda de um personagem messiânico concebido nos moldes de Davi para retomar à força a terra prometida ao povo de Deus (cf. *Sl Sa*, 17). Parece que alguns membros da comunidade de Qumran esperavam dois personagens messiânicos — um sacerdotal e um régio (cf. 1QS 9.11; v. tb. *Tē Le*, 18; *Tē Rb*, 6.8). Outros judeus aguardavam um profeta escatológico semelhante a Moisés (cf. 4QTestim; 1QS 9.11; v. tb. a expectativa samaritana de um Taheb, que seria um Moisés redivivo). Havia ainda os que esperavam a vinda de uma era messiânica generalizada, sem se concentrar num personagem messiânico específico. Parece que outros judeus da Antiguidade, aparentemente incluindo-se aí os saduceus, não alimentavam nenhuma esperança desse tipo.

P. W. Barnett observa um padrão que vários movimentos messiânicos primitivos assumiram. Quer se esteja falando de Teudas, quer do egípcio, quer do samaritano, quer de um personagem como Jesus, todos parecem ter arregimentado significativas multidões em regiões remotas, seja no deserto da Judeia, perto do Jordão, seja nas regiões pouco habitadas da Galileia. Todos realizaram ou prometeram realizar atos simbólicos revestidos de nuances messiânicas (i.e., separar o Jordão, fazer desabar os muros de Jerusalém, revelar os utensílios do templo do monte Gerizim, distribuir o maná do deserto para cinco mil pessoas). Observe-se que João, o Batizador, pregava “no deserto”, mais exatamente às margens do Jordão, atraía grandes multidões e realizava um ato que simbolizava uma mudança na condição de pelo menos alguns dos que pertenciam ao povo de Deus — o batismo de água.

Reconhecendo-se que todos os movimentos messiânicos no judaísmo primitivo tiveram algumas repercussões sociais e políticas, mesmo que nem sempre fosse esse o objetivo, é fácil deduzir que João Batista, que, até onde sabemos, não fez nenhuma reivindicação messiânica, foi visto como um personagem messiânico. Além disso, é possível que alguns o tenham visto como uma ameaça às autoridades, e, à luz das ideias judaicas sobre o martírio, não é impossível que tenham existido seguidores de João muito tempo depois de sua morte. Todos esses personagens messiânicos, inclusive o Batista, deixavam implícita e em alguns casos expressavam a crença de que as coisas não estavam como deviam no meio do povo de Deus. Desse modo, pelo menos por implicação, o próprio fato de haver tais movimentos era uma denúncia contra as autoridades existentes — religiosas e políticas, judaicas e romanas. Foi nesse ambiente que João e Jesus chegaram, despertando esperanças messiânicas e deixando as autoridades incômodadas a ponto de, por fim, ambos serem executados.

Uma forma particular de esperança messiânica ligada a João Batista que precisa ser mais bem explorada é a crença de que Elias ou alguém semelhante a ele viria, assinalando o advento ou da era messiânica ou do Messias ou de ambos. É assunto debatido se houve tal expectativa ou se pelo menos foi algo disseminado durante a vida

de João Batista e de Jesus (cf. FAIERSTEIN; ALLISON; FITZMYER).

No entanto, vários fatores devem ser considerados. Os cristãos primitivos associaram, sim, João Batista a Elias, como atestam os Evangelhos. Também está claro que, em Marcos 9.11-13 e seus paralelos, uma tradição indica que os mestres da lei judaica ensinavam que Elias tinha de vir primeiro para restaurar todas as coisas. Contudo, o texto não diz explicitamente o que os escribas achavam que Elias iria preceder — se o Messias, o dia do Senhor ou o Filho do homem que ressurgiria dentre os mortos. Entretanto, é improvável que os cristãos primitivos tenham atribuído aos escribas uma interpretação do personagem escatológico de Elias, caso não houvesse base para isso. A tradição encontrada em Malaquias 3.1-4 (Ml 4.5,6) afirma explicitamente que Elias virá antes do grande e terrível dia do Senhor, o que presumivelmente se refere ao dia do juízo (ideia também encontrada em textos como Eo 48 e possivelmente *1En*, 90.31). Um fragmento de Qumran (4Q558 frag. 14) diz *lkn 'shlh l'lyh qd[m]* (“portanto, enviarei Elias pe[rante]”) — infelizmente está interrompido nesse ponto. O baraita de *b. 'Erubin* 43a-b, que cita a passagem de Malaquias e a comenta, é a prova extracanônica mais antiga de que Elias voltaria antes que o Messias viesse. Essa tradição data do século III da nossa era e pode ser bem mais antiga, mas visto que não está associada a nenhum mestre judeu em particular, não podemos ter certeza. Desse modo, é possível que na época de João já existisse a noção de que Elias era o precursor do Messias, mas não se pode ter certeza de quão disseminada ela era.

O que é certo é que a tradição dos Evangelhos indica que Jesus considerava João Batista uma figura de Elias, e, uma vez que essa ideia é encontrada em pelo menos duas fontes, é bem provável que seja autêntica (cf. Mc 9.12,13 e par.; cf. Mt 11.14). Com base em Marcos 9.12,13, também fica claro que temos uma sequência: primeiro Elias (João) e depois o FILHO DO HOMEM, em que ambos padecem destinos semelhantes. A forma natural de entender Marcos 9.11 é que os escribas estavam afirmando que Elias seria o primeiro numa sequência de vindas messiânicas, ideia que a igreja primitiva dificilmente teria atribuído a

esses religiosos, caso a tivesse inventado e posto nos lábios de Jesus (ALLISON).

Desse modo, no NT, várias tradições sugerem que João foi visto como uma figura de Elias, e há indícios de que Elias era aguardado como o precursor da obra escatológica final de Deus e talvez do Messias. Pelo menos dois Evangelhos indicam que Jesus via João dessa maneira.

2.2 O fim da profecia. Algumas tradições do AT e do período intertestamentário sugerem que depois de Zacarias, Ageu e Malaquias cessou a profecia do AT como a conhecemos (v. ESPÍRITO SANTO). Salmos 74.9 tem sido interpretado dessa forma. Pode-se também apontar 1Macabeus 9.27, que fala da aflição existente na terra desde que os profetas desapareceram (cf. 1Mc 4.45,46; 14.41; *2Ap Br*, 85.3). Algumas tradições posteriores encontram-se no *Talmude* e declaram que Ageu, Zacarias e Malaquias foram os últimos profetas.

Quer se concorde quer não com a afirmação de que a literatura apocalíptica, que se popularizou no período intertestamentário, é uma forma e um desdobramento da profecia do AT, o fato é que o movimento profético clássico havia desaparecido muito antes do início da era do NT. Em contraste com boa parte da profecia clássica, a literatura apocalíptica era na sua maior parte pseudonímica. Além do mais, era um fenômeno literário, não oral. O conceito rabínico de *bat qól* (“filha de uma voz”), um eco audível da voz celestial que antes falava aos profetas, também confirma a existência de uma diferença em relação ao período da profecia clássica. Desse modo, quando João Batista entrou em cena, por volta de 28 d.C. (cf. Lc 3.1), alguns por certo acharam que era uma figura nova e diferente, sem semelhança com quem quer que fosse desde os profetas do AT e muito semelhante a figuras clássicas, como Isaías, Jeremias ou Elias.

2.3 Rituais judaicos que fazem uso da água.

Entre os estudiosos tem sido acalorado o debate sobre os possíveis precedentes para o batismo de João (v. BATISMO). Em parte, o motivo é que não se sabe ao certo quando o batismo de prosélitos começou a ser praticado entre os judeus da Antiguidade. Além do fato de os rituais com água no AT estarem ligados à impureza cerimonial, existe ainda a dúvida sobre a ligação de João Batista com a comunidade de Qumran (v. 1 acima).

Também é possível que o rito de João fosse algo novo, diferente, sem precedentes.

Com respeito à questão do batismo de prosélitos, algumas considerações são relevantes. A *Mishná* (*m. Pesah.*, 8.8) registra um debate entre as escolas de Hillel e de Shammai, em que se discutia se um prosélito recém-circuncidado podia ou não imergir a si mesmo e participar da refeição pascal. Se essa disputa remonta a Hillel e a Shammai, então é anterior ao ministério de João. O *Talmude babilônico* (*b. Yebam.*, 46a) também registra uma discussão entre dois rabinos do século I acerca do batismo de prosélitos e de sua necessidade. Tendo em vista a crença judaica de que os gentios em geral eram impuros, é forte a probabilidade de que havia algum rito de iniciação, como batismo de prosélitos para mulheres convertidas ao judaísmo antigo. Assim, o batismo de prosélitos provavelmente existiu durante a época de João (mas cf. PUSEY; BETZ; BADIA; MCKNIGHT).

Entretanto, devemos assinalar algumas diferenças entre a prática de João e o batismo judeu de prosélitos. Aparentemente, quando adotou esse rito, era João quem mergulhava o batizando, mas os prosélitos judeus mergulhavam sozinhos. João ministrou esse rito basicamente a judeus, que jamais haviam sido objetos do batismo judeu de prosélitos. Dessa forma, é possível alegar que João estava aplicando aos judeus o batismo dos prosélitos, o que sugere que ele achava que a herança deles não era uma proteção adequada contra a vindoura ira escatológica de Deus. De fato, parece que ele sentia que Israel estava perdido, como o mundo gentio, a menos que se arrependesse e recebesse seu batismo.

Também há diferenças marcantes entre a prática de João e as lustrações com água mencionadas no AT e encontradas em Qumran, inclusive o ritual de purificação na *mikvá*. Até onde podemos dizer, à semelhança do batismo de prosélitos, o rito de João era único: não era repetido. Não existe nenhuma indicação de que o rito de João estivesse ligado à impureza cerimonial, como a causada, por exemplo, por encostar num cadáver. Aparentemente, o que o rito de João tem em vista é a impureza moral. Parece que seu batismo era um rito de iniciação, não uma forma de manter a pureza de alguém que já estava num relacionamento correto com Javé. Não existe

nenhum indício de que, além da vontade que a pessoa tinha de ir à frente e ser batizada, João exigisse um período probatório antes de ela ser imersa ou qualquer demonstração de sinceridade em obedecer a Deus.

Quando se considera o rito de iniciação com água em Qumran, o período probatório e a autoimersão parecem estabelecer uma distinção entre a prática daquela comunidade e a do Batista. É bem possível que o rito do Batista fosse único e ir-repetível (BADIA). Observe-se que João pode estar empregando a ideia antiga de julgamento pelo ordálio da água, caso em que o rito, associado à proclamação da ira vindoura, consiste num símbolo visível da preparação para aquele acontecimento. Esse batismo é comparável à ideia da circuncisão, ato que invocava sobre a pessoa a maldição do juramento, caso não continuasse a obedecer à aliança, podendo ser eliminada por Deus.

2.4 Considerações geográficas. João ministrou “no deserto”, mas a pergunta é: qual deserto? Teria sido o da Pereia, como parece indicar o relato de Josefo (*An.*, 18.5), ou pelo fato de João ter morrido pelas mãos de Herodes Antipas? Ou ele ministrava no deserto da Judeia, que era adjacente ao Jordão? Caso se dê o devido peso a João 1.28 e 3.23, podemos imaginar um ministério no norte. R. Riesner (cf. McCOWN) chegou a propor um ministério na Bataneaia. O que está claro é que João batizou no Jordão, e Marcos, nosso Evangelho mais antigo, deixa claro que Jesus foi batizado por ele no Jordão (Mc 1.9-11 — *hypo Ioannou* deve ter o sentido de “por João”, fazendo distinção entre esse rito e o batismo normal de prosélitos). É possível que João tenha percorrido o vale do Jordão em toda a sua extensão (será isso o que “toda a região do Jordão” quer dizer? [Cf. Mt 3.5 par. Lc 3.3]). Talvez algumas vezes tenha atuado nas adjacências do deserto da Judeia ou no deserto da Pereia ou tenha usado alguns dos cursos d’água que fluem para o Jordão (se é que Enom, próximo a Salim, está perto do Salém, em Samaria).

Outra dúvida é se João imergia completamente aqueles a quem batizava. Caso afirmativo, ele teria necessitado de um local profundo o bastante para ministrar esse batismo. Em si mesmo, o verbo grego *baptizō* não indica uma quantidade específica de água, mas, caso João tenha visto

essa prática como uma modificação do batismo de prosélitos, é provável que ele imergisse totalmente aqueles a quem batizava. De qualquer forma, não há motivo para duvidar que João se estabeleceu nas regiões desérticas adjacentes ao Jordão, como indicam diferentes tradições dos Evangelhos. Desse modo, o título “Voz do que clama no deserto” era muito apropriado.

3. A mensagem e o ministério escatológicos de João

João Batista convidava seus ouvintes ao arrependimento. Um dos temas importantes da pregação de João era que a ira escatológica de Javé logo se abateria sobre Israel. O que não está claro é a relação entre a pregação de arrependimento feita por João e sua prática batismal. De acordo com Josefo (*Ant.*, 18.5.2), o arrependimento era visto como pré-requisito para se receber o batismo de João, porém Marcos e Lucas chamam o rito de João “batismo de arrependimento”, o que pode significar um batismo que expressa a disposição de se arrepender e levar uma vida que produza frutos correspondentes a esse arrependimento (cf. Mt 3.8 par. Lc 3.8,10-14).

A associação do arrependimento com o rito da água de João é historicamente autêntica, tanto que poucos se dariam o trabalho de questioná-la, principalmente quando se pensa nas dificuldades que ela criou para a comunidade cristã quando Jesus se submeteu a tal batismo. Só o primeiro Evangelista apresenta o motivo de Jesus se submeter ao rito — “cumprir toda a justiça” (Mt 3.15). Isso significa ser obediente ao plano de Deus para sua vida, identificar-se completamente com as necessidades do povo de Deus. Menos provável é que o sentido seja de que a pessoa pretenda cumprir todas as Escrituras (DAVIES & ALLISON).

De acordo com Marcos, o e João, João Batista esperava um sucessor — aquele que haveria de vir. Alguns acreditam que João esperava que Javé viesse e instaurasse o dia do Senhor, o que é compreensível à luz da profecia de Malaquias. No entanto, a metáfora de desatar as sandálias (ou possivelmente carregá-las), conquanto dê a ideia de alguém que é indigno de servir aquele que vem, também sugere que João imaginava um sucessor humano, alguém que viria e batizaria com

Espírito e com fogo (possivelmente um exemplo de hendíadis — o Espírito flamejante). Isso significa que João não se via como o revelador definitivo de Deus (O’NEILL).

Será que João via Jesus como aquele que viria? João 1.29-34 parece abonar essa identificação, mas uma tradição provavelmente autêntica (Mt 11.2,3 par. Lc 7.19) mostra que João tinha dúvidas sobre essa identificação mesmo numa época tão tardia quanto a de sua prisão. É possível que essas dúvidas tenham surgido pelo fato de Jesus não ter trazido de imediato o juízo flamejante sobre Israel. Outros elementos autênticos da pregação de João provavelmente incluem 1) um apelo à conduta bondosa e honesta (Lc 3.11-14), parte do que Jesus também apresenta em sua proclamação (Mt 5.40 e par.; v. SERMÃO DO MONTE); 2) a crença de que ser descendente de Abraão não garantia o livramento da ira vindoura, caso não houvesse arrependimento e seus frutos; 3) pregação contra a imoralidade, como a exemplificada por Herodes Antipas e Herodias em sua união incestuosa (Lc 3.19); 4) a ideia de que aquele que estava por vir juntaria o trigo e queimaria a palha (Lc 3.17). Isso significa que João imaginou que aquele que estava por vir criaria um remanescente justo — uma comunidade dos fiéis sobreviventes à ira vindoura.

Esses temas não sugerem que João pregou o governo vindouro de Deus (hebr., *melekût Yahweh*; v. REINO DE DEUS) da mesma forma que Jesus. Aparentemente, ele nunca ressaltou o aspecto das boas notícias associadas aos acontecimentos que viriam. O sumário de Marcos 1.14 parece indicar que Jesus foi influenciado por João, pelo menos no início de sua pregação na Galileia (WITHERINGTON). A continuidade da pregação entre João e Jesus também pode ser encontrada quando se compara a parábola — provavelmente autêntica — da boa semente (Mt 13.24-30 e par.) com a pregação joanina encontrada em Mateus 3.7-10 e paralelos (CATCHPOLE). Também se deve atentar para as indicações encontradas em João 3.22-36 de que, historicamente, antes da prisão de João e do ministério de Jesus na Galileia, Jesus auxiliou João ou realizou um ministério paralelo que envolvia a ministração de batismos no deserto da Judeia.

Portanto, nesse aspecto, tendo o ministério de Jesus na Galileia começado depois que João o

batizou (provavelmente depois de João ter sido preso), pode se dizer que as origens do chamado e do ministério de Jesus estão no ministério do Batista e, talvez depois da morte de João, no desejo de desenvolver os principais aspectos da mensagem de João. Por esse motivo, João acertadamente reserva o lugar que lhe é atribuído em Marcos 1 como o início do Evangelho. Isso suscita a questão sobre a visão que Jesus tinha de João Batista e do relacionamento deste com o vindouro reino de Deus.

4. Como Jesus via João e o ministério deste

Jesus não foi comedido em seus elogios a João. De acordo com a tradição de α , em Mateus 11.7-11 (par. Lc 7.24-28), João é tido como a pessoa mais importante que já existiu (“entre os nascidos de mulher, não surgiu outro maior que João” e “muito mais do que profeta”). Tendo em vista a tendência na igreja primitiva de enfatizar o papel de João como precursor de Jesus, subordinando aquele a este, é bem provável que seja autêntica essa tradição de α . Em Mateus 11.7, encontramos a confirmação do ambiente do ministério de João Batista: junto ao Jordão, onde os juncos balançavam ao vento. É possível que em Mateus 11.8 tenhamos uma alusão a Herodes Antipas, que é contrastado com João. A forma em que essa tradição de α é apresentada sugere que Jesus via João como *aquele* grande profeta escatológico, daí a descrição “muito mais do que profeta”. Isso está em conformidade com as tradições que afirmam que Jesus imaginava João como uma figura de Elias redivivo. A citação de Malaquias 3.1 em Mateus 11.10 também confirma o ponto de vista de Jesus. João é aquele que prepara o caminho para a atividade escatológica de Deus.

A frase de Mateus 11.11 pode parecer estranha — “mas o menor no reino do céu é maior que ele [João]”. Provavelmente, Jesus não quer dizer que João está fora do reino enquanto outros estão dentro. Pelo contrário, ele está mostrando duas formas de enxergar as pessoas — da perspectiva puramente humana e da perspectiva do reino. Julgado pela perspectiva puramente humana ou caso alguém esteja considerando apenas a origem humana, João era visto como o maior por Jesus. Dessa maneira, Mateus 11.12 não conflita com Mateus 11.11, pois Mateus 11.12 sugere que o

início do avanço do controle escatológico de Deus começou quando João entrou em cena. Uma ideia semelhante também se encontra em Lucas 16.16 (possivelmente uma variante da mesma tradição encontrada em Mt 11.12,13), em que talvez não se afirme que João é o último dos profetas, e sim aquele que dá a notícia da chegada do reino de Deus (cf. Lc 3.18). A era da Lei e dos Profetas durou até João entrar em cena. Essas conclusões também ajudam a entender outro versículo difícil, Mateus 11.12b (par. Lc 16.16b), o qual dá a entender que a violência feita a João e a Jesus, proclamadores da nova atividade de Deus, é, na verdade, violência contra o reino de Deus.

Contudo, apesar dos elogios a João e de seu íntimo envolvimento nessa nova obra de Deus, Jesus se distingue dele de várias maneiras. João é visto como aquele que prepara o caminho e espera um sucessor. Jesus vê seu ministério como parte daquele que João preparou e não tem expectativa de sucessor. Quanto ao estilo de ministério, Jesus enxerga um contraste entre ele próprio e João (Mt 11.19 e par. Lc 7.33,34). Mesmo assim, ambos foram rejeitados por “esta geração”. Quando respondeu à pergunta que João fez da prisão (Mt 11.2-6 e par.), Jesus apontou outra distinção, a saber, o ministério de Jesus caracterizava-se por milagres, e ele entendia que as profecias de Isaías se referiam a esse ministério e aos acontecimentos da era messiânica.

Embora o ministério de João e o de Jesus sejam procedentes de Deus, nas palavras de ambos houve pontos de descontinuidade, bem como de continuidade. Com base no que lemos em passagens como Mateus 11.19b, parece que Jesus também se considerava a Sabedoria personificada, algo que não é dito a respeito de João (WITHERINGTON). De um modo ou de outro, a medida de continuidade entre ambos talvez melhor se demonstre no fato de que Marcos 6.14,16 registra uma tradição, provavelmente autêntica, segundo a qual alguns, inclusive Herodes, achavam que Jesus era João ressuscitado dos mortos, o que, segundo criam, explicava os poderes miraculosos de Jesus.

5. A morte do Batista

Josefo e a tradição dos Evangelhos concordam em que João perdeu a vida pelas mãos de Herodes

Antipas, o governante da Galileia e da Pereia. Caso se deva acreditar no relato de Josefo (*An*, 18.5.2), parece que João foi executado não muito antes da guerra nabateia contra Antipas. Isso significa que João morreu por volta de 32 d.C. (REICKE). Por meio de Josefo, também ficamos sabendo que João ficou preso em Machaerus, uma fortaleza da Pereia, a leste do mar Morto, e morreu ali.

Os Evangelhos não contradizem o testemunho de Josefo, embora já se tenha sugerido que Marcos acreditasse que a execução aconteceu na Galileia (Mc 6.21). Mas o texto apenas diz que as personalidades de destaque da Galileia foram convidadas para a comemoração do aniversário de Herodes, a qual poderia ter ocorrido na Pereia ou na Galileia. Josefo comenta que João foi preso e executado porque Herodes temia que ele incitasse o povo à insurreição. Essa é uma explicação possível para a ação de Herodes Antipas. Marcos 6.20 (cf. Mt 14.5) informa-nos que Herodes tinha medo do Batista, porém Marcos 6.17-29 relata que João foi preso porque havia criticado o casamento incestuoso de Herodes com Herodias. Isso também indica que João foi executado porque Herodias tinha rancor do Batista, por isso preparou uma armadilha para forçar Herodes a executá-lo.

É possível que Josefo esteja apenas relatando o motivo por que João foi preso por Herodes, não a causa de sua execução, ou então os Evangelhos discordam de Josefo quanto ao que levou à morte do Batista. No entanto, deve se observar que Josefo tende a fazer suas análises da perspectiva das questões e forças políticas envolvidas, não em termos de intrigas pessoais. Além disso, pelo relato de Josefo jamais teríamos conhecimento do caráter escatológico do ministério ou batismo de João, outro fator a que Josefo dá pouca importância ou ignora em sua obra. Por esse motivo, é duvidoso que, no assunto da morte de João, se deva considerar Josefo uma autoridade mais confiável que Marcos (SCOBIE).

6. Os seguidores do Batista na era cristã

As várias fontes evangélicas indicam que João teve um número considerável de discípulos, que seguiram suas práticas e sua pregação (cf. Jo 1.35; 3.25-36; Lc 11.1). O material joanino sugere que alguns dos primeiros discípulos de Jesus foram originariamente discípulos de João (essa

ideia não é encontrada nos Sinóticos). Que João teve seguidores depois de sua morte é algo indicado em textos como Atos 18.25 e 19.1-7. Por isso, permanece a possibilidade de que o movimento não apenas continuou existindo, mas até se espalhou após a morte de João.

Até hoje, em regiões do Iraque e do Irã, existe uma pequena seita, denominada mandeísmo, que afirma ter mantido aquele movimento ativo até a era moderna. A cristandade tomou pela primeira vez conhecimento de sua existência por meio de alguns missionários cristãos, no século xvii. É de duvidar que a literatura mandeísta, que remonta apenas ao século viii, nos acrescente algo acerca do João Batista histórico, exceto o testemunho de que o impacto causado por seu movimento foi consideravelmente maior que o imaginado pelos cristãos.

Aliás, João Batista é mencionado por vários escritores cristãos primitivos, como Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito e Orígenes. Seu nome aparece em várias obras cristãs apócrifas, como o *Evangelho dos hebreus*, obra do século ii, e o *Protoevangelho de Tiago*. De acordo com Epifânio, ele é mencionado no *Evangelho dos ebionitas*, obra não mais existente. Além disso, há também referências a discípulos de João em *Reconhecimentos clementinos* 1.60, em que se diz que um desses discípulos afirmou que João era o Messias (FARMER).

Um testemunho adicional do fascínio contínuo por João é o fato de que vários estudiosos do século xx acreditam ter descoberto no NT tradições que, em última instância, vieram dos seguidores do Batista (e.g., KRAELING). Pouquíssimas dessas conjecturas chegam a ser amplamente aceitas entre os estudiosos, embora não sejam de todo implausíveis (e.g., no caso de Lc 1). O mais certo é que João Batista causou grande impacto nos autores dos Evangelhos canônicos e que cada um deles procurou apresentá-lo de uma forma particular e até certo ponto distintiva.

7. O retrato cristão do Batista

Alguns estudiosos acreditam que o NT reflete uma polêmica antibatista, com base na pressuposição de que o movimento cristão enxergava o movimento de João como rival. No entanto, W. Wink mostra que, ao contrário de uma polêmica contra

o Batista, o que encontramos no NT é uma tentativa de reivindicar João para a causa cristã. Isso implica um reconhecimento pleno da importância do Batista, de modo que se possa dar o devido peso ao seu testemunho a respeito daquele que havia de vir.

À medida que se avança cronologicamente através dos Evangelhos (Marcos, Mateus, Lucas e então João) descobre-se, com a possível exceção de Lucas, que as palavras de João a respeito de Jesus se tornam cada vez mais confessionais. Contudo, mesmo num texto tão antigo quanto Marcos, João já marca o início das boas-novas do evangelho. Por isso, é duvidoso que os cristãos sejam culpados de projetar sobre os Evangelhos algum tipo de conflito posterior entre cristãos e os seguidores de João. Em razão da tendência cada vez maior de a igreja ressaltar a singularidade de Jesus, é difícil acreditar que a igreja primitiva iria criar esse grupo tão notável de tradições que dão ao Batista um papel importante nos Evangelhos. Wink ressalta que a avaliação positiva que Jesus faz do Batista levou à incorporação dessas tradições nos Evangelhos.

7.1 Quatro perspectivas de João Batista. Pela perspectiva editorial de cada Evangelista, alguns temas recorrentes são visíveis de imediato.

7.1.1 Marcos. Marcos parece apresentar o Batista como o Elias incógnito (paralelamente ao segredo messiânico). Ele também se dá o trabalho de estabelecer um paralelo entre a paixão de João e a de Jesus, os dois únicos personagens cujas mortes recebem atenção significativa em seu Evangelho (v. CRISTO, MORTE DE). Talvez Marcos 6 esteja espremido entre o envio e o retorno dos discípulos de Jesus por ter o Evangelista anteriormente indicado que o ministério de Jesus na Galileia foi precipitado pelo fato de João ter sido retirado de cena (cf. Mc 1.14).

7.1.2 Mateus. O primeiro Evangelista ressalta que Jesus e João estão unidos contra uma oposição religiosa e política hostil aos seus respectivos ministérios. Contudo, é interessante não encontrarmos esse paralelismo no material exclusivamente mateusino das narrativas do nascimento (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

7.1.3 Lucas. No esquema mais amplo de história da salvação, o terceiro Evangelista situa João como um personagem notável na cadeia histórica

de acontecimentos iniciada com a intervenção de Deus na história de Israel quando do início da nova era. No que diz respeito ao ministério de João, quanto às “boas-novas” (Lc 1.19; 3.18) ele também é mais explícito que Marcos ou Mateus. Dessa forma, ele ressalta, mais que os outros Evangelistas, a continuidade entre Jesus e João, ênfase vista no material comum de Mateus e Marcos e no material peculiarmente lucano das narrativas do nascimento (v. JESUS, NASCIMENTO DE). Não há motivo para pensar que Lucas 16.16 se choca com o perfil de João que o apresenta como aquele que faz parte da nova ação escatológica de Deus no meio de seu povo. À vista de Lucas 1.19 e 3.18, talvez o mais correto seja interpretar Lucas 16.16 com o sentido de que o período da atividade dos profetas já havia terminado quando João entrou em cena.

7.1.4 João. O quarto Evangelista apresenta João como a testemunha ideal e quase cristã de que Jesus (cf. Jo 1 e 3) é o Messias e o Cordeiro de Deus, ressaltando a subordinação de João a Jesus (WINK). Caso esse elemento de subordinação e a ideia de que João preparou o caminho daquele que viria em seguida de fato remontem ao próprio João Batista, então os Evangelistas não podem relegar João a uma condição que ele não viveu, e sim acentuar e desenvolver seu papel autoproclamado.

7.2 Concentrando-se no Evangelho de Marcos. Não basta a observação simples e superficial de que os Evangelistas editaram suas fontes sobre João Batista visando a interesses cristológicos. É igualmente importante chegar a um perfil definido de João Batista em cada Evangelho. O espaço não nos permite desenvolver em profundidade o quadro da pessoa de João em cada um dos quatro Evangelhos. Por esse motivo, vamos nos concentrar numa dessas amostras, o retrato mais antigo e, de muitas maneiras, o mais sugestivo do Batista — o que se encontra no Evangelho de Marcos. Dependendo de como se leia Marcos 1.1, é possível que o Evangelista tenha pretendido apresentar a história do Batista como o “princípio do evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus”. Se for o caso, isso afeta não apenas como se lê o restante da descrição do Batista nesse Evangelho, mas também como se entende o que Marcos quer dizer com “evangelho”. Em que sentido a história

de João faz parte das boas-novas acerca de Jesus? Teria sido ele apenas o início da boa notícia da atividade salvadora crucial de Deus, ou Marcos está querendo dizer algo mais?

Quanto à estrutura do Evangelho de Marcos, observa-se que todas as referências a João se limitam aos primeiros onze capítulos desse Evangelho. Na verdade, João aparece apenas uma vez ou outra nesses capítulos: ele não é um personagem que acompanha o fluxo da narrativa nem liga as perícopes entre si. Depois dos parágrafos iniciais a respeito de João (Mc 1.2-11), seguidos de uma breve referência ao jejum dos discípulos de João (Mc 2.18), ele não torna a aparecer na história senão em Marcos 6. Ali ouvimos a história de duas rejeições — a de Jesus, em Nazaré, e a de João, por Herodes Antipas, que resulta na morte do Batista. É notável que a importante narrativa de Marcos 6 seja introduzida pela sugestão de que Jesus talvez fosse o João redivivo (Mc 6.14). De modo semelhante, João é introduzido na conversa em Cesareia de Filipe, em Marcos 8.27,28. Ali Jesus indaga de seus discípulos: “Quem os homens dizem que sou eu?”. E a primeira resposta é: “João Batista”. Então, no capítulo seguinte, Jesus passa a se distinguir de João, ao deixar implícito que João é o Elias incógnito (Mc 9.11,12), o qual, segundo Jesus, viria para restaurar todas as coisas. No entanto, em Marcos 11.27-33, na clara referência final a João, Jesus vincula sua autoridade a João e seu batismo.

Desse modo, parece que no esquema de Marcos vemos surgir o seguinte padrão. 1) João está vinculado intimamente a Jesus e ao Evangelho (Mc 1). 2) Em suas práticas, João é distinguido de Jesus, conforme a observação dos de fora (Mc 2). 3) Os de fora tendem a confundir Jesus com João, até mesmo considerando que Jesus seja João que retornou dentre os mortos (Mc 6 e 8). 4) Jesus se distingue de João, mas nesse processo atribui a ele um papel significativo na nova atividade redentora de Deus — ele é Elias, aquele que restaura todas as coisas (Mc 9). 5) Em Jerusalém, na presença dos principais sacerdotes, escribas e anciãos, Jesus deixa implícita certa identificação com João Batista no que diz respeito à questão da autoridade divina (Mc 11).

Isso indica que a principal preocupação de Marcos ao usar o material sobre o Batista não é

mostrar que João deu testemunho de Jesus (como ocorre no material joanino), mas estabelecer um contraste para mostrar quem Jesus *não* é. Isso é conseguido em parte ao se estabelecer uma distinção entre as atividades de Jesus e de João, corrigindo a falsa impressão dos de fora sobre a identidade de ambos, e em parte ao fazer com que em duas passagens-chave (Mc 9 e 11) Jesus dê testemunho de quem João realmente é, contrabalançando o testemunho deste acerca de Jesus (Mc 1). Isso sugere que, para Marcos, João *é* o início do Evangelho não apenas porque era visto como precursor de Jesus e como uma figura de Elias, mas também porque Jesus deu testemunho de João.

Finalmente, talvez seja importante que, perto do final do Evangelho de Marcos, o povo tornou a interpretar mal a pessoa de Jesus e suas palavras, agora supondo que ele clamava por Elias (Mc 15.35). Mas Jesus já havia declarado que “Elias” tinha vindo e partido, como estava escrito a seu respeito (Mc 9). Dessa maneira, o final do Evangelho de Marcos, ao contrário de seu início, não é uma palavra acerca de Elias ou de sua vinda ou partida, mas a respeito da partida e do retorno de Jesus. Em outras palavras, a conclusão do segundo Evangelho ocupa-se da morte de Jesus, do Deus por quem ele clamou e daquela pessoa única de quem se oferece testemunho divino: “Não tenhais medo; procurais Jesus, o Nazareno, que foi crucificado. Ele ressuscitou! Não está aqui” (Mc 16.6). No final, Jesus não é João redivivo. A história de João termina antes do final do Evangelho, enquanto Jesus de Nazaré retorna dos mortos na pessoa dele próprio — *esse* é o fim do Evangelho de Marcos. Na narrativa, a tensão é solucionada quando se mostra que a descontinuidade entre as histórias de Jesus e de João é mais profunda que a continuidade.

Não é por acaso que, na nova busca do Jesus histórico, os estudiosos vejam a história de João Batista como uma base bem segura para reconstruir uma estimativa histórica de Jesus e seu ministério. Uma das principais chaves para entender o Jesus histórico é a correta avaliação dos elementos de continuidade e descontinuidade entre os ministérios e mensagens dos dois principais personagens nos Evangelhos — Jesus e João.

Ver também BATISMO; ESCATOLOGIA; JUÍZO.

Dig. ELIJAH AND ELISHA; HERODIAN DYNASTY.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON, D. C. *Elijah Must Come First*. *JBL*, v. 103, p. 256-8, 1984. ■ BADIA, L. F. *The Qumran baptism and John the Baptist's baptism*. Lanham: University Press of America, 1980. ■ BARNETT, P. W. *The Jewish sign prophets—A.D. 40-70: their intentions and origin*. *NTS*, v. 27, p. 679-97, 1981. ■ BETZ, O. *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament*. *RevQ*, v. 1, p. 213-34, 1958. ■ CATCHPOLE, D. *John the Baptist, Jesus and the parable of the tares*. *SJT*, v. 31, p. 557-70, 1978. ■ DAVIES, W. D. & ALLISON JR., D. C. *The Gospel according to St. Matthew*. Edinburgh: T & T Clark, 1988, v. 1. (icc.) ■ DAVIES, S. L. *John the Baptist and the Essene kashruth*. *NTS*, v. 29, p. 569-71, 1983. ■ FAIERSTEIN, M. M. *Why do the scribes say that Elijah must come first?* *JBL*, v. 100, p. 75-86, 1981. ■ FARMER, W. R. *John the Baptist*. *IDB*, v. 1, p. 955-62, 1962. ■ FITZMYER, J. A. *More about Elijah coming first*. *JBL*, v. 104, p. 295-6, 1985. ■ KRAELING, C. H. *John the Baptist*. New York: Scribner's, 1951. ■ MCCOWN, C. C. *The scene of John's ministry and its relation to the purpose and outcome of his mission*. *JBL*, v. 59, p. 113-31, 1940. ■ MCKNIGHT, S. *A light among the gentiles*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ MEIER, J. P. *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. New York: Doubleday, 1994. v. 2. p. 19-233. ■ O'NEILL, J. C. *Messiah: six lectures on the ministry of Jesus*. Cambridge: Cochrane, 1980. ■ PUSEY, K. *Jewish proselyte baptism*. *ExpT*, v. 95, n. 5, p. 141-5, 1984. ■ REICKE, B. *The historical setting of John's Baptism*. In: SANDERS, E. P., org. *Jesus, the Gospels and the church*. Macon: Mercer University Press, 1987. p. 209-24. ■ RIESNER, R. *Bethany beyond Jordan (Jn 1:28), topography, theology and history in the fourth Gospel*. *TynB*, v. 38, p. 29-63, 1987. ■ SCOBIE, C. H. H. *John the Baptist*. Philadelphia: Fortress, 1964. ■ TAYLOR, J. E. *The Immerser: John the Baptist within second temple Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. ■ TAYLOR, T. M. *The beginnings of Jewish proselyte baptism*. *NTS*, v. 2, n. 3, p. 193-8, 1956. WEBB, R. L. *John the Baptizer and prophet: a socio-historical study*. Sheffield: JSOT, 1991. (*JSNTsup*, 62.) ■ WINK, W. *John the Baptist in the Gospel tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. ■ WITHERINGTON, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990.

B. WITHERINGTON III

JOÃO, CARTAS DE

Três das 21 cartas do NT estão associadas a João. Embora não levem o nome de João, uma impressionante tradição eclesiástica e ligações temáticas inconfundíveis com o quarto Evangelho indicam que as três cartas procedem da pena de João, autor do quarto Evangelho (v. JOÃO, EVANGELHO DE).

O interesse pelas cartas joaninas sempre foi ofuscado pelo fascínio perene causado pelo quarto Evangelho. A maneira em que João reescreve a vida de Jesus (em comparação com a apresentação encontrada nos Sinóticos), suas investigações teológicas quanto à essência da encarnação e as contribuições teológicas para a cristologia, pneumatologia e escatologia exercem uma atração natural sobre os estudiosos. As cartas joaninas, no entanto, constituem um enigma. Enquanto 2 e 3João apresentam as características encontradas nas CARTAS antigas, em 1João elas estão ausentes. A Primeira Carta de João assemelha-se mais a um folheto religioso ou a um panfleto de crítica ácida contra alguma tendência que afetava a igreja.

Em anos recentes, porém, alguns estudiosos têm examinado as cartas como um recurso adicional para explorar a composição e a história social da comunidade joanina. Já em 1979, *The community of the beloved disciple* [A comunidade do discípulo amado], de R. E. Brown, apresentou ao público mais amplo algumas ideias acerca da comunidade joanina antes encontradas em J. L. Martyn (1968), O. Cullmann (1975), R. A. Culpepper (1975) e outros (quanto a uma bibliografia, v. BROWN, 1982, p. 140-3). Hoje é lugar-comum dizer que a escola ou comunidade ou círculo joanino preservou os escritos de João a respeito de Jesus (o Evangelho de João) e também a correspondência de João (1João; 2João; 3João). Assim como contém informações acerca de Jesus, o quarto Evangelho revela a consciência da comunidade que o moldou e o teve em alta consideração. Assim como o parágrafo de abertura de 1João e do quarto Evangelho refletem um ao outro, os temas e interesses das cartas encaixam-se na história da composição do Evangelho.

Portanto, se quisermos entender melhor o papel das Cartas de João, faremos bem em reconstruir da melhor maneira possível a história social e teológica de sua comunidade, com base na literatura que sobreviveu. Há muito debate sobre a

sequência dos quatro documentos (BROWN, 1982, p. 14-35), mas surgiu o consenso de que eles procedem da mesma comunidade e, para muitos, foram escritos pelo mesmo autor. Além do mais, é amplamente aceito que os problemas tratados nas cartas estão refletidos no quarto Evangelho. Uma teoria composicional comum defende que após uma edição primitiva do quarto Evangelho houve uma crise na comunidade, que levou a uma revisão do Evangelho e à redação de 1João. Isso explica, por exemplo, os paralelos entre o prólogo do Evangelho e o de 1João, bem como os paralelos entre 1João e João 14—17, o discurso de despedida de João (SMALLEY, 1984, p. xxix-xxx; v. tabela em BROWN, 1982, p. 757-9; SEGOVIA). Por fim, 2 e 3João foram cartas escritas para tratar de um problema local.

1. História da igreja de João
2. Conflito teológico
3. Preocupações secundários de João
4. Autoria e contexto
5. Estrutura de carta

1. História da igreja de João

A literatura joanina não nos fornece pistas cronológicas para reconstruir sua vida e contexto. Apesar disso, podemos presumir com segurança que essas cartas e o Evangelho não surgiram no vácuo. Não é demais pressupor que João — o apóstolo, filho de Zebedeu, um dos Doze — era pastor, evangelista que fundou igrejas no mundo mediterrâneo e guardião de tradições a respeito de Jesus. Se for o caso, então a literatura que sobrevive a essa comunidade — as cartas e o Evangelho de João — contém indícios importantes sobre o caráter desses cristãos. Esses documentos registram o desenvolvimento das ideias entre os seguidores de João: suas paixões, suas disputas, até mesmo sua história.

1.1 A comunidade primitiva de João. Algumas tradições antigas indicam que João plantou igrejas em Éfeso. Eusébio, historiador do século iv, citando Ireneu (130-200 d.C.), bispo de Lião, informa que João era uma figura eclesíastica de destaque na Ásia Menor (EUSÉBIO, *Hi ec.*, 3.23). Ele afirma também que clérigos provenientes de toda a região viajavam a Éfeso para aprender com João e ouvir as histórias que ele contava a respeito de Jesus. Mas como Ireneu ficou sabendo disso?

Ireneu diz que esse fato lhe foi confirmado por Policarpo, bispo de Esmirna, que em sua juventude fora instruído por João (IRENEU, *He*, 2.22.5). De modo semelhante, Eusébio nos preserva uma carta escrita por Polícrates, bispo de Éfeso. Nela, o bispo de Éfeso conta que João, que se reclinou perto do Senhor por ocasião da ÚLTIMA CEIA (Jo 13.25), foi sepultado em Éfeso. Hoje, duas tumbas ainda existem perto dessa antiga cidade, ambas reivindicando ser o local da sepultura de João.

Embora a igreja primitiva fosse conhecida por suas tradições fantasiosas acerca dos apóstolos, como na *História de João* (em siríaco), muitos estudiosos não creem que esses relatos acerca de João se enquadrem naquelas tradições. João era um pastor destacado, cujas lembranças de Jesus e de seus ensinoss lhe proporcionaram uma posição única na Antiguidade.

A comunidade de crentes associada a João vivia na periferia do judaísmo. Sua igreja era heterogênea: judeus que se haviam mudado para o mundo grego viviam lado a lado com gregos que não conheciam quase nada do AT. Seu vínculo comum era uma firme lealdade a Jesus, seu Messias, e João era seu líder. E, no entanto, pelo fato de João e sua “mensagem cristã” terem raízes no judaísmo, era natural que essa comunidade vivesse próxima das sinagogas da cidade em que João morava. Aliás, foi desse relacionamento com a sinagoga que surgiu a história da comunidade joanina.

1.2 O quarto Evangelho. O quarto Evangelho é um subproduto do ministério de João. É por isso que repetidas vezes ele fundamenta sua mensagem no testemunho “ocular” de João (Jo 19.35; 20.24). É certo que seu texto nos conta a respeito de Jesus, mas a maneira em que a mensagem é expressa revela muita coisa acerca de seu autor e de seu público. Isso explica, por exemplo, por que esse Evangelho se refere aos “judeus” (64 vezes) como se fossem os adversários da igreja (nem Paulo nem Lucas mostram essa tendência). Embora alguns critiquem o NT, especialmente o quarto Evangelho, sob a alegação de antisemitismo, tal ideia é uma interpretação errônea do contexto cultural e histórico peculiar desses escritos. Logo no início, a comunidade joanina sentiu-se sitiada pelos inimigos externos, particularmente

originários da sinagoga, que os assediavam com a controvérsia. Isso também explica a importância do longo episódio relatado em João 9, em que o cego é expulso da sinagoga, pois deve ter sido significativo para os seguidores judeus de João, que estavam também sendo expulsos.

Em suas etapas iniciais (antes da redação das cartas) a comunidade joanina cultivava uma perspectiva de divisão: o mundo fora da igreja era um lugar de trevas, perseguição e turbulência. Na oração de Jesus (Jo 17), não há um único momento em que Jesus ore pelo mundo: ele ora apenas para que seus seguidores sobrevivam e sejam bem-sucedidos. Os relatos de significado mais profundo para a comunidade foram parar no arquivo joanino a respeito de Jesus, como as disputas com os líderes judeus (v. Jo 5; 8; 9; 10), a contínua relevância das festas judaicas, como a Páscoa (v. Jo 6) e a ininterrupta importância de João Batista (v. Jo 1.35-51; 3.22-36), só para citar alguns. Sabemos, por exemplo, que em Éfeso havia uma comunidade de seguidores de João Batista, mas não de Jesus (v. At 19.1-7). Será que esses grupos debatiam entre si? Teria uma história como a de João 1.35-51 encorajado alguns deles a se unir aos seguidores de Jesus?

Em seus primeiros dias, o quarto Evangelho pode ter sido uma coletânea não muito estruturada das histórias relatadas por João (v. STIBBE). Esses foram os anos de formação da comunidade, quando alguns relatos valiosos sobre Jesus eram preservados e aprimorados, e uma coleção com as melhores lembranças e relatos pessoais de João estava sendo escrita. Aliás, era um Evangelho de dar orgulho, pois continha uma quantidade generosa dos ensinamentos do próprio Jesus, os quais prediziam o tipo de perseguição que a igreja estava experimentando e, ao mesmo tempo, prometiam uma intimidade com Cristo que tornava imaterial esse sofrimento. Era um Evangelho que apresentava o ESPÍRITO SANTO sob vários aspectos, empregando termos como “novo nascimento” e “beber água viva” e “comer o pão da vida” para a conversão. Era um Evangelho que encorajava os crentes que tinham tendências a experiências místicas na fé.

De fato, o Evangelho de João modelou essa comunidade cristã de modo que ela vivesse a expectativa de experiências espirituais dinâmicas.

Jesus e o Pai estavam habitando aqueles crentes renascidos espiritualmente (Jo 14.23)! Nenhum outro Evangelho faz tal revelação. Eles receberam a promessa do Espírito Santo, que lhes daria poderes incríveis: seriam capazes de lembrar as próprias palavras de Jesus (Jo 14.26), de operar milagres maiores que os de Jesus (Jo 14.12), de obter resposta às orações (Jo 14.13,14) e de confrontar o mundo hostil (Jo 16.7). Tinham até mesmo poder para perdoar o pecado (Jo 20.23). Acima de tudo, o Espírito lhes dava o poder de profetizar, de se expressar com a voz de Jesus e de revelar novas coisas, não registradas nas Escrituras (Jo 16.13).

O Evangelho de João dá a entender que a comunidade joanina era pneumática. Isso não quer dizer que a literatura joanina forneça um desenvolvimento detalhado dos dons espirituais, como Paulo o faz em 1Coríntios 12—14. Em vez disso, a literatura joanina contém indícios de uma comunidade que estava alerta para a centralidade do Espírito e pronta a experimentar o Espírito em sua plenitude. A teologia joanina proporcionou o contexto em que um cristianismo pneumático/carismático pôde desabrochar.

1.3 Problemas na comunidade: as cartas.

Podemos apenas especular que algo sério aconteceu numa etapa posterior da vida da igreja. A congregação que antes estava unida começou a se desintegrar. Ameaças outrora externas agora se haviam instalado entre os membros da igreja. Para João, deve ter sido uma crise inacreditável. Em 1João 2.18, ele chega a exclamar que é “a última hora” para a comunidade.

Um longo debate acadêmico tem girado em torno da identidade desses dissidentes. Provavelmente, tratava-se de um grupo seletivo de cristãos joaninos que conheciam bem o quarto Evangelho e afirmavam ser inspirados pelo Espírito, mas questionavam a maneira em que João entendia a pessoa e a obra de Jesus Cristo. E estavam atingindo seus objetivos. A comunidade estava se dividindo, palavras ásperas estavam sendo trocadas e o vocabulário outrora reservado no quarto Evangelho para designar os que viviam “no mundo” agora era empregado para se referir a irmãos em Cristo.

A Primeira Carta de João é nossa fonte básica sobre essa divisão. Em seus capítulos, temos

prova de sérios conflitos sociais: a dolorosa separação do grupo (1Jo 2.19-26) e as advertências contra aquele que é “mentiroso” e “enganador” (1Jo 2.22; 2Jo 7). Também algumas discussões teológicas (1Jo 5.5-8) haviam surgido no meio de mestres que alegavam ser cheios do Espírito Santo (1Jo 2.20,21; 4.1-6). A ênfase repetida que a carta dá ao amor oferece uma pista de quão séria e desesperadora era a situação.

Brown acredita que, a essa altura, o quarto Evangelho pode ter passado por uma revisão, com o intuito de corrigir alguns desses equívocos. O texto, por exemplo, ganhou seu prólogo (Jo 1.1-18), que enfatiza a plena encarnação de Jesus (Jo 1.14). Esses versículos introdutórios possuem semelhança notável com os versículos iniciais da Primeira Carta de João (v. 1Jo 1.1-4). Alguns acreditam que o acontecimento que inspirou a “versão final” do Evangelho foi a morte de João. João 21 deixa implícito que João faleceu, embora sua comunidade achasse que ele sobreviveria até a segunda vinda de Cristo (v. Jo 21.20-25). Quando os discípulos de João compilaram a história de Cristo, contada pelo seu líder, escolheram um título de veneração que o tornaria famoso: o discípulo amado (Jo 13.23; 19.26; 20.2; 21.7,20).

Por isso, podemos dizer que, em alguns aspectos, as cartas de joaninas são a resposta escrita a uma disputa com alguém que talvez estivesse distorcendo o quarto Evangelho. Para alguns estudiosos, as cartas funcionam como uma espécie de comentário ao Evangelho. Outros as consideram o epílogo do Evangelho. Esse epílogo tinha o objetivo de fazer circular o Evangelho propriamente dito, a fim de que não se chegasse a interpretações errôneas. S. S. Smalley prefere definir 1João como um texto que “se propõe expor os ensinamentos e as ideias joaninas, agora preservados na tradição e na teologia do quarto Evangelho, para o bem dos membros heterodoxos da comunidade joanina, os quais também haviam recebido os ensinamentos contidos no Evangelho, mas o estavam entendendo de modo diferente, até mesmo equivocados” (SMALLEY, 1984, p. xxvii).

1.4 O destino da igreja joanina. Mas a igreja joanina não iria sobreviver ao conflito. Em 2 e 3João temos um vislumbre do tipo de crise que deve ter dominado aquela congregação solitária. A comunidade joanina mais ampla dividiu-se,

tendo os líderes mais fortes se associado ao GNOSTICISMO e ao docetismo, enquanto os discípulos de João permaneceram em comunhão com as outras igrejas neotestamentárias, ligadas a Paulo e aos apóstolos. Os comentários mais antigos sobre João (e.g., o de Heraclião) foram escritos pelos gnósticos, prova de que o quarto Evangelho foi acolhido nesses círculos heréticos. As *Odes de Salomão* (caso sejam gnósticas) apresentam, semelhantemente, características de influência joanina. Até mesmo os textos de Nag Hammadi parecem descrever um dualismo que se ajusta muito bem aos secessionistas da igreja de João. Conceitos como luz e trevas, ausência de pecado, nascimento divino, o Espírito da Verdade e a semente divina aparecem em Nag Hammadi.

Hipólito (c. 170-c. 236 d.C.) informa que a terminologia joanina era empregada por esses adversários gnósticos. Isso talvez explique por que a igreja ortodoxa (a Grande Igreja, como alguns a rotulam) acolheu com relutância o quarto Evangelho. De fato, há uma surpreendente falta de interesse nos escritos joaninos entre os escritores de destaque no século II. Os adversários gnósticos da igreja utilizavam o quarto Evangelho ou uma composição dele. Como creem muitos estudiosos, foram as cartas joaninas — João em particular — que recuperaram o quarto Evangelho para o NT que possuímos hoje.

2. Conflito teológico

Em todo lugar, as cartas joaninas trazem as marcas de luta e conflito. Em 1João 2.18, são mencionados os anticristos no mundo, e 1João 2.22 dá a eles o rótulo de “mentiroso”, por estarem negando uma cristologia ortodoxa. Não há dúvida de que as cartas foram escritas em meio a uma intensa e desesperada batalha teológica.

2.1 Os adversários de João. Quem eram esses adversários que João enfrentou? Quais eram as questões que discutiam? É praticamente impossível citá-los especificamente ou dar um nome ao movimento, embora alguns estudiosos tentem fazê-lo (v. ADVERSÁRIOS). Alguns até acreditam que nas cartas João esteja confrontando dois grupos distintos (PAINTER; SMALLEY, 1980). O que podemos fazer é, com base na refutação que João apresenta em suas cartas, esboçar as crenças que esposavam. Mas por uma série de razões, a empreitada é

difícil. Raramente os autores dão a seus adversários oportunidade de expressar plenamente suas ideias, e não dispomos de nenhuma informação de primeira mão da parte dos oponentes de João. Nenhum de seus escritos sobreviveu. Além do mais, às vezes João se opõe a coisas que talvez não fossem defendidas por seus oponentes. Por exemplo, em 1João 4.18 ele diz que no amor não existe medo porque o perfeito amor lança fora o medo. É possível que João esteja aproveitando uma oportunidade para repreender seus seguidores, não necessariamente se dirigindo a outra pessoa.

2.2 Questões teológicas. Enquanto escreve, João retorna repetidas vezes a dois temas de vulto: cristologia e comportamento ético. É provável que os dois estejam intimamente ligados. Os secessionistas haviam abraçado uma forma aberrante de cristologia que os levou a fazer juízos errados acerca do viver cristão.

2.2.1 Cristologia. A doutrina de Cristo estava no centro das disputas teológicas de João, e ele diz que seus adversários defendem as seguintes crenças: negam o Filho (1Jo 2.23); negam que Jesus Cristo veio em carne (1Jo 4.2; 2Jo 2.7); negam que Jesus seja o Cristo (1Jo 2.22). É possível comparar tais declarações com as afirmações que apoiam a cristologia de João encontradas nas cartas. É provável que esses versículos estejam ligados ao erro cristológico dos adversários: Jesus é o Cristo (1Jo 5.1); Jesus Cristo veio em carne (1Jo 4.2); Jesus é o Filho (1Jo 2.23; 3.23; 5.11) ou o Filho de Deus (1Jo 1.3,7; 3.8,23; 4.9,10,15); Jesus Cristo veio “pela água e pelo sangue” (1Jo 5.6).

Essas peças isoladas começam a formar uma imagem. Sem dúvida, são cristãos que começaram a se desviar do que se entende acerca de Jesus Cristo conforme recebido por meio da tradição. Afirmam a ideia de Cristo, mas duvidam que Cristo tenha se tornado carne e que o homem Jesus seja de fato a encarnação de Deus.

Os estudiosos de hoje chegaram à conclusão de que os adversários de João abraçaram uma cristologia que destacava a divindade de Cristo à custa de sua humanidade. O mundo helênico acreditava num cosmo povoado por numerosas divindades. Conceber Cristo na companhia dessas divindades era fácil, por causa do enfoque tolerante e sincretista daqueles dias. Apesar disso,

o mesmo mundo helênico estava predisposto a rejeitar que tais divindades entrassem materialmente no mundo. Empregando um enfoque dualista, Cristo foi separado do mundo, posto à parte com as divindades dos céus e deixado ali para governar. Uma variedade cristã dessa ideia dizia que apenas “pareceu” (gr., *dokein*, daí o vocábulo “docetismo”) que Cristo surgiu em carne, mas na verdade isso não aconteceu. A ideia de que Cristo surgiu “em carne” (gr., *sarx*) era ridícula, para não dizer repulsiva. As fortes ênfases de João 1.14 e 1João 1.1-3 são as armas de ataque na batalha teológica de João.

Além de dizer que a vida terrena de Jesus Cristo era irrelevante, esses mestres ainda afirmavam ter acesso imediato a Deus. Pelo seu modo de ver, haviam deixado para trás os ensinamentos básicos, elementares e ortodoxos do cristianismo e, inspirados pelo Espírito, podiam conhecer diretamente a Deus. I. H. Marshall descreve-os muito bem: “Eram como homens chutando a escada em que haviam subido até as alturas e ficando sem qualquer meio visível de apoio” (MARSHALL, p. 21). O próprio evangelho que dera origem à sua fé estava sendo descartado. Não permaneceram no ensino de Cristo, mas foram além dele (2Jo 8).

A tendência de dividir o mundo dualisticamente, separando a realidade em forças opostas (luz/trevas, o que é de cima/o que é de baixo, espírito/carne etc.), era bem comum no século I. Além disso, a ideia da revelação imediata por meio do conhecimento divino (conhecida como gnosticismo) estava começando a nascer. Mas a aplicação desses princípios a uma cristologia cristã era algo novo.

2.2.2 Cerinto. Um dos primeiros mestres a fazê-lo foi Cerinto. O que sabemos a respeito dele acha-se nos registros de seus adversários, particularmente Ireneu. Na obra *Adversus haereses* [*Contra as heresias*] (c. 180 d.C.), de Ireneu, encontramos, relatada por Policarpo, uma história importante em que aparecem Cerinto e João juntos. Ao que parece, certa vez João estava nos banhos públicos de Éfeso e, ao descobrir que Cerinto estava ali, clamou: “Salvemo-nos! A casa de banho pode desabar, pois Cerinto, o inimigo da fé, está aqui dentro”. Ireneu passa a dizer que João proclamou seu Evangelho a fim de refutar os erros de Cerinto (IRENEU, *He*, 3.3.4; 3.11.1).

Ireneu apresenta um esboço da teologia de Cerinto, o qual pode estar entre os primeiros a fazer uma distinção cuidadosa entre Jesus e Cristo. Ele defendia que Jesus era o homem terreno de Nazaré, conhecido por sua piedade e sabedoria. Cristo era uma divindade celestial que desceu sobre Jesus por ocasião de seu batismo e foi embora pouco antes da crucificação (v. CRISTO, MORTE DE). Assim sendo, foi o homem Jesus que morreu na cruz, não o Filho de Deus. Por isso, quando lemos 1João 2.22 (“Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo?”), muitos comentaristas ficam cogitando se não seria essa distinção que João tem em mente (v. tb. 1Jo 5.1,11 etc.). Alguém está dizendo que o homem Jesus não é o Cristo.

Em resumo, para os adversários de João o Jesus Cristo encarnado não estava mais ocupando o centro da fé cristã. Na melhor das hipóteses, os secessionistas possuíam um interesse nominal no Jesus da história e da tradição e viviam na expectativa de experiências espirituais inspiradas que os erguessem acima das ideias convencionais de João.

2.2.3 Ética. As cartas joaninas também revelam uma dura crítica à disposição moral de certas pessoas. Mas ela não é semelhante às exortações costumeiras que encontramos nos escritos de Paulo, em que os crentes são advertidos acerca de listas de pecados (1Co 6) ou acerca das disposições do coração (Gl 6). No contexto joanino, um raciocínio teológico levava à conclusão de que o comportamento ético não tinha nenhuma consequência para a vida cristã. Em várias passagens, João menciona a teologia de seus adversários:

eles se gabam de não ter “pecado algum” (1Jo 1.8,10);

eles se gabam de ter “comunhão” com Deus, mas andam nas trevas (1Jo 1.6);

eles se gabam de conhecer a Deus, mas assim mesmo são desobedientes (1Jo 2.4);

eles se gabam de “amar a Deus”, mas odeiam seus irmãos e irmãs (1Jo 4.20);

eles se gabam de “estar na luz”, mas odeiam seus irmãos em Cristo (1Jo 2.9).

João também repete várias afirmações que lançam luz sobre a natureza da posição ética dos secessionistas:

permanecer em Deus é obedecer a ele — é andar como Jesus andou (1Jo 2.6);
 pecar intencionalmente revela que você não conheceu a Deus (1Jo 3.3-6; 5.18);
 quem quer que se comporte pecaminosamente pertence ao Diabo (1Jo 3.7-10);
 devemos amar uns aos outros (1Jo 3.11, 12,17,18);
 recusar-se a amar o irmão significa que você não herdou a vida eterna (1Jo 3.14,15);
 Deus é amor — e conhecê-lo é amar (1Jo 4.8-10).

Conquanto a cristologia fosse o principal campo de batalha na comunidade, a expressão tangível dessas discordâncias aparece na forma de conflito e hostilidade abertos. Cristologia falha resulta em conduta antiética.

O que João quer dizer quando afirma que tais pessoas não são obedientes? Não há indícios de que estivessem levando uma vida imoral, pois 1João 2.15,16 é provavelmente uma exortação genérica à igreja, para que não seja mundana. Na verdade, eles não estavam seguindo os ensinamentos oficiais da igreja. Uma vez que negavam a importância da encarnação de Cristo, é evidente que negariam a importância de seus ensinamentos terrenos. Por isso, não davam ouvidos às palavras de Jesus escritas no Evangelho. De maneira semelhante, negando a própria pecaminosidade não sentiriam nenhuma necessidade da morte propiciatória de Cristo na cruz. A religião deles era mais “profunda”, uma fé mística alimentada por percepções colhidas do Espírito (1Jo 2.20-23; 4.1). Eles se recusavam a se conformar a ensinamentos tradicionais e, como resultado, não concordavam em se submeter à liderança que apresentava aqueles ensinamentos.

Os secessionistas não eram apenas indiferentes para com os que discordavam deles: eram intolerantes. Isso explica as repetidas vezes que João se refere ao pecado de odiar os irmãos em Cristo. O conflito era resultante de sua espiritualidade superior. Eles haviam se tornado elitistas na maneira de enxergar a si mesmos, e os que não tinham um catálogo de experiências pessoais semelhantes para apresentar, mas procuravam exortá-los, não tinham nenhuma credibilidade.

No entanto, não devemos entender que as palavras de João acerca do amor em comunidade se

apliquem apenas aos adversários dele. Costumamos caracterizar esses cristãos como difíceis, arrogantes e incansáveis em suas atitudes para com a igreja, e João está exortando seus seguidores a demonstrar amor, pois estão reagindo com igual hostilidade aos secessionistas. E o simples fato de sua teologia estar correta não significa, de modo algum, que suas atitudes iradas se justifiquem.

2.2.4 Gnosticismo incipiente? A tendência de espiritualizar a carreira humana de Cristo, não lhe atribuindo nenhuma importância salvífica, e de negar a importância espiritual da própria vida física e moral era bem aceita na Antiguidade. Os sistemas gnósticos de pensamento religioso travaram intensos debates com o cristianismo por volta de 150 até 300 d.C. (muitos anos após a morte de João). Mesmo assim, as estruturas que resultaram nesses sistemas já estavam presentes na época de João (v. Gnosticismo), e a literatura produzida mais tarde fala de uma religião de iluminação, de conhecimento especial, permitida apenas aos iniciados. Os crentes “renasciam”, criando uma união singular com Deus, a qual criava um estado de perfeição sem pecado. O “pecado” pertence a outra natureza, nossa natureza material, que não mais importa na economia divina. Por isso, as experiências espirituais iluminadas validavam a espiritualidade, ao passo que ao mesmo tempo as questões práticas de conduta moral eram tidas como irrelevantes.

Os estudiosos que compararam a literatura joanina com escritos gnósticos dos séculos III e IV encontram notáveis semelhanças de linguagem e de estilo. Por exemplo, João 3.9 diz que a “semente” de Deus permanece naquele que é nascido de Deus, e essa ideia ecoa no ensino dos gnósticos valentinianos, que se opunham fortemente à igreja ortodoxa. No século XIX, isso chegou a levar alguns estudiosos a concluir que João estava debatendo com um sistema gnóstico plenamente desenvolvido. Por isso, devia se atribuir uma data bem posterior aos seus escritos. Mas isso não é necessário. A predisposição de dividir o mundo em esferas material e espiritual (dualismo), de buscar iluminação espiritual (misticismo) e de negar a responsabilidade moral pessoal estava bem estabelecida no final do século I. Colossenses e as Cartas Pastorais também dão testemunho de cristãos que apresentavam algum

desvio cristológico e desconsideravam o valor da conduta moral prática.

3. Interesses secundários de João

Vários temas secundários são encontrados ao longo das cartas joaninas. Em certo sentido, esses temas aparecem de forma incidental, porque fazem parte da refutação do autor às ideias de seus adversários. Na maioria dos casos, os temas estão ligados com os dois assuntos básicos que estavam sendo debatidos em sua igreja: cristologia e ética.

3.1 O Espírito Santo. Se o estudo do quarto Evangelho foi fundamental para a formação espiritual dessa comunidade, não é de surpreender que o Espírito desempenhasse um papel crucial no discipulado. Nenhum Evangelho dá tanta ênfase ao Espírito quanto o Evangelho de João (BURGE). Aliás, nessa literatura a habitação por Cristo e a transformação do crente são expressos como experiências do Espírito (Jo 14.23,24; 3.1-8). Até mesmo a ceia do Senhor é definida como uma assimilação de Cristo por meio do Espírito (Jo 6.52,53). Essa é a razão das fortes tendências pneumáticas ou extáticas da comunidade de João. Seus seguidores estavam convictos de terem sido ungidos, e em sua polêmica contra os secessionistas ele teve de levar em consideração esse contexto pneumático.

Em 1João 4.13, João reafirma a seus seguidores que possuir o Espírito é uma característica daqueles que “permanecem nele [em Deus]”. Essa condição não é a mera confissão ortodoxa (1Jo 4.15) nem a conduta amorosa (1Jo 4.16), embora ambas sejam importantes. Permanecer em Deus é uma experiência pessoal com o Espírito Santo. Por esse motivo, os adversários de João (os falsos mestres) precisam apoiar sua autoridade em alguma experiência pneumática, de modo a demonstrar que eles também possuem o Espírito. Isso explica por que em 1João 4.1-3 a igreja é conclamada a “avaliar os espíritos”. Esses adversários alegam ser profetas (1Jo 4.1 os rotula de “falsos profetas”) que, sob a inspiração do Espírito, fazem afirmações novas e notáveis a respeito de Cristo.

Esse contexto, portanto, é pneumático. É interessante observar o que João não diz. Ele não emprega sua autoridade apostólica como Paulo, por exemplo, faz em Gálatas para refutar os

judaizantes. Ele não impõe sua autoridade pastoral como se ela fosse um poder alicerçado numa posição. Em vez disso, conclama a igreja a provar os espíritos para ver se o que estão afirmando corresponde às confissões de fé tradicionais a respeito de Jesus, solapando assim a autoridade desses profetas. Sua tática é característica dos que lutam contra as afirmações de líderes rivais num contexto carismático. Não se pode negar o Espírito. Deve se ensinar discernimento e incentivar os crentes a pôr na balança as afirmações feitas com a voz do Espírito.

Entretanto, João vai além. Se os secessionistas estão reivindicando uma espiritualidade superior, João lembra a igreja de que cada membro foi igualmente ungido com o Espírito (1Jo 2.20,27). Ou seja, o discernimento espiritual é tarefa de cada pessoa. Ser cristão é ter o Espírito, e ninguém pode surgir do nada, afirmando haver feito descobertas espirituais exclusivas. Por isso, 1João 2.27 comenta: “Quanto a vós, a unção que dele recebestes mantém-se em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine”. Os cristãos precisam estar bem instruídos e confiantes quanto à autenticidade da própria experiência espiritual, a fim de não serem seduzidos por experiências que aparentam ser mais convincentes.

3.2 Discernimento e tradição. João lembra que a igreja é a guardiã da verdade. Dentre as preocupações do apóstolo, a que mais se destaca é a responsabilidade coletiva de discernir falsas crenças e práticas nocivas, de fazer distinção entre verdade e erro. Embora esse tema seja mencionado explicitamente apenas em 1João 4.1-6, ele está implícito em toda a carta. A igreja tem de manter a guarda contra todos os que promovem a distorção ou o erro (2Jo 8).

Essa obrigação, contudo, apresenta um problema. Como distinguir a verdade da falsidade? Se um profeta induz a algo novo sob a autoridade do Espírito, como avaliar isso? Em 1Coríntios 14.29, deparamos com um dilema semelhante. A solução apresentada por Paulo foi fazer com que os profetas pesassem as palavras uns dos outros, de forma que um corpo deliberativo verificasse a inspiração individual, mas João em momento algum emprega a tática de pôr profeta contra profeta. Em vez disso, ele acredita que a igreja tem de prestar contas da revelação histórica recebida

por meio de Jesus Cristo e transmitida pelos apóstolos. Por isso, a inspiração individual tem de ser avaliada com base na verdade revelada nas Escrituras e na tradição.

Por toda a Primeira Carta de João, o autor afirma que “o que era desde o princípio” deve ser o alicerce do que cremos agora (1Jo 1.1; 2.3,14; 3.11). Aliás, “desde o princípio” passa a ser um refrão à medida que João convida seus leitores a recordar o que aprenderam no início e a medir tudo o mais por essa regra. “Permaneça em vós o que desde o princípio ouvistes. Se em vós permanecer o que ouvistes desde o princípio, também permanecereis no Filho e no Pai” (1Jo 2.24). Ele diz que seu mandamento não é novo. Trata-se de um “mandamento [...] antigo, que tendes desde o princípio” (1Jo 2.7; 2Jo 5).

João não está apenas apresentando uma defesa obstinada da tradição, algo do tipo “quanto mais velho, melhor”. O “princípio” é uma referência à vinda histórica de Jesus Cristo e à preservação dessa revelação. O que foi revelado na encarnação tem de ser o teste definitivo de todas as novas descobertas teológicas. Dessa maneira, 1João 1.1-3 aponta para o que ele viu com os próprios olhos e tocou com as mãos — o Cristo encarnado. A cristologia histórica tem de ser a pedra de toque de toda crença cristã. Como conhecemos o amor? “No fato de Deus ter enviado seu Filho unigênito ao mundo” (1Jo 4.9). Curiosamente, a exortação de 1João 2.12-14 chama duas vezes a atenção dos pais — os que têm mais idade — para que reavivem sua familiaridade com os ensinamentos antigos, coisas a que a geração mais nova talvez não esteja dando mais valor.

O alicerce teológico da cristologia histórica é remanescente do que lemos no Evangelho de João. Em seu discurso de despedida, Jesus discorre sobre o Espírito e os limites do que este fará. Assim como as palavras de Jesus não podem se desviar das palavras do Pai (Jo 5.19), o Espírito irá reiterar o que Jesus declarou no contexto da história (Jo 14.26). O Espírito “não falará de si mesmo, mas dirá o que tiver ouvido” (Jo 16.13). Na fé cristã, o Pai, o Filho e o Espírito proporcionam uma revelação autoconsistente e harmoniosa. Nenhuma revelação posterior contradiz o que antes se declarou. João está afirmando que, fundamentadas na cristologia correta, a

sabedoria e a verdade cristãs são cumulativas e normativas.

3.3 Amor, unidade e comunhão. As cartas joaninas, bem como o Evangelho de João atribuem um valor elevado à comunidade cristã. O mandamento de Jesus em João 13.34 e 15.12,17 deixa claro que o amor deve ser a marca registrada de seus seguidores. Em João 17, Jesus ora pela harmonia e unidade entre seus seguidores, “para que todos sejam um”, de acordo com o modelo de unidade do Pai e do Filho (Jo 17.20-23).

Não há dúvida de que o cisma na igreja de João trouxe a unidade e o amor para o topo das preocupações eclesiais. Ele até mesmo transforma o amor em mandamento: os cristãos que amam a Deus devem amar seu irmão na igreja (1Jo 4.21). João alicerça esse ensino no “princípio” (1Jo 3.11; 2Jo 5), sem dúvida recordando o Evangelho. Em 1João 3.23, ele quase sintetiza a vida cristã com a apresentação de duas exortações simples: crer em Jesus Cristo e amar uns aos outros.

João, contudo, não faz uma exortação sem oferecer algum fundamento teológico, pois há momentos em que parece impossível amar aqueles que nos são desprezíveis. Deus, diz ele, nos amou primeiro (1Jo 4.19). O amor, especialmente em circunstâncias difíceis, não pode ser alimentado por energia humana. Vemos que o amor tem origem em Deus quando compreendemos a profundidade de seu amor por nós (1Jo 4.7a) e quando nascemos de novo por meio de seu Espírito (1Jo 4.7b). Para João, o conhecimento íntimo de Deus é o mesmo que desfrutar a reciprocidade íntima do amor de Deus: ele nos ama, nós o amamos, e esse amor transborda sobre os que estão perto de nós. Em termos mais contundentes, não amar é uma prova de que alguém não conhece a Deus e deixou de experimentá-lo plenamente (1Jo 4.8).

Se existe alguma dúvida acerca do profundo desejo que Deus tem por nós, basta considerar o amor de Deus que nos foi demonstrado em Cristo. Cristo é a expressão material do amor tangível de Deus, e assim João reivindica mais uma vez para a cristologia histórica e encarnada a legitimidade para tratar de questões éticas. Cristo deu sua vida por nós, de modo que devemos fazer o mesmo uns pelos outros (1Jo 3.16). Em 1João 4.10 ele resume: “Nisto está o amor: não fomos nós que

amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados”.

João define a vida no amor de Deus, conhecendo-o e obedecendo aos seus mandamentos, como “andar na luz”. Essa é mais uma metáfora para o discipulado cristão normativo. Por esse motivo, em 1João 1.7 ele afirma que, quando as pessoas andam juntas na luz, quando experimentam corporativamente o amor de Deus, o resultado é a unidade e a comunhão. Uma comunidade vibrante é o desdobramento natural de pessoas que vivem genuinamente na presença de Deus. E a recíproca é verdadeira. Quando alguém demonstra hostilidade e espírito de divisão, quando “odeia” (para usar o termo de João), significa que está vivendo “nas trevas” (1Jo 2.9-11) ou “na morte” (1Jo 3.14). Esses chamados “cristãos” são “mentirosos” e hipócritas (1Jo 4.20). João não mede palavras sobre os que afirmam que conhecem a Deus, mas não demonstram uma piedade genuína.

Existe uma nuance importante no ensino de João. Alicerçar nosso amor no afeto divino pode induzir à passividade. Ou seja, ficamos esperando que o amor de Deus nos amadureça, nos molde e nos transforme antes de nós mesmos fazermos algo pelo nosso crescimento. Se não conseguimos sentir o amor de Deus, João nos aconselha a demonstrar amor pelo próximo como um meio de entrar na presença de Deus. Em 1João 4.12, ele fala dos limites de nossa experiência com Deus: “Ninguém jamais viu a Deus; se amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e seu amor é em nós aperfeiçoado”. Amar o desprezível ou aquele que é difícil de amar é um caminho — um caminho místico — para descobrir Deus em nosso meio.

Um exemplo concreto de como esse amor pode ser expresso em atos simples de compaixão entre o povo de Deus é 1João 3.17,18: “Quem, pois, tiver bens do mundo e, vendo seu irmão em necessidade, fechar-lhe o coração, como o amor de Deus pode permanecer nele? Filhinhos, não amemos de palavra, nem de boca, mas em ações e em verdade”. Em 3João 10, temos, segundo o ancião autor do texto, o exemplo negativo de alguém chamado Diótreres, que estava errando na prática da compaixão e da hospitalidade cristãs.

Há limites para o amor? É claro que João diz que não devemos amar o mundo (1Jo 2.15), mas não querendo com isso dizer as pessoas do mundo (Jo 3.16) nem a criação de Deus (Jo 17.24). A proibição se refere a tudo que é hostil a Deus e inimigo da verdade do evangelho. Mas em 2João 10 temos uma questão interessante. João aconselha seus seguidores a não dar as boas-vindas (i.e., não receber na comunhão) aquele que intencionalmente professe falsa doutrina. Estaria João se referindo aos secessionistas, que haviam dividido a igreja? Conquanto a participação no mundo incrédulo seja uma faceta do discipulado cristão, a integridade exige um limite para a tolerância. Nos relacionamentos sociais e na participação pública, há limites que os cristãos não devem ultrapassar.

4. Autoria e contexto

4.1 Autoria. Embora a tradição cristã atribua essas cartas ao apóstolo João, as cartas joaninas são anônimas, exceto pelo fato de 2 e 3João identificarem seu autor como “o presbítero” (i.e., “ancião”; 2Jo 1; 3Jo 1). É claro que determinar sua identidade resolveria o mistério. O título talvez se refira simplesmente a um homem que a comunidade tinha em alta estima, embora haja amplas provas de que na Antiguidade os apóstolos eram também chamados “anciãos” ou “presbíteros” (cf. 1Pe 5.1).

Lamentavelmente, a situação se complica por causa de uma referência a dois Joões, em Eusébio (*Hí ec*, 3.39.4), um deles claramente o apóstolo, e o outro, possivelmente um ancião que viveu depois dele (alguns especulam que tenha sido um discípulo do apóstolo João). Seria o ancião de nossas cartas esse segundo João? Marshall, contudo, mostra que esse não é necessariamente o caso, pois mesmo que duas pessoas de nome João tenham vivido nesse período, a atribuição da autoria das cartas ao segundo João é puramente hipotética (MARSHALL, p. 42-8).

Uma vez que 2 e 3João parecem proceder do mesmo autor, teria sido 1João escrita pela mesma pessoa? Nessa carta, em parte alguma ele é identificado como “o presbítero”, como acontece em 2 e 3João. Uma comparação cuidadosa de estilo e conteúdo, porém, revela notáveis semelhanças entre as três cartas e sugere que a autoria comum não é de todo improvável (BROWN, 1982, p.

14-35, 755-9). Uma pergunta mais premente é se o mesmo autor escreveu as cartas e o Evangelho de João. Já no século III, Dionísio, o Grande, de Alexandria, vinha fazendo essa afirmação com base nas semelhanças de conteúdo e estilo, e hoje em dia os paralelos entre o Evangelho e as cartas consituem lugar-comum nos estudos no NT, especialmente no que diz respeito a 1João e ao Evangelho. De fato, uma comparação cuidadosa entre 1João e o discurso de despedida no Evangelho (Jo 13—17) revela paralelos ainda mais notáveis. Os paralelos de estilo e conteúdo são comparáveis aos encontrados em Lucas e Atos ou mesmo em Colossenses e Efésios. Por essa razão, a imensa maioria dos estudiosos afirma a autoria comum de 1João e do Evangelho. Os que discordam apontam para a ausência de citações do AT em 1João, a ênfase na escatologia futura, Jesus como o Paráclito (em vez do Espírito), a ênfase na morte sacrificial de Jesus e a promoção da autoridade eclesial. Mas para a maioria dos estudiosos essas objeções não são decisivas.

4.2 Data. Uma vez que as cartas têm sido intimamente associadas ao quarto Evangelho, os que situam o Evangelho no final do século I atribuem às cartas uma data em algum momento entre 90 e 110 d.C. Entretanto, os argumentos a favor dessa data tardia têm agora sofrido o peso de sérias críticas, e cada vez mais o entendimento tem sido de que o Evangelho foi escrito num período próximo de 70 ou 80 d.C. Dando-se tempo para o desenvolvimento da heresia descrita nas cartas, uma data entre 70 e 90 d.C. não estaria fora da realidade.

4.3 Local. A ideia tradicional de que os escritos joaninos tiveram origem na Ásia Menor é sensata. A existência nessa região das heresias tratadas nas cartas (e talvez no Evangelho) está bem estabelecida. Além disso, o quarto Evangelho é tradicionalmente associado a Éfeso. Também podemos alegar por inferência. João 1.35-42, 3.22—4.3 e 10.41 sugerem que a comunidade joanina estava envolvida num debate com alguns seguidores de João Batista que não haviam afirmado a messianidade de Jesus. Atos 19.1-7 menciona doze seguidores do Batista em Éfeso, os quais se viam divergindo dos cristãos naquela cidade.

4.4 A seqüência de 1, 2 e 3João. Uma vez que quase nenhuma informação suplementar existe a respeito das circunstâncias dessas cartas, não há

como afirmar que foram escritas na sequência em que aparecem no NT. Os estudiosos já remanejarão as três cartas em todas as configurações imagináveis. Alguns alegam que 2João precede 1João porque o tom é bem diferente: em 2João, os falsos mestres são tratados com brandura (2Jo 7-9), ao passo que em 1João a discussão é mais acirrada (1Jo 2.19; 4.1-3). Por essa hipótese, podemos então imaginar que os problemas provocados pelos secessionistas estão apenas começando em 2João (o que a torna uma carta mais antiga) e que só mais tarde começam as discussões mais duras de 1João.

As diferenças nas cartas podem ter uma lógica geográfica. Ou seja, é possível que 1João tenha sido dirigida a um contexto comunitário no centro do mundo joanino, talvez bem onde os secessionistas haviam lançado seu ataque. Isso explicaria a natureza pessoal da carta, bem como sua intensidade. Em contraste, 2João pode ter sido dirigida a igrejas nas casas remotas que não estavam totalmente envolvidas na controvérsia. Talvez seja essa a razão por que 2João é mais formal e revela menor envolvimento afetivo na forma em que se dirige a seus leitores (v. 2Jo 1,5,13) e é essencialmente uma advertência contra o que está por vir (2Jo 8-11). Outra possibilidade é que 2 e 3João sejam cartas de introdução que foram acompanhadas pelo tratado mais substancial que é 1João. Alguns creem que isso se encaixa particularmente bem no caso de 3João, visto que a carta é dirigida a Gaio, e Demétrio, que está sendo recomendado à igreja, pode ter sido o mensageiro da carta (3Jo 12; cf. 3Jo 8). Mas não dá para ter certeza quanto a quaisquer dessas teorias.

Não há dúvida de que é melhor entender que essas cartas procedem do mesmo período e tratam da mesma crise geral na igreja. Em 1João, temos o ataque pesado contra os adversários, e 2 e 3João são comentários pessoais que ou acompanhavam 1João ou foram enviados separadamente a outros destinos.

5. Estrutura de carta

Todas as características das cartas do século I (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS) estão presentes em 1 e 2João. O autor e o destinatário são identificados no início, segue-se uma bênção ou oração (“graça, misericórdia e paz [...] serão conosco em

verdade e amor”, 2Jo 3; “desejo que sejas bem-sucedido em todas as coisas”, 3Jo 2) e no encerramento há uma saudação (2Jo 13; 3Jo 15; cf. Gl 1.1; 1Ts 1.1). As duas cartas contêm ainda referências e alusões pessoais que sugerem terem sido escritas visando a uma situação em particular. Alguns até acreditam que 3João é o melhor exemplo neotestamentário de formato de carta do século I.

Entretanto, o mesmo não se pode dizer de 1João. De fato, das 21 cartas do NT, 1João é a que menos se parece com uma carta do século I. Como escreveu B. F. Westcott, não existe “nenhum destinatário, nenhuma assinatura, nenhum nome de pessoa ou lugar é mencionado; nenhum vestígio direto do autor, nenhuma indicação de qualquer destinação especial” (WESTCOTT, p. xxix). Não há conclusão no fim do documento. Em 1João 5.21, temos até a impressão de que os pensamentos do autor foram interrompidos. Além do mais, nenhum comentário pessoal sugere que o autor esteja escrevendo uma carta pessoal, o que é muito incomum, quando consideramos o caráter intensamente pessoal da crise da igreja. E parece ainda mais estranho se acreditarmos que o mesmo autor também escreveu 2 e 3João. Se o fez, então ele sem dúvida conhecia a forma de carta.

Essa ausência de forma levou muitos a sugerir acertadamente que 1João não é uma carta pessoal, mas um tratado geral escrito para ser amplamente distribuído. Alguns preferem classificar esse tratado como sermão ou discurso — talvez um panfleto, uma brochura ou uma encíclica. Alguns o consideram um escrito polêmico, uma espécie de manifesto que trata de questões teológicas específicas dentro de um espectro mais amplo. Isso pode explicar por que João menciona 13 vezes que está escrevendo e emprega 22 vezes o plural “vós”.

A interpretação patrística mais antiga entendia que 1João era uma espécie de introdução ou explicação do quarto Evangelho. Não era uma exposição nem um comentário, e sim uma correção, um esclarecimento dirigido àqueles que poderiam distorcer seus ensinamentos. E, no final, o quarto Evangelho se tornaria mais inteligível. Isso explica por que João escolhe uma introdução que deliberadamente imita a de seu Evangelho e por que 1João 5.13, que é o epílogo, se assemelha

ã João 20.31. Brown (1982, p. 116-29), que defende essa ideia, seguindo estudiosos que o precederam, como Lightfoot, até mesmo enxerga na carta uma estrutura dupla que imita a do quarto Evangelho (cf. “O Livro dos Sinais”, Jo 1—12; “O Livro da Glória”, Jo 13—21).

5.1 A estrutura de 1João. Tem se revelado impossível descobrir em 1João um padrão ou uma estrutura de pensamento reconhecíveis. A maioria dos estudiosos tem procurado dividi-la em duas ou três seções. Alguns comentaristas (BROOKE; DODD; GRAYSTON; HOULDEN; MARSHALL) acreditam que isso é inútil e identificam espirais de pensamento cíclico ou então uma lista de unidades desconexas. De acordo com esse ponto de vista, as unidades de João estão vinculadas apenas de modo casual e “governadas por uma associação de ideias, não por um plano lógico” (MARSHALL, p. 26).

A mais famosa divisão tríplice é a de R. Law, cujo comentário, de 1909, defende que 1João tinha três partes, cada uma oferecendo três “testes de vida”: justiça, amor e crença. Os secessionistas haviam deixado de reconhecer a importância do comportamento justo, não amavam os irmãos em Cristo e negavam a crença em Jesus Cristo, o Filho de Deus. A despeito da criatividade de tal teoria, ela é deficiente diante de algumas passagens, em particular a terceira parte (1Jo 4.7—5.13). Apesar disso, vários estudiosos da atualidade defendem a teoria das três unidades: A. E. Brooke (1912), E. Malatesta (1973), P. R. Jones (1970), M. Thompson (1992) e R. Schnackenburg (1965). Os que se sentem atraídos pela estrutura tríplice procuram divisões temáticas em 1João 2.27/28/29, 3.22/24, 4.6 ou 4.12.

Uma divisão dupla já não é muito popular, mas hoje em dia está exigindo atenção renovada. O estudioso francês A. Feuillet defendeu essa ideia em 1973, e mais recentemente Brown (1982) e Smalley (1984) tornaram-se seus paladinos em seus respectivos comentários. Duas observações favorecem essa estrutura. Primeira: João faz no Evangelho duas declarações (1Jo 1.5; 4.8) que Brown sugere serem as chaves para entender o plano mestre de João: “Deus é luz” (1Jo 1.5) e “Deus é amor” (Jo 4.8). Segunda: o Evangelho de João, que possui uma forma bipartida, pode ser o modelo estrutural para o segundo escrito

joanino. As semelhanças entre os dois escritos são bem conhecidas. Cada um começa com prólogos paralelos, e o corpo de cada um avança das verdades doutrinárias para as aplicações práticas à vida.

Smalley prefere dividir a carta em 1João 2.29/3.1, que emprega um ponto de divisão popularmente usado por aqueles que adotam a divisão tríplice. A divisão de Brown aqui mostrada apresenta, quanto à carta, metades em tamanho proporcional e também encontra frases introdutórias paralelas para 1João 1.5 e 3.11, “a mensagem que dele ouvimos [...] é esta”.

- Prólogo: 1João 1.1-4: A palavra da vida que testemunhamos entre nós.
- Parte 1: 1João 1.5—3.10: Deus é Luz, e devemos andar de acordo com isso. “A mensagem que dele ouvimos e vos anunciamos [...] é esta.” 1João 1.5-7: Tese: andar na luz e andar nas trevas. 1João 1.8—2.2: Primeira exortação: resistir à pecaminosidade. 1João 2.3-11: Segunda exortação: obedecer aos mandamentos de Deus. 1João 2.12-17: Terceira exortação: resistir abertamente ao mundo e às suas seduções. 1João 2.18-27: Quarta exortação: repudiar os que distorcem a verdade. 1João 2.28—3.10: Quinta exortação: viver como filhos de Deus.
- Parte 2: 1João 3.11—5.12: Deus é amor, e devemos andar de acordo com isso. “A mensagem que ouvistes desde o princípio é esta: que nos amemos uns aos outros.” 1João 3.11-24: Amai uns aos outros de maneiras práticas. 1João 4.1-6: Cuidado com os falsos profetas, que querem vos enganar. 1João 4.7-21: Amai-vos uns aos outros assim como Deus nos ama em Cristo. 1João 5.1-4: Obedecei a Deus e, desse modo, venci o mundo. 1João 5.5-12: Jamais façais concessões em vosso testemunho.
- Conclusão: 1João 5.13-21: A ousadia e a confiança daqueles que andam na luz e no amor de Deus.

5.2 A estrutura de 2 e 3João. Bem poucos intérpretes identificam uma estrutura literária cuidada dessas breves cartas. Como cartas pessoais existentes em toda parte, elas começam com uma saudação e, então, desenvolvem um tema após o outro, de forma casual. Cada uma das cartas é motivada pela mesma preocupação: viver a verdade. Isso assume duas dimensões: significa amar os que permanecem na família de Deus e repreender os que destroem essa família. Em cada um dos casos, João adverte contra os que querem destruir a comunidade, tema fundamentado nas preocupações com a divisão bem conhecida de 1João.

2João

2João 1-3: Saudações pessoais.

2João 4-6: Amando a família de Deus.

2João 7-11: Protegendo a família de Deus.

2João 12,13: Conclusão.

3João

3João 1,2: Saudações pessoais.

3João 3-8: Amando os emissários de Cristo.

3João 9-12: Exortações a respeito de Diótrefes.

3João 13,14: Conclusão.

Ver também ADVERSÁRIOS; CRISTOLOGIA; JOÃO, EVANGELHO DE.

DLNTD: DOCETISM.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BROOKE, A. E. *A critical and exegetical commentary on the Johannine epistles*. Edinburgh: T & T Clark, 1912. ■ BROWN, R. E. *The epistles of John*: translated with introduction, notes, and commentary. Garden City: Doubleday, 1982. (AB.) ■ BRUCE, F. F. *The epistles of John*: introduction, exposition, and notes. Old Tappan: Revell, 1970. ■ BULTMANN, R. *The Johannine epistles*: a commentary on the Johannine epistles. Philadelphia: Fortress, 1973. ■ BURGE, G. M. *The epistles of John*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. ■ DODD, C. H. *The Johannine epistles*. London: Hodder & Stoughton, 1946. ■ GRAYSTON, K. *The Johannine epistles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ HOULDEN, J. L. *A Commentary on the Johannine epistles*. London/New York: Adam & Charles Black/Harper & Row, 1973. ■ KISTEMAKER, S. J. *Exposition of the Epistle of James and the epistles of John*. Grand Rapids: Baker, 1986. (NTCOM.) ■ LAW, R. *The tests*

of life: a study in the First Epistle of St. John. Edinburgh: T & T Clark, 1909. ■ MARSHALL, I. H. *The epistles of John*. Grand Rapids/London: Eerdmans/Marshall, Morgan & Scott, 1978. (NICNT.) ■ SCHNACKENBURG, R. *The Johannine epistles*: introduction and commentary. New York: Crossroad, 1965/1992. ■ SMALLEY, S. S. 1, 2, 3 *John*. Waco: Word, 1984. (WBC.) ■ STOTT, J. R. W. *The letters of John*: an introduction and commentary. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (TNTC.) ■ THOMPSON, M. M. *1-3 John*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. (IVPNTC.) ■ WESTCOTT, B. F. *The epistles of St. John*: the Greek text with notes. London: Macmillan, 1883. ■ _____. *The epistles of St. John*: the Greek text with notes. 4. ed. Grand Rapids: Eerdmans 1966. ■ **Estudos:** BARRETT, C. K. *Essays on John*. London: SPCK, 1982. ■ BROWN, R. E. *The community of the beloved disciple*: the life, loves and hates of an individual church in New Testament times. New York/London: Paulist/Geoffrey Chapman, 1979. ■ _____. "Other sheep not of this fold": the Johannine perspective on Christian diversity in the late first century. *JBL*, v. 97, p. 5-22, 1978. ■ _____. The relationship to the fourth Gospel shared by the author of 1 John and by his opponents. In: BEST, E. & WILSON, R. McL., orgs. *Text and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. p. 57-68. ■ BURGE, G. M. *The anointed community*: the Holy Spirit in the Johannine tradition. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ CULLMANN, O. *The Johannine circle*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ CULPEPPER, R. A. *The Johannine school*. Missoula: Scholars, 1975. ■ FEUILLET, A. The structure of First John: comparison with the fourth Gospel. *BTB*, v. 3, p. 194-216, 1973. JONES, P. R. A structural analysis of I John. *RevExp*, v. 67, p. 433- 44, 1970. ■ LIEU, J. M. *The Second and Third Epistles of John*: history and background. Edinburgh: T & T Clark, 1986. ■ _____. *The theology of the Johannine epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (NTT.) ■ _____. What was from the beginning: Scripture and tradition in the Johannine epistles. *NTS*, v. 39, n. 3, 1993 ■ MALATESTA, E. *The epistles of St. John*: Greek text and English translations schematically arranged. Rome: Gregorian University, 1973. ■ MARTYN, J. L. *History and theology in the fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1968. ■ PAINTER, J. *The quest for the*

Messiah: the history, literature, and theology of the Johannine community. Nashville: Abingdon, 1993. ■ SEGOVIA, F. F. *The love and hatred of Jesus and Johannine sectarianism.* *CBO*, v. 43, p. 258-72, 1981. ■ SMALLEY, S. S. *John: evangelist and interpreter.* [S.l.: s.n.], 1978. ■ _____. _____. 2. ed. Downers Grove: InterVarsity, 1998. ■ _____. What about 1 John? In: LIVINGSTONE, E. A., org. *Studia Biblica 1978 III: papers on Paul and other New Testament authors.* Sheffield: JSOT, 1980. p. 337-43. (*JSNTSup*, 3.) ■ SMITH, D. M. *Johannine Christianity: some reflections on its character and delineation.* *NTS*, v. 21, n. 2, p. 222-48, 1975. ■ STIBBE, M. W. G. *John as storyteller: narrative criticism and the fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (*SNTSMS*, 73.) ■ THOMAS, J. C. *The order of the composition of the Johannine epistles.* *NovT*, v. 37, p. 68-75, 1995. ■ VON WALDE, U. C. *The Johannine commandments: 1 John and the struggle for the Johannine tradition.* New York: Paulist, 1990. ■ WHITACRE, R. A. *Johannine polemic: the role of tradition and theology.* Chico: Scholars, 1982.

G. M. BURGE

JOÃO, EVANGELHO DE

Já há muito tempo, o Evangelho de João é bastante apreciado pelos cristãos em virtude de sua representação distintiva de Jesus. João caracteriza Jesus como luz do mundo, caminho, verdade, vida, ressurreição, videira, bom pastor e pão da vida. João apresenta extensa narrativa, bem como declarações que não se encontram em nenhum outro Evangelho e inclui algumas das mais amadas histórias dos Evangelhos, como o encontro com a mulher junto ao poço e a ressurreição de Lázaro, além de algumas das frases mais conhecidas do NT, inclusive as majestosas declarações “Eu sou”, de Jesus. Apesar disso, também já há muito tempo as controvérsias em torno da origem, historicidade e teologia de João rondam esse Evangelho.

1. Origem de João
2. Estrutura de João
3. Gênero e caráter histórico de João
4. Teologia de João

1. Origem de João

Como acontece com os outros Evangelhos, há muita discussão sobre propósito, público-alvo,

data e autoria do Evangelho de João. Mas com João essas questões se tornam particularmente intensas, em razão de seu conteúdo peculiar, da apresentação distintiva de Jesus e das diferenças significativas em relação aos outros três Evangelhos (Sinóticos). Nesta seção, discutiremos rapidamente as questões de autoria, data, local de origem e propósito do Evangelho. Na seção 3, trataremos de assuntos relacionados, como a natureza da tradição encontrada apenas em João e a relação de João com os outros três Evangelhos.

1.1 Autoria. O Evangelho de João chega a nós como obra anônima, como ocorre com todos os Evangelhos e, na verdade, boa parte da literatura antiga. O título, “segundo João” (*kata Iōannēn*) deriva da tradição de que o Evangelho foi escrito pelo apóstolo João, filho de Zebedeu. Mas essa tradição tem sido questionada, pelos seguintes motivos: os dados fornecidos pelas fontes mais antigas e pelos pais da igreja (provas extrínsecas) são considerados ambíguos, insuficientes, equivocados, lendários ou polêmicos. As prováveis alusões à sua autoria encontradas no próprio Evangelho (provas intrínsecas) também são ambíguas e talvez até apontem para um autor que não pertencia ao grupo dos Doze. O conteúdo do Evangelho sugere que ele não foi escrito por uma testemunha ocular ou por um dos doze discípulos de Jesus. Nesta seção, analisaremos de forma rápida as provas extrínsecas e intrínsecas e, na seção 4, o conteúdo do Evangelho.

1.1.1 Provas extrínsecas. Nos comentários de Barrett, Beasley-Murray, Brown e Schnackenburg, encontramos análises exaustivas sobre os problemas envolvidos na avaliação das provas extrínsecas. Nenhum desses estudiosos defende a autoria de João, filho de Zebedeu. A análise do assunto geralmente começa com a seguinte afirmação, feita por Ireneu (c. 130-200 d.C.): “João, o discípulo do Senhor, que se reclinou em seu peito, também publicou o Evangelho enquanto vivia em Éfeso, na Ásia” (IRENEU, *He*, 3.1.1; apud EUSÉBIO, *Hi ec*, 5.8.4). Ireneu também escreve (numa carta a um amigo de nome Florino) que ouviu Policarpo (m. 155) contar sobre suas conversas com “João e com os outros que tinham visto o Senhor, [de] como se lembrava de suas palavras e quais eram as coisas acerca do Senhor que havia ouvido deles”, as

quais tomou nota “não em papel, mas no meu coração” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 5.20.6,7; cf. 4.14.3-5). Em Ireneu, portanto, temos um homem que afirma possuir tradições provenientes de João — que Ireneu pressupõe ser o apóstolo João, filho de Zebedeu — por intermédio de Policarpo. Mas a fonte e a confiabilidade dessa informação transmitida por Ireneu têm sido questionadas, especialmente à luz dos fatos relacionados a seguir.

Sabemos que outros textos cristãos originários de Éfeso, como a *Carta aos efésios*, de Inácio, não mencionam nenhum ministério do apóstolo João ali, embora Inácio enfatize os laços daquela igreja com o apóstolo Paulo. Conquanto não seja inexplicável, o fato de não encontrarmos nenhuma referência a João causa estranheza, se for verdade que ele exerceu um ministério e fixou residência na cidade de Éfeso.

O testemunho de Ireneu depende de uma informação de segunda mão que ele recebeu, quando bem jovem, do idoso Policarpo. Mas é possível que Ireneu não tenha se lembrado ou entendido corretamente as referências de Policarpo a “João”, pois Ireneu também diz que Papias foi “ouvinte de João e companheiro de Policarpo” (IRENEU, *He*, 5.33.4). Mas, conforme observado por Eusébio (*Hi ec*, 3.39.33), Papias — de acordo com as palavras dele próprio — não foi “ouvinte de João”, o apóstolo, mas de João, o presbítero, que vivia nos dias de Papias (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.39.4). Talvez esse também seja o João de quem Policarpo estava falando.

Outros testemunhos acerca da autoria apostólica do Evangelho parecem ser lendários ou, então, polêmicos, como a famosa declaração de Clemente de Alexandria (c. 155-220 d.C.) de que, depois de os outros Evangelhos terem sido escritos, “João, percebendo que os Evangelhos haviam deixado claros os fatos físicos, sendo instado por seus amigos e inspirado pelo Espírito, compôs um Evangelho espiritual” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.14.7). O cânon muratoriano (c. 180-200 d.C.) apresenta uma versão mais elaborada da mesma tradição, na qual os outros apóstolos jejuam e oram com João e, então, insistem em que ele seja o porta-voz deles e escreva um Evangelho. Parece que tais histórias não passam de lendas, criadas talvez com o propósito de fortalecer a ideia da autoria apostólica do quarto Evangelho.

Erros nos testemunhos, falta de provas corroborativas e narrativas fantasiosas não refutam necessariamente a tradição da autoria apostólica, mas também não inspiram confiança nessa tradição. Também se verá que as provas intrínsecas denotam uma ambiguidade semelhante.

1.1.2 Provas intrínsecas. No texto do quarto Evangelho, as provas acerca de sua autoria são de dois tipos: declarações diretas sobre a composição do Evangelho e declarações sobre o “discípulo amado”. Essas declarações aparecem juntas em João 21.24, em que lemos que “é esse o discípulo que dá testemunho dessas coisas e que as escreveu. E sabemos que o seu testemunho é verdadeiro”, e João 21.20, em que “o discípulo” é denominado “o discípulo a quem Jesus amava, o qual na ceia se reclinara sobre o peito de Jesus” (ARA). Surgem duas perguntas. Será que João deixa implícito que “o discípulo a quem Jesus amava” é o autor do Evangelho? Será que o Evangelho nos permite identificar o discípulo amado como João, filho de Zebedeu?

A primeira pergunta diz respeito à interpretação correta de João 21.24 e traz à tona algumas questões. Primeira: qual o sentido de “estas coisas” (*tauta*) de que o discípulo amado “dá testemunho” e “escreveu”? Quando interpretadas em conjunto com as afirmações de João 21.25, de que “Jesus realizou ainda muitas outras coisas” e que “nem no mundo inteiro caberiam os livros que seriam escritos” acerca de todas elas, parece ser o mais natural interpretar que João 21.24 se refere ao Evangelho inteiro. Apesar disso, alguns estudiosos acham que *tauta* se refere apenas a João 21.21-23 (a interpretação falsa da declaração de Jesus, que devia ser refutada) ou a João 21 (que parece ser um adendo; v. 2.3 abaixo).

Entretanto, mesmo que entendamos que a expressão “estas coisas” (*tauta*) se refira ao Evangelho inteiro, estaria João 21.24 afirmando que o discípulo amado escreveu o Evangelho? Isso depende de como se entende a expressão “que as escreveu” (*grapsas tauta*), que pode ser traduzida por “fez com que estas coisas fossem escritas”, sendo o discípulo amado indiretamente responsável pelo Evangelho. Quem quer que tenha escrito João 21.24,25, presumivelmente não escreveu o restante do Evangelho ou pelo menos o restante de João 21, visto que em João 21.24 o autor (ou

autores) está testificando da veracidade do testemunho do discípulo amado. O Evangelho apresenta o discípulo amado como a testemunha em que o Evangelho está baseado, mas não necessariamente como seu autor.

Isso nos leva à segunda questão, a saber, se o discípulo amado é João, filho de Zebedeu. “Um de seus discípulos, aquele a quem Jesus amava” é mencionado explicitamente em João 13.23, bem como em João 19.26,27; 20.1-10 e 21.7,21-24. Embora João 19.34-37 não fale do “discípulo a quem Jesus amava”, pressupõe-se que a testemunha ali mencionada é o próprio. Às vezes, João 18.15,16 é incluído aqui, e, com maiores reservas, João 1.35,36. Podemos assim sumariar os dados. Em nenhum lugar o Evangelho identifica o discípulo amado pelo nome. Além do mais, o Evangelho não se refere explicitamente a João, filho de Zebedeu, embora João 21.2 faça referência aos “filhos de Zebedeu”. É objeto de debates se o Evangelho apresenta o discípulo amado como um dos Doze. Se presumirmos que só os Doze estiveram presentes por ocasião da Última Ceia (v. ÚLTIMA CEIA), então o discípulo amado deve ser um dos Doze. Mas essa suposição não é apoiada nem refutada pelo Evangelho. Os que estavam na ceia eram “os seus” (Jo 13.1) e os “discípulos” (Jo 13.35), termo que, no Evangelho de João, não se limita aos Doze. O discípulo amado é consistentemente apresentado como modelo de fé e discipulado, o que tem levado alguns a afirmar que o discípulo amado é um personagem puramente ideal, não histórico. A designação “o discípulo a quem Jesus amava” situa-o numa condição de intimidade única com Jesus, elevando o relacionamento entre ambos ao mesmo nível do relacionamento entre Jesus e o Pai (Jo 1.18). Parece forçada a ideia de que essa alusão velada seja uma forma de preservar a modéstia do autor. Seria bem menos presunçoso dizer o próprio nome que fazer repetidas alusões ao fato de que desfrutava o mais íntimo relacionamento com Jesus. Outros fariam uso desse termo honorífico com mais naturalidade.

Um entendimento costumeiro sobre o discípulo amado é que ele era um seguidor de Jesus, embora não tenha sido um dos Doze. Que pessoas assim existiram é algo que fica claro no restante do NT (At 1.21-26). Ele exerceu logo no início um papel de liderança num grupo de congregações

cristãs, provavelmente reunindo um círculo de discípulos em torno de si. Um (ou mais de seus discípulos) escreveu o Evangelho, mas a identificação de seu autor continua um mistério para nós. Ele preservou, modelou e interpretou o testemunho de seu senhor, o discípulo amado, que por sua vez havia interpretado o ensino do Mestre.

1.2 Data e local. Como acontece com todos os Evangelhos, é difícil determinar a data em que João foi escrito, especialmente levando-se em conta que o processo de composição e edição do Evangelho — por uma única pessoa ou por várias — parece ter ocorrido ao longo de certo período de tempo. A data em que o Evangelho de fato foi publicado e passou a circular pode ser um pouco posterior à data da escrita.

1.2.1 A data do Evangelho. No século xx, era modismo atribuir ao quarto Evangelho uma data no século II, por causa de sua teologia desenvolvida, de sua suposta dependência de um (ou mais) dos Evangelhos Sinóticos, da falta de provas de seu uso por autores do início do século II e da ausência de manuscritos mais antigos. Mas a descoberta do Papiro Rylands 457 (P⁵²), um fragmento de códice egípcio que contém João 18.31-33,37,38, datado do início do século II pelos estudiosos, deixa claro que João não pode ter sido publicado depois do final do século I ou do início do século II. Um manuscrito de data semelhante, o Papiro Egerton 2, parece ter feito uso de João. Junto com as reavaliações da teoria do desenvolvimento linear da teologia do NT, da ideia de que uma cristologia alta ou desenvolvida tem de necessariamente ser recente, e do uso joanino dos Sinóticos, a descoberta desse manuscrito enfraqueceu o argumento favorável a uma data posterior, embora não solucione o problema de datação. Uma data amplamente aceita por estudiosos de todas as tendências situa o Evangelho no período de 90 a 100 d.C. As testemunhas extrínsecas mais antigas também o situam nesse período. No entanto, sempre tem havido estudiosos que argumentaram que o Evangelho pode facilmente ser datado em época anterior, talvez já por volta de 50 a 60 d.C., e que com certeza deveria ser situado antes da primeira guerra judaico-romana (66-70 d.C.). Em estudos recentes, essa teoria é proposta mais vigorosamente por J. A. T. Robinson (1985). Ao falar da “prioridade” do

Evangelho de João, Robinson não quer dizer que João seja necessariamente o primeiro dos Evangelhos a ser escrito, mas que é o mais próximo da “fonte”, a saber, Jesus. Ao mesmo tempo, porém, João contém a reflexão teológica mais profunda de todos os Evangelhos. Nas palavras de Robinson, João “o entendeu de maneira correta — histórica e teologicamente” (ROBINSON, p. xiii). Robinson também defende a confiabilidade da tradição antiga de que o Evangelho foi escrito por João, filho de Zebedeu, o discípulo amado, mas esse não é o verdadeiro foco de seu interesse. Ele está mais interessado em investigar as implicações de seu ponto de vista para uma reconstrução da vida de Jesus.

Enquanto outros estudiosos empregam apenas os Evangelhos Sinóticos na reconstrução do ministério e do ensino de Jesus, Robinson alega que João deve ser considerado uma testemunha, tanto quanto os outros Evangelhos, e até mesmo ser preferido em relação a eles. Para ele, não devemos mais pressupor que os Sinóticos fornecem a pedra de toque histórica para entender Jesus, enquanto João é sempre considerado secundário e só é encaixado no quadro sinótico. Em vez disso, devemos reconsiderar se o relato do Evangelho não é mais iluminado e esclarecido quando começamos com João e encaixamos nesse arcabouço o quadro do Jesus apresentado nos Evangelhos Sinóticos.

O mérito da obra de Robinson é ressaltar que, embora muitos estudiosos não mais defendam a ideia de que João faz uso dos outros Evangelhos, mas que, portanto, os suplementa ou interpreta, eles não abandonaram as pressuposições com que abordam o Evangelho de João. Continuam a utilizar os Sinóticos como padrão de medida. Mas Robinson apresenta uma forte defesa da reconsideração do testemunho histórico do Evangelho de João acerca do ministério de Jesus.

Os que esperam encontrar numa data antiga uma confirmação da exatidão histórica não ficarão decepcionados — Robinson estima que o Evangelho chegou à sua forma final por volta de 65 d.C. No entanto, deve se observar que os argumentos de Robinson têm o propósito de fazer com que João seja ouvido em pé de igualdade com os outros Evangelhos, como uma das quatro fontes para se entender os acontecimentos

históricos da vida e do ministério de Jesus. Não se pode simplesmente acrescentar seu testemunho ao dos Sinóticos. Devemos considerá-lo cuidadosamente no conjunto testemunhal dos demais. Desse modo, Robinson não está interessado em harmonizar os quatro Evangelhos, mas em defender a prioridade de João na reconstrução de nosso entendimento acerca de Jesus. Como exemplo, podemos usar a purificação do templo (v. TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO), que os Sinóticos situam próximo do final da vida de Jesus, e João, relativamente no início. Robinson não defende duas purificações, mas que, com bases históricas, há bons motivos para preferir a datação joanina à da cronologia sinótica.

Muitos dos argumentos de Robinson têm seu peso, mesmo que não se adotem todas as suas conclusões acerca de certos pontos de sua exegese ou de sua reconstrução histórica. Embora a maioria dos estudiosos não tenha sido persuadida a seguir Robinson, pelo menos ele reabriu o debate sobre a data do Evangelho. A maioria dos estudiosos continua a atribuir ao Evangelho uma data posterior a 70, provavelmente por volta de 85 d.C. Outros, porém, irão indagar se não é possível situar João no início do período de 70 a 100 d.C., em vez de no final desse período.

1.2.2 Local. De acordo com a tradição, o Evangelho foi publicado em Éfeso, mas também têm sido propostos outros grandes centros de atividade cristã com população judaica significativa e representantes de várias religiões helenistas, como Alexandria e Antioquia da Síria. Aliás, alguns estudiosos entendem que as tradições do Evangelho têm raízes na Palestina, mas que ele adquiriu sua forma final em outro território, onde era maior a influência da Diáspora do judaísmo e das religiões helênicas.

1.3 O contexto social e o propósito do Evangelho de João

1.3.1 O contexto social do Evangelho de João. Nesse Evangelho, há várias indicações que nos permitem fazer algumas deduções provisórias sobre as circunstâncias que deram forma às tradições e ao material existente nesse livro como o conhecemos. O Evangelho menciona várias vezes “os judeus”, mesmo quando se faz distinção entre “os judeus” e outras pessoas que obviamente também são judias (cf. Jo 1.19; 2.13; 3.25; 6.42;

7.2,11,13,15 etc.). Aliás, por todo o Evangelho “os judeus” são postos em contraste com os que acreditam que Jesus é o Messias, ou seja, “os judeus” são inimigos dos cristãos, não dos gentios, e o termo não é empregado apenas para caracterizá-los étnica ou racialmente.

Esse Evangelho manifesta talvez a polêmica mais contundente do NT contra “os judeus” — uma polêmica cuja intensidade só encontra paralelo em passagens como Mateus 23 (e.g., Jo 8.42-47). A intensidade da polêmica pode ser uma reação a algumas medidas judaicas, particularmente à decisão de expulsar da sinagoga (Jo 9.22; 12.42; 16.2) os que haviam se tornado crentes em Jesus. Alguns estudiosos entendem que a referência à expulsão da sinagoga reflete o *birkat hamminim* (“bênção contra os hereges”), que teria sido promulgada em Jâmnia pelo rabino Gamaliel II por volta de 85 a 90 d.C. Em sua forma integral, essa oração invoca o juízo de Deus sobre todos os hereges, inclusive cristãos e judeus sectários. No entanto, alguns estudiosos julgam que foi formulado muito depois, talvez numa data tão tardia quanto 135 d.C. De todo modo, é de se questionar se as ações descritas no Evangelho espelham aquelas abrangidas pela “bênção”. O NT e a literatura cristã primitiva dão testemunho das relações tensas e hostis entre cristãos e judeus já numa data bem antiga, principiando com o confronto entre Estêvão e certos judeus em Jerusalém (At 6—8).

O Evangelho está interessado nos crentes da segunda geração em diante, os quais não foram testemunhas oculares (Jo 20.26-31), as “outras ovelhas que não são deste aprisco” (Jo 10.16; cf. Jo 7.35; 11.52). A situação e o papel da vida dessa comunidade sob a direção do ESPÍRITO SANTO são tratados em profundidade (Jo 14—16). Há referência à unidade e ao amor na comunidade como virtudes necessárias (Jo 15.12-17; 17.20-23), à fidelidade contínua a Jesus (Jo 15.1-11; 17.11,12), à possibilidade de perseguição (Jo 15.18-25; 16.1-4), à ansiedade e à desordem (Jo 14.1-7,18-21,27-31; 16.4-6; 16.16-24), ao papel da instrução pelo Espírito (Jo 14.15-17,25,26; 16.7-15) e à missão da comunidade no mundo (Jo 14.12-14,23,24; 15.26,27; 17.15-19).

Podemos especular que a comunidade, cuja vida e lutas se refletem no Evangelho, era

constituída de cristãos judeus e gentios. Antes da composição ou pelo menos da edição final do Evangelho, uma igreja basicamente cristã judaica tivera um relacionamento hostil com os judeus da sinagoga, a ponto de experimentar ostracismo e alienação. Na época em que o Evangelho foi escrito, as hostilidades entre judeus e cristãos já haviam ficado para trás, e a igreja aceitava crentes gentios. Ela continua a experimentar as pressões da existência neste mundo e, por esse motivo, precisa ser lembrada das palavras de Jesus à igreja acerca da vida e missão que ela tem. Isso nos leva a uma análise sobre o propósito do Evangelho.

1.3.2 O propósito do Evangelho de João. Esse Evangelho apresenta-se com uma declaração de propósito, em João 20.31: “Estes [...] [sinais] foram registrados para que possais crer que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”. Mas essa afirmação ampla deixa muitos detalhes em aberto. De acordo com alguns estudiosos, ela significa que o Evangelho é um documento evangelístico, cujo objetivo é conquistar convertidos, talvez do judaísmo da Diáspora. No entanto, a contundência da polêmica contra os judeus que não creem no evangelho vai contra essa hipótese. Além do mais, a declaração de que o Evangelho foi escrito “para que possais crer” também pode ser traduzida por “para que continueis a crer”, e parece que boa parte do Evangelho tem o objetivo de encorajar os crentes a perseverar na fé.

O Evangelho procura apresentar Jesus aos crentes da segunda geração em diante, aqueles que não viram os “sinais”, mas possuem o relato escrito a respeito deles (Jo 20.30,31: “Estes [...] [sinais] foram registrados”). Ao deixar claro quem Jesus é e a salvação que ele oferece, o Evangelho procura encorajar e fortalecer os crentes em sua fé em Jesus como Messias e Filho de Deus. Como parte de sua função exortativa, o Evangelho tenta esclarecer o relacionamento de Jesus com o judaísmo, mostrando a superioridade de Jesus sobre os patriarcas da fé judaica (Jo 4.12; 6.32; 8.53-58), o fato de que na pessoa de Jesus são substituídas as festas judaicas e as instituições religiosas dos judeus (Jo 2.1-11,19-22; 6.32-41; 7.37-39) e o relacionamento entre a Lei e Moisés, de um lado, e, de outro, Jesus Cristo

(Jo 1.17; 5.39,40,45-47; 7.19-23). A forma dessas tradições provavelmente foi determinada pelas disputas com a sinagoga. Entretanto, o Evangelho indica claramente o lugar dos crentes gentios na comunidade de fé.

Outras teorias, não necessariamente incompatíveis com a declaração ampla de propósito esboçada acima, também têm sido propostas. 1) Uma ideia mais antiga diz que João é o Evangelho em forma helenizada. Essa teoria foi questionada, mas, por causa de uma reavaliação da influência do helenismo no judaísmo e do caráter do Evangelho, descobriram-se relações inquestionavelmente notáveis com a religião e a filosofia helênicas (e.g., na doutrina do *Logos*). 2) O Evangelho se empenha em esclarecer a natureza do relacionamento entre JOÃO BATISTA e Jesus (Jo 1.6-8,15,19-28,30; 3.22-30; 5.33-36; 10.40-42). Embora alguns interpretem essas declarações como uma polêmica anti-Batista dirigida contra um grupo que afirmava que João era o Messias, tal avaliação vai muito além do texto. O Evangelho apresenta João positivamente como uma testemunha de Jesus — na prática equivalente a um “discípulo”. 3) Semelhantemente, vez após vez o Evangelho define o papel do discípulo amado em contraste com o de Pedro (Jo 13.23-25; 20.3-8; 21.7,20-23), o que tem sido interpretado como prova de algum conflito entre as igrejas representadas pelo discípulo amado e por Pedro. O Evangelho de fato reforça a autoridade e o papel distintivo do discípulo amado, talvez para mostrar que ele não era de modo algum inferior a Pedro e aos Doze. 4) Nos versículos de João que enfatizam a “carne” de Jesus (Jo 1.14; 6.51-58), alguns enxergam uma polêmica antidocetista. Mas parece que o Evangelho não está muito interessado em provar a verdadeira humanidade de Jesus, e sim em defender a origem e a identidade celestes do Verbo encarnado. Essas declarações não são dirigidas a docetas, mas àqueles que não aceitam a confissão cristã de que Jesus é o Verbo feito carne (Jo 1.14). 5) Outros sugerem que o Evangelho contém uma apologética contrária ou favorável ao ensino sacramental da igreja, e o texto de João 6.51-58 sem dúvida contém nuances eucarísticas. Mas é difícil discernir uma teologia dos sacramentos com base nas passagens que mencionam a água (que parecem se

referir mais ao Espírito Santo que ao batismo) e o sangue.

O Evangelho pode ter sido editado ao longo de um período de vários anos, de modo a incluir materiais que atendiam a circunstâncias novas. Seu propósito básico, a saber, contar a vida de Jesus de tal maneira que sua identidade de Messias e Filho de Deus se tornasse conhecida às gerações posteriores, fica claro, apesar das muitas polêmicas e situações que também podem ter influenciado a produção do Evangelho. De fato, a própria estrutura do Evangelho aponta para o propósito de definir quem é Jesus com base em categorias que surgem do judaísmo, mas também falam a um contexto religioso mais amplo.

2. Estrutura de João

O Evangelho de João está essencialmente dividido em duas partes principais, com um prólogo (Jo 1.1-18) e um epílogo (Jo 21). A primeira parte, João 1.19—12.50, foi denominada “Livro dos Sinais” por C. H. Dodd, e a segunda parte, João 13—20, “Livro da Paixão” ou “Livro da Glória” (BROWN). Cada livro termina com uma declaração em forma de sumário (Jo 12.37-50; 20.30,31). Todos os sinais e milagres de Jesus são narrados na primeira parte, enquanto a segunda parte começa com a ÚLTIMA CEIA e se concentra nos acontecimentos que conduzem à narrativa da Paixão e às aparições pós-ressurreição e as englobam. O “Livro da Glória” é uma designação apropriada para a segunda parte do Evangelho, uma vez que a teologia joanina da glorificação de Jesus ocorre quando ele retorna para o Pai por meio de sua morte, ressurreição e ascensão.

2.1 O prólogo (Jo 1.1-18). Partes desses versículos parecem proceder de um antigo hino cristão ou pelo menos de material credal ou confessional da igreja. E, uma vez que parte do vocabulário (como *Logos* e “graça”) não torna a aparecer no Evangelho, alguns intérpretes acreditam que o prólogo foi afixado ao Evangelho depois de este ter sido concluído. Contudo, mesmo que na forma em que se encontra possua fontes subjacentes, o prólogo introduz os temas principais, o andamento e o protagonista principal do Evangelho. Iniciando com um eco de Gênesis 1.1, o prólogo passa a identificar seu protagonista como o *Logos*, o Verbo divino, e assim situa o drama

num contexto cósmico, tendo o AT como cenário. O prólogo prenuncia a divisão entre fé e incredulidade, tão característica do restante do Evangelho (Jo 1.10,11). Essa divisão baseia-se na reação e no entendimento que se tem de Jesus Cristo (Jo 1.12,13). O prólogo defende sua confissão de Jesus ao proibir avaliações falsas de João Batista (Jo 1.6-8,15), ao mostrar a relação de Jesus com Moisés e a Lei (Jo 1.17,18) e ao conclamar o povo a crer que Jesus Cristo é o *Logos* de Deus feito carne (Jo 1.1,14). Em cada episódio narrado no Evangelho, o drama, do qual o prólogo dá indicações, é reençado à medida que as várias pessoas com quem Jesus se encontra se esforçam para entender quem ele é. Alguns (a mulher samaritana, o homem que nasceu cego, Marta, Tomé) finalmente chegam a fazer tal confissão, se não com as palavras do prólogo, pelo menos em harmonia com ele, ao passo que outros rejeitam justamente a afirmação, contida no prólogo, de que Jesus Cristo é o Verbo e o Filho de Deus (e.g., os discípulos de Jo 6.66; as autoridades judaicas de Jo 7.32,35-52; 11.45-53).

2.2 O “Livro dos Sinais” (Jo 1.19—12.50). A disposição de uma parcela significativa do texto da primeira parte do Evangelho é tópica e temática. O posicionamento de alguns acontecimentos (e.g., o batismo de Jesus) deve-se a considerações cronológicas, ao passo que a distribuição de outras histórias (a purificação do templo, a ressurreição de Lázaro) pode ser resultado de razões teológicas ou da intenção de causar impacto. Desse modo, já no início de seu Evangelho João introduz o tema de que com sua pessoa Jesus substitui as observâncias religiosas do judaísmo. Com a narrativa da transformação da água em vinho (Jo 2.1-11), Jesus é visto como alguém que transforma a água separada para os rituais judaicos de purificação no vinho simbólico da presença da era messiânica (Am 9.13,14; Os 14.7; Jr 31.12).

No restante do “Livro dos Sinais” (Jo 2.12—12.50), encontramos várias menções a festas do calendário judaico (Jo 2.13; 5.1; 6.4; 7.2; 10.22; 11.55). Essas referências servem para fazer a história avançar cronologicamente e também para introduzir imagens baseadas em cerimônias que se tornam o cenário para a atuação de Jesus com seus sinais e discursos, os quais provocam

protestos da parte dos adversários. Assim, por exemplo, o dia de descanso (a festa provável de Jo 5.1) se torna a oportunidade para uma cura no sábado e as subseqüentes discussões acerca da autoridade de Jesus para trabalhar no dia de descanso, dar vida e ressuscitar os mortos — privilégios que eram considerados exclusivos de Deus (Jo 5). Perto da Páscoa, Jesus alimentou os cinco mil e discursou longamente sobre o “pão do céu”, que era ele mesmo. Suas palavras e ações aqui fazem lembrar o êxodo do Egito por ocasião da primeira Páscoa e a dádiva do maná que sustentou o povo de Deus (Jo 6). A festa dos tabernáculos incluía cerimônias que envolviam água e luz, e foi por ocasião dessa festa que Jesus prometeu a “água viva” (Jo 7.37-39) e proclamou ser a luz do mundo (Jo 8.12; 9.5). Após o extraordinário feito de ressuscitar Lázaro, há um capítulo de transição (Jo 12), que apresenta um sumário dos resultados do ministério de Jesus da perspectiva da incredulidade e da fé. O ministério público de Jesus está encerrado, e agora ele se dedicará a uma ampla instrução pessoal a seus discípulos (Jo 13—17).

2.3 O “Livro da Glória” (Jo 13—20). O “Livro da Glória” contém três subdivisões: 1) João 13, a Última Ceia, com os discípulos; 2) João 14—17, os denominados “discursos de despedida” de Jesus para os discípulos; 3) João 18—20, as narrativas da Paixão e da ressurreição. A Última Ceia, de que Jesus participa com os discípulos, aparentemente não é uma refeição pascal, mas ocorre 24 horas antes de se comer a Páscoa. Não há nenhuma instituição da ceia do Senhor, e sim o relato de que Jesus lavou os pés dos discípulos, o que prefigura a morte sacrificial de Jesus e oferece um exemplo para os discípulos imitarem em comunidade. João 14—17, portanto, contém exortações sobre a vida comunitária, instrução sobre o papel do Espírito Santo no ensino e na direção da comunidade, advertências sobre perseguições e problemas e encorajamento para que os crentes permaneçam fiéis a Jesus. João 17 é uma súplica para que os discípulos sejam guardados em segurança e permaneçam fiéis. As narrativas da Paixão e as aparições da ressurreição partilham aspectos comuns com os Evangelhos Sinóticos, embora haja vários incidentes e cenas distintivos em João.

2.4 Epílogo (Jo 21). Para muitos, por vários motivos, o capítulo final do Evangelho de João parece ser um apêndice de narrativas adicionais não incluídas no rascunho anterior do Evangelho. 1) Parece que o Evangelho termina com a declaração em forma de sumário de João 20.30,31. 2) A aparição adicional após a ressurreição é mais como uma primeira aparição, visto que os discípulos não reconhecem a Jesus, embora anteriormente tenham visto e reconhecido o Senhor ressurreto. 3). A narrativa da restauração de Pedro parece deslocada, pois o lugar mais natural seria antes da dádiva do Espírito e do comissionamento dos discípulos. 4) Finalmente, parece que um novo problema surgiu na igreja, a saber, a morte do discípulo amado. João 21 foi acrescentado para corrigir o rumor que circulava sobre uma profecia de Jesus acerca da morte do discípulo amado.

Pelo menos João 21.24,25 é um texto acrescentado mais tarde. Talvez reflita a morte recente do discípulo amado, embora ele estivesse vivo quando a primeira edição do Evangelho estava sendo escrita, como sugere o tempo presente de João 19.35. Parece que sua morte contradiz a predição de Jesus de que, até o retorno deste, o discípulo amado continuaria vivo, mas o autor do Evangelho (ou desses versículos) ressalta que não foi isso o que Jesus disse.

Contudo, a maior parte de João 21 não trata da morte do discípulo amado, mas de Pedro e da profecia de Jesus acerca da morte desse discípulo. Assim como Pedro negou a Jesus três vezes, agora, de igual modo, é indagado três vezes se ama a Jesus. É possível que o relato sobre os mandamentos “Pastoreia minhas ovelhas” e “Cuida das minhas ovelhas” indique que o papel principal de Pedro seria o de pastor, ao passo que o discípulo amado seria considerado principalmente uma testemunha. Acima de tudo, Pedro recebeu de Jesus a ordem “Segue-me” (Jo 21.19), exatamente o que se vê o discípulo amado fazendo no versículo seguinte (Jo 21.20). Dessa forma, João 21 torna a estabelecer um contraste entre Pedro e o discípulo amado, inclui a predição de Jesus acerca da morte dos dois discípulos e mostra que o discípulo amado estava à frente de Pedro no que diz respeito a reconhecer e seguir a Jesus. O capítulo não está denegrindo Pedro, e sim mostrando que

o papel de cada um dos dois discípulos é distinto, mas nem por isso inferior ao do outro.

3. Gênero e caráter histórico de João

3.1 João e os Sinóticos. A diferença entre João e os outros Evangelhos é significativa e leva ao debate sobre a relação entre João e os Sinóticos. Essa questão não é nova nem mero produto da crítica bíblica moderna. A afirmação do escritor cristão primitivo Clemente de Alexandria de que João é um “Evangelho espiritual” enquanto os outros relatam os fatos “físicos” ou “corpóreos” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.14.7) é uma tentativa antiga de explicar as diferenças entre todos os Evangelhos.

3.1.1 A diferença joanina. As diferenças entre João e os outros três Evangelhos são notáveis e podem ser esboçadas rapidamente.

3.1.1.1 Material e conteúdo. Em João, não encontramos: parábolas; exorcismos de demônios; curas de leprosos; coletores de impostos; saduceus; comunhão à mesa com pecadores; narrativas da infância; a tentação de Jesus; a transfiguração; o material do Sermão do Monte de Mateus; a instituição da ceia do Senhor. Em contraste, o seguinte material é achado em João, mas não nos Sinóticos: o ministério batismal de Jesus junto ao Jordão; os encontros com Nicodemos e com a mulher samaritana; as declarações “Eu sou”, com os discursos que se seguem; a maior parte do material de João 7—11 e 14—17; o lavapés; a conversa de Jesus com Pilatos. Dentre os MILAGRES joaninos, apenas a alimentação dos cinco mil se acha nos outros Evangelhos.

3.1.1.2 Vocabulário. Enquanto o “reino de Deus” aparece com frequência nos Sinóticos, a expressão ocorre apenas duas vezes em João, e a terminologia distintivamente joanina (verdade, testemunho, mundo, permanecer, amor, crer, luz, trevas, vida, Pai e Filho) ocorre com frequência bem menor nos outros Evangelhos.

3.1.1.3 Cronologia e apresentação do ministério de Jesus. Enquanto nos Sinóticos Jesus vai a Jerusalém somente no final da vida (com exceção do relato de Lucas acerca da visita de Jesus ao templo quando menino), em João boa parte de seu ministério ocorre em Jerusalém e na Judeia. A purificação do TEMPLO é situada mais no início do Evangelho, não no final. Jesus e João Batista ministram à mesma época, a unção ocorre

antes da entrada triunfal e parece que a Última Ceia foi realizada 24 horas antes que nos outros Evangelhos.

3.1.1.4 Segredo messiânico. Nos Sinóticos é Pedro quem primeiro confessa Jesus como o Messias, quando o ministério já havia se desenrolado por algum tempo; em João, Jesus é reconhecido com vários títulos messiânicos — seis vezes só no primeiro capítulo (Jo 1.29,34,36,41,45,49)!

3.1.2 A questão do relacionamento de João com os Sinóticos. Antes do século xx, a maioria dos intérpretes pressupunha que João estava familiarizado com os outros Evangelhos e que seu papel foi de suplementá-los e interpretá-los. Embora essa teoria seja bastante atraente, é difícil explicar como suplementação ou interpretação as diferenças existentes nos detalhes e no conteúdo. Às vezes, a teoria de que João escreveu para interpretar os outros Evangelhos é combinada com o descrédito de seu valor histórico (forçando uma escolha entre João ou os Sinóticos), em razão das dificuldades para conciliar as diferenças entre João e os demais Evangelhos. Alguns estudiosos foram um passo além, sugerindo que João teve o objetivo de substituir ou suplantar os outros Evangelhos. Todas essas teorias dependem da pressuposição de que João conhecia os outros Evangelhos ou então que estava familiarizado com eles, mas essa teoria foi questionada no século xx.

A teoria de que João é independente dos outros Evangelhos foi meticulosamente defendida por P. Gardner-Smith e C. H. Dodd e se tornou ampla, se não unanimemente, aceita. De acordo com essa teoria, João foi escrito sem conhecimento dos outros três Evangelhos e sem referência a eles. Todas as semelhanças entre eles podem ser explicadas pela tradição partilhada, escrita ou oral, que João empregou sem ter acesso aos Sinóticos. As diferenças devem-se às tradições variantes — o que não exclui as lembranças das testemunhas oculares — e ao caráter fortemente interpretativo de João.

Embora João possa ter conhecido os demais Evangelhos, ele não os utilizou como fontes da maneira em que Mateus e Lucas utilizaram Marcos. Não se deve avançar com o estudo de João, pressupondo-se que seu Evangelho tenha o propósito de comentar ou elucidar os outros

Evangelhos. Nem é proveitoso repetir as explicações antigas de que, enquanto os Sinóticos são biografia ou história, João é doutrina ou teologia. Pelo menos parte da diferença entre João e os Sinóticos é a intensidade com que a interpretação do autor deu forma ao relato. Isso nos conduz à questão do caráter do Evangelho de João.

3.2 O caráter histórico do Evangelho de João.

O reconhecimento das diferenças entre João e os outros Evangelhos e do caráter intensamente interpretativo do quarto Evangelho suscita a questão da natureza da tradição histórica encontrada apenas em João (v. EVANGELHO [GÊNERO]). Se, por exemplo, todos os outros Evangelhos registram parábolas de Jesus, principalmente as do REINO DE DEUS, mas nunca as declarações “Eu sou”, como iremos avaliar a historicidade de tais enunciações? Devemos, antes de tudo, ressaltar que, pelo simples fato de uma informação se encontrar apenas em João, não há motivo para considerá-la desprovida de valor histórico (v. esp. ROBINSON). Alguns estudiosos acham provável, por exemplo, que o ministério de Jesus tenha durado de dois a três anos, como João deixa implícito; que ele entrava e saía de Jerusalém, conforme os outros Evangelhos deixam transparecer (e.g., Lc 13.34); que alguns dos discípulos de Jesus foram primeiramente discípulos de João Batista (Jo 1.35-37); que Jesus e seus discípulos realizaram um ministério batismal (Jo 3.22).

Em João, há também materiais semelhantes ou idênticos aos dos Sinóticos, mas em contextos diferentes ou que dão a impressão de serem relatos diferentes. Entre eles, podemos citar: a acusação de que Jesus era possuído por demônio (cp. Mc 3.22-30 com Jo 7.20; 8.48-53; 10.19,20); a incredulidade dos irmãos de Jesus (cp. Mc 3.31-35 com Jo 7.5); questionamentos da autoridade de Jesus (cp. Mc 2.1—3.6; 3.22-30; 11.27-33 com Jo 5.19,26,27,30); títulos como “profeta” (cp. Mc 6.15; 8.28 com Jo 6.14; 7.40), “Messias” (cp. Mc 8.29; 14.61 com Jo 1.17,41; 7.41,42) e “Filho do homem” (cp. Mc 2.28; 8.31,38; 9.31; 10.33,45 com Jo 1.51; 3.13,14; 5.27; 6.53,62; 9.35; 12.34). Embora a maioria dos milagres seja peculiar a João, eles encontram analogias nos Sinóticos.

Finalmente, João revela uma elaboração e o desenvolvimento de temas encontrados nos outros Evangelhos, como o relacionamento de Jesus com

o Pai, sua autoridade messiânica, o Espírito Santo e o significado da atividade miraculosa de Jesus.

Fica claro que tradições e reminiscências históricas estão por trás de João, e as informações procedentes dele não devem ser descartadas apenas porque procedem dele. Apesar disso, tais informações devem ser judiciosamente avaliadas à luz do que sabemos sobre o caráter interpretativo de todos os Evangelhos e conscientemente, em linhas gerais, do ministério de Jesus conforme descrito nos Sinóticos.

Boa parte do entendimento do Evangelho de João dependerá de como definimos e entendemos previamente o gênero dos Evangelhos (v. EVANGELHO [GÊNERO]). À medida que os Evangelhos, tendo em vista propósitos e públicos específicos, forem entendidos como interpretações da vida de Jesus, ver-se-á que João se enquadra nesse gênero, embora tenha exercitado mais liberdade ao retrabalhar e interpretar as tradições em que está baseado. De forma bem mais extensa que nos Sinóticos, o Evangelho de João interpreta conscientemente a essência do ministério e ensino de Jesus à luz da reflexão teológica posterior. João reconhece explicitamente a compreensão obtida depois da ressurreição (Jo 2.22; 7.39; 12.16; 13.7) e por intermédio da instrução do Paráclito (Jo 15.26; 16.13,14), e parte dessa percepção foi provavelmente incorporada no Evangelho. Em muitos aspectos, João assemelha-se mais a uma das cartas paulinas, interpretando o significado da vida e morte de Jesus em termos e categorias que não foram característicos de Jesus. Como parte de nosso cânon de Escrituras, o Evangelho de João dá testemunho autorizado de Jesus, de quem ele é e do que ele significa para os cristãos e para o mundo.

4. Teologia de João

4.1 Cristologia. Um dos aspectos mais notáveis do Evangelho de João é sua cristologia distintiva. Conquanto João partilhe vários títulos importantes com os outros Evangelhos, às vezes tais títulos são utilizados de forma distintivamente joanina. Além disso, há outras imagens e designações de Jesus que são peculiares a João. Após um apanhado de alguns dos títulos mais importantes, apresentaremos um sumário dos aspectos centrais do quadro que João apresenta de Jesus.

4.1.1 Verbo/Logos. No NT, a única outra passagem em que o título “Verbo [gr., *logos*] de Deus” aparece é Apocalipse 19.13. Mas o termo também foi empregado no pensamento filosófico grego. De acordo com Heráclito (séc. VI a.C.), o *Logos* era o princípio eterno de ordem no Universo. Para os estoicos o “verbo” ou “palavra” era a mente de Deus, o princípio da razão no Universo, controlando e dirigindo todas as coisas. Mas a ideia da palavra de Deus também possui um contexto judaico. Deus criou o mundo chamando-o à existência pela fala (Gn 1; Sl 33.6). Nos livros proféticos, “a palavra do SENHOR” é quase personificada quando se diz que vem a um profeta em particular (Os 1.1; Jl 1.1). A palavra cura (Sl 107.20), a obediência a ela traz vida (Dt 32.46,47) e é uma luz que guia o povo de Deus (Sl 119.105,130).

O conceito joanino do Verbo (*logos*) possui ainda outras afinidades com o conceito judaico da Sabedoria. De acordo com Provérbios 8, especialmente Provérbios 8.22-31, a Sabedoria existia no princípio, antes da criação do mundo; foi agente divino na Criação; traz vida e luz àqueles que a aceitam; foi rejeitada pela maioria dos seres humanos. De acordo com Eclesiástico 24.9, a Sabedoria residiu entre os seres humanos. O verbo traduzido por “residiu” é um cognato do termo empregado para designar a “habitação” do *Logos* (*skēnoō*) em João 1.14. O termo “verbo” propriamente dito (*logos*) é aquele encontrado nos profetas do AT no texto grego do AT (LXX), mas a caracterização desse *logos* em João possui correspondências notáveis com as descrições bíblicas e apócrifas da sabedoria.

A utilidade do termo *logos* para a comunicação com os mundos judaico e grego é demonstrada pelo escritor judeu Filo (n. c. 20 a.C.), que tentou explicar o judaísmo nos moldes da filosofia grega a fim de oferecer um relato racional da fé judaica. Filo dizia que o *Logos* era um intermediário entre Deus e suas criaturas, o qual dava sentido ao Universo e foi o instrumento de Deus na Criação. À semelhança dos rabinos, Filo especulou sobre os dois “poderes” de Deus (nos escritos rabínicos, as “duas medidas” ou *middôt*) e relacionou esses “poderes” com os nomes de Deus. Em Filo, esses poderes são caracterizados como o poder criador e o poder organizador ou dominador de Deus. Ao comentar Êxodo 25.22,

João menciona a arca da aliança, identificando os dois querubins com os dois poderes de Deus, no meio de quem está o *Logos*, e prossegue: “A partir do *Logos* divino, como que provindo de uma fonte, ali se dividem e irrompem dois poderes. Um é o poder criativo por meio do qual o Artífice dispõe e ordenou todas as coisas: este tem o nome de ‘Deus’. O outro é o poder régio, visto que por intermédio dele o Criador governa sobre todas as coisas criadas: este tem o nome de ‘Senhor’” (Qu Ex, 2.68; v. Fu, 95-98,100-101). No *Logos*, estão os dois poderes de Deus, para criar e para governar, e por essa razão ele pode ser chamado “Deus” e “Senhor” (cf. Jo 1.1; 20.28). Em João, o *Logos* é o agente da Criação (Jo 1.3), e o *Logos* encarnado é o agente do juízo de Deus. E, no Evangelho de João, confessa-se que o *Logos* é Senhor e Deus, uma designação importante para Jesus na teologia joanina.

4.1.2 *Deus*. As palavras iniciais do Evangelho de João ressaltam o problema da cristologia joanina quando diz que o Verbo estava com Deus, deixando implícita uma distinção entre o Verbo e Deus, e que o Verbo era Deus (Jo 1.1,2). A designação de Jesus como “Deus” ocorre mais uma vez em João 20.28, quando se confessa que o Senhor é “Senhor e Deus”. Em outra passagem, Jesus é acusado de ser alguém “fazendo-se igual a Deus” (Jo 5.18) e de “se fazer Deus” (Jo 10.33). Conquanto o duplo título (“Senhor e Deus”) em João 20.28 talvez reflita o fato de que o imperador Domiciano (81-96 d.C.) exigia que o povo se dirigisse a ele como “Senhor e Deus”, a designação absoluta do Verbo como “Deus” (em 1Jo 1.1) exige outra explicação. O que o Evangelho quer dizer ao apresentar o Verbo como “Deus” deve ser entendido à luz do estrito monoteísmo judaico, que também se tornou a herança do cristianismo.

Aqui a categoria judaica de agência ajuda a lançar luz sobre a questão. Nos escritos rabínicos, faz-se referência à figura do *shālšah*, que significa literalmente “alguém que é enviado” (v. APÓSTOLO). O *shālšah* era o procurador enviado para realizar uma tarefa ou missão, tendo instruções e autoridade específicas para executá-la. De acordo com o Talmude, o *shālšah* podia, entre outras coisas, realizar transações comerciais, estabelecer tratados e arranjar casamentos (b. Qidd., 41a,42b-43a). Entre os rabinos, um

ditado comum era: “Aquele que é enviado é como aquele que o enviou”; ou: “O agente de um homem é como esse homem” (m. Ber., 5.5; b. B. Meí., 96a; b. ag., 10b; b. Menah., 93b; b. Nazir, 12b; b. Qidd., 42b,43a). Como o *shālšah* podia agir em nome daquele que o enviara, quando alguém tratava com o *shālšah* como se estivesse tratando com aquele que o enviara.

O contexto da apresentação de Jesus nesse Evangelho é o conceito judaico de agência e, além disso, o entendimento de que existe apenas um agente primário por meio de quem Deus age. Havia interpretações variadas sobre quem eram esses agentes primários: um anjo maior (Gabriel, Miguel), um patriarca exaltado (Enoque, Moisés) ou atributos divinos personificados (Sabedoria, Verbo). O Verbo é visto como o agente divino primário e exclusivo da Criação (Jo 1.3). Também exerce as prerrogativas divinas de julgar (Jo 5.22,27,30; 8.16,26; 9.39; 12.47,48), de ressuscitar os mortos (Jo 5.21,25,26,28,29; 6.27,35,39,40,50,51,54-58; 10.28; 11.25,26) e de trabalhar no dia de descanso (Jo 5.9-18; 7.21-23), as quais, de acordo com vários autores judeus, eram exclusivas de Deus. Pelo fato de Jesus ser o agente principal de Deus, quando alguém o confronta está confrontando a Deus. Quando se combina o conceito de agência com especulação sobre os nomes ou poderes de Deus, vemos que o nome divino associado ao Verbo tem o propósito de mostrar que este exerce prerrogativas divinas. Na condição de Jesus de Nazaré, o Verbo encarnado continua a exercer as prerrogativas divinas, e são exatamente essas ações e essa reivindicação que suscitam a hostilidade por parte das autoridades judaicas, que acusam Jesus de blasfêmia (Jo 10.31-38).

4.1.3 *“Eu sou”*. As declarações “Eu sou” são peculiares ao Evangelho de João. Quando acompanhadas de um predicado (“pão da vida”, “luz do mundo”, “videira”), Jesus está falando da salvação que oferece aos seres humanos. Os casos sem predicado (Jo 8.24,28,58) são mais difíceis de interpretar. No AT, a expressão “Eu sou” é encontrada em situações em que Deus se revela a Israel. Também ocorre, notoriamente, como nome de Deus (“Eu sou o que sou”). Observe-se, porém, que na LXX a tradução dessa passagem crucial de Êxodo 3.14 é “Eu sou aquele que é” (*egō eimi*

ho òn), ressaltando que a essência do ser ou da natureza de Deus é a existência divina e única: Deus é.

As declarações absolutas “Eu sou” têm nesse Evangelho o claro propósito de revelar algo acerca da pessoa de Jesus e constituem uma fórmula que faz alusão à forma veterotestamentária de revelação divina. No entanto, Jesus não está apenas usando um nome divino comum para se referir a si mesmo. A sua afirmação não foi entendida como “Eu sou Javé”. Em vez disso, como revelam essas declarações, especialmente em João 8, Jesus afirma partilhar da existência eterna de Deus. Ele possui vida em si mesmo (Jo 5.26) e poder para dar a própria vida e retomá-la (Jo 10.17,18). Também tem poder para dar vida aos que guardam sua palavra (Jo 8.51; 17.2), exercendo assim a prerrogativa divina peculiar de dar vida. Em João 8, num dos debates mais acalorados com seus adversários, sobre o contraste com o tipo de vida de Abraão, a qual veio a existir (*genesthal*), a afirmação de Jesus de que “antes que Abraão existisse, Eu Sou” (Jo 8.58) mostra que seu tipo de vida é simplesmente “ser” (*egō eimi*, no tempo presente). Essas afirmações ecoam o que talvez seja o tema central do Evangelho de João: Jesus possui e medeia a vida eterna (Jo 20.30,31; v. Jo 3.16,36; 4.14,53; 5.21-26; 6.33,35,44,51-58,68; 8.12; 10.10,17,18; 11.25; 14.6; 17.2,3).

Há, portanto, uma referência ao “Eu sou” divino do AT na afirmação de João 8.58, mas é alusiva ou indireta. Jesus não diz: “Eu sou o que sou”. Na verdade, em João 8.24 e 8.28, quando Jesus emprega o “Eu sou” absoluto, ninguém reage, exceto por perplexidade. Só em João 8.48-58, quando afirma que viu Abraão, ou seja, que partilha da vida eterna, é que os ouvintes reagem: agora ele está afirmando possuir ou dar algo que só Deus possui e pode dar. Em João, essas declarações associam, no relacionamento mais íntimo, a obra e a pessoa de Jesus com a pessoa e a obra divinas. São, portanto, bastante análogas ao predicado “Verbo” e “Deus” (v. 4.1.1 e 4.1.2 acima).

4.1.4 Filho de Deus. No Evangelho de João e em suas cartas, Jesus é chamado “FILHO DE DEUS” (*huíos*), ao passo que os cristãos são chamados “crianças [ou filhinhos] de Deus” (*tekna*) que “nasceram de Deus”. Essa distinção ressalta o relacionamento único entre Jesus e o Pai, ainda

mais evidente na designação “Filho único” ou “Filho unigênito” (*monogenēs*) de Jesus, encontrada nesse Evangelho. (As traduções modernas que trazem “unigênito” estão acompanhando Jerônimo, que traduz *monogenēs* por *unigenitus* em sua tradução para o latim. Jerônimo estava respondendo à afirmação ariana de que Jesus fora “criado”, não “gerado”.)

A caracterização frequente do Filho como alguém “enviado” da parte do Pai tem uma nuance legal. Como Filho, Jesus pode atuar como alguém que possui delegação única de poderes, como um *shālšah*, em nome do Pai, e, de fato, o “Pai [...] entregou todas as coisas nas suas mãos” (Jo 3.35). Apesar disso, o fato de Jesus ser Filho também ressalta sua dependência e obediência em relação ao Pai (Jo 5.19: “O Filho nada pode fazer por si mesmo”; cf. Jo 3.34; 7.28; 8.26,42; 10.32,37; 12.49). Tudo que o Filho faz está em perfeita harmonia com a vontade do Pai. Portanto, o Evangelho fala do conhecimento recíproco do Pai e do Filho (Jo 10.15). Por causa desse conhecimento íntimo e recíproco, o Filho revela o Pai (Jo 1.18; 8.38; 15.15; 17.25,26). Quando João fala da unidade entre o Pai e o Filho, aponta especialmente para sua unidade na obra da revelação e da salvação (Jo 8.16; 10.25-30; 14.10,11; 17.10). Ou seja, as ações e as palavras de Jesus eram verdadeiramente as ações e as palavras de Deus. No Verbo encarnado, somos confrontados por Deus, e a designação de Jesus como “Filho” destaca a íntima ligação entre Deus e Jesus.

4.1.5 Messias. No NT, só João apresenta a forma transliterada do termo hebraico ou aramaico *messias* (Jo 1.41; 4.25); “CRISTO” (*christos*) é empregado dezessete vezes; e a forma composta “Jesus Cristo” ocorre duas vezes (Jo 1.17; 17.3). A controvérsia em torno de Jesus ser ou não o Messias é mais frequente em João que nos Sinóticos. O Batista nega ser o Messias (Jo 1.20; 3.28); os discípulos de Jesus o aclamam Messias bem no início da narrativa (Jo 1.41); os samaritanos (4.29) e os judeus (Jo 7.25-31,40-43,52; 12.34) discutem a messianidade; o fato de alguém confessar que Jesus era o Messias resultava em expulsão da sinagoga (Jo 9.22; cf. 16.2). No entanto, como nos Evangelhos Sinóticos, Jesus não declara ser o Messias nem responde diretamente quando indagado se é o Cristo (Jo 10.24).

Em João, há um segredo quanto à messianidade de Jesus, só revelado aos olhos da fé. O emprego joanino do termo “Messias” ainda mantém o sentido de unguído por Deus como vice-regente no reino messiânico, e João enfatiza o papel régio de Jesus (Jo 6.14,15; 18.33-37). Parece que em algumas passagens o termo “Messias” equivale a “Filho de Deus” (Jo 20.31), enfatizando mais uma vez o relacionamento único que esse agente nomeado tem com Deus.

4.1.6 Filho do homem. Pouquíssimos problemas têm afligido tanto os estudiosos quanto o título ou expressão “Filho do homem” nos Evangelhos. Podemos esboçar os aspectos centrais do quadro que João apresenta de Jesus como “Filho do homem”. 1) Na condição de Filho do homem, Jesus será o juiz no juízo final (Jo 5.27), ideia que estabelece um paralelo com as declarações dos Sinóticos de que o Filho do homem retornará em glória (Mc 13.23). 2) “Filho do homem” está particularmente associado à morte, especialmente quando se diz que Jesus será “levantado” da terra. 3) O Filho do homem revela a Deus ao servir de mediador entre terra e céus (Jo 1.51; 3.13; 6.27,62). Contudo, essas três categorias não devem ser mantidas como sendo distintas umas das outras, pois estão estreitamente relacionadas. Para João, a glorificação e a morte de Jesus são praticamente sinônimos, pois a morte de Jesus é ao mesmo tempo sua ascensão ao Pai em glória (Jo 3.14). Além do mais, quando ele é “levantado”, sua obra de mediador entre Deus e toda a humanidade chega ao apogeu e se cumpre.

4.1.7 Profeta. O Evangelho de João refere-se a Jesus como “profeta”, mas a questão é se o Evangelista aceita essa designação para Jesus, se a considera correta, ainda que não definitiva ou adequada, ou se a rejeita. O profeta era alguém que falava com autoridade e por inspiração divina. Quando Jesus curou o cego de nascença, este o reconheceu como “profeta” (Jo 9.17), assim confessando que Jesus procedia da parte “de Deus” (Jo 9.16). O ato de Jesus alimentar os cinco mil levou a multidão a exclamar: “Este é, verdadeiramente, o profeta que haveria de vir ao mundo” (Jo 6.14), e alguns cogitavam se ele era “o Profeta” (Jo 7.40). Essas aclamações honram a Jesus não apenas como um dentre os profetas, mas como o Profeta, que iria surgir no fim dos

tempos, cumprindo a promessa de Moisés ao povo, em Deuteronômio 18.15: “O SENHOR teu Deus levantará um profeta semelhante a mim do meio de ti”. A expectativa de um profeta como Moisés era conhecida entre os samaritanos (cf. Jo 4.19) e na comunidade de Qumran (4QTestim 5-8). Desse modo, a confissão de que Jesus era profeta reconhece seu comissionamento divino e sua mensagem autorizada, mas a confissão de que Jesus era o Profeta aponta para seu papel singular como o profeta derradeiro de Deus. Aqui Jesus é mais uma vez apresentado como o agente principal e singular de Deus.

Podemos sumarizar a representação que João faz de Jesus, assinalando a importância que a categoria de agente tem nesse cenário. Jesus é o agente divino exclusivamente comissionado que, em sua tarefa de trazer a salvação de Deus ao mundo, exerce uma função mediadora e única entre Deus e os seres humanos. Pelo fato de Jesus ser o agente designado de Deus, ele também representa a Deus perante os seres humanos de uma forma que o Evangelho pode dizer que encontrar-se com Jesus é encontrar-se com Deus, tê-lo visto é ter visto o Pai (Jo 12.45; 17.7-9), e que conhecê-lo e recebê-lo é conhecer e receber o Pai (Jo 8.19; 12.44; 13.20; 17.8; cf. Jo 15.23). Como agente de Deus, Jesus executa a missão de mediar a salvação de Deus ao mundo, como se torna manifesto nos sinais que opera.

4.2 Sinais e fé. De acordo com João 20.30,31, as narrativas dos sinais foram escritas a fim de conduzir à fé. E, embora os sinais figurem com proeminência em todo o Evangelho, são detectados vários problemas em nossa interpretação do significado e papel de sinais, inclusive questões como a definição de sinal, a função dos sinais e a relação entre os sinais e a fé.

O termo “sinal” não é peculiar a João, embora não seja empregado aqui da mesma forma que nos Evangelhos Sinóticos, em que o sinal é um ato confirmatório da verdade anunciada por Jesus, o qual Jesus se recusa a dar (Mc 8.11,12), ou é, então, um prodígio do fim dos tempos (Mc 13.4,22). Nos Sinóticos, os MILAGRES são geralmente chamados “feitos poderosos” (*dynamis*), mas em João são regularmente denominados “sinais” (*sēmeia*). Em si mesma, a palavra “sinal” não significa “milagre”. No AT, os atos proféticos que sinalizavam

a vinda de alguma ação futura de Deus, como juízo, eram denominados “sinais”. Desse modo, alguns estudiosos acreditam que em João os sinais incluem as curas, a alimentação dos cinco mil e a transformação da água em vinho — em suma, os milagres —, mas possivelmente indicam outros atos, como a purificação do templo ou mesmo a ressurreição de Jesus. Mas para o amplo espectro das atividades de Jesus esse Evangelho reserva a palavra “obras”.

Enquanto os Sinóticos narram dezenas de milagres, João relata poucos deles: a transformação da água em vinho (Jo 2.1-11), a cura do filho do oficial (Jo 4.46-54), a cura do homem junto ao poço de Betesda (Jo 5.1-9), a alimentação dos cinco mil (Jo 6.1-13), a cura do cego de nascença (Jo 9.1-12) e a ressurreição de Lázaro (Jo 11.1-44). Podemos ainda acrescentar o andar sobre as águas (Jo 6.16-21), a ressurreição (Jo 20.1-18) e a pesca maravilhosa (Jo 21.1-8). Cada uma das duas curas mencionadas ilustra a verdade da declaração de que “virá a hora, e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão” (Jo 5.25). Esses sinais mostram que Jesus tem o poder de dar vida. Ainda mais impressionante é esse poder manifestado quando Jesus ressuscita Lázaro. Os dois milagres de “dádiva” ou “suprimento” (a transformação da água em vinho e a multiplicação do alimento) fazem soar uma nota de cumprimento e abundância messiânicos. A pródiga provisão de vinho por ocasião do casamento talvez seja uma alusão à tradição de que, na era messiânica, a produção das vinhas seria enorme e espetacular (1En, 10.19; 2Ap Br, 29.5; IRENEU, He, 5.33.3). De modo semelhante, a provisão de pão no deserto traz à mente as promessas de que na era vindoura voltará a existir fartura de maná vindo do céu. Finalmente, a cura do cego de nascimento mistura termos bem joaninos, como “luz/trevas”, “ver/crer” e “juízo/culpa”, de tal forma que é óbvia sua importância simbólica. Mas não se deve fazer pouco caso da cura no nível físico. Deve se ver a generosa graça de Deus no magnânimo ato de cura e ver Jesus executando “a obra de Deus”.

Podemos definir “sinal” como uma manifestação da obra de Deus no mundo por intermédio da pessoa de Jesus. Não se entende que o objetivo dos sinais seja demonstrar a divindade de Jesus,

pois, como os Sinóticos deixam claro, os milagres só apontam para a questão da fonte do poder da pessoa, se demoníaca ou divina. O propósito é destacar o fato de que Deus age por meio de Jesus. Em termos claros, Deus opera por intermédio de Jesus para trazer salvação ao mundo, não apenas simbolizada nos sinais, mas também oferecida por meio deles, como indicações da atividade escatológica de Deus no mundo (v. ESCATOLOGIA). Assim, os sinais são reveladores da glória de Deus quando mostram o poder de Deus em ação por meio da pessoa de Jesus. Entende-se que esse poder é capaz de dar vida e que os sinais de Jesus apontam para o fato de ele oferecer vida. Para sua obra doadora de vida, é apropriado que seus feitos envolvam o universo físico e os elementos necessários para a vida (pão, água, vinho, cura do corpo humano, restauração da vida). Jesus oferece o pão que sacia a fome e a sede espirituais ao mesmo tempo que oferece algo que atende às necessidades físicas de fome e sede, e ele o faz por ser o agente do Deus que cria e que governa, o Criador e o Juiz de tudo. Por intermédio de Jesus, o Verbo encarnado por meio de quem o mundo foi feito, Deus age para restaurar a saúde e trazer salvação.

Desse modo, o sinal é corretamente entendido quando é visto como algo que aponta para a obra em que Deus efetua a salvação por intermédio da pessoa de Jesus. Compreender essa verdade é chegar à fé. Assim, os sinais têm um papel indireto na mediação da fé, mas não são de forma alguma desconsiderados. Alguns intérpretes, contudo, entendem que textos como João 4.48 apontam para uma relativização do papel dos milagres nesse Evangelho. Mas a declaração de que os discípulos creram quando viram a glória de Jesus, em João 2.11, é programática para se entender a maneira em que o Evangelho entende os sinais: a glória de Jesus é revelada nos sinais, e os que viram essa glória (cf. Jo 1.14) entenderam o segredo de sua pessoa e identidade.

Mesmo assim, é difícil detectar em João uma compreensão sistemática da relação entre os sinais e a fé. Às vezes, as testemunhas de um sinal também são levadas a crer em Jesus (Jo 2.11; 4.53), de modo que ver leva a crer. Contudo, alguns veem, mas não creem, como os fariseus de João 9, talvez as multidões de João 6

e, dependendo de como se leem as evidências, as multidões de João 2.23-25, Nicodemos (cf. Jo 3.1,2) e o homem junto ao poço de Betesda. Essas pessoas estão caracterizadas na declaração em forma de sumário de João 12.37,38: “Embora Jesus realizasse muitos sinais, eles não creram nele”. Eles não duvidaram de que um milagre havia sido realizado, porém não discerniram o significado do sinal. Assim, não “viram os sinais” como manifestações da obra de Deus por intermédio de Jesus nem da glória de Deus em Jesus — obra e glória exclusivas de Jesus.

Há também os que não veem os sinais e, assim mesmo, creem. Os leitores do Evangelho que não foram também testemunhas oculares enquadram-se nessa categoria. Sua fé não é superior à dos que vieram a crer por causa dos sinais de Jesus, mas também não é inferior, e essa é a ideia que Jesus quer passar quando diz a Tomé: “Bem-aventurados os que não viram e creram” (Jo 20.29). Os que “veem” os sinais “veem” o segredo da pessoa de Jesus como o mediador da salvação de Deus à humanidade.

4.3 Salvação. Na oração de Jesus, existe uma declaração concisa que parece um sumário de como o Evangelho vê a salvação: “A vida eterna é esta: que conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, que enviaste” (Jo 17.3). Aqui alguns elementos da teologia joanina ganham destaque e precisam ser examinados. Primeiro: a reafirmação da mensagem do Evangelho em termos de “vida eterna”, expressão encontrada nos Evangelhos Sinóticos, mas não de maneira predominante como em João. Segundo: aparentemente, o versículo citado deixa implícito que a vida eterna é algo que se tem no presente. Terceiro: a vida eterna é obtida por meio do “conhecer” ou equiparada ao “conhecer” (em vez do crer, confessar, confiar), o que parece apontar para uma dimensão cognitiva da salvação. De fato, a análise prévia da relação entre os sinais e a fé ressalta a importância de “ver” e “entender” no Evangelho de João, sugerindo que é possível caracterizar a salvação como a resposta à revelação que se obtém. Esses elementos devem ser examinados isoladamente, a fim de se chegar a uma compreensão mais completa da ideia joanina da salvação.

4.3.1 Vida eterna. Não seria incorreto resumir a missão do Filho e o tema do Evangelho de João

em termos de “vida eterna”. O Filho vem para que os que creem nele sejam salvos ou recebam a vida eterna, e o propósito desse Evangelho é expresso em termos semelhantes. Mas é mais difícil explicar a origem do uso joanino da expressão “vida eterna” e também o que o motivou a empregá-lo. Quando comparado com os outros Evangelhos, João parece dar à “vida eterna” a proeminência que os Sinóticos dão ao “reino de Deus”. Alguns estudiosos acreditam que João emprega a expressão “vida eterna” em lugar de “reino de Deus” a fim de acentuar os aspectos pessoais e individuais da salvação. Outros entendem que o termo “vida eterna” pode transmitir a ideia de experiência interior de salvação com mais aptidão que “reino de Deus”. Outros ainda afirmam que é possível explicar a preferência joanina por “vida eterna” com base no contexto histórico: para os leitores helenistas de João, o “reino de Deus” judaico era reinterpretado como a “vida eterna”, talvez enfatizando uma realidade atemporal.

É claro que os Evangelhos Sinóticos empregam, sim, os termos “vida” e “vida eterna” (Mt 19.16,17; Mc 10.29,30; Mt 19.29; Lc 18.29,30; cf. Mt 7.14; Lc 13.23,24; Mc 10.26; Mt 19.25; Lc 18.26). Já nos Sinóticos “vida eterna” e “reino de Deus” aparecem como equivalentes (Mc 9.43,45,47; 10.17-30; Mt 19.23-29; Lc 18.24-30). “Vida eterna” é a tradução de *zōē aiōnios*, que significa literalmente “vida da era”, mas que nos escritos judaicos anteriores ao NT ou contemporâneos dele tinham o sentido de “vida da era vindoura” (Dn 12.2; Sl Sa, 3.12; 13.11; 14.10; IEn, 37.4; 58.3). O termo absoluto, “vida”, é utilizado da mesma maneira. A mesma situação vale para o Evangelho de João. “Vida” e “vida eterna” podem ser usados de forma intercambiável e também em lugar de “reino de Deus” para indicar o estado de bem-aventurança de que se participa mediante a fé em Jesus. Dessa maneira, a base para se entender o termo “vida eterna” é o conceito judaico da “vida da era vindoura” que os justos hão de herdar.

Essa “vida eterna” ou “vida da era vindoura” é a própria vida de Deus, o tipo de vida divina. Nota-se que o adjetivo “eterna” se ajusta ao substantivo “vida”, pois só Deus existe eternamente. De acordo com João, o Pai “tem vida em si

mesmo” (Jo 5.26). Além do mais, o Pai “também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo”. O Filho tem vida, então, na dependência do Pai, e da mesma forma que ele. E os crentes têm vida na dependência do Pai, com base na obra mediadora de Jesus Cristo. Desse modo João resume: “A vida eterna é esta: que conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, que enviaste” (Jo 17.3). João não está afirmando que conhecer a Deus precede a vida eterna ou que isso é necessário para obtê-la, mas que conhecer a Deus é a vida eterna. Os que conhecem a Deus no tempo presente têm com ele uma comunhão incorruptível, que a morte não pode romper nem impedir. Esse entendimento da vida eterna mostra afinidade com o “reino de Deus” dos Sinóticos. Tanto o “reino de Deus” quanto a “vida eterna” procedem de Deus e são mediados pelo agente do governo divino: Jesus Cristo.

No entanto, o que torna as afirmações joaninas acerca da vida eterna particularmente notáveis é que elas prometem vida eterna no presente (Jo 5.24-26). O argumento de que João relega a recepção da vida eterna inteiramente ao futuro não é convincente. Mesmo assim, parece quase uma contradição falar de ter “vida eterna” — a vida da era vindoura — no presente, pois a vida eterna é aquela que não termina, contudo João espera a morte e a ressurreição dos crentes. “Vida” e “ressurreição” não são simples sinônimos em João, e não devemos entender a vida eterna como uma realidade puramente espiritual ou individualizada. João não abandona o conceito judaico de “vida eterna”, que envolve o ajuntamento do povo de Deus, nem espiritualiza a esperança da ressurreição do corpo. A vida eterna está presente agora, quando por Jesus são mediados o conhecimento de Deus e a comunhão com ele. Assim, a vida eterna também é a apropriação, pela fé, de realidades não vistas, embora presentes, que dão forma à vida do crente neste mundo e se tornam mais plenamente realizadas no mundo vindouro.

Contudo, assim como a salvação é algo presente para os que creem por meio da fé em Cristo, o juízo também é executado no presente (Jo 3.16-21,36). A faceta da teologia de João que enfatiza as manifestações presentes de salvação e juízo é conhecida como escatologia realizada. Não é exclusiva no NT, que destaca a realidade presente

da salvação em Cristo, mas é justo dizer que em João os aspectos “realizados” da salvação recebem uma ênfase maior. Nesse Evangelho, a figura mais conhecida da presença da salvação é a do novo nascimento, o “nascer de novo”.

Há um jogo de palavras na expressão “nascer de novo”, pois o grego *gennaō anōthen* pode ter o sentido de “nascer de cima” e também de “renascer”. A objeção de que não se pode entrar no ventre da mãe e “nascer de novo” mostra que Nicodemos entendeu errado o significado da frase de Jesus: “Necessário vos é nascer de novo”, pois Jesus se refere à importância de submeter a vida a uma nova obra do Espírito. Essa atitude deve ser interpretada nos âmbitos individual e coletivo. No âmbito do indivíduo, há um chamado a atentar para uma nova obra do Espírito por intermédio de Jesus e da comunidade de fé e a renovar-se pela operação do Espírito. Mas no âmbito coletivo está implícita uma afirmação acerca de quem é o povo eleito de Deus, pois a imagem do novo nascimento implica que não há um movimento contínuo ou automático do judaísmo rumo à vida eterna. Embora a salvação venha “dos judeus”, na pessoa do Messias, Jesus, o simples fato de pertencer ao povo judeu não garante a entrada nessa vida (Jo 3.36).

Não é de surpreender que o quarto Evangelho ressalte o papel da decisão e da fé humanas, pois é mediante a fé em Jesus que alguém se torna membro do povo de Deus, não por sua origem ou nascimento. No entanto, não se deve entender a fé como uma inclinação humana natural, pois os que a alcançam são “trazidos” ou “ensinados” por Deus (Jo 6.44,45). João ressalta a soberania divina no ato de atrair pessoas à fé e também a responsabilidade humana em responder a Jesus (CARSON). De modo semelhante, há uma ênfase na fidedignidade divina em manter fiéis os crentes e um chamado insistente a “permanecer” ou perseverar na fé. Mas o Evangelho de João não trata filosoficamente de questões de predestinação e livre-arbítrio. Sua maior preocupação é mostrar que Jesus é o agente divinamente comissionado e capacitado com o poder ilimitado do Espírito (Jo 3.34) e que quem atende pela fé ao apelo de Cristo é vivificado pelo mesmo Espírito (Jo 3.5-8). Já os que não vêm a Cristo não podem afirmar que têm o Espírito de Deus atuando neles.

4.3.2 *Salvação como revelação.* A ênfase do Evangelho de João em que se conheça o que Jesus revela e se creia nisso indica que a salvação consiste em aceitar a revelação trazida por Jesus. A figura de Jesus como luz do mundo também se encaixa bem aqui, pois em geral a “luz” é entendida no AT como símbolo de instrução e orientação. O fato de Jesus ser a luz do mundo (Jo 8.12; 9.5) significa que ele mostra como o ser humano deve se portar a fim de obter a salvação. Uma declaração semelhante é “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14.6). Nessa declaração, os pregadores fazem três afirmações distintas a respeito de Jesus ou podem estar subordinados (como segue: “Eu sou o caminho que conduz à verdade e à vida”; ou: “Eu sou o caminho e a verdade que conduzem à vida”), ressaltando que Jesus está apresentando não um conceito novo acerca de Deus, mas o caminho para Deus. Quando, ocasionalmente, a revelação de Jesus é contrastada com o AT ou com os patriarcas, especialmente Moisés, ela não invalida o que se revelou no passado. Em vez disso, mostra que a revelação por intermédio do Filho agora cumpre e suplanta todas as outras revelações. O que Moisés disse era verdade, mas agora, visto que a plenitude da verdade reside no Filho, os que afirmam ser “discípulos de Moisés” não serão absolutamente discípulos da verdade se rejeitarem aquele que é a verdade. A salvação consiste em vir a aceitar a encarnação da verdade na pessoa de Jesus, não em aderir a fórmulas abstratas de verdade a respeito de Jesus.

4.3.3 *A morte de Jesus.* A morte de Jesus como adunação pelo pecado não figura com proeminência em João (v. explicação mais detalhada de adunação em CRISTO, MORTE DE). Ao identificar Jesus como “o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29), o Batista pode estar aludindo à adunação. E, mesmo que a função adunatória da morte de Jesus não seja ressaltada, é claro que a missão de Jesus se cumpre com sua morte. Conquanto a caracterização que João faz dos efeitos da morte de Jesus apresente alguns traços em comum com os Sinóticos e com Paulo, ela também possui aspectos distintivos. 1) João acentua o fato de que a morte de Jesus serve para reunir o povo de Deus (Jo 10.1-18; 11.46-52; 12.20-33; cf. Ez 34). Esperava-se que o Messias reunisse os judeus espalhados da Diáspora e

descobre-se que essa expectativa se cumpre em Jesus, embora essa reunião não seja entendida em termos físicos. Mesmo assim, o ajuntamento dos “filhos de Deus que estão dispersos” sinaliza a salvação final que Deus está operando no mundo. 2) Jesus dá a própria vida para que outros tenham vida. Por ter “vida em si mesmo”, ele pode outorgar a outros a dádiva da vida, mas só por meio de sua morte. 3) A morte de Jesus mostra seu amor pelos seus (Jo 13.1) e também revela o amor de Deus pelo mundo (Jo 3.16,17). Em sua manifestação amorosa de autoentrega, a morte de Jesus é exemplo para seus discípulos (Jo 13.11-17; 15.13).

4.4 *A comunidade e o Paráclito*

4.4.1 *O Paráclito.* No NT, o termo “paráclito” (*paraklētos*) é peculiar à literatura joanina e designa Jesus uma vez nas suas cartas (1Jo 2.1) e o ESPÍRITO SANTO no Evangelho. Há muito debate em torno do significado e dos antecedentes do termo. A ideia popular do Paráclito como “aquele que é chamado a estar ao lado para ajudar” deriva de uma análise das duas partes da palavra grega composta: *para*, que significa “por” ou “com”, e *kaleō*, que significa “chamar”. Portanto, deduz-se que o Paráclito é aquele “chamado ao lado (para ajudar)”. Mas, se essa é a função do Paráclito em João, então o termo deve ser discernido com base nas declarações contidas no Evangelho, não em argumentos etimológicos dúbios. Outros intérpretes relacionam a palavra ao termo *paraklēsis*, que significa “exortação” ou “encorajamento”, daí a tradução tradicional “Consolador”. Apesar disso, em João as funções principais do Espírito não são consolar ou encorajar os crentes.

Em 1João 2.1, parece que “paráclito” está mais próximo de “intercessor” (embora alguns interpretem a palavra no sentido judicial, algo bastante próximo do advogado de defesa). O Paráclito pode ser entendido com base no vocábulo latino *advocatus*, que era um assistente legal ou um amigo no tribunal, uma pessoa de reputação suficiente para influenciar o rei, o imperador ou qualquer outro soberano.

Como já foi dito, em 1João o Paráclito é o Jesus ressurreto, mas no Evangelho é o Espírito Santo (Jo 14.26), o “Espírito da Verdade” (Jo 14.17; 15.26; 16.13). Mas Jesus também promete que após sua partida enviará “outro

Paráclito” (Jo 14.16). Conquanto seja possível interpretar o grego com o sentido de “outro que será um Paráclito”, a maioria dos estudiosos prefere a tradução “outro Paráclito”, deixando implícito que o primeiro é Jesus. Daí a pressuposição de que João está dizendo que o Paráclito-Jesus retornará aos discípulos na pessoa do Paráclito-Espírito. Contudo, a despeito da continuidade e da sobreposição dos ministérios de Jesus e do Paráclito, há também distinções importantes.

As funções do Paráclito podem ser divididas entre sua relação com o mundo e sua relação com os discípulos. No que diz respeito ao mundo, o Paráclito representa o papel de acusador, submetendo o mundo a julgamento, considerando-o culpado da acusação de pecado e merecedor de condenação (Jo 16.8-11; cf. 14.17; 15.18-26). Mas, quanto aos discípulos, as funções do Paráclito são descritas positivamente. Acima de tudo, o Paráclito assume o papel de mestre (Jo 16.13), guiando os discípulos a toda a verdade, ao lembrá-los do que Jesus disse, o que significa não apenas trazer à memória, mas também interpretar. De fato, como já foi dito, boa parte da verdade inspirada pelo Paráclito encontra-se no Evangelho de João. Não se pode, então, falar do papel do Paráclito sem voltar para o conceito de comunidade no Evangelho, na qual o Paráclito desempenha um papel fundamental.

4.4.2 A comunidade. Sem dúvida, o Evangelho de João enfatiza a necessidade da apropriação individual da fé em Deus por intermédio de Jesus Cristo. No entanto, o aspecto da posição individual em relação ao Evangelho é contrabalançado pela sua ênfase na obrigação para com a comunidade de fé. A comunidade de que o crente passa a fazer parte caracteriza-se por sua unidade e amor. Sua unidade tem como modelo o relacionamento entre o Pai e o Filho, e desse modo se caracteriza por uma intimidade de amor e também pelo propósito comum de ser o veículo da revelação e da salvação divinas para o mundo. Podemos dizer que a unidade a que o Evangelho se refere possui dois aspectos: 1) o contemporâneo, que é a unidade entre cristãos de qualquer tempo ou época; 2) o histórico, que liga os cristãos aos seus predecessores na fé. Ambos os aspectos são de interesse do Evangelho de João, como demonstra a Oração Sacerdotal, feita por Jesus a favor da

comunidade. De fato, a expressão mais citada nos círculos ecumênicos, “para que todos sejam um”, refere-se à unidade que existe entre os crentes da época de Jesus e os das gerações seguintes. Todos são, igual e conjuntamente, o povo uno de Deus. Associado e simultâneo à ênfase na unidade está o amor, que vem a ser o vínculo peculiar de serviço e lealdade que une os cristãos ao seu Deus e uns aos outros.

No pensamento joanino, a comunhão cristã distingue-se do “mundo” (*kosmos*). A palavra “mundo” tem várias nuances, desde a ordem criada e positiva, passando pela esfera da humanidade e indo até os seres humanos na sua condição hostil à revelação de Deus em Cristo. É no último sentido que “mundo” é uma força de oposição, rejeição ou indiferença a Deus e seu povo, pois, se esse povo é caracterizado por sua confiança em Deus, então a marca do mundo é a ausência desse compromisso. Em contraste com o mundo, o papel da igreja é dar testemunho da verdade por meio da pregação e do exemplo, a fim de que o mundo reconheça a própria culpa, se arrependa, venha para a luz e seja salvo. Embora alguns estudiosos tenham retratado a igreja joanina como uma comunidade alienada de seu contexto, hostil aos incrédulos e desprovida de senso de responsabilidade pelo mundo, não se pode ignorar que as declarações sobre a missão da igreja — mesmo quando a missão resulta em pronunciar juízo — indicam que a comunidade joanina se manteve consciente de sua missão.

Ver também JOÃO, CARTAS DE.

DIG: ABIDING; “I AM” SAYINGS; LAMB OF GOD; LAZARUS; LIGHT; LOGOS; SYNOPTICS AND JOHN; VINE, FRUIT OF THE VINE; WORLD.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARRETT, C. K. *The Gospel according to St. John*. 2. ed. Philadelphia: Westminster, 1978. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. Waco: Word, 1987. (*wbc*.) BROWN, R. E. *The Gospel according to John*. I-XII. Garden City: Doubleday, 1966. (*AB*, 29.) ■ BROWN, R. E. *The Gospel according to John*. xiii-xxi. Garden City: Doubleday, 1970. (*AB*, 29A.) ■ BRUCE, F. F. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ BULTMANN, R. *The Gospel of John: a commentary*. Philadelphia: Westminster, 1971. ■ CARSON, D. A. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans,

1991. ■ HOSKYNYS, E. C. *The fourth Gospel*. 2. ed. London: Faber & Faber, 1947. ■ LINDARS, B. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (NCBC.) ■ MICHAELS, J. R. *John*. San Francisco: Harper & Row, 1984. ■ MORRIS, L. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970. (NICNT.) ■ SCHNACKENBURG, R. *The Gospel according to St. John*. New York: Crossroad, 1980-1982. 3 v. ■ WESTCOTT, B. F. *The Gospel according to St. John*. London: J. Murray, 1881. ■ WESTCOTT, B. F. *The Gospel according to St. John*. Grand Rapids: Baker, 1980. ■ **Estudos:** BLOMBERG, C. L. *The historical reliability of John's Gospel*. Downers Grove: InterVarsity, 2002. ■ BORGES, P. *Philo, John and Paul: new perspectives on Judaism and early Christianity*. Atlanta: Scholars, 1987. ■ BROWN, R. E. *An introduction to the Gospel of John*. New York: Doubleday, 2003. ■ BURGE, G. *The anointed community: the Holy Spirit in the Johannine tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ CARSON, D. A. *Divine sovereignty and human responsibility*. Atlanta: John Knox, 1981. ■ CULLMANN, O. *The Johannine circle*. Philadelphia: Westminster, 1975. ■ CULPEPPER, R. A. *Anatomy of the fourth Gospel: a study in literary design*. Philadelphia: Fortress, 1983. (FF.) ■ DODD, C. H. *Historical tradition in the fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. ■ _____. *The interpretation of the fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. ■ DUKE, P. D. *Irony in the fourth Gospel*. Atlanta: John Knox, 1985. ■ GARDNER-SMITH, P. *Saint John and the Synoptic Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938. ■ HARVEY, A. E. *Jesus on trial: a study in the fourth Gospel*. Atlanta: John Knox, 1976. ■ HENCEL, M. *The Johannine question*. Philadelphia: Trinity Press International, 1989. ■ KYSAR, R. *The fourth evangelist and his gospel: an examination of contemporary scholarship*. Minneapolis: Augsburg, 1975. ■ LINDARS, B. *Behind the fourth Gospel*. London: SPCK, 1971. ■ MARTYN, J. L. *History and theology in the fourth Gospel*. 2. ed. Nashville: Abingdon, 1979. ■ MORRIS, L. *Jesus is the Christ: studies in the theology of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. ■ ROBINSON, J. A. T. *The priority of John*. London: SCM, 1985. ■ SMALLEY, S. *John: evangelist and interpreter*. Exeter: Paternoster, 1978. ■ SMITH, D. M. *Johannine Christianity*. Columbia: University of South Carolina, 1984. ■ THOMPSON, M. M. *The God*

of the Gospel of John. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. ■ _____. *The humanity of Jesus in the fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ WHITACRE, R. A. *Johannine polemic: the role of tradition and theology*. Chico: Scholars, 1982.

M. M. THOMPSON

JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO

O judaísmo da Antiguidade é um fenômeno complexo que envolve aspectos religiosos, sociais, econômicos, históricos e étnicos da vida de um povo cuja influência excedeu em muito seu poder.

Hoje, percebe-se melhor essa influência no que restou da literatura, canônica e não canônica, do judaísmo antigo, a qual continua a exercer impacto no desenvolvimento da própria definição de cultura humana. Mas não se deve equiparar o judaísmo diretamente com as religiões que aparecem naquelas fontes judaicas e continuam existindo. Uma abordagem diferente é necessária para avaliar aquelas fontes, bem como a importância do judaísmo na tarefa de entender Jesus e o NT, e para aferir sua influência em termos gerais. Precisamos trazer a lume os sistemas religiosos de crenças, reações, convenções sociais, modos de pensar e sentimentos que as fontes literárias e a história do povo manifestam. Além disso, na avaliação desses sistemas, é preciso levar em conta as impressionantes transições por que passaram ao longo do tempo; sem isso, não há razão em avaliá-los. Este verbete analisa o judaísmo da época do NT, ou seja, o anterior ao surgimento do judaísmo rabínico (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS). Só é possível avaliar o judaísmo da época do NT com base em seu desenvolvimento a partir de formas mais antigas. Por isso, devemos primeiramente dirigir nossa atenção para a raiz do judaísmo, a religião de Israel, levando em conta a demora entre o surgimento dessa religião e as datas prováveis de suas fontes.

Em cada período, o judaísmo está arraigado no princípio de que Israel é o povo escolhido. No estudo do judaísmo, o paradoxo perene é que o conceito de eleição é mais persistente que qualquer definição sobre o que Israel possa ser. Podemos pensar aí numa família arameia estendida que partiu da Mesopotâmia a fim de se instalar no Ocidente, tendo seu assentamento inicial em Canaã; no grupo que migrou para o Egito; no

povo que partiu do Egito; nos que lutaram para obter o controle da terra de Canaã; na nação com sua monarquia e a guerra civil que se seguiram; na gente desapossada e cativa na Babilônia; no Israel ideal que as Escrituras do Exílio projetam; nas pessoas que, em sua terra e na Diáspora, consideram as Escrituras exclusividade sua, com que Israel se identifica de maneira natural.

Cada uma dessas etapas do desenvolvimento de Israel — e várias outras — tem sido objeto de atenção entre os estudiosos. Podemos, por conveniência, analisar o tópico “judaísmo” com base em quatro etapas: o período da pré-história, da família abraâmica até o povo escriturístico governado pelos juízes; o período da nacionalização e da monarquia; o período do desapossamento do povo e da canonização das Escrituras; o período da pluralização radical, hoje em dia amplamente chamado “judaísmo primitivo”.

1. A pré-história de Israel: da família ao povo
2. Nacionalização e monarquia
3. Desapossamento e canonização
4. Pluralização radical
5. O judaísmo primitivo e o NT

1. A pré-história de Israel: da família ao povo

Se a convicção de ser eleito por Deus é condição *sine qua non* do judaísmo, então o conceito tradicional de que Abraão é o pai de todos os judeus é um ótimo ponto de partida. Afinal, ele é lembrado como parceiro da aliança que envolveu tanto a dádiva divina da terra que seria chamada Israel quanto o sinal da circuncisão (Gn 15.1-21; 17.1-14). Mas Gênesis pressupõe que Abraão e os patriarcas são seminômades, ou seja, pessoas que migram e cultivam a terra, e é justamente esse estilo de vida que leva Israel, os filhos de Jacó, que teve o nome mudado numa luta com Deus (Gn 32.22-32), para o Egito. Ao longo de todo o ciclo patriarcal a ênfase recai no parentesco literal do grupo inteiro que se pode chamar Israel.

Moisés é particularmente associado com o ato que libertou Israel do Egito, mas, assim como a natureza da peregrinação na terra mudou (cf. Êx 1.8-10), a constituição do povo foi alterada. A estimativa de mais de meio milhão de guerreiros em Números 1.45.46 pode muito bem ser hiperbólica, porém o crescimento de uma

população durante um período de mais de quatro séculos, como registram as Escrituras (Êx 12.40), significava que qualquer sistema de linhagem estritamente familiar estava fora de cogitação. Por isso, Moisés foi responsável não apenas por libertá-los do Egito, mas também pela reconstituição de Israel como povo, não como simples família, com base em sua revelação.

A constituição ou aliança mosaica seria paradigmática nas etapas seguintes do judaísmo. A linhagem tribal, baseada na pressuposição de que as tribos descendiam dos filhos de Jacó/Israel, substituiu a linhagem familiar como definição de operação do grupo — evolução que ocorreu provavelmente apenas em razão do peso dos números. Mas a organização tribal em si era assistemática e precisava ser equilibrada por um impulso centrípeto a fim de que os israelitas emergissem como entidade funcional. Moisés é o símbolo do sacrifício e do julgamento centralizados. Suas exigências ao faraó baseiam-se no sacrifício (Êx 3.18), e seu relacionamento com Jetro (ou Reuel, na passagem em questão), o sacerdote midianita, torna manifestos seus interesses culturais (Êx 2.15b-22). O conceito de povo que sacrifica cria o conceito de povo: sem uma ação comum haveria famílias, famílias estendidas, aldeias e “ramos” (ou “bastões”, como são designadas as tribos no hebraico bíblico), mas nenhuma totalidade orgânica.

A constituição mosaica estabelecia o ramo de Levi como guardião do santuário (Nm 4.1-49) e assegurava que o conceito de um Deus único fosse coextensivo com a convicção de um só povo. Se o sacrifício proclamava a libertação, então a decadência da adoração a múltiplos deuses levaria Israel de volta à escravidão no Egito (Êx 20.2,3,22-26). O corolário da unidade entre Deus e seu povo é que devia existir um único santuário, mas na fase pré-monárquica temos apenas a preeminência do altar pantribal, visto que também se atesta a adoração em outros locais. Ao mesmo tempo, os ramos das tribos de Israel foram coordenados no centro religioso de um sistema judicial (Êx 18.13-26), de modo que era possível solucionar disputas e manter a integridade da nação. Era imperativo na aliança mosaica que Israel fosse um todo e mantivesse intacta a realidade indissolúvel da revelação divina.

No sistema mosaico, o sacrifício é o local de encontro entre Deus e Israel (Êx 24.1-11), de modo que é possível envolver apenas o que é puro (Lv 3.1-17). Não apenas partes das coisas oferecidas, mas os instrumentos cultuais (Êx 25—31) e a tribo inteira de Levi (Nm 3.45) pertencem a Deus. Ademais, o objetivo declarado de entrar na terra da promessa é purificá-la do que não é aceitável a Deus. Tudo o mais — pessoas, animais e bens — deve ser “consagrado”, isto é, extirpado (Js 6—7). A ênfase do Pentateuco a essa “consagração” (*herem*) tem trazido certa confusão ao debate contemporâneo, pois alguns estudiosos estão inclinados a entender que essa consagração seja uma referência à conquista de Canaã, mas boa parte do vocabulário ligado à destruição — que sem dúvida está presente — precisa ser entendida em seu contexto sacrificial, como uma purificação da terra.

Josué e Juízes refletem a situação em Canaã mais diretamente, com registros de rivalidades e guerras intertribais, de concessões a populações locais, do desejo de saque e dos problemas inerentes à tendência de erigir altares locais. Tais vislumbres de agitação na origem da nação de Israel têm levado os estudiosos a formular teorias distintas sobre como Canaã foi povoada por falantes do hebraico. Associa-se M. Noth à ideia de uma anfictionia (como a que existiu na Grécia antiga), uma associação de doze tribos com propósitos cultuais. O número doze, contudo, é problemático. Sabe-se da existência de existências gregas de outros números, e o número dentro de Israel era em grande parte teórico, talvez derivado da prática sacrificial (v. Js 4.9,20).

Levi foi deixado de lado, do ponto de vista da herança geográfica, e nas listas oficiais José chegou a ser computado três vezes — Efraim e as duas meias tribos de Manassés (Js 17.17,18; 22.1-6). Algumas listas incomuns, como a de Juízes 1.16-36, apresentam número, nomes e parentesco das tribos de forma diferente da que é pressuposta na aliança mosaica. Além disso, a função de Levi dentro de Israel é estabelecer a organização de um grupo responsável pelo santuário móvel, ao passo que na analogia grega de Noth, as tribos se revezavam no cuidado de um santuário fixo. Mas, feitas essas concessões cruciais, a teoria de Noth foi a mais influente do

século xx. No entanto, mudanças importantes foram propostas por G. Mendenhall e N. Gottwald. O primeiro enxerga a ocupação da terra como um caso de revolta campesina, ao passo que o segundo acredita numa união entre nativos privados de seus direitos contra os migrantes provenientes do Egito que se opunham à hegemonia cananeia.

O Israel que tomou ou possuiu a terra de Canaã foi, então, uma amálgama de grupos que reivindicava afinidade com Abraão, cultivava a adoração a Deus, estabelecida por Moisés, e, com base nisso, tentava livrar a terra de Canaã de tudo o mais. A destruição de outras culturas materiais, particularmente culturas urbanas (como no caso de Jericó; Js 6), era sua principal característica. A liderança consistia na intervenção de juízes que defendiam a posse de determinado ramo ou ramos, desarraigavam elementos de adoração cananeia ou atacavam potências não israelitas. Parece que a autoridade dos juízes residia em alcançar um ou mais desses objetivos, e esse êxito às vezes era atribuído a uma possessão pelo Espírito de Deus (v. Jz 11).

2. Nacionalização e monarquia

O livro de Juízes assume uma postura particularmente antagonista à instituição que sem dúvida teria proporcionado maior estabilidade: a monarquia. A arca móvel da aliança, que era o centro da lealdade e da devoção de Israel, era vulnerável a ataques, e a estrutura assistemática de juízes, embora capaz de reagir aos ataques ocasionais de inimigos desorganizados, não era resposta para o assalto centralizado, mesmo de um reino insignificante. Mas em Juízes a monarquia é considerada uma instituição essencialmente apóstata, pelo fato de envolver a negação da soberania do Senhor (v. Jz 8.22—9.57).

O profeta Samuel é apresentado como alguém intimamente ligado ao surgimento da monarquia em Israel. Ele está estreitamente associado à arca da aliança e ao sacerdócio de Eli. Sem dúvida, a adoração permite a proximidade com o Senhor, cuja vontade Samuel é, então, responsável por interpretar (1Sm 3.1—4.1). Samuel é um personagem sacerdotal (e um juiz, 1Sm 7.15—8.2), pois ele próprio oferece sacrifícios, e é notável que o faça em locais que não o santuário central (1Sm 7; 9.3—10.24; 16.1-13). Afirmações acerca

do futuro estão envolvidas em sua interpretação da presença de Deus no sacrifício, mas essa interpretação não se limita à predição. O período de profecia de Samuel corresponde à captura da arca durante a guerra e sua remoção para Asdode, cidade na qual havia um templo estabelecido para seu deus, Dagom (1Sm 4—5).

A devolução da arca, depois que se chegou à conclusão de que ela causava mal aos moradores de qualquer cidade em que fosse mantida, pôs fim à prática sistemática de levá-la para a guerra (1Sm 7.1,2; cf. 1Sm 14.18-22). Logo depois, cresceu o desejo de se instituir a monarquia (1Sm 8.4-22). Samuel resistiu, mas, como representante de Deus, acabou cedendo ao desejo popular e ungiu a Saul (1Sm 10). Fisicamente, segundo a tradição dos juízes, Saul era um homem grande (1Sm 9.1,2), mas também um fracasso. Ao oferecer sacrifícios, ele usurpou a função de sacerdote (1Sm 13.8-15; 14.31-35). Também deixou de consagrar o que devia (i.e., destruir cativos e despojos, que eram incompatíveis com a santidade de Deus; 1Sm 15) e passou a alimentar ambições para a própria família (1Sm 18—20). Deus, por meio de Samuel, rejeitou a Saul e ungiu a Davi (1Sm 16.1-13).

2.1 A monarquia davídica. A monarquia davídica torna-se objeto de um juramento solene em 2Samuel 7, na ocasião em que o profeta Natã promete a proteção de Deus à descendência de Davi. É notável que a promessa seja causada pela iniciativa de Davi em construir um templo. O oferecimento em si é aceito, mas adiado: Salomão é quem irá realizar a tarefa (2Sm 7.13). Mas é estabelecida a função monárquica de proteger, não liderar, a adoração, e confirmado o papel da profecia para guiar o rei. Precisamente nesses aspectos Davi difere de Saul, e a promessa a Davi é integrada no geral dentro da aliança.

Do ponto de vista da fidelidade à aliança, a centralização do culto na cidade de Davi, Jerusalém (2Sm 6), teve efeitos positivos e negativos. Positivos porque o novo centro se tornou o foco de codificação. Além da história da corte, um relato sobre o reinado de Davi escrito pouco depois de sua morte (2Sm 9—1Rs 2), produziu-se uma fonte que os estudiosos conhecem pelo nome de J. (Essa fonte recebeu o nome de J por causa de seu suposto ou supostos autores, o javista ou

javistas, antigamente escrito com a inicial “J”, de acordo com a forma latina.) J foi o primeiro a ligar pela via literária o povo do reino davídico à Criação, aos patriarcas, ao Êxodo e à conquista da terra. Antes disso, alguns livros menos volumosos haviam sido compilados com a intenção de serem recitados nos centros de culto, de modo que tratados, regras de pureza e de ética, supostas ligações genealógicas, vitórias e outros acontecimentos formativos eram lembrados nos atos de sacrifício. Mas um centro único envolveu uma coleção desses materiais durante o século x a.C., e uma primeira tentativa de organizá-lo de modo mais coerente, para apresentação nas festas, que eram basicamente comemoradas em Jerusalém. Mas o assentamento em Jerusalém também tem um lado negativo. Com a monarquia, surgiu a pressão de comercializar e competir com outras cidades, e a multiplicação de cultos, com a aceitação de suas divindades, foi uma das facetas do reinado de Salomão, em outros aspectos auspicioso (1Rs 11).

O Primeiro Livro de Reis atribui a divisão do Israel unido em Israel no norte e Judá no sul à apostasia de Salomão (1Rs 11.29-40), e há um elo temático nas Escrituras entre casamento com mulheres não israelitas e idolatria. Mas os reis, no norte e no sul, minaram a própria autoridade ao recorrer à escravidão e também por seus gastos ostensivos, não apenas por se envolver com a idolatria. Mesmo assim, esse aspecto é enfatizado na carreira dos piores reis. Acabe, no norte, e sua esposa Jezabel fomentaram a adoração a Baal e enfrentaram a oposição do profeta Elias (1Rs 16.29—22.40). No sul, Acáz reformou o templo para se parecer com uma das casas de culto de Damasco e talvez tenha até realizado sacrifícios humanos (2Rs 16.1-20). É óbvio que a aliança entre Acabe e Sidom e o pacto entre Acáz e Damasco influenciaram as políticas religiosas.

2.2 O movimento profético. A profecia se descobriu como movimento de oposição aos monarcas que considerava apóstatas. Antes do impacto cristalizador dessa oposição, parece que os profetas eram identificados como aqueles que falavam em nome de Deus, em geral numa associação com a adoração em determinados santuários. O ministério profético, em maior ou menor grau, pode ter envolvido estados incomuns de

consciência ou comportamento atípico, às vezes com o uso de música e dança. Mas foi primeiramente a associação com Davi e, depois, o antagonismo a reis do norte e do sul que fizeram da profecia um movimento bastante coerente.

O surgimento da profecia como gênero literário deve ser situado no século VIII a.C., com a mensagem de Amós. Na condição de profeta do juízo contra o Reino do Norte, Amós predisse o castigo dos reis apóstatas de Israel, e o profeta Oseias generalizou vividamente o tema, de modo a incluir a nação como um todo. No Reino do Sul, foram logo seguidos por Miqueias e Isaías, e o apelo urgente a favor da justiça social tornou-se a marca registrada da profecia em Judá.

A destruição do Reino do Norte, anunciada por Amós e Oseias, deve ter parecido infundada nos períodos de prosperidade, mas quando a capital de Israel foi conquistada, em 722 a.C., e o Reino do Norte foi submetido a uma política de exílio, a mensagem profética deu mostras de ter se confirmado. As obras dos profetas do norte foram preservadas no sul, na companhia das extensas tradições do Pentateuco acerca da história primitiva de Israel que se acumulavam no norte. Houve ali sacerdotes, profetas e escribas que não se deixaram levar pelas tentativas monárquicas de sincretismo. Mesmo assim, o ataque profético contra os falsos profetas e a hipocrisia religiosa constitui um testemunho eloquente da força de tais tentativas.

Incentivados pela derrocada de Israel no norte, cujo povo se perdeu na história, os profetas de Judá tentaram purificar a vida de seu povo. Isaías criticava as alianças estrangeiras e insistia em que só a fidelidade a Deus podia salvar Jerusalém. Jeremias denunciava incessantemente a falta de fé, e foi julgado por causar perturbação. As dramatizações de uma catástrofe vindoura levadas a efeito por Ezequiel granjearam-lhe a reputação de doido. Mas no reinado de Josias uma reforma promovida pelo rei deu respaldo a boa parte das críticas dos profetas (2Rs 22.1—23.30; 2Cr 34.1—35.27). Josias restaurou a adoração no templo de conformidade com as normas prescritas na aliança, concentrou o sacrifício em Jerusalém, inclusive o da Páscoa; não tolerou nenhuma incursão estrangeira. Em seu programa, ele se orientava por um rolo da Lei, que fora encontrado

no templo durante a restauração e que desde a Antiguidade é tido como o atual livro de Deuterônimo. Com isso, forçou-se um programa radical de centralização e separação em relação a nações estrangeiras, encabeçado por Josias. Mas em 609 a.C. Josias foi morto em combate num local denominado Megido, quando tentava bloquear a aliança entre o faraó Neco e os assírios. Pode se ter uma ideia do impacto de sua morte pela importância que tem esse nome na tradição apocalíptica (v. 4.1.1 abaixo) na forma Armagedom (Ap 16.16; cf. Zc 12.11).

3. Desapossamento e canonização

3.1 O Exílio e a visão do Israel clássico: o Pentateuco. O fim do reino de Judá veio rapidamente após a morte de Josias. Culminando em 587/586 a.C., o Império Babilônico, que havia sucedido os assírios (v. o livro profético de Naum), implementou, após o cerco de Jerusalém e a destruição da cidade, uma política de exílio. Tivesse o curso dos acontecimentos seguido ao que ocorreu com Israel, não haveria Judá como tema de estudo hoje. No entanto, as forças que pareciam certas de destruir a religião da aliança com o Senhor asseguraram, em vez disso, sua sobrevivência e cultivaram sua presença internacional. Durante o Exílio babilônico, movimentos sacerdotais e proféticos juntaram as forças para dar origem a um programa conjunto de restauração, o qual permitiu que uma forma de Israel fosse recolocada no mapa após uma geração. A partir dessa restauração, surgiu a visão de um Israel ideal, memorializado no Pentateuco como o conhecemos, um verdadeiro padrão canônico para o judaísmo.

3.2 Restauração e novas visões para o futuro: os Profetas. O desapossamento de Judá diante dos babilônios estabeleceu a hegemonia sacerdotal e profética que tornou possível a restauração. Entretanto, assim como o Pentateuco expressa determinadas preocupações sacerdotais, o movimento profético também trouxe uma mensagem distintiva para o cânon. Em geral, os profetas concordaram com seus confederados sacerdotais em que a terra deveria ser possuída de novo, e acréscimos pós-exílicos aos livros de Isaías (Is 40—55), Jeremias (23.1-8; 31) e Ezequiel (40—48) constituem motivações eloquentes para o retorno à terra.

Contudo, os abusos cometidos anteriormente pelos reis e seus santuários levaram o movimento profético a insistir em que a justiça precedia o sacrifício e que os acontecimentos do passado recente eram uma advertência. Um Zacarias talvez se contentasse em lançar a esperança de um Messias sacerdotal ao lado de um Rei Davídico que haveria de governar (Zc 3—4), mas a ênfase predominante recaiu sobre a necessidade crucial de lealdade à adoração a Deus (Zc 8). Além disso, a escatologia tornou-se característica do movimento profético, tanto nos acréscimos aos profetas bíblicos, como Isaías e Ezequiel, quanto em obras novas, como Joel e Malaquias. Os governos da época — persas, ptolomeus ou selêucidas — e o templo seriam temporários, até que um rei ungido e um sacerdote ungido os governassem devidamente. Justamente a imagem da tendência sacerdotal redefinida pelos profetas é vista na carreira de Esdras, nos livros de Esdras e Neemias: profeta, sacerdote e escriba unem-se para insistir na visão do Israel clássico, reunido em torno do templo restaurado.

No entanto, o templo restaurado (trabalho reiniciado em 520 a.C.) estava longe de ser o ideal de quem quer que fosse. Relata-se que alguns dos que se recordavam do esplendor do templo de Salomão choraram quando viram os resultados do esforço empreendido sob a liderança de Esdras (Ed 3.10-13). Apesar disso, esse foco imperfeito serviu para atrair um sacerdócio permanente, e a intenção de um cânon deu direção ao movimento profético. Acreditava-se agora que um corpo de literatura a ser interpretada daria a direção que os profetas individualmente haviam proporcionado. É notável que o ministério de Esdras envolvesse a condução de Israel com base na interpretação das Escrituras. O escriba emergiu de uma função semelhante à de juiz: uma personalidade religiosa dominante com a procuração da profecia verdadeira e o poder de árbitro da conduta sacerdotal (Ne 8—13).

3.3 Vozes exteriores à hegemonia sacerdotal-profética: os Escritos. Todavia, a impressão de que a liderança dos escribas estava estabelecida é mais superficial que real. Disputas acerca da maneira correta de conduzir o culto e de quem era por direito sacerdote ocorreram durante o período do Israel restaurado, e alguns movimentos poderosos produziram literatura fora do controle

escribal. Conquanto seja possível atribuir a forma final do Pentateuco e do que se denomina Profetas Anteriores (Josué, Juizes, 1 e 2Samuel, 1 e 2Reis) e Profetas Posteriores no judaísmo à hegemonia de interesses sacerdotais e proféticos, mencionada acima, com os Apócrifos e Pseudepígrafos, a categoria de Escritos (a última das três divisões da Bíblia no judaísmo tradicional) caracteriza melhor outros aspectos da religião.

O livro de Salmos representa a piedade cultural centralizada apenas nos aspectos que as instruções levíticas deixam de lado: a música, a dança, a poesia, a oração e o louvor (o termo “salmos”, *psalms*, significa “cânticos de louvor”) que o templo atraía. Eles falam com eloquência do impacto emocional e da participação popular na adoração sacrificial mais que qualquer outro documento da Bíblia. O livro de Provérbios também representa um cuidado não sacerdotal e não profético do Israel restaurado pela piedade, definida pela sabedoria do prudente. Jó e Eclesiastes são ainda outros exemplos dentro do cânon.

Inicialmente, a sabedoria era entendida como um aspecto divino, e conhecê-la permitia uma aproximação de Deus. No hebraico, a “Sabedoria” é um substantivo feminino e veio a ser personificada numa mulher. Na época de Sirácida (livro também conhecido como Eclesiástico, datado do princípio do séc. II a.C.) e de Sabedoria de Salomão (datado do final do séc. I a.C. ou pouco depois), ela era considerada um meio fundamental de acesso a Deus. Sabedoria de Salomão foi escrito em grego, mas a atenção dada à Sabedoria não é de modo algum peculiar ao que é costumeiramente chamado “judaísmo helenista”. As especulações dos egípcios e dos babilônios acerca da sabedoria divina provavelmente remontam à época dos reis de Israel e de Judá, como parte do sincretismo característico daqueles povos. Mas, ao contrário da idolatria e da poligínia, a Sabedoria sobreviveu e prosperou como um meio apropriado e fértil de comunhão com Deus, depois que triunfou o conceito da peculiar aliança com Israel.

No caso de Filo de Alexandria, cuja vida abarcou o final da era antes de Cristo e o início da nossa era, a busca da sabedoria tornou-se uma expressão filosófica do judaísmo. Filo mostrou que o judaísmo e a cultura helênica — cujo

contato já era óbvio nos Apócrifos e nos Pseudepígrafos — podiam estar relacionados. Ele revela um conhecimento incomum ao representar o desenvolvimento básico do judaísmo de sua época. Um exemplo é seu conceito simultaneamente greco-romano e judaico do *logos* (v. FILO, *Op mu*).

3.4 Ameaças à pureza cultural e à unidade sacerdotal. Nesse ínterim, a questão do sacerdócio no templo restaurado foi se tornando cada vez mais complexa. O regime persa foi substituído pelo de Alexandre, o Grande. Dentre as dinastias de generais que o sucederam, os ptolomeus, no Egito, e depois os selêucidas, na Síria, mantiveram em grande parte a sensata política persa de colonização. O monarca selêucida Antíoco IV (de sobrenome Epifânio) é geralmente apresentado como uma grande exceção a essa política. Ele ocupou Jerusalém e estabeleceu um culto estrangeiro no santuário em 167 a.C., que incluía o sacrifício de porcos (uma iguaria helênica; 1Mc 1.20-64; JOSEFO, *An*, 12.5.4, § 248-56). De início, Antíoco interveio na cidade como protetor de uma família de sumos sacerdotes, os tobiades, na época em conflito com os oníades (JOSEFO, *Gu ju*, 1.1,2, § 31-5). Expulsos, os oníades mudaram-se para o Egito, onde se construiu um templo, em Heliópolis, de aparência diferente do templo restaurado de Jerusalém (JOSEFO, *Gu ju*, 1.1, § 33; 7.10.2,3, § 420-32). Ao que parece, o culto de Onias exerceu influência limitada, mas a simples existência de um culto alternativo durante o período do Israel restaurado, realizado por legítimos pretendentes ao sumo sacerdócio em Jerusalém, é um testemunho eloquente das profundas divisões existentes nas fileiras sacerdotais e dentro do judaísmo em geral.

4. Pluralização radical

A fase inicial do judaísmo primitivo pode ser datada de 167 a.C., com a entrada de um oficial de Antíoco, de nome Apolônio (2Mc 5.24,25), em Jerusalém e a profanação do templo, mas é evidente que a pluralização radical do judaísmo em época anterior a Jesus e da qual o próprio Jesus era um sintoma e um resultado tem suas raízes na unidade defeituosa que existiu no período anterior ao Israel restaurado. Mas, devido aos diferentes interesses envolvidos, a campanha de Antíoco provocou uma cisão e uma reconfiguração desses

interesses de uma forma que colocou o pluralismo na ordem do dia. O templo de Onias em Heliópolis é apenas um exemplo, mas revela que a forma do sacrifício e as pessoas que sacrificavam eram consideradas uma medida melhor da aceitabilidade da adoração que o local onde o sacrifício era feito.

4.1 O surgimento dos asmoneus e a resposta dos fiéis. Contudo, em Israel existia outro grupo, caracterizado pelo desejo de permanecer leal ao sacrifício em Jerusalém mediante um sacerdócio apropriado e a resistência às ordens de Antíoco. Eram conhecidos como “os fiéis” (os famosos *hasidins*). Ao longo da história da erudição bíblica, em várias ocasiões tentou-se descobrir se os *hasidins* formavam alguma seita no âmbito do judaísmo do segundo templo, como os essênios ou os fariseus, mas o adjetivo “fiéis” não pode legitimamente se limitar a um grupo em particular. Entretanto, no contexto da reação a Antíoco o sentido do termo claramente mostra uma adesão a normas pactuais de sacrifício como parte de uma forte resistência.

Dentre os que resistiam, estava Matatias, um sacerdote vindo de Modim, no interior, cujo filho, Judas Macabeu (“o martelo”), introduziu o governo sacerdotal mais poderoso que o judaísmo veio a experimentar, que veio a ser conhecido pelo nome de asmoneus, por causa de um ancestral de Matatias (1Mc 2.1—9.18; JOSEFO, *An*, 12.6.1, § 265; 16.7.1, § 187; 20.8.11, § 190; 20.10.1, § 238, 247). Como é sabido, Judas transformou a piedade numa revolta disciplinada — fazendo até uma aliança com Roma (1Mc 8) e se dispôs a quebrar o dia de descanso por motivos militares (1Mc 2.41) — que testemunhou a restauração da adoração no templo segundo a aliança, em 164 a.C. (1Mc 4.36-61). Depois de sua morte, seu irmão Jônatas foi nomeado sumo sacerdote (1Mc 10.20,21), e, a partir daquele momento até o período do governo romano, o sumo sacerdócio foi prerrogativa dos asmoneus.

Esses acontecimentos foram rápidos demais para alguns e inaceitáveis aos olhos de outros. Em termos estritamente familiares, os asmoneus não tinham o direito de reivindicar o sumo sacerdócio, e, por esse motivo, surgiu competição com outras famílias. Além do mais, a suspensão do descanso do sábado por motivos militares

(v. JOSEFO, *Gu ju*, 1.7.3, § 146) e o fato de os asmoneus, que não eram de linhagem davídica, estarem arrogando para si o sumo sacerdócio e a monarquia pareceu ofensivo para muitos judeus (JOSEFO, *Gu ju*, 1.3.1, § 70). Antíoco havia sancionado a apostasia, e parecia que o regime asmoneu estava intensificando, tanto na resistência inicial quanto na consolidação do poder.

4.1.1 *Resistência apocalíptica*. O livro de Daniel não expressa oposição aberta aos asmoneus, mas representa a posição apocalíptica menos ativa que muitos judeus piedosos adotaram como alternativa para a política nacionalista e militarista dos asmoneus. Aqui a escatologia dos profetas durante o período do Israel restaurado é transformada num cenário de final dos tempos, em que o templo seria restaurado por meios miraculosos e o triunfo do arcanjo Miguel seria coroado com a ressurreição dos justos e injustos (Dn 12.1-4). O judaísmo popular desse período também aguardava intervenções providenciais, mas Daniel acentua e especifica essa expectativa até que se torna um programa de contemplação e fidelidade pacientes, asseguradas tanto pela visão celestial quanto pelo sábio de nome Daniel, que viveu no período babilônico (cf. Ez 14.14).

4.1.2 *Essênios*. No caso dos essênios, a oposição aos asmoneus era declarada. Eles seguiam um sistema próprio de pureza, ética e iniciação, tinham calendário próprio e viviam em comunidades separadas, tanto dentro das cidades quanto em locais isolados como Qumran. Ali aguardavam uma guerra apocalíptica que se aproximava, em que eles, na condição de “filhos da luz”, triunfariam sobre “os filhos das trevas”, que não eram apenas os gentios, mas qualquer um que não partilhasse da visão deles (*Manuscrito da Guerra* [1QM]; *Regra da comunidade* [1QS]). O clímax desses esforços haveria de ser o controle total de Jerusalém e do templo, onde a adoração seria oferecida de acordo com a revelação que haviam recebido, a interpretação correta da Lei de Moisés (cf. cd 5.17—6.11). Sua insistência numa doutrina de dois messias, um de Israel e outro de Arão, parece indicar que foi o fato de os asmoneus terem arrogado para si poderes sacerdotais e régios que alienou os essênios.

4.1.3 *Fariseus*. A maioria dos que resistiram aos selêucidas ou simpatizaram com a resistência

não pertencia a famílias sacerdotais nem tinha vocação essênica. Apesar disso, o governo incontido dos sacerdotes asmoneus no templo não era inteiramente aceitável para eles. Para esse grande grupo, o movimento dos fariseus exercia grande atração. Ao que parece, quando tentaram influenciar as ações do grupo asmoneu, os fariseus, em vez de tentar substituir os asmoneus, mostraram-se muito mais conservadores que os essênios, ou talvez estivessem competindo com famílias sacerdotais. Eles eram diligentes na questão da pureza, conforme definida principalmente em sua tradição oral e das Escrituras. Uma vez que as questões relativas à pureza estavam fadadas a se complicar, por causa da combinação asmoneia de governo secular e adoração sacrificial, os conflitos foram inevitáveis.

Josefo, por exemplo, relata que os fariseus manifestaram seu descontentamento com Alexandre Janeu incitando uma multidão a atirar limões nele (fáceis de encontrar numa procissão festiva) quando ele se preparava para oferecer sacrifícios (JOSEFO, *An*, 13.13.5, § 372-3). Referente a um período posterior, Josefo também relata o ensino dos rabinos (provavelmente fariseus) que estiveram envolvidos na desmontagem da águia que Herodes havia erigido sobre uma das portas do templo (JOSEFO, *Gu ju*, 1.33.2-4, § 648-55; *An*, 17.6.2-4, § 149-67). Em relação às ações anteriores dos fariseus, esse gesto não afetou muito a autoridade estabelecida no culto: representou mais um desafio a Herodes. Paradoxalmente, ao contrário dos essênios, a disposição dos fariseus em aceitar os asmoneus na função sacerdotal envolveu-os não apenas em disputas simbólicas, mas também em confrontos verbais e sangrentos. Conta-se que Alexandre Janeu ordenou a execução por crucificação de oitocentos adversários, fariseus e simpatizantes do grupo, e mandou matar as famílias deles. Entretanto, sua esposa chegou a um acordo com os fariseus que lhes garantiu considerável influência (Josefo, *Gu ju*, 1.4.6—1.5.3, § 96-114).

Parece claro que durante o período asmoneu a pureza era uma questão política e, até certo ponto, um símbolo. O fato de alguém da dinastia aceitar alguma censura por parte dos fariseus era um reconhecimento implícito de que o sacerdócio asmoneu era temporário, e a expressão política

original do movimento fariseu provavelmente foi resultado da oposição àquele sacerdócio (JOSEFO, *An.*, 13.10.5,6, § 288-98). Os fariseus aceitaram e desenvolveram a ideia de que, com o fechamento do cânon, havia terminado a era da profecia no sentido clássico da palavra (cf. 1Mc 4.46). Por esse motivo, é plausível que vissem Esdras como sua fonte e o movimento interpretativo de que participavam como uma extensão do próprio programa restaurador de Esdras (cf. *m. 'Abot*, 1.1-18; 2Ed 14). Mas em dois aspectos vitais é preciso fazer distinção entre os fariseus e as reformas de Esdras. Primeiro: eles não se identificavam com nenhum personagem em particular, quer sacerdotal, quer político. Seu programa era seu guia e não estava a serviço de nenhuma família ou dinastia. Segundo: a interpretação farisaica não se limitava às Escrituras, nem era sua tônica escriturística. O principal ponto de divergência era a recordação do que os denominados “sábios” haviam ensinado no passado.

Por fim, após o período do NT, a ideologia dos rabinos, que é como os fariseus vieram a ser conhecidos, ensinou que Moisés transmitiu duas *Torás* no Sinai, uma escrita e outra oral. No entanto, muito antes desse entendimento, os sábios já consideravam normativos os ensinamentos de seus predecessores e constituíram cadeias de tradição. O resultado não foi a tradição oral ser posta lado a lado com a Escritura, mas que ela funcionou como Escritura até que o cânon já não pôde mais ser ignorado como padrão funcional do judaísmo.

4.2 O judaísmo sob o domínio romano. As divisões entre os asmoneus, que resultaram em pretensões rivais ao sumo sacerdócio por parte de Aristóbulo e Hircano, filhos de Alexandra, culminaram num apelo de ambas as partes a Pompeu, que resolveu a situação ao tomar Jerusalém para Roma e entrar no santuário, em 63 a.C. (JOSEFO, *Gu ju.*, 1.7.6, § 152-4)

4.2.1 Oposição e acomodação. Os *Salmos de Salomão* representam uma expressão costumeira e piedosa do horror experimentado durante os acontecimentos de 63 a.C., experiência que provavelmente foi partilhada pela maioria dos fariseus, sejam os *Salmos* entendidos ou não como farisaicos. Depois daquele período e durante todo o reinado de Herodes e sua dinastia, a atitude dos fariseus perante o governo era ambivalente.

Parece que alguns, por questão de princípios, se envolveram numa oposição contra o governo romano e seus representantes. Hoje esse grupo é conhecido como os zelotes, mas tal designação é incorreta.

Os zelotes eram um grupo de sacerdotes revolucionários, não de fariseus rebeldes, associados a Eleazar, filho de Simão, durante a revolta de 66-73 d.C. (JOSEFO, *Gu ju.*, 2.20.3, § 564-5; 4.4.1, § 224-5). Também é preciso fazer distinção entre os fariseus rebeldes e os movimentos com pretensões proféticas, os quais afirmavam ser inspirados por Deus em seus esforços para libertar a terra das mãos dos romanos (JOSEFO, *Gu ju.*, 2.13.4-6, § 258-65; 7.11.1,2, § 437-46). Os outros fariseus se adaptavam ao novo regime, mas resistiam — às vezes com violência — aos excessos herodianos, como o ato de erigir uma águia de ouro numa das portas do templo (JOSEFO, *Gu ju.*, 1.33.2-4, § 648-55). Apesar disso, um grupo aparentemente farisaico é denominado “os herodianos” (Mt 22.16; Mc 3.6; 12.13), o que presumivelmente indica serem partidários dos interesses da família real, que dava considerável apoio ao ensino farisaico sobre a pureza. É possível que estivessem associados com os rabinos, que desfrutavam da proteção de Herodes e de sua casa. As autoridades citadas na literatura rabínica como os “filhos de Batira” (cf. *b. B. Mes.*, 85a) talvez sejam membros desse grupo.

Outros ainda cooperaram substancialmente com os romanos e com a administração sacerdotal do templo, embora pudessem discordar sobre questões como a guarda das vestes sacerdotais — deviam ficar sob a guarda romana ou local (JOSEFO, *An.*, 18.4.3, § 90-5; 20.1.1,2, § 6-14) — ou o preço dos pombos para sacrifício (*m. Ker.*, 1.7).

4.2.2 A divisão no sacerdócio: saduceus, sumos sacerdotes e nacionalistas sacerdotais. Nesse ínterim, o sacerdócio fragmentou-se ainda mais, ao reagir ao fato do controle romano. Alguns sacerdotes, especialmente entre as famílias privilegiadas de Jerusalém, eram notoriamente pró-romanos. É bem conhecida a história dos filhos de um sumo sacerdote que passaram por uma cirurgia denominada “episparmo” a fim de restaurar a aparência do prepúcio (para atender a certos quesitos das práticas esportivas; cf. 1Mc 1.14,15; JOSEFO, *An.*, 12.5.1, § 240-1). Não há praticamente

nenhuma dúvida de que tais famílias, das quais as mais proeminentes eram os saduceus e os betusianos, não eram muito respeitadas pela maioria dos judeus (*b. Pesah.*, 57a). Eram em geral apresentadas de modo negativo, como famílias que não ensinavam a ressurreição dos mortos (JOSEFO, *Gu ju.*, 2.8.14, § 165; Mt 22.23; Mc 12.18; Lc 20.27; At 23.8), mas é possível que tenha sido uma questão de ênfase. A *Torá* havia ressaltado que a adoração correta no templo traria prosperidade material, e os sacerdotes da elite tentavam concretizar essa promessa. Os saduceus jamais teriam aceitado sistemas ou revelações apocalípticos como equivalentes ou comparáveis à *Torá*. A organização no templo dava-lhes um controle tão consistente que eles se tornaram conhecidos como sumo sacerdotes, embora houvesse um único sumo sacerdote. Mas Josefo e os Evangelhos se permitem usar o plural, de modo que não se deve interpretá-lo como inexatidão: o plural é um erro cultural, mas um fato sociológico.

Caiás exerceu um longo mandato como sumo sacerdote durante esse período (JOSEFO, *An.*, 18.2.2, § 35; 18.4.3, § 95), mas a rotatividade de pessoal reflete a natureza coletiva da liderança sacerdotal, bem como a cautela dos romanos com relação a um posto que a qualquer momento podia produzir um líder nacional. Herodes percebeu o que nesse aspecto o sumo sacerdócio era capaz de gerar. Foi por isso que mandou matar Jônatas e Hircano, seus rivais em potencial (embora aparentados por casamento) e se casou com Mariana (JOSEFO, *Gu ju.*, 1.22.1-5, § 431-7; *An.*, 20.10.1, § 247-9). Sua intenção era estabelecer uma nova Dinastia Asmoneia, e parece que só a notória ambição de seus filhos, aliada à prontidão que ele próprio manifestou de vê-los executados, impediu a concretização do projeto. Mais tarde, um neto e homônimo de Herodes ainda mantinha o poder residual de escolher o sumo sacerdote, embora na condição de rei de Cálcis não tivesse nenhuma autoridade sobre Jerusalém (JOSEFO, *An.*, 20.1.3, § 15-6).

Entretanto, vários sacerdotes também tiveram proeminência na revolta contra Roma, mas não devemos presumir que esses líderes nacionalistas, entre os quais se encontrava José bar Matias, mais conhecido como Flávio Josefo, só surgiram no final da década de 60 do século 1 de nossa

era (JOSEFO, *Gu ju.*, 2.20.3,4, § 562-8). O precedente dos asmoneus estava ali, e podia ser visto por qualquer família sacerdotal como possível alternativa ao governo romano, direta ou indiretamente. Alguns sacerdotes foram não apenas nacionalistas, mas também revolucionários, que se uniram aos essênios ou a fariseus rebeldes, embora alianças entre sacerdotes e grupos com pretensão profética provavelmente não sejam uma suposição provável.

4.2.3 *A crescente influência dos fariseus.* O domínio da comunicação oral pelos fariseus fez deles — em termos de popularidade — a mais bem-sucedida das tendências dentro do judaísmo pluralizado. No período anterior à comunicação escrita entre a maioria dos judeus, a memorização era prática generalizada, e a recitação era bem mais proeminente. Sem exigir que todos soubessem ler, os fariseus estavam em condições de instruir o povo na questão da pureza, de explicar as Escrituras que vinham surgindo (nos *targumim*, cujo desenvolvimento influenciaram) e apresentar o que entendiam sobre a autoridade dos sábios. Não há motivo para presumir, por exemplo, que os rabinos do século 1, como Hillel e Hanina ben Dosa, fossem capazes de ler fluentemente, embora ambos tenham contribuído para o movimento farisaico e, mais tarde, para o movimento rabínico. O desejo que os fariseus demonstravam de viver de atividades manuais, não com base em posição social (cf. *m. 'Abot*, 2.2) — o exemplo mais proeminente é o trabalho serviçal de Hillel (*b. Yoma*, 35b) —, também significa que podiam mudar de uma cidade para outra, promulgando suas ideias. Em alguns aspectos, sua itinerância ocasional comparava-se em Israel à dos filósofos greco-romanos do mundo mediterrâneo (estoicos, pitagóricos e/ou cínicos).

O sucesso dos fariseus em cidades pequenas tornou-se ainda mais pronunciado à medida que, em Jerusalém, seu poder cedia aos interesses sacerdotais. É provável que muitos dos escribas locais, mas não todos, fossem fariseus, e a maioria tinha de levar em conta as doutrinas farisaicas. Os escribas eram homens capazes de ler e escrever, habilidade que na época representava certa realização social e educacional. Em Israel, por causa do incentivo romano ao governo local, surgiram escribas em cidades e aldeias com poder judicial

e religioso. Pode se caracterizar seu papel como de juiz, tanto de pequenas causas quanto de causas importantes. Depois que se escreveu a *Torá*, passou-se a aceitar que ambos os aspectos do governo divino — o legal e o cultural — foram manifestados por Moisés. A habilidade dos escribas em ler e escrever tornava-os ideais juízes e auxiliares dos sacerdotes, mestres e de líderes de adoração.

Todas essas funções eram provavelmente desempenhadas por um grupo interativo de escribas, pessoas de linhagem sacerdotal, fariseus e anciãos de aldeia. É provável que num mesmo lugar de uma cidade fossem resolvidos casos, declarada a pureza ou a impureza, apresentadas as lições, e a *Torá* fosse lida ou recitada de cor (em aramaico). Ali também ocorriam os debates entre escribas, juízes, sacerdotes, fariseus e anciãos sobre como a *Torá* devia ser entendida e aplicada. A literatura rabínica posterior tende a reduzir as disputas do período às casas de Hillel e Shammai, mas essa é sem dúvida uma apresentação genérica. Pelo fato de não contarem com uma liderança centralizada no período anterior a 70 d.C., os fariseus diferiam de movimento para movimento, de cidade para cidade, de rabino para rabino e, até certo ponto, mesmo de um dia para outro.

4.2.4 O Sinédrio. A estrutura de um concílio local também prevaleceu em Jerusalém sob o governo romano, e o termo grego *synedrion* foi aplicado a esse órgão, que veio a ser conhecido como Sinédrio, em grande parte como resultado da *Mishná*, mas esse documento do século II d.C. não pode ser considerado um registro confiável dos fatos e instituições do século I (V. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS). No entanto, se cotejarmos a *Mishná* com os Evangelhos e Josefo, tem-se a forte impressão de que o concílio em Jerusalém era em grande parte controlado pelos sumos sacerdotes. Os anciãos ou aristocratas da cidade também participavam, entre os quais estavam fariseus e alguns escribas que podiam ou não ser sacerdotes, anciãos ou fariseus. Não é possível saber com certeza se havia 71 membros (como consta na literatura rabínica) e em que situações tinha o direito de aplicar a pena de morte. Mas parece que os romanos deram a esse concílio autoridade para decidir a execução de quem cometesse sacrilégio ostensivo (JOSEFO, *Gu ju*, 2.12.2, § 228-31; 5.5.2, § 194; *An*, 15.11.5, § 417).

A autoridade do concílio de Jerusalém acompanhava o prestígio da cidade fora dela e a reconhecida centralidade do templo. Mas uma decisão do concílio não era automaticamente aplicável aos que viviam no campo ou em outras cidades importantes. A aceitação de determinado ensino, preceito a preceito, era o caminho da influência. Os fariseus também ensinavam no templo e ao redor dele o que era o centro de sua atenção: a pureza. E, nesse movimento, os fariseus de Jerusalém eram os mais prestigiados.

5. O judaísmo primitivo e o nr

5.1 Jesus no templo, no contexto do judaísmo primitivo. Conta-se que Hillel, contemporâneo mais velho que Jesus, ensinou que as ofertas (como no caso do próprio *olê*, o holocausto ou sacrifício pelo fogo) devem ser trazidas ao templo, onde os donos deveriam impor as mãos sobre elas e, então, entregá-las aos sacerdotes para o abate (cf. *t. ag.*, 2.11; *y. ag.*, 2.3; *y. Beia*, 2.4; *b. Beia*, 20a,b). Seus antagonistas perenes e estereotípicos, a escola de Shammai, o contestavam, insistindo em que os animais fossem entregues diretamente. Entretanto, alguém da escola de Shammai (que, segundo o *Talmude babilônico* e a *Toseftá*, tinha o nome de Baba ben Buta) ficou tão impressionado com a opinião de Hillel que mandou trazer três mil animais ao templo (número especificado apenas no *Talmude de Jerusalém*), e ele os entregou a qualquer um que estivesse desejoso de impor as mãos sobre eles antes do sacrifício.

Em termos gerais, a *hagadah* (narrativa ou conto instrutivo) acerca de Hillel, Baba ben Buta e das ovelhas era característica do programa farisaico-rabínico. Além do mais, a ampla confirmação da história nos dois *Talmudes* e sua menção na *Toseftá* pode ser a indicação de uma disputa que de fato ocorreu. Finalmente, embora os opositores de Hillel sejam estereotípicos, é notável que em *b. Beia*, 20a Hillel faz de conta que o animal é uma fêmea (para um sacrifício pacífico, não para sacrifício no fogo), a fim de levar os discípulos de Shammai a participar. Ou seja, a versão babilônica da história pressupõe que os seguidores de Shammai, em comparação aos seguidores de Hillel, tinham maior controle sobre o que os adoradores faziam no templo. A *hagadah* é bem diferente do tipo de conto presente

na literatura rabínica, em que se apresenta Hillel como o patriarcado prototípico do judaísmo rabínico.

Em certo sentido, a tradição acerca de Hillel ensaia um movimento oposto ao de Jesus no templo (Mt 21.12; Mc 11.15-17; Lc 19.45,46; Jo 2.13-17): os animais são introduzidos, em vez de seus comerciantes serem expulsos. Mas o propósito da ação do partidário de Hillel é assegurar um entendimento correto da adoração, e essa também é a motivação que os Evangelhos atribuem a Jesus. De fato, a *halaká* de Hillel insiste na participação do ofertante por ser ele o proprietário do que é ofertado, propriedade definitivamente declarada pelo gesto da imposição de mãos (cf. *b. Pesah*, 66b) e os abundantes indícios antropológicos desse gesto sacrificial, alguns deles citados em CHILTON, 1992, p. 27-42). “A casa de Shammai”, ao que parece, sancionava o sacrifício sem ordenar a participação enfática do ofertante. Embora não se atribua a Baba ben Buta nada parecido com a violência de Jesus, mesmo assim ele oferece uma analogia para uma insistência enérgica na correta adoração que um fariseu devia prestar no templo.

A *Mishná* reflete a preocupação de controlar os arranjos comerciais ligados ao templo, um tanto análoga à ação de Jesus no pátio externo. Conta-se a seguinte história a respeito de um dos sucessores de Hillel (*m. Ker.*, 1.7):

Houve uma ocasião em que um par de pombos custava um denário de ouro em Jerusalém. O rabino Simeão ben Gamaliel disse: “Juro por este Lugar que não descansarei esta noite até que custem apenas um denário [de prata]!”. Então ele foi ao pátio e ensinou: “Se uma mulher sofreu cinco abortos dos quais não se tem dúvida ou se teve cinco fluxos dos quais não se tem dúvida, ela precisa trazer apenas uma oferta, e então poderá comer os sacrifícios. Dela não se exigirá mais. E no mesmo dia o preço do par de pombos passou a custar um quarto de denário.

Embora essa história exija mais esforço para ser entendida que a de Hillel, vale a pena dedicar-lhe atenção. A história proposta por Simeão ben Gamaliel pressupõe que uma mulher podia oferecer um par de pombos como oferta queimada e

como sacrifício pelo pecado, a fim de se purificar após o parto. O segundo seria oferecido normalmente, enquanto o primeiro, em caso de pobreza, podia substituir um cordeiro de um ano de idade (Lv 12.6-8). A história também pressupõe que, do ponto de vista da pureza, abortos e casos incomuns que envolviam sangue e eram semelhantes ao aborto deviam ser classificados e tratados como parto. Esse interesse é caracteristicamente farisaico, como também a questão sobre quando se podia considerar que a mulher tinha o direito de comer da oferta. Os fariseus definiam a pureza como condição para participar do sacrifício e das refeições que eram, no ensino que ministravam, uma extensão da santidade do templo.

Por isso, a ira de Simeão, que o levou a jurar pelo templo (cf. Mt 23.16-22), é motivada até certo ponto por considerações econômicas, e sua reação é, como a de Jesus, ensinar no pátio do templo, para onde as ofertas eram trazidas. Mas sua ação ali é bem menos direta que a de Hillel ou a de Jesus. Em vez de importar mais aves ou de soltar as que foram adquiridas a um preço extorsivo, ele promulga uma *halaká* que tinha o propósito de diminuir o comércio de pombas, não importando o preço.

Se era possível uma mulher aguardar até cinco abortos ou fluxos de sangue, oferecer um único par de pombos e ser considerada suficientemente pura para comer da oferta animal, obviamente o lucro potencial com a venda de pombos iria cair. De fato, Simeão opunha-se aos preços inflacionários do monetarismo sacrificial. A lição política foi rapidamente acolhida (no mesmo dia, se acreditarmos na história), e os preços caíram mais do que Simeão havia planejado. Presumivelmente, não houve mais motivo para ele continuar difundindo sua ideia no pátio do templo, e tanto ele quanto os comerciantes ficaram satisfeitos com a solução.

Em relação à *Toseftá*, ao *Yerushalmi* e ao *Babli* (os dois últimos respectivamente o *Talmude de Jerusalém* e o *Talmude babilônico*), a data da *Mishná* faz com que seu material, em sua relação com os Evangelhos, seja de interesse imediato para quem estuda a vida e os ensinamentos de Jesus. Apesar de toda a sua complexidade, a *hagadá* em *Keriot* é vital para se entender a intervenção farisaica na operação do templo que, de acordo

com o testemunho da *Mishná*, era considerada possível no século I. (Talvez a história de Simeão seja mais complexa justamente por estar mais envolvida com detalhes de interesse dos fariseus do que acontece com a *hagadá* de Hillel e Baba ben Buta, só disponível em fontes posteriores.) Hillel, Simeão e Jesus são apresentados como pessoas interessadas nos animais oferecidos no templo a ponto de intervir (ou, no caso de Hillel, por meio de um representante) no pátio externo, a fim de influenciar o andamento normal da adoração. Quanto a isso, pode-se dizer que as tradições e os escritos rabínicos fornecem um contexto no qual é possível interpretar uma bem atestada ação de Jesus.

5.2 Paulo e o templo no judaísmo primitivo.

Quando Paulo concebe sacrificialmente a morte de Jesus, ele a considera um sacrifício pelos pecados (Rm 8.3). Na época em que escreveu Romanos, fazia cinco anos que ele vinha se referindo dessa maneira à morte de Jesus (cf. Gl 1.4, passagem escrita por volta de 53 d.C., de acordo com o Papiro 46 e o *Códice sináutico*). Paulo emprega justamente a expressão usada na LXX para se referir a um sacrifício pelo pecado (*peri hamartias*; cf. Lv 16.3,5,6,9,11,15). Paradigmaticamente, Paulo cita as Escrituras hebraicas numa versão septuagíntica, de modo que a identidade da frase pode, sozinha, ser interpretada com o sentido de que ele apresenta a morte de Jesus como sacrifício pelo pecado. Além disso, Gálatas e Romanos concebem a morte de Jesus de uma forma congruente com a imagem de um sacrifício pelo pecado. Em Gálatas 1.4, o propósito de sua morte é a redenção da presente era maligna, ao passo que Romanos 8.3 faz um contraste entre o ato de Deus enviar seu Filho e a carne do sacrifício.

Paulo, contudo, não concebia essa morte como uma substituição do culto pela simples razão de que Paulo acreditava que ele mesmo tinha um papel a desempenhar no serviço do templo. Sua pregação do evangelho, segundo Romanos 15.16, é um tipo de serviço sacerdotal, “de modo que a oferta deles [isto é, das nações] seja aceitável, uma vez santificada pelo Espírito Santo” (ARA). Contextualmente, Paulo caracteriza seu ministério como sacrificial, associando-o ao seu serviço “aos santos” de Jerusalém (Rm 15.25), por meio de uma coleta recolhida na Macedônia e na Ásia

a favor da comunidade mais pobre, como retribuição por seu tesouro espiritual (Rm 15.26,27). Isso feito, Paulo espera ir a Roma “na plenitude da bênção de Cristo” e seguir até a Espanha (Rm 15.28,29), para ali se envolver no mesmo serviço sacerdotal (cf. Rm 15.19). Convencionalmente e de conformidade com Gálatas 2.10, 1Coríntios 16.1, 2Coríntios 8—9 e Romanos 15.26, o programa de Paulo é conhecido como coleta, e a pressuposição tem sido de que o propósito do programa era puramente prático. Paulo concordara em fornecer apoio material em troca de reconhecimento por parte de Pedro, Tiago e João (cf. Gl 2.9) e empregou linguagem sacerdotal como recurso retórico.

É inquestionável que Paulo era capaz de utilizar linguagem cultural como metáfora. Romanos 12.1 é um exemplo: os destinatários são convidados a apresentar o próprio corpo “como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus”. Romanos 15.16 só pode estar se referindo metaforicamente ao serviço sacerdotal de Paulo, como a agência por meio da qual se poderá completar a oferta das nações, visto que Paulo não afirmava ser de linhagem sacerdotal. Mas será que “a oferta das nações” deve ser entendida apenas como metáfora? Talvez Paulo seja capaz de realizar o serviço sacerdotal apenas no sentido (figurado) de levar apoio à comunidade dos seguidores de Jesus em Jerusalém, os quais por sua vez oferecem sacrifício dentro do templo. Mas permanece o fato de que a oferta dessa comunidade era um sacrifício nos moldes da *Torá* no sentido direto e costumeiro da palavra.

A esperança de um clímax de revelação do poder divino, sinalizada na disposição de nações em adorar no monte Sião, é atestada por fontes judaicas que sobreviveram até o século I. Do ponto de vista de sua influência no NT, uma das principais fontes é o livro de Zacarias. Pode-se afirmar que Zacarias serviu de ponto de partida para o programa inclusivo em que Jesus apresentou a pureza e o perdão como as motivações do reino (v. CHILTON, 1992, p. 113-36). No texto, Jesus menciona o profeta pelo nome (cf. Mt 23.34-36; Lc 11.49-51). Programaticamente, o livro diz respeito ao estabelecimento da adoração restaurada no templo, especialmente na festa de sucote (i.e., tabernáculos; Zc 14.16-19).

“Todas as nações” deverão subir anualmente a Jerusalém para adorar (Zc 14.16), e a transformação da qual a adoração faz parte envolve a provisão de “águas vivas” que procedem da cidade (Zc 14.8; cf. Jo 4.10,14). Essa imagem está relacionada a uma prévia “fonte aberta para a casa de Davi e para os habitantes de Jerusalém, para remover o pecado e a impureza” (Zc 13.1). Aqui a associação entre perdão e pureza constitui um aspecto do programa de Jesus e também a ideia de uma libertação imediata daquilo que mantém Israel afastado de Deus, sem nenhuma menção a sacrifício. (Há também uma indicação de que a questão da ancestralidade davídica ocupou um lugar importante no ministério de Jesus, além da reivindicação formalmente messiânica.) Considera-se que Deus prepara a pureza que ele mesmo exige, de modo que o sacrifício que deseja possa ocorrer.

Zacarias apresenta o comissionamento de um sacerdote (Zc 3; cf. Mt 16.18,19), um oráculo contra juramentos (Zc 5.3,4; cf. Mt 5.33-37), uma visão de um rei humildemente montado num jumento (Zc 9.9; cf. Mt 21.1-9; Mc 11.1-10; Lc 19.28-40; Jo 12.12-19), o recibo profético de trinta siclos de prata como testemunho contra os proprietários de ovelhas (Zc 11.4-17; cf. Mt 26.14-16; Mc 14.10,11; Lc 22.3-6). É óbvio que as ligações entre o ministério de Jesus e Zacarias não chegam a revelar interesses comuns em cada detalhe, e Mateus reflete uma tendência de fazer um ajuste entre os dois. Mas as semelhanças podem apontar para o fato da apropriação, por parte de Jesus, da profecia de Zacarias acerca da pureza escatológica, como parece indicar a ligação final e mais fundamental. A visão culminante de Zacarias insiste em que cada utensílio em Jerusalém pertence ao Senhor e se torna um utensílio próprio para o sacrifício. Como parte dessa insistência, o texto afirma que nenhum comerciante terá permissão para estar no templo (Zc 14.20,21). À luz de Zacarias, o ato em que Jesus ocupa o templo parece uma encenação da pureza profética diante de uma inovação comercial, uma vigorosa insistência em que Deus iria preparar seu povo com utensílios para a adoração escatológica.

É notável que o *Targum de Zacarias* inclua a referência de Zacarias 14.9 ao reino de Deus e apresente outro vínculo programático com Jesus.

É claro que Jesus entendia que o impacto fundamental do sacrifício era resultante da pureza e do perdão que Deus estendeu a Israel num antegozo do clímax da adoração. De acordo com esse entendimento, sem dúvida Jesus era alguém incomum na aplicação imediata de um programa profético para o templo, mas estava longe de ser o único a ter um programa assim. Entretanto, suas claras exigências acerca da provisão de animais como ofertas mostram que, para ele, a questão da pureza era pragmática e também afetiva. E foi nesse estilo farisaico que Jesus confrontou as autoridades do templo com a afirmação de que a forma em que o administravam era um escândalo e que a apresentação direta de animais por parte de um Israel perdoado e purificado era necessária para se alcançar a experiência de santidade e a realidade da aliança.

Tinha o programa de Jesus sido ou não um precedente direto do de Paulo, a mera existência de Zacarias, a que Paulo faz alusão (cf. Rm 8.36; 1Co 2.11; 11.25; 13.5; 14.25), abre a possibilidade de que o apóstolo tenha incluído uma oferta da parte dos gentios em Jerusalém como parte de seu programa e, portanto, como parte do que pretende dizer em Romanos 15.16. A essa altura, a leitura do *Targum de Zacarias* é particularmente pertinente, além da questão de sua relação com a pregação de Jesus. Há consenso de que essa seção do *Targum de Zacarias* reflete a etapa mais remota de desenvolvimento dos *targumim*, a partir do século I, e esse tema também aparece representado no livro de Tobias (Tb 13.8-11), de forma independente do livro de Zacarias. É evidente que no contexto do judaísmo helenista a consolação de Jerusalém e o reconhecimento, em forma de sacrifício, de Deus como rei pelas nações eram temas recorrentes e podiam ser associados e, de fato, o eram. O significado da proeminência de um tema semelhante no *Targum de Zacarias* mostra que a associação não era meramente helenista e que sobreviveu ao longo do século I. De forma geral, *Jubileus* 4.26 estabelece que o alcance global do santuário era uma expectativa no judaísmo primitivo.

O *Targum de Jônatas*, assim como Tobias e *Jubileus*, estabelece claramente que uma expectativa de adoração global no templo era um aspecto do judaísmo primitivo, de modo que é plausível

que Paulo tenha tido o objetivo de promover uma oferta literal das nações por meio de sua coleta a favor dos necessitados da igreja em Jerusalém. O livro de Atos esforça-se por desculpar Paulo da acusação de ter introduzido alguns gentios na área do templo (At 21.27-30), mas é justamente essa acusação, feita por judeus provenientes da Ásia e em condições de saber o que Paulo planejava (At 21.27), que resulta na tentativa de matar o apóstolo e no seu subsequente — e, como se sabe, último — aprisionamento (At 21.31,32). Pode se dizer que o quadro conflituoso que a essa altura Atos apresenta é consistente com a descoberta, nas cartas de Paulo, de que ele planejava incluir os gentios na adoração sacrificial de Israel.

A afirmação de Paulo, em Romanos 3.25, de que Deus estabeleceu Jesus como apaziguamento cultural por meio da fé em seu sangue não deve, por esse motivo, ser entendida como postulação de que o culto foi formalmente substituído pela morte de Jesus. As referências normalmente citadas com relação a usos semelhantes (2Mc 3.33; 4Mc 6.28,29; 17.20-22) já deviam há muito tempo ter advertido comentaristas a evitar quaisquer leituras que envolvam tais conceitos. Em 2Macabeus 3.33 lemos de um sumo sacerdote que está “apaziguando” por meio cultural. Até mesmo 4Macabeus, que provavelmente é uma composição demasiadamente tardia para ser empregada como representativa do ambiente que foi a matriz do pensamento de Paulo, mantém certa distinção entre o prazer divino no sacrifício e o meio desse sacrifício. Em 4Macabeus 6.28, Eleazar pede a Deus que se agrade de seu povo e, com base nisso, faça com que o sangue dele (Eleazar) seja a purificação do povo, e a vida dele, o resgate do povo (4Mc 6.29). Então, em 4Macabeus 17, somos informados de que sete irmãos, à maneira de Eleazar, purificaram a terra, pelo fato de se tornarem resgate pelo pecado da nação (4Mc 17.21). Em 4Macabeus 6 e 17, emprega-se consistentemente o vocabulário de purificação e resgate para se referir às mortes de mártires em termos culturais e salvíficos. Essa salvação não envolveu a substituição do sacrifício cultural, mas seu restabelecimento no templo.

Para Paulo, em Romanos 3.25, Jesus é um *hilasterion*, pois proporciona a ocasião em que Deus pode ser apaziguado, uma oportunidade para a

correta oferta de sacrifício em Jerusalém. Justamente essa retidão se encontra por trás da ênfase na justiça de Deus. No *Targum sobre Isaías*, “os justos” são aqueles que recebem o regozijo cujo epicentro é o santuário (cf. Is 24.16; 5.17; 66.24). Mais especificamente, o estabelecimento da adoração correta no templo é sinalizada em Daniel 8.14 como algo que envolve uma justificação divina. O emprego em Daniel apresenta Deus como alguém que é justo (cf. Dn 9.7,14,16) e que torna justa (Dn 9.24; cf. 12.3) uma nação injusta (Dn 9.7,16,18).

5.3 Resumo. Pode se perceber a utilidade dos documentos do judaísmo primitivo e do judaísmo rabínico para avaliar Jesus e Paulo mediante três considerações críticas, cada uma exemplificada acima. Primeira: deve se levar em conta a data relativamente tardia da literatura rabínica, embora os vínculos entre o judaísmo rabínico e o farisaísmo durante o século I excluam qualquer recusa generalizada de aceitar analogias entre os Evangelhos e o material rabínico. Segunda: o reconhecimento das transformações sociais e religiosas envolvidas na emergência do judaísmo rabínico deve alertar o leitor da possibilidade de atribuições anacrônicas ou da apresentação dos mestres antigos como porta-vozes de teologias posteriores. Terceira: deve se entender que o alvo inicial da investigação não é tanto a recuperação de acontecimentos e declarações com paralelos nos Evangelhos, mas do ambiente do judaísmo primitivo, refletido indiretamente tanto nos Evangelhos quanto no material rabínico, que foi a matriz da fé cristã.

Ver também APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

DNTB: FESTIVALS AND HOLY DAYS: JEWISH; HASMONEANS; HEBREW BIBLE; JEWISH HISTORY; MESSIANISM; PHARISEES; RABBIS; SACRIFICE AND TEMPLE SERVICE; TEMPLE, JEWISH; TORAH; THEOLOGIES AND SECTS, JEWISH; WRITING AND LITERATURE: JEWISH.

BIBLIOGRAFIA. AUERBACH, E. *Moses*. Detroit: Wayne State University Press, 1975. ■ BRIGHT, J. *A history of Israel*. Philadelphia: Westminster, 1981. ■ CHILTON, B. D. Aramaic and targumic antecedents of Pauline “justification”. In: BEATTIE, D. R. G. & McNAMARA, M. J., orgs. *The Aramaic Bible: the targums in their historical context*. Sheffield:

Academic, 1994. p. 379-97. (JSOTsup, 166.) ■ _____ . *The Isaiah Targum: introduction, translation, apparatus and notes*. Wilmington: Michael Glazier, 1987. (ArBib, 11.) ■ _____ . *The temple of Jesus: his sacrificial program within a cultural history of sacrifice*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992. ■ COHEN, S. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster, 1987. (LEC, 7.) ■ DAVIES, W. D. & FINKELSTEIN, L., orgs. *The Cambridge history of Judaism. Introduction; the Persian period*. London/New York: Cambridge University Press, 1984, v. 1. FINKEL, A. *The Pharisees and the teacher of Nazareth*. Leiden: E. J. Brill, 1964. (AGSU, 4.) ■ FURNISH, V. P. *2 Corinthians*. Garden City: Doubleday, 1984. (AB.) ■ GOODENOUGH, E. R. *An introduction to Philo Judaeus*. Lanham: University Press of America, 1986. (BCJ.) ■ GOTTWALD, N. K. *The tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel 1250-1050 B.C.* Maryknoll: Orbis, 1979. ■ HELYER, L. R. *Exploring Jewish literature of the second temple period: a guide to New Testament students*. Downers Grove: InterVarsity, 2002. ■ KRAFT, R. A. & NICKELSBURG, G. W. E. *Early Judaism and its modern interpreters*. Atlanta: Scholars, 1986. (*The Bible and its modern interpreters*, 2.) ■ LEANY, A. R. C. *The Jewish and Christian world 200 B.C. to A.D. 200*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1984. (CCWICW, 7.) ■ LEMCHE, N. P. *Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*. Leiden: E. J. Brill, 1985. (VTSUP.) ■ LEVINE, L. I. *The rabbinic class of Roman Palestine in Late Antiquity*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1989. ■ McNAMARA, M. *Palestinian Judaism and the New Testament*. Wilmington: Michael Glazier, 1983. (GNS, 4.) ■ MENDENHALL, G. E. The hebrew conquest of Palestine. BAR, v. 3, p. 100-20, 1962. NEUSNER, J. Josephus' Pharisees: a complete repertoire. In: FELDMAN, L. H. & HATA, G., orgs. *Josephus, Judaism and Christianity*. Detroit: Wayne State University Press, 1987. p. 274-92. _____ . *The Pharisees: rabbinic perspectives*. Hoboken: Ktav, 1984. (SAJ.) ■ NOTH, M. *The history of Israel*. London: Adam & Charles Black, 1959. ■ SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Rev. e ed. G. Vermes, F. Millar e M. Goodman. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1986. 3

v. ■ SELTZER, R. M., org. *Judaism: a people and its history*. New York: Macmillan, 1989. ■ TOMASINO, A. J. *Judaism before Jesus: the events and ideas that shaped the New Testament world*. Downers Grove: InterVarsity, 2003. ■ VANDERKAM, J. C. *An introduction to early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. ■ WILSON, R. R. *Sociological approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.

B. D. CHILTON

JUDAIZANTES. VER ADVERSÁRIOS.

JUDAS, CARTA DE

A Carta de Judas é a última entre as denominadas Cartas Católicas ou Cartas Gerais do NT (i.e., de Tiago a Judas; WEBB, 1992). Nessa carta, Judas adverte seus leitores acerca dos falsos mestres e os exorta a defender a fé. D. J. Rowston (1975) está certo ao lamentar que Judas seja “o livro mais negligenciado” do NT. Mas seu estudo cuidadoso recompensará ricamente o leitor.

1. Estrutura e forma literária
2. Características
3. Oponentes
4. Autoria
5. Data
6. Destinatários/destino
7. Mensagem

1. Estrutura e forma literária

Embora Judas seja uma das menores cartas do NT, a análise de sua estrutura revela uma gema literária elaborada com muito cuidado.

1.1 Estrutura de carta (ou epistolar). Embora Judas possua uma introdução (Jd 1,2) e uma doxologia de conclusão (Jd 24,25), seu caráter epistolar tem sido questionado (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS). Por exemplo, R. H. Fuller considera Judas um panfleto, cujos aspectos epistolares são “apenas um recurso convencional” (FULLER, p. 160). Mas tal afirmação não pode ser comprovada porque esses aspectos caracterizam o gênero epistolar, e não há meios formais de distingui-los como recursos convencionais ou como interpolações posteriores (BAUCKHAM, 1988, ANRW, p. 3800). Além disso, o corpo faz alusão ao caráter epistolar do texto (Jd 3) e também emprega convenções epistolares (e.g., “quero lembrar-vos”, Jd 5).

Como carta, a estrutura de carta (ou epistolar) de Judas pode ser esboçada da seguinte maneira:

- Abertura da carta (Jd 1,2)
 - Palavras de abertura (Jd 1)
 - Saudação (Jd 2)
- Corpo da carta (Jd 3-23)
 - Abertura do corpo da carta (Jd 3,4)
 - Meio do corpo da carta (Jd 5-23)
 - Encerramento da carta (Jd 24,25)

Em razão da brevidade da carta, não há encerramento do corpo. J. H. Neyrey (1993, p. 27) entende que Judas 17-23 constitui o encerramento do corpo, por causa de uma fórmula de revelação (cf. WATSON, p. 67). No entanto, a expressão “mas vós, amados” (Jd 17; cf. Jd 20) na verdade não é uma fórmula de revelação. Esse emprego do discurso direto com um imperativo indica uma transição importante no meio do corpo. Nesse caso, Judas 20-23 conduz o corpo a um clímax apropriado, ao tratar do propósito da carta: como lutar pela fé (cf. Jd 3).

O início do corpo de uma carta geralmente identifica as circunstâncias em que ela é escrita e faz alusão ao seu propósito. Dessa maneira, o início do corpo da Carta de Judas indica que a circunstância é o fato de Judas ter percebido que falsos mestres se haviam infiltrado na igreja (Jd 4), e o propósito duplo da carta é conscientizar seus leitores da existência e da condenação desses falsos mestres (Jd 4) e também exortá-los a lutar pela fé (Jd 3). Como abertura da carta (Jd 3,4), ele lança o alicerce para a análise que acontecerá no meio do corpo (Jd 5-23). Essa relação entre o início e o meio do corpo produz uma estrutura quiástica (cf. BAUCKHAM, 1983, p. 5-6):

- A Apelo: necessidade de lutar pela fé (Jd 3)
- B Causa do apelo: falsos mestres identificados e condenados (Jd 4)
- B' Causa do apelo: falsos mestres descritos e condenados (Jd 5-19)
- A' Apelo: como lutar pela fé (Jd 20-23)

Ao concluir com uma doxologia, Judas não segue a forma costumeira de encerramento de carta. Essa forma de encerramento sugere que Judas vislumbra a carta sendo lida à comunidade cristã

reunida em adoração e se dirige aos seus ouvintes com um sermão em forma de carta. Essa sugestão se confirma pelo estilo midráshico do corpo da carta (v. abaixo), e, desse modo, como sugerido por R. J. Bauckham (1983, p. 1), Judas é um “sermão epistolar”.

1.2 Estrutura retórica. Nas últimas décadas, começou-se a analisar os textos do NT à luz de técnicas e formas retóricas greco-romanas. Embora originariamente a retórica tenha sido uma técnica oral usada em discursos, mais tarde ela foi também empregada em textos escritos, particularmente nas formas de literatura que tinham o propósito de persuadir. A retórica era ensinada a estudantes gregos e romanos e incluía instruções sobre a escolha dos argumentos apropriados (“invenção”), a organização do material no esboço mais eficaz (“disposição”) e o desenvolvimento de uma linguagem apropriada à comunicação eficaz (“estilo”).

Numa análise oportuna, D. F. Watson (p. 29-79) aplica a crítica retórica à Carta de Judas. Todas as partes de uma carta, inclusive sua abertura e encerramento, podem contribuir para sua eficácia retórica. Por exemplo, ao mesmo tempo que a identificação dos leitores em Judas 1 é necessária, de acordo com o formulário epistolar, a descrição reanima os leitores e contribui para seu sentimento de boa vontade para com o autor. Assim, a abertura da carta pode contribuir para a função retórica de uma introdução (*exordium*) ao mesmo tempo que se amolda à forma epistolar.

A análise de Watson (p. 29-79, esp. p. 77-8; cf. NEYREY, 1993, p. 25-7) resulta no seguinte esboço retórico de Judas, ao qual foram acrescentadas breves definições dos termos latinos.

1. Introdução (*exordium*; Jd 3) (com Judas 1,2 sendo quase um *exordium*)
2. Narração (*narratio*; Jd 4)
3. Provas (*probatio*; Jd 5-16, contendo três provas: Jd 5-10, 11-13, 14-16)
4. Conclusão (*peroratio*; Jd 17-23)
 - Recapitulação (*repetitio*; Jd 17-19)
 - Apelo emocional (*adfectus*; Jd 20-23) (com Jd 24,25 sendo quase um *peroratio*)

Ainda que essa análise seja informativa, seu ponto fraco é a combinação de Judas 17-19 e Judas 20-23 como a conclusão (*peroratio*). Como unidade, Judas 17-19 contém as mesmas

características formais das três provas anteriores (exemplo/texto, aplicação aos adversários), e, desse modo, deve ser considerado a quarta prova do *probatio*. A unidade de Judas 20-23 na realidade não pode ser considerada um *adfectus* (ou apelo emocional), pois o que faz é concluir o apelo expresso em Judas 3, com instruções sobre a maneira de lutar pela fé. Como classificar tais parêneses nas cartas do NT é uma questão ainda sem resposta na aplicação de análise retórica aos textos bíblicos.

1.3 Midrash. E. E. Ellis (p. 221-6; cf. BAUCKHAM, 1983, p. 4-5) foi o primeiro a observar o estilo midráshico empregado em Judas 5-19, em que exemplos e citações das Escrituras se tornam “textos” então interpretados e aplicados à situação com que deparam os leitores de Judas. Esse padrão midráshico de texto seguido de interpretação é repetido quatro vezes nesses versículos. Os dois primeiros textos são alusões a histórias bíblicas (Jd 5-7,11), as quais são interpretadas para aplicação aos adversários de Judas (Jd 8-10,12,13). As duas últimas procedem de fontes autorizadas, embora não bíblicas (Jd 14,15 e 17,18), que são igualmente aplicadas à situação dos leitores (Jd 16,19; cf. BAUCKHAM, 1990, p. 179-234).

É possível comparar proveitosamente esse estilo midráshico com os *Pesharim* de Qumran (rolos que interpretavam textos bíblicos; da palavra *pēsher*, “interpretação”; pl. *p̄shārim*), particularmente os *Pesharim* temáticos que comentam diversos textos reunidos por tratarem de um tema comum (e.g., 4QFlor; 11QMelch; em contraste com *Pesharim* contínuos, e.g., 1QpHab). Semelhanças e diferenças podem ser observadas entre Judas e os *Pesharim* (cf. BAUCKHAM, 1983, p. 4-5; mais tarde, Bauckham sugere que se evite o termo *midrash*, para evitar a confusão com os *midrashim* rabínicos; cf. BAUCKHAM, 1990, p. 180, n. 2).

2. Características

Os estudiosos tendem a aceitar que Judas se caracteriza pelo catolicismo primitivo da era pós-apostólica (e.g., SIDEBOTTOM, p. 77-8; ROWSTON, 1971, p. 145-54; quanto à data, v. 5 abaixo). Como categoria para se entender o desenvolvimento do cristianismo primitivo, o catolicismo primitivo vem sendo questionado com frequência

cada vez maior. Contudo, ainda que para efeito de raciocínio se aceitem as características dessa categoria não se deve caracterizar Judas dessa maneira (e.g., BAUCKHAM, p. 8-9). A expectativa de uma parusia iminente não se esvaneceu (Jd 1,14,15,21,24; cf. WEBB, 1996). Judas não recomenda que os falsos mestres se submetam a alguma forma de hierarquia eclesiástica, nem mesmo faz alusão a tais oficiais. Não há nenhum indício de um cânon cristão em desenvolvimento. Os indícios a favor dessa caracterização baseiam-se em dois elementos: 1) Judas 17 parece deixar implícita uma data pós-apostólica, mas isso não procede (quanto à data, v. 5 abaixo); 2) a referência à “fé”, em Judas 3 (cf. Jd 20), é interpretada como indicação de um conjunto definido de doutrinas cristalizadas. Mas não há necessidade de entender esse termo como algo além de um sinônimo de “evangelho”. Até mesmo Paulo, escrevendo nas décadas de 40 e 50, empregou a palavra “fé” dessa maneira (e.g., Gl 1.23; cf. NEYREY, p. 55).

Em vez de interpretar Judas como uma carta católica primitiva, é melhor entendê-la como LITERATURA APOCALÍPTICA judaico-cristã (e.g., BAUCKHAM, 1983, p. 8-11; CHARLES, 1993, p. 42-64). Esse ponto de vista baseia-se na observação do estilo midráshico da argumentação (v. acima), do emprego generalizado de fontes judaicas, especialmente apocalípticas (v. 2.3 abaixo) e da proeminência de uma cosmovisão apocalíptica no pensamento da carta.

2.1 Conexões literárias. Comprimido nos 25 versículos da carta, há um número surpreendente de alusões literárias. Sua identificação ajudará o leitor a perceber a riqueza literária de Judas.

2.2 Antigo Testamento. Embora Judas não cite nenhum texto do AT, um estudo cuidadoso revela que a carta depende extensamente do AT, inclusive de suas narrativas (e.g., o êxodo de Israel e a experiência do povo no deserto, Jd 5), de sua teologia (e.g., o povo de Deus é constituído pelos “chamados”, Jd 1) e de sua linguagem (“banqueteando-se”, Jd 12, com base em Ez 34.2; e.g., ROWSTON, 1971, p. 37-48; BAUCKHAM, 1983; CHARLES, 1993, p. 91-127).

É evidente que o autor tem conhecimento das versões gregas do AT, pois utiliza algo de sua terminologia distintiva (e.g., “murmuradores”,

Jd 16, *ARA*; *Sím.*, Pv 16.22; Is 29.24; cf. BIGG, p. 310-1). Mas parece que o texto primordial é o hebraico, porque ele alude a passagens em que o texto hebraico transmite a ideia e a tradução grega não a apoia. Por exemplo, Judas 12 faz menção às “nuvens sem água, levadas pelos ventos”, que provavelmente é uma alusão à versão hebraica de Provérbios 25.14 (“nuvens e ventos que não trazem chuva”). Mas na *LXX* Provérbios 25.14 traz “ventos e nuvens e chuva aparecem”, sem a vívida imagem que Judas está empregando.

2.3 Tradições judaicas. Ao mesmo tempo que não cita o cânon hebraico, Judas é o único livro do *NT* a citar explicitamente uma fonte judaica extracanônica. É o caso de Judas 14,15, que cita *1Enoque* 1.9, e provavelmente também Judas 9, que talvez esteja citando o final do agora perdido *Testamento de Moisés* (BAUCKHAM, 1983, p. 65-76). Para alguns cristãos de época posterior, isso representou um problema. Tertuliano viu aí um argumento a favor da autenticidade de *1Enoque* (TERTULIANO, *De cl fe*, 1.3), enquanto Jerônimo questionou a canonicidade de Judas (*Vi il*, 4; cf. BAUCKHAM, 1990, p. 137-8). Tendo em vista outras alusões a esses e outros textos apocalípticos judaicos em Judas e em outros livros do *NT*, é evidente que essas obras eram conhecidas no ambiente em que essa carta foi composta e lida. Portanto, as citações de Judas não devem ser um problema para leitores de hoje, pois é como o pastor que, num sermão, reforça seu argumento citando um escritor cristão popular que seja uma reconhecida autoridade em determinado assunto.

Além dessas citações explícitas, Judas faz extensas alusões a *1Enoque* e a outros escritos e tradições judaicos do período do segundo templo (OSBURN, 1977; CHARLES, 1991, “Jude’s use”; 1993, p. 128-66). O reconhecimento dessas alusões ajudará o leitor a entender o que Judas deixa implícito nessa obra densa e compacta. Em geral, o emprego de tradições judaicas faz um texto do *AT* ir além do que é possível entender apenas com base nas Escrituras hebraicas. Por exemplo, Judas 11 faz referência a Caim, Balaão e Coré. Judas provavelmente reuniu esses três personagens nesse oráculo de lamentação por causa das semelhanças que, de acordo com a tradição judaica posterior, existem entre eles. A tradição judaica via os três como homens que fizeram o

povo se desviar por meio de ensino falso (e.g., Caim: JOSEFO, *An*, 1.2.1, § 61; Balaão: FILO, *Ab*, 114; Coré: *Pseudo-Filo*, 16.1; cf. 16.5; JOSEFO, *An*, 4.2.3, § 21). O fato de tais ideias serem apresentadas de forma alusiva, em vez de explícita, sugere que essas tradições judaicas faziam parte natural do ambiente dos leitores de Judas.

2.4 2Pedro. É evidente que existe alguma relação entre Judas 4-13 e 16-18 e 2Pedro 2.1-18 e 3.1-3. Até o século XIX, a ideia predominante era que Judas havia utilizado 2Pedro como fonte (e.g., LUTHER, p. 203; BIGG, p. 216-24). Em tempos mais recentes, porém, o ponto de vista predominante tem sido o oposto, a saber, que 2Pedro fez uso de Judas (cf. a lista em BAUCKHAM, 1990, p. 145). Bem poucos estudiosos ainda defendem a ideia anterior. Uns poucos intérpretes acreditam que Judas e 2Pedro se valeram de uma fonte comum (e.g., REICKE, p. 189-90; GREEN, p. 58-64), e a autoria de Judas para ambas as cartas também foi defendida.

Alguns trabalhos mais recentes, que empregam a crítica da redação (e.g., BAUCKHAM, 1983) e a crítica retórica (WATSON, 1988, p. 160-87), reforçam o argumento de que 2Pedro utilizou Judas como fonte, e esse ponto de vista continua sendo o mais provável. Entretanto, a ausência de associações verbais precisas entre 2Pedro e Judas não descarta a possibilidade de uma fonte comum.

2.5 Tradições cristãs. Muitos afirmam que Judas tem uma dívida para com o pensamento e a terminologia de Paulo (e.g., BIGG, p. 311-2; SIDEBOTTOM, p. 72-3), como na maneira em que Judas se refere a si mesmo, “servo de Jesus Cristo” (Jd 1; cf. Rm 1.1), ou no emprego da expressão “edificando-vos” (Jd 20; cf. 1Ts 5.11; cf. a lista em ROWSTON, 1971, p. 60-1). O problema com essa asserção é a pressuposição de que os paralelos entre Judas e as cartas de Paulo são distintivamente paulinos. Mas essa pressuposição é questionável, por dois motivos. Primeiro: Paulo emprega materiais tradicionais cristãos primitivos que eram comuns, e muitos dos supostos exemplos da dívida de Judas para com Paulo podem ser mais bem explicados como material comum ao cristianismo primitivo (BAUCKHAM, 1983, p. 8). Segundo: parte da terminologia comum pode ser mais bem explicada pelo fato de que Judas está tratando de uma situação semelhante às que Paulo às

vezes enfrentou (e.g., “mundanismo”, Jd 19; cf. 1Co 2.14).

Se Judas não tem dívidas para com a teologia de Paulo, então é mais provável que seja devedor da tradição cristã primitiva em geral, não apenas com respeito ao uso da terminologia cristã em sua carta, mas também de material catequético (Jd 20,21) e litúrgico (Jd 24,25).

2.6 Outros. No que tange a certas tradições, são poucos os que acreditam que Judas depende da literatura grega (e.g., CHARLES, 1993, p. 162-3). Na melhor das hipóteses, os indícios favoráveis a tal dependência são fracos, e as figuras que existem em Judas e são empregadas como argumento a favor desse ponto de vista encontram melhor explicação nos vínculos com a literatura apocalíptica judaica (OSBURN, 1992, p. 302-3).

3. Oponentes

Em geral, os oponentes (v. ADVERSÁRIOS) citados em Judas são identificados como gnósticos, semelhantes aos adversários que aparecem em 2Pedro ou os próprios adversários de 2Pedro (e.g., GREEN, p. 42-6). Os estudiosos do passado tendiam a identificar esses adversários como algum grupo gnóstico (cf. a lista em BAUCKHAM, 1988, ANRW, p. 3809; OSBURN, 1992, p. 310). Em tempos mais recentes, porém, os que sustentam uma identidade gnóstica não têm feito uma identificação precisa, preferindo alguma forma de Gnosticismo incipiente (e.g., SIDEBOTTOM, p. 75-6; KELLY, p. 231). É cada vez mais forte a convicção de que não se deve fazer em Judas uma leitura retroativa do gnosticismo desenvolvido no século II, pois os poucos aspectos definidos de seus adversários não apontam nessa direção. Entre outras propostas para a identificação dos adversários de Judas, estão agitadores políticos a serviço de Roma (REICKE, p. 191-2), os essênios, hebreus desviados que rejeitaram os códigos de ética do AT (ELLIS, p. 235) e antinomistas “paulinos” (cf. BAUCKHAM, 1993, p. 12). Há também a teoria de que Judas não está se referindo a uma heresia específica nem combatendo adversários reais, porque a carta seria um “panfleto escatológico” genérico com o propósito de preparar os cristãos de todos os lugares para a iminente parusia. M. Desjardins, que faz uma fusão entre Judas e 2Pedro, acredita que as comunidades tinham uma mentalidade

escatológica e negavam o mundo, ao passo que os adversários estavam se tornando menos radicais em razão da demora da parusia (v. ESCATOLOGIA).

Deve se entender que muitos dos elementos do vocabulário de Judas sobre os adversários são retóricos, em vez de descritivos. Mesmo assim, certos elementos nos dão alguma ideia do caráter deles. Os dados internos de Judas indicam que a característica básica dos adversários é antinomista: eles rejeitam a autoridade moral de Cristo (Jd 4) e a Lei (Jd 8-10). Como consequência, estão envolvidos em comportamento imoral, especialmente na imoralidade sexual (Jd 6-8,16,18,23). Para esses adversários, suas experiências visionárias constituem a única autoridade (Jd 8). A declaração retórica de Judas de que eles são “sensuais” (ARA; lit., “segundo a alma”; i.e., agindo num nível natural e humano) e “não têm o Espírito” (Jd 19) é provavelmente uma reação ao fato de terem alegado possuir inspiração profética. Esses adversários não surgiram na comunidade: eles vieram de fora e entraram nela (Jd 4), foram aceitos pela comunidade (Jd 12) e talvez apoiados por ela (Jd 16). A influência que exerciam sobre a comunidade (Jd 11-13) e o emprego da linguagem pastoril (“apascentam”, Jd 12) indica que eles atuavam como mestres. A alegação de possuírem inspiração profética dava sustentação ao papel de mestre.

4. Autoria

Duas questões estão relacionadas com a autoria da carta. Primeira: qual é a identidade do Judas mencionado em Judas 1? Segunda: o nome Judas é ou não pseudepigráfico?

4.1 A questão da identidade de Judas. No NT, o nome Judas refere-se a pelo menos oito homens diferentes (o grego é traduzido por “Judá” ou “Judas”, dependendo da pessoa a quem se faz referência). É um nome judaico comum, dado às pessoas em honra de seu pseudônimo, Judá, um dos doze filhos de Israel.

Teoricamente, é possível que esse Judas seja um desconhecido e que o Tiago mencionado em Judas 1 também o seja. Mas é incomum uma pessoa identificar-se como irmão de alguém, em vez de usar o nome do pai. Como Bauckham (1983, p. 23) observa muito bem, “a única teoria que explica isso é a que identifica Tiago como o Tiago

que todos conheçam”. De igual maneira, a expressão “irmão de Tiago” pode ser uma glosa posterior, mas sem provas em manuscritos tal proposta só resulta em mais perguntas.

Alguns estudiosos do passado acreditavam que o autor da carta fosse um dos doze apóstolos, Judas de Tiago (Lc 6.16; Jo 14.22; At 1.13), identificando o apóstolo Judas como o Judas irmão de Jesus. Esse ponto de vista apresenta algumas deficiências: 1) a expressão “Judas de Tiago” seria naturalmente entendida como “Judas, filho de Tiago”, em vez de “Judas, irmão de Tiago”; 2) Judas não se identifica como apóstolo de Jesus Cristo em Judas 1; 3) é preferível entender o discípulo Judas de Tiago como alguém diferente do Judas irmão de Jesus, porque os irmãos de Jesus não foram discípulos durante a vida terrena de Cristo.

Uns poucos estudiosos acreditam que Judas é o apóstolo Tomé, que na tradição siríaca oriental era conhecido como Judas Tomé ou Dídimos Judas Tomé (e.g., SIDEBOTTOM, p. 69, 79; cf. *Ev Td*, título). Os nomes Tomé e Dídimos significam “gêmeo” em siríaco e grego, respectivamente, e, assim, em duas obras dessa tradição o apóstolo Tiago é considerado parente do irmão de Jesus de nome Judas, na verdade seu “gêmeo”, e, desse modo, chamado Judas Tomé. (cf. *Td Co*, 138.1,4,7,10,19; *At Td*, 10,31,39; cf. Jo 14.22 *syn*^(c)). Mas essa equação provavelmente decorre de uma confusão ocorrida posteriormente (KLUN, 1970; GUNTHER; BAUCKHAM, 1990, p. 32-6).

Outra proposta de identificação é Judas chamado Barsabás, que acompanhou Paulo, Barnabé e Silas a Antioquia, levando a decisão do Concílio de Jerusalém (At 15.22,27, 32; e.g., DU PLESSIS; ELLIS, p. 226-34). De acordo com essa interpretação, o Tiago de Judas 1 é o irmão de Jesus, mas o termo “irmão”, nessa passagem, deve ser entendido não como irmão de sangue, mas como designação espiritual para os que estavam envolvidos no ministério com os apóstolos na igreja em Jerusalém (cf. At 11.1). Atos 15.22 apresenta Judas Barsabás como um líder entre os “irmãos” (*adelphoi*). Essa identificação de Judas é possível, mas seu ponto fraco é que, sendo sua identidade sempre esclarecida com o nome de Barsabás, ele não a emprega em sua carta.

A maioria dos estudiosos identifica o autor como o irmão de Jesus (cf. Mt 13.55 par. Mc 6.3;

EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.19.1—20.1; e.g., BAUCKHAM, 1983, p. 21-5) com base no fato de o autor se designar “irmão de Tiago” (Jd 1). Esse Judas não foi discípulo durante a vida terrena de Jesus (Jo 7.5; cf. Mc 3.20,21), mas, a exemplo de seu irmão, Tiago, ele se tornou membro do movimento cristão primitivo após a ressurreição de Jesus. O ponto forte dessa interpretação é que explica da forma mais simples os dados existentes na Carta de Judas. Seu principal ponto fraco é que Judas poderia ter esclarecido quem ele era, identificando-se como “irmão de Jesus Cristo”. Deve se ressaltar, porém, que, embora a igreja primitiva utilizasse o termo “irmão(s) de Jesus” (e.g., Mc 3.31; At 1.14; 1Co 9.5; Gl 1.19; *Ev Td*, 99; EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.23.4; 3.19.1—3.20.1), ao que parece esses homens não empregavam tal expressão para se referir a si mesmos.

De todas essas alternativas, as duas últimas são as mais plausíveis, sendo a identificação de Judas como irmão de Jesus a mais provável das duas.

4.2 A questão pseudepigráfica. Determinar a identidade provável de Judas não resolve a segunda questão: se a carta é ou não pseudepigráfica. Os estudiosos estão divididos a respeito disso, havendo em anos recentes um número cada vez maior dos que acreditam que a carta é pseudepigráfica (cf. a lista em BAUCKHAM, 1990, p. 174, nota 261). Há dois argumentos principais a favor do caráter pseudepigráfico da Carta de Judas. Primeiro: é preciso atribuir uma data bem tardia à carta (após a morte de Judas, a respeito de quem nada se sabe), pois Judas 17 parece se referir à era apostólica como algo passado, e a carta apresenta características do catolicismo primitivo, que se opunha ao gnosticismo (e.g., KELLY, p. 233-4). Mas uma leitura cuidadosa de Judas 17 indica que a passagem está, na verdade, se referindo ao fato de os leitores terem ouvido a predição dos apóstolos, provavelmente na época quando essa igreja foi estabelecida pelos missionários apostólicos. Ou seja, Judas está conduzindo seus leitores de volta às primeiras instruções que receberam na fé (cf. Jd 3,5; quanto à Carta de Judas não se caracterizar pelo catolicismo primitivo e os adversários não serem gnósticos, v. 2 acima).

O segundo argumento a favor do caráter pseudepigráfico de Judas é a qualidade do uso do

idioma na carta. Pode se afirmar que o grego da carta é bom demais para ter sido escrito por um camponês judeu da Palestina, como Judas (e.g., KELLY, p. 233). Porém, dois fatores impõem um obstáculo a esse argumento. 1) Embora a carta se caracterize por um vocabulário rico e variado e tenha sido cuidadosamente elaborada, a gramática em si é relativamente descomplicada. E boa parte desse vocabulário ecoa fontes judaicas, de modo que o vocabulário não precisa ser totalmente natural desse autor. 2) À luz do reconhecimento crescente do caráter bilíngue da Galileia, e de que a carta, caso seja da autoria de Judas, foi escrita após a experiência de muitos anos de atividade missionária, é bem possível que alguém como Judas tivesse certa desenvoltura no uso do idioma grego (e.g., BAUCKHAM, 1983, p. 6-7, 14-6; GREEN, p. 48-52).

Uma objeção ao pseudônimo Judas é que ele era alguém obscuro demais para ter seu nome usado dessa maneira (e.g., CRANFIELD, p. 147-8; GREEN, p. 51-2). Entretanto, deve se ressaltar que, embora Judas seja obscuro para nós, na condição de um dos “irmãos do Senhor” ele pode ter sido uma pessoa bem conhecida entre os cristãos judeus do século I — o ambiente em que surgiu a carta (ROWSTON, 1975, p. 559-60). Mas o fato de a carta utilizar a autodescrição “servo de Jesus Cristo”, em vez de “irmão de Jesus Cristo”, que é como Judas seria conhecido naquele ambiente, depõe contra a designação pseudépigráfica (BAUCKHAM, 1990, p. 176).

Os indícios favoráveis à hipótese de pseudépigrafia não suportam o peso dos argumentos contrários. A melhor explicação para o caráter e a linguagem da carta é que eles procedem da pena de Judas.

5. Data

No meio acadêmico, as opiniões quanto à data de Judas variam amplamente, indo desde os anos 50 e 60 d.C. (e.g., ELLIS, p. 232-5; BAUCKHAM, 1983, p. 13; GREEN, p. 56), passando pelo final do século I e indo até o início do século II (e.g., SIDEBOTTOM, p. 77) ou mesmo até o final desse século (para um levantamento completo de datas, v. BAUCKHAM, 1990, p. 168-9, n. 237). A datação da carta está ligada a várias questões já tratadas. Caso ela seja lida como um documento

pós-apostólico católico primitivo, as datas mais recentes são mais apropriadas. No entanto, como já vimos, se a carta se caracteriza pelo apocaliptismo judaico-cristão, então a porta está aberta para uma data mais antiga, embora essa caracterização não o exija. Os adversários (v. 4 acima) não são diferentes dos que Paulo enfrentou em Corinto durante os anos 50 d.C.

Se a carta é pseudépigráfica, então uma data tardia é mais apropriada, mas se ela foi escrita por Judas, irmão de Jesus, então a morte de Judas é o *terminus ad quem*. Infelizmente, nada se sabe sobre a morte de Judas, embora Eusébio mencione Hegésipo numa referência aos netos de Judas, que viveram durante o reinado de Domiciano (81-96 d.C.; EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.19.1—3.20.7). A citação começa assim: “Ora, da família do Senhor ainda sobreviviam netos de Judas, dos quais se dizia que era seu irmão segundo a carne” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.20.1), o que pode deixar implícito que a essa altura Judas estava morto. Uma vez que Judas era provavelmente um dos irmãos mais jovens de Jesus, aparecendo perto do fim da lista de nomes (Mc 6.3 par. Mt 13.55), ele pode ter vivido durante boa parte do reinado de Domiciano, e é aceitável a estimativa de que tenha morrido pouco antes de 90 d.C. (MAYOR, 1978, p. cxlviii; tb. 1907). Paulo diz que os irmãos do Senhor estavam envolvidos na obra missionária (1Co 9.5). Se Judas era um dos que exerciam essa atividade e se trabalhava na época em que Paulo escreveu 1Coríntios, então teria exercido seu ministério na década de 50 d.C. O tom da Carta de Judas em geral e de Judas 3 em particular indica que ele está ativamente envolvido no ministério, o que indica uma data mais remota, em vez de um período mais próximo do fim da vida.

Se Judas 17,18 não favorece uma data pós-apostólica e constitui uma alusão tanto à recepção inicial que os leitores deram ao evangelho quanto ao estabelecimento de sua igreja, então esses versículos indicam que os leitores pertencem ainda à primeira geração de cristãos, que fizeram parte da fundação da igreja.

Esses escassos indícios sugerem que a Carta de Judas foi escrita entre os anos 50 e 80 d.C., mais provavelmente na primeira metade desse período.

6. Destinatários/destino

Quase não temos informações concretas que nos ajudem a analisar a questão dos destinatários e do destino da Carta de Judas. Tendo em vista o uso disseminado de tradições judaicas, é plausível sugerir que os leitores sejam cristãos judeus e que Judas espera que eles reconheçam e entendam as referências contidas na carta. Mas esses dados dizem mais acerca do autor que dos destinatários. Entretanto, os problemas com o antinomismo, que transparecem na carta, eram mais comuns entre os gentios, mas não eram desconhecidos no meio dos cristãos judeus (cf. BAUCKHAM, 1983, p. 16). Contudo, isso diz mais a respeito dos adversários que vieram de fora que dos próprios destinatários. Tendo em vista o conhecimento que Judas tem de seus leitores (Jd 3), porque parece ter familiaridade com eles, ele demonstra cuidado pastoral para com o grupo. Caso estejam na esfera de seu ministério pastoral, então a grande probabilidade é que sejam predominantemente cristãos judeus, e os problemas podem ter surgido em razão de viverem num ambiente dominado por valores helênicos.

Os destinos propostos para a carta incluem a Palestina (e.g., KELLY, p. 234), a Síria, o Egito ou simplesmente um lugar não identificado. Todos esses destinos combinam com a sugestão feita acima de que os leitores eram cristãos judeus que viviam num ambiente helênico. Uma prova indireta é que Judas foi aceito como canônico em Alexandria na época de Clemente, mas a igreja siríaca só aceitou sua canonicidade no século VI (BAUCKHAM, 1983, p. 16-7).

7. Mensagem

À luz do que se tratou acima, especialmente pela estrutura e pela forma literárias, pode-se agora entender mais plenamente a mensagem da carta (cf. MARTIN, p. 81-6).

Judas escreve para tratar de uma situação que seus leitores enfrentavam. Ele os encoraja a “lutar pela fé” (Jd 3), porque alguns falsos mestres “se infiltraram entre vós sem que fossem notados” com uma mensagem e um estilo de vida cujas implicações Judas entende serem uma perversão da graça de Deus e uma negação do senhorio de Cristo (Jd 4). É óbvio que os adversários de Judas, os falsos mestres, não apresentavam suas

ideias em termos ostensivamente anticristãos (se agissem assim, dificilmente teriam obtido tanto êxito nessa comunidade cristã). Por isso, antes de instruir seus leitores na batalha pela fé, Judas tem de convencê-los dos perigos do ensino e do estilo de vida dos adversários e adverti-los do juízo divino que os aguarda (WEBB, 1996).

Judas se desincumbe da tarefa de adverti-los acerca do juízo por meio de quatro grupos de exemplos ou textos, que aplica a seus adversários. Cada um desses conjuntos possui algo em comum com os falsos mestres. Assim, Judas destaca o tema do juízo encontrado nesses exemplos e conclui que o juízo divino é o destino que aguarda “esses/eles/deles/tais/estes” (Jd 8,10,12,14,16,19) falsos mestres. Os dois primeiros grupos são coleções de exemplos do passado — narrativas do AT ampliadas em tradições judaicas posteriores (v. 2.3 acima). No primeiro conjunto, os pecados de Israel no deserto e o juízo que ali experimentou, os anjos que perderam seus direitos e Sodoma e Gomorra (Jd 5-7) são aplicados aos adversários de Judas (Jd 8-10). De igual modo, no segundo conjunto os exemplos de Caim, Balaão e Coré (Jd 11) são aplicados aos falsos mestres (Jd 12-14). Os dois últimos conjuntos são citações extraídas de fontes autorizadas e aplicadas de maneira semelhante à dos dois primeiros. No terceiro conjunto, é citada (Jd 14,15) e aplicada (Jd 16) uma profecia de juízo divino extraída de *IEnoque* 1.9, e no quarto conjunto temos a citação (Jd 17, 18) e a aplicação (Jd 19) de uma tradição apostólica cristã primitiva.

Após denunciar os erros dos falsos mestres e anunciar o juízo que por certo irão enfrentar, em Judas 20-23 o autor retorna ao propósito da carta, a saber, ensinar os leitores a “lutar pela fé” (Jd 3). A maior preocupação deles deve ser guardar seu relacionamento com Deus (Jd 21; o verbo “guardar” também é empregado em Jd 1, 6 [2x] e 13), o que implica cumprir certas responsabilidades (Jd 20) e manter um enfoque escatológico (Jd 21). Sua segunda preocupação deve ser ajudar os que foram contaminados por esse ensino falso (Jd 22,23) ao mesmo tempo que devem ter o cuidado de não se deixar envolver por ele (Jd 23).

A preocupação pastoral do autor não termina com o conselho de Judas 20-23. Em vez disso, ele conclui com uma doxologia (Jd 24,25), na qual

retorna aos temas aludidos na abertura da carta (Jd 1,2). Como expressão de confiança fervorosa, a doxologia reassegura aos leitores que Deus é capaz de preservá-los não apenas ao longo dessa situação, mas até a parusia, momento em que poderão se regozijar na presença de Deus.

Ver também ADVERSÁRIOS; APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA; PEDRO, SEGUNDA CARTA DE.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BAUCKHAM, R. J. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ BIGG, C. *A critical and exegetical commentary on the epistles of St. Peter and St. Jude*. Edinburgh: T & T Clark, 1901. (ICC.) ■ CRANFIELD, C. E. B. *1 and 2 Peter and Jude*. London: SCM, 1960. (TBC.) ■ GREEN, M. *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (TNTC.) ■ HILLIER, N. *1 and 2 Peter, Jude*. Peabody: Hendrickson, 1992. (NIBC.) ■ KELLY, J. N. D. *A commentary on the epistles of Peter and of Jude*. London: A. & C. Black, 1969. (BNTC.) ■ KISTEMAKER, S. J. *Exposition of the epistles of Peter and of the epistle of Jude*. Grand Rapids: Baker, 1987. (NTCOM.) ■ KRAFTCHICK, S. J. *Jude, 2 Peter*. Nashville: Abingdon, 2002. (ANTC.) ■ LUTHER, M. *Sermons on the epistle of St. Jude. The Catholic Epistles*. [S.l.: s.n.], 1523. ■ _____. *Sermons on the Epistle of St. Jude*. In: PELIKAN, J. & HANSEN, W. A., orgs. *The Catholic Epistles*. St. Louis: Concordia, 1967. p. 203-15. (LW, 30.) ■ MAYOR, J. B. *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*. [S.l.: s.n.], 1907. ■ _____. _____. Minneapolis: Klock & Klock, 1978. NEYREY, J. H. *2 Peter, Jude*. New York: Doubleday, 1993. (AB.) ■ PERKINS, P. *First and Second Peter, James, and Jude*. Louisville: John Knox, 1995. (IntC.) ■ REICKE, B. *The epistles of James, Peter, and Jude*. Garden City: Doubleday, 1964. (AB.) ■ SIDEBOTTOM, E. M. *James, Jude, 2 Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967. (NCBC.) ■ **Estudos:** BAUCKHAM, R. J. *James, 1 and 2 Peter, Jude*. In: CARSON, D. A. & WILLIAMSON, H. G. M., orgs. *It is written: Scripture citing Scripture: essays in honor of Barnabas Lindars*, SSF. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 303-13. ■ _____. *Jude and the relatives of Jesus in the early church*. Edinburgh: T & T Clark, 1990. ■ _____. *Jude, Epistle of*. ABD. [S.l.: s.n.], 1992. v. 3. p. 1098-103. _____. *The Letter of Jude: an account of research*. In: ANRW. New York: De Gruyter,

1988. parte 2. v. 25.5. p. 3791-826. ■ CHARLES, J. D. *Jude's use of pseudepigraphical source material as part of a literary strategy*. NTS, v. 37, p. 130-45, 1991. ■ _____. *Literary strategy in the Epistle of Jude*. London/Toronto: Associated University Presses, 1993. ■ DESJARDINS, M. *The portrayal of the dissidents in 2 Peter and Jude: Does it tell us more about the "godly" than the "ungodly"*. JSNT, v. 30, p. 89-102, 1987. ■ ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic in Jude*. In: _____. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. p. 220-36. FULLER, R. H. *A critical introduction to the New Testament*. 2. ed. London: Duckworth, 1971. ■ GUNTHER, J. J. *The meaning and origin of the name "Judas Thomas"*. Mus, v. 93, p. 113-48, 1980. ■ JOUBERT, S. J. *Language, ideology and the social context of the Letter of Jude*. Neot, v. 24, p. 335-49, 1990. ■ KLJUN, A. F. J. *John xiv 22 and the name Judas Thomas*. In: *Studies in John*: presented to professor Dr. J. N. Sevenster on the occasion of his seventieth birthday. Leiden: E. J. Brill, 1970. p. 88-96. (NovTSup, 24.) ■ _____. *Jude 5 to 7*. In: WEINRICH, W. C., org. *The New Testament age: essays in honor of Bo Reicke*. Macon: Mercer University Press, 1984. p. 1237-44. ■ LYLE JR., K. R. *Ethical admonition in the Epistle of Jude*. New York: Peter Lang, 1998. (SBL, 4.) ■ MARTIN, R. P. *The theology of Jude, 1 Peter, and 2 Peter*. In: CHESTER, A. & MARTIN, R. P., orgs. *The theology of the letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 63-163. (NTT.) ■ MAYOR, J. B. *The Epistle of St. Jude and the Marcosian heresy*. JTS, v. 6, p. 569-77, 1905. ■ OSBURN, C. D. *The Christological use of 1 Enoch 1:9 in Jude 14, 15*. NTS, v. 23, p. 334-41, 1977. _____. *Discourse analysis and Jewish apocalyptic in the Epistle of Jude*. In: BLACK, D. A.; BARNWELL, K.; LEVINSOHN, S., orgs. *Linguistics and New Testament interpretation: essays on discourse analysis*. Nashville: Broadman, 1992. p. 287-319. ROWSTON, D. J. *The most neglected book in the New Testament*. NTS, v. 21, p. 554-63, 1975. ■ _____. *The setting of the Letter of Jude*. 1971. Dissertação. (Ph.D.) - Southern Baptist Theological Seminary, 1971. ■ WATSON, D. F. *Invention, arrangement and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars, 1988. (SBLDS, 104.) ■ WEBB, R. L. *Epistles, catholic*. ABD. [S.l.: s.n.], 1992. v. 2. p. 569-70. _____. *The eschatology*

of the Epistle of Jude and its rhetorical and social conditions. *BBR*, v. 6, p. 139-51, 1996.

R. L. WEBB

JUDAS ISCARIOTES. VER JULGAMENTO DE JESUS.

JUÍZO I: EVANGELHOS

Juízo é o processo pelo qual Deus intima o ser humano a prestar contas de seu comportamento e, com base nisso, lhe determina seu destino. O tema é proeminente nos ensinamentos de Jesus, ressaltando muitos aspectos encontrados na literatura veterotestamentária, apocalíptica e rabínica.

1. Terminologia e significado
2. A mensagem de Jesus
3. Destaques dos autores dos Evangelhos

1. Terminologia e significado

A semelhança do verbo “julgar” em nosso idioma, o vocábulo grego *krinō* pode ter o sentido de “formar uma opinião” (Lc 7.43). Mas no NT costuma indicar o ato de proferir uma sentença, seja num tribunal (Mt 5.40), seja de forma metafórica numa referência ao juízo divino (Mt 7.1,2; Jo 5.22,30). Em geral, é ressaltado o aspecto negativo da condenação (Mt 7.1; Jo 3.17,18). O substantivo *krisis* quase sempre está relacionado ao ato de julgar (Mt 5.21,22; Lc 11.31,32), ao passo que *krima* tem a conotação de veredicto ou sentença (Lc 23.40). Mas às vezes essa distinção é obscurecida (e.g., *krima* em Jo 9.39). A influência da LXX, na qual esse grupo de palavras geralmente traduz *shpt*, pode ser vista em Mateus 23.23 e Lucas 11.42, em que *krisis* significa “justiça”, e em Mateus 19.28 e Lucas 22.30, em que *krinō* provavelmente significa “governar”. Embora o substantivo “juiz” (*kritēs*) ocorra nas parábolas (Mt 5.25; Lc 18.2,6), nas declarações de Jesus ele não é empregado para descrever a Deus.

Outras expressões a se considerar são “condenar” (*katakrinō*, Mt 12.41,42; *katadikazō*, Mt 12.37); “castigo” (*kolasis*, Mt 25.46); o grupo de palavras com a raiz *dik*, traduzido variadamente por “castigo”, “retribuição”, “vindicar”, “justiça” (Lc 18.1-8; 21.22); “visitação” (*episkopē*, Lc 19.44); as referências ao “dia” (*hēmera*) de juízo (Mt 7.22; 12.36; Lc 21.34; v. ESCATOLOGIA). Além disso, existe uma rica variedade de imagens de juízo nas parábolas.

2. A mensagem de Jesus

Jesus rejeita a ideia disseminada de que a riqueza ou o sofrimento humano sejam a recompensa divina para a justiça ou o castigo para o pecado (Mc 12.38-44; Jo 9.2,3). Em Lucas 13.1-5, a lição que se extrai dos sofrimentos que alguns galileus experimentaram nas mãos de Pilatos ou da catástrofe de Siloé não é que as vítimas eram perversas, mas que todos precisam se arrepender, por causa do juízo divino.

2.1 Juízo sobre a nação. Boa parte dos ensinamentos mais contundentes de Jesus consiste em advertir seus contemporâneos de que o Israel impenitente está a caminho de uma iminente catástrofe histórica. De acordo com a parábola das crianças no mercado (Mt 11.16-19), o fato de “esta geração” se recusar a “brincar” com JOÃO BATISTA ou com Jesus mostra sua atitude de desafio perante Deus. A expressão identifica os contemporâneos de Jesus com a geração rebelde de Deuteronômio 32.5,20, Salmos 78.8 e Jeremias 7.29. “Esta geração” é a última de um povo rebelde, destinada a pagar a totalidade da dívida acumulada da nação por sua resistência a Deus (Lc 11.47-51; Mc 12.1,2). Ainda há tempo para uma mudança de coração, mas esse tempo está acabando (Lc 13.6-9).

Jerusalém e seus líderes religiosos são o alvo principal dessas advertências. À semelhança dos profetas do AT, Jesus lamenta o fato de Jerusalém ter deixado de responder ao seu chamado e profetiza a desolação da cidade (Lc 13.34,35; 19.41-44). O juízo consiste em Deus deixar Israel à mercê dos inimigos (v. Jr 7.25-34; 12.7; 25.4-11; Os 9.15-17; 10.13-15).

Alguns estudiosos, especialmente C. H. Dodd e J. Jeremias, acreditam que várias parábolas, que nos Evangelhos são dirigidas a discípulos e relatam a segunda vinda de Jesus e o juízo final, foram originariamente dirigidas aos adversários de Jesus ou às multidões e se referiam à catástrofe que se aproximava de Israel (e.g., Mt 24.45—25.30). Contudo, uma vez que J. Jeremias admite que Jesus aguardava um juízo definitivo, é melhor aceitar que algumas parábolas aludem à crise iminente de Israel, e outras, ao julgamento de toda a humanidade (v. MARSHALL). Também podemos concordar com Jeremias em que Jesus não deu nenhuma indicação de que se estenderia por séculos o hiato entre a destruição de Jerusalém e o juízo final.

2.2 O juízo final. Jesus faz menção a um julgamento de toda a humanidade no “dia” em que o Filho do homem vier estabelecer o reino em sua plenitude (Mt 7.22; Lc 17.30-35; v. REINO DE DEUS). Deus será o juiz (Mt 10.28). Nesse julgamento, Jesus pode exercer o papel de testemunha a favor ou contra a pessoa julgada (Mt 10.32,33), mas também atuará como juiz (Mt 7.21-23; 16.27). Existe certo peso no argumento de que nas referências mais antigas ao Filho do homem Jesus é testemunha, em vez de juiz, e que seu papel como juiz é, portanto, um desenvolvimento posterior. Contudo, o fato de que o Filho do homem se assenta à destra de Deus (Mc 14.62) mostra a facilidade com que um conceito podia influenciar o outro.

2.2.1 Juízo como separação. O juízo divino envolve fazer divisão entre dois tipos de pessoas: os “filhos do reino” e os “filhos do Maligno” (Mt 13.38); o “homem prudente” e o “homem insensato” (Mt 7.24-27); as “ovelhas” e os “bodes” (Mt 25.31-46, ARC); os que “entram na vida” e os que “vão para o inferno” (Mc 9.42-48). Isso reflete a distinção radical entre “os justos” e “os ímpios” encontrada em boa parte da literatura apocalíptica dos manuscritos do mar Morto.

2.2.2 O critério e o resultado do juízo. Jesus mantém a ênfase judaica no juízo divino de acordo com as obras (Mt 7.21-23; 12.36,37; 25.31-46). Ele especifica alguns tipos de ações que irão selar a condenação, como levar os “pequenos” a pecar (Mc 9.42), falta de cuidado para com os pobres (Lc 16.19-31; Mt 25.31-46), a postura de negar o perdão (Mt 18.21-35) e a atitude de ficar julgando o próximo (Mt 7.1,2). As advertências sobre a condenação quase nunca são dirigidas àqueles que, por exemplo, cometem adultério ou cobram impostos de forma desonesta, mas aos piedosos que preferem excluir tais pessoas da comunidade (Mt 23.33; Lc 18.9-14).

Em algumas declarações de juízo, as obras estão vinculadas ao relacionamento com Jesus ou à resposta a ele. Em Mateus 7.24-27, lemos: “Todo aquele [...] que ouve estas minhas palavras e as põe em prática será comparado a um homem prudente”. Em Mateus 25.31-46, o cuidado ou a falta de cuidado para com os necessitados é interpretado como prova da reação das pessoas a Jesus. Em outras ocasiões, afirma-se que a reação

a Jesus será o critério principal no dia do juízo. “Todo aquele que me confessar diante dos homens, também o Filho do homem o confessará diante dos anjos de Deus; mas quem me negar diante dos homens, será negado diante dos anjos de Deus” (Lc 12.8,9; cf. Mc 8.38; Lc 10.8-16; 11.29-32).

Lucas 12.8,9 também indica que, assim como o critério adotado no juízo final será o relacionamento com Jesus, o resultado do julgamento será expresso nos termos desse relacionamento, com Jesus ou com Deus. Envolverá aceitação ou recusa da comunhão com Deus. Os que não o conhecem, ou seja, aqueles que não mantêm agora um genuíno e obediente relacionamento com ele, também não o conhecerão naquele dia. Nas parábolas de Mateus 25 e Lucas 13.25-27, o resultado do julgamento também se expressa nos aspectos de vir à presença de Deus ou de afastar-se dela.

Além da terminologia do relacionamento, Jesus emprega outro vocabulário, mais ilustrativo, para descrever o destino humano após o juízo. A família de Deus se assentará à mesa do Pai, ao passo que os outros serão lançados fora (Lc 13.28,29). Ela verá a Deus (Mt 5.8) e desfrutará a vida eterna (Mc 10.30). O resultado negativo do julgamento é comparado com o fogo inextinguível da geena (Mc 9.43,45,48; Mt 5.22; Lc 12.5). A experiência dos que forem excluídos do reino de Deus será “choro e ranger de dentes” (Mt 13.42,50; Lc 13.28). Não está claro se é possível interpretar essas expressões no sentido de tormento eterno, como é o entendimento tradicional. É possível que o propósito de tal imagem, associada à referência ao “castigo eterno”, em Mateus 25.46, não seja tanto descrever o tipo de castigo, e sim ressaltar a força irreversível e negativa da separação da presença de Deus.

Deve se ressaltar também que, em comparação com boa parte da literatura judaica (e.g., *1En*, 21—22), as referências de Jesus ao destino dos ímpios são notadamente figuradas e genéricas e ocorrem, na maioria das vezes, em exortações a que o ouvinte responda à mensagem de Jesus, não em referências ao destino de outra pessoa.

2.2.3 A tônica principal: relacionamento, em vez de retribuição. Ao que parece, o entendimento que Jesus tinha do juízo divino não se concentra numa justiça estritamente retributiva, em que

recompensas e castigos são a paga dos feitos humanos. Em vez disso, a atenção está concentrada no relacionamento com o Filho ou com Deus por intermédio de Jesus. O relacionamento escolhido pelo povo quando confrontado com a mensagem do reino de Deus será confirmado por ocasião do juízo final. Quando se alude ao juízo segundo as obras, o caráter dessas obras é entendido como prova do relacionamento da pessoa com Deus ou como demonstração do rumo básico da vida de alguém: se está indo na direção de Deus ou se afastando dele.

Essa perspectiva acerca da mensagem de Jesus é reforçada por três outras mensagens ligadas ao assunto do julgamento. O tema recorrente dos Dois Caminhos, já familiar no judaísmo (e.g., *1En*, 94.1-4; *1QS* 3.13—4.26), sugere que o destino humano não consistirá em recompensas ou castigos impostos de fora, mas o resultado coerente das escolhas de cada um (*Mt* 7.13,14). A ideia do tesouro no céu (*Tb* 4.3-10; *Sl Sa*, 9.9; *2Ap Br*, 14.12; 24.1) retrata o destino do ser humano como o resultado final de seus desejos. Aquele cujo coração está submisso ao controle divino obterá as riquezas do reino de Deus (*Mt* 6.19-21; *Lc* 12.33,34). Finalmente, na ilustração do convite para o banquete (*Lc* 14.16-24), tudo gira em torno da recusa dos convidados em comparecer à festa. Foram eles mesmos que se excluíram, enquanto os pobres estão dispostos a aceitar a dívida insistente do anfitrião.

2.2.4 Conclusão. Jesus rejeita a especulação sobre vários aspectos do juízo final e de seus resultados. Ele não se manifesta sobre a geografia do reino de Deus ou da geena. Em vez de especular sobre o número dos salvos (2Ed 8.1), ele conclama seus ouvintes a que garantam o próprio ingresso no reino (*Lc* 13.23, 24). E ele modera as advertências mais severas de juízo com uma ênfase maior no cuidado infinito de Deus para com suas criaturas (*Lc* 1.4-12). Há também indicações de que seu sofrimento e sua morte implicam tomar sobre si o juízo de Deus a favor de outros (*Mc* 10.45; 14.36; 15.34).

3. Destaques dos autores dos Evangelhos

3.1 Mateus. Em comparação com Marcos e Lucas, Mateus realça o juízo, a recompensa e o castigo. Contém mais referências à geena e a imagens

relacionadas (*Mt* 5.22; 8.12; 13.42,50; 22.13; 23.15,33; 24.51; 25.30) e torna mais proeminente o uso do juízo como sanção do comportamento (*Mt* 6.1-6,16-18; 18.35; 25.14-30). Em conformidade com esse destaque ao juízo segundo as obras (*Mt* 16.27, diferente de *Mc* 8.38), é peculiar em Mateus a parábola das ovelhas e dos bodes (*Mt* 25.31-46), em que o destino de cada um é atribuído de acordo com os atos de misericórdia praticados ou não “a um destes meus pequeninos irmãos” (*ARA*). Em estudos recentes, a interpretação mais antiga, segundo a qual Jesus se refere à preocupação humanitária em geral, vem sendo suplantada cada vez mais pela ideia de que os “irmãos” são os cristãos ou seus missionários (v. *FRANCE*, p. 264). Talvez a referência original de Jesus tenha sido à humanidade sofredora em geral, porém Mateus afunila a expressão, direcionando-a para os missionários cristãos.

O Evangelho de Mateus realça o juízo de Deus sobre “esta geração” de judeus, em particular sobre os líderes da nação (*Mt* 23.29-36). Eles são o objeto da série de “ais” de Mateus 23. Só Mateus acrescenta à parábola dos agricultores maus esta conclusão: “Portanto, eu vos digo que o reino de Deus vos será tirado e será dado a um povo que dê os seus frutos” (*Mt* 21.43). Contudo, há também duras advertências à igreja, para que ela não siga pelo mesmo caminho de desobediência. A parábola da festa de casamento termina com a expulsão do convidado substituto que deixou de satisfazer as condições, não se apresentando com os trajes adequados (*Mt* 22.1-14). A crítica aos escribas e fariseus torna-se uma advertência para “vós”, os ouvintes do evangelho, a que vivam de modo circunspecto (*Mt* 23.2-12), pois nem mesmo as obras religiosas terão valor por ocasião do juízo final, se não representarem “a vontade de meu Pai, que está no céu” (*Mt* 7.21-23). Só por ocasião do juízo final ficará claro quem verdadeiramente pertence ao reino de Deus (*Mt* 13.24-30,36-43,47-50).

3.2 João. Em apenas dois lugares, o quarto Evangelho se refere ao juízo final. Em *João* 12.48, Jesus diz que as pessoas serão julgadas no último dia com base nas palavras que tiverem dito, pensamento que parece estar alinhado com *Marcos* 8.38. Em *João* 5.26-29, temos uma descrição apocalíptica tradicional da ressurreição e do juízo

gerais e finais. Cristo é o juiz (Jo 5.27). Ele julga de acordo com as obras, e dois resultados são possíveis: vida e condenação (*krisis*, Jo 5.29; quanto a *krisis* e *krinō* com a denotação de condenação, cf. Jo 3.18; 12.31; 16.11). Mas esses versículos estão relacionados a João 5.19-25, que destaca um processo de juízo já em andamento: “Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna e não vai a julgamento, mas já passou da morte para a vida”. Assim, o veredicto do juízo final é uma ratificação da vida ou da morte que o ser humano já experimenta, de acordo com sua reação a Cristo.

Esse foco no juízo como um processo que já está ocorrendo é inteiramente característica de João. Confrontada por Jesus e por sua revelação acerca de Deus, a pessoa reage, seja comprometendo-se com ele e confiando nele, seja rejeitando-o (Jo 1.11,12; 3.16-21,36; 5.24; 8.12-19; 9.39). O resultado imediato da fé é receber a vida eterna (Jo 3.16,36; 5.24; 12.50), cuja qualidade deriva do relacionamento com Cristo (Jo 17.3). A experiência da vida eterna atinge seu objetivo além da morte (Jo 11.25,26) ou no último dia (Jo 5.29; 6.40,51,54,58). Os que não recebem a Cristo não mantêm nenhum relacionamento com ele. A ira de Deus repousa sobre eles (Jo 3.36); eles permanecem nas trevas e na morte (Jo 12.46; 5.24). Sua condição é autoimposta: eles preferem as trevas, e é isso que obtêm (Jo 3.19-21).

Enquanto os Sinóticos empregam um vocabulário rico e variado, como “reino” e “bodas”, João prefere a terminologia mais abstrata: “amor”, “conhecimento de Deus”, “vida” e “morte”. O efeito geral é que sua apresentação ressalta o tema — visto nos Sinóticos — do juízo determinado pela reação à pessoa e à mensagem de Jesus.

Ver também APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA.

BIBLIOGRAFIA. BAIRD, J. A. *The justice of God in the teaching of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DODD, C. H. *The parables of the kingdom*. New York: Scribner's, 1936. ■ FAIRHURST, A. M. The problem posed by the severe sayings attributed to Jesus in the Synoptic Gospels. *STJ*, v. 23, p. 77-91, 1970. FRANCE, R. T. *Matthew: evangelist and teacher*. Grand Rapids: Zondervan, 1989. ■ JEREMIAS, J. *The parables of Jesus*. 3. ed. New York: Scribners, 1972. ■ MARSHALL, I. H. *Eschatology and*

the parables. London: Tyndale, 1963. ■ STRAWSON, W. *Jesus and the future life*. London: Epworth, 1970. ■ S. TRAVIS, H. *Christ and the judgment of God*. Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.

S. H. TRAVIS

JUÍZO II: PAULO

Paulo partilha com os judeus que o antecederam a convicção de que, na condição de Criador, DEUS tem o direito de chamar as pessoas a prestarem contas de seu comportamento e, em função disso, de lhes atribuir seus destinos.

1. Terminologia e significado
2. Vínculos e rupturas com o judaísmo
3. O juízo final e o evangelho de Cristo
4. O juízo segundo as obras
5. O juízo dos cristãos

1. Terminologia e significado

Dois importantes grupos de palavras ocorrem com frequência nas cartas de Paulo. À semelhança do nosso verbo “julgar”, o grego *krinō* pode ter o sentido de “formar uma opinião” ou “decidir” (1Co 2.2), mas em geral se refere à avaliação que uma pessoa (1Co 4.5; 6.1) ou Deus (Rm 2.16) fazem dos seres humanos. Entre as palavras relacionadas a esse verbo, estão *krima* (“juízo”, “sentença”, Rm 2.2; 13.2), *katakrinō* (“condenar”, 1Co 11.32) e *katakrima* (“condenação”, Rm 5.16). Entre as palavras derivadas de *dike* (“justiça”, “castigo”, 2Ts 1.9), estão *ekdikēsis* (“castigo”, 2Ts 1.8) e *ekdikos* (“vingador”, Rm 13.4; 1Ts 4.6). Mas Paulo expressa seu pensamento também por meio de outras figuras, tais como ira (*orgē*, Rm 1.18), destruição (*phthora*, Gl 6.8), dar em paga, retribuir (*antapodidōmi*, 2Ts 1.6) e recompensa (*antapodosis*, Cl 3.24).

2. Vínculos e rupturas com o judaísmo

Em muitos aspectos, Paulo se apropria de perspectivas conhecidas na literatura judaica. Os judeus não cristãos não iriam estranhar a expectativa paulina do juízo final (Rm 2.16), quando “todos compareceremos diante do tribunal de Deus” (Rm 14.10), o qual “retribuirá a cada um segundo suas obras” (Rm 2.6; 1Ts 4.6; cf. 1En, 45.3; 4Ed 7.33-44; v. ESCATOLOGIA). Mas ficariam chocados com a inversão que Paulo faz das pressuposições judaicas sobre o resultado do

juízo. Pelo fato de Deus ser imparcial (Rm 2.11), tanto judeus quanto gentios estão na expectativa do julgamento e da possibilidade de salvação por intermédio de Cristo.

3. O juízo final e o evangelho de Cristo

Para Paulo, o processo judicial está integralmente relacionado à mensagem de salvação por meio de Cristo que o apóstolo apresenta. Embora fale do justo juízo de Deus (Rm 2.5; 2Ts 1.5), da ira de Deus (Rm 1.18) e do tribunal de Deus (Rm 14.10), Paulo costuma associar o juízo divino a Cristo. Com referência a Cristo, ele cita textos do AT que originariamente diziam respeito ao juízo executado por Javé (2Ts 1.9,10, cit. Is 2.10,19,21). Ele vincula o juízo final ao “dia” da parusia (2Ts 1.6-10; 1Co 4.3-5), quando todos formos “apresentados diante do tribunal de Cristo” (2Co 5.10, ARC).

O critério mediante o qual os seres humanos serão julgados é sua atitude ou relacionamento com Cristo: a pergunta-chave é se “creram” nele, se “conhecem” a Deus e se “obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus” (2Ts 1.8,10).

O resultado do juízo final também se baseia no relacionamento com Cristo. Os incrédulos sofrerão “a separação da presença do Senhor” (2Ts 1.9), ao passo que o destino dos que creem é “habitar com o Senhor” (2Co 5.8, ARA). Paulo é reticente quanto ao que acontece depois, com respeito ao destino humano. Ele não emprega termos como “geena” (Mc 9.43,45,47) nem alguma das imagens vívidas dos apocaliptistas judeus (v. APOCALIPTISMO). Ele prefere termos mais abstratos, como “vida” (*zōē*) e “morte” (*thanatos*, Rm 6.23), “destruição” (*olethros*, 1Ts 5.3; *apōleia*, Fp 3.19; *phthora*, Gl 6.8). Está mais preocupado em advertir acerca do perigo de perder a vida em Cristo que em explorar a exata forma de como essa perda pode acontecer.

4. O juízo segundo as obras

A atenção que Paulo dá ao relacionamento com Cristo não conflita com a ideia do juízo segundo as obras. Ele entende que as ações do ser humano são a prova de seu caráter, pois mostram se sua relação com Deus é de fé ou de incredulidade. O juízo segundo as obras não implica níveis de recompensa ou castigo de acordo com a quantidade de obras boas ou más que tenham sido praticadas. Em Romanos 2.5-11 e também em

outras passagens, Paulo distingue apenas dois grupos de pessoas — os que praticam o mal e os que fazem o bem — e apenas dois destinos possíveis (v. SNODGRASS). Quando diz que aqueles cuja vida é dominada por atos pecaminosos “não herdarão o reino de Deus” (Gl 5.19-21; 1Co 6.9-10; Ef 5.5; v. REINO DE DEUS), Paulo deixa implícito que, se alguém que professa a Cristo praticou persistentemente o mal, em vez de fazer o bem, ele demonstra não ser cristão e corre o risco de condenação no juízo final. Os cristãos não estão isentos desse juízo justamente porque sua função é demonstrar, pelos feitos dos seres humanos, se eles mantiveram ou não um relacionamento com Cristo (2Co 5.10).

5. O juízo dos cristãos

Para os cristãos, a JUSTIFICAÇÃO pela graça representa uma antecipação real, conquanto não irreversível, do veredicto que será dado no juízo final. Por meio da fé em Cristo, eles firmaram um relacionamento com Deus, e espera-se que a sua vida produza frutos condizentes com esse relacionamento. Por ocasião do juízo final, seus feitos serão a prova que confirmará a realidade desse relacionamento, o qual encontrará então seu cumprimento eterno na presença de Deus.

Duas passagens paulinas (1Co 5.5; 11.27-34) parecem manifestar a convicção de que, quando o cristão é culpado de um pecado grave, Deus pode usar a enfermidade como juízo disciplinar para levá-lo ao arrependimento. Mas, com base nessas informações limitadas, seria arriscado concluir que (do ponto de vista de Paulo) Deus trata regularmente a desobediência cristã desse modo ou que Paulo entende que a enfermidade é uma expressão natural do juízo divino.

Com base em textos como 1Coríntios 3.14,15 e 2Coríntios 5.10 alguns intérpretes defendem a ideia de que Paulo acreditava numa avaliação final dos cristãos que resultasse em níveis de recompensa na vida futura. Mas esses textos lamentavelmente vagos não são base segura para tal doutrina. Contudo, deixam clara a insistência de Paulo em que a responsabilidade humana de prestar contas a Deus é motivo para os cristãos levarem a sério sua vida e seu serviço.

Ver também APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA; JUSTIFICAÇÃO.

DPG: APOSTASIA, APOSTATAR, PERSEVERANÇA; VIDA E MORTE; RECOMPENSAS; SALVAÇÃO; CÓLERA, DESTRUIÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. DONFRIED, K. P. *Justification and last judgment in Paul.* *ZNW*, v. 67, p. 90-110, 1976. ■ FILSON, F. V. *St. Paul's conception of recompense.* Leipzig: Hinrichsche Buchhandlung, 1931. ■ ROETZEL, C. J. *Judgment in the community.* Leiden: E. J. Brill, 1972. ■ SNODGRASS, K. R. *Justification by grace — to the doers: an analysis of the place of Romans 2 in the theology of Paul.* *NTS*, v. 32, p. 72-93, 1986. ■ TRAVIS, S. H. *Christ and the judgment of God.* Basingstoke: Marshall Pickering, 1986.

S. H. TRAVIS

JUÍZO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A expectativa neotestamentária do juízo final deriva da tradição bíblica e, por esse motivo, baseia-se no direito que, como Criador, Deus tem de executar justiça na terra. O dia do Senhor, em que o justo juízo ocorrerá, não é uma questão de conjectura, mas de esperança, fé e obediência pacientes. O dia vindouro do juízo divino faz parte do evangelho e tem o objetivo de servir de consolo e advertência e de incentivo à perseverança que deles procede. Cristo julgará cada um segundo seus feitos. O destino eterno de cada pessoa será determinado nesse juízo.

1. Os antecedentes do conceito do NT
2. O dia do juízo em Atos, nas cartas não paulinas e em Apocalipse
3. O contexto e a função do tema do juízo na igreja primitiva
4. O conceito cristão primitivo de juízo

1. Os antecedentes do conceito do NT

A crença cristã primitiva num juízo divino final representa um desenvolvimento da fé bíblica no Deus único de Israel, o Juiz e Governante de toda a terra (e.g., Gn 18.25). Os salmos celebram Javé como o rei justo que castiga os ímpios e interveém a favor dos oprimidos (e.g., Sl 72.1-4). Ele possui o direito soberano de determinar a justiça e executar o juízo (e.g., Sl 96—99). Os profetas anunciam que a visitação divina resultará em castigo não apenas para as nações que se opõem a Deus, mas antes de tudo para os desobedientes de Israel (e.g., Is 1.1-31). A aliança faz com que

Israel, o objeto do favor divino, seja mais (não menos) passível de juízo (e.g., Am 3.2). A literatura sapiencial prenuncia que as ações, boas ou más, receberão recompensa (Provérbios, passim). Enfim, cresceu a esperança de uma revelação da glória divina no final da história humana, inclusive um juízo em que todos os seres humanos serão intimados a prestar contas (e.g., Dn 12.2,3; *1En*, 1.1-9; 4Ed 7.70-74).

Essa compreensão do juízo final caracterizou a mensagem de Jesus. Os Evangelhos registram vários casos em que Jesus adverte acerca do castigo futuro e — sujeito ao paradoxo da graça — promete recompensa aos fiéis (e.g., Mt 19.27—20.16). O anúncio do juízo vindouro não representou um ensino novo, mas uma reafirmação da tradição bíblica. Antes dele, JOÃO BATISTA havia anunciado que a ira iminente de Deus exigia que todos se arrependessem e insistido em que, à semelhança dos profetas clássicos, ser membro da nação da aliança não bastava para livrar alguém do juízo divino (Mt 3.7-10). Numa linha de continuidade com João, Jesus, em sua proclamação do reino, faz um chamado ao arrependimento, antevendo o juízo vindouro (Mc 1.5; 9.42-48; Mt 11.20-24; v. REINO DE DEUS).

De modo análogo, os autores do NT e de outros textos cristãos primitivos partilhavam a convicção de muitos de seus contemporâneos judeus de que um juízo divino final estava a caminho do mundo. A continuidade com a tradição bíblica, em que o Deus criador e seu direito sobre suas criaturas ocupam o posto central, distingue a concepção neotestamentária do juízo final dos conceitos egípcios e greco-romanos sobre a vida após a morte (quanto a isso, v. *m. 'Abot*, 4.22). Nos últimos, em particular, os tormentos dos perversos são de interesse básico, uma tradição da qual *o Inferno*, de Dante, é herdeiro. Alguns escritos judaicos e cristãos extrabíblicos do período que vai do século I ao V revelam tal influência, embora não sejam simples desenvolvimento de ideias gregas (v. HIMMELFARB) e estejam algo distantes do material do NT (e.g., *Ap Sf*; *Ap Pe*; *Ap Pa*; com o passar do tempo, a atenção desviou-se do futuro para o castigo após a morte [BAUCKHAM]). Em contraste com isso, até mesmo o Apocalipse de João, que descreve vividamente o derramamento da ira, se concentra não na experiência de perdição,

mas na impiedade da humanidade e na certeza e justiça do juízo divino.

2. O dia do juízo em Atos, nas cartas não paulinas e em Apocalipse

Nas Escrituras hebraicas, a expressão predominante para o tempo em que Deus visita a terra para julgá-la é “o dia do Senhor”. Os autores do NT apropriam-se desse termo, dão novas e variadas nuances à expressão básica e a empregam com o sentido de juízo final, que porá termo à era presente (e.g., “o Dia”, Hb 10.25; “o dia da visitação”, 1Pe 2.12; “o dia do Senhor”, 2Pe 3.10; “o dia do juízo”, 1Jo 4.17; o “grande dia”, Jd 6; “o grande dia da ira”, Ap 6.16,17).

No NT, não há praticamente nenhum fundamento para a tese de que houve uma crise resultante do “adiamento da parusia”, ou seja, a suposta decepção experimentada pela primeira geração de cristãos, a qual, pelo que se pensa, acreditava que a vinda de Cristo (parusia) ocorreria com certeza enquanto eles ainda viviam (v., entre outros, MOORE). Em 2Pedro, que trata o adiamento do dia do Senhor como um problema teológico, o desafio à fé cristã não surge do fracasso de Cristo em retornar imediatamente, mas de um ensino que negava a fé bíblica, a qual deve ser entendida de modo mais amplo (2Pe 3.1-10). Os “zombadores” alegavam uma aparente continuidade do mundo desde o tempo dos ancestrais para propor o que parece ter sido uma ideia materialista e monista do mundo. O autor declara que essa filosofia ignora o testemunho bíblico da criação *ex nihilo*, do dilúvio patriarcal e da palavra divina, que determinou um fim chamejante e abrasador para a presente ordem (2Pe 3.5-7).

No NT, o teor da expectativa do dia do Senhor é um reflexo de numerosas passagens das Escrituras hebraicas, particularmente os Salmos, em que a fé dos justos se revela em esperar pacientemente, na esperança de que Deus aja a seu favor (e.g., Sl 25; 27; 31; 37—39). Os escritos do NT se distinguem por seu sentimento de iminência, mas para eles a proximidade da parusia não está sujeita a conjecturas. A exemplo de seus precedentes bíblicos, é uma questão de fé e obediência. Cristo se manifestou, e nele culminaram os propósitos salvíficos de Deus (e.g., At 10.43; 1Pe 1.20). Com ele, chegaram os “últimos dias” (e.g., At 2.17;

Hb 1.2; Tg 5.3). Agora, o juízo divino é iminente, visto que nenhuma ação redentora intervirá antes do fim (e.g., Hb 10.26,27; 1Pe 4.5,6). O “dia” virá inesperadamente sobre os incrédulos e desobedientes (e.g., 2Pe 3.10; Ap 3.3; 16.15). Os que pertencem a Cristo devem estar preparados mediante sua fé e seu comportamento correto (e.g., Hb 10.35-39; 1Pe 4.7; 1Jo 2.28,29).

3. O contexto e a função do tema do juízo na igreja primitiva

A expectativa do juízo final não apenas motivou a missão e o testemunho apostólicos nos primeiros dias da igreja, mas também é fundamental em toda instrução, exortação e consolo no NT. Os autores do NT invariavelmente tratam de ameaças à vida e à fé dos cristãos que possam trazer condenação sobre eles. Em geral, tais ameaças levam à composição e ao envio das cartas, como é o caso de Hebreus, 2Pedro, Judas, 1João e Apocalipse. É crucial lembrar que a proclamação do evangelho incluía um chamado ao arrependimento e uma advertência acerca do juízo vindouro (e.g., At 2.38-40; 3.19; 10.42; 11.18; 17.30,31; 26.19,20; cf. Rm 2.4; Ap 9.20,21; 16.9), e os novos convertidos eram instruídos acerca do juízo final (Hb 6.1,2; cf. At 24.24,25). A expectativa de enfrentar o juízo divino às vezes aparece acompanhada de certas advertências (e.g., Hb 6.10-12; 13.4; Tg 1.12; 2.12,13; 5.9). Líderes e mestres cristãos são postos em evidência como pessoas que são especialmente responsáveis por prestar contas a Deus (Hb 13.17; Tg 3.1; cf. 1Pe 5.1-4). Chama a atenção que três cartas do NT terminem com um incentivo à restauração dos desobedientes, tendo em vista a condição de risco em que se encontram (Tg 5.19,20; 1Jo 5.14-17; Jd 22,23; v. tb. 1Pe 4.8).

Entretanto, está igualmente claro que a simples expectativa do juízo final não é o melhor resumo do conteúdo dos escritos do NT. Eles apresentam como mensagem central a convicção de que Deus, por intermédio de Cristo, providenciou o perdão e a salvação por ocasião do juízo final (e.g., At 20.32; Hb 7.23-28; Tg 1.18; 1Jo 4.17-21). Entre as duas crenças existe uma tensão da qual não se pode escapar (v. 4 abaixo). Aqui é importante assinalar que os autores do NT consideravam o juízo vindouro não apenas um

fundamento para advertências, mas também uma oferta de esperança, consolo e encorajamento. O autor de Hebreus, por exemplo, lembra seus leitores de que Deus não é injusto. Ele não se esquecerá da dedicação e do amor dos crentes (Hb 6.10). Tiago assegura aos seus leitores de que quem suporta tribulação receberá a coroa da vida que Deus prometeu aos que o amam (Tg 1.12; cf. Ap 2.10). A esperança do livramento divino constitui a base do Apocalipse de João (e.g., Ap 6.9-11; 7.13-17; 11.16-19; 19.1-4).

De importância fundamental para a teologia e a ética cristãs é a convicção amplamente confirmada dos autores neotestamentários de que o juízo e a retribuição pertencem exclusivamente a Deus e que, conseqüentemente, os crentes não devem se vingar uns dos outros nem condenar uns aos outros (Mt 7.1; Rm 12.19-21; 14.10-12; Tg 2.4,12,13; 5.9; cf. 1Co 5.1-13: desse modo, a disciplina eclesiástica não é excluída). Tomar para si tal autoridade é usurpar o próprio papel divino, um ato de insolência que nem mesmo os anjos de Deus ousam cometer (Tg 4.11,12; 2Pe 2.11; Jd 9). Tendo Cristo como modelo, os cristãos devem entregar seus direitos “àquele que julga retamente” (1Pe 2.21-23; 4.19; Tg 5.7-11; Ap 6.9-11).

4. O conceito cristão primitivo de juízo

Um aspecto proeminente e distintivo do NT e do ensino cristão primitivo é a perspectiva de que Cristo julgará toda a humanidade por ocasião da parusia. A descrição formular de Cristo como o “juiz dos vivos e dos mortos” fornece uma indicação da centralidade dessa crença para o pensamento cristão primitivo (At 10.42; 2Tm 4.1; 1Pe 4.5; *Bn*, 7.2; *Po*, *Fp*, 2.1). O juízo divino gira em torno da resposta da pessoa a Jesus (At 13.40,41,46; 18.6). A desobediência à mensagem de Deus transmitida em seu Filho resulta num castigo mais severo que o da rejeição a Moisés (Hb 4.12,13; 6.7,8; 10.26-31; 12.25). O livro de Apocalipse ressalta que Jesus, uma vez que sofreu inocente e assim obteve a salvação, deve ser o agente do juízo divino (e.g., Ap 1.4-7; 5.9,10). A ressurreição e a ascensão de Jesus significam que Deus confirmou suas reivindicações messiânicas e o designou para um papel que, de outra sorte, estaria reservado apenas para Deus (At 10.42; 17.30,31; v. o cristologicamente importante 2Cl,

1.1). Até certo ponto, é possível encontrar paralelos em alguns círculos do judaísmo primitivo que esperavam que o Messias agisse como juiz. Nesses casos, porém, não há em vista nenhuma personagem histórico (1En, 62.1-16; 4Ed 13.1-58).

Não menos proeminente é o tema do juízo individual segundo as obras (Hb 9.27,28; Ap 1.7; 2.7,23). Cada um será chamado a prestar contas pelos seus feitos (Hb 4.13; 13.17; 1Pe 4.5,6). Os autores do NT são cuidadosos ao aplicar aos cristãos a expectativa do juízo divino. Na condição de juiz de todos, Deus dará um veredicto imparcial. Os crentes, embora chamem Deus de Pai, não devem abusar da graça (1Pe 1.17-19; Hb 10.30; cf. Tg 2.9). Em geral os leitores são lembrados de que o castigo será imposto àqueles que estão envolvidos com imoralidade, cobiça e erros semelhantes (Hb 13.4).

As exortações do NT têm por base, em geral, a recompensa final para a obediência: dificilmente fariam sentido fora dessa perspectiva. Além disso, os autores do NT concebem o castigo final como algo que corresponde aos atos cometidos nesta vida, ressaltando a manifesta justiça do veredicto final de Deus (*lex talionis*, Tg 2.13; 5.1-3; Jd 6; cf. Ap 2.10; 3.10). Mas a retribuição item por item não é peculiar aos escritos bíblicos e aparece com proeminência nos materiais judaico e cristão primitivos que discorrem sobre as “viagens ao inferno”. E, visto que os textos bíblicos não trazem descrições detalhadas do tormento, a ênfase recai sobre o veredicto divino, realçando implicitamente a justiça de Deus. No entanto, as viagens pelo inferno apresentam uma correspondência entre os feitos e os destinos horrendos, sugerindo uma conexão inerente entre ação e consequência (cf. HIMMELFARB).

De acordo com o NT, a recompensa é intrinsecamente relacionada a Deus e a Cristo, o objeto de esperança e confiança. Os que amam a Cristo e, por isso, agora o servem serão recompensados ao vê-lo em sua glória. Além do mais, a recompensa paradoxalmente sempre resulta em glória para Cristo, que operou a salvação do crente. No entanto, os autores do NT não consideram a retribuição mera confirmação divina das escolhas humanas. Deus impõe ativamente o castigo e a recompensa de fora para dentro do ser humano (contradizendo TRAVIS; v., e.g., Hb 10.26-31; Tg 5.1; 2Pe 2.6).

Se a cruz estabeleceu o crente numa posição correta perante Deus, como pode o crente ainda estar sujeito a juízo? Entre essa perspectiva e a proclamação do perdão em Cristo, existe um paradoxo irresolúvel. Contudo, até certo ponto, é possível identificar linhas de convergência. Em primeiro lugar, como já ressaltamos, os autores do NT antevêm que Cristo julgará a humanidade. A fé nele é um ato moral, a obediência fundamental que Deus exige dos seres humanos (e.g., Hb 3.12-19; 1Pe 1.3-9; 1Jo 2.22-25). Em segundo lugar, os escritos do NT apresentam uma confiança profunda no poder de Deus para operar a salvação a favor dos que receberam o perdão oferecido em Cristo (e.g., At 20.32; Tg 1.9; 2Pe 2.9; Jd 24). Isso não quer dizer que toda incerteza esteja removida da comunidade visível de cristãos, pois do contrário as advertências quanto ao juízo não fariam sentido. A igreja na terra continua a ser testada. Mesmo assim, onde as realidades salvíficas estão presentes, elas se manifestam em fé e obediência perseverantes, que protegerão o crente no juízo final (e.g., Hb 10.39; 1Jo 2.29—3.3; Ap 1.9).

Portanto, o entendimento que Paulo tem do evangelho não conflita com o restante do NT. Embora algumas distinções não possam ser ignoradas, não existe contradição inquestionável entre Paulo e Tiago. Tiago fala da justificação final pela fé com obras (não por fé e obras; Tg 2.22-24) e, por isso, ressalta as obras que procedem da fé. Quando Paulo afirma que alguém é justificado pela fé, não pelas “obras da lei”, ele rejeita o valor salvífico de atos de obediência à parte da fé, que são sempre incompletos e procedem do coração interesseiro do ser humano caído. Qualquer reivindicação de retidão está, portanto, excluída, e a totalidade da justificação se situa na obra propiciatória da cruz, a qual é alcançada apenas pela fé. Desse modo, Paulo não diminui de modo algum os atos de obediência exigidos em Tiago. Paulo também aguarda um juízo segundo as obras (2Co 5.10). Tiago menciona a justificação por ocasião do juízo final (Tg 2.14-26), ao passo que Paulo fala de uma justificação final já operada pela cruz (e.g., Rm 3.21-26). Os dois pontos nevrálgicos estão em tensão, mas não em contradição. Na Carta de Tiago, há indícios de que ele acolhia a interpretação paulina da cruz.

Ele encara o evangelho como fonte de vida, tendo por base a misericórdia divina incondicional (Tg 1.18; 2.12,13). Paulo e Tiago partilham a expectativa de que a aceitação do evangelho resultará em nova obediência (Tg 1.21, “a palavra [i.e., o evangelho] [...] implantada, poderosa para salvar”; Rm 6.19).

Um juízo imediatamente após a morte, implícito na parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31; mas cf. At 10.42), é também sugerido em algumas passagens do NT, como a visão dos mártires justos (Ap 6.9-11; cf. Tg 3.6), e ocasionalmente em fontes judaicas e cristãs (e.g., 4Ed 7.78-80; cf. 4Ed 7.104,105; 1Cl, 20.5; 2Cl, 19.4). Essa expectativa não elimina o juízo do último dia, no qual a atenção se concentra.

Compreensivelmente, é possível encontrar no mundo greco-romano, inclusive no Egito, figuras de juízo semelhantes às do NT. Às vezes o empréstimo é evidente (e.g., o aprisionamento de anjos no Tártaro, 2Pe 2.4), mas semelhanças não constituem necessariamente um paralelo ou uma influência (contradizendo GRIFFITHS). Em geral, os autores do NT recorrem mais à tradição bíblica, como ocorre no judaísmo primitivo. A imagem da abertura dos livros que registram os feitos humanos provavelmente deriva de Daniel (Dn 7.10; e.g., Ap 20.12; Jb, 30.22; 1En, 98.8; 2Ap Br, 24.1; m. 'Abot, 2.1). O “livro [da vida]”, que aparece ao lado desse outro e paradoxalmente traz os nomes dos eleitos, também aparece aqui (Dn 12.1; cf. Sl 69.28; Fp 4.3; Ap 3.5; 20.12,15; cf. Jb, 30.23). Os juízos divinos no passado servem de padrão para o que ainda está por vir, especialmente o livramento dos justos e a destruição dos ímpios. A salvação de Noé por meio do Dilúvio prefigurou o BATISMO, mediante o qual os crentes reivindicam perdão (cf. 1En, 54). Aqui o batismo envolve o autojulgamento, numa prefiguração do fim (1Pe 3.20-22; cf. 2Pe 2.5; Hb 11.7). A destruição de Sodoma e Gomorra com fogo serve de exemplo do que está reservado aos ímpios (2Pe 2.6; Jd 7; cf. Lc 17.29; Ap 14.9-11), assim como o resgate divino de Ló prefigura o resgate dos justos (2Pe 2.7; cf. Lc 17.28-32).

Em algumas passagens do NT, o castigo dos incrédulos é mostrado como algo de duração eterna. Os debates recentes sobre a questão naturalmente envolvem a interpretação de várias

ocorrências da palavra grega *aion*, que pode significar “éon” ou “para sempre”, e o adjetivo correspondente *aionios*. Apesar disso, está muito claro que o adjetivo é regularmente empregado com o sentido de eterno (v. SASSE; Hb 5.9; 6.2; 9.12,14,15; 13.20; 2Pe 1.11). Várias referências em que se emprega o substantivo vislumbram um castigo eterno (Ap 14.9-12; 19.1-3; 20.10-15). Além do mais, a expectativa do castigo eterno é atestada fora do NT (e.g., *1En*, 91.12-16; *Sl Sa*, 3.11,12). O ensino explícito do castigo eterno aparece apenas de modo incidental no NT, provavelmente porque era um elemento inconteste da instrução cristã elementar (Hb 6.1,2). Não há nenhum indício de que os autores do NT baseiem sua convicção de que o castigo é eterno na pressuposição de que a alma é imortal. Pelo contrário, eles o consideram uma expressão da justiça de Deus (e.g., Ap 19.1-4).

Ver também APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA; JUSTIFICAÇÃO.

DLNTD: DAY OF THE LORD; HELL, ABYSS, ETERNAL PUNISHMENT; REWARDS; UNIVERSALISM; WRATH, DESTRUCTION.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. Early Jewish visions of hell. *JTS*, v. 41, p. 355-85, 1990. ■ BERNSTEIN, A. E. *The formation of hell: death and retribution in the ancient and early Christian worlds*. Ithaca: Cornell University Press, 1993. ■ BRANDON, S. G. F. *The judgment of the dead: a historical and comparative study of the idea of postmortem judgment in the major religion*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967. ■ COHN-SHERBOK, D. Rabbinic Judaism and the doctrine of hell. In: _____. *Rabbinic perspectives on the New Testament*. Lewiston: Edwin Mellen, 1990. p. 1-18. (SBC, 28.) ■ GRIFFITHS, J. G. *The divine verdict: a study of divine judgment in the ancient religions*. Leiden: E. J. Brill, 1991. (*SHR*, 52.) ■ HIMMELFARB, M. *Tours of hell: an apocalyptic form in Jewish and Christian literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983. MOORE, A. L. *The parousia in the New Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1966. (*NovTSup*, 13.) ■ MORRIS, L. *The biblical doctrine of judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 1960. ■ MOULE, C. F. D. The judgment theme in the sacraments. In: DAVIES, W. D. & DAUBE, D., orgs. *The background of the New Testament and*

its eschatology. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 464-81. ■ _____. Punishment and retribution. In: _____. *Essays in New Testament interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 235-49. ■ SASSE, H. αἰών, αἰώνιος, *TDNT*. [S. l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 197-209. ■ TOON, P. *Heaven and hell: a biblical and theological overview*. Nashville: Thomas Nelson, 1986. ■ TRAVIS, S. H. *Christ and the judgment of God: divine retribution in the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. ■ VERMES, G.; MILLAR, F.; BLACK, M. The last judgment. In: SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135)*. Edinburgh: T & T Clark, 1979. v. 2. p. 544-7. 3 v.

M. A. SEIFRID

JUÍZO FINAL. Ver JUÍZO.

JULGAMENTO DE JESUS. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

JUSTIÇA. Ver JUSTIÇA/RETIDÃO.

JUSTIÇA/RETIDÃO I: EVANGELHOS

No pensamento bíblico, a ideia de justiça ou retidão em geral expressa conformidade à vontade de Deus em todas as áreas da vida: LEI, governo, lealdade pactual, integridade ética, ações generosas. Quando o ser humano se submete à vontade de Deus de acordo com o que está expresso em sua lei, ele é considerado justo ou reto. Jesus ensinou que quem conforma a própria vida aos seus ensinamentos também é justo ou reto.

1. Terminologia, significado e contexto
2. A mensagem de Jesus
3. Destaques dos autores dos Evangelhos

1. Terminologia, significado e contexto

Em nosso idioma, termos relacionados a justiça e retidão são geralmente empregados para traduzir o grupo de palavras de raiz *dik-* encontradas no NT. O emprego de *dik-* no NT reflete a tradução costumeira da *LXX* para o grupo de palavras hebraicas com raiz *tsdq* (“justo”, “reto”) mediante o emprego do grego *dik-*. No AT, o grupo *tsdq* refere-se essencialmente “à conduta de acordo com as exigências de um relacionamento em particular”, sejam as exigências da aliança, que impõe obrigações tanto a Deus quanto ao seu povo, ou as

exigências que DEUS estabeleceu sobre a ordem do mundo, mediante a qual a humanidade deve se conformar e viver. Por esse motivo, embora tenha cometido um pecado semelhante ao da prostituição, o texto bíblico afirma que Tamar foi “mais justa” que Judá, porque agiu a serviço dos interesses de um padrão social — a obrigação que Judá tinha de dar descendência ao falecido marido de Tamar (Gn 38.26). Em vários casos, o grupo de palavras *tsdq* é traduzido na LXX por outros termos gregos, inclusive *eleēmosynē* (“esmola”) e *krisis* (“juízo”). No entanto, não é apenas o grupo *tsdq* que transmite a ideia de retidão e justiça no hebraico do AT: o conceito também abrange *mishpāt* (“juízo”, “ordenança”), *hesed* (“benignidade”), *tōrā* (“mandamento”) e *tāmim* (“perfeito”, “completo”).

Enquanto em nosso idioma o termo “justiça” enfatiza conformidade aos padrões de uma sociedade, “retidão” geralmente denota conformidade aos padrões de Deus ou a normas religiosas e éticas. Entretanto, essas distinções nem sempre são úteis quando usamos “justiça” e “retidão” para traduzir termos bíblicos (e.g., Jó 22.6-9,23; Ez 45.9; Am 4.1-3). Ao transmitir a ideia bíblica, os dois termos são inseparáveis, uma vez que é à vontade de Deus que alguém se conforma — esteja essa vontade expressa em categorias predominantemente sociais ou religiosas. Neste verbete, “justiça” será empregada para as implicações sociais da vontade de Deus e em algumas ocorrências como referência ao atributo de Deus e às ações resultantes; “retidão” será usada para o sentido mais amplo desse conceito. Contudo, em muitos casos, não será possível fazer nem se deve tentar uma diferenciação clara dos termos.

Ao longo de toda a literatura judaica, encontramos duas ideias dominantes: Deus é reto, e seu povo deve ser reto (ou correto) na maneira em que se comporta. A retidão divina, basicamente entendida como sua santidade impecável e a conformidade de suas ações a essa natureza santa, é lugar-comum no pensamento judaico (Is 45.21; Sl 22.31; 40.10; 51.14; 71.15-24; Os 10.12; Am 5.21-24; Mq 6.5; 7.9; Sl Sa, 2.15; 8.23; Br 5.1,2; Or si, 3.704; JOSEFO, *An*, 2.6.4, § 108; 11.3.6, § 55; IQS 1.21; 10.11,25; IQH 12.19; 14.15; *Sipre*, Dt 307 [sobre 32.4]; *m. Soṭa*, 1.9). Além disso, conforme demonstrado em estudos acadêmicos recentes,

a retidão atribuída ao povo de Deus refere-se ao comportamento moral que se conforma à vontade divina (Gn 18.19; Lv 19.36; Dt 6.25; Is 5.16; Sl 1.4-6; Sl Sa, 2.34,35; 3.3-12; 15.1-13; FILO, *Lg al*, 2.18; *Mi Ab*, 219; IQS 1.5,13; 3.1; IQH 2.13; 4.30,31; 7; 14; *Sipra Qedoqhim pereq*, 11.6 [sobre Lv 20.16]; *t. Pe'a*, 4.19; *t. Sanh.*, 1.3-5). Os temas gêmeos da retidão divina e humana devem orientar nossa análise sobre o uso de retidão nos Evangelhos.

Às vezes declarações bíblicas sobre a necessidade de retidão parecem deixar implícita uma condição de retidão alcançada mediante as obras (Gn 18.19; Mt 5.20). Mas, no contexto do pensamento bíblico, o comportamento reto quase sempre é resultado da SALVAÇÃO e exigido daqueles que participam das bênçãos pactuais. Em todo o AT, bem como na literatura judaica a partir da época de Jesus, a retidão refere-se ao comportamento que se conforma à vontade de Deus. A doutrina paulina da JUSTIFICAÇÃO, uma retidão escatológica imputada aos crentes com base na obra de Cristo, está em grande parte confinada às cartas de Paulo e não deve ser imposta aos textos dos Evangelhos só porque a terminologia da retidão aparece em tais textos.

2. A mensagem de Jesus

Jesus considera reto aquele que se conforma à vontade de Deus revelada tanto no AT quanto nos ensinamentos dele próprio. O alicerce para os ensinamentos de Jesus acerca do comportamento reto é que o reino de Deus foi inaugurado em sua pessoa e ministério (Lc 7.18-23; 11.20). Uma vez que o reino de Deus é um reino justo (Sl 97—99; Is 11.1-5; *IEr*, 62.1-16), em sua inauguração Jesus implanta a retidão e espera de seus seguidores um comportamento reto. A participação no reino de Deus implica uma obrigação ética (Mc 1.15), assim como na religião do AT e no judaísmo posterior a participação na aliança exigia obediência (Lv 19.36; mas cf. Lv 24.17,18; v. ÉTICA).

Muitos estudiosos hoje acreditam que Jesus não usou o vocabulário de justiça/retidão com frequência. Uma vez que o vocabulário é encontrado poucas vezes nos Evangelhos, a ideia merece consideração. Entretanto, indícios da presença do conceito de justiça/retidão no ensino de Jesus não devem se limitar à frequência desse

vocabulário. Com base nos dados fornecidos pelos Evangelhos, o ensino de Jesus ressaltava que seus seguidores deviam conformar sua vida à vontade de Deus. Desse modo, pode se alegar que a ideia de justiça/retidão, se não a própria terminologia, perpassa todos os ensinamentos de Jesus: a exigência de arrependimento, as bênçãos sobre as boas obras, a prática da misericórdia social e a preocupação consistente com a santidade pessoal. Além do mais, o emprego dessa terminologia conforma-se ao que sabemos de seu emprego no judaísmo à época de Jesus.

Visto que algumas das referências a justiça/retidão nos Evangelhos sem dúvida têm origem no vocabulário dos próprios Evangelistas ou de suas tradições (e.g., Mt 3.15), nem sempre podemos ter certeza de que o termo foi empregado por Jesus em determinado contexto. Mas, caso Mateus, Lucas ou João tenham usado o termo “justiça” quando Jesus não o fez, assim mesmo estão refletindo fielmente a mensagem de Jesus, dando destaque ao que consideravam necessário transmitir ao seu público.

2.1 A justiça na missão de Jesus e de João. Jesus e João (v. JOÃO BATISTA) revelam uma clara continuidade em suas mensagens de justiça. Para Jesus, sua missão estava intimamente associada à de João, pois ambos cumprem toda a justiça ao se submeter a Deus — João como batizador e Jesus como aquele que é batizado (Mt 3.15). Além do mais, a mensagem essencial de João era um chamado ao comportamento justo e reto (Mt 21.32; Mc 6.20) que se manifesta no arrependimento (Lc 3.7-9), na misericórdia e na busca da justiça (Lc 3.10-14). Em seu chamado ao arrependimento, Jesus se baseia na mensagem de João (cf. Mt 3.2; 4.17).

2.2 A justiça: conformidade à Lei do AT. Jesus é considerado reto, justo ou inocente no sentido de que realiza tudo que Deus requer. Podemos supor que, nesse caso, a vontade de Deus é aquela descrita no AT (Lc 23.47; Mt 27.4,19,24). Jesus também denomina “justos” aqueles cujo comportamento está de conformidade com as leis de Deus encontradas no AT. Assim, “retos/justos” são aqueles que viviam a expectativa do Messias (Mt 13.17) e que foram martirizados (Mt 23.29,35). No AT (Gn 15.6; Sl 1.4-6; 11.7; 72.1; Is 1.16,17) e na literatura judaica (Sl Sa, 3.3-12;

Filo, *Lg al*, 2.18; JOSEFO, *An*, 6.5.6, § 93; 1QS 1.13,15; CD 1.19-21; *m. Soṭa*, 1.9), a justiça/retidão comumente caracteriza aqueles que com fé e obediência abraçam os mandamentos de Deus.

2.3 A justiça: conformidade aos ensinamentos de Jesus. Jesus vai além do AT como padrão de justiça/retidão. Para ele, justos são aqueles que obedecem aos ensinamentos que ele ministra. Assim, Jesus redefine o termo de uma forma paralela à dos MANUSCRITOS DO MAR MORTO, em que a instrução do Mestre de Justiça estabelece um novo padrão para a comunidade sectária de Qumran (CD 4.7; 20.20,21; 1QpHab 2.2; 7.3-5).

Ao empregar seu ensino como fundamento da justiça/retidão, Jesus revela que a Lei e os Profetas (Mt 5.17) estão se cumprindo no que ele ensina e mostram que ele é o Messias (v. CRISTO). Jesus cumpre a Lei e, desse modo, revela um novo padrão de conduta (Mt 5.20). Daí por diante, a justiça/retidão do povo de Deus é determinada pela conformidade aos ensinamentos de Jesus, os quais, por sua vez, cumprem a revelação veterotestamentária da vontade de Deus. Jesus espera que seus seguidores sejam justos em sua conduta (Mt 5.6,10), façam a vontade de Deus (Mt 7.12-27) e busquem a justiça (Mt 23.23 [*krisis*]; 25.37; Jo 7.24). De acordo com Jesus, só os que são justos serão no final aceitáveis a Deus (Mt 10.41; 12.37; 13.43,49; 25.46; Lc 14.14; Jo 5.30). Aqui também a justiça/retidão não é uma conformidade exterior à Lei, mas o fruto necessário do compromisso com Jesus, na condição de Messias e SENHOR. O vínculo entre compromisso e obediência está ilustrado nas palavras de Jesus no final do Sermão do Monte: “Todo aquele, pois, que ouve estas minhas palavras e as põe em prática...” (Mt 7.21-27). As manifestações de justiça/retidão (Mt 6.1) incluem esmolas (Mt 6.2-4), oração (Mt 6.5-15) e jejum (Mt 6.16-18).

Quanto aos que afirmam que se conformaram aos padrões das tradições da Lei judaica, Jesus, em tom de ironia, chama-os “justos” (Mt 9.13; Mc 2.17). Há pelo menos dois motivos para a justiça dos fariseus e dos escribas não ser considerada suficiente (cf. Lc 5.30,32; 15.7; 18.9; 20.20; Mt 23.28): 1) eles não tinham um coração reto (Mc 7.6,7; Mt 5.28); 2) seu padrão ficara obsoleto, pois Deus cumpriu em Jesus a lei do AT (Mt 5.17-48). No entanto, para aqueles cujo

coração é reto e cujo padrão é a lei cumprida de Jesus, seu compromisso com a obediência deve ser integral (Mt 5.48). A palavra “perfeito” em Mateus 5.48 significa a atitude de todo o coração, o compromisso total com a vontade de Deus, não uma perfeição sem pecado. Para Jesus, a busca da justiça é obedecer à vontade de Deus em todos os seus aspectos (pessoal, social e comunitário) e deve ser a prioridade maior de seus seguidores (Mt 6.33).

3. Destaques dos autores dos Evangelhos

Entre os autores dos Evangelhos, apenas Mateus e Lucas dão lugar de destaque ao vocabulário referente a justiça/retidão. Marcos emprega unicamente o adjetivo *dikaios* e o faz apenas duas vezes (Mc 2.17; 6.20), ao passo que João utiliza a terminologia *dik-* cinco vezes (v. 3.3 abaixo).

3.1 Mateus. É quase certo que Mateus retrabalhou algumas tradições importantes e acrescentou o termo “justiça” para ressaltar o comportamento que se conforma ao novo padrão revelado em Jesus (cp., e.g., Mt 5.6 com Lc 6.21; Mt 6.33 com Lc 12.31). Aliás, para alguns estudiosos a mão de Mateus está presente em cada ocorrência da palavra. Mateus realça particularmente a justiça/retidão como conformidade aos ensinamentos de Jesus.

3.1.1 A justiça como conformidade à Lei do AT. Como indicado nas palavras de Mateus 3.15 (“nos convém cumprir toda a justiça”), juntos, João Batista e Jesus cumprem a totalidade da vontade de Deus com relação a eles e, desse modo, conduzem todas as exigências divinas a um clímax histórico-salvífico. As expressões mateusinas “cumprimento” e “toda justiça” dão o tom tanto da obra de João (Mt 21.32) quanto da vida (Mt 27.19) e dos ensinamentos de Jesus (Mt 5.20). Eles fizeram tudo que Deus mandou fazer, cumprindo assim toda a justiça. Mais tarde, João é identificado como aquele que veio “no caminho da justiça”, ou seja, ele proclamou e realizou a vontade de Deus (cf. Mt 21.32; 3.1-10). Alguns intérpretes entendem que em Mateus 3.15 o cumprimento da justiça tem o sentido de “levar a cumprir-se o divino plano profético e escatológico da redenção”. Em ambos os casos, tem-se em vista a revelação veterotestamentária da vontade de Deus.

Além de João Batista e Jesus, Mateus faz menção a outros justos em sua obediência à lei do AT,

entre eles José (Mt 1.19) e vários santos do AT (Mt 13.17; 23.29,35).

3.1.2 A justiça como conformidade aos ensinamentos de Jesus. O Sermão do Monte é uma revelação dos ensinamentos de Jesus acerca da justiça/retidão, explicando o que significa fazer a vontade de Deus e realizar boas obras (Mt 5.6,16,17-20,21-48; 6.1-18,33; 7.12-14,16-21,23-27). As ideias principais do sermão revelam a importância da justiça para Mateus.

Nesse Evangelho, a principal exigência de Jesus aos seus discípulos é que eles façam a vontade de Deus, ou seja, demonstrem justiça (cf. Mt 5.20,48; 7.13-27). Desse modo, o ingresso no reino está condicionado à justiça/retidão moral. À luz dos antecedentes judaicos e de seu contexto mateusino, a bem-aventurança dos que têm fome e sede de justiça deve ser considerada uma bênção para quem deseja fazer a vontade de Deus e se esforça para viver de conformidade com o padrão divino (Mt 5.6). Alguns estudiosos, porém, entendem que essa bênção é destinada àqueles que anseiam por uma justificação ou uma salvação escatológicas (v. ESCATOLOGIA). De acordo com essa interpretação, a justiça pode ser uma dádiva de conduta reta outorgada no último dia ou o cumprimento do anseio de ver a justiça de Deus estabelecida na terra. Mas, à luz das bases de comportamento para se obter as bênçãos de Mateus 5.3-11, é mais provável que em Mateus 5.6 a justiça se refira ao hábito de fazer a vontade de Deus. Os que são perseguidos por causa da justiça (Mt 5.10) sofrem por obedecer à vontade de Deus conforme revelada por Jesus. Assim, a razão de serem perseguidos é sua lealdade a Jesus tanto quanto as boas obras que praticam.

A justiça/retidão esperada dos discípulos de Jesus é imensamente superior à justiça dos escribas e fariseus (Mt 5.20). Costuma-se interpretar Mateus 5.20 no sentido de que, enquanto os fariseus e os escribas ensinavam uma justiça obtida por merecimento, pela quantidade de boas obras, Jesus ensinava uma justiça concedida por Deus. Por esse motivo, a justiça de Jesus é superior. Mas na atualidade há um consenso crescente entre os estudiosos de que o debate entre Jesus e os escribas e fariseus não era sobre a conquista de méritos perante Deus, e sim sobre o papel de Jesus no plano de Deus para a redenção. Por

essa razão, a justiça que Jesus exige é superior não porque a justiça de escribas e fariseus seja necessariamente uma tentativa de fazer por merecer a salvação, mas porque Jesus exige um comportamento que se conforme ao padrão divino revelado nele próprio. O esquema de pontos e contrapontos de Mateus 5.21-48 deixa clara a natureza da justiça extraordinária revelada por Jesus. Essa justiça é messiânica (Mt 5.17), mais profunda (Mt 5.27-30) e inovadora (Mt 5.38-42). O emprego do termo “justiça” em Mateus 5.20 é semelhante ao que encontramos na literatura de Qumran: é uma justiça escatológica que pertence a um grupo particular do povo de Deus. Os que são marcados pela justiça de Jesus serão aprovados por Deus e entrarão no reino (Mt 5.6,10; 6.33; 7.21-23; cf. Mt 12.36,37).

Para Mateus a justiça/retidão é comportamental. A “prática da piedade” citada em Mateus 6.1 é imediatamente associada ao ato de dar esmolas, em Mateus 6.2. Mateus 6.1 apresenta o tema da instrução de Jesus acerca de comportamentos religiosos, como esmola, oração e jejum (Mt 6.2-18). Em alguns manuscritos, Mateus 6.1 traz “esmolas” (*eleemosynēn*) em vez de “exercer vossa justiça” (*dikaïosynēn*). É interessante que algumas fontes rabínicas mostram que os termos hebraicos e aramaicos para esmola (*sedāqā*) e justiça/retidão (*tsedeq*) estão intimamente associados, embora nesse caso o termo que o autor quis usar seja mais provavelmente o genérico, preparando o cenário para as instruções registradas em Mateus 6.2-18 (v. PRZYBYLSKI).

Embora alguns estudiosos entendam que em Mateus 6.33 a justiça seja uma dádiva da parte de Deus — salvação escatológica (muito parecida com o emprego paulino) —, hoje muitos intérpretes acreditam que ela seja um comportamento moral que inclui o estabelecimento da justiça social (cp. Mt 6.10 com 5.6; 6.33). Aqui o fato de a busca da justiça estar tão próximo da busca do reino de Deus — submeter-se ao reino de Deus e procurar concretizá-lo neste mundo — também favorece um sentido comportamental. Desse modo, a submissão a Deus mediante a busca de seu reino desencadeia a liberação da provisão divina (Mt 6.33).

Mateus acentua ainda a atenção dedicada à justiça/retidão como comportamento nos exemplos de José (Mt 1.19), Abel (Mt 23.35) e outros

santos do AT que são aceitáveis ao Pai porque viveram fielmente (Mt 5.45; 12.37; 13.43,49; 25.37,46). No entanto, Mateus destaca a ausência do tipo apropriado de justiça/retidão nos fariseus e líderes judaicos, que fingem sua religiosidade ou não perceberam o novo padrão estabelecido nos ensinamentos de Jesus (Mt 5.20; 9.13; 23.28).

Não está claro se a “pessoa religiosa” de Mateus 10.41 se refere a uma classe especial de líderes (e.g., mestres) entre os seguidores de Jesus ou a qualquer um que simplesmente obedeça aos seus mandamentos. As palavras de despedida de Jesus conclamam todos os futuros discípulos a obedecer aos seus mandamentos (Mt 28.20), e, de conformidade com a ênfase de Mateus, podemos pressupor que aqueles que agem assim são justos/retos.

3.2 Lucas. Parece que Lucas não se preocupa muito em definir se o padrão de justiça/retidão deriva do AT ou de Jesus. Em vez disso, ele destaca o comportamento piedoso, misericordioso e justo/reto que é o fruto apresentado por aqueles que, em última instância, são aprovados por Deus. Em várias passagens, Lucas faz referência à retidão como conformidade à lei de Deus (Lc 1.6; 2.25; 23.47,50). Zacarias e Isabel são “justos diante de Deus” (Lc 1.6). O anjo diz a Zacarias que João, o fruto prometido do ventre de Isabel, fará com que muitos se convertam da desobediência para a “sabedoria dos justos” — uma vida de obediência aos mandamentos divinos conforme a sabedoria de Deus (Lc 1.17, *nvj*). Simeão é chamado “justo e temente a Deus” por causa de sua firme esperança de que Deus por fim salvaria seu povo (Lc 2.25). José de Arimateia era conhecido por sua piedade porque vivia de acordo com os mandamentos de Deus (Lc 23.50). Em Atos, faz-se uma avaliação semelhante de Cornélio (At 10.22). Eles personalizam a devida fé do AT — uma fé que obedece à vontade de Deus, confia na salvação e aguarda que ele confirme seus propósitos. O conceito lucano de justiça/retidão inclui um elemento dominante de piedade, bem como de misericórdia e justiça sociais (Lc 14.14; cf. também Lc 12.57; 23.41). A importância da justiça em Lucas acha-se ilustrada em Lucas 14.14 (cf. At 24.15): os justos é que serão ressuscitados no último dia para desfrutar a comunhão com o Pai.

Esse destaque conduz à forte ênfase de Lucas na inversão social (Lc 1.53; 6.20,24; 12.16-21;

16.19-26) e na justiça econômica (Lc 3.11,14; 4.18; 5.11; 7.24,25; 12.33; 14.33; 16.13; 18.22). Os que no fim serão declarados justos diante de Deus são pecadores humildes que confiam nele (Lc 1.6,17; 2.25; 18.14; 23.50). No entanto, Lucas, à semelhança de Mateus, destaca a dura condenação que recairá sobre os que são justos e retos aos próprios olhos, que em seu orgulho desejam ser notados. Lucas, em tom irônico, também chama “justos” tais indivíduos (Lc 5.32; 10.29; 15.7; 16.15; 18.9; 20.20).

Finalmente, enquanto em Mateus e Marcos o centurião junto à cruz confessa que Jesus é o FILHO DE DEUS, em Lucas ele declara que Jesus é *dikaios*, que significa “reto”, “justo” ou “inocente” (Lc 23.47; v. CRISTO, MORTE DE), uma confirmação indireta da injustiça com que Jesus foi tratado pelas autoridades. O caráter inocente ou justo de Jesus é um tema que Lucas destaca ainda mais em Atos. Pedro acusa as multidões de judeus de rejeitarem o Santo e Justo e pedirem um assassino em seu lugar (At 3.14; cf. 7.52). Quando dá testemunho de sua conversão, Paulo conta que Ananias lhe disse que ele, Paulo, fora nomeado por Deus para ver “o Justo” (At 22.14), uma referência ao Jesus confirmado e exaltado, a despeito da morte humilhante que sofrera em Jerusalém. A exemplo dos santos do AT e daqueles que dignamente os sucederam, como Zacarias, Isabel e Simeão, Jesus dedicou sua vida inteiramente a Deus e obedeceu aos seus mandamentos. Por causa de sua obediência, ele foi crucificado.

Para Lucas, a inocência de Jesus é mais que uma declaração política ou legal, sendo quase certa a ligação com o SERVO DE JAVÉ, de Isaías 52.13—53.12, que igualmente sofre e é exaltado. Em Atos 3.13,14 os temas do sofrimento e do Justo são combinados. De igual maneira, Lucas 22.35-37,39-46 apresenta vestígios do tema de Jesus como o Servo Sofredor. Na cruz, quando o centurião confessa que Jesus é “justo” (Lc 23.47), mais uma vez Lucas indica que Jesus é o Servo de Javé, inocente e cumpridor da Lei, que traz salvação.

3.3 João. Das cinco ocorrências da terminologia *dik-* no quarto Evangelho, o adjetivo “justo” é aplicado uma vez a Deus (Jo 17.25) e duas vezes a juízos executados ou por Jesus (Jo 5.30) ou pela multidão (Jo 7.24, *NVI*). João 16.8,10 é o emprego mais notável de “justiça” em João, embora os

estudiosos não estejam de acordo quanto ao significado desses versículos. Deus enviou seu Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) para convencer o mundo 1) de que a sua justiça é ineficaz e, por isso, de que precisa se voltar para Cristo ou 2) da justa vindicação do Filho, a despeito de sua condenação pelo mundo. O Espírito prosseguirá a obra que Jesus realizou de expor o pecado (Jo 16.8,10).

Ao inaugurar o reino de Deus e a salvação, Jesus revelou que seus seguidores deviam se caracterizar pela busca da retidão e da justiça. Esse tema está tão presente na mensagem de Jesus que ele declara ser impossível entrar no reino de Deus sem o caráter ou a condição de justo. Embora o caráter justo e reto se expresse no comportamento correto, a condição justa não é obtida mediante boas obras. Em vez disso, deve se esperar que o ser humano comprometido como discípulo de Jesus e participante do reino de Deus demonstre justiça e retidão no caráter e nas ações.

VER TAMBÉM ÉTICA; REINO DE DEUS; RIQUEZAS E POBREZA; SALVAÇÃO.

DJG: DISCIPLESHIP; FASTING; PRAYER; SERMON ON THE MOUNT/PLAIN.

BIBLIOGRAFIA. ACHTEMEIER, E. et al. *Righteousness in the Old Testament, Jewish literature, and the New Testament.* *JD.* [S.l.: s.n., s.d.]. v. 4. p. 80-99. ■ HILL, D. *Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms.* Cambridge: University Press, 1967. (*SNTSMS*, 5.) ■ PRZYBYLSKI, B. *Righteousness in Matthew and his world of thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980. (*SNTSMS*, 41.) ■ QUELL, G. & SCHRENK, G. δίκη κτλ. *TDNT* [S.l.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 174-225. ■ REUMANN, J. et al. *Righteousness in the New Testament.* Philadelphia: Fortress, 1982. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism.* Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SEEBASS, H. & BROWN, C. *Righteousness, justification.* *NIDNTT.* [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 352-77. ■ SNAITH, N. *The distinctive ideas of the Old Testament.* Philadelphia: Westminster, 1964. ■ STUHLMACHER, P. *Reconciliation, Law, and righteousness: essays in biblical theology.* Philadelphia: Fortress, 1986. ■ ZIESLER, J. A. *The meaning of righteousness in Paul: a linguistic and theological inquiry.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (*SNTSMS*, 20.)

S. MCKNIGHT

JUSTIÇA/RETIDÃO II: PAULO

O estudo de justiça no corpo paulino tem se concentrado na justiça de Deus e na doutrina correspondente da justificação do pecador. Embora em tempos recentes se tenha questionado a centralidade desses temas no pensamento de Paulo (SCHWEITZER; FITZMYER; SANDERS; v. JUSTIFICAÇÃO), no passado foram objeto de veementes debates, especialmente porque, como um grande número de estudiosos o afirma, tais elementos são fundamentais para entender o conceito paulino de SALVAÇÃO. Mas, embora haja um grande consenso entre os estudiosos a respeito da importância desses termos no pensamento de Paulo, não tem havido concordância quanto ao significado exato desses termos no seu emprego pelo apóstolo.

1. Terminologia, antecedentes e questões
2. A justiça/retidão em Paulo
3. História da interpretação
4. A justiça de Deus como amor que restaura relacionamentos

1. Terminologia, antecedentes e questões

Em grande parte, o intenso debate concentra-se em duas questões: 1) como interpretar a construção genitiva *dikaiosynē theou* (“justiça de Deus”) e 2) o que ela significa no contexto geral do pensamento de Paulo. Deve ela ser entendida com o chamado “sentido objetivo” (forçando um pouco a definição gramatical de genitivo objetivo, mas que os comentaristas costumam empregar para rotular esse sentido), ou seja, a justiça que é válida perante Deus? Ou deve ser interpretada como um genitivo subjetivo, referindo-se à própria justiça de Deus, que indica seu ser (ele é justo) ou sua ação (Deus age com justiça)? Além disso, a justiça (ou justiça de Deus por meio de CRISTO) é recebida mediante transmissão ou imputação? Outorga essa justiça uma posição judicial, uma nova condição, ou concede uma nova natureza? E, do lado humano, a justiça de Deus é experimentada como um poder ético, um novo relacionamento com Deus ou uma mudança de senhorio? Estaria Paulo utilizando esses termos no contexto da jurisprudência greco-romana, em que justiça significa “justiça legal” ou “justo *ius*” (no sentido legal), ou os está empregando à luz dos sentidos no AT (v. tabela de interpretações em WRIGHT, p. 101)?

1.1 Preocupações filológicas. Na interpretação do tema “justiça de Deus”, o problema começa quando se considera o sentido das palavras. Palavras não existem sozinhas, sem um contexto, nem são escritas como pacotes de sentido que flutuam livremente, sem uma base histórica ou um espaço em seu contexto cultural. O idioma que Paulo utilizou foi o grego, mas, como judeu, ele participava de uma cultura que era hebraica e também greco-romana. Uma vez que Paulo cita várias passagens do AT em suas cartas, deve-se entender que ele está escrevendo no ambiente da tradição da Bíblia hebraica. Tendo em vista o uso frequente que Paulo faz da *LXX* (tradução da Bíblia hebraica), deve se dar igual consideração aos mesmos conceitos nessa tradução. Na tradução *ARA*, a palavra “justiça” é empregada para traduzir o grego *dikaiosynē*. Essa palavra pode ou não ter a mesma conotação do termo grego. Essas são apenas algumas das questões linguísticas fundamentais para a interpretação. Caso se combinem, as possibilidades linguísticas com várias pressuposições teológicas aumentam as opções interpretativas.

1.1.1 Etimologia

1.1.1.1 Hebraico. G. Quell oferece uma excelente introdução a questões que são básicas para entender a ideia hebraica de justiça. Na Bíblia hebraica, o conceito de justiça destaca o aspecto relacional de Deus e da humanidade no contexto de uma aliança. Dentre os vários grupos de palavras hebraicas associados à ideia de justiça, *tsedeq* (“retidão”, “justeza”, “justiça”) e *ts’daqâ* (“justiça”, “retidão”, “honestidade”) sugerem uma norma. Na *LXX*, *dikaiosynē* (“justiça”) é empregado 81 vezes para traduzir *tsedeq*, 134 vezes para traduzir *ts’daqâ* e 6 vezes para traduzir livremente o adjetivo *tsaddiq* (“justo”, “reto”, “honesto”). Há 8 casos em que *dikaiosynē* (“justiça”) traduz *hesed* (“benignidade”, “misericórdia”, “piedade”, “boa vontade”; e.g., Gn 19.19). Outras palavras hebraicas com o sentido de “genuíno”, “bom”, “imparcialidade”, “pureza” e “simplicidade” são ocasionalmente traduzidas por *dikaiosynē*. *Dikaios* (“praticante do que é justo”, “justo”, “correto”) traduz o hebraico *tsaddiq* 189 vezes. Em resumo, dentre os termos hebraicos predominantes, a raiz *tsdq* é a única a ser traduzida principalmente por *dikē* (“direito”, “lei”) e seus

derivados, especialmente *dikaiosynē*, enquanto outros termos hebraicos sinônimos, como *hesed*, não são adequadamente tratados quando a LXX os traduz por *eleos* (“piedade”, “misericórdia”), o que introduz um elemento emocional ausente no hebraico. *Dikaiosynē* teria sido uma tradução mais precisa também dessas palavras.

A palavra hebraica usual para justiça é *tsedeq* ou sua forma feminina, *tsēdāqā*, que ocorrem no AT 117 e 115 vezes respectivamente. O sentido hebraico de justiça vai além da ideia grega clássica de dar a cada um o que é merecido. Em geral, a palavra sugere os atos salvadores de Javé como prova da fidelidade de Deus à aliança. No sentido de justiça de Deus, *dikaiosynē* não é tão flexível quanto a palavra hebraica.

Na literatura tanaítica do judaísmo rabínico, houve uma mudança teológica e semântica, restringindo-se o sentido de *tsedeq* e *tsēdāqā* para o de comportamento apropriado, e *tsēdāqā* passou a ser basicamente usado para designar esmolas (PRZYBYLSKI, p. 75). A justiça de Deus era cada vez mais entendida como a vontade divina de proteger os pobres e cuidar deles. Essa associação já estava presente na Bíblia hebraica. Por exemplo: “Distribui, dá aos pobres; a sua justiça permanece para sempre, e o seu poder se exaltará em glória” (Sl 112.9, ARA).

1.1.1.2 Grego. A riqueza do hebraico é, em geral, bem reproduzida na LXX (QUELL). Dos poucos casos em que *tsedeq*, *tsēdāqā* e *tsaddiq* não são traduzidos por palavras do grupo *dikai-*, empregam-se *eleēmosynē* e *eleos* (“esmola”, “misericórdia”) para traduzir *tsēdāqā* (cf. Is 1.27, LXX; ZIESLER, p. 59-60). No NT, temos dados semelhantes em Mateus 6.1, em que leituras variantes de manuscritos posteriores trazem *eleēmosynēn* em lugar de *dikaiosynēn* (v. PRZYBYLSKI, p. 78).

1.1.1.3 Latim. No Império Romano ocidental, as versões latinas substituíram o NT grego, e, conseqüentemente, Paulo foi entendido por meio da tradução latina. A *Antiga latina* e, mais tarde, a *Vulgata latina* traduziram *dikaiosynē* por *iustitia* (“justiça”). No direito romano, a conotação legal desse termo foi sobreposta à palavra *dikaio-synē*, utilizada por Paulo. O entendimento legal romano de justiça era o do sentido distributivo: dar a cada um o que é merecido — recompensa ou castigo, de acordo com o mérito. O sentido

veterotestamentário, com suas bases no relacionamento pactual, foi enfraquecido, ocupado pela imagem legal do pecador diante do tribunal de Deus. Embora no AT a justiça tivesse um aspecto legal, a ideia era de um litigante considerado justo diante de seus inimigos. A imagem bíblica da aliança entre Deus e a humanidade esmaeceu, ao passo que o contexto latino evocou as realidades rígidas do tribunal. A mudança do hebraico para o grego e, depois, do grego para o latim resultou numa alteração do conteúdo teológico quando as palavras que passaram a ser utilizadas ocultaram o significado original ou adquiriram novo sentido no idioma de chegada.

1.1.1.4 *Português*. Nossa palavra “justiça” provém diretamente do latim *iustitia* e, por esse motivo, a noção legal está fortemente presente no vocábulo. Com isso, é preponderante a ideia de “ser justificado” (forma verbal derivada de *ius*, *iuris* e *iustitia* que significa “ser declarado justo”), embora também se possa dizer “ser justo” com o sentido de “tornar correto”, “endireitar”.

1.1.2 *Cosmovisões*

1.1.2.1 *Hebraica*. Um componente essencial da experiência religiosa de Israel considerava Javé não apenas o SENHOR da LEI, mas também aquele que era fiel a ela. Deus era fiel à aliança. A justiça de Deus era demonstrada em ações redentoras, de acordo com o relacionamento pactual. A pessoa era justa se agia de maneira apropriada no que diz respeito ao relacionamento pactual com Javé. O relacionamento com outros seres humanos refletia o aspecto relacional da ALIANÇA com Javé. A justiça era entendida como a condição de estar num relacionamento pactual adequado, não a conduta “justa” ou ética determinada por algum padrão moral abstrato. Quando Judá reconhece que Tamar é “mais justa” que ele, está se referindo ao fato de ela ser justa em sua busca da responsabilidade pactual e familiar (Gn 38.26).

1.1.2.2 *Greco-romana*. Acreditava-se que os deuses do panteão greco-romano estavam sujeitos a forças além do seu controle (v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS). Mais tarde, essa ideia degenerou numa espécie de destino inexorável a que até mesmo os deuses estavam sujeitos (v. ADORAÇÃO). A teoria helenista da lei universal significava que tanto os deuses quanto a humanidade tinham de se submeter a essas normas generalizadas, para

serem justos. Dar a alguém o que ele merecia era o fundamento da justiça; agia-se de acordo com uma norma (Platão). No pensamento grego, a justiça era uma virtude. Segundo Aristóteles, era o correto funcionamento de todas as virtudes. No direito civil romano, a justiça (*iustitia*) era feita quando a pessoa tratava outra de acordo com a respectiva posição social estabelecida pela tradição e pelo corpo de leis romanas.

1.2 Antecedentes veterotestamentários. Embora o AT utilize terminologia relativa à justiça em numerosos contextos que envolvem todas as áreas da vida, a pedra de toque da justiça é o relacionamento pactual ente Israel e Javé. Ela se baseia no padrão da fidelidade pactual de Deus. A justiça não é essencialmente uma qualidade ética: ela caracteriza a natureza ou a ação de Deus num relacionamento pactual e estabelece como o ser humano deve agir nos limites desse relacionamento. “Não fará justiça o juiz de toda a terra?” (Gn 18.25). A fidelidade pactual de Deus, a justiça de Deus, é demonstrada nos atos redentores de Javé. Essa salvação é experimentada de diversas maneiras — como a vitória de Israel sobre os inimigos ou como a confirmação da inocência pessoal perante Deus na presença dos inimigos — e envolve elementos soteriológicos e forenses.

Nos profetas clássicos do século VIII a.C., é dado um realce maior às ideias jurídicas e éticas de *tsedeq*. Amós, que atua a favor dos pobres, associa a justiça/retidão com a prática da justiça (*mišpāt*, Am 5.7,24; 6.12). Os juízes corruptos, que não julgam retamente, não refletem a retidão do relacionamento pactual. A opressão que promovem contra os pobres é a antítese da justiça. Oseias, ao destacar o amor divino, liga a retidão à benignidade, à misericórdia e à justiça social (Os 2.19; 10.12). Miqueias refere-se à justiça de Deus simplesmente como sua fidelidade ao agir nos limites da aliança para salvar ISRAEL de seus inimigos e justificar os penitentes (Mq 6.5; 7.9). Isaías associa a justiça do povo e o juízo de Deus com as decisões justas (Is 1.26; 16.5; 26.9). A fidelidade de Deus em livrar Israel é vista no Servo do Senhor e em Ciro como líderes/libertadores escolhidos (Is 42.6; 45.8,13,19). O relacionamento pactual é o fundamento da justiça/retidão (Is 51.1). Deus promete trazer a justiça/retidão que costuma ser entendida como justificação ou

livramento (Is 51.5,8; 62.1,2). Em suma, o entendimento pactual da justiça nos profetas clássicos relaciona o ser humano com o Deus vivo e com o seu propósito pactual de restaurar a ordem em sua CRIAÇÃO, não com uma norma abstrata de conduta (V. SCULLION).

1.3 Literatura intertestamentária

1.3.1 LXX. O conceito helenista de justiça como virtude ou cumprimento de normas foi substituído pela ideia de satisfazer as exigências de Deus no relacionamento pactual (SCHRENK). Assim, o campo semântico de *dikaioi* no grego da LXX foi ampliado, por causa da influência do pano de fundo hebraico. Em 14 casos, a palavra hebraica *tsēdāqā*, que poderia ter sido traduzida por *dikaio-synē*, foi vertida para *eleēmosynē* (com o sentido de “piedade”, “misericórdia”; e.g., Is 1.27; 59.16; Sl 35.24). O elemento emocional acrescentado também restringiu o valor semântico de *dikaio-synē* com relação à “esmola”, no judaísmo posterior.

1.3.2 Apócrifos. Além de entender helenisticamente a justiça como virtude pessoal, há virtudes estoicas “associadas” com a justiça: integridade, coragem e constância, mesmo em meio a aflições pessoais, e autocontrole. Nos textos apócrifos, há um interesse crescente pelas boas obras e pelos méritos dos justos. No conselho de despedida de Tobit ao seu filho Tobias, a caridade (*eleēmosynē*) traz segurança a quem a pratica, em vez de atender à oração dos pobres: “A esmola livra da morte e não deixa ir para as trevas” (Tb 4.10). Em Tobias, a atenção é concentrada no indivíduo, não na comunidade. Em outro livro, encontramos ainda um destaque para a relação entre sofrimento e justiça (Sb 3.1-5), e a crença de que os méritos de alguém ajudarão outras pessoas a obter justiça aparece na literatura macabeia (2Mc 12.38-45).

1.3.3 Pseudepígrafos. Na literatura apocalíptica, como nos *Testamentos dos doze patriarcas*, no *Livro de Enoque* e em *Jubileus*, é proeminente a ideia de que a justiça de Deus caracterizará o fim dos tempos (e.g., *Te Dā*, 5.7-13). Nesse tipo de literatura, Deus não se limita a ser fiel à aliança, mas além da dificuldade presente, a saber, no futuro escatológico, ele confirmará o povo da aliança. Uma característica da literatura apocalíptica é o sentido acentuado de distinção entre o justo e o injusto. E a justiça é vista como uma

realidade escatológica em que Javé livrará o justo (1En, 95.8). A justiça de Deus irá se revelar no livramento dos justos perseguidos. Desse modo, o tema recorrente do Justo Sofredor liga-se ao conceito hebraico tradicional de Deus como aquele que livra o justo (Sl 26; 31.14-18).

1.3.4 *Qumran*. Nos documentos de Qumran, a justiça de Deus proporciona salvação e perdão. “Quando tropeço, as misericórdias de Deus sempre são a minha salvação. Quando cambaleio por causa do mal da minha carne, minha justificação está na justiça de Deus que existe para sempre” (1QS 11.12). No *Salmo de gratidão*, a justiça divina mostra a fidelidade de Deus para com a comunidade: “Perdoas o injusto e pela tua justiça [tsedāqā] da culpa purificas o povo” (1QH 4.37). Em *A guerra dos filhos da luz*, Javé consegue, por meio da justiça divina, conduzi-los às alegrias da justificação futura (1QM 18.8). “Em essência, significa a fidelidade pactual de Deus que está sendo revelada especialmente na guerra escatológica pelo controle da justiça divina” (KUYPER).

2. A justiça/retidão em Paulo

O substantivo “justiça” (*dikaïosynē*), seu adjetivo cognato “justo” (*dikaïos*) e o verbo “justificar”, “declarar justo”, “tratar como justo” ou “endireitar” (*dikaïoō*) aparecem mais de cem vezes nos escritos paulinos. O imenso volume de ocorrências, em seus vários sentidos, indica sua importância na teologia do apóstolo.

Apresentaremos o significado de justiça/justificação nos escritos paulinos, em seus vários contextos, tendo em mente que a expressão “justiça de Deus” pode ter sentido variado. Passaremos, então, a explicar esses termos pela história da interpretação e a expor as correntes acadêmicas contemporâneas, apresentando por fim um sumário de nossas conclusões acerca dessa declaração paulina fundamental.

2.1 *Dikaïosynē*. Paulo utiliza esse vocábulo no relacionamento com Deus e com os seres humanos. No último caso, a origem do relacionamento é, sem exceção, o caráter e/ou a ação de Deus. O termo é utilizado em vários contextos ou associações.

2.1.1 *Justiça declarada*. Vê-se um emprego distintivo quando Paulo afirma que a justiça no crente é o resultado de uma palavra ou

declaração de Deus. Romanos 4, em que Paulo interpreta o relacionamento entre ABRAÃO e Deus como o alicerce escriturístico para sua maneira de entender a “justificação pela fé” (explicada em Rm 1—3), diz que a justiça foi “imputada” (*ARA*) ou “creditada” (*NVI*) a Abraão por Deus com base na crença/confiança de Abraão em Deus (Rm 4.3,5,6,9,11,22), não nas obras. Em Gálatas 3.6, a fé que Abraão teve lhe foi imputada “como justiça”. Aqui a submissão confiante de Abraão a Deus é avaliada como “justiça”.

2.1.2 *Justiça como dádiva*. As passagens em que se afirma que a justiça é uma dádiva de Deus a reinar no crente (Rm 5.17, 21) estão intimamente relacionadas. Aqui a justiça é vista como uma nova realidade que domina ou dirige a vida em Cristo (cf. Rm 8.10). De acordo com Gálatas 2.21, essa justiça é resultante da graça de Deus, pois, se fosse possível alcançá-la mediante a obediência à Lei, a morte de Cristo teria sido em vão. Em Gálatas 3.21, a justiça (em nós ou como nossa situação “em Cristo”) é vinculada à vida, a qual a Lei é incapaz de produzir.

2.1.3 *Justiça que vem da fé*. A justiça, baseada na palavra e na obra de Deus em Cristo, uma dádiva da graça de Deus, chega ao crente no contexto e por meio da instrumentalidade da fé. Nas passagens em que Paulo relaciona justiça e fé, quase sempre elas são contrastadas com a justiça legalista, ou seja, orientada pela Lei. Desse modo, Romanos 4.11,13,14 diz que a “justiça da fé” não se baseia na circuncisão nem nos feitos da Lei. Em Romanos 9.30-32 e 10.4-6,10, a justiça que vem por fé é contrastada com a que se apoia na Lei e em fazer as obras da Lei. Só a primeira conduz à vida, à salvação. Filipenses 3.9 faz menção à justiça que resulta da fé em Jesus, em oposição à “justiça própria” (*ARA*), baseada na Lei. Obviamente, a justiça pela fé é a justiça que procede de Deus e que “se baseia na fé” (*NVI*). Paulo expressa essa convicção em contraste com a própria experiência, segundo a qual, baseado na justiça da Lei, ele se julgava “irrepreensível” (Fp 3.6). Contudo, o perfeccionismo moral que Paulo detinha por estirpe e por esforço pessoal não pode conduzir a um relacionamento correto com Deus. De acordo com Tito 3.5, os crentes não são salvos por causa de obras praticadas com justiça (aqui justiça significa “obediência legal”),

mas pela obra misericordiosa e propiciatória de Deus em Cristo.

2.1.4 Justiça pela obediência. Outro contexto é o uso do termo “justiça” no sentido ético (retidão), caracterizando a vida de obediência dos que foram justificados. Romanos 6.13,18-20 estabelece o contraste entre vida/corpo como instrumento ou escravo da impiedade e vida entregue a Deus como instrumento de justiça. O que se tem em vista aqui é o resultado esperado de uma vida vivida em relacionamento com Cristo, uma vida correta, de acordo com os propósitos de Deus. A justiça (associada com a paz e com o regozijo) é a marca do relacionamento que os crentes mantêm uns com os outros (em vez de julgá-los ou ofendê-los) e o resultado do reinado de Deus.

Essa ideia de justiça é desenvolvida em várias passagens de Paulo. Em 2Coríntios 6.7,14, ela é apresentada como uma característica da vida cristã (agir de forma reta, justa e moral) em contraste com o mal, a falsidade e a desigualdade (v. ÉTICA). Justiça é aquela qualidade de vida que gera fruto na dádiva generosa (2Co 9.10) ou na pureza e ausência de culpa (Fp 1.11). Em Efésios 4.24, a justiça/retidão forma par com a santidade, e ambas se assemelham a Deus, num contraste com o viver corrupto e enganador. É uma das marcas dos que são chamados “filhos da luz”, no que se distinguem daqueles que realizam as “obras infrutíferas das trevas” (Ef 5.8-11). Nas Cartas Pastorais, há exortações para que o crente siga a justiça (1Tm 6.11; 2Tm 2.22) e receba instrução na justiça (2Tm 3.16), no contexto da vida moral e ética. Por fim, com base no serviço fiel, Deus, o “justo juiz”, concederá a “coroa da justiça” por ocasião do juízo escatológico (2Tm 4.8).

2.2 Dikaios. O adjetivo *dikaios* (“virtuoso”, “justo”, “reto”) é aplicado tanto ao ser humano quanto a Deus. É aplicado aos humanos para defini-los como aqueles cuja vida está de conformidade com os propósitos de Deus (Ef 6.1), que vivem fielmente diante dele (Rm 1.17; Gl 3.11), são obedientes aos mandamentos de Deus (Rm 2.13; 3.10; 1Tm 1.9), levam uma vida boa, correta e virtuosa (Rm 5.7; Fp 4.8; Tt 1.8) e agem com justiça e imparcialidade (Cl 4.1).

Deus, em sua natureza e ação, é definido várias vezes como “justo”, aquele com quem se pode contar para fazer prevalecer a justiça e agir

com correção (Rm 3.26; 2Ts 1.5,6; 2Tm 4.8). Relacionada a esse adjetivo está a convicção de que o mandamento de Deus (i.e., a Lei) é “santo, justo e bom” (Rm 7.12).

A convicção de Paulo de que como resultado da obediência de Cristo a Deus (em contraste com a desobediência de Abraão) “muitos serão feitos justos” (Rm 5.19) deve ser entendida no contexto da lei divina, a qual revela os justos propósitos de Deus. Com relação à vontade de Deus para a humanidade, o alvo da obra de Deus em Cristo é transformar o ser humano numa pessoa justa, cuja vida esteja alinhada com os propósitos divinos e que, portanto, esteja de conformidade com a imagem de Cristo (2Co 3.18).

2.3 Dikaiōō. A forma verbal do substantivo “justiça”, *dikaiōō* (“justificar”? — *ARA*; “aceitar”? — *BLH*) é quase sempre usada para designar aquela ação divina que afeta de tal maneira o pecador que a relação com Deus é alterada ou transformada (ontologicamente, como uma mudança de natureza; posicionalmente, resultante de um ato judicial; relacionalmente, como alguém que estava alienado e agora se reconciliou; v. 3 abaixo). Em toda parte, essa ação divina, que brota de sua natureza justa, é vista como um ato da graça e ocorre no contexto do exercício da fé, confiança ou crença em Jesus.

Romanos 3.21-31 é a declaração mais abrangente desse tema distintivamente paulino. Paulo baseia seu argumento na história de Abraão (Rm 4) e reflete mais a respeito em textos teológicos fundamentais, como Romanos 5.1,9 e Gálatas 2.17 e 3.8,24. A formulação negativa dessa verdade está na afirmação de que ninguém é justificado “pela lei”. Em Romanos 3.20 e 4.2 e Gálatas 2.16 e 3.11, Paulo declara a impossibilidade de alguém receber essa ação justificadora de Deus pelo fato de ser bem-sucedido na guarda das exigências da Lei.

Em diversas passagens, essa ação de Deus é dirigida não ao pecador, mas aos que já estão “justificados”. O contexto para essa ação é sempre o juízo escatológico (Rm 2.13; 8.33; Gl 5.4,5). Nesse caso, o que está em jogo não é a salvação (seja pelas obras, seja pela fé): os que foram justificados (pela graça mediante a fé) aparecem “diante do tribunal de Cristo” (2Co 5.10), onde “as realidades empíricas da vida como ‘obras’ da

pessoa diante Deus serão reveladas e avaliadas” (COSGROVE, p. 660; v. JUÍZO)

2.4 *Dikaiosynē theou*. O conceito da justiça de Deus, sua natureza, função e resultado, está no âmago do ensino de Paulo sobre a justificação do pecador. A construção genitiva *dikaiosynē theou*, “justiça de Deus” (Rm 1.17; 3.5,21,22; 10.3; 2Co 5.21) ou *dikaiosynē autou*, “sua justiça” (Rm 3.25,26) ou *hē ek theou dikaiosynē*, “justiça que vem de Deus” (Fp 3.9), ocorrem dez vezes, a maioria em Romanos, o tratado mais completo de Paulo acerca da obra redentora de Deus em Cristo.

Romanos 1.16,17 é fundamental para entender o significado desse conceito. Para Paulo, o evangelho — o evento da vida, morte e ressurreição de Cristo — é a manifestação histórica do poder redentor de Deus. É no evangelho que “a justiça de Deus se revela”. Aqui a justiça de Deus e o evangelho (a obra redentora de Deus em Cristo) são praticamente sinônimos (a revelação da justiça redentora de Deus é contrastada com a revelação da ira de Deus em Rm 1.18). A fé responde ao ato divino de justiça, e o resultado é vida.

Em contraste com a incredulidade e a impiedade humanas (Rm 3.3-5), Deus permanece fiel, e nessa fidelidade sua justiça se manifesta. Essa fidelidade (ou justiça) se expressa na história (de acordo com a longa apresentação paulina, em Rm 3.21-31), de modo particular na propiciação sacrificial da morte de Cristo (Rm 3.24,25). Paulo afirma que nesse ato redentor a justiça de Deus se manifestou (Rm 3.21,25,26; v. CRISTO, MORTE DE).

Em todas as três passagens de Romanos (Rm 1; 3; 10) e em Filipenses 3.9, a compreensão da justiça de Deus e de sua vinda para a esfera da experiência humana está relacionada com a fé em Jesus e é entendida como um presente da graça de Deus. Além disso, esses textos rejeitam a ideia de que as “obras da lei” são um instrumento válido para obter ou receber essa justiça da parte de Deus.

Em 2Coríntios 5.21, a expressão “justiça de Deus” acha-se num contexto que não partilha todos os elementos encontrados em Romanos e Filipenses. Estão ausentes as referências à instrumentalidade da fé ou das obras. O contexto é a nova criação trazida à existência por meio da obra de Deus em Cristo (2Co 5.17). Essa nova criação consiste naqueles que foram reconciliados com

Deus (2Co 5.18,19) e ao mesmo tempo se tornaram instrumentos dessa obra reconciliadora na ainda existente velha criação (2Co 5.19,20). Paulo chega ao clímax da passagem com a afirmação de que o propósito da identificação de Cristo conosco em nossa existência presa ao pecado (2Co 5.21a) era que, nesse relacionamento com Cristo, “fôssemos feitos justiça de Deus” (2Co 5.21b). É fundamental para a compreensão geral desse termo que Paulo não tenha dito “fôssemos feitos justos” ou “recebêssemos a justiça de Deus”, e sim “fôssemos feitos justiça de Deus” (v. 4 abaixo).

3. História da interpretação

O estudo de A. E. McGrath sobre a história da doutrina da justificação esclarece algumas das razões por que o Ocidente entendeu a teologia paulina da ação redentora de Deus em Cristo pela via da justificação, em vez de se basear na ampla riqueza do entendimento bíblico acerca da salvação em Cristo. Entre os complicadores dessa situação estão o interesse em Paulo e o consequente crescimento dos estudos paulinos durante a renascença teológica do século xiii, especialmente o emprego de comentários paulinos como veículos de especulação teológica. Além disso, a igreja ocidental tinha grande respeito pela jurisprudência clássica, o que tornou possível o relacionamento semântico entre *iustitia* (“justiça”) e *iustificatio* (“justificação”) e permitiu que os teólogos do alto escolasticismo encontrassem no conceito cognato de justificação um meio de racionalizar o ato divino de dispensar justiça à humanidade. Para Lutero, os escolásticos entendiam que a justiça de Deus era aquela mediante a qual Deus castiga os pecadores (WA, v. 54.185, p. 18-20). Por esse motivo, Lutero não conseguia ver como o evangelho, que revelava a justiça de Deus, podia ser “as boas notícias”. A “descoberta” de Lutero — a livre transmissão da justiça de Deus aos crentes — é instrutiva por explicar o motivo pelo qual se veio a associar inextricavelmente a Reforma à doutrina da justificação. O desejo católico romano de estabelecer um consenso sobre o assunto resultou em debate, por ocasião do Concílio de Trento, sobre a reconciliação da humanidade com Deus sob a égide da doutrina da justificação.

3.1 Patrística medieval: Oriente. No Oriente, os conceitos paulinos da justiça de Deus e da justificação do pecador não eram um meio proeminente de entender os atos redutores de Deus em Jesus Cristo. J. Reumann assinala que os pais apostólicos sustentam a ideia bíblica de que justiça é o que Deus faz, mas eles demonstram um interesse maior na resposta humana. Em vez de dar importância à justiça de Deus e à justificação, o cristianismo oriental realçou a economia divina e a descida do Filho, a qual levou à participação humana na natureza divina entendida como deificação (em vez de justificação). McGrath entende que as diferenças teológicas entre o Oriente e o Ocidente devem-se à maneira diferente em que entendem a obra do ESPÍRITO SANTO: a igreja oriental tendeu a subordinar a obra do Espírito Santo ao conceito da graça interposta entre Deus e a humanidade; a igreja oriental apegou-se ao caráter imediatista do divino e ao encontro direto com o ESPÍRITO SANTO expresso como deificação. Com essa ênfase, é natural que a igreja oriental não tenha demonstrado o mesmo compromisso da igreja ocidental com a justiça como metáfora soteriológica fundamental.

3.2 Patrística medieval: Ocidente. Entre os pais latinos e em Orígenes, a justiça de Deus é entendida como distributiva: Deus dá a todos o que merecem, recompensando os bons e castigando os ímpios. Os reformadores voltaram-se para Agostinho, em busca de ideias acerca da justiça de Deus.

3.2.1 Agostinho. Agostinho entendia que a justiça de Deus não era aquela que caracterizava a natureza de Deus, e sim aquela mediante a qual Deus justifica os pecadores. Sua ideia de fé envolvia um aspecto intelectual: crer é afirmar em pensamento. Agostinho juntou fé e amor (AGOSTINHO, *Hm*, 90.6; 93.5; *Ep*, 183.1,3). O amor de Deus é o tema dominante de sua ideia de justificação, ao passo que os reformadores iriam cunhar o moto *sola fide* (“mediante a fé somente”) para caracterizar a justificação e o entendimento que tinham da justiça de Deus. Em sua obra *Sobre a Trindade*, Agostinho declara que a fé verdadeiramente justificadora é acompanhada pelo amor (*De Tr*, 15.18.32). Em seu comentário sobre 1Coríntios 13.2, ele observa que a fé genuína sempre opera por meio do amor (relembrando Gl 5.5; v.

CRABTREE). Agostinho e alguns pais gregos destacaram a justiça como dádiva. Ele acreditava que a natureza da pessoa era mudada por meio dessa dádiva.

3.2.2 Catolicismo romano. Na tradição romana, a justiça de Deus era entendida mais como o que era exigido por Deus. O entendimento medieval acerca da natureza da justificação referia-se não apenas ao início da vida cristã, mas à sua continuação e à sua perfeição derradeira, em que o cristão é feito justo diante de Deus e dos homens por meio de uma mudança fundamental na natureza (McGRATH). No Ocidente, a ideia que prevalecia antes da Reforma era a de uma justiça distributiva pela qual Deus julgava de maneira justa de acordo com a sua santidade. Um ponto de vista teológico comum era que a justiça de Deus era um genitivo subjetivo, em que a santidade de Deus era a norma mediante a qual todos seriam julgados. A luta pessoal de Lutero com a justiça inexorável de Deus resultou que ele veio a entender a justiça de Deus de uma forma mais profunda do que sua tradição havia alcançado. No pensamento católico, a justificação não era considerada algo no presente, mas um processo que conduzia ao juízo final.

3.3 A Reforma. Os reformadores e seus herdeiros teológicos interpretavam a justiça de Deus como um genitivo objetivo (v. 1 acima) em todas as ocorrências dos escritos de Paulo, com as possíveis exceções de Romanos 3.5,25,26. Entendia-se a justiça de Deus do ponto de vista do indivíduo, ou seja, como aquela justiça que Deus concede ao ser humano, com base na qual o pecador é aprovado por Deus. O significado veterotestamentário teocêntrico da justiça de Deus na esfera do relacionamento pactual foi substituído por um ponto de convergência antropocêntrico. Os reformadores e seus sucessores muitas vezes interpretavam a justiça de Deus da perspectiva humana, porque haviam substituído a base bíblica do relacionamento de aliança pela teoria heilenista da lei universal que tanto Deus quanto a humanidade tinham de cumprir a fim de serem considerados justos. O destaque ao indivíduo sob a lei universal contribuiu para a teoria da “ficção legal”, surgida mais tarde. Segundo essa teoria, os que creem em Jesus são apenas considerados justos, mas não de fato justos. De acordo com

esse ponto de vista, a fé em Jesus toma o lugar da justiça em si.

3.3.1 Lutero. A preocupação de Lutero era pessoal e pastoral. A refinada distinção teológica mantida pelo magistério católico romano não chegava às paróquias das aldeias. Lutero interpretou a justiça de Deus distintivamente como um genitivo objetivo, traduzindo a expressão grega *dikaiosynē tou theou*, em Romanos 1.17, como justiça “que conta diante de Deus”. Lutero afirmava que a justiça de Deus é a causa da salvação. Dessa maneira, não é a justiça mediante a qual Deus é justo em si mesmo, mas a justiça pela qual somos feitos justos por Deus. Isso acontece por meio da fé no evangelho. Lutero mencionou Agostinho ao se referir ao sentido de que a justiça de Deus é aquela mediante a qual Deus transmite justiça e torna o ser humano justo. Lutero realçou o caráter imediatista da justificação. A pessoa é ao mesmo tempo justa e injusta: isso sugere que o novo entendimento de Lutero acerca da justiça de Deus é uma ideia composta, além do entendimento tradicional da justiça distributiva de Deus.

Para Lutero, as obras são o resultado da justiça concedida por Deus. A santificação é um processo que não se consumará nesta vida. Lutero fez uma clara distinção entre justificação e regeneração/santificação. Essa perspectiva fez surgir o entendimento da justificação como um novo posicionamento diante de Deus: “Assim, em nós mesmos somos pecadores e, apesar disso, por meio da fé, somos justos por imputação divina, pois cremos naquele que promete nos libertar e, nesse meio-tempo, nos esforçamos para que o pecado não governe sobre nós, mas fiquemos firmes até que Deus o remova de nós” (WA 56.271). No pensamento católico, Deus responde aos que fazem o que são capazes de fazer, dando-lhes graça capacitadora, a qual os conduz então à graça salvadora. Lutero rompeu com essa tradição ao descobrir que Deus proporcionava as condições prévias para a justificação (v. WATSON).

3.3.2 Calvino. Em seu *Comentário de Romanos*, Calvino apresenta sua maneira de entender a justiça de Deus em Romanos 1.17: é aquela justiça aprovada perante o tribunal de Deus. Calvino associa a santificação à justificação e entende que a santificação significa estar em Cristo. De acordo com Calvino, Deus nos transmite sua justiça. Num

sentido quase místico, por meio da fé, Jesus partilha de si mesmo e transmite-se aos que creem. As obras não têm espaço na justificação dos pecadores. Calvino refuta a ideia de uma ficção envolvida na justificação dos pecadores. Deus providencia tudo que é necessário. Ele adverte de que não se entenda a justiça como uma qualidade: somos justos apenas porque Cristo nos reconciliou com o Pai. Calvino, mais que Lutero, destaca o aspecto relacional da justiça de Deus. A ideia de Lutero sobre a justiça de Deus parece incluir a absolvição. Calvino destaca a natureza maravilhosa da transmissão da justiça de Deus a nós.

3.4 Pós-Reforma. Assim como a igreja ocidental experimentou o escolasticismo do século XII, a ortodoxia protestante desviou sua atenção da ênfase cristológica de Calvino para outras questões, como predestinação, teologia federal e perseverança dos santos. O luteranismo deixou de lado a ênfase na justificação dos pecadores e na justiça de Deus para tratar desses desenvolvimentos no campo reformado. O movimento pietista dentro do luteranismo foi uma reação contra o entendimento estritamente forense da justiça. Mais tarde, os aspectos pastorais do pietismo influenciaram o luteranismo de modo a realçar alguns aspectos práticos da justiça, refletindo certo interesse na promoção da piedade pessoal.

João Wesley defendia o pensamento pietista no destaque que deu à justiça pessoal subsequente à justificação. Em seu sermão “O Senhor, justiça nossa”, ele adere à ideia da imputação, mas entende que o Espírito Santo exerce um papel santificador no crente. A base da justificação do crente é a justiça de Cristo “implantada em todos a quem Deus a imputou”. Ele sustentava que não há fé verdadeira — fé justificadora — que não tenha a justiça de Cristo como seu objeto. Wesley enxerga a fé na morte de Jesus e, por esse motivo, a imputação de sua justiça, como a causa, o fim e o termo médio da salvação.

3.5 Correntes no debate recente. As variações na história da interpretação refletem duas ideias básicas: 1) a justiça divina é uma qualidade de Deus (ou de Cristo) que é transmitida, tornando justo o pecador; 2) Deus, o Justo, declara numa operação legal que o pecador é justo (justiça imputada). Essas ideias predominantes têm sido cada vez mais questionadas. J. Reumann alega

que na hinódia cristã há mais fundamento para isso que no NT, porque Paulo não menciona os méritos de Cristo nem a essência da justiça de Deus assim imputada. G. E. Ladd entende que a justiça forense (declarada) é real porque nosso relacionamento com Deus é tão real quanto nossa condição ética subjetiva. A pessoa é de fato “justa” (ou seja, está num relacionamento correto com Deus) com base no que foi feito objetivamente por nós em Cristo. O conteúdo ético vem logo em seguida. Ladd sustenta que a justiça como absolvição e a conduta correta estão inextricavelmente ligadas.

H. Cremer (1900) redireciona os estudos acadêmicos ao mostrar que o AT entende *tsedāqā* (“justiça”) como fidelidade pactual, crendo tratar-se de genitivo subjetivo — não no sentido ontológico, mas numa referência à atividade redentora de Deus.

Alguns estudiosos, como R. Bultmann, tentam combinar os aspectos objetivos e subjetivos da justiça de Deus, sugerindo um “genitivo do autor” para definir a justiça concedida ao crente como a base do relacionamento com Deus. A justiça de Deus é a dádiva que torna possível ao indivíduo obter essa nova existência. A interpretação existencial de Bultmann envolve a realidade querigmática do indivíduo: mediante decisão existencial obediente, a pessoa continua a se apropriar do veredicto em que Deus a torna justa enquanto se torna o que se declarou que ela é. A falta de atenção de Bultmann ao contexto veterotestamentário e ao entendimento apocalíptico que Paulo tinha da história resulta numa tendência antropocêntrica e individualista da justiça de Deus.

Várias tentativas têm sido feitas para reavaliar o significado da justiça de Deus nos escritos de Paulo (v. detalhes bibliográficos em BRAUCH). Em 1954, J. Bollier, crítico da teoria da ficção legal sobre a justificação, sugeriu que Deus exige que a pessoa seja justa, reconheça a soberania de Deus e se submeta ao seu senhorio. Na antiga aliança, bem como na nova, Deus ofereceu graciosamente a fé como o caminho para a pessoa reconhecer a Deus como seu Senhor e, assim, obter a aprovação divina. A fé é a resposta humana apropriada para a autorrevelação de Deus. A fé, na realidade, é justiça, pois é o caminho pelo qual alguém pode cumprir essa obrigação para com Deus dentro do

relacionamento pactual. Por isso, Paulo menciona a “justiça da fé” em Romanos 4.11,13. Bollier optou por um genitivo subjetivo, sustentando que a justiça de Deus é a própria justiça dele inerente, em vez da justiça da qual ele é o autor e a qual aprova. Antecipando-se a E. Käsemann, Bollier postulou ainda que a justiça de Deus possui um aspecto transcendente e um imanente, pois a pessoa é afetada pela manifestação dessa justiça.

E. Käsemann tem causado grande impacto no debate sobre o assunto. Embora entenda a justiça de Deus em Romanos 3.5,25,26 como referência ao caráter de Deus, ele ressalta que a ideia de Paulo acerca da justiça de Deus acentua sua natureza de dádiva, contrastando com o cenário do apocaliptismo judaico. “A dádiva em si tem o caráter de poder, poder de criar salvação” (KASEMANN). A dádiva nunca é algo que se possui separadamente daquele que dá. Desse modo, Käsemann entende a natureza escatológica do relacionamento entre Deus e a criação como um movimento que avança na direção da consumação dos atos redentores operados em Jesus Cristo. A fidelidade de Deus é para com a criação, não apenas com o indivíduo (cf. BULTMANN). A soberania de Deus sobre o Universo é estabelecida escatologicamente em Jesus. Quem está dentro dessa estrutura de referência experimental uma mudança de senhorio. Agora as linguagens joanina e paulina andam de mãos dadas, visto que ao “permanecer” em Jesus os crentes se tornam o que são. A justiça de Deus é o poder de Deus em Cristo saindo em busca do mundo. A salvação é experimentada na esfera do senhorio de Cristo, na qual se entra em resposta à justiça de Deus (KASEMANN; sobre esse assunto, v. WAY, p. 177-236).

O genitivo subjetivo também é defendido por dois alunos de Käsemann: C. Müller e P. Stuhlmacher. Müller (1965) concorda com Käsemann, mas ressalta a vitória escatológica de Deus, o julgamento cósmico final em que a criação se submete a Deus (v. ESCATOLOGIA). A vitória derradeira de Deus revela sua justiça e é reconhecida pela humanidade. Essa vitória final é antecipada no presente, quando o senhorio de Deus é uma realidade no dia a dia. P. Stuhlmacher destaca o aspecto redentor da justiça de Deus, em que o Criador torna o mundo justo com base em sua fidelidade à criação, até mesmo mediante a

ressurreição dos mortos. A justiça de Deus é o poder criador de Deus fomentando a fé e recriando o mundo. Para Stuhlmacher, a justiça de Deus é o centro da teologia paulina, é onde Paulo mostra uma correlação total entre ideias judiciais e ontológicas de justiça. Essa justificação refere-se a uma atividade criadora de Deus, a concretização de sua justiça como um “evento do Verbo”, que cria um novo ser por ocasião do batismo. Stuhlmacher entende que, para Paulo, a justificação significa o ato em que o poder de Deus emite um chamado compulsório e renovador ao indivíduo para que este ingresse na esfera do encontro com Deus, pelo caminho aberto por Cristo. O chamado renovado culmina em serviço.

O estudioso católico romano K. Kertelge segue uma linha de pensamento semelhante à de Stuhlmacher. A justiça de Deus denota a atividade redentora de Deus, não a dádiva da justiça que ele nos dá e que conduz à salvação. Essa realidade consiste em nada além do novo relacionamento entre Deus e a humanidade criada por Deus, o qual, do lado divino, é senhorio e, do lado humano, é obediência. Para Paulo, o caráter atual e o futuro da redenção escatológica de Deus são essencialmente idênticos, pois a base de ambos é Cristo como evento. A justiça é pela fé não como uma possessão, mas como um relacionamento em que alguém reconhece a reivindicação divina de sua vida.

H. Brunner entende que o material do $\alpha\tau$ acerca da justiça refere-se a uma ordem abrangente que corresponde à vontade de Deus, a qual inclui tanto a natureza quanto a humanidade. Em Paulo, o tema é a mudança da alienação para a reconciliação (2Co 5.17-21), do velho mundo para o novo, da velha criação para a nova. Os seres humanos são recriados por Cristo. A morte de Cristo significa a sujeição dele ao pecado, a saber, ao poder da alienação de Deus, mas também significa que os crentes se tornam “justiça de Deus”. Pelo poder de Deus, eles são transformados em seres da ordem criada restabelecida, o novo mundo reconciliado do povo divino da nova aliança. Em Romanos 1, Paulo diz que a vontade do Criador é obscurecida pela rejeição humana, mas o evangelho revelou o poder de Deus para a redenção. A justiça de Deus é o ato divino de redenção. A ação redentora de Deus nunca foi

interrompida, como se demonstra no $\alpha\tau$, mas agora é revelada no evento Cristo. Para os que creem em Cristo, a realidade e o poder do pecado foram postos de lado. A nova ordem criada de Deus, que é a remoção da alienação do pecado, passou a existir. Ser justo ou ser declarado justo não é nem um ato jurídico nem uma transformação ontológica, mas um estado de ser restaurado a um relacionamento correto com Deus porque a realidade alienadora do pecado foi posta de lado.

4. A justiça de Deus como amor que restaura relacionamentos

A história da interpretação, inclusive as perspectivas recentes esboçadas acima, revela duas facetas: 1) que o entendimento da justiça de Deus tem sido em grande parte dominado por categorias gregas e latinas, em que a justiça como qualidade do caráter de Deus ou nos é dada e nos torna justos ou então é a base para o pronunciamento judicial divino, que nos declara justos; 2) que o debate mais recente, com a intenção de levar mais a sério a fundamentação veterotestamentária do pensamento de Paulo, descobriu que o entendimento anterior era uma explicação inadequada do sentido do pensamento de Paulo. De particular importância tem sido a insistência no contexto pactual veterotestamentário da justiça de Deus como base interpretativa das formulações paulinas.

No contexto do $\alpha\tau$, além de outros significados e nuances (BRUNNER), a ideia da justiça de Deus aparece proeminentemente em textos referentes à salvação, em que esse termo define a ação redentora de Deus. É a justiça de Deus que salva dos inimigos, de situações ameaçadoras, da situação de alienação de Deus. Em tais contextos, a justiça de Deus é muitas vezes definida pelos substantivos “benignidade” (ARA; “amor”, NVI; a ideia é de um “amor inabalável”) e “fidelidade” (e.g., Is 11.5; 16.5; Sl 5.7,8; 89.13,14; 98.2,3). Em alguns contextos, esses atributos relacionais são praticamente sinônimos de “justiça” e “salvação” (e.g., Sl 85.7-13). Desse modo, a justiça de Deus pode ser traduzida por “ato salvador” ou “amor que restaura relacionamentos”.

Talvez a melhor maneira de entender o emprego que Paulo faz da expressão “justiça de Deus” seja mediante um contraste com o quadro inteiro

desse conceito veterotestamentário. Para o apóstolo, a “injustiça” é resultado da desobediência, seja da humanidade em geral, que se recusa a reconhecer a Deus (Rm 1.28), obedecendo à injustiça e desobedecendo à verdade (Rm 2.8), seja do povo de Deus, que se recusa a reconhecer a Deus e é desobediente no relacionamento pactual (Rm 3.3-5; 10.21).

É a realidade da alienação, sinonimicamente definida como “infidelidade” (Rm 3.3) e “injustiça” (Rm 3.5), que Paulo sabe ter sido tratado pela revelação (Rm 1.16,17) ou manifestação (Rm 3.21-26) da justiça de Deus. Em ambos os textos, a expressão histórica concreta da “justiça de Deus” é o evento de Cristo, definido em Romanos 1.16 como o “evangelho” e “o poder de Deus para a salvação” e em Romanos 3.24 como a “redenção que há em Cristo Jesus”.

Paulo argumenta que Deus é fiel ao relacionamento com sua criação/aliança (Rm 3.3,4), sua ação é justa (Rm 3.26), e é, portanto, essa ação em resposta à criação rebelde que Paulo chama “justiça de Deus”. O termo designa o ato em que Deus restaura o relacionamento rompido. Nesse contexto, a “justiça” não é um atributo de Deus, mas designa o amor perdoador de Deus e sua intervenção redentora no mundo por meio de Cristo.

A justiça de Deus, entendida como o amor que restaura relacionamentos, é fundamental no argumento de Paulo em Romanos 3.21-26. A encarnação da justiça de Deus na obra redentora da cruz conduz ao perdão, e o perdão restaura os relacionamentos rompidos. Pelo fato de ser puramente um ato de Deus, Paulo o chama “dom” ou “dádiva”. Uma vez que a dádiva para nada serve se a pessoa não se apropriar dela, é necessário que seja recebida “pela fé”. O resultado desse ato gracioso de Deus é a justificação do pecador (i.e., o “ato de situar o pecador na condição de justo”). A passagem não diz nada a respeito de alguma operação essencial ou judicial. Em vez disso, declara a restauração do relacionamento divino-humano por meio do que Cristo realizou com sua morte.

Em Romanos 10.3, a referência à submissão à justiça de Deus confirma que Paulo entende tal ato como uma intervenção em que Deus restaura o relacionamento. A tentativa de estabelecer uma justiça própria — firmar a própria posição

diante de Deus — é uma rejeição à vinda da justiça de Deus em Cristo, o meio divino de salvar o mundo. Submeter-se significa reconhecer a relação rompida com Deus e confessar o senhorio de Cristo (Rm 10.7; v. SENHOR).

A difícil expressão de 2Coríntios 5.21 de que em Cristo (i.e., no relacionamento com ele) “fôssemos feitos justiça de Deus” realça o sentido relacional, em vez de destacar o judicial ou o ontológico. O texto ocupa-se da reconciliação com Deus em Cristo e por meio de Cristo e conclama todos os que foram reconciliados a se tornar instrumentos dessa obra reconciliadora (2Co 5.18,19). Nesse contexto, a expressão “fôssemos feitos justiça de Deus” significa que os crentes se tornam participantes da ação reconciliadora de Deus, extensões de seu amor restaurador.

Para Paulo, então, a justiça de Deus é o feito redentor de Deus. Em continuidade com os termos veterotestamentários que expressam a ideia de justiça de Deus, como “fidelidade de Deus” e “benignidade [ou amor inabalável] de Deus” para com Israel, Paulo entende que essa ação divina finalmente se expressa na vida, morte e ressurreição de Jesus. A concordância com a humilhação divina, por meio do ato de fé, nos justifica (nos torna justos) diante de Deus. A justiça está presente no relacionamento restaurado, quando se leva a vida de conformidade com os propósitos de Deus.

VER TAMBÉM CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; DEUS; ESCATOLOGIA; JUÍZO; JUSTIFICAÇÃO; LEI; ROMANOS, CARTA AOS; SALVAÇÃO.

DPC: AMOR; CENTRO DA TEOLOGIA PAULINA; CÓLERA, DESTRUIÇÃO; CRUZ, TEOLOGIA DA; EXPIAÇÃO, PROPICIACÃO, PROPICIATÓRIO; FÉ; PAULO E SEUS INTÉRPRETES; PAZ, RECONCILIAÇÃO; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFIA. BETZ, O. *Der gekreuzigte Christus, unsere Weisheit und Gerechtigkeit: der alttestamentliche Hintergrund von 1 Kor 1-2*. In: HAWTHORNE, G. F. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 195-215. ■ BLASER, P. *Paulus und Luther über Gottes Gerechtigkeit*. CM, v. 36, p. 269-79, 1982. ■ BOLLIER, J. A. *The righteousness of God*. *Int*, v. 8, p. 404-13, 1954. ■ BRAUCH, M. T. *Perspectives on “God’s righteousness” in recent German discussion*. In: SANDERS, E. P. *Paul*

and *Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. p. 523-42. ■ BRUNNER, H. Die Gerechtigkeit Gottes. *ZRC*, v. 39, p. 210-25, 1987. ■ BULTMANN, R. ἔλεος κτλ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 477-87. ■ COSGROVE, C. H. Justification in Paul: a linguistic and theological reflection. *JBL*, v. 106, p. 653-70, 1987. ■ CRABTREE, A. B. The restored relationship. London: Carey Kingsgate, 1963. ■ CREMER, H. *Die Paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*. [S.l.: s.n.], 1900. ■ FITZMYER, J. A. *Pauline theology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967. ■ KÄSEMANN, E. The righteousness of God in Paul. In: _____. *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 168-82. ■ KERTELGE, K. "Rechtfertigung" bei Paulus. 2. ed. Münster: Aschendorf, 1971. (*NTAbh*, Notes and studies, 3.) ■ _____. δικαιοσύνη, δικαιώω. *EDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1, p. 325-34. ■ KUYPER, L. J. Righteousness and salvation. *SJT*, v. 30, p. 233-52, 1977. ■ LADD, G. E. Righteousness in Romans. *SWJT*, v. 19, p. 6-17, 1976. ■ LOHSE, E. Die Gerechtigkeit Gottes in der Paulinischen Theologie. In: _____. *Die Einheit des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. p. 209-27. ■ McGRATH, A. E. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 2 v. ■ MOORE, R. K. Issues involved in the interpretation of *dikaioσύνη theou* in the Pauline corpus. *Col*, v. 23, p. 59-70, 1991. ■ MÜLLER, C. *Gottesgerechtigkeit und Gottesvolk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. (*FRLANT*, 86.) ■ PIPER, J. The demonstration of the righteousness of God in Romans 3:25, 26. *JSNT*, v. 7, p. 2-32, 1980. ■ PRZYBYLSKI, B. *Righteousness in Matthew and his world of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. (*SNTSMS*, 41.) ■ QUELL, G. & SCHRENK, C. δίκη κτλ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 174-225. ■ REUMANN, J. Justification of God: righteousness and the cross. *MTSB*, p. 16-31, 1964. ■ _____. Righteousness (early Judaism-New Testament). *ABD*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 5. p. 736-73. ■ _____. *Righteousness in the New Testament: justification in the United States, Lutheran-Roman Catholic dialogue*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ _____. The "righteousness of God" and the "economy of God": two great doctrinal themes historically compared. In: DRAGAS, G., org. *Askum-Thyateira*. London: Thyateira House, 1985.

p. 615-37. ■ SABOURIN, L. Formulations of Christian beliefs in recent exposition on Paul's epistles to the Romans and Galatians. *RSB*, v. 1, p. 120-36, 1981. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of the apostle Paul*. London: A & C Black, 1931. ■ SCULLION, J. J. Righteousness (OT). *ABD*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 5. p. 724-36. ■ SEIFRID, M. A. *Christ, our righteousness: Paul's theology of justification*. Downers Grove: InterVarsity, 2000. (*NSBT*, 9.) ■ SOARDS, M. L. The righteousness of God in the writings of the apostle Paul. *ETB*, v. 1, p. 104-9, 1985. ■ STUHL-MACHER, P. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. (*FRLANT*, 82.) ■ _____. Reconciliation, Law, and righteousness. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ WATSON, P. *Let God be God*. London: Epworth, 1953. ■ WAV, D. V. *The lordship of Christ: Ernst Käsemann's interpretation of Paul's theology*. Oxford: Clarendon, 1991. ■ WILLIAMS, S. K. The "righteousness of God" in Romans. *JBL*, v. 99, p. 241-90, 1980. ■ WRIGHT, N. T. *What saint Paul really said*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. ■ ZIESLER, J. A. *The meaning of righteousness in Paul: a linguistic and theological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (*SNTSMS*, 20.)

K. L. ONESTI & M. T. BRAUCH

JUSTIÇA/RETIDÃO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Na tradição bíblica, o substantivo "justiça" e o adjetivo "justo" normalmente denotam o caráter, o comportamento e a posição próprios do relacionamento pactual que Deus estabeleceu com o mundo por intermédio de ISRAEL. Deus demonstra justiça por meio da fidelidade às suas promessas, ao passo que a humanidade expressa justiça pela obediência leal. "Justificar" denota o ato de "endireitar" (no caso de Deus) e de "ser endireitado" (no caso do ser humano). O ato de "ser endireitado" pode ser ético (i.e., "ser transformado"), forense (i.e., "ser declarado justo") ou relacional (i.e., "ser reconciliado").

Apesar da longa e apreciada história na teologia cristã (v. McGRATH), as ricas nuances teológicas do tema da justiça na Bíblia têm sido às vezes ignoradas. Parte do problema é que em nosso idioma existem duas famílias de palavras ("justiça"/"justo"/"justificar"/"justificação" e "retidão"/"reto"/"tornar reto") para traduzir apenas uma

família de palavras gregas — o substantivo *dikaiosynē*, o adjetivo *dikaioi* e o verbo *dikaioō*. Pelo fato de a palavra “JUSTIFICAÇÃO” ter adquirido em nosso idioma proeminência como termo legal, é forte a tendência de enxergarmos conotações jurídicas em qualquer ocorrência de uma palavra grega com a raiz *dik-*. Além disso, a interpretação forense do moto protestante “justificação pela fé somente” cegou os leitores para os usos variados e frequentemente éticos da terminologia em torno do termo “justiça”. Também a suposta tendência antropológica da justiça em Paulo comprometeu o significado da justificação: como antídoto para a consciência culpada, ela parece se limitar à solução da crise existencial de alguém (STENDAHL). Entretanto, os sentidos contextuais caleidoscópicos e os usos teológicos variados do substantivo *dikayosynē*, do adjetivo *dikaioi* e do verbo *dikaioō* significam que não se pode reduzir a justiça ou a justificação a um único conceito teológico. O vocabulário relativo à justiça e à justificação é uma das muitas maneiras pelas quais os cristãos primitivos procuravam transmitir o sentido e o significado dos atos salvíficos que Deus operou em Jesus.

Desse modo, não é de surpreender que nos documentos posteriores do NT a terminologia em torno da justiça e da justificação se enquadre em quatro grandes esferas de uso: teológica (para falar de Deus); cristológica (para definir a pessoa e obra de Jesus); soteriológica (para descrever os meios e as consequências da SALVAÇÃO); ética (para apresentar o caráter e o comportamento associados com a transformação espiritual). Esclarecer e orientar o emprego dessa terminologia em cada uma das quatro esferas era uma tarefa comum no cristianismo primitivo.

1. A justiça de Deus
2. Jesus, o Justo
3. Justificação pela fé como novo padrão religioso
4. A justiça/retidão e a ética
5. A justiça/retidão e a escatologia
6. Resumo

1. A justiça de Deus

Admitindo-se o alegado caráter fundamental da “justiça de Deus” (*dikaiosynē theou*) como atividade redentora divina no pensamento de Paulo (Rm 1.17; 3.5,22; 10.3; 1Co 1.30; 2Co 5.21; cf.

Fp 3.9; v. KASEMANN e STUHLMACHER), é notável que a expressão apareça tão raramente no cristianismo pós-paulino. Fora dos textos de Paulo, a expressão ocorre apenas duas vezes (Mt 6.33; Tg 1.20; quanto a 2Pe 1.1, v. 2 abaixo). Tiago declara que “a ira do homem não produz a justiça de Deus” (Tg 1.20). Há três maneiras de entender a expressão *dikayosynē theou*. 1) A ira humana não produz (*ergazetai*) a devida disposição ou comportamento moral (*dikayosynēn*) no ser humano (v. análise em DAVIDS, p. 93). 2) A ira humana não alcança (*ergazetai*) o nível de perfeição que Deus exige (*dikayosynēn*), especialmente aquela exigência a se revelar no JUÍZO FINAL (ZIESLER, p. 133, 135). Ou, preferivelmente, 3) a ira humana não faz surgir (*ergazetai*) a condição que Deus deseja (*dikaioisynēn*). Ao ligar os sentidos moral, forense e escatológico, a última leitura vincula conceitualmente a “justiça de Deus” daqui com o “REINO DE DEUS” dos ensinamentos de Jesus (MARTIN, p. 48). Essa leitura também revela que Tiago não está reagindo contra a noção paulina de *dikayosynē theou* (cf. DIBELIUS, p. 111). Tiago está muito mais próximo de MATEUS, em que a justiça é indicativa do reino de Deus (Mt 6.33; cf. PRZYBYLSKI, p. 89-92).

O mais próximo que chegamos da rica e carregada noção paulina de *dikayosynē theou* é 1João. O autor afirma: “Se confessarmos os nossos pecados, ele [Deus] é fiel e justo [*pistos estin kai dikaios*] para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça” (1Jo 1.9). O fato de *dikaioi* e *pistos* estarem lado a lado aponta para a atividade divina de perdoar pecados e faz ecoar seu longo compromisso de honrar o arrependimento e o sacrifício (e.g., Êx 34.6,7). Desse modo, a fidelidade de Deus pode ser considerada um sinônimo de sua justiça (SCHNACKENBURG, p. 83).

As demais ocorrências do termo “justiça” com referência a Deus são todos forenses. Em seu discurso no Areópago (At 17.31), Paulo declara que Deus “determinou um dia em que julgará o mundo com justiça” (*krinein [...] en dikaiosynē*). Essa citação de Salmos 95.13 (LXX) confere a Deus um papel tradicional de juiz, e 1Pedro mostra que Jesus confia naquele (i.e., Deus) que “julga com justiça” (*tō krinonti dikaiōs*; 1Pe 2.23). Em Apocalipse, três vezes (Ap 16.5,7; 19.2; cf. Ap 15.3) se afirma que os juízos de Deus são “justos” (*dikaioi*).

2. Jesus, o Justo

O vocabulário concernente à justiça também é aplicado a Jesus. De fato, várias tradições dão a Jesus o título “o Justo” (*ho dikaios*). Em seus discursos, Pedro, Estêvão e Paulo — todos os três — chamam Jesus de “o Justo” (*ho dikaios*). Pedro (At 3.14) acusa seus ouvintes judeus de terem negado “o Santo e Justo” (*ton hagion kai dikaiou*). Estêvão (At 7.52; cf. Hb 10.37, 38) entende que os profetas pregavam acerca da “vinda do Justo” (*tēs eleuseōs tou dikaiou*). Ananias (At 22.14) interpreta a cristofania que Paulo presenciou como uma aparição apocalíptica do “Justo” (*ton dikaiou*).

O papel sacerdotal de Jesus como advogado junto ao Pai granjeou-lhe o título de “Jesus Cristo, o Justo” (*Iēsoun Christon dikaiou*), uma confissão comum na comunidade joanina (1Jo 2.1,29; 3.7). Em 1Pedro, Jesus também é denominado “justo” (*dikaios*) numa confissão de fé antiga (1Pe 3.18), e Hebreus aplica Salmos 45.7 a Jesus para mostrar que o Filho de Deus amou a justiça e odiou a iniquidade (Hb 1.9).

A provisão especial de alguém com um dos atributos de Deus (e.g., sabedoria, santidade ou glória) ou a personificação direta de um atributo eram maneiras importantes de os judeus apresentarem a mediação divina (HURTADO, p. 41-50). No judaísmo do segundo templo, era comum um personagem celeste encarnar o atributo divino da justiça ou recebê-lo como uma concessão especial (e.g., *1En*, 38.2; 53.6; *1QM* 1.8; 17.8; *1QMyst* 5 e 6; *1QIsa^a* 51.5; *11QPs^a* 26.11; v. BAUMGARTEN, p. 219-39). Chamar Jesus “o Justo” é confirmá-lo como o principal agente de Deus.

Na condição de “o Justo”, Jesus manifesta o que P. G. Davis chama “padrão tríplice” da mediação divina. A morte substitutiva de Jesus (1Pe 3.18) representa o padrão do legado, destacando as consequências soteriológicas de seus feitos mediadores no passado. O papel contínuo de Jesus como Advogado junto a Deus Pai (1Jo 2.1) revela um padrão intervencionista, destacando a eficácia de seus feitos mediadores no presente, e a revelação de Jesus como um juiz justo, por ocasião da parusia (Ap 19.11; cf. At 7.52), apresenta o padrão da consumação final, destacando o caráter forense de seus futuros atos de mediação. Assim, enquanto o título “o Justo” preenche

a lacuna entre Deus e Jesus (i.e., Jesus marcado como agente especial de Deus por incorporar um dos atributos divinos), os feitos mediadores atribuídos a Jesus como “o Justo” também representam uma inovação significativa: a concentração do padrão tríplice de mediação em Jesus — uma raridade no judaísmo (DAVIS, p. 502) — realça sua condição singular. O título “o Justo” pode muito bem ter sido uma das maneiras mais antigas de os cristãos expressarem sua crença na divindade de Jesus (LONGENECKER, p. 47).

Uma leitura da introdução de 2Pedro confirma essa ideia. O autor afirma que os leitores obtiveram a “fé [...] por meio da justiça de nosso Deus e Salvador Jesus Cristo” (*pistin en dikaiosynē tou theou hēmōn kai sōtēros Iēsou Christou*, 2Pe 1.1; cf. 2Ts 1.12; Tt 2.13). Uma vez que é preferível entender que *theou e sōtēros* são títulos de Jesus (BROWN, p. 184; CULLMANN, p. 314), o texto refere-se a Jesus como Deus (não a Jesus e a Deus). A tradução resultante seria “fé na justiça de nosso Deus e Salvador, Jesus”. Parece então que 2Pedro endossa a crença na justiça (= divindade ou condição divina) de Jesus (cf. HARRIS, p. 237). Como acontece com os atributos da glória e da sabedoria, a justiça não apenas associa Jesus a Deus como seu principal vizir; ajuda também a defini-lo como Deus (a corporificação da presença de Deus).

3. Justificação pela fé como novo padrão religioso

E. P. Sanders oferece grande ajuda ao esboçar a maneira em que o judaísmo palestinese funcionava. Ele descreve um padrão soteriológico quíntuplo: os judeus acreditavam 1) que foram eleitos pela graça; 2) que Deus lhes outorgou os mandamentos como uma dádiva; 3) que a obediência aos mandamentos traz bênçãos, enquanto a desobediência traz maldição; 4) que o arrependimento e a propiciação pelo pecado 5) resultarão no perdão de Deus. A esse padrão religioso Sanders chama “nomismo pactual”. Por esse padrão, a justiça era vista como uma maneira de manter o relacionamento pactual e jamais como forma de obter ou fazer por merecer um relacionamento com Deus (SANDERS, p. 205, 544).

Isso torna distintiva a teologia paulina da JUSTIFICAÇÃO. Para Paulo, em oposição ao judaísmo,

tanto a “justiça” quanto a “fé” eram empregadas como condição de entrada: a JUSTIFICAÇÃO pela fé era o meio de firmar um relacionamento correto com Deus. Além disso, Paulo insistia em que a pessoa justificada pela fé permanecesse justificada por meio da fé (Gl 3.1-3; Cl 2.6,7; v. GUNDRV). Paulo, apesar de sua dívida para com o judaísmo, conceituou um novo padrão religioso. A clareza e o vigor da inovação soteriológica de Paulo tornam ainda mais cativante o exame das afirmações de outros autores cristãos acerca da justificação.

3.1 Atos. Em duas ocasiões no livro de Atos, Paulo prega sobre a justiça ou justificação. Em seu discurso no Areópago (At 13.38,39), ele declara que Deus, por meio de Jesus, perdoa os pecados e que quem crê em Jesus é “justificado” (*dikaiountai*), algo que a Lei foi incapaz de fazer (*ouk [...] dikaiōthēnai*). Aqui a justificação diz respeito ao movimento em que o não salvo passa a estar salvo e, conseqüentemente, a se encaixar no padrão religioso vislumbrado por Paulo (v. esp. Rm 8.2-4). Em sua defesa perante Félix, Paulo torna a pregar “acerca da fé em Cristo Jesus” (At 24.24). Essa “fé em Cristo” é ainda definida como “justiça [*dikaiosynēs*], [...] domínio próprio e [...] juízo” (At 24.25). Apresentada no estilo de Atos, a pregação cristocêntrica de Paulo consistia numa mensagem sobre salvação (justiça), ÉTICA (autocontrole) e juízo escatológico (mas v. REUMANN, p. 141). Aqui a “justiça” outra vez descreve o ingresso na salvação.

3.2 Hebreus. Em Hebreus, o emprego do vocabulário concernente à justiça em dois breves comentários sobre Abel e Noé permite um vislumbre do padrão soteriológico daquele autor. “Pela fé”, Abel ofereceu um sacrifício melhor e, desse modo, “foi aprovado como justo” (*emartyrēthē einai dikaios*), pelo fato de Deus ter aceitado sua oferta (Hb 11.4; cf. 1Jo 3.12). Ao construir a arca, Noé tornou-se “herdeiro da justiça segundo a fé” (*tēs kata pistin dikaiosynēs egeneto klēronomos*; Hb 11.7; cf. 2Pe 2.5). Embora não empregue a fórmula “justificado pela fé”, Hebreus, ao adaptar as duas histórias do AT, apresenta uma perspectiva coerente com a de Paulo (LANE, v. 2, p. 340; cf. BACON, p. 14). Abel e Noé exemplificam a fé louvada em Hebreus 11.1 e 10.37,38 (cit. Hc 2.4; BRUCE, p. 71-2) e ilustram o funcionamento da fé como o único fundamento legítimo para a justiça.

3.3 Tiago. Desde a época de Lutero, Tiago 2.14-26 tem sido um problema para os intérpretes, por causa das aparentes contradições com Paulo no assunto da justificação. Entretanto, uma leitura cuidadosa da retórica de Tiago revela que essa passagem complementa Paulo, em vez de contradizê-lo.

Os adversários argumentam que fé e obras podem ser legitimamente separadas uma da outra (Tg 2.18; v. MARTIN, p. 82-4). Tiago responde, defendendo a interdependência de fé e obras (Tg 2.18). Mediante um apelo irônico a “fé” demonstrada por poderes demoníacos, Tiago mostra que ela constitui uma base necessária, mas insuficiente, para desfrutar a salvação (Tg 2.19). “A fé sem obras é inútil” (Tg 2.20; “estéril”, *μν*). Tiago encontra prova disso na figura de ABRAÃO (Tg 2.21,22). No oferecimento de seu filho Isaac (Gn 22.1-14), Abraão “foi justificado” (*edikaiōthē*). A fé “operava” (*synēergei*) nas obras de Abraão e “se consumou” (*eteleiōthē*) em suas obras (ARA). Gênesis 15.6 — “Ele [Abraão] creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça [*dikaiosynēn*]” — cumpriu-se (*eplērōthē*) em Gênesis 22 (Tg 2.23). Desse modo, para todos, não apenas para Abraão, a presença da fé justificadora é demonstrada por obras (Tg 2.24). Tiago oferece um segundo exemplo, o de Raabe, cuja fé também se consumou em suas obras (Tg 2.25). Tiago finalmente reitera a mensagem de que a fé sem as obras está “morta” (Tg 2.26).

Tiago está procurando corrigir algo que ocorria no cristianismo primitivo e que ele entendia que era um erro (REUMANN, p. 150). Está reagindo a adversários que haviam entendido errado os ensinamentos de Paulo ou então haviam, sem motivo, radicalizado o ensino de Paulo sobre a “justificação pela fé somente” (DAVIDS, p. 51, 130-1). Por causa do emprego errado que seus adversários faziam das palavras, os termos “fé” e “justificar” assumem para Tiago sentidos diferentes. Em Tiago, a fé se refere à concordância intelectual, ao passo que para Paulo significa o comprometimento e a entrega da vida, o que inclui uma mudança no comportamento da pessoa. Desse modo, o que Paulo quer dizer com a palavra “fé” (como em Gl 5.6) equivale funcionalmente à fórmula de Tiago de fé-conforme-demonstrada-nas-obras. Para Tiago, o verbo “justificar” (Tg 2.21,24,25)

tem um sentido demonstrativo. Já em Paulo, *dikaiōō* é quase sempre uma declaração forense.

Mas Tiago e Paulo concordam de fato em que “fé” e “justiça” são termos de entrada (SLOAN, p. 8-9), que o compromisso total com Deus é o meio de justificação, e as boas obras devem se seguir à justificação inicial.

3.4 1João. A Primeira Carta de João (v. JOÃO, CARTAS DE) apresenta quase a mesma mensagem de Tiago: atos justos são prova da salvação. (Isso dá crédito à teoria de que o ensino [de Paulo?] acerca da justificação pela fé somente fora muito mal interpretado; v. 2Pe 3.16.) O autor vincula a prática da justiça (*ho poiōn tēn dikaiosynēn*) à conversão (1Jo 2.29; 3.7,10). As boas obras constituem o sinal característico da conversão. Embora não estabeleça uma ligação específica da justiça ou da justificação com a fé, 1João situa a CRISTOLOGIA, sim, como a base para a prática da justiça. “Quem pratica a justiça é justo, assim como ele [Jesus] é justo” (1Jo 3.7). Reivindicar a justiça para si envolve um padrão cristoforme de vida.

4. A justiça/retidão e a ética

Nos documentos posteriores do NT, o substantivo *dikaiosynē* e o adjetivo *dikaioōs* sempre possuem um “conteúdo ético” (ZIESLER, p. 141). Esse conteúdo ético pode ser expresso de muitas maneiras. O vocabulário concernente à justiça pode se referir ao caráter de alguém (2Pe 2.8; Ap 22.11), ao comportamento (At 10.35; 1Pe 2.24; 3.13,14; 1Jo 3.12), à condição obtida como resultado do comportamento (At 10.22; 1Pe 4.18; 2Pe 2.7,8; Tg 5.16) ou ao processo de transformação moral (Hb 12.11; Tg 3.18; 2Pe 2.21).

5. A justiça/retidão e a escatologia

Os empregos soteriológico e ético fundamentam temporalmente o vocabulário de justiça ou justificação, descrevendo o passado ou o presente dos autores. Entretanto, o cristianismo primitivo também empregou o vocabulário concernente à justiça para descrever como será o futuro. Os novos céus e a nova terra serão um lugar de habitação da justiça (2Pe 3.13). O justo deve aguardar a era vindoura, a despeito da expectativa de um justo juízo (At 17.31; Ap 19.11). O futuro envolverá tanto a ressurreição dos justos quanto a dos injustos (At 24.15). O futuro será um tempo de

salvação definitiva para os justos (1Pe 4.18), época em que ocorrerão a transformação (Hb 12.23) e a reversão definitivas. Como o reino futuro é imanente, existe uma insistência ética em que os justos pratiquem a justiça (Ap 22.11).

6. Resumo

A justiça e a justificação faziam parte da catequese cristã primitiva. Associadas com a esperança e o amor, a justiça era, de acordo com Barnabé (*Bn*, 1.6), uma das “três doutrinas básicas do Senhor” (*tria dogmata kyriou*). Os cristãos deviam ser experientes na “palavra da justiça” (Hb 5.13). Essa instrução destacava a justiça de Deus (sua fidelidade e seu caráter justo ou reto), Jesus como o Justo (sua posição peculiar e seus feitos passados, presentes e futuros), o lugar devido da fé e das obras na salvação e a esperança de um futuro em que a justiça reinará. O emprego do vocabulário em torno da justiça ou da justificação no cristianismo primitivo é tão diverso quanto evocativo.

Ver também ABRAÃO; ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; CRISTO, MORTE DE; DEUS; ESCATOLOGIA; JUÍZO; LEI.

DLNTD: FAITH AND WORKS; FORGIVENESS; OBEDIENCE, LAWLESSNESS.

BIBLIOGRAFIA. BACON, B. W. The doctrine of faith in Hebrews, James and Clement of Rome. *JBL*, v. 19, p. 12-21, 1900. ■ BAUMGARTEN, J. M. The heavenly tribunal and the personification of *sedeq* in Jewish apocalyptic. In: *ANRW*. New York: De Gruyter, 1979. parte 2. v. 19.1. p. 219-39. ■ BROWN, R. E. *An introduction to New Testament christology*. New York: Paulist, 1994. BRUCE, F. F. Justification by faith in the non-Pauline writings of the New Testament. *EvQ*, v. 34, p. 66-77, 1952. ■ BUCHANAN, J. *The doctrine of justification*. Edinburgh: T & T Clark, 1867. ■ CHADWICK, H. Justification by faith and hospitality. *TU*, v. 79, p. 281-5, 1961. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959. ■ DAVIDS, P. H. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NIGTC.) ■ DAVIS, P. G. Divine agents, mediators and New Testament christology. *JTS*, v. 45, p. 479-503, 1994. ■ DIBELIUS, M. & GREEVEN, H. *James*. Philadelphia: Fortress, 1976. (*Herm.*) ■ GUNDRY, R. H. Grace, works and staying saved in Paul. *Bib*, v. 66, p. 1-38, 1985. ■ HARRIS, M. J. *Jesus as God:*

the New Testament use of *Theos* in reference to Jesus. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ HURTADO, L. *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ KÄSEMANN, E. "The righteousness of God" in Paul. In: _____. *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p. 168-82. LANE, W. L. *Hebrews*. Dallas: Word, 1992. 2 v. (WBC.) ■ LONGENECKER, R. N. *The christology of early Jewish Christianity*. London: SCM, 1970. ■ McGRATH, A. E. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 2 v. ■ MARTIN, R. P. James. Waco: Word, 1988. (WBC.) PRZYBYLSKI, B. *Righteousness in Matthew and the world of his thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. (SNTSMS, 41.) ■ RAISÄNEN, H. Righteousness by works: An early Catholic doctrine? Thoughts on 1 Clement. In: _____. *Jesus, Paul and Torah: collected essays*. Sheffield: JSOT, 1992, cap. 8. (JSNT-sup, 43.) ■ REUMANN, J. *Righteousness in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SCHNACKENBURG, R. *The Johannine epistles*. New York: Crossroad, 1992. ■ SLOAN, R. B. The christology of James. *CTR*, v. 1, p. 3-29, 1986. ■ STENDAHL, K. The apostle Paul and the introspective conscience of the West. In: _____. *Paul among Jews and gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. p. 78-96. ■ STUHLMACHER, P. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. (FRLANT, 82.) ■ ZIESLER, J. A. *The meaning of righteousness in Paul: a linguistic and theological enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. (SNTSMS, 20.)

C. C. NEWMAN

JUSTIÇA/RETIDÃO DE DEUS. VER JUSTIÇA/RETIDÃO II.

JUSTIFICAÇÃO: PAULO

Desde a época da Reforma, no século XVI, tem se dado considerável atenção ao tema da justificação em Paulo. Para Martinho Lutero, a doutrina da justificação não era apenas o centro e o foco do pensamento paulino: era o "artigo pelo qual a igreja fica de pé ou cai", a pedra de toque e o pulsar do coração de toda a teologia e espiritualidade cristãs. Esse juízo, contudo, tem sido submetido a intenso escrutínio ao longo dos últimos

duzentos anos. A tendência do debate recente acerca do entendimento paulino da justificação tem sido a concentração em vários temas de destaque, e cada um merece atenção cuidadosa.

O propósito deste verbete é explorar e explicar como se encontram as pesquisas acadêmicas no que diz respeito a essas questões. Contudo, ficará claro que esses assuntos não são do interesse apenas dos estudiosos: é vital sua importância para o evangelismo e a espiritualidade cristã.

Começamos por considerar o que Paulo quer dizer com o termo "justificação" e como isso difere de termos relacionados, como "santificação" e "salvação".

1. O significado do termo "justificação"
2. A relação entre o pensamento de Paulo e o judaísmo contemporâneo
3. O entendimento paulino da justiça de Deus
4. A relação entre fé e obras no pensamento de Paulo
5. A importância da justificação no pensamento de Paulo

1. O significado do termo "justificação"

O vocabulário paulino acerca da justificação tem suas raízes no AT e parece expressar o conceito de retidão, não a ideia de justiça. O AT prefere o verbo ao substantivo, dessa forma presumivelmente indicando que a justificação é resultado de uma ação divina em que o ser humano é situado num relacionamento correto com Deus, ou seja, é confirmado justo ou declarado estar com a razão. Paulo ecoa essa ênfase empregando o verbo *dikaioō*, "justificar", com relativa frequência, mas em geral evitando utilizar o substantivo *dikaiōsis*, "justificação" (Rm 4.25). O verbo denota a ação poderosa, cósmica e universal de Deus ao efetuar uma mudança na situação existente entre a humanidade pecaminosa e Deus, pela qual Deus absolve o crente e o livra da culpa, estabelecendo com ele uma relação correta e fiel.

Como essa justificação se relaciona com outros termos soteriológicos paulinos? É tentador adotar uma abordagem simplista do assunto. Por exemplo, alguém poderia forçar a justificação, a santificação e a salvação a se encaixarem num meticuloso esquema passado-presente-futuro (DONFRIED), como exemplificado em seguida:

Justificação: um fato passado, com implicações no presente (santificação).

Santificação: um acontecimento presente que depende de um fato passado (justificação) e tem implicações futuras (salvação).

Salvação: um acontecimento futuro, já antecipado e parcialmente experimentado no fato passado da justificação e no fato presente da santificação e dependente desses eventos.

Mas esse esquema é incompleto. A justificação refere-se tanto ao futuro quanto ao passado (Rm 2.13; 8.33; Gl 5.4,5) e parece estar associada com o início da vida cristã e com sua consumação final. De modo semelhante, a santificação também pode se referir a um fato passado (1Co 6.11) ou futuro (1Ts 5.23). E a salvação é uma ideia excepcionalmente complexa, abrangendo não apenas um acontecimento futuro, mas também algo que ocorreu no passado (Rm 8.24; 1Co 15.2) ou que está ocorrendo agora (1Co 1.18).

É importante ressaltar que nem todas as declarações de Paulo a respeito da justificação estão ligadas ao tema da fé. As declarações parecem se enquadrar em duas grandes categorias (HULTGREN): aquelas situadas em contextos fortemente teocêntricos, referindo-se à ação cósmica e universal de Deus em relação ao pecado humano; aquelas que fazem referência à fé, a qual deve identificar o povo de Deus. Talvez seja melhor considerar que a diferença aí reside mais na ênfase que no conteúdo. Em seu sentido universal, a justificação parece constituir a base do argumento de Paulo a favor da universalidade do evangelho: não há distinção entre judeus e gentios. Mas em seu sentido mais restrito a justificação diz respeito à identidade do povo de Deus e à fundamentação que permite ser parte desse povo.

O tema da justificação aparece em Paulo para se referir à inauguração da vida de fé e à sua consumação final. É um conceito complexo e abrangente, que se adianta ao veredicto do juízo final (Rm 8.30-34), ao declarar antecipadamente o veredicto de absolvição. A existência cristã justificada que o crente experimenta no tempo presente é, desse modo, uma antecipação e uma participação adiantada no livramento da ira vindoura e a garantia, no presente, do veredicto

escatológico (v. ESCATOLOGIA) e definitivo de absolvição (Rm 5.9,10).

2. A relação entre o pensamento de Paulo e o judaísmo contemporâneo

Em anos recentes, desenvolveu-se um considerável debate sobre a relação das ideias de Paulo sobre a justificação com as do judaísmo do século I, e a discussão gira em torno dos escritos de E. P. Sanders. Seu primeiro texto importante sobre o assunto foi *Paul and Palestinian Judaism* [*Paulo e o judaísmo palestino*] (1977), seguido, vários anos depois, pelo seu trabalho mais importante: *Paul, the Law and the Jewish people* [*Paulo, a Lei e o povo judeu*] (1983). A obra de Sanders exige a total reavaliação de nossa maneira de entender a relação de Paulo com o judaísmo (v. PAULO, O JUDEU). Sanders observa que Paulo também é lido através das lentes luteranas (uma perspectiva que contrasta bastante com o ponto de vista reformado, associado a Bullinger e Calvino, e que ressalta a divergência entre a Lei e o evangelho). Lutero alegou que Paulo criticava uma tentativa injustificada da parte de judeus legalistas de receber o favor e a aceitação perante Deus por uma justiça obtida mediante as obras da Lei. Essa ideia, no entendimento de Sanders, distorceu a análise de alguns textos luteranos, como os de E. Käsemann e R. Bultmann. Esses estudiosos, talvez sem querer, leram Paulo através das lentes do luteranismo e assim deixaram de perceber que ele tinha de ser lido no contexto histórico do judaísmo do século I.

De acordo com Sanders, o judaísmo palestinese da época de Paulo pode ser caracterizado como uma espécie de “nomismo pactual”. A Lei deve ser considerada uma expressão da aliança entre Deus e Israel, com o propósito de expressar o mais claramente possível as formas de conduta apropriadas no contexto da aliança. Assim, a justiça é definida como comportamento ou atitudes consistentes com o fato de serem o povo histórico da aliança com Deus. Desse modo, ao contrário do que Lutero sugeriu, não se entendem as “obras da Lei” como o meio pelo qual os judeus acreditavam que podiam obter acesso à aliança, pois já faziam parte dela. Essas obras eram uma expressão do fato de que os judeus já eram o povo da aliança e viviam de acordo com as obrigações do pacto que mantinham com Deus.

Sanders expressa essa realidade rejeitando a opinião de que “a justiça proveniente da Lei” seja “um feito meritório que permita a alguém exigir recompensa da parte de Deus e assim ser uma negação da graça”. As “obras da Lei” não eram entendidas como o fundamento para ingressar na aliança, mas para mantê-la. Na opinião de Sanders, “as obras são a condição de permanecer ‘em’, contudo elas não obtêm a salvação”. Se Sanders estiver certo, os aspectos básicos da interpretação que Lutero faz de Paulo estão incorretos e exigem uma revisão radical.

Então, de acordo com Sanders, como Paulo entende a diferença entre o judaísmo e o cristianismo? Tendo Sanders alegado que os judeus jamais acreditaram na salvação baseada nas obras ou no esforço humano sem ajuda externa, o que para ele representa a vantagem distintiva do cristianismo sobre o judaísmo? Depois de alegar que não é correto classificar o judaísmo como uma religião de mérito e o cristianismo como uma religião de graça, Sanders raciocina da seguinte maneira: o judaísmo entende que sua esperança de salvação repousa em “sua posição de povo que firmou uma aliança com Deus e que possui a Lei”, ao passo que os cristãos acreditam numa “justiça melhor, baseada unicamente na participação da fé em Cristo”. Paulo, à semelhança do judaísmo, estava interessado na questão da participação e permanência na aliança. A diferença básica é a declaração paulina de que os judeus não têm direito a nenhum privilégio nacional: participar da aliança é algo aberto a todos os que têm fé em Cristo e, dessa maneira, estão em continuidade com Abraão (Rm 4).

A análise de Sanders é importante, especialmente por nos induzir a fazer perguntas difíceis sobre a relação de Paulo com o contexto judaico e a relação entre a ideia de participar de Cristo e a justificação. (É interessante que para Lutero e Calvino a ideia de participar de Cristo é de importância vital para suas doutrinas de justificação, a ponto de Calvino fazer da justificação a consequência de tal participação.) Mas será que Sanders está correto? O debate sobre o assunto prossegue e é provável que continue por algum tempo. Mas parece que os pontos a seguir estão estabelecidos de forma satisfatória.

Primeiro: Sanders é bastante vago sobre o motivo de Paulo estar convencido da superioridade

do cristianismo sobre o judaísmo. O judaísmo estaria errado simplesmente por não ser o cristianismo. São dispensações diferentes da mesma aliança. Mas parece que para Paulo o cristianismo é bem mais que um tipo de alteração dispensacional do judaísmo. R. H. Gundry é um dentre vários estudiosos a ressaltar que a história da salvação não explica tudo que Paulo diz, muito menos a paixão com que ele expressa suas ideias.

Segundo: Sanders sugere que Paulo e o judaísmo consideram as obras o princípio da permanência na salvação por meio da aliança. Entretanto, parece que Paulo considera as boas obras evidenciais, não instrumentais. Ou seja, são uma demonstração de que os crentes permanecem na aliança, em vez de um instrumento para mantê-los nessa aliança. Entra-se na esfera da aliança por meio da fé. Aqui há um elemento novo e radical, que, ao contrário do que Sanders parece deixar implícito, não se encaixa tão facilmente nas ideias judaicas existentes. Sanders pode muito bem estar certo em sugerir que as boas obras são uma condição para permanecer na aliança e um sinal dessa permanência. Mas Paulo vê a fé como condição necessária e suficiente para estar na aliança e também como sinal de que se está na aliança, enquanto as obras são, na melhor das hipóteses, um sinal de permanência nos seus limites.

Terceiro: Sanders tende a considerar a doutrina paulina da justificação de forma ligeiramente negativa, como se desafiasse a ideia de uma eleição étnica nacional. Ou seja, a doutrina de Paulo sobre a justificação é um desafio sutil à noção de que Israel possui direitos religiosos especiais por causa de sua identidade nacional. N. T. Wright alega, contudo, que a doutrina paulina da justificação deve ser vista de maneira positiva, como uma tentativa de redefinir quem está inserido no âmbito das promessas feitas por Deus a Abraão (WRIGHT, 1980, 1992). Essas ideias, que podem ser encontradas nos textos mais elaborados de J. D. G. Dunn (1983), entendem a justificação como a redefinição paulina do modo em que a herança de Abraão genuinamente inclui os gentios independentemente da Lei.

3. O entendimento paulino da justiça de Deus

Existe uma ligação semântica muito próxima entre os termos “justificação” (*dikaiōsis*) e “justiça”

(*dikaioynē*) no pensamento de Paulo, o que torna essencial que se apresente nesta análise pelo menos um breve relato de como Paulo entendia a justiça. A ideia da revelação da justiça de Deus é obviamente de grande importância para o conceito paulino do evangelho (e.g., Rm 1.16,17). Antes de explorar a questão, deve-se assinalar a dificuldade de traduzir o grego *dikaioynē* e o latim *iustitia* para o nosso idioma. A palavra “justiça” é, muitas vezes, ambígua, podendo indicar “retidão de comportamento” ou então “justiça social e política”. O primeiro sentido é individualista, enquanto o segundo é social e comunal. Se a expressão *dikaioynē tou theou* for traduzida por “retidão de Deus”, é possível que a tradução em nosso idioma nos induza ao erro quanto ao que Paulo pretende dizer, pois pode estar impondo a Deus ideias individualistas de justiça. Não existe um caminho fácil de evitar essa dificuldade, senão assinalar que é possível traduzir igualmente a expressão por “a justiça [social] de Deus”.

Mas o que a expressão significa? Existe uma bem estabelecida história de interpretação dessa expressão, que remonta aos primeiros séculos da tradição cristã. Agostinho de Hipona entendia que “a justiça de Deus” não se referia à justiça pessoal de Deus (i.e., a justiça mediante a qual Deus é justo), mas à justiça que ele outorga a pecadores, a fim de justificá-los (i.e., a justiça que procede de Deus). Essa interpretação parece ter dominado a tradição teológica ocidental até o século XIV, quando autores como G. Biel começaram a reinterpretá-la como “justiça mediante a qual Deus é justo”.

A interpretação da expressão veio a assumir imensa importância na época da Reforma, no século XVI. O significativo avanço teológico obtido por Lutero, provavelmente a partir de 1515, gira em torno do significado de Deus como um ser justo. De início, Lutero acreditava que Deus era justo e empregava essa justiça para recompensar os obedientes e castigar os pecadores. Como Lutero reconhecia que era pecador, não conseguia imaginar como a revelação da justiça de Deus era uma boa notícia (evangelho) para os pecadores. Aos poucos, ele veio a descobrir que ela se refere à justiça que Deus imputa aos pecadores, cobrindo seus pecados e permitindo que fossem considerados justos aos olhos de Deus (*coram Deo*).

Esse entendimento sobre a natureza da justiça de Deus continuou tendo lugar no debate moderno, especialmente por parte dos intérpretes luteranos de Paulo. Dois desses intérpretes — Bultmann e Käsemann — devem ser analisados mais detalhadamente.

Bultmann, baseando suas ideias especialmente em Romanos 10.3 e Filipenses 3.9, entendia que a “justiça de Deus” não era um termo moral, e sim relacional. Os crentes são considerados justos por meio de sua fé. A expressão “justiça de Deus” representa um genitivo de autoria. Conquanto o judaísmo considerasse que a outorga dessa justiça fazia parte da esperança escatológica futura, algo que iria acontecer no fim da história, Bultmann afirmava que Paulo estava declarando que essa justiça é imputada aos crentes no tempo presente, por meio da fé.

Käsemann submeteu a interpretação de Bultmann a uma crítica perspicaz em várias áreas. Para começar, alegou que Bultmann havia caído na armadilha do individualismo radical, baseado em sua abordagem antropocêntrica da teologia. Bultmann estava mais interessado nas questões da existência humana. De acordo com Käsemann, ele devia ter se concentrado no propósito de Deus. Além do mais, ao interpretar “a justiça de Deus” como um genitivo de autoria, Bultmann conseguiu cavar um abismo entre o Deus doador e a dádiva. A abordagem de Bultmann isolou a dádiva do doador, concentrando-se na dádiva, não em Deus. Käsemann comenta: “Jamais se pode fazer separação entre a dádiva e o Doador; a dádiva participa do poder de Deus, pois na dádiva Deus entra em cena” (KÄSEMANN, 1969, p. 174).

Pode-se recuperar essa falta de equilíbrio quando se entende que a “justiça” é uma referência a Deus, não àquilo que ele dá. Käsemann alega, então, que a “justiça de Deus” é Deus em ação. Refere-se ao seu poder e à sua dádiva. (Estritamente falando, Käsemann não trata a “justiça de Deus” como uma declaração acerca dos atributos divinos, mas como uma referência a Deus em ação.) Um grupo de expressões pode dar uma ideia do que Käsemann tem em mente aqui: “poder criador de salvação”; “uma transformação de [nossa] existência”; “o caráter de poder da dádiva”; “uma mudança de senhorio” (KÄSEMANN, 1969, p. 168-82). O tema básico

recorrente ao longo de toda a análise de Käsemann é o poder e a ação salvadores de Deus, revelados escatologicamente em Jesus Cristo. Nele se fundem vários dos principais temas paulinos, entre eles a vitória por meio de Cristo, a fidelidade de Deus à sua aliança e a dádiva divina de si mesmo em poder e ação.

A abordagem de Käsemann tem exercido bastante influência em anos recentes, uma influência que tem sido tanto positiva quanto negativa. Baseando-se em Käsemann, P. Stuhlmacher alega que é inaceitável tratar a “justiça de Deus” como se fosse uma noção puramente teocêntrica ou uma ideia exclusivamente antropocêntrica. Ela reúne elementos de ambos, como a corporificação da ação salvadora de Deus em Cristo, a qual, como resultado, traz vida nova ao que crê. A justiça de Deus é demonstrada e vista em operação no ato redentor de Cristo — em termos da fidelidade de Deus à sua aliança e da transformação salvífica do crente.

Uma abordagem bem mais crítica é adotada por K. Stendahl. Ele alega que Käsemann, em sua análise, negligenciou a importância da história da salvação (em geral indicada pelo termo alemão que a designa, *Heilsgeschichte*). Stendahl sugere que Käsemann praticamente perdeu de vista o fato de que Paulo situa o evento da justificação num contexto histórico específico, a saber, a história do procedimento de Deus para com seu povo, Israel. Há grande perigo de que a abordagem de Käsemann conduza a algum tipo de misticismo não histórico, por desconsiderar que Paulo trata da justificação no contexto da “reflexão sobre o plano de Deus para o mundo”. Baseando-se em várias passagens (muito significativamente Rm 9—11), Stendahl entende que Paulo parece bem mais interessado na maneira em que Deus permite que a salvação aconteça ao longo da história humana (acima de tudo, na história de Israel) do que na ideia abstrata da justificação pela fé.

Mais uma vez, um debate importante está em andamento e ainda precisa chegar a uma conclusão. Numa sugestão bastante útil, J. Reumann diz que é possível discernir quatro linhas principais de interpretação da “justiça de Deus”, com seus respectivos paladinos:

1. Um genitivo objetivo: “uma justiça que é válida perante Deus” (LUTERO).

2. Um genitivo subjetivo: “a justiça como atributo ou qualidade de Deus” (KÄSEMANN).
3. Um genitivo de autoria: “uma justiça que procede de Deus” (BULTMANN).
4. Um genitivo de origem: “a condição humana justa que é resultado da ação divina justificadora” (CRANFIELD).

Existe, contudo, um consenso sobre uma questão de grande importância, que precisa ser realçado. Para Paulo, a “justiça de Deus” não é basicamente um conceito moral, mas representa uma declaração profunda acerca da relevância de Deus para a condição humana. Especialmente em círculos populares, existe a tendência perturbadora a usar textos paulinos para retratar Deus como um rigorista moral e assim impor a ele conceitos humanos de justiça. Se há algo que a exegese de Paulo alcançou é a lembrança da necessidade de interpretar as expressões paulinas em seu contexto apropriado, em vez de impor-lhes interpretações supostamente autoevidentes.

4. A relação entre fé e obras no pensamento de Paulo

Observa-se às vezes que a justificação pela fé implica uma desvalorização das obras humanas. Será que é assim? Uma longa e eminente tradição de interpretação, inspirada em grande parte na teologia de Lutero, enxerga uma contradição absoluta entre a fé e as obras. Ambas são consideradas entidades que se excluem mutuamente e designam duas maneiras radicalmente opostas de pensar a respeito de Deus e de corresponder a ele. Nessa tradição, entende-se que o caminho das obras é voltado para a realização humana, está centrado na retidão humana e se baseia no mérito humano. O caminho da fé é radicalmente oposto: está voltado para a realização de Deus em Cristo, concentra-se na justiça de Deus e se baseia na graça divina.

Contudo, essa é uma forma equivocada de entender um aspecto complexo do pensamento de Paulo sobre a justificação. Sem dúvida, trata-se de uma interpretação simples de Paulo e possui todos os atrativos de sedução da simplicidade. Mas não é a mais correta, pois não faz justiça às nuances da relação entre fé e obras no pensamento paulino, expresso de modo notável na concisa declaração: “Diante de Deus, não são justos os

que somente ouvem a lei, mas os que a praticam; estes serão justificados” (Rm 2.13). Alguns intérpretes (e.g., Bultmann) procuram desconsiderar essa afirmação, tendo-a como um resquício da fase judaica de Paulo. Mas, em face dos dados existentes, não se pode sustentar tal ideia.

Talvez a questão mais importante a emergir da interpretação de Paulo recente acerca da relação entre fé e obras gire em torno do esclarecimento da relação entre o tema paulino de “justificação pela fé” e “juízo pelas obras”. Aqui parece existir uma contradição, cuja solução é consideravelmente mais difícil pelo fato de que Paulo pode se expressar de maneira negativa a respeito desse juízo futuro (advertindo contra a desobediência) e também positiva (como um estímulo à obediência). Sanders alega que Paulo está reproduzindo uma atitude judaica característica do século I, a qual pode ser resumida nas palavras “Deus julga de acordo com as ações que fazem aqueles a quem ele salva pela sua graça”. Se a justificação pela fé ecoa a proeminência da graça, por que os crentes serão julgados com base nas obras (e.g., Rm 2.12; 14.10; 1Co 3.15; 2Co 5.10), o que reverbera a realização humana? Mas essa exposição do problema e de sua solução desconsidera o fato de que a justificação não é vista como um fato passado, mas como algo referente ao futuro (Rm 2.13; 8.33; Gl 5.4,5). Não é simplesmente um caso de ser justificado no passado e julgado no futuro: no ensino de Paulo acerca da justificação, há um elemento de “ainda não” que Sanders não consegue explicar muito bem.

Uma explicação possível da forma em que a justificação e o juízo futuro estão relacionados envolve uma sensibilidade acentuada para os diferentes contextos que as cartas paulinas pressupõem (WATSON). A mensagem de Paulo acerca da justificação é dirigida a públicos variados, em contextos bem diferentes. A mesma doutrina se vê aplicada aos mais diferentes fins. Parece que os coríntios estavam vivendo numa condição de teologia ruim e arrogância espiritual. O objetivo de Paulo era quebrar a arrogância deles, advertindo-os do juízo. Não era propósito de Paulo que a mensagem de juízo fosse sua última palavra, e sim a palavra que precisavam ouvir enquanto não conseguiam perceber as implicações plenas do evangelho. Já os que se encontravam

desanimados espiritualmente precisavam do encorajamento da incondicionalidade da graça. Se essa maneira de entender Paulo estiver correta, isso implica que o tema do julgamento pelas obras não é a palavra final aos seus leitores: é sua penúltima palavra, determinada pela situação pastoral dos destinatários e expressa com o objetivo de alertar os que se aproveitam da proclamação evangélica da graça e, desse modo, a distorcem.

Essa abordagem atraente do problema nos alegra com a lembrança de que as cartas de Paulo foram de fato escritas para públicos diferentes, mas também nos causa profunda inquietação diante da ideia de uma “penúltima palavra de Deus”. Como podemos saber qual é a palavra final de Deus e qual é apenas sua penúltima palavra? A ideia da finalidade da justificação parece estar comprometida.

Talvez a abordagem mais simples do problema seja a que mais a recomende. Num de seus textos mais antigos, Paulo utiliza a expressão de imensa importância “fé atuante” (1Ts 1.3). O mais natural é que ela seja entendida com o sentido implícito de genitivo de origem, ou seja, “obra que procede de fé”. A fé é tal que produz não apenas obediência (Rm 1.5 fala da “obediência da fé”, ou seja, pressupõe-se um genitivo de origem, a obediência que procede da fé), mas também atividade. Desse modo, os crentes são justificados com base na fé, vista não como obra ou mérito humanos, mas como uma expressão e um resultado da graça de Deus. Mas os crentes também são julgados com base em suas obras, vistas como o resultado e a expressão naturais da fé justificadora. Os crentes são justificados pela fé e julgados pelos frutos. Existe assim uma forte ligação entre os elementos passado e futuro da justificação, abrangendo a fé e sua expressão concreta. As obras são uma demonstração visível de uma fé real e justificadora — não a fé morta de que Tiago se queixou (Tg 2.14-24). E assim esses dois momentos da justificação coexistem.

5. A importância da justificação no pensamento de Paulo

Em conclusão, podemos apresentar a pergunta que ainda produz intensa controvérsia nos estudos paulinos: qual a importância da justificação

para o entendimento que Paulo tinha do evangelho? Lutero, como é sabido, achava que ela estava no centro. Embora alguns autores contemporâneos endossem a avaliação de Lutero, outros são mais críticos. Afirmam que o centro de gravidade do pensamento de Paulo está em outro lugar. Mas onde? Uma coisa é sugerir que a justificação não é o centro da apresentação que Paulo faz do cristianismo. Outra é explicar o que é. É muito difícil identificar o centro do pensamento paulino, principalmente porque os estudiosos discordam quanto ao que significa a ideia de um centro. Seria um princípio de coerência? Um princípio sumariante? Um critério de autenticidade? Essas dificuldades surgirão no caminho de todos os que se propuserem chegar a um acordo sobre a importância da justificação no pensamento de Paulo.

Apesar disso, nos estudos acadêmicos recentes sobre o assunto é possível discernir três posições gerais:

1) A justificação pela fé tem importância fundamental para o conceito paulino de cristianismo. Entre os que defendem esse ponto de vista, encontram-se G. Bornkamm, H. Conzelmann, E. Käsemann e K. Kertelge. Como já foi dito, essa opinião mantém fortes associações históricas com Martinho Lutero, e não é de surpreender que se reflita em muitos estudiosos luteranos alemães que hoje se dedicam ao NT. Essa escola de pensamento tende a considerar a justificação o verdadeiro centro de gravidade teológico do pensamento paulino e assume uma postura crítica diante de qualquer tentativa de considerar a justificação algo de importância menor. A justificação pela fé não se ocupa apenas em esclarecer o evangelho em relação ao judaísmo do século I. Ela trata de uma questão fundamental para o ser humano pecador: como encontrar favor ou aceitação diante de um Deus justo? Mesmo assim, percebem-se algumas diferenças nessa abordagem. Bultmann adota uma posição luterana, destacando a importância positiva da fé ao mesmo tempo que interpreta o tema paulino da justificação por meio de categorias existencialistas. C. E. B. Cranfield adota uma postura mais reformada, assinalando a importância contínua da Lei.

2) A justificação pela fé é uma “cratera secundária” (SCHWEITZER) na maneira geral de Paulo

apresentar e entender o evangelho. Pode se identificar as origens dessa ideia no século XIX, especialmente nos escritos de W. Wrede. Ele alegava que a justificação pela fé era simplesmente uma doutrina polêmica, cujo propósito era neutralizar a ameaça teológica representada pelo judaísmo. Depois de neutralizar essa ameaça, Paulo pôde então desenvolver os aspectos positivos de seu próprio pensamento, que, para Wrede, giravam em torno da ideia da redenção em Cristo. Desse modo, o verdadeiro destaque do pensamento paulino encontra-se em algum ponto que não a justificação. Entre os que defendem esse ponto de vista, podemos apontar os seguintes (com suas ideias sobre onde o centro do pensamento de Paulo realmente se encontra): A. Schweitzer (a ressurreição e a morte do crente com Cristo), R. P. Martin (a reconciliação com Deus) e Sanders (participação pela fé em Cristo).

3) O terceiro ponto de vista pode ser considerado uma concessão entre os dois primeiros. A justificação pela fé é considerada uma das várias maneiras de imaginar ou visualizar o que Deus conquistou para os crentes em Cristo e por meio dele. A opinião acatada por J. Jeremias ilustra bem essa função mediadora. O centro do pensamento de Paulo não está na justificação como tal: ele se encontra na graça de Deus. Mas a justificação é uma das várias maneiras de descrever essa graça (de acordo com os termos jurídicos de perdão e absolvição incondicionais). Desse modo, num sentido é central (porque é uma maneira de expressar o âmago do evangelho), mas em outro, não (porque é apenas uma forma, entre várias outras, de expressar esse âmago).

Parece que o debate tende a continuar, e não está claro se existe esperança de um consenso genuíno. Talvez valha a pena ressaltar que é difícil classificar algumas abordagens da teologia de Paulo dentro dessa estrutura organizada. Apesar disso, as duas primeiras opiniões continuam a atrair defensores.

Isso representa, portanto, o estado atual dos estudos acadêmicos sobre os principais aspectos da teologia de Paulo a respeito da justificação. Sem dúvida, é um dos aspectos mais interessantes dos estudos paulinos e atrai autores de considerável habilidade e dedicação. É provável que

nos próximos anos testemunhemos um esforço ainda maior para se entender esse aspecto do pensamento paulino, para o substancial avanço do mundo acadêmico e da igreja — para o avanço daquele à medida que os estudiosos buscam entender Paulo e para o avanço desta à medida que os cristãos buscam aplicá-lo às tarefas e oportunidades da vida cristã.

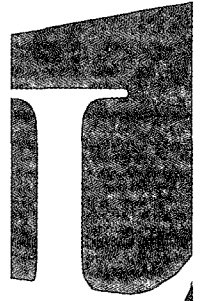
Ver também JÚZO; LEI; JUSTIÇA/RETIDÃO.

DPC: CENTRO DA TEOLOGIA PAULINA; OBRAS DA LEI; PAULO E SEUS INTÉRPRETES; SANTIDADE, SANTIFICAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. BORNKAMM, G. *Paul*. New York: Harper & Row, 1971. ■ COSGROVE, C. H. Justification in Paul: a linguistic and theological reflection. *JBL*, v. 106, p. 653-70, 1987. ■ CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1975-1979. 2 v. (JCC.) ■ DONFRIED, K. P. Justification and last judgment in Paul. *ZNW*, v. 67, p. 90-110, 1976. ■ DUNN, J. D. G. The new perspective on Paul. *BRL*, v. 65, p. 95-122, 1983. ■ GUNDRY, R. H. Grace, works and staying saved in Paul. *Bib*, v. 60, p. 1-38, 1985. ■ HICKLING, C. J. A. Centre and periphery in the thought of St. Paul. In: LIVINGSTONE, E. A., org. *Studia Biblica 3: papers on Paul and other New Testament authors*. Sheffield: Academic, 1978. p. 199-214. (*JSNTSup*, 3.) ■ HULTGREN, A. J. *Paul's gospel and mission*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ KÄSEMANN, E. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ _____. "The righteousness of God" in Paul. In: _____. *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. ■ KERTELGE, K. *Rechtfertigung bei Paulus*. Münster: Aschendorff, 1967. ■ McGRATH, A. E. *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 2 v. ■ MARTIN, R. P. *Reconciliation: a study of Paul's*

theology. Atlanta: John Knox, 1981. ■ REUMANN, J. *Righteousness in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. *Paul, the Law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ SEIFRID, M. A. *Christ, our righteousness: Paul's theology of justification*. Downers Grove: InterVarsity, 2000. (*NSBT*.) ■ _____. *Justification by faith: the origin and development of a central Pauline theme*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 68.) ■ STENDAHL, K. *Paul Among Jews and gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ STUHLMACHER, P. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. (*FRLANT*, 87.) ■ _____. The apostle Paul's view of righteousness. In: _____. *Reconciliation, Law and righteousness: essays in biblical theology*. Philadelphia: Fortress, 1986. p. 68-93. ■ _____. *Revisiting Paul's doctrine of justification: a challenge to the new perspective*. Downers Grove: InterVarsity, 2001. ■ WATSON, N. M. Justified by faith, judged by works: an antimony? *NTS*, v. 29, p. 209-21, 1983. ■ WAY, D. V. *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's interpretation of Paul's theology*. Oxford: Clarendon, 1991. ■ WILLIAMS, S. K. The "righteousness of God" in *Romans*. *JBL*, v. 99, p. 241-90, 1980. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the Law in Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. ■ _____. *The Messiah and the people of God*. 1980. Dissertação. (Ph.D.) Oxford University, 1980. ■ _____. The Paul of history and the apostle of faith. *TynB*, v. 29, p. 61-88, 1978. ■ _____. *What saint Paul really said*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. ■ ZIESLER, J. A. *The meaning of righteousness in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

A. E. McGRATH



LÁZARO, RESSURREIÇÃO DE. VÊ RESSURREIÇÃO I.
LECIONÁRIOS JUDEUS. VÊ ADORAÇÃO/CULTO.

LEI I: EVANGELHOS

Que impacto a vinda de Jesus, o Messias, e o estabelecimento do REINO DE DEUS por meio dele tiveram sobre a autoridade e a aplicabilidade da Lei mosaica? A questão está no âmago dos Evangelhos e desempenhou um papel fundamental não apenas nos embates entre Jesus e vários grupos judaicos, mas também no desenvolvimento da maneira em que a igreja primitiva via a si mesma depois que os seguidores de Jesus se propuseram definir a relação entre a igreja e Israel.

Jesus, vivendo na sobreposição da antiga aliança com a nova, mostra-se obediente à Lei em geral, mas ao mesmo tempo deixa claro que detém direitos absolutos de interpretá-la e até mesmo deixá-la de lado. Com base nisso, critica a lei oral, que estava se desenvolvendo, por se concentrar em uma literalidade casuística que negava o espírito e o propósito da Lei. É no duplo mandamento de amar a Deus e ao próximo que Jesus identificou o âmago da Lei, empregando essas exigências básicas para interpretá-la e aplicá-la de acordo com a intenção do autor. Mas Jesus não foi apenas um brilhante expositor da Lei. O mais característico nos Evangelhos é a reivindicação de que Jesus é o Senhor da Lei. Ele manifesta essa prerrogativa ao revogar implicitamente vários mandamentos da Lei e também ao proclamar a vontade de Deus para seus seguidores de forma independente, mas também abalizada. Como Messias e FILHO DE DEUS, Jesus é superior à Lei.

Apesar disso, em momento algum ele ataca a Lei, e ainda afirma sua validade contínua. Somente quando a Lei é incorporada ao ensino de Jesus — e, desse modo, cumprida — é que sua validade é conservada. Para os que vivem deste lado da cruz, a Lei vem apenas por meio do filtro de seu cumprimento em Cristo, o Senhor.

O esboço geral apresentado no parágrafo precedente é reproduzido em cada um dos Evangelhos, a despeito das consideráveis diferenças de clareza e ênfase. Marcos ressalta que Jesus revogou os aspectos rituais da Lei, embora não mostre quase nenhum interesse nos ensinamentos éticos de Jesus. Mateus escreve seu Evangelho para uma comunidade profundamente preocupada com a relação entre Israel e a igreja e, conseqüentemente, com a relação entre a Lei e os ensinamentos de Jesus. Por isso, ele inclui mais referências aos ensinamentos de Jesus sobre o assunto que os demais Evangelistas, mostrando que Jesus não apenas endossa a Lei, mas é superior a ela. Lucas, à sua maneira, estabelece equilíbrio semelhante, elogiando a piedade dos que seguem a Lei ao mesmo tempo que mostra que a validade contínua da Lei repousa principalmente em seus aspectos proféticos. A proposta de João é polêmica, porque Jesus e suas reivindicações são deixados em rota de colisão com a Lei e suas instituições. Mesmo assim, a intenção não é mostrar que Jesus revoga a Lei, mas que na condição de Filho de Deus ele a substituiu.

1. Introdução
2. Jesus
3. Os autores dos Evangelhos
4. Conclusão

1. Introdução

A palavra “lei” é a tradução padrão da palavra grega *nomos*. O vocábulo ocorre 39 vezes nos Evangelhos, sempre no singular, e, com duas possíveis exceções — as duas em João 19.7 —, denota o conjunto de mandamentos que Deus outorgou ao povo de ISRAEL por intermédio de Moisés. Assim, a Lei pode ser denominada “a lei do Senhor” (Lc 2.23,24,39), bem como “a lei de Moisés” (Lc 2.22; Jo 7.23; cf. Jo 1.17: “A Lei foi dada por meio de Moisés”; Jo 1.45: “Moisés escreveu na Lei”). Em algumas ocasiões, a Lei é associada aos “Profetas” (Mt 5.17; 7.12; 11.13; 22.40; Lc 16.16; Jo 1.45 — existe um precedente judaico para tal combinação: cf. 4Mc 18.10) e uma vez aos “Profetas e [...] Salmos” (Lc 24.44). Na maioria dessas passagens, *nomos* refere-se ao Pentateuco, e a expressão toda denota “as Escrituras”. Os autores dos Evangelhos também se referem à Lei com as palavras “mandamento” (*entolē*; singular: Mt 15.3 par. Mc 7.9; Mt 22.36 par. Mc 12.28; Mt 22.38 par. Mc 12.31; Mc 7.8; 10.5; Lc 23.56; plural: Mt 5.19; 19.17 par. Mc 10.19 e Lc 18.20; Mt 22.40; Lc 1.6) e “preceito” (*dikaiōma*; Lc 1.6) ou mediante uma simples referência a “Moisés” (Mt 8.4 par. Mc 1.44 e Lc 5.14; Mt 19.7 par. Mc 10.3; Mt 19.8 par. Mc 10.4; Mt 22.24 par. Mc 12.19 e Lc 20.28; Mc 7.10; Jo 7.22 [2x]; cf. “Moisés e os Profetas” em Lc 16.29,31). Em contrapartida, a palavra *graphē* (“Escritura”) nunca é usada apenas em referência à Lei mosaica, ao passo que o verbo *graphō* (“escrever”, e.g., “está escrito”) só raramente é usado dessa maneira (Mc 10.5; 12.19; Lc 2.23; 10.26; 20.28; Jo 1.45; 8.17; 10.34).

A potencial identificação da “Lei” com a “lei de Moisés” nos Evangelhos reflete o uso do AT e o contexto judaico, pois nos dois casos a Lei de Moisés — a *Torá* (*tórā*) — desempenha papel essencial. A obediência à Lei não era o meio pelo qual o povo podia firmar um relacionamento pactual com Deus. A obediência era a reação diante da iniciativa graciosa de Deus; era a maneira correta de agradecer e glorificar ao Deus que os havia escolhido, sendo ao mesmo tempo a maneira necessária, por ser o meio pelo qual as promessas ligadas à aliança se cumpririam (v., e.g., Dt 28.1,2,9; 30.1-10,15,16). Em um desdobramento predito no Pentateuco (Dt 30.15-20)

e identificado pelos profetas, Israel deixou de obedecer à Lei e, dessa maneira, violou as cláusulas do pacto. Apesar disso, Deus ratificou sua contínua fidelidade para com o povo e para com as promessas que lhe fez, anunciando que estabeleceria uma nova aliança com esse povo, por meio da qual a lei de Deus seria escrita “no seu coração” (Jr 31.31-34), o que resultaria na transformação dos próprios corações e assim os tornaria obedientes ao Senhor (Ez 36.24-28).

Esse pessimismo no tocante à Lei não criou raízes no judaísmo primitivo. Embora algumas generalizações sobre o povo judeu como um todo sejam perigosas e geralmente induzam ao erro, está claro que os grupos judaicos mais importantes dos dias de Jesus punham a Lei mosaica no centro da vida do povo e do relacionamento deste com o Senhor. Alguns desses grupos, mais notadamente os fariseus, tentavam ajudar os judeus a obedecer à Lei, acrescentando uma tradição oral que aplicava a lei escrita a novas situações enfrentadas pelos judeus. Não é possível identificar com precisão como se deu esse desenvolvimento, mas ainda era bem ativo nos dias de Jesus, como fica evidente na referência que ele faz à “tradição dos anciãos” (Mt 15.2 par. Mc 7.3). Dois postulados centrais alimentavam esse desenvolvimento: o judeu tinha de obedecer a Deus, e o guia completo para essa obediência achava-se na *Torá*. O crescimento de uma tradição com tal autoridade, a qual poderia em data posterior ser denominada *tôrā* (e.g., *b. shabb.*, 31a), complica o exame de Jesus e da Lei. Por exemplo, é preciso apurar se a atitude crítica de Jesus diante de certos mandamentos e costumes é uma crítica à lei escrita de Moisés ou às tradições orais dos fariseus.

2. Jesus

Com base no que os Evangelhos informam sobre o comportamento de Jesus, ele demonstrava obediência à Lei de Moisés. Participava das principais festas em Jerusalém, pagava o imposto do templo, no valor de meio siclo (Mt 17.24-27), tinha a orla de sua roupa conforme prescrita na Lei (Mt 9.20; cf. Nm 15.38-41) e, não importando o que se diga sobre o comportamento de seus discípulos ou de seu ensino, ele jamais violou abertamente o dia de descanso. Somente no caso do contato com pessoas impuras em seu ministério de cura (e.g.,

tocar um leproso, Mt 8.3 par. Mc 1.41; Lc 5.13) é que se poderia dizer que ele estava violando a Lei de Moisés. Entretanto, mesmo nesse caso a natureza incomum das atividades de cura realizadas por Jesus torna difícil caracterizar esse contato como violação da Lei.

Já com respeito às tradições orais dos judeus, a situação era diferente. Jesus deliberadamente se associou a pessoas que os judeus conservadores consideravam impuras (os publicanos e pecadores; cf. Mt 9.10-13 par. Mc 2.15-17; Lc 5.29-32) e “trabalha” no dia de descanso, curando pessoas que não correm o risco de perder a vida (Mc 3.1-6 par. Mt 12.9-14 e Lc 6.6-11; Lc 13.10-17; 14.1-6; Jo 5.2-47; 9.1-41). Mas não é que Jesus sistematicamente fizesse pouco caso das tradições, pois frequentava a sinagoga aos sábados, e seus hábitos alimentares e sua oração mostram-se condizentes com as tradições. O que encontramos, então, é um Jesus que não procura quebrar as tradições, mas ao mesmo tempo deixa claro que se considera livre para desconsiderá-las, caso a necessidade exija isso dele.

Embora possamos concluir, com base no comportamento de Jesus, que ele não endossava a autoridade das “tradições dos anciãos”, sua conformidade em geral à lei escrita não nos permite tirar conclusões definitivas. Será que Jesus obedecia à Lei porque a considerava eternamente válida? Ou será que a obedecia por ser a Lei da antiga aliança, válida até que sua morte e ressurreição inaugurassem a nova aliança? Ou será que Jesus aplicava algum princípio para aferir a validade dos diferentes mandamentos contidos na Lei?

2.1 O amor e a Lei. Nesse aspecto, o princípio citado com maior frequência é o mandamento do amor. Jesus escolheu especificamente o amor a Deus e o amor ao próximo como os dois grandes mandamentos (Mt 22.34-40 par. Mc 12.28-34; Lc 10.25-38; cf. Jo 13.31-35). Ele chegou a ponto de afirmar que “toda a Lei e os Profetas dependem desses dois mandamentos” (Mt 22.40). Se também considerarmos o pronunciamento de Jesus sobre a Regra de Ouro (Mt 7.12), sua insistência em afirmar que a “misericórdia” é mais importante que os “sacrifícios” (Mt 9.13; 12.7) e sua perspectiva humanitária do dia de descanso (Mc 2.27; cf. Mt 12.2 par. Mc 2.25,26 e Lc 6.3,4;

Mt 12.12 par. Mc 3.4 e Lc 6.9; Lc 13.15,16), o fato de ele ressaltar o mandamento do amor sugere que esse mandamento desempenha um papel significativo na maneira em que ele entendia a Lei. Mas qual o papel do amor? O amor tem a função de determinar quando a Lei deve ser obedecida? Que leis devem ser obedecidas? E qual é o significado ou o propósito da Lei?

Somente o último papel do mandamento do amor, qual seja determinar o significado e o propósito da Lei, encontra algum fundamento básico no ensino de Jesus. Jamais ele sugere que, com base no amor, ele ou seus seguidores estejam livres para desobedecer a algum mandamento explícito das Escrituras. Ele tampouco rejeita a validade de mandamentos com base na manifestação ou não do amor. No entanto, recorre ao amor para elucidar o significado e a aplicação da Lei. Divergindo dos escribas, que insistiam na observância literal e escrupulosa dos mandamentos, Jesus queria mostrar o propósito por trás dos mandamentos e, à luz desse propósito, entendia seu significado e a maneira em que deviam ser obedecidos (v. WESTERHOLM). E é ao amor a Deus e ao amor ao próximo que Jesus recorre para esclarecer o propósito de Deus na Lei. É isso que quer dizer ao afirmar que “toda a Lei e os Profetas [i.e., o AT com relação ao que ordena; cf. Mt 5.17; 7.12] dependem” dos mandamentos do amor a Deus (Dt 6.5) e do amor ao próximo (Lv 19.18). Jesus não veio ao mundo para ensinar que o amor substitui a Lei ou que ele mostra como devemos obedecer à Lei. Antes, como os mandamentos de amor são os maiores mandamentos da Lei, são também os referenciais mediante os quais o propósito e o significado de todos os outros mandamentos devem ser entendidos. Vários incidentes revelam esse papel dos mandamentos do amor na interpretação que Jesus fazia da Lei.

Quando Jesus defende sua amizade com publicanos e pecadores, recorrendo para isso a Oseias 6.6 (Mt 9.13), a mensagem que quer comunicar não é que a lei moral (“misericórdia”) tenha precedência sobre a lei cerimonial (“sacrifícios”) ou que ser misericordioso com as pessoas é mais importante que obedecer à Lei. Sua mensagem é que quem se apega rigidamente à tradição oral (i.e., proibição de associação com os “impuros”) sem demonstrar a compaixão de

Deus pelos pecadores deixa de entender o propósito de Deus para a Lei.

A situação é semelhante em Mateus 12.7, quando Jesus cita Oseias 6.6 para defender seus discípulos da acusação de violarem o dia de descanso: são “inocentes” (*anaitios*), porque colher cereais não contradiz o propósito divino do mandamento do sábado. No mesmo episódio, Jesus também defende os discípulos, citando a ação de Davi e de seus companheiros (1Sm 21.1-6). Quando estavam fugindo da ira de Saul, Davi e seus homens comeram dos pães da proposição, “que não [lhes] era permitido comer”, pois só os sacerdotes tinham esse direito (Mt 12.3,4 par. Mc 2.25,26; Lc 6.3,4). Alguns alegam que Jesus citou esse acontecimento para mostrar que a necessidade humana tem precedência sobre a obediência à Lei; no entanto, somente Mateus menciona o fato de que os discípulos tinham fome. Mesmo assim, a necessidade deles talvez não fosse tão grande — e Jesus certamente não incentiva a desobediência à Lei para satisfazer vontades e desejos casuais! O propósito de Jesus é bem diferente. Ao comparar seus discípulos aos companheiros de Davi, ele também se compara a Davi, mostrando que, se os homens de Davi, por estarem servindo a ele, tinham justificativa para fazer o que era ilegal, os discípulos de Jesus tinham ainda justificativa maior para quebrar a *halaká* do dia de descanso (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS), pois serviam ao FILHO DE DAVI, que lhe era superior. Destaca-se aqui a CRISTOLOGIA, não a interpretação do mandamento do dia de descanso. Essa interpretação cristológica é reforçada em Mateus pela comparação que vem em seguida entre Jesus e o templo (Mt 12.5.6).

No Evangelho de Marcos, entretanto, a referência de Jesus a 1Samuel 21.1-6 é seguida da afirmação humanitária de que “o sábado foi feito por causa do homem, não o homem por causa do sábado” (Mc 2.27). Alguns intérpretes também detectam cristologia aqui, alegando que “homem” (*anthropos*) é a tradução equivocada de uma expressão aramaica pela qual Jesus faz referência a si mesmo como FILHO DO HOMEM. Não há, porém, nenhuma base para essa interpretação, e a declaração combina com outros pronunciamentos semelhantes de Jesus, como este: “É permitido fazer o bem no sábado” (Mt 12.12; cf.

Mc 3.4; Lc 6.9). No entanto, mais uma vez Jesus não está afirmando a possibilidade de quebrar o mandamento do sábado sempre que as necessidades humanas o imponham, mas que é preciso enxergar esse propósito básico como parte da promulgação do mandamento do sábado. O dia de descanso só é verdadeiramente obedecido quando seu propósito de ajudar o ser humano é reconhecido e percebido no comportamento das pessoas. É por esse motivo que, em vez de ser uma violação da Lei, o fato de Jesus ter curado uma mulher em um dia de sábado consistia em verdadeiro cumprimento da Lei: “Por que motivo não se devia [eidei] livrar deste cativo, em dia de sábado, esta filha de Abraão?” (Lc 13.16, *ARA*).

Para Jesus, então, o amor a Deus e ao próximo, elemento fundamental no propósito divino da outorga da Lei, sempre deve ser levado em conta ao interpretarmos o significado dela.

2.2 A Lei utilizada por Jesus em seu ensino ético. Em relativamente poucas ocasiões Jesus cita a lei do AT ao formular as próprias exigências, e essas poucas ocasiões revelam a autoridade independente com que ele fala. Sem dúvida Jesus acreditava que seus ensinamentos davam continuidade às exigências do AT (v., e.g., Mt 5.17; 7.12). Vez por outra, ele também citava o AT em seus ensinamentos, mas a maioria dessas citações surgia em diálogos com os judeus, fossem eles adversários ou simples inquiridores, por causa da aplicabilidade das Escrituras hebraicas para eles. O ensino de Jesus sobre o duplo mandamento do amor é um exemplo disso. Ele ressaltou esses mandamentos em resposta à pergunta sobre qual seria o maior mandamento (Mt 22.36 par. Mc 12.28). Sem diminuir a importância desses mandamentos, é significativo que no Evangelho de João o mandamento para amar uns aos outros seja sancionado por Jesus sem nenhuma referência ao AT (Jo 13.31-35). Jesus também recorreu aos Profetas para estabelecer prioridades dentro da Lei (Os 6.6 em Mt 9.13; 12.7; Mq 6.8 em Mt 23.23; cf. Lc 11.42).

De modo semelhante, quando questionado sobre a legitimidade do divórcio, Jesus cita Gênesis 1.27 e 2.24 para corrigir a interpretação comum, baseada exageradamente em Deuteronômio 24.1-4 (Mt 19.3-12 par. Mc 10.2-10). Alguns intérpretes acreditam que Jesus está seguindo

um procedimento rabínico em que duas afirmações aparentemente contraditórias sobre a Lei podiam ser harmonizadas. Contudo, em vez de harmonizar as duas, Jesus apela para uma em detrimento da outra. O propósito original de Deus, expresso nos textos de Gênesis, é posto em patamar superior ao do mandamento mosaico, o qual, nas palavras de Jesus, foi dado por causa da “dureza do vosso coração”. Aqui Jesus recorre ao ensino do AT acerca da origem do casamento, mostrando que esse ensino tem autoridade sobre seus seguidores. Não está claro, contudo, que se deva considerar essa referência um recurso à Lei. Isso porque a distinção cuidadosa estabelecida por Jesus entre o que Deus declara em Gênesis e o que Moisés diz em Deuteronômio sugere que ele cita Gênesis não como parte da Lei no sentido do mandamento mosaico, mas como uma declaração escriturística e, portanto, autorizada acerca do propósito de Deus para o casamento. Aqui Jesus faz uma distinção importante, que vai de encontro à tendência do judaísmo de seus dias: a distinção entre os livros de Moisés como Escrituras e a Lei de Moisés, que constitui grande parte desses livros.

Outro emprego polêmico da Lei aparece no debate entre Jesus e os fariseus acerca da contaminação ritual. *Jesus defende o comportamento* de seus discípulos, questionando de modo geral a “tradição dos anciãos” (Mt 15.3-6 par. Mc 7.8-13). Para Jesus, essas tradições são contrárias à Lei que eles professam expor e aplicar. Com base nisso, podemos concluir que Jesus esperava que os judeus de sua época observassem os mandamentos sob os quais viviam — mas não podemos ir além dessa conclusão.

Um pouco diferente é a recitação dos mandamentos do Decálogo por Jesus, quando um jovem lhe pergunta sobre como alcançar a vida eterna (Mt 19.16-22 par. Mc 10.17-22; Lc 18.18-23). Seria possível alegar que aqui Jesus torna os mandamentos do AT básicos para suas exigências éticas, mas tal conclusão seria precipitada, porque Jesus impõe esses mandamentos não a um seguidor, mas a qualquer um que esteja procurando a vida eterna. Será que Jesus via a Lei como um meio de salvação? Existe essa possibilidade, mas então teríamos de perguntar a Jesus se ele considerava possível a qualquer ser humano uma obediência

suficiente para atingir esse fim, pois o jovem, depois de afirmar que observou todos os mandamentos citados por Jesus, ainda está longe de entrar no REINO DE DEUS. Também é possível que Jesus tenha citado os mandamentos apenas para iniciar o debate e deixar o jovem à vontade, ou seja, sem querer ensinar que a vida eterna pode ser alcançada pela obediência à Lei. De qualquer forma, é significativo que o ápice da narrativa seja a ordem de Jesus ao jovem — “Segue-me” —, a qual é interpretada como a exposição mais profunda que Jesus faz do verdadeiro sentido dos mandamentos. No entanto, é questionável se a ideia de seguir Jesus no discipulado pode ser considerada uma demonstração de algum mandamento mosaico. Na verdade, qualquer que seja o papel desempenhado pelos mandamentos da Lei, a ordem de Jesus é o ponto crucial aqui. Jesus vai além da ordem do AT: seguir a Jesus, não obedecer à Lei, é a verdadeira porta de entrada do reino de Deus.

Portanto, é evidente que o uso que Jesus faz do AT em seu ensino ético é mínimo aqui. A maioria das referências ocorre em contextos polêmicos, nos quais Jesus talvez esteja apenas se apoiando no ponto de referência de seus adversários. Isso não significa que não considerava a lei do AT aplicável para a nova era inaugurada por meio de seu ministério e trabalho. Talvez estivesse apenas pressupondo a validade ininterrupta da Lei. Mesmo assim, é notável a forma em que ele ensina diretamente e sem referência a nenhuma outra autoridade o que Deus exige de seu povo. A Lei mosaica é geralmente desprezada, ou no mínimo desconsiderada, e isso revela um significativo afastamento do AT e do judaísmo dos dias de Jesus.

2.3 Revogação da Lei? Vimos que Jesus não costumava usar a Lei para formular sua ética. Mas teria ele chegado a decretar a revogação da Lei ou dos mandamentos nela contidos?

2.3.1 Puros e impuros. Quando os discípulos de Jesus violaram a tradição dos escribas na questão da lavagem das mãos, ele os defendeu de duas maneiras (Mt 15.1-20 par. Mc 7.1-23). Em primeiro lugar, criticou a tradição dos escribas de modo geral, rotulando-a de “tradição dos homens” (Mc 7.8), a qual interfere na verdadeira adoração a Deus e na obediência a ele. Jesus cita

como exemplo o fato de os escribas afirmarem que um voto era válido, mesmo quando feito por egoísmo, para evitar que se desse a devida honra aos pais. Alguns intérpretes veem aqui um conflito entre duas partes da lei escrita: o mandamento de honrar o juramento feito e o mandamento de honrar os pais. Todavia, o texto deixa claro que o real conflito é entre “o mandamento de Deus” e “a tradição dos homens”. O texto sugere, portanto, que Jesus não endossava a lei oral dos fariseus, a qual estava em processo de desenvolvimento. Mas a segunda linha de defesa de Jesus vai além. Ao enunciar o princípio de que “fora do homem não há nada que, entrando nele, possa torná-lo impuro” (Mc 7.15; cf. Mt 15.11), Jesus lança dúvida sobre a validade ininterrupta de todo o código de leis rituais do AT. Sem dúvida, é assim que Marcos entende o pensamento de Jesus: “Assim, Jesus declarou puros todos os alimentos” (Mc 7.19). Tem se lançado dúvida sobre a autenticidade dessa declaração de Jesus, sob a alegação de que, se Jesus tivesse falado de forma tão clara sobre a questão, seria difícil entender os debates da igreja primitiva sobre o assunto. Mas a afirmação quase parabólica de Jesus dificilmente seria o bastante para resolver a questão, e a interpretação parentética de Marcos reflete uma perspectiva posterior e mais clara. Nessa perícopie, o fato de Jesus manter um mandamento (honrar os pais) e revogar outros (que tratam de alimentos impuros) talvez indique que ele fizesse distinção entre as leis denominadas “moral” e “cerimonial”. Há indícios dessa distinção nos Evangelhos, no destaque que Jesus dá aos “preceitos mais importantes da Lei” (Mt 23.23, *ARA*) e quando destaca a importância que os profetas davam à obediência interior. Apesar disso, a distinção era desconhecida no judaísmo dos dias de Jesus, e seria de esperar que ele a tornasse bem mais clara, caso fosse fundamental para sua avaliação da lei do AT. Além do mais, como veremos, não é possível encaixar em uma distinção lógica entre o moral e o cerimonial os pronunciamentos variáveis de Jesus acerca da Lei.

2.3.2 *O sábado*. A centralidade do dia de descanso para a piedade judaica é refletida nos inúmeros embates entre Jesus e os judeus acerca da observância desse dia: os Evangelhos registram seis episódios distintos. Será que Jesus revogou

o mandamento do sábado, como afirmam alguns estudiosos? Responder a essa pergunta é difícil, pela necessidade de distinguir entre as exigências mosaicas acerca do sábado e as extensas tradições que os escribas desenvolveram no esforço para regulamentar a observância do sábado. O AT proíbe o trabalho no dia de descanso, mas oferece pouquíssimos detalhes sobre o que constitui trabalho. É essa ambiguidade que a tradição dos escribas tenta esclarecer. Jesus e seus discípulos violaram as regulamentações dos escribas sobre o sábado pelo fato de terem colhido cereal (Mt 12.1-8 par. Mc 2.23-28; Lc 6.1-5) e por Jesus curar pessoas que não corriam perigo de morte (Mt 12.9-14 par. Mc 3.1-6; cf. Lc 6.6-11; Lc 13.10-17; 14.1-6; Jo 5.2-47; 9.1-41). Nenhuma dessas atividades constitui uma clara violação das regras mosaicas sobre o dia de descanso, conquanto seja difícil classificar o ministério de cura realizado por Jesus. O máximo que se pode dizer é que sua iniciativa de curar no sábado, com raízes em convicções teológicas — para Jesus era necessário curar no sábado (“se devia”, Lc 13.16) —, amplia o significado desse mandamento. Mas não temos nenhuma prova de que Jesus em algum momento tenha violado o mandamento escrito do sábado ou que tenha aprovado que os seus o fizessem.

No entanto, o ensino de Jesus é outra questão. Já analisamos (v. 2.1 acima) a atenção que ele dedicava a preocupações humanitárias quando defendia seu comportamento no sábado. Alguns estudiosos acreditam que Jesus aqui revoga ou pelo menos relativiza o sábado, pondo as necessidades humanas acima da observância do mandamento. Como já mostramos, não é isso que acontece: a ênfase humanitária de Jesus não tem o propósito de revogar, mas definir o mandamento do sábado. Mais esclarecedora é a defesa cristológica de Jesus para sua atividade no sábado. Ele justifica o fato de os discípulos colherem cereal comparando ele próprio a Davi (Mt 12.3,4 par. Mc 2.25,26; Lc 6.3,4) e ao templo (Mt 12.5,6). Jesus afirma que é direito do Pai continuar trabalhando no sábado (Jo 5.17,18). E, em uma declaração sucinta sobre sua posição quanto ao sábado, assevera que “o Filho do homem é senhor do sábado” (Mt 12.8 par. Mc 2.28; Lc 6.5). Aqui Jesus se afirma superior ao sábado, tendo o direito de interpretar, transformar ou mesmo revogar essa nevrálgica instituição

mosaica. Apesar disso, Jesus jamais se utiliza dessa autoridade para revogar o sábado: se a igreja primitiva o fez com base na autoridade de Jesus, é outra questão.

2.3.3 *Divórcio*. Como já dissemos, Jesus responde a uma pergunta sobre as bases para o divórcio citando Gênesis 1.27 e 2.24 (Mt 19.3-12 par. Mc 10.2-12; Lc 16.18). Dessa forma, ele passa de largo do debate então vigente sobre a interpretação de Deuteronômio 24.1-4, recorrendo ao propósito de Deus na criação e assim pondo em xeque a questão da carta de divórcio. É verdade que, de acordo com Mateus (Mt 19.9; cf. Mt 5.31,32), o posicionamento de Jesus não está distante da opinião de seu quase contemporâneo Shammai, nem de Deuteronômio 24.1-4. Mas, tendo em vista o nosso objetivo aqui, o importante é a lógica com que Jesus chega a essa conclusão. Os dispositivos mosaicos para o divórcio são simplesmente postos de lado, considerados uma concessão para a “dureza do vosso coração”. O que não está claro é se Jesus acredita que a inauguração do reino por meio de sua obra redentora eliminará essa dureza do coração ou se entende que essa condição só desaparecerá na vida vindoura. O contraste entre o propósito da criação de Deus e os dispositivos mosaicos (“não foi assim desde o princípio”) favorece a primeira possibilidade. Se for assim, Jesus questiona a aprovação tácita do divórcio na legislação mosaica.

2.3.4 *As antíteses*. O texto de Mateus 5.17-48 é, nos Evangelhos, a passagem mais significativa para identificar a relação entre Jesus e a Lei mosaica. O trecho de Mateus 5.17-20 será examinado mais adiante (v. 2.4 abaixo). Aqui nos concentraremos em Mateus 5.21-48, em que seis vezes Jesus compara seus ensinamentos ao que havia sido dito aos “antigos”. Muitos estudiosos estão convencidos de que em algumas dessas comparações Jesus revoga mandamentos mosaicos.

Há diferentes fórmulas introdutórias, mas parecem todas variantes de uma única fórmula básica, vista de maneira completa em Mateus 5.21,33: “Ouvistes que foi dito aos antigos [*tois archaiois*]. [...] Eu, porém, vos digo...”. O dativo (objeto indireto) *tois archaiois* às vezes é entendido em sentido ablativo (como preposição que indica modo) (“pelos antigos”), mas é provável que seja

simplesmente um dativo, como o temos traduzido. A referência feita por Jesus é provavelmente à geração que recebeu a Lei no Sinai, embora isso não exclua a possibilidade de que tradições orais sejam também consideradas, pois se ensinava que a “lei oral” também fora outorgada no Sinai (cf. *m. 'Abot*, 1.1,2). De modo semelhante, “ouvistes” refere-se a ouvir a leitura da Lei na sinagoga, que quase sempre incorporava interpretações tradicionais. A fórmula em si, portanto, não nos permite concluir se Jesus está citando a Lei mosaica propriamente ou como era interpretada e expandida pelos escribas. E, embora a nomenclatura tenha se tornado padronizada, a “antítese” não é necessariamente a melhor maneira de descrever as seis comparações. A gramática permite pelo menos três nuances: 1) “ouvistes, mas eu [em contraste com isso] vos digo”; 2) “ouvistes, mas eu [acrescentando a isso] vos digo”; 3) “ouvistes, e eu [concordando com isso] vos digo”.

Nenhuma revogação da Lei ocorre nas duas primeiras comparações (Mt 5.21-26,27-30), mas é mais difícil saber se Jesus está explicando o verdadeiro significado dos mandamentos, se os está aprofundando, levando-os do nível da ação para o nível da atitude, ou se está apenas justapondo seu ensino ao ensino da Lei. Contra a primeira alternativa, no entanto, faltam informações que nos garantam que as proibições de assassinato e adultério constantes no Decálogo já incluíam, respectivamente, ira e concupiscência. Embora não ultrapasse necessariamente os limites da Lei mosaica e do ensino dos escribas, pois tanto aquela quanto este proíbem a ira e a concupiscência, Jesus vai além dos mandamentos citados.

O ensino de Jesus sobre o divórcio em Mateus 5.31,32 é às vezes interpretado como parte da segunda comparação, mas a fórmula introdutória abreviada de Mateus 5.31 sugere que devemos considerá-lo uma terceira e distinta comparação. Em nossa análise anterior sobre o ensino de Jesus acerca do divórcio (v. 2.3.3 acima), ressaltamos que a cláusula de exceção (Mt 5.32: “exceto em caso de relações sexuais ilícitas”, *ARA*) tem o efeito de trazer o ensino de Jesus para bem de perto da concessão mosaica. Não está claro o efeito disso sobre o mandamento citado por Jesus — a saber, que quem se divorcia de sua esposa deve lhe dar uma “carta de divórcio” —, mas dizer que temos

aqui uma revogação do mandamento talvez seja forçar o texto. Apesar disso, o ensino de Jesus de que um novo casamento indevido constitui adultério vai além do AT. Jesus não está simplesmente explicando a legislação mosaica sobre o divórcio, e a ideia de que ele está aprofundando o sentido do mandamento não se encaixa muito bem nas circunstâncias. Ele vai além da Lei, tratando com seriedade o novo casamento, que considera impróprio, e, no que diz respeito à questão principal, sua concordância com Deuteronômio 24.1-4 acerca das bases apropriadas para divórcio e novo casamento é, por assim dizer, secundária em relação à questão central.

A quarta tese citada por Jesus como ponto de partida para seu ensino é um resumo preciso das exigências mosaicas acerca dos juramentos e dos votos (Mt 5.33). O AT não faz distinção clara entre juramentos e votos — ambos envolvendo um compromisso de honestidade em relação a Deus. Os rabinos aceitavam com relutância a necessidade do juramento e regulamentaram seu uso, mas os essênios, que tinham exigências mais estritas que os fariseus e os rabinos, aparentemente proibiam a maioria dos juramentos (v. JOSEFO, *Gu ju*, 2.135). A ordem de Jesus parece absoluta: “De modo algum jureis” (Mt 5.34). Mas existe considerável discussão sobre o assunto, pois os exemplos que se delineiam em seguida parecem refletir os debates casuísticos acerca dos juramentos na tradição dos escribas (v. *m. Sheb.*; *m. Sanh.*, 3.2; *t. Ned.*, 1). Esses antecedentes, interpretados com a indubitável presença de uma hipérbole em Mateus 5, talvez indiquem que Jesus tem o simples propósito de encorajar a honestidade total (v. Mt 5.37). Outra possibilidade é que Jesus esteja proibindo os juramentos voluntários. Se Jesus está de fato proibindo todos os juramentos, então há uma revogação técnica do mandamento mosaico que prescreve o juramento no tribunal (Êx 22.10-13; MEIER). Contudo, a incerteza quanto ao propósito de Jesus recomenda cautela no que diz respeito à revogação da Lei aqui. De uma forma ou de outra, mais uma vez constatamos que Jesus não está explicando nem aprofundando a Lei, mas justapondo sua própria exigência (talvez mais radical) à da Lei.

Das seis antíteses, há mais concordância entre os estudiosos de que a quinta, que diz respeito à *lex talionis*, a lei do talião, revoga a Lei mosaica.

Mas isso não está totalmente claro. A lei da compensação equivalente é declarada em três lugares da Lei mosaica (Êx 21.23-25; Lv 24.20; Dt 19.21), e em nenhum dos casos existe o propósito de justificar a retribuição, mas restringi-la, estabelecendo diretrizes jurídicas imparciais que podem ser aplicadas a todos. Jesus não questiona nem endossa essa política. Apenas exige que seus seguidores não a empreguem para retaliação. Jesus vai além das exigências da Lei, mas não a contradiz.

A citação final de Mateus 5 difere das demais por incluir um segmento de frase não encontrado no AT, a saber, “e odiarás o teu inimigo” (Mt 5.43). Alguns alegam que essa exigência é uma extrapolação legítima, com base no fato de que o âmbito do mandamento do amor (Lv 19.18) se restringe aos israelitas (*rēʿ*) e nas repetidas expressões veterotestamentárias de hostilidade aos inimigos de Israel. Mas essa conclusão não é justificada, e temos de considerar o mandamento “odiarás o teu inimigo” não uma exigência do AT, mas um reflexo do ensino judaico em alguns círculos da época, talvez numa associação com os essênios de Qumran. Por isso, Jesus não revoga a Lei judaica, exigindo amor ao inimigo, mas pede a seus seguidores que façam algo que a Lei mosaica não pedia ao povo de Israel: amar o inimigo. Então, mais uma vez, o ensino de Jesus transcende a Lei sem revogá-la explicitamente.

Vemos, então, que a única possível revogação da Lei — a que diz respeito a divórcio e novo casamento — ocorre nas antíteses. Nos demais casos, o ensino de Jesus se justapõe ao dos mandamentos mosaicos de uma forma que não se encaixa em nenhuma das categorias populares: explicação ou aprofundamento. A nota dominante, da qual há uma indicação no enfático “eu vos digo”, reconhecida pelas multidões no final do sermão (Mt 7.28,29), é a autoridade independente de Jesus, que ousa anunciar a vontade de Deus para o reino sem o apoio de outra fonte.

Jesus revogou, então, algumas leis mosaicas — as leis alimentares e possivelmente as estipulações sobre divórcio. No entanto, esse não é o tema recorrente e dominante de seu ensino. Mais do que se opor à Lei, Jesus afirma transcendê-la. Ele é o Senhor do sábado e reivindica o direito de saber qual seja a vontade de Deus sem fazer referência à Lei.

2.4 Cumprimento da Lei. A declaração mais conhecida de Jesus acerca da Lei acha-se em Mateus 5.17: “Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir”. Para entender essa afirmação, temos de examinar o contexto seguinte (Mt 5.18,19) e o paralelo parcial que Lucas apresenta para esse contexto (Lc 16.16,17).

Em Lucas 16.16, Jesus anuncia uma mudança fundamental na história da salvação: “A Lei e os Profetas vigoraram até João; a partir de então, o evangelho do reino de Deus é anunciado, e todo homem se esforça por entrar nele”. Especialmente à luz de Lucas 16.17, não é possível que Jesus queira dizer que a importância do AT acabou. O sentido de sua declaração é que a vinda de João sinalizou uma mudança fundamental no papel e na importância da “Lei e dos Profetas”. O paralelo de Mateus acrescenta uma nuance importante: “os Profetas e a Lei profetizaram até João” (Mt 11.13). Aqui Jesus afirma que a totalidade do AT tem um aspecto profético: que há na própria Lei certa expectativa pelo futuro. Essa referência é uma contribuição importante para a ideia de Mateus acerca da Lei e nos ajuda a entender o sentido de Mateus 5.17.

O estudo de Mateus 5.17-19 é dificultado pela complexa e debatida história da tradição sobre os versículos. Por exemplo, de acordo com determinada corrente, cada versículo deve ser atribuído a um estrato diferente da comunidade cristã primitiva, nenhum deles incorporando o ensino de Jesus. No entanto, embora os versículos possam de fato provir de fontes diferentes (e.g., Mt 5.18 pode ter origem em Q; cf. Lc 16.17) e Mateus tenha sido indubitavelmente responsável pela organização deles em seu Evangelho, não há motivo convincente para negar sua autenticidade.

A palavra-chave desse parágrafo é “cumprir” (*pleroō*, Mt 5.17). Sua tradução é a base para interpretações gerais divergentes a respeito de Jesus e da Lei. Dizemos “Lei” porque, no emprego mateusino, a expressão “a Lei e os Profetas” (cf. Mt 7.12; 22.40) e os termos paralelos “Lei” (Mt 5.18) e “mandamentos” (Mt 5.19) se referem ao aspecto imperativo do AT. A clara ligação com as comparações de Mateus 5.21-48 também indica que Jesus está se concentrando na relação entre seu ensino e a Lei. Tendo em mente essas

restrições, as interpretações do verbo “cumprir” agora apresentadas são as mais importantes. 1) Jesus cumpre a Lei, confirmando sua validade (pressupondo-se que a palavra aramaica *qūm* esteja por trás de *pleroō*; BRANSCOMB). 2) Jesus cumpre a Lei, fazendo-lhe alguns acréscimos (com base no suposto paralelo de Mt 5.17 em *b. Shabb.*, 116b; JEREMIAS). 3) Jesus cumpre a Lei, manifestando o significado pleno e original pretendido (BAHNSEN). 4) Jesus cumpre a Lei, estendendo suas exigências (DAVIES). 5) Jesus cumpre a Lei, ensinando a vontade escatológica de Deus antecipada pela Lei (BANKS e MEIER).

Metodologicamente devemos procurar o sentido de *pleroō* mediante referências ao uso do vocábulo por Mateus, em vez de proceder ao exame de um suposto original hebraico ou aramaico, pois não há maneira de confirmar o original semítico da palavra, e existem amplos indícios de que Mateus, embora reproduzindo o propósito de Jesus, seja o responsável pelo vocabulário que compõe a declaração. O paralelo sintaticamente mais próximo de Mateus 5.17 é Mateus 3.15, em que *pleroō* também é empregado na voz ativa, seguido de objeto direto. Concentrando-se nesse paralelo, H. Ljungman alega que “cumprir” a Lei é o cumprimento das Escrituras por Jesus como meio de trazer a justiça escatológica, porém o uso mais característico de *pleroō* em Mateus aparece nas introduções de suas onze “citações formulares”, a maioria delas exclusiva de seu Evangelho. Nesses textos, Mateus anuncia o cumprimento de uma passagem, fato ou profecia na vida de Jesus. A importância do termo nesses contextos, combinado com a impressionante ideia mateusina de que a Lei “profetiza” (Mt 11.13), faz desse emprego profético de *pleroō* a fonte mais provável para nossa interpretação de Mateus 5.17. Assim como cumpriu a história de Israel com a própria partida do Egito (cf. Mt 2.15) e as predições dos profetas com respeito à sua vida, Jesus também cumpre a Lei em seus ensinamentos. O AT inteiro é visto como o componente de uma promessa no esquema da história da salvação, no qual figura o cumprimento dessa promessa, e a Lei não pode ser excluída desse esquema.

Assim, concluímos que a quinta alternativa relacionada acima — a vontade escatológica de Deus — é a melhor interpretação de Mateus 5.17.

Em resposta a rumores sobre sua postura de rejeição à Lei, Jesus garante a seus ouvintes que seu ensino está vinculado à lei do AT. Seus ensinamentos não cancelam a Lei. Na verdade, eles a trazem para o ápice escatológico pretendido para ela. Essa ideia de Mateus 5.17 harmoniza-se bem com as antíteses que se seguem, as quais proporcionam exemplos do cumprimento da Lei por Jesus (Mt 5.21-48). Pois, como já vimos (2.3.4 acima), o que Jesus faz com a Lei nessas seis comparações não pode ser totalmente explicado mediante algum conceito isolado, como explicação ou aprofundamento. É comum em cada um a justaposição do ensino do AT ao do próprio Jesus, este transcendendo aquele. Entender esse “cumprir-se” no sentido histórico-salvífico mais amplo, como defendemos, permite que Mateus 5.17 funcione como título ou cabeçalho dessas comparações, como parece ser o propósito.

Será que essa interpretação pode ser conciliada com o contexto de Mateus 5.18,19? À primeira vista, o texto não parece vislumbrar um endosso mais forte à aplicabilidade eterna de cada mandamento da Lei mosaica. Concordam com essa avaliação os estudiosos que acreditam que Mateus 5.19 ou 5.18,19 juntos são uma criação de um grupo judeu conservador da igreja primitiva. Eles alegam que Mateus inseriu o material nesse contexto a fim de corrigi-lo. Embora Mateus possa ser o responsável por justapor Mateus 5.18,19 a Mateus 5.17, não estamos tão certos de que tenhamos de negar que essas declarações tenham sido feitas por Jesus. Poderiam esses versículos ser lidos de forma compatível com o ensino de Jesus acerca da Lei em outro lugar no Evangelho de Mateus? Os esforços por evitar a conclusão de que aqui Jesus endossa a aplicabilidade ininterrupta de cada “i” ou “til” da Lei e dessa forma conciliar Mateus 5.18,19 com Mateus 5.17 e 5.21-48 concentram-se em três questões: o alcance das duas orações subordinadas iniciadas com *heōs* (“até que”) em Mateus 5.18, o significado de *nomos* (“Lei”) em Mateus 5.18 e o antecedente de *toutōn* (“estes [mandamentos]”) em Mateus 5.19.

A primeira oração com *heōs*, em Mateus 5.18, “até que o céu e a terra passem” (ARA), deve ser comparada com sua contrapartida, em Lucas 16.17: “É mais fácil o céu e a terra passarem do que cair um pequeno ponto da lei”. Lucas

aparentemente emprega esse versículo para se resguardar de uma interpretação antinomiana de Lucas 16.16. Talvez devamos entender da mesma maneira o segmento de frase em Mateus: cada detalhe da Lei continuará vigorando até que a presente ordem mundial se desfaça. Ao mesmo tempo, a conclusão em si mesma não está em contradição com Mateus 5.17, pois a natureza dessa validade tem de ser investigada com mais profundidade.

A segunda oração com *heōs*, que muitos interpretam como uma inserção feita por Mateus, é de interpretação mais difícil, pois não há antecedentes claros para a palavra *panta*, “todas as coisas”, e não é óbvio o sentido de *genētai*. Uma possibilidade é que Jesus esteja ensinando que a Lei só terá validade até o momento em que todas as exigências nela constantes sejam “cumpridas” ou “obedecidas”. Poderíamos então inferir que essas exigências foram plenamente atendidas por Jesus em sua vida obediente e em sua morte sacrificial e que a Lei, portanto, perdeu a validade, porém o mais provável é que nesse contexto *genētai* tenha o sentido de “acontecer”, ao passo que *panta* provavelmente se refere a acontecimentos preditos (cf. Mt 24.34,35). Esses acontecimentos seriam a morte e a ressurreição de Jesus, tudo o que foi profetizado a respeito de Jesus ou os componentes do plano de Deus para a história humana. A ausência de restrições nesse contexto favorece a última alternativa. Assim, a segunda oração com *heōs* é mais ou menos paralela à primeira — ambas sustentam que a Lei permanecerá válida até o fim da história como a conhecemos.

Uma pressuposição bastante popular em alguns círculos é que *nomos*, em Mateus 5.18, refere-se apenas à lei moral, mas não se pode contemplar tal restrição, porque, além de não existir nenhum apoio para tal limitação no judaísmo do século I, é pouquíssimo o apoio que se encontra no ensino de Jesus. Além disso, a referência ao “i” e ao “til” de Mateus 5.18 mostra que nenhuma parte da Lei pode ser omitida no campo de ação de Jesus.

Jesus então está afirmando em Mateus 5.18 (e no par. Lc 16.17) que a totalidade da Lei mosaica permanecerá válida ao longo de toda esta era. Mas válida de que maneira? Aqui é oportuno sugerir que a questão seja entendida à luz de

Mateus 5.17: a validade ininterrupta da Lei deve ser vista em relação a seu cumprimento por parte de Jesus. A Lei permanece válida em todos os detalhes, mas a forma em que o ser humano se relaciona com ela é agora determinada por aquele que operou seu cumprimento. Talvez devamos entender Mateus 5.19 de forma semelhante. Aliás, para alguns intérpretes, *toutôn* refere-se ao que se segue: “esses mandamentos” são aqueles que Jesus expressa em Mateus 5.21-48. Mas não há praticamente nenhuma base gramatical para isso. “Esses mandamentos” são todos os detalhes da Lei referidos em Mateus 5.18, e o ensino desses mandamentos não pode descartar a natureza do cumprimento da Lei por Jesus.

Existe uma tensão inegável entre a continuidade da Lei nesses dois versículos e o destaque à descontinuidade, a qual permeia o ensino de Jesus a respeito da Lei. Os que consideram intolerável essa tensão dirão que esses versículos não são autênticos. Mas entendemos que, ainda que alguma tensão continue a existir, a interpretação por nós apresentada é suficiente para que se creia que todas as declarações de Mateus 5.17-19 foram mesmo feitas por Jesus. Aliás, se há alguma tensão, é mais provável que seja um reflexo autêntico do Jesus histórico que uma criação da igreja ou do Evangelista. Visto por esse prisma, Mateus 5.18,19 reforça o “não vim abolir” de Mateus 5.17. Enquanto proclamava o início da nova era com seus “odres novos”, Jesus estava consciente do perigo de forçar o novo a ponto de provocar uma ruptura com o AT. Ele se resguarda disso ao destacar, talvez com alguma hipérbole, a validade ininterrupta do AT e da Lei para a vida do reino.

3. Os autores dos Evangelhos

A postura de Jesus em relação à Lei e aos embates que teve com os judeus de sua época sobre esse tema estão de tal modo arraigados na sua missão e mensagem que nenhum dos Evangelistas pôde evitar o tema. Nem há sinais de que o quisessem fazer. Entretanto, eles divergem no grau de interesse pelo assunto e no destaque que dão a ele.

3.1 Mateus. Como mostra nossa análise anterior, Mateus demonstra mais interesse por Jesus e sua relação com a Lei que os demais Evangelistas. Só ele registra a reivindicação que Jesus faz de ter

cumprido a Lei (Mt 5.17). Em passagens com paralelo no Evangelho de Lucas, Mateus acrescenta referências à Lei, mais notadamente na formulação da Regra de Ouro (Mt 7.12 par. Lc 6.31) e nas antíteses (Mt 5.21-48; cf. Lc 6.27-36; 12.57-59; 16.18). É evidente que Mateus escreve a uma comunidade profundamente interessada na relação entre Jesus e a Lei, mas entre os estudiosos há muita discussão sobre a exata natureza dessa comunidade e o impacto geral do ensino de Mateus sobre o assunto. Isso acontece em parte porque Mateus apresenta dois destaques potencialmente conflitantes: endosso à Lei e transcendência em relação à Lei.

3.1.1 Endosso à Lei. Em nossa análise anterior (v. 2.4 acima), destacamos o forte endosso de Jesus à Lei, conforme registrado em Mateus 5.18,19, passagem que não está só. Em Mateus 8.4 (par. Mc 1.44; Lc 5.14), Jesus insiste que o leproso que acabou de curar se apresente aos sacerdotes com “a oferta que Moisés estipulou, para que lhes sirva de testemunho”. No episódio do jovem rico, Mateus dá maior destaque à ligação entre a obediência à Lei e à salvação, acrescentando a frase: “Se queres entrar na vida, obedece aos mandamentos” (Mt 19.17). Em Mateus 23.23, embora Jesus esteja censurando os líderes religiosos por estarem negligenciando “o que há de mais importante na Lei”, assim mesmo ele insiste que se deve continuar a obedecer à lei do dízimo. Em Mateus, Jesus espera de seus discípulos que eles tragam ofertas ao altar (Mt 5.23,24), deem esmolas (Mt 6.1-4) e jejuem (Mt 6.16-18). E, talvez na declaração mais forte do gênero, Mateus mostra que Jesus endossa a autoridade e o ensino dos escribas e fariseus (Mt 23.2,3). Aqui Jesus parece endossar não apenas a Lei mosaica, mas também a lei oral.

3.1.2 Transcendência em relação à Lei. Com esses endossos aparentemente fortes à Lei, surgem indícios igualmente fortes da transcendência de Jesus em relação à Lei. Só Mateus registra a afirmação de que Jesus cumpre a Lei (Mt 5.17) e as antíteses, com sua crítica implícita da Lei (Mt 5.21-48). O Evangelista, além de Marcos e Lucas, mostra Jesus agindo no dia de descanso com liberdade soberana e registra a declaração de grandes implicações de que ele é o “Senhor do Sábado” (Mt 12.8). Em um desdobramento relacionado a isso, que muitos acreditam ser

fundamental para a ideia de Mateus acerca da Lei, há uma forte ênfase no fato de que o amor e o interesse pelo próximo são a personificação da Lei (Mt 7.12; 22.40).

3.1.3 Uma síntese. Com as duas correntes de ensino em destaque, não é de admirar que alguns considerem Mateus um conservador nas questões da Lei, ao passo que outros o veem como um antinomiano. Outros procuram fazer justiça a ambas as correntes de pensamento sobre Mateus, aventando a teoria segundo a qual ele está combatendo em duas frentes: de um lado, opondo-se aos rigoristas judeus e/ou cristãos judeus; de outro, aos antinomianos cristãos gentílicos (e.g., ΒΑΡΤΗ). É possível que Mateus esteja tentando apresentar um ensino equilibrado sobre a Lei, rejeitando tendências conflitantes. Mas também é possível encontrar coerência teológica no ensino de Mateus acerca da Lei, caso se considere sua perspectiva da história da salvação.

Para Mateus, a morte e a ressurreição de Jesus assinalam uma mudança significativa na história da salvação. Antes desses acontecimentos, como Jesus deixa claro, sua responsabilidade eram as “ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15.24). Entretanto, depois que a missão de Jesus foi cumprida, os discípulos foram enviados a “todas as nações” com as boas-novas do evangelho (Mt 28.19,20). De modo semelhante, Mateus mostra que o ministério de João encerra o ofício profético do AT (Mt 11.13). Até certo ponto, então, o endosso que Jesus dá à Lei em Mateus reflete apenas sua validade ininterrupta durante o período anterior à nova era que irrompe (é quase certo ser essa a ideia em Mt 8.4; 23.23; 5.23,24; 6.1-4,16-18). O endosso de Jesus aos ensinamentos dos escribas e fariseus, em Mateus 23.2,3, também se enquadra nessa categoria, embora também devamos enxergar ironia aqui (JEREMIAS).

Jesus não questionou a autoridade da Lei mosaica no período que antecedeu a chegada do reino, e as instruções a seus seguidores naturalmente conterão advertências para que obedeçam à Lei. Somente os que acreditam que Mateus reescreveu tudo em seu Evangelho para consumo da igreja da época terão alguma dificuldade com isso. Entretanto, as afirmações sobre o fato de Jesus transcender a Lei — que são o tema dominante do Evangelho — refletem o fato de que está

irrompendo uma nova era na história da salvação, em que o ensino de Jesus será a autoridade principal para o povo de Deus. A Lei desempenhará um papel, mas apenas por ter sido envolvida e reaplicada por Jesus (Mt 5.17-19).

Portanto, em Mateus, a relação entre a Lei e Jesus é apenas um segmento de seu esquema histórico-salvífico, em que se considera a promessa e seu cumprimento. Por meio desse esquema, Mateus integra sua ênfase sobre a continuidade da Lei, pois a Lei prenuncia os ensinamentos de Jesus e é neles incorporada. E agora é Jesus, não a Lei, quem concentra a palavra de Deus a seu povo.

3.2 Marcos. Comparado com Mateus, Marcos parece demonstrar quase nenhum interesse na questão da Lei, como revela o fato de que a palavra “lei” não aparece em seu Evangelho. Mesmo assim, muitos acontecimentos imprescindíveis para a apresentação que Mateus faz de Jesus e da Lei estão ausentes em Marcos: as controvérsias sobre o dia de descanso (Mc 2.23—3.6) e sobre a contaminação ritual (Mc 7.1-23); o ensino de Jesus sobre divórcio e novo casamento (Mc 10.2-10); o episódio do jovem rico (Mc 10.17-22); o ensino de Jesus sobre o “principal de todos os mandamentos” (Mc 12.28-34). Aliás, em três desses acontecimentos, Marcos traz material que não é encontrado em Mateus nem em qualquer outro Evangelho: a declaração de que “o sábado foi feito por causa do homem” (Mc 2.27); a aplicação editorial do ensino de Jesus sobre a contaminação (“Assim, Jesus declarou puros todos os alimentos”, Mc 7.19); o diálogo entre Jesus e um escriba após a identificação do maior dos mandamentos, ocasião em que o escriba, com a aprovação de Jesus, afirma que amar o próximo “vale mais do que todos os holocaustos e sacrifícios” (Mc 12.33). Esse material pode denotar um interesse especial de Marcos na substituição da lei ritual.

3.3 Lucas. Ainda que não se possa entender a perspectiva de Lucas acerca da Lei sem levar em consideração Atos, que corresponde ao segundo volume de sua obra, nós nos concentraremos no Evangelho. Aqui há indícios de que Lucas é conservador no que diz respeito à Lei (v. JERVELL), e esses sinais transparecem naquilo que ele acrescenta à tradição, bem como naquilo que omite. Nos acréscimos que faz à tradição, ele descreve em termos judiciais a piedade dos personagens

presentes na infância de Jesus (Lc 1.6; 2.22-24,27,37,39,42; v. JESUS, NASCIMENTO DE). De sua fonte marcana, Lucas omite o episódio acerca da contaminação ritual, o debate sobre a Lei em relação ao divórcio e novo casamento e o ensino sobre o grande mandamento. À semelhança de Mateus, Lucas inclui o ensino de Jesus sobre a validade eterna da Lei (Lc 16.17), mas não traz as antíteses, nem a afirmação de que Jesus cumpriu a Lei, nem referência ao “que há de mais importante na Lei”. Mas nada disso justifica a conclusão de que Lucas, diferentemente de Mateus, sustenta a Lei mosaica.

Em primeiro lugar, as comparações com Mateus são difíceis porque não sabemos se Lucas omitiu algo de sua tradição comum ou se Mateus acrescentou algo que não estava ali. Em segundo lugar, a omissão lucana de alguns episódios marcianos indica que ele não estava tão interessado na Lei quanto Marcos e Mateus, mas isso não é necessariamente indício de uma atitude conservadora. Em terceiro lugar, quase todos os dados positivos a favor de um endosso da Lei por parte de Lucas provêm da narrativa da infância. Mas nessa narrativa o propósito de Lucas em mostrar que as pessoas eram obedientes à Lei é simplesmente destacar a piedade e a justiça delas de acordo com os padrões pelos quais viviam. Concluir que Lucas apresenta essas pessoas como modelos de piedade da *Torá* para os cristãos em geral é ir muito além do que o texto informa. Em quarto lugar, Lucas acrescenta à tradição duas curas que Jesus fez no sábado (Lc 13.10-17; 14.1-6), e essas curas, embora não mostrem Jesus anulando o dia de descanso, têm em comum com os outros episódios relativos ao sábado o destaque à liberdade soberana com que Jesus tratou o assunto.

Por fim, Lucas inclui várias declarações de Jesus que revelam a mesma perspectiva da história da salvação vista em Mateus. O texto de Lucas 16.16 (par. Mt 11.12,13) é o mais importante: “A Lei e os Profetas duraram até João; desde então, é anunciado o reino de Deus, e todo homem emprega força para entrar nele” (ARA). Tendo em vista o propósito de nosso estudo, é importante discutir se João está incluído aqui no tempo correspondente à “Lei e os Profetas” ou no tempo do reino. O importante é que o Jesus de Lucas afirma, em algum sentido, a cessação da

autoridade do *ai* na era do reino. O importante destaque ao cumprimento da promessa, em Lucas (v. Lc 24.25-27,44), ainda que não diretamente aplicado aos mandamentos de Moisés, contribui para o esquema lucano da história da salvação. Em vez de se mostrar um “conservador”, em seu Evangelho Lucas oferece muitas indicações de que para ele a Lei pertence fundamentalmente ao passado do povo de Deus (BLMBERG).

3.4 João. Coerentemente com a própria tendência, o quarto Evangelho segue também um caminho próprio em relação à Lei. Aliás, não há em João um único ensino a respeito da Lei que seja comum a qualquer um dos Sinóticos. No entanto, à semelhança dos outros três Evangelhos, João registra duas curas feitas por Jesus no sábado (Jo 5.2-47; 9.1-41). Na primeira, o fato de Jesus curar um coxo desencadeia um debate sobre a autoridade de Jesus para trabalhar no sábado. João não revela nenhum interesse no significado e no propósito do mandamento do sábado. Em vez disso, concentra-se exclusivamente na afirmação cristológica: Jesus, na condição de Filho de Deus, tem o mesmo direito que o Pai de trabalhar no dia de descanso. O mesmo destaque cristológico é visível no segundo episódio, o da cura do cego de nascença. Os fariseus negam que Jesus venha da parte de Deus, porque ele pecou ao realizar o milagre no sábado (Jo 9.14-16). Uma vez mais, o comportamento de Jesus, atrelado a sua condição singular, nada esclarece sobre sua atitude em relação ao sábado ou à Lei em geral.

As referências de Jesus à “vossa Lei” em disputas com autoridades judaicas (Jo 8.17; 10.34; note-se, porém, a variante textual) dão um toque mais polêmico à questão. O emprego do pronome possessivo cria certa distância entre Jesus e a Lei. Contudo, não está claro se isso ocorre porque Jesus se posiciona ao lado de Deus em oposição ao povo, se está com os leitores gentílicos de João em oposição aos judeus (como alguns interpretam as circunstâncias do Evangelho) ou se deseja simplesmente alertar os judeus sobre a responsabilidade que eles têm de dar ouvidos à Lei. A última opção deve ser a mais provável (v. Jo 7.51), embora não nos ensine quase nada sobre a atitude de Jesus em relação à Lei em João.

Com os autores dos Sinóticos, João partilha um destaque ao cumprimento de profecia no

ministério de Jesus e em uma ocasião inclui a Lei como testemunha de Jesus (Jo 1.45). Nesse aspecto, devemos ressaltar a forma em que João mostra Jesus substituindo as grandes festas e instituições de Israel: Páscoa (Jo 1.29 [?]; provavelmente Jo 19.36); o maná no deserto (Jo 6); festas dos tabernáculos (Jo 7 e 8); Israel (Jo 15). Índices de que João incluía a Lei nesse esquema de substituição procedem de termos geralmente associados à Lei e aplicados a Jesus (“luz”, Jo 8.12; “pão da vida”, Jo 6.35; “água viva”, Jo 4.10), da designação da fé em Jesus como a “obra” que os discípulos devem fazer (Jo 6.29, em contraste com as “obras da lei”?) e do papel mosaico que Jesus costuma assumir. É perigosamente fácil forçar a leitura de qualquer coisa que se queira no simbolismo de João, mas aqui há sinais suficientes para supor que João pretende apresentar Jesus como alguém que veio cumprir para a igreja o papel que Moisés e a Lei desempenharam para Israel.

O desvínculo entre a Lei e Jesus vista no tema recorrente da substituição é expressa de forma clara em João 1.17: “A Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo”. Essa ruptura não se relaciona à presença da graça no AT como tal, pois João 1.16 mostra que os cristãos recebem graça “sobre” (anti) a graça encontrada na antiga aliança. Na verdade, a ruptura reside na ideia de que a graça disponível ao povo de Deus no AT não vem por meio da Lei: agora só em Jesus Cristo essa graça pode ser encontrada. Além disso, ao associar a Lei tão intimamente a Moisés e ao situar Cristo do outro lado da linha divisória da história da salvação, João deixa implícito que em Jesus a Lei não terá mais a importância e o significado de antes.

4. Conclusão

De diferentes maneiras e com variados destaques, os quatro Evangelhos refletem um tema dominante no ensino de Jesus: sua autoridade divina em referência à Lei. Jesus não tardou em esclarecer que sua autoridade não negava o papel da Lei na história da salvação. Mas também deixou claro que essa autoridade envolvia o direito não apenas de expor, acrescentar ou aprofundar a Lei, mas também de fazer a seu povo exigências independentes daquela Lei. Por isso, pensar em Jesus como “o grande e último expositor da Lei”

não é recomendável e pode induzir a erro. A Lei, a grande dádiva de Deus a Israel, antecipava e guardava com expectativa o ensino escatológico da vontade de Deus trazido por Jesus. Esse ensino, não a Lei, é o centro da atenção dos Evangelhos. A Lei continua tendo autoridade para o discípulo cristão se estiver incorporada ao próprio ensino de Jesus.

Ver também ÉTICA; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

DIG: CLEAN AND UNCLEAR; COMMANDMENT; MARRIAGE AND DIVORCE; OATHS AND SWEARING; SERMON ON THE MOUNT.

BIBLIOGRAFIA. BAHNSEN, G. *Theonomy in Christian ethics*. Nutley: Craig, 1977. ■ BANKS, R. *Jesus and the law in the synoptic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. (SNTSMS, 28.) ■ BARTH, G. *Matthew's understanding of the law*. In: _____. *Tradition and interpretation in Matthew*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ BLOMBERG, C. *The law in Luke-Acts*. JSNT, v. 22, p. 53-80, 1984. ■ BRANSCOMB, B. H. *Jesus and the law of Moses*. New York: Richard A. Smith, 1930. ■ CARSON, D. A., org. *From Sabbath to Lord's Day*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. ■ DAVIES, W. D. *Matthew 5:17,18*. In: _____. *Christian origins and Judaism*. Philadelphia: Westminster, 1962. ■ DUNN, J. D. G. *Jesus, Paul and the law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster John Knox, 1990. ■ FAIRBAIRN, P. *The revelation of law in Scripture*. Grand Rapids: Zondervan, 1957. [Edição anterior: 1869.] ■ FURNISH, V. P. *The love command in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1972. ■ GUTBROD, W. *Novmo. TDNT*. [S.I.: s.n., s.d.] v. 4. p. 1036-85. ■ JEREMIAS, J. *New Testament theology: the proclamation of Jesus*. New York: Scribner's, 1971. ■ JERVELL, J. *Luke and the people of God*. Minneapolis: Augsburg, 1972. ■ LJUNGMAN, H. *Das Gesetz Erfüllen: Matth. 5.17ff. und 3.15 untersucht*. Lund: Gleerup, 1954. (LJA, 50s.) ■ MEIER, J. P. *Law and history in Matthew's Gospel*. Rome: Biblical Institute, 1976. (AnBib, 71.) ■ MOO, D. J. *Jesus and the authority of the Mosaic law*. JSNT, v. 20, p. 3-49, 1984. ■ PANCARO, S. *The law in the fourth Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1975. (NovTSup, 42.) ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ _____. *Jewish law from Jesus to the Mishnah: five studies*. Philadelphia:

Trinity Press International, 1990. ■ WESTERHOLM, S. *Jesus and Scribal authority*. Lund: C. W. K. Gleerup, 1978. (ConBNT, 10.)

D. J. MOO

LEI II: PAULO

Um aspecto bem atestado da religião judaica na época de Paulo é a maneira em que o estilo de vida judaico estava se definindo nas formas oral e escrita. O fundamento desse material era a aliança que Deus havia transmitido a Moisés e estabelecido com o povo de Deus no Sinai, preservada nos cinco primeiros livros da Bíblia hebraica. Os judeus da época de Paulo, seguindo o costume bíblico, referiam-se a esses escritos essenciais como a “Lei” (hebr., *tôrâ*; gr., *nomos*). Depois que Paulo foi chamado para pregar o evangelho aos gentios (Gl 1.15,16; Rm 1.5, 13,14; 15.18; cf. At 9.15; 22.21; 26.17), ele refletiu extensamente sobre a relação entre a Lei judaica e a fé em Cristo. Encontramos os resultados dessa reflexão basicamente na correspondência com os tessalonicenses e os coríntios, em Gálatas, em Filipenses, em Romanos e, em menor grau, em Colossenses, em Efésios e nas Cartas Pastorais.

Nos últimos cinquenta anos, nenhuma área dos estudos paulinos tem passado por revisão mais completa que a ideia que o apóstolo tinha da Lei. Dados convincentes exigem uma reavaliação de algumas pressuposições cristãs, especialmente protestantes, sobre a Lei no judaísmo e, portanto, sobre a relação de Paulo com esse aspecto singular e importantíssimo da fé de seus ancestrais. Alguma compreensão acerca dessa revolução nos estudos paulinos, portanto, é importante pré-requisito para uma leitura renovada dos comentários de Paulo sobre a Lei judaica.

1. O esforço por compreender o pensamento de Paulo a respeito da Lei
2. A Lei judaica no período do segundo templo
3. A Lei judaica no contexto das cartas de Paulo
4. Conclusão

1. O esforço por compreender o pensamento de Paulo a respeito da Lei

Durante o período da Renascença e da Reforma, a Igreja Católica Romana entendia que a afirmação paulina “O homem não é justificado por obras da

lei” (Gl 2.16) significava que ninguém podia conseguir a vida eterna sem a ajuda divina. Para a Igreja Romana dos séculos anteriores e posteriores a Lutero, essa declaração não pareceu excluir algum tipo de papel que as boas obras poderiam desempenhar na salvação, e outras passagens das cartas de Paulo pareciam mostrar que elas eram necessárias (Gl 5.6; Rm 6.13,19; cf. Concílio de Trento, *Decreto sobre a justificação*, 6.10,11). Tomás de Aquino acreditava, portanto, que, se a natureza humana por si só exigia o poder transformador da graça de Deus para herdar a vida eterna, a humanidade não poderia ter se salvado pelos próprios méritos, nem mesmo antes da Queda. Depois da Queda, a graça de Deus era ainda mais necessária à salvação, pois agora a humanidade estava duas vezes distante de Deus (*Summa theologica*, 1-2.109.2). De modo semelhante, a Lei, no AT, funcionava no nível humano. Contudo, por melhor que tenha sido, faltava-lhe o requisito da graça divina, que capacitava o ser humano a guardar os preceitos da Lei (*Summa theologica*, 1-2.98.1,2). Entretanto, a nova lei do NT continha essa graça, e desse modo os cristãos, por meio dessa graça, eram capazes de praticar obras que os levavam a merecer a vida eterna (*Summa theologica*, 1-2.108.1; 111.2; 112.1; 114.1-9). De modo semelhante, o Concílio de Trento declarou que a justificação era um processo de cooperação com a graça divina, iniciando com o arrependimento e prosseguindo na forma de obediência aos mandamentos de Deus e à igreja (*Decreto sobre a justificação*, 6.10,11).

Foi principalmente contra esse princípio de cooperação entre a graça e as obras, conforme expresso na doutrina dos méritos dos santos, que os reformadores ergueram o estandarte da discordância. Antes de seu protesto contra a Igreja Católica Romana, Lutero temia que nem suas próprias boas obras, mesmo feitas por amor a Cristo, nem os méritos de sua ordem poderiam salvá-lo da terrível justiça de Deus. Finalmente, depois de chegar a quase se desesperar, Lutero começou a meditar em textos como Salmos 31.1,2 e Romanos 1.17 e descobriu por meio deles que o propósito da justiça de Deus não era condenar, mas salvar o pecador. Em vez de ser seu acusador irado, Deus se revelou sua rocha de refúgio e seu castelo forte.

A experiência deu a Lutero elementos para ler as cartas de Paulo, especialmente Gálatas. Ali encontrou amplos indícios de que nenhuma atividade humana ou “justiça ativa”, por mais sincera ou esforçada que fosse, poderia fazer com que alguém fosse salvo da ira de Deus. A salvação só poderia se dar por meio da “justiça passiva” — uma justiça proporcionada em sua totalidade por Deus e apropriada pela fé em Jesus Cristo. Na interpretação de Lutero, Paulo usa a palavra “lei” em passagens como Gálatas 2.16-21 como um criptograma para denotar as justas exigências divinas e todas as tentativas humanas de salvação por meio delas. Ele cria que essas tentativas não podiam salvar, mas apenas condenar e criar terror. Ele diz: “Não importa quão sábios e justos os homens sejam de acordo com a razão e a lei divina; mesmo com todas as suas obras, méritos, missas, justiça e atos de adoração, eles não são justificados” (LW, 26.140, comentando sobre Gl 2.16). O papel da Lei não é justificar, mas condenar e aterrorizar (LW, 26.148-51). A salvação vem por outra “lei”, totalmente distinta: a lei da graça, que concede justiça ao crente, independentemente de qualquer esforço, e o protege das acusações da Lei. Por esse motivo, na esfera da justificação, a Lei não tem lugar. Ao depositar a fé em Cristo, o cristão ascende aos céus e deixa a Lei para trás, lá embaixo, na terra (LW, 26.156-7).

Quando se lê Lutero, tende-se a enveredar pelo argumento teológico contra a Igreja Católica Romana, em que ele está vividamente envolvido, e não notar uma sutil inexactidão hermenêutica tolerada pelo grande reformador e teólogo. Especialmente em suas instruções sobre Gálatas, mas também em outras oportunidades, Lutero pressupõe que os judeus, cuja ideia sobre a Lei Paulo estava combatendo, defendiam a mesma teologia da justificação que a Igreja Católica Romana medieval. Esse erro hermenêutico seria perpetuado pelos quatrocentos anos seguintes e, no final, serviria de princípio estrutural para o imenso volume de literatura produzido pelos estudiosos protestantes sobre o AT e o judaísmo antigo.

Entre os estudiosos do AT, era comum presumir, por exemplo, que pelo menos a partir do período da restauração dos judeus até Israel sob a liderança de Esdras, a história de Israel consistiu em o judaísmo se degenerar cada vez mais em

legalismo, hipocrisia e falta de compaixão. De modo semelhante, depois de conhecer o judaísmo rabínico, os estudiosos protestantes deduziram que a polêmica de Paulo contra o judaísmo, interpretada pelas lentes da reação de Lutero contra o catolicismo romano, fornecia uma sólida base para a sistematização da religião da *Mishná*, do *Talmude* e de escritos judaicos do gênero de uma era posterior. A concepção que F. Weber (1880) tinha da teologia talmúdica é um exemplo típico. Weber dizia que guardar os inúmeros e peculiares mandamentos da Lei era, na crença dos rabinos, o meio de obter a salvação. Assim, o rabino comum acreditava que o objetivo da religião rabínica era a busca de recompensa com base no mérito, que Deus era um juiz severo e que a morte que se aproximava trazia consigo o medo de perder a salvação pela falta de mérito.

Boa parte dessa representação do judaísmo antigo chegou de forma geral às interpretações do NT e, de forma especial, aos comentários sobre os escritos de Paulo. Comentários amplamente utilizados, como o de W. Sanday e A. C. Headlam sobre Romanos (reimpresso dezessete vezes entre 1895 e 1952), e livros influentes sobre o NT, como a exposição de R. Bultmann em *Primitive Christianity in its contemporary setting* [*O cristianismo primitivo em seu ambiente contemporâneo*] (tradução em inglês publicada em 1956 a partir do original alemão de 1949), empregaram esse quadro do judaísmo para explicar a teologia do NT. No comentário de Sanday e Headlam, por exemplo, a luta de Paulo com a Lei em Romanos 7.7-25, interpretada por eles como um autorretrato de sua existência antes da conversão, é vista como a consequência natural da “severa” concepção rabínica da Lei, a qual, afirmam, “era fatal para a paz mental” (SANDAY & HEADLAM, p. 189). De modo semelhante, Bultmann, em uma seção de *Primitive Christianity* intitulada “Legalismo cristão”, afirma que a ideia judaica da Lei no século I tornava impossível a “obediência radical” a Deus, porque sustentava que, se uma lista de mandamentos fosse guardada, a pessoa já não corria perigo e estava livre para fazer qualquer coisa (BULTMANN, p. 69). Além disso, diz Bultmann, era ensinado que Deus castigaria os pecados estritamente de acordo com a lei da retribuição, que a salvação nunca podia ser uma

garantia e que até mesmo o arrependimento e a fé poderiam ser transformados em obras meritórias (BULTMANN, p. 69-71).

O quadro luterano do judaísmo antigo, agora vestido com as notáveis roupagens da erudição, não ficou sem questionamento entre estudiosos judeus. Em 1894, o renomado reformador judeu C. G. Montefiore objetou vigorosamente ao que ele entendia ser uma tendência dos teólogos cristãos: pintar o judaísmo rabínico como algo sombrio, em contraste com o qual brilhava a teologia de Paulo. A literatura rabínica, argumentava Montefiore, revela um Deus compassivo e perdoador, pronto a deixar de lado até graves infrações da Lei diante do mínimo gesto de arrependimento pela parte ofensora. Além do mais, essa literatura apresenta os rabinos como homens que consideravam a Lei uma dádiva e um deleite e atribuíam à fé em Deus um valor tão alto quanto na teologia de Paulo. A oração diária deles era: “Soberano de todos os mundos! Não por causa de nossos atos de justiça apresentamos nossas súplicas diante de ti, mas por causa de tuas abundantes misericórdias” (b. *Yoma*, 87b). “Fico imaginando”, pondera Montefiore em um discurso dirigido à St. Paul Association, em 1900, na Inglaterra, “se existe a menor chance de que, ao contrário dos teólogos, vocês acreditem em mim quando digo que toda essa história de Juiz severo e de legislador rigoroso não passa de invenção e fantasia”.

No início, ninguém deu ouvidos à crítica de Montefiore contra a caricatura luterana do judaísmo, mas, graças ao trabalho de vários estudiosos influentes ao longo dos setenta anos seguintes, aos poucos ela entrou em ascendência, não apenas nos círculos judaicos, mas até entre os trabalhadores do campo. Em 1927, G. F. Moore publicou um estudo de dois volumes sobre a literatura rabínica que, em contraste com a obra de Weber, destacava o papel da graça, do perdão e do arrependimento na literatura mais antiga da religião rabínica. Seguiu-se a isso o detalhado estudo de W. D. Davies, em 1948, *Paul and rabbinic Judaism [Paulo e o judaísmo rabínico]*, que defendia a ideia de que a doutrina paulina da justificação pela fé independentemente da Lei era apenas uma metáfora entre muitas, provavelmente desenvolvida no ardor do debate (DAVIES, p. 221-3), e que as cartas de Paulo revelavam

apenas um fariseu para quem a era messiânica havia irrompido (DAVIES, p. 71-3; v. PAULO, O JUDEU).

Mas o acontecimento crucial que outra vez tirou a queixa de Montefiore da periferia para o centro das atenções foi sem dúvida a publicação, em 1977, do livro de E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism [Paulo e o judaísmo palestino]*. O livro de Sanders mostrou-se poderoso — não por ser uma abordagem original, mas porque o autor tratou clara e exaustivamente a ideia distorcida do judaísmo produzida pelos estudiosos luteranos e pelos que foram por eles influenciados. Sanders avança passo a passo pelas obras mais importantes da moderna erudição do NT com o objetivo de mostrar que elas denegriram o judaísmo antigo, relegando-o a uma religião em que a salvação era alcançada por méritos. Ele então embarca em uma longa jornada não apenas pela literatura rabínica dos primeiros duzentos anos depois de Cristo, mas também pela literatura de Qumran, pelos Apócrifos e pelos Pseudepígrafos, a fim de descobrir como esses documentos respondem à pergunta “O que se tem de fazer para ser salvo?”.

Ele conclui que, em toda essa literatura, à exceção de 4Ésdra, um documento atípico, a salvação não vem por meio de certo número de obras meritórias, mas por pertencer ao povo da aliança de Deus. A resposta correta à aliança era a obediência, mas alguns meios de propiciação estavam disponíveis para os que não obedecessem plenamente. Esse “padrão de religião” foi denominado por Sanders “nomismo pactual” (SANDERS, 1977, p. 75; 1992, p. 262-78). Ele afirmou que o nomismo pactual quase não tem semelhança com a soteriologia judaica vista na maioria dos manuais bíblicos dos estudiosos protestantes.

Graças em grande parte a essa importante obra, a maioria dos que estudam a teologia paulina agora creem que Montefiore, Sanders e outros dissidentes da perspectiva protestante clássica demonstraram seu ponto de vista. O problema agora é o que fazer com Paulo, que parece contender veementemente contra os judeus que apoiam a justificação pelas “obras da lei”. A resposta de Montefiore à questão, em 1894, foi bem aceita por alguns. Ele acreditava ser uma aberração a postura de Paulo, cujo desprezo pela

doutrina judaica do arrependimento por infrações contra a Lei era intrigante e cujo judaísmo, se é que chegava a ser judaísmo, deve ter sido fortemente influenciado pelo helenismo. S. Sandmel, de modo semelhante, afirma que a “atitude de Paulo diante da Lei é exatamente o oposto dos demais escritos judaicos que sobreviveram” (SANDMEL, 1978, p. 320) e que a origem da avaliação negativa que Paulo faz da Lei se deve em grande parte a ideias a respeito da Lei que floresceram no solo fértil do judaísmo helenístico. Sandmel alega que esse ramo de judaísmo atribuiu valor à Lei apenas como guia para outros ideais religiosos e, desse modo, minimizava a importância de sua observância literal. Por esse motivo, Paulo estava predisposto a dar pouco valor à Lei, por ter suas raízes num judaísmo fortemente influenciado pelo pensamento grego (SANDMEL, 1979, p. 48-53). Esse ponto de vista atinge sua forma extrema na obra de H. Maccoby, que, baseado principalmente em Gálatas 3.19 e 4.9,10, afirma que a ideia de Paulo acerca da Lei era derivada do gnosticismo (MACCOBY, p. 40-8).

Essa leitura de Paulo, como observou Davies muito tempo atrás, é um erro metodológico e histórico, pois pressupõe a existência de divisões entre o judaísmo ortodoxo da Palestina e uma suposta variante conflitante, presente na Diáspora. Tais divisões, ao que parece, nunca existiram. Sanders, em *Paul and Palestinian Judaism* e em dois livros posteriores a respeito de Paulo, aceita a ideia expressa por Moore (MOORE, v. 2, p. 94) e elaborada meio século antes, embora sem maiores cuidados: Paulo sempre começou com a premissa — que sua experiência tornara certa para ele — de que Jesus era o Salvador do mundo, e a partir dessa premissa foi retroagindo até chegar à conclusão de que todo o mundo, inclusive os judeus, precisava ser salvo por intermédio de Jesus. Dessa maneira, na perspectiva de Sanders, a teologia de Paulo representa um salto do nomismo factual judaico para uma religião diferente.

Sanders entende que Paulo não tinha nenhuma “teologia da Lei”, mas que respondeu de maneiras variadas a diferentes circunstâncias que ameaçavam sua missão de anunciar a judeus e gentios a necessidade da participação em Cristo para a salvação. Por motivos práticos, ele considerou que deviam ser anuladas aquelas partes

da Lei vistas pelos gentios como exclusivamente judaicas (circuncisão, guarda do sábado e regras alimentares). Elas seriam um obstáculo à missão gentilíca e fariam com que parecesse aos gentios que a chave para a salvação era o judaísmo, quando na verdade era a participação em Cristo. Quando se sentiu forçado a dar as razões de ter posto a Lei de lado, ele respondeu de várias maneiras, sendo algumas delas incompatíveis entre si. No entanto, parece que sua explicação principal era que a Lei fora dada para condenar a todos, a fim de que todos fossem salvos por meio de Jesus Cristo.

Apesar disso, no aspecto psicológico, Paulo ainda era judeu o bastante para se sentir desconfortável ao afirmar naquelas situações que a Lei já não era válida. Ele tinha fortes convicções sobre o certo e o errado, sobre o decoro e a ausência dele, resultado de sua criação judaica. Quando solicitado a arbitrar sobre tais questões, como no caso dos coríntios, a origem de suas respostas era, ironicamente, a Lei judaica (SANDERS, 1991, p. 84-100).

De modo semelhante, J. D. G. Dunn aceitou o novo consenso que a obra de Sanders representa, mas o critica por não oferecer uma explicação plausível para a natureza judaica fundamental das cartas de Paulo. Dunn acusa Sanders de ter criado uma dissociação tão profunda entre Paulo e o judaísmo que a aflição de Paulo por seus irmãos e irmãs judeus incrédulos, em Romanos 9.1-3, e sua preocupação de que os cristãos gentios entendam a dívida espiritual que têm para com Israel, em Romanos 11.17-24, constituem um mistério (DUNN, p. 188; v. ROMANOS, CARTA AOS).

O relatório proposto por Dunn afirma que Paulo desenvolveu seu ponto de vista sobre a Lei em meio ao calor da controvérsia com os cristãos judeus. Eles acreditavam que os cristãos gentios, se quisessem encontrar espaço entre o povo da aliança de Deus, precisavam adotar as três “obras da lei” que identificavam o Israel nacional: a circuncisão, a guarda do sábado e as observâncias alimentares. A polêmica de Paulo contra as “obras da lei”, portanto, não tem como propósito combater a ideia da salvação obtida pela prática das boas obras, e sim refutar o pensamento de que a salvação dependia, pelo menos em parte, de pertencer ao Israel nacional e observar a Lei

como identificação visível dessa pertença (DUNN, p. 191-6). Por conseguinte, as declarações positivas de Paulo sobre a Lei não são incoerentes com suas declarações mais negativas, pois estas se dirigem contra o emprego nacionalista da Lei, não contra a Lei em si (DUNN, p. 200).

Essa leitura de Paulo, diz Dunn, tem várias vantagens. Ela reconhece a legitimidade da queixa de Sanders contra o paradigma luterano para o entendimento do judaísmo, mas oferece um quadro de Paulo mais plausível que o de Sanders. Agora Paulo está firmemente arraigado no judaísmo do século I, e suas declarações acerca da Lei — positivas ou negativas — são mantidas em coesão mediante uma coerente convicção de que a Lei, ainda que boa, pode ser mal utilizada como instrumento de orgulho nacional (DUNN, p. 200-3).

Outra resposta de grande influência ao novo consenso vem da lavra de H. Räisänen. À semelhança de Dunn, Räisänen aceita o quadro que Sanders apresenta do judaísmo antigo e, à semelhança de outros, tenta explicar a polêmica de Paulo contra as obras da lei à luz dessa nova perspectiva. Ele afirma que Paulo primeiramente desenvolveu suas atitudes pós-conversão acerca da Lei sob a influência da comunidade cristã helenística, a qual minimizava a necessidade dos aspectos exclusivamente judaicos da Lei, tendo em vista o interesse de conquistar gentios para o cristianismo. Mais tarde, no ardor de sua missão gentílica e por conveniência, Paulo excluiu a Lei de suas prioridades evangelísticas, sem examinar mais profundamente os motivos dessa decisão (RÄISÄNEN, 1986, p. 300-1; cf. RÄISÄNEN, 1983, p. 256-63).

Räisänen acredita que Paulo produziu suas primeiras tentativas de explicar a relação entre a Lei e a fé em Cristo quando os judaizantes invadiram as igrejas do apóstolo na Galácia. O grupo opunha-se a Paulo com alegações persuasivas, baseadas em argumentos simples e diretos, extraídos das Escrituras hebraicas. Eles insistiam que os cristãos gentios deviam aderir à Lei e, desse modo, se tornar judeus. Paulo, com base em sua experiência, convencido de que tais acréscimos à exigência de fé em Cristo eram obstáculos desnecessários, saiu em busca de argumentos para provar suas convicções (RÄISÄNEN, 1983, p. 256-63). Na avaliação de Räisänen, Paulo não

obteve êxito. Em vez de apresentar um contra-argumento convincente, ele elaborou uma série de declarações improvisadas, algumas mutuamente contraditórias e outras que claramente distorciam o conceito judaico da Lei.

O Paulo apresentado por Räisänen é uma metáfora apropriada que resume muito bem a fase atual dos estudos sobre Paulo e de sua relação com a Lei. O reexame do judaísmo iniciado por Montefiore, que culminou em Sanders, provocou um abalo tão grande no terreno sob os pés dos intérpretes que hoje não se consegue chegar a um consenso sobre a teologia de Paulo a respeito da Lei. Seria esse caos, em última instância, o resultado da desarmonia entre o quadro distorcido que Paulo tinha do judaísmo e o judaísmo de fato existente? Seria o resultado de conflitos interiores de Paulo, consequentemente expressos em suas cartas? Uma resposta honesta a essas perguntas exigirá uma nova leitura de Paulo e da literatura judaica de sua época.

2. A Lei judaica no período do segundo templo

Depois que os babilônios destruíram Jerusalém, queimaram o templo e levaram cativos muitos israelitas, em 586 a.C., parece que a maioria dos exilados adotou a perspectiva de Jeremias e de Ezequiel, considerando a experiência um castigo de Deus por haverem quebrado a aliança que Deus firmara com eles no Sinai. Para os exilados, as maldições previstas no Pentateuco em relação à desobediência ao pacto devem ter se mostrado uma predição surpreendentemente exata da invasão babilônica e do exílio subsequente (Lv 26.14-46; Dt 28.43-52,64-67; 29.22-28; 31.14-29). Desse modo, quando os persas, depois de derrotar os babilônios, permitiram que os israelitas expatriados retornassem a sua terra de origem, os líderes do retorno, compreensivelmente, resolveram aderir de forma estrita à Lei e, assim, evitar futuros castigos por desobediência. Eles acreditavam que, antes do Exílio, sua fraqueza foi terem se deixado seduzir pela idolatria, por influência estrangeira. Entendiam que a estrada para um relacionamento pactual restaurado com Deus era a determinação renovada de se afastar das influências estrangeiras prejudiciais mediante uma obediência estrita à Lei.

Podemos ver essas convicções expressas em Esdras-Neemias. Esdras e Neemias exprimem sérias preocupações quanto ao casamento de judeus com a população gentílica da Palestina, justamente porque esse costume poderia mais uma vez conduzir Israel à apostasia e ao castigo (Ed 9.10-15; cf. Ne 10.30). Essas convicções ainda existiam cerca de 250 anos depois, como revela o livro de Tobias. Nesse livro, vemos que Tobias tinha consciência de que a derrota e o exílio haviam atingido Israel como justo castigo pela quebra da aliança mosaica (Tb 3.2-6). Assim, mesmo vivendo entre os gentios, ele decidiu observar estritamente os costumes judaicos sobre comida e casamento (Tb 1.9-12; cf. Tb 4.12,13).

A crença de que a Lei era um sinal que distinguia Israel como povo escolhido de Deus intensificou-se em anos posteriores, à medida que o desafio helenístico à religião herdada por Israel foi se tornando cada vez mais comum e violento, especialmente sob o governo selêucida de Antíoco IV. Os livros de Macabeus mostram que Antíoco tentou forçar Israel a se conformar à cultura do restante de seus domínios, proibindo que os judeus pusessem em prática justamente aquelas prescrições da Lei que os distinguiam de outros povos. Ele proscreveu a circuncisão (1Mc 1.48), martirizou alguns dos que se recusaram a comer alimentos impuros (2Mc 6.18-31) e, o mais chocante de tudo, tentou obrigar os judeus a adorar deuses pagãos (1Mc 2.15-28).

Alguns judeus dobraram-se diante da pressão, e houve até mesmo quem recebesse de bom grado as concessões como oportunidade de progresso pessoal, porém muitos estavam decididos a não negligenciar a lei de Deus outra vez e a não se associar aos gentios. Acreditavam que, se Israel fosse fiel à aliança mosaica, Deus os protegeria, por mais assustador que fosse o inimigo, e que, se desobedecessem à Lei, os gentios os derrotariam na guerra e os judeus deixariam de ser, em qualquer sentido, o povo da aliança com Deus (Jt 5.17-21; 8.18-23; Or Az 6-14). Assim, à semelhança de Daniel (Dn 1.1-21; 3.1-30), decidiram não quebrar a Lei, especialmente no que diz respeito à observância da circuncisão (Jb, 15.11-34), das restrições alimentares (Jt 10.5; cf. Jt 12.2) e da guarda do sábado (Jb, 2.17-33), pois esses aspectos da Lei os distinguiam mais claramente das nações ao redor.

Entre esses fiéis adeptos da aliança mosaica, os que tinham veia política recorreram à rebelião aberta contra uma sucessão de governantes selêucidas e finalmente conquistaram independência. Outros, porém, se contentaram em esperar que Deus estabelecesse a nova aliança com seu povo, que Jeremias (Jr 31.31-34) e Ezequiel (Ez 36.24—37.28) haviam predito. Ao firmar essa aliança, Deus lhes daria um “coração novo” e um “espírito novo”, substituindo o “coração de pedra” por um “coração de carne” (Ez 36.26). Dessa forma, os autores de *Jubileus* e dos documentos de Qumran ecoam essas passagens (Jb, 1.22-25; 1QS 4 e 5; 1QH 4; 5; 18; 4QShirShabb 2) e são testemunhas da crença de que essas profecias estavam se cumprindo em suas comunidades.

Assim que a família macabeia conseguiu derubar o governo selêucida, a observância da Lei judaica passou a ser obrigatória a todos os que viviam na terra, fossem ou não judeus. Sob o governo de João Hircano I, os idumeus foram forçados a se circuncidar e a cumprir outras exigências da Lei (JOSEFO, *An.*, 13.9.1, § 257-8), e o sucessor de Hircano, Aristóbulo I, forçou os itureus a fazer o mesmo (JOSEFO, *An.*, 13.11.3, § 318). M. Hengel conclui acertadamente que Hircano e Aristóbulo deram esses passos por considerarem o Israel antigo propriedade de Deus e por entenderem que era parte de seu dever eliminar os gentios da terra, forçando-os a ir embora ou a se tornar judeus (HENGEL, p. 197). Embora escrito muito antes, Salmos 125.3 deve ter feito uma corda ressoar dentro deles: “O cetro da impiedade não prevalecerá sobre a terra dos justos, para que estes não estendam as mãos para cometer injustiça”. As influências malignas dos gentios em anos passados haviam levado Israel para o exílio, erro que não se repetiria.

Apesar disso, até o século I d.C., todos os asmoneus haviam capitulado diante de Roma, e muitos judeus se mostravam contentes dentro dos limites da liberdade religiosa concedida por Roma. No entanto, alguns grupos religiosos radicais surgiram, afirmando-se herdeiros do zelo da família asmoneia e expressando o desejo de libertar Israel da presença poluidora dos gentios. Durante os anos de formação da igreja primitiva, esses grupos ganharam força, até que, em 66 d.C., instigados pelos desmandos e pela corrupção de uma rápida sucessão de procuradores

romanos, o zelo daqueles religiosos irrompeu em aberta rebelião contra Roma. Muitos dos envolvidos na revolta estavam, como os antigos asmoneus, interessados em obrigar todos os que viviam na sagrada terra de Israel a se conformar aos aspectos exclusivamente judaicos da Lei (v., e.g., JOSEFO, *Gu ju*, 2.7.10, § 454; *Vida*, 12, § 65, 67; 23, § 112-3).

Nem todos os judeus durante os cinco séculos entre Esdras e a época de Paulo assumiram uma atitude assim tão radical, e muitos procuraram, em algum nível, fazer concessões ao mundo gentílico que os cercava. Em escritos como Sabedoria de Salomão, Eclesiástico e Baruque, por exemplo, a Lei é intimamente identificada como “sabedoria”. Acreditava-se que abrangesse a percepção que os filósofos e teólogos gentios às vezes inegavelmente possuíam. Em Sabedoria de Salomão, é dito que a Lei judaica foi dada ao mundo por meio de Israel (Sb 18.4), e em Eclesiástico e Baruque a sabedoria e o entendimento verdadeiros repetidas vezes formam par com a observância dos mandamentos (Eo 1.26; 6.37; 9.15; 15.1; 16.4; 19.20; 21.11; 23.27—24.1; 24.23-29; 33.2,3; 34.8; 39.1-5; Br 3.12; 3.36—4.1; 4.12). Entrementes, a despeito do esforço de levar o pensamento gentílico a sério, não há dúvida de que, caso uma escola tivesse de ser feita, a Lei — não a sabedoria — tinha prioridade (cp. Eo 19.20 com Eo 19.24). Além do mais, a literatura judaica continuava expressando um profundo sentimento de tristeza diante da opressão na qual a desobediência à Lei lançou Israel (Eo 49.4-7; Br 2.27; 3.13; 4.12,13).

Em outros escritos desse período, os aspectos exclusivamente judaicos da Lei foram desprezados (e.g., *Pseudo-Focílides*), alegorizados (e.g., *Carta de Arístes*, 139-69) ou, de alguma forma, racionalizados (v., e.g., JOSEFO, *Co Áp*, § 2.173-4, 234; ARISTÓBULO, apud EUSÉBIO, *Pr ev*, 13.12-9-16; 13.13.8), num esforço por mostrar aos gentios os aspectos do judaísmo que lhes fossem mais inteligíveis e atraentes. Alguns judeus chegaram a espiritualizar os aspectos caracteristicamente judaicos da Lei, a ponto de considerar que a observância literal não era necessária. De acordo com Filo, que não concordava com essa atitude, esse grupo concentrava seus esforços espiritualizantes nas leis sobre a observância do sábado, sobre a participação em festas e sobre a circuncisão (Filo, *Mi Ab*, 450).

Em resumo, pelo menos a partir do exílio na Babilônia, a maioria dos judeus percebeu que sua sujeição a potências estrangeiras era resultado direto de violarem a Lei outorgada no Sinai. Por isso, muitos judeus acreditavam que a resposta para sua opressão era um renovado compromisso de se separarem dos gentios ao redor deles, mediante adesão à Lei, especialmente aqueles aspectos da Lei que caracterizavam Israel como povo à parte, com estilo de vida distinto. Alguns membros desse grupo procuraram se livrar de chefes gentios e até mesmo eliminar os gentios, empurrando-os para fora das fronteiras do Israel davídico. Outros, crendo que Deus havia começado a estabelecer a nova aliança com suas comunidades, aguardavam que Deus intervesse escatologicamente, como prometera aos profetas.

Outro grupo, embora provavelmente não menos comprometido com a Lei como sinal característico de Israel, acreditava que o contato com povos gentílicos e suas ideias não era apenas permitido, mas também os melhores aspectos da vida gentílica estavam previstos na Lei mosaica. Alguns judeus estavam dispostos a ir ainda mais longe e, no exterior, se tornarem indistinguíveis de gentios monotestas e moralmente corretos, espiritualizando pelo menos as leis que governavam a observância do sábado, a guarda das festas e a circuncisão. Os escassos indícios desse último grupo provavelmente significam que o número de adeptos era bem pequeno, e sua influência, insignificante. Desse modo, para a maioria dos judeus da época de Paulo, a Lei era o sinal inconfundível do povo judeu, devendo ser observada a qualquer custo, a fim de escapar à maldição que ela decretava sobre os desobedientes. E, para alguns judeus, quando isso acontecesse, estaria cumprida a promessa profética da nova aliança.

3. A Lei judaica no contexto das cartas de Paulo

Quando analisamos as cartas de Paulo, encontramos uma grande parcela de descontinuidade, mas também um surpreendente nível de continuidade entre Paulo e o judaísmo do segundo templo quanto ao papel da Lei no relacionamento entre Deus e seu povo.

3.1 1 e 2 Tessalonicenses. A correspondência de Paulo aos tessalonicenses é amplamente

desconsiderada no estudo da concepção que o apóstolo tinha da Lei. A palavra “lei” (*nomos*) não ocorre nessas cartas, e elas foram escritas antes das acaloradas disputas entre Paulo e os judaizantes acerca da Lei. Por isso, no passado pareceu seguro deixar essas duas cartas de lado e partir imediatamente para o terreno mais fértil de 2Coríntios, Gálatas, Filipenses e Romanos. Mas a ausência da palavra *nomos* nas cartas aos tessalonicenses não significa que não possamos coletar nessas cartas alguma informação sobre o pensamento de Paulo acerca da Lei nessa etapa, que marcou o início de sua carreira de escritor de cartas. O que podemos colher será útil na compreensão da ideia de Paulo acerca da Lei em sua correspondência posterior, mais voltada para o assunto.

Como observa T. J. Deidun (DEIDUN, p. 10-2), o uso paulino da expressão “igreja dos tessalonicenses, que está em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo” em 1 Tessalonicenses (cf. 2Ts 1.1) e a designação “igrejas de Deus” para os cristãos da Judeia têm origem no conceito veterotestamentário de “igreja de Deus”, condição assumida por Israel no dia em que os israelitas se reuniram no Sinai para receber a Lei da parte de Moisés (Dt 4.9-14; 9.10; 10.4; 18.16). De acordo com Levítico, Israel deveria observar essa Lei, porque ela lhes proporcionava uma santidade que correspondia à santidade do Deus, o qual estava presente entre eles, e porque ela os distinguiria das nações gentílicas ao redor (Lv 11.45; 18.1-5,24-30; 19.1,2; 20.7,8,23-26). A nova aliança, profetizada em Jeremias 31 e Ezequiel 36-37, causaria presumivelmente um efeito semelhante no povo de Deus, servindo para estabelecer distinção entre o povo de Deus e o restante do mundo.

É justamente isso o que encontramos em 1 Tessalonicenses, em que o sinal característico dos tessalonicenses é a adesão às “quantas instruções” (*tinias parangelias*; 1Ts 4.2, ARA) que Paulo lhes comunicara e que os distinguiriam dos “gentios que não conhecem a Deus” (1Ts 4.5; DEIDUN, p. 12-28). Devem ser separados (*hagiasmos*), pois o Espírito Santo de Deus habita no meio deles, e eles são ensinados por Deus (1Ts 4.7-9; cf. Jr 31.34). O personagem iníquo que surgirá na consumação dos tempos pode, por esse motivo, ser definido como “o homem do pecado”

(2Ts 2.3,7,8). Paulo dificilmente deixaria de ter consciência dos ecos de Levítico e de Jeremias em sua caracterização da comunidade em Tessalônica.

Assim, Paulo considera a congregação tessalonicense o cumprimento da promessa que Deus fez de estabelecer a nova aliança com seu povo, na qual a Lei seria escrita nos corações e seria obedecida. Conquanto a congregação seja predominantemente gentílica (1Ts 1.9), Paulo a considera um paralelo ao Israel da aliança mosaica, cuja condição de “igreja de Deus” teve origem com a outorga de preceitos que a caracterizou como povo distinto. Nesse ponto, não podemos discernir as minúcias da relação entre a antiga aliança e a nova no pensamento de Paulo, mas está claro que havia paralelos entre os padrões das duas alianças e também diferenças. Tanto a antiga aliança quanto a nova destacam a santidade por meio do comportamento e o fazem por motivos idênticos, mas a nova aliança não é estabelecida etnicamente, como é o caso da antiga.

3.2 1Coríntios. Quando passamos para 1Coríntios, a atitude de Paulo diante da Lei judaica passa a ser objeto de bastante atenção. Embora Paulo use a palavra *nomos* apenas oito vezes nessa carta (nove vezes se 1Co 14.34 for de fato da autoria de Paulo), à semelhança da correspondência enviada aos tessalonicenses, pressupõe-se uma postura em relação à Lei em boa parte do que Paulo diz na carta sobre santidade e ética. Além do mais, as poucas vezes que Paulo menciona explicitamente a Lei servem de provas excelentes de sua atitude em relação a ela quando ela não é o pomo da discórdia entre ele próprio e seus adversários, como acontece em várias de suas cartas posteriores. Por esses motivos, 1Coríntios é um campo maduro para colher informações sobre a concepção paulina da Lei.

Os dois primeiros versículos da carta demonstram que o destaque dado por Paulo ao vínculo entre o povo de Deus no AT e o recém-constituído povo de Deus não enfraqueceu desde que ele escreveu aos tessalonicenses. Paulo assim se dirige aos crentes de Corinto: “À igreja de Deus em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para serem santos” (1Co 1.2), de novo ecoando a descrição que o Pentateuco faz da constituição do povo de Deus no Sinai. O tema é concluído em

1Coríntios 3.10-17. Nessa passagem, Paulo apresenta a igreja de Corinto como templo de Deus, dependente de cuidadosa manutenção, “pois o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado” (1Co 3.17). Além disso, por serem congregação e templo de Deus, os coríntios devem distinguir-se dos “gentios”, abstendo-se da imoralidade sexual (1Co 5.1; cf. 1Ts 4.5) e separando-se daqueles que afirmam fazer parte da comunidade de Deus, mas se recusam a evitar o comportamento imoral (1Co 5.10-13). Paulo apoia seu argumento a favor da excomunhão dos que estão dentro da igreja e se recusam a abandonar os hábitos sexuais condenáveis dos gentios, citando uma frase repetida muitas vezes em Deuteronômio e que transmitia a mesma mensagem para Israel: “Expulsai esse imoral do vosso meio” (1Co 5.13; cf. Dt 17.7; 19.19; 22.21,24; 24.7). Ele também está preocupado com o fato de que os coríntios não se corrompam com a idolatria, e, como demonstra N. T. Wright (p. 120-36), aborda a questão da comida oferecida a ídolos pela perspectiva da grande confissão judaica, extraída da *Torá*, de que existe um só Deus (1Co 8.4; cf. Dt 4.35,39; 6.4).

Em 1Coríntios, Paulo também demonstra conhecer toda a história da ALIANÇA firmada entre Deus e Israel no Sinai, incluindo a incapacidade de Israel de se manter fiel ao pacto, bem como a promessa de uma aliança escatológica (v. ESCATOLOGIA). Nessa carta, assim como em 1 Tessalonicenses, ele mostra estar convencido de que as igrejas que surgiam em resultado de seu trabalho missionário e por meio da fé em Cristo eram as herdeiras da nova aliança. Essas convicções são mais evidentes em 1Coríntios 10. Nesse texto, enquanto adverte os crentes coríntios da idolatria, Paulo relembra a história do insucesso de Israel e suas terríveis consequências e faz uma declaração reveladora: “Tudo isso lhes aconteceu como exemplo e foi escrito como advertência para nós, sobre quem o fim dos tempos já [chegou]” (1Co 10.11). No pensamento de Paulo, os crentes coríntios parecem, então, ser o Israel escatológico, a nova “congregação de Deus”, a qual contrasta, de um lado, com os gentios e, de outro, com o “Israel segundo a carne” (1Co 10.18,32; cf. 1Co 12.2).

Na carta, a maioria das referências de Paulo à Lei corresponde muito bem ao quadro que

apresenta os crentes como o novo Israel. Em 1Coríntios 7.19, Paulo afirma que o mais importante na era atribulada que antecede a volta de Cristo não é se alguém é casado ou não, se é escravo ou livre, se é circunciso ou incircunciso, e sim “a observância dos mandamentos de Deus”, expressão frequentemente usada na literatura da época de Paulo para designar a “guarda da Lei judaica” (Ed 9.4, LXX; Eo 32.23; Mt 19.17-19). Em 1Coríntios 9.8,9, ele evoca a “lei de Moisés” como autoridade para sua crença de que, como outros pregadores do evangelho, ele tem o direito de ser sustentado pela comunidade para a qual trabalha. Em 1Coríntios 9.19-23, ele afirma que procura agradar a todos, judeus e gentios, estejam ou não “debaixo da lei”, embora ele mesmo não esteja “sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo” (1Co 9.21). Em 1Coríntios 14.21, ele invoca a “lei” para provar sua tese sobre o papel do falar em línguas na adoração da igreja (1Co 14.23). Para Paulo, “a lei” era, de alguma forma, ainda válida para os membros da nova aliança.

Já nessas poucas referências, contudo, encontramos indícios de que o pensamento paulino a respeito da Lei é complexo. Como Paulo podia afirmar que o que importava era guardar os mandamentos de Deus e depois dizer que a circuncisão, um dos mandamentos mais proeminentes da Lei, não tinha mais valor? O que o levou a declarar que podia observar ou deixar de observar os escrúpulos alimentares dos cristãos judeus “fracos” por não estar “debaixo da lei”, mas sujeito à “lei de Cristo”? Em que sentido Paulo pôde afirmar que a Lei tinha autoridade sobre os crentes, se ele desprezava os principais mandamentos?

Não há em 1Coríntios uma resposta direta a essas perguntas, mas, se acrescentarmos os comentários de Paulo em 1Coríntios 7.19 aos de 1Coríntios 9.19-23, veremos um padrão que pode nos ajudar a entender o pensamento de Paulo a respeito da Lei. Em 1Coríntios 7.19, a parte da Lei da qual Paulo está deseioso de se livrar é a circuncisão; em 1Coríntios 9.19-23, são as regras alimentares (cf. 1Co 8.1-13; 10.1—11.1). Esses dois aspectos da Lei, como já vimos em nosso estudo da Lei no judaísmo, eram tidos por muitos judeus como leis exclusivamente judaicas, as quais distinguiam os judeus do restante do mundo, identificando-os como povo especial de Deus.

São justamente esses aspectos tão valorizados e etnicamente específicos da Lei que Paulo considera não serem mais válidos.

Se fizermos uma pausa para pensar no chamado de Paulo para o apostolado aos gentios, veremos claramente o motivo de sua rejeição a essas leis: elas serviam para restringir a membresia do povo de Deus a judeus étnicos e a gentios dispostos a se converter ao judaísmo. Como já vimos, Paulo declarou o compromisso da Lei com a separação entre o povo de Deus e o restante do mundo. No entanto, as áreas cruciais de separação não eram mais a observância das regras alimentares e da circuncisão, mas um comportamento moral motivado pelo Espírito santificador de Deus.

A ideia que Paulo tem da Lei, porém, é ainda mais complexa. Outro elemento de sua estrutura complexa vem à tona em 1Coríntios 15.56, sua última referência à Lei nessa carta. Paulo está discutindo a necessidade da ressurreição corpórea dos crentes e de Cristo, tentando assim explicar a gregos não familiarizados com a escatologia judaica o valor eterno do corpo e como será a ressurreição desse corpo. O ápice de seu argumento ocorre em 1Coríntios 15.54,55, com uma paráfrase de Isaías 25.8 e uma citação de Oseias 13.14: "A morte foi engolida pela vitória. Onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?". A declaração seguinte de Paulo aparece como que do nada, sem nenhum aviso: "O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a Lei" (1Co 15.56). Até aqui o pecado não havia aparecido com proeminência no argumento de Paulo, e a Lei menos ainda. Por que Paulo repentinamente os menciona?

A surpresa que o leitor sente ao deparar com 1Coríntios 15.56 demonstra quão firmemente a Lei estava associada ao pecado e à morte na mente de Paulo. À semelhança do corredor incapaz de parar na linha de chegada, Paulo não consegue frear seu argumento no ponto retoricamente mais eficaz de sua conclusão e continua correndo rumo a outros raciocínios que associa à Lei. Isso é surpreendente não apenas por introduzir um novo assunto em 1Coríntios 15, mas também porque as afirmações de Paulo a respeito da Lei nesse versículo não parecem compatíveis com o que ele diz em outros lugares da carta, nos

quais a Lei é mostrada como autoridade. Aqui ela está associada ao pecado e à morte, aspectos do mundo presente que são malignos e desaparecerão. Como poderia Paulo sustentar ambas as convicções?

A Primeira Carta aos Coríntios não responde a essa pergunta para nós. Entretanto, na carta seguinte de Paulo, encontramos informações que nos ajudam a avançar na direção de uma resposta.

3.3 2Coríntios. Quando Paulo escreveu 2Coríntios, já havia entrado em um período de relações tempestuosas com os crentes de Corinto, aparentemente agravadas com a chegada àquela cidade de um grupo de cristãos judeus que se opunham a ele. Apesar dessa nova situação, em 2Coríntios a atitude de Paulo diante da Lei judaica encaixa-se às nossas descobertas na correspondência aos tessalonicenses e em 1Coríntios. Ainda encontramos Paulo, por exemplo, apelando à Lei como autoridade, quando analisa o modo em que os crentes devem conduzir as questões práticas da vida cotidiana (2Co 8.15, cit. Êx 16.18; 2Co 13.1, cit. Dt 19.15). Além disso, como ocorre em 1Coríntios, em 2Coríntios há uma passagem que parece não se harmonizar com o quadro de vinculação entre a Lei judaica e o novo Israel.

O objeto de análise em 2Coríntios 3.1-18 é o contraste entre o estilo do ministério de Paulo e o de seus adversários. Paulo está preocupado apenas em refutar a crença segundo a qual as cartas de recomendação, como as que seus adversários carregam consigo, são credenciais necessárias ao verdadeiro apostolado (2Co 3.1; v. APÓSTOLO). Paulo afirma possuir cartas de recomendação, mas não as escritas com tinta ou em tábuas de pedra. Em vez disso, suas cartas foram escritas com o Espírito do Deus vivo nas tábuas do coração humano (2Co 3.2,3). Nos dias de Paulo, as cartas não eram escritas com tinta e pedra, mas com tinta sobre papiro. Paulo, contudo, misturou de propósito as metáforas a fim de ecoar as passagens proféticas que tratavam da nova aliança, quando Deus substituiria o "coração de pedra" do povo por um "coração de carne" (Ez 36.26,27) e escreveria a Lei "no seu coração" (Jr 31.33). Assim, em 2Coríntios 3.6, Paulo se afirma ministro da nova aliança, não da antiga, cuja letra "mata" ao trazer as maldições correspondentes sobre

o rebelde Israel, mas da aliança de Jeremias, a qual predisse que em um momento futuro traria o perdão dos pecado e a renovada capacidade de conhecer e obedecer a Deus.

A conclusão implícita de Paulo a esse argumento é que as cartas escritas, como as que seus adversários levam consigo (2Co 3.1,2), oferecem prova de valor insignificante sobre o apostolado se comparadas com as “cartas” escatologicamente significativas que Paulo pode apresentar nos próprios crentes de Corinto, pois os coríntios se uniram ao povo escatológico de Deus por intermédio do ministério do apóstolo e representam o cumprimento da promessa profética aguardado desde de muito tempo.

Para transmitir a ideia de modo ainda mais enfático, Paulo, em 2Coríntios 3.7-11, comenta a superioridade da nova aliança — da qual ele é ministro e os coríntios são prova — em relação à antiga. A antiga aliança, diz ele, foi gloriosa — tão gloriosa, que, quando Moisés recebeu de Deus as cláusulas do pacto, seu rosto ficou cheio de “glória”, a ponto de os israelitas não conseguirem olhar (2Co 3.7; cf. Êx 34.29,30, LXX; Tg Ôn, Êx 34.29,30). Paulo afirma que, se essa glória está ligada ao “ministério da morte” (2Co 3.7) e à “condenação” (2Co 3.9), muito mais glorioso deve ser “o ministério do Espírito” e da “justiça” (2Co 3.8,9). Em 2Coríntios 3.12-18, Paulo passa a contar como Moisés cobriu o rosto com um véu para impedir que os israelitas percebessem que a glória de seu rosto estava se desvanecendo e comenta que um véu impedia que os judeus agora vissem a obsolescência da antiga aliança (2Co 3.14).

Quando comparamos 2Coríntios 3.1-18 com o apelo que Paulo faz à Lei como guia de conduta, em 2Coríntios 8.5 e 13.1, deparamos com o mesmo problema que descobrimos em 1Coríntios. Às vezes, Paulo parece dizer que a Lei não é mais válida, visto que está associada ao pecado, à morte e à condenação (1Co 15.56; 2Co 3.7,9), e às vezes parece considerar que ela detém pelo menos alguma forma de autoridade. Seriam esses os dois lados de uma ideia complexa a respeito da Lei, ou seriam, como Räsänen e outros acreditam, indicações de que o pensamento de Paulo acerca da Lei é confuso e contraditório?

Um sinal de que as duas abordagens de Paulo são partes de um todo complexo, porém coerente,

está na presença congruente de ambas as ideias em diferentes cartas. O fato de 1Coríntios e 2Coríntios conterem as duas abordagens mostra pelo menos que Paulo não fazia um tipo de declaração quando lhe era conveniente e que afirmava outra coisa em situação diversa.

Outra indicação de que o pensamento paulino acerca da Lei é complexo e coerente, em vez de improvisado e contraditório, encontra-se na natureza das declarações negativas. O contexto mais natural das declarações de que a Lei está associada ao pecado, à morte e à condenação é a convicção disseminada entre os judeus do século 1 de que a Lei havia, com justiça, condenado Israel à dominação gentílica por causa da transgressão dos mandamentos da própria Lei. Quando Paulo afirma que a antiga aliança se tornou obsoleta em Cristo (2Co 3.14), ele pode estar concentrando a atenção não no conteúdo integral da Lei, mas na sentença condenatória que ela pronunciou sobre Israel pela transgressão da aliança. Essa leitura ganha algum apoio quando Paulo define a aliança sinaítica como “o ministério da morte” (2Co 3.7), lembrando precisamente o castigo por quebrar a Lei, de acordo com Levítico 26.15 (LXX) e Deuteronômio 30.15,19, e ainda quando, de forma apropriada ao contexto, ele se refere ao código mosaico como “o ministério da condenação” (2Co 3.9, ARA). Se essa perspectiva estiver correta, então nessas passagens Paulo não diz que a legislação mosaica foi abolida em todos os seus aspectos, mas que Deus havia abolido a justa sentença condenatória da Lei, a qual pairava sobre seu povo por causa da transgressão. Nas palavras de Paulo, “Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo, não levando em conta as transgressões dos homens” (2Co 5.19).

Em suma, até aqui vimos que Paulo acreditava que a promessa da nova aliança fora cumprida na vinda de Jesus Cristo; que o povo de Deus, na nova aliança, incluía gentios na condição de gentios, não gentios convertidos ao judaísmo; que, à semelhança do antigo povo de Deus, esse povo recém-constituído estava separado do mundo ao redor em razão de sua conduta. Também descobrimos que as regras para essa separação coincidem em muitos casos com as prescrições da legislação mosaica, às vezes citadas palavra por palavra. Apesar disso, diz Paulo, o código

mosaico, em relação a seu papel histórico de condenar justamente o povo de Deus por causa do pecado, foi abolido. Para o apóstolo, portanto, é impossível dizer que a Lei mosaica ainda vigora, à exceção de umas poucas regulamentações rituais e éticas. Pelo contrário, uma vez que a Lei estava inseparavelmente ligada a um tempo em que as fronteiras do povo de Deus eram quase idênticas às do povo judeu, quando o povo de Deus labutava sob uma sentença condenatória pronunciada com justiça, ela chegou ao fim determinado por Deus (v. esp. 2Co 3.13).

Com essas descobertas, estamos agora em melhores condições para entender as declarações de Paulo em suas cartas, nas quais a Lei muitas vezes é tópico de debate. O que descobrimos na correspondência aos tessalonicenses e aos coríntios nos ajudará a entender as passagens mais difíceis de Gálatas, Filipenses e Romanos.

3.4 Gálatas. A Carta aos Gálatas registra a irada resposta do apóstolo Paulo a algumas igrejas inexperientes que se deixaram influenciar por cristãos judeus que pregavam “um evangelho diferente do que já vos pregamos” (Gl 1.8,9). Esse grupo evidentemente agia sob pressão de judeus zelosos e violentos que existiam na Palestina (Gl 6.12). Eles ensinavam que era necessário se tornar prosélito do judaísmo para ser justificado (v. JUSTIFICAÇÃO) diante de Deus no dia do juízo final. Entre as exigências aos gálatas gentios, estavam a circuncisão (Gl 2.3; 5.2-6,11,12; 6.12,13) e a observância dos dias santos judaicos (Gl 4.10) e das regras alimentares (Gl 2.11-14).

As minúcias da resposta de Paulo estão condensadas e em geral são difíceis de entender, mas é claro que emanam da convicção de que alvoreceu uma nova era no relacionamento entre Deus e sua criação e que nesse novo tempo Deus estabeleceu uma nova aliança com o povo recém-constituído (Gl 1.4; 4.4,24,28; cf. Gl 3.17). Vista por essa perspectiva, a reintrodução justamente das barreiras que faziam separação entre judeus e gentios, correspondia ao abandono da nova aliança e significava o retorno aos dias da antiga aliança, com as mesmas divisões entre os povos (Gl 2.15-21) e a legítima maldição sobre a terrível incapacidade de Israel de guardar a Lei (Gl 3.10-14). Significava também anular o efeito da vinda e da morte de Cristo, ocorridas no tempo devido

(Gl 4.4; 2.21; 5.4; cf. Gl 3.13,14), negar a obra do Espírito escatologicamente oferecido (Gl 3.1-5) e decair da promessa de Deus graciosamente cumprida (Gl 5.4). Em suma, estavam cometendo um erro colossal de cronometragem.

Tendo essa hermenêutica como ponto de partida, a análise paulina da Lei toma duas direções. A primeira, sem surpresas, consome a maior parte de suas energias: os símbolos nacionais da circuncisão, da guarda do sábado e da observância das regras alimentares, ou seja, as “obras da lei”, como Paulo os denomina (Gl 2.11-16), são incapazes de tornar alguém justo perante Deus. São dois os motivos. Primeiro, diz Paulo, ninguém é capaz de obedecer a toda a Lei, como demonstram os próprios adversários do apóstolo, incapazes de guardá-la (Gl 6.13). E os gálatas também descobrirão a mesma coisa, caso se submetam ao jugo da Lei (Gl 5.3). Além disso, a experiência histórica de Israel com a maldição da Lei em decorrência de desobedecer demonstra que isso é verdade (Gl 3.10,12; cf. Cl 2.14). Por que é impossível guardar a Lei? Em Gálatas 2.16, Paulo dá uma pista do que pensa sobre esse importante assunto, quando diz que “pelas obras da lei nenhuma carne [sarx] será justificada” (ARC). O termo “CARNE” foi provavelmente sugerido a Paulo não apenas pela natureza física da intervenção que seus adversários desejavam realizar nos gálatas, mas também pelo uso da palavra para indicar a fraqueza humana em passagens bíblicas como Gênesis 6.3,12, Jeremias 17.5 e Isaías 40.6. Assim, o termo parece ser uma forma de Paulo resumir a vulnerabilidade humana ao pecado (Gl 5.19,24; 6.8). Paulo diz que elevar as “obras da lei” ao nível das exigências para viver um relacionamento pactual harmônico com Deus é levar esse relacionamento para longe do alcance de qualquer ser humano, judeu ou gentio, pois a inclinação para desobedecer a Deus impede toda “carne” de obedecer totalmente à Lei (Gl 2.16).

O segundo motivo de serem as “obras da lei” incapazes de garantir um relacionamento pactual harmônico com Deus é que a aliança da qual essas obras fazem parte era temporária. Ao contrário da promessa feita a Abraão, que constitui aliança permanente, cumprida em Cristo (Gl 3.15-18), a aliança sináutica foi estabelecida “por causa das transgressões”. Com essa afirmação, Paulo

provavelmente quer dizer que Deus outorgou a Lei no Sinai para revelar o pecado de Israel, transformar esse pecado de algo vago e indefinido em transgressões definidas e contrárias à vontade de Deus. É provável que Paulo aqui esteja aludindo a uma ironia histórica bem conhecida: no exato momento em que Deus entregava a Lei a Moisés no monte Sinai, Israel estava lá embaixo, na planície, violando já o primeiro mandamento (Êx 32.7,8; cf. PSEUDO-FILO, *Art bí*, 12.4, c. séc. 1 d.C.).

O significado pretendido por Paulo torna-se ainda mais claro quando ele compara a aliança sinaítica com um “aio” (*paidagōgos*), que no mundo greco-romano era o escravo da família que atuava como guardião, disciplinador e professor das crianças até que elas chegassem à maturidade (Gl 3.23-25). Quem tivesse estado sob os cuidados de um aio às vezes se lembrava com ternura daquele que dele cuidou, mas nas sátiras e nas artes essa figura quase sempre era apresentada como um personagem severo, de vara na mão, que não hesitava em castigar qualquer desobediência. Como demonstra Gálatas 3.23, nessa passagem é duplo o propósito de Paulo em comparar a aliança sinaítica com o aio: destacar o propósito da Lei, que é identificar e castigar o pecado, e lembrar que a natureza dela é temporária.

A partir de Gálatas 4.1—5.1, Paulo emprega uma série de metáforas para provar que quem deseja viver sob o jugo da aliança feita no Sinai está retrocedendo o relógio para a época em que gentios e judeus estavam escravizados ao pecado. O conceito que permite a apresentação dessas várias metáforas uma ao lado da outra é o da escravidão ao pecado. Para começar, Paulo compara a existência passada dos gálatas gentios sob os “princípios elementares do mundo” (*stoicheia tou kosmou*), expressão que faz lembrar suas antigas práticas idólatras, com a vida do jovem herdeiro de uma rica propriedade, o qual, por ora, não é diferente de um escravo. Para os gálatas, aceitar o jugo da aliança do Sinai era voltar da era do Espírito escatológico para a época em que o pecado dominava a vida deles (Gl 4.1-11). Em seguida, Paulo compara a vida sob a aliança sinaítica com Agar, a escrava de Abraão que deu à luz o primeiro filho do patriarca, Ismael (Gl 4.21-31). Agar, diz Paulo, representa a atual Jerusalém (Gl 4.25), e aceitar que a aliança sinaítica ainda seja de

cumprimento obrigatório significa afastar-se da nova Jerusalém escatológica, com sua aliança que livra da maldição da Lei (Gl 4.24,26), e voltar para a Jerusalém “atual”, onde a maldição ainda vigora (Gl 4.25; cf. 4Ed 9.38—10.28; 2Ap Br, 4). Significa, portanto, aceitar a escrava Agar como mãe e viver em escravidão com os outros filhos dela (Gl 4.25).

Essa extensa argumentação para provar a incapacidade humana de guardar a aliança mosaica e contra a validade ininterrupta da aliança não esgota, contudo, os comentários de Paulo sobre a Lei em Gálatas. Em outras poucas passagens, os comentários tomam um rumo diferente. Em Gálatas 5.14, ele diz a seus leitores que “toda a lei se resume numa só ordenança, a saber: Amarás ao próximo como a ti mesmo”. Em Gálatas 6.2, ele os encoraja a carregar os fardos uns dos outros, pois “assim estareis cumprindo a lei de Cristo”. Essas declarações parecem surpreendentes, até nos lembrarmos de que 1) a correspondência coríntia mostra um padrão semelhante, em que a legislação mosaica é considerada obsoleta, mas faz referências positivas à lei, e que 2) nem na correspondência coríntia nem em Gálatas Paulo afirma que os mandamentos do código mosaico foram todos abolidos: apenas o código visto como um todo, com suas maldições para a desobediência e suas barreiras contra os gentios, se tornou obsoleto.

A luta de Paulo é com a imposição de estruturas antigas e temporárias sobre a nova era escatológica da reconciliação, pois esses arcabouços tinham o propósito de condenar o pecado e fazer separação entre judeus e gentios (cf. Ef 2.14-18). Por isso, parte do conteúdo da Lei mosaica ressurge incólume da crítica de Paulo, porquanto não foi arruinada pela natureza temporal das maldições e barreiras. Paulo crê que esses aspectos da Lei mosaica, além de ainda vigorarem, se cumprem nos crentes quando eles andam no Espírito (Gl 5.22,23; 6.2; cf. Ef 6.2).

3.5 Filipenses. Embora a Carta aos Filipenses não tenha sido escrita para corrigir uma noção errônea sobre o papel da Lei na história da salvação, como é o caso de Gálatas, mesmo assim a controvérsia gálata estava ressoando nos ouvidos de Paulo quando ele escreveu aos crentes de Filipo. Por isso, em Filipenses 3.2-11 encontramos

uma advertência contra os mesmos cristãos judeus que estavam tentando fazer o relógio retroceder à época em que a circuncisão, as regras alimentares e a guarda do sábado mantinham os israelitas separados dos gentios (Fp 3.2,3). Embora o grupo ainda não se revelasse uma ameaça imediata aos filipenses (Fp 3.2 soa mais como uma advertência sobre essa possibilidade, não como uma ameaça presente), Paulo sabia muito bem os danos que poderiam causar, o que justificou a advertência contra aquele grupo lançada a uma de suas igrejas favoritas (Fp 4.15,16).

A advertência de Paulo, ainda que muito breve, proporciona uma útil associação entre suas declarações condensadas e enérgicas sobre a Lei em Gálatas e seus comentários mais elaborados e sutis em Romanos. Ao expressar o que pensa de seus adversários, Paulo alega, como em Gálatas, que exigir o cumprimento dessas exigências obsoletas é depositar confiança na “carne”, a decaída e insuficiente capacidade do ser humano de fazer o que Deus exige (Fp 3.3,4; cf. Gl 2.16). Entretanto, ao explicar seu ponto de vista, ele dá um passo além do que deu em Gálatas, preparando o argumento que apresentará mais tarde em Romanos. Ele afirma que depositar a confiança na própria circuncisão na carne, na linhagem judaica ou em minuciosas observâncias legais é apoiar-se na justiça própria, que é imperfeita, em vez de apegar-se à justiça que procede de Deus (Fp 3.5,6,9; cf. Rm 2.1—3.20).

Esse desenvolvimento do argumento de Paulo contra a reintrodução da aliança sinaítica está firmado em duas ilustrações bíblicas. A primeira é a da justiça insuficiente de Israel durante a peregrinação no deserto, embora Deus tenha mesmo assim conduzido o povo à terra prometida (Dt 9.1—10.11). Como aconteceu com Israel, a justiça de Paulo baseava-se na rompida aliança sinaítica e, por isso, era um meio insatisfatório de alcançar salvação (lit., “a ressurreição”, Fp 3.9,10; cf. Rm 10.2,3). A segunda ilustração empregada por Paulo é a da poderosa e eficaz ação divina de resgatar seu povo, tirando-o de sua condição de exilado, levando-o de volta para sua terra e restaurando o relacionamento de paz que tinha com ele próprio. Em Isaías 46.13 e 51.5-8, Deus se refere a essa atividade salvadora como “minha justiça”. Paulo retoma esse conceito em

Filipenses 3.9 para dizer que a expectativa bíblica de uma expressão escatológica da justiça de Deus se cumpriu em Jesus Cristo, pelo menos em parte. Desse modo, apegar-se à antiga e insuficiente justiça, baseada na aliança sinaítica, que foi quebrada, corresponde a depositar a confiança em um “refúgio” (Fp 3.8). O breve comentário em Filipenses acerca da relação entre a Lei concebida como aliança sinaítica e “a justiça que vem de Deus” serão os temas dominantes em Romanos.

3.6 Romanos. À semelhança de seus comentários em Gálatas, a ideia de Paulo acerca da Lei é mais nítida em Romanos, caso compreendamos algo da situação que deu origem à carta. Quando Paulo escreveu a Carta aos Romanos, ele estava na iminência de entregar aos cristãos judeus de Jerusalém a grande oferta que havia coletado entre as igrejas predominantemente gentílicas do apóstolo (Rm 15.25). Ele, no entanto, tinha receio de que a oferta, obtida ao preço de considerável esforço, não fosse aceitável à igreja ali, por isso escreveu para Roma, em parte para solicitar que a igreja o apoiasse com orações na viagem que ele faria (Rm 15.30-32). Atos mostra que Paulo estava preocupado porque alguns cristãos judeus de Jerusalém tinham tomado conhecimento de suas ideias sobre a Lei (At 21.20,21). Rumores semelhantes também haviam chegado à igreja romana, comunidade que, segundo A. J. M. Wedderburn (p. 44-65), mantinha laços estreitos com Jerusalém (Rm 3.8; 6.1; 6.15). Assim, Paulo escreveu a Carta aos Romanos provavelmente para corrigir, pelo menos em parte, as ideias erradas a respeito de como ele entendia a Lei.

Como em Gálatas, Paulo faz declarações positivas e negativas acerca da Lei. Ele afirma que “as obras da lei” são incapazes de produzir justiça e que a Lei, aparentemente não mais concebida como aliança sinaítica, pode ser cumprida pelos cristãos. Em Romanos, porém, sua crítica da aliança sinaítica difere um pouco do que escreveu em Gálatas. Em Gálatas, Paulo nunca menciona o gloriar-se na Lei (mas cf. Gl 6.13,14). Já em Romanos, seu raciocínio experimenta novo impulso a partir do argumento que apresenta contra o “gloriar-se” na Lei como propriedade exclusiva do povo judeu (Rm 2.17,23; 4.2; cf. Fp 3.3-6).

Quando Paulo explica o evangelho que deseja “anunciar [...]” também a vós que estais em

Roma” (Rm 1.15), entre os primeiros itens ele destaca que o mero conhecimento do que Deus exige não concede a ninguém uma posição justa perante Deus. Só a obediência a Deus, diz o apóstolo, pode fazê-lo. Ele começa analisando o mundo gentílico, no qual muitos pecam contra Deus (Rm 1.21-31), embora conheçam seu caráter aterrorizante, poder, divindade (Rm 1.20), atividade criadora (Rm 1.25) e padrão moral (Rm 1.32). Apesar disso, o conhecimento que detêm não é acompanhado de obediência, e, desse modo, apesar de terem conhecimento, Deus os castiga justamente como seus pecados merecem (Rm 1.24,26,28).

Em seguida, Paulo volta a atenção para o mundo judaico, no qual a imparcialidade de Deus (Rm 2.11) exige que o mesmo padrão de julgamento seja válido, “pois, diante de Deus, não são justos os que somente ouvem a lei, mas também os que a praticam; estes serão justificados” (Rm 2.13). Esse padrão é tão sólido, diz Paulo, que aos olhos de Deus é justo o gentio que guarda a Lei no espírito, mas viola sua letra ao permanecer incircunciso (Rm 2.26,29), assentar-se para julgar o judeu que se orgulha (Rm 2.23) de possuir a Lei, mas não obedece a ela (Rm 2.14-29). Embora essa passagem seja complexa, a mensagem fundamental é clara: de nada adianta aos cristãos judeus impor aos cristãos gentios um padrão que os judeus históricos não conseguiram manter (cf. Rm 2.24; At 15.10,11). O motivo disso é que observar “os preceitos da lei” (Rm 2.26) e guardá-la “no interior” e “no espírito” (ARA) é o que importa para Deus, não gloriar-se em possuir a Lei (Rm 2.23) e em sinais exteriores, como a circuncisão (Rm 2.25,26).

Em Romanos 3.9-20, Paulo dá um passo adiante e ressalta que ninguém, judeu ou gentio, cumpre plenamente o que a Lei exige. Na verdade, todas as vozes apologéticas têm de cessar quando medidas pelo padrão estabelecido na Lei (Rm 3.19; cf. Jó 29.7-10), pois todos se acham condenados. Todos, judeus e gentios, estão “debaixo do pecado” (Rm 3.9; cf. Rm 8.7), e gloriar-se por possuir a Lei (Rm 3.27) ou pela observância cuidadosa das estipulações do código mosaico (“obras da lei”, Rm 3.28) de nada serve. A aliança mosaica foi quebrada nacional e pessoalmente por judeus e gentios, e só a ajuda

escatológica procedente do Deus que guarda a aliança (“a justiça de Deus”, Rm 3.21) pode remediar a situação. Isso aconteceu com a vinda de Jesus Cristo: por causa dele, todos os crentes, judeus ou gentios, têm a garantia de um veredicto favorável no juízo final (Rm 3.21-26).

A essa altura, o ponto de vista de Paulo vai ficando mais claro. No entanto, duas pontas importantes continuam soltas e requerem atenção. Em primeiro lugar, Paulo tem de responder à objeção de que ele anulou a Lei, a qual acredita ser a Palavra de Deus (Rm 3.31). Em sua resposta, Paulo não recorre à aliança sinaítica, mas à porção narrativa da Lei, mais especificamente à aliança firmada entre Deus e Abraão, o primeiro “judeu”. Paulo observa que Deus reconheceu a justiça de Abraão (Gn 15.6) antes da circuncisão (Gn 17.11-14,23-27) e então afirma que a circuncisão serviu apenas para selar a aliança já feita com base na fé de Abraão. Por esse motivo, a fé, não as “obras” prescritas pelo código mosaico, produzem justiça (Rm 4.1-5.13), e Abraão é o protótipo não apenas dos judeus crentes e circuncidados, mas também dos crentes gentios não circuncidados (Rm 4.11,12). Dessa maneira, Paulo demonstra que, longe de anular a Lei, a “justiça de Deus” é condizente com o princípio da fé encontrado na Lei.

Em segundo lugar, Paulo precisa explicar por que Deus outorgou a Lei, se ela não traz nenhuma vantagem para os judeus. Paulo ressalta que nada do que ele disse deve levar à conclusão de que a Lei e o pecado sejam idênticos (Rm 7.7). Pelo contrário, a Lei é santa, justa, boa e espiritual (Rm 7.12,14; cf. 7.22) e está ligada ao pecado apenas pelo fato de apresentá-lo como o mal que realmente é e que condena o transgressor. De acordo com Paulo, a Lei faz isso de três maneiras. Primeira: torna conhecido o pecado ao declarar que Deus deseja que o ser humano conheça a vontade dele e entenda que não a tem realizado (Rm 3.20; 4.15; 5.13; 7.7,21-23). Segunda: a Lei demonstra como o pecado é insidioso, pois sugere ao ser humano decaído formas de se rebelar contra Deus (Rm 7.7-12; cf. 5.20). Terceira: “a lei produz a ira” (Rm 4.15; cf. Rm 1.18), pois contém uma lista de terríveis consequências que Deus determina para os que desobedecem a seus mandamentos. Portanto, não é de surpreender

que os crentes não estejam mais “debaixo” da Lei, que tenham morrido para ela e que tenham sido libertados dessa “lei do pecado e da morte” (Rm 6.14; 7.4,6; 8.2).

Nesse ponto de nosso estudo, não deve ser nenhuma surpresa que, embora Paulo se expresse sem nenhuma ambiguidade sobre a revogação do código mosaico, ao mesmo tempo pode falar da autoridade da Lei e de seu cumprimento entre os crentes. Em Romanos, a tensão entre os dois tipos de declaração atinge seu nível mais alto, pois, com mandamentos acerca da liberdade em relação à Lei, lemos que a Lei é de Deus (Rm 7.22; 8.7), que é “a lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus” (Rm 8.2) e que os crentes cumprem a “justiça da lei” quando andam no Espírito (Rm 8.4, *ARC*; cf. Rm 13.8-10), algo que os incrédulos não conseguem fazer.

Até aqui, os dados encontrados em outras cartas de Paulo demonstram que essa tensão pode ser resolvida pela crença de Paulo na existência de duas alianças, ou duas leis: uma antiga e outra nova. O trecho de Romanos 9.30—10.8 tende a confirmar essa ideia. Nessa passagem, Paulo explica que Israel deixou de acreditar no evangelho porque buscou a Lei com base nas obras (Rm 9.32), acreditando que, apesar da provisão escatológica de Jesus Cristo (“a justiça de Deus”, Rm 10.3), mediante a qual Deus se propôs consertar a aliança quebrada, podia continuar apegado à Lei como prova de que era povo de Deus (Rm 10.3; cf. Fp 3.9). Para demonstrar que o apego à Lei não pode conduzir à salvação, Paulo cita duas passagens da “lei”. A primeira, Levítico 18.5, lembra ao leitor atento que a aliança mosaica prometia vida somente a quem obedecesse a ela (Rm 10.5) — algo que quem tivesse lido Levítico 26.14-46 saberia que Israel não havia feito, e Paulo também afirma vigorosamente que ninguém o fez. De acordo com Paulo, a Lei chegou ao ápice (*telos*) em Cristo (Rm 10.4; v. WRIGHT, p. 241) e abriu caminho para a nova aliança. A segunda passagem apresenta boa parte da terminologia de Deuteronômio 9.4 e 30.12, passagens que em seu contexto original falavam da obediência à Lei mosaica. Nas mãos de Paulo, entretanto, foram transpostas para uma chave interpretativa diferente e agora falam da justiça pela fé em Cristo (Rm 10.6-8; HAYS, p. 73-83). A própria Lei, que

chegou a seu fim culminante (*telos*) em Cristo, pode ser refundida para se encaixar no molde da nova aliança.

4. Conclusão

Caso as ideias de Paulo acerca da Lei estejam aqui retratadas corretamente, então em seu âmago estava a convicção de que a antiga aliança, firmada com Israel no Sinai, havia expirado e que a nova aliança, predita por Jeremias e Ezequiel, entrara em vigor. A mudança era necessária pelo fato de não existir um único indivíduo capaz de guardar os mandamentos da antiga aliança, e isso a nação inteira de Israel havia demonstrado. A mudança também era necessária porque Israel, depois de quebrar a aliança, usou-a para levantar barreiras entre ele próprio e o mundo gentílico, as quais, para alguns, vieram a ser motivo de orgulho e de falsa segurança. A nova aliança ratificava a estrutura formal da antiga, incluindo-se a barreira entre os de dentro e os de fora. Essa barreira, porém, não era mais de caráter nacional: assumiu, em vez disso, dimensões ditadas pelo Espírito. Essas dimensões, em seus desdobramentos práticos, coincidiam em muitos aspectos com a antiga aliança. Além disso, a nova aliança, como os profetas haviam predito, foi escrita no coração e podia ser guardada por aqueles que andavam no Espírito.

Tudo isso significa que o conceito paulino da Lei era em grande medida uma ruptura em relação à ideia de muitos judeus da época. É difícil imaginar que os autores de Tobias, de Judite, dos *Jubileus* e dos manuscritos de Qumran tivessem ficado à vontade em companhia de Paulo. Contudo, não se deve dar demasiado destaque ao inegável elemento da ruptura. O mundo conceitual em que Paulo trabalhava não era estranho aos judeus de sua época. Eles sabiam que Israel sofria debaixo da “maldição da lei” na forma de dominação gentílica, porque Israel havia quebrado a aliança, e pelo menos alguns deles procuravam nas promessas de Jeremias 31 e Ezequiel 36—37 a resposta para esse sofrimento. Por isso, o quadro que apresenta Paulo como uma anomalia, como nas obras de Montefiore, Sanders e outros, carece de fundamento.

Se nossa leitura está correta, a imagem de Paulo como pensador desajeitado, concebida por

Räisänen, é também incoerente. A convicção paulina de que suas igrejas constituíam a comunidade da nova aliança, com todas as implicações dessa convicção, mostra-se coerente desde suas primeiras cartas até as últimas, desde seus escritos mais serenos até os mais polêmicos. Paulo jamais apresenta sua concepção da Lei como subterfúgio no calor do momento. Pelo contrário, seu ponto de vista revela um raciocínio complexo e uma análise cuidadosamente elaborada, digna do estudo mais metucioso e da mais profunda reflexão teológica.

Ver também ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; ISRAEL; JUSTIFICAÇÃO; PAULO, O JUDEU.

DPC: JUDAIZANTES; LEI DE CRISTO; MALDIÇÃO, MALDITO, ANÁTEMA; OBRAS DA LEI; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL.

BIBLIOGRAFIA. BULTMANN, R. *Primitive Christianity in its contemporary setting*. Philadelphia: Fortress, 1956. ■ CARSON, D. A.; O'BRIEN, P. T.; SEIFRID, M. A., orgs. *Justification and variegated nomism*. Grand Rapids: Baker, 2001. v. 1. ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism: some rabbinic elements in Pauline theology*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DEIDUN, T. J. *New Covenant morality in Paul*. Rome: Biblical Institute, 1981. (*AnBib*, 89.) ■ DUNN, J. D. G. *Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster John Knox, 1990. ■ HAYS, R. B. *Echoes of Scripture in the letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989. ■ HENGEL, M. *The Zealots*. Edinburgh: T & T Clark, 1989. ■ HÜBNER, H. *Law in Paul's thought*. Edinburgh: T & T Clark, 1984. ■ MACCOBY, H. *Paul and hellenism*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ■ MONTEPIORE, C. G. First impressions of Paul. *JQR*, v. 6, p. 428-75, 1894. ■ _____. Rabbinic Judaism and the epistles of St. Paul. *JQR*, v. 13, p. 161-217, 1900-1901. ■ MOORE, G. F. *Judaism in the first centuries of the Christian Era: the age of the Tannaim*. Cambridge: Harvard University Press, 1927. 2 v. ■ RÄISÄNEN, H. *Paul and the law*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983. (*WUNT*, 29.) ■ _____. *The Torah and Christ: essays in German and English on the problem of the law in early Christianity*. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1986. (*SESJ*.) ■ SANDAY, W. & HEADLAM, A. C. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*. 5. ed. Edinburgh: T & T Clark, 1902. (*ICC*.) ■ SANDERS, E. P. *Judaism: practice and belief 63 B.C.E.-66 C.E.*

Philadelphia: Trinity Press International, 1992. ■ _____. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. *Paul, the law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ _____. *Paul*. New York: Oxford University Press, 1991. ■ SANDMEL, S. *The genius of Paul: a study in history*. Philadelphia: Fortress, 1979. ■ _____. *Judaism and Christian beginnings*. New York: Oxford University Press, 1978. ■ THIELMAN, F. *From plight to solution: a Jewish framework for understanding Paul's view of the law in Galatians and Romans*. Leiden: E. J. Brill, 1989. (*NovTSup*, 61.) ■ _____. *Paul and the law: a contextual approach*. Downers Grove: InterVarsity, 1994. ■ TOMSON, P. J. *Paul and the Jewish law: Halakah in the letters of the Apostle to the Gentiles*. Minneapolis: Fortress, 1990 (*CRINT*, 3.1.) ■ WEBER, F. *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, gemeinfasslich dargestellt*. 2. ed. Leipzig: Dörffling & Franke, 1897. ■ WEDDERBURN, A. J. M. *The reasons for Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. ■ WESTERHOLM, S. *Israel's law and the church's faith: Paul and his recent interpreters*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

F. THIELMAN

LEI III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A relação entre os cristãos e a *Torá* foi uma das questões mais debatidas e complexas da igreja primitiva. A Lei recebe destaque nos escritos paulinos (v. LEI II) e considerável atenção nos Sinóticos e no Evangelho de João (v. LEI I). Na literatura em consideração nesta obra, a Lei não é tão proeminente. Por exemplo, a Lei mosaica não é o tema de análise em APOCALIPSE, 1 e 2 Pedro, Judas ou 3João (v. JOÃO, CARTAS DE). Em 2João 4-6, o autor elogia a guarda dos mandamentos, mas a relação dos mandamentos com a Lei mosaica aqui é objeto de debate. Mais promissores, embora muito breves e ambíguos, são os textos pertinentes à Lei em Tiago e 1João. A Lei aparece em várias ocasiões em Atos e é proeminente na Carta aos Hebreus.

1. Tiago
2. 1João

3. Hebreus
4. Atos dos Apóstolos

1. Tiago

Tiago define a Lei como “a lei perfeita, a lei da liberdade” (Tg 1.25), “lei régia” (Tg 2.8, *ARA*) e “lei da liberdade” (Tg 2.12). A que a palavra “lei” (*nomos*) se refere aqui? Os estudiosos observam que Tiago está associado a círculos cristãos judaicos conservadores, e, desse modo, pode se imaginar que ele tinha em mente toda a Lei. Por exemplo, a seita cristã primitiva conhecida pelo nome de ebionitas exigia a observância da circuncisão. Mas é questionável que a referência diga respeito a toda a Lei do *AT*, pois em lugar algum Tiago ordena que os crentes guardem qualquer parte da lei cerimonial. Por exemplo, ele jamais menciona a circuncisão, as regras alimentares ou o dia de descanso — e sua carta seria muito apropriada para tratar dessas questões, pois ele provavelmente corrige um entendimento falso da ideia de Paulo sobre a JUSTIFICAÇÃO. A carta, portanto, seria também adequada a um contraponto ao ensino paulino sobre a circuncisão. O silêncio de Tiago sobre o assunto provavelmente revela que ele concordava com Paulo quanto ao fato de que a circuncisão era desnecessária. Aliás, Atos 15.13-21 e Gálatas 2.1-10 confirmam que Tiago não acreditava que se devia exigir dos convertidos gentios que se circuncidassem. Portanto, podemos concluir que Tiago 2.10 — “Qualquer um que guarda toda a lei, mas tropeça em um só ponto, torna-se culpado de todos” — não exige adesão à lei cerimonial.

Se *nomos* não se refere à lei cerimonial, a que é que Tiago está se referindo? Tiago 2.8-12 é o texto-chave para responder a essa pergunta. A “lei régia” está de acordo com o mandamento veterotestamentário de amar ao próximo como a si mesmo (Lv 19.18). Por isso, parece que a “lei régia” tem origem no *AT*. O texto de Tiago 2.11 comprova essa interpretação, pois ali a Lei é explicada pela proibição de assassinato e de adultério (Êx 20.13,14; Dt 5.17,18). Por isso, parece que em Tiago a “lei” se refere às regras morais do *AT*, e o amor é o ápice das exigências da Lei.

Também é oportuno ressaltar que o autor estabelece uma ligação entre “lei” (*nomos*) e “palavra” (*logos*) em Tiago 1.21-25. Os leitores

recebem as seguintes ordens: “Recebei de boa vontade a palavra em vós implantada, poderosa para salvar a vossa vida” (Tg 1.21); “Sede praticantes da palavra e não somente ouvintes” (Tg 1.22,23). Em Tiago 1.25, a prática da Palavra é explicada em outros termos, a saber, perseverar “na lei perfeita, a lei da liberdade”. Concluímos que, para Tiago, “praticar a palavra” e “guardar a lei” são expressões sinônimas. A ideia de que a palavra é “implantada” e capaz de “salvar” muito provavelmente reflete Jeremias 31.31-34, passagem na qual o profeta promete que a Lei será escrita no coração e que as pessoas serão capazes de guardar os mandamentos de Deus quando a nova aliança se cumprir. Talvez por isso Tiago diz que a Lei é “da liberdade” (Tg 1.25; 2.12), pois a implantação da Lei mostra que Deus também concedeu força suficiente para guardá-la e que cumprir a Lei é uma experiência libertadora, não um fardo.

Deve se explicar a referência nesse texto à “lei” e à “palavra” em relação ao evangelho de Jesus Cristo, pois é esse o evangelho que salva. Muitos estudiosos acertadamente afirmam que a Carta de Tiago baseia-se no ensino de Jesus, especialmente do Sermão do Monte (a *Didaquê* também é testemunha da tradição partilhada por Mateus e Tiago; cf. *Di*, 1.2-5). Por isso, a “lei da liberdade” e a “lei régia” não podem ser separadas da mensagem do evangelho e do ensino de Jesus. As normas morais da Lei, expressas no *AT*, e o chamado ao amor concretizam-se de forma mais plena no ensino de Jesus de Nazaré e são refletidas no ensino de Tiago. Parece justo concluir que Tiago interpreta a Lei do *AT* à luz do advento de Cristo, e seria mais acertado dizer que a “lei de Cristo” é o padrão de autoridade para os crentes, contendo as normas morais da Lei.

2. 1João

João ressalta que os crentes devem guardar os mandamentos de Deus (2Jo 2.3,4,7,8; 3.22-24; 4.21; 5.2,3; 2Jo 4-6). O conteúdo dos mandamentos não é especificado, com exceção do mandamento de amar uns aos outros e de crer em Jesus como o Messias (1Jo 3.22-24; 4.21; 5.2; 2Jo 4-6). O mandamento do amor deve ser o que João tem em mente quando se refere ao “antigo” mandamento que é “novo” em Cristo (1Jo 2.7-11). O

apelo de Jesus a que sempre uns aos outros como ele amou os discípulos (Jo 13.34,35) é provavelmente o “antigo” mandamento, chamado assim por João para ressaltar que a mensagem que está comunicando não se afasta da verdade que seus leitores sempre conheceram (cf. 1Jo 2.18-27). Mas agora o amor se tornou uma realidade por causa da vinda de Jesus Cristo, que começou a desfazer as trevas da antiga era, introduzindo a luz dos novos tempos. Ao que parece, João está dizendo que a capacidade de amar uns aos outros é uma dádiva da nova era inaugurada por Jesus.

R. E. Brown observa que existe íntima ligação entre “palavra” (*logos*) e “mandamento” (*entolē*) nos escritos joaninos. Isso é confirmado por 1João 2.3-6: conhecer a Deus corresponde a guardar “seus mandamentos” (1Jo 2.3,4) e também a guardar “sua palavra” (1Jo 2.5; cf. 1Jo 2.7). Os “mandamentos” e a “palavra” refletem as “dez palavras” (Êx 34.28, *ARA*) que Moisés escreveu nas tábuas de pedra. João entende, portanto, que quem crê que Jesus é o Cristo e ama seu irmão cumpre a Lei, que no AT é resumida nos Dez Mandamentos. João não acredita que alguém possa guardar os mandamentos pela própria força. Quem guarda os mandamentos “é nascido de Deus” (1Jo 5.1), e com isso João quer dizer que Deus é a fonte de poder para quem consegue guardá-los. A frase “Esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé” (1Jo 5.4) mostra que nossa confiança no poder de Deus é o alicerce de nossa obediência.

3. Hebreus

A Carta aos Hebreus contém um argumento bem formulado a favor da substituição da Lei mosaica, mais exatamente da obsolência do sacerdócio arônico e dos sacrifícios do AT. A tese do autor é que Jesus é o sacerdote Melquisedeque predito no AT (Sl 110.4). O fato de que um novo sacerdócio era antecipado demonstra que não se pretendia que o sacerdócio arônico fosse permanente (Hb 7.11). E, caso um novo sacerdote surgisse, uma nova Lei deveria ser promulgada, “pois, mudando o sacerdócio, necessariamente se faz também mudança de lei” (Hb 7.12).

A ideia da inferioridade do antigo sacerdócio é transmitida ao leitor mediante vários contrastes

surpreendentes. Os sacerdotes arônicos serviram sem prestar juramento, ao passo que no caso de Jesus houve juramento (Hb 7.21,22). Havia muitos sacerdotes na antiga ordem, porque a morte os impedia de continuar servindo como sacerdotes, mas Jesus permanece como sacerdote eterno, pois vive para sempre a fim de interceder eficazmente por seu povo (Hb 7.23-25). Os sacerdotes arônicos tinham de oferecer sacrifícios pelos próprios pecados, como seres humanos falíveis, ao passo que o Filho sem pecado ofereceu um único sacrifício eficaz pelos pecados de todos os seres humanos (Hb 7.26-28). Os sacerdotes arônicos apresentavam-se diariamente, visto que a tarefa de oferecer propiciação pelos pecados jamais terminava (Hb 10.11). Mas o Filho se assenta triunfantemente à direita de Deus, porque seu único sacrifício foi definitivo e eficaz (Hb 10.12-14). De modo semelhante, o sacrifício de Jesus é infinitamente superior aos sacrifícios oferecidos sob a antiga aliança. Os sacrifícios de animais tinham de ser repetidos, pois não levavam a consciência a ser purificada dos pecados (Hb 10.1,2,11), mas Cristo, por meio de um único sacrifício, levou a consciência a ser para sempre purificada dos pecados (Hb 9.25-28; 10.12-14). Os animais, cujo sangue era aspergido, eram vítimas irracionais: não faziam ideia do significado de seu sacrifício (Hb 10.3,4). O Filho, como ser humano, ofereceu-se voluntariamente para a salvação da humanidade (Hb 10.5-10).

Quando o autor se refere à “fraqueza e inutilidade” do “mandamento anterior” (Hb 7.18) e afirma que “a lei não aperfeiçoou coisa alguma” (Hb 7.19), ele está se referindo ao fato de que a Lei é incapaz de operar o perdão de pecados e de trazer os crentes à presença de Deus. Isso fica evidente em Hebreus 7.19: a obra de Cristo na cruz foi eficaz porque por meio dela “nos aproximamos de Deus”. É aqui que o autor vê defeito na antiga aliança. Ela era incapaz de obter o perdão dos pecados (Hb 8.7-13; 10.16-18). A própria promessa de que a nova aliança seria firmada é sinal de que a antiga estava fadada à obsolência.

O autor de Hebreus não nega a validade histórica da antiga aliança, nem alegoriza as leis do AT para despi-las do sentido literal, tampouco considera as práticas do AT absurdas e irracionais. Ele demonstra estar ciente da história da salvação, a

qual está surpreendentemente ausente nos pais apostólicos, como se vê na *Epístola de Barnabé* e na *Epístola a Diogneto*. O sacerdócio, os sacrifícios e a aliança do AT, de acordo com Hebreus, são inferiores à nova aliança, mas desempenharam um papel positivo na história da redenção. Os sacerdotes, os sacrifícios e o tabernáculo (Hb 8.1—9.28) funcionaram como tipos ou padrões da obra de Cristo. O conteúdo da revelação do AT não é denegrido, como na *Epístola de Barnabé*, mas recebe lugar especial na história da salvação. Os sacrifícios e os sacerdotes do AT desempenharam papel importante em sua época, apontando para o cumprimento que ocorreria quando chegassem o sacerdote e o sacrifício verdadeiros. Agora que a antiga aliança foi cumprida, voltar ao velho caminho é atitude passível de juízo. Contudo, esse caminho foi instituído por Deus como prelúdio e sinalizador da salvação que estava por vir. Por exemplo, a entrada na terra prometida sob a liderança de Josué antecipa o descanso celeste disponível para o povo de Deus (Hb 3.7—4.13). De modo semelhante, descansar no sábado apontava para o descanso sabático escatológico (Hb 4.3-11).

4. Atos dos Apóstolos

É possível discernir a ideia lucana da Lei com base no Evangelho de Lucas e em Atos, mas aqui nos limitaremos a Atos (v. em LEI I uma análise do Evangelho de Lucas). A teologia de Lucas acerca da Lei é objeto de debate. Por exemplo, J. Jervell acredita que o pensamento de Lucas é o mais conservador do NT, ao passo que S. C. Wilson entende que Lucas é ambíguo sobre o assunto. É possível entender por que Lucas é tido como conservador, pois a igreja em Atos parece se conformar à *Torá*. Os crentes adoram no templo (At 3.1-10), e, na falsa acusação de que Estêvão viola a Lei (At 6.11-14), este se defende, dizendo que a Lei contém “palavras vivas” (At 7.38; cf. At 7.53). Paulo é apresentado como judeu obediente à Lei: ele aceita a decisão apostólica (At 15.22-29), circuncida Timóteo (At 16.3), faz voto de nazireu (At 21.21-26; cf. At 18.18) e insiste em afirmar que nunca transgrediu a Lei (At 24.14-16; 25.8; 28.17).

C. L. Blomberg e M. A. Seifrid (v. tb. TURNER) são convincentes na alegação de que a

perspectiva mais satisfatória a partir da qual se pode entender a teologia lucana a respeito da Lei é a história da salvação. As profecias do AT foram cumpridas no ministério, na morte e na ressurreição de Jesus (At 2.16-36; 3.11-26; 4.11; 8.32-35; 13.16-41; 15.13-21; 24.13,14; 26.22,23,27; v. CRISTO, MORTE DE). A Lei mosaica era provisória e foi substituída quando chegou o cumprimento da Lei: o Messias Jesus. Desse modo, Paulo proclama em Atos 13.38,39 que o perdão dos pecados e a justificação são agora possíveis por meio de Jesus Cristo, pois a Lei de Moisés não proporcionava perdão nem justificação. De modo semelhante, em Atos 15.10,11, Pedro declara que a Lei era um jugo que os judeus não conseguiam suportar. J. Nolland conclui acertadamente que a intenção do versículo não é dizer que a Lei mosaica era um peso opressivo, e sim que ninguém era capaz de guardar a Lei. Por isso, Pedro afirma em Atos 15.11 que a salvação se dá por meio da graça do Senhor Jesus Cristo, não pela Lei mosaica.

A dimensão histórico-salvífica da Lei também é visível em Atos 10.1—11.18 e 15.1-29. No primeiro texto, Pedro, em uma visão, recebe ordens para comer alimentos impuros. Pedro fica intrigado quanto ao motivo da ordem de violar a Lei, que proíbe o consumo dos alimentos que aparecem na visão (Lv 11.1-45; Dt 14.3-21), mas a lógica da visão vai se tornando clara para ele à medida que a história se desenrola. Imediatamente após essa experiência de êxtase, ele foi chamado à casa de Cornélio. Na condição de gentios, Cornélio e seus amigos deviam ser considerados “impuros”, e os judeus só poderiam comer com eles se as leis de pureza fossem observadas. Enquanto Pedro estava explicando o evangelho de Jesus Cristo, Deus derramou seu Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) sobre Cornélio e seus amigos, o que revela que os gentios agora podiam fazer parte do povo de Deus sem que fosse necessário impor-lhes a Lei de Moisés.

A crise da relação entre judeus e gentios culminou no concílio apostólico de Atos 15. A bem-sucedida viagem missionária de Paulo e Barnabé (At 13—14) gerou um grande afluxo de gentios à igreja. Alguns cristãos judeus da ala farisaica da igreja estavam preocupados com a possibilidade de a Lei do AT e o lugar singular dos judeus serem abandonados, visto que os gentios estavam

entrando na igreja sem ser circuncidados. Alegava-se que a circuncisão era necessária à salvação (At 15.1,5). Uma reunião da igreja foi convocada para tratar do assunto em Jerusalém, e decidiu-se que os gentios podiam ser membros da igreja sem ser circuncidados. O dom do Espírito Santo concedido a Cornélio e seus companheiros desempenhou um papel decisivo no debate (At 15.7-11): se Deus concedeu o Espírito sem que houvesse circuncisão, então não se devia exigí-la de quem quisesse ingressar na igreja. Tiago alegou que as Escrituras do AT apontavam para a inclusão de gentios sem a imposição da Lei (At 15.13-21). Os textos de Atos 10.1—11.18 e 15.1-29 demonstram que não se deve caracterizar Lucas como o autor mais conservador do NT no que diz respeito à Lei, porque ela exigia a circuncisão e a observância de regras alimentares. Para Lucas, isso são coisas passadas, agora que a Lei foi cumprida e se tornou realidade a promessa feita a Abraão, segundo a qual todas as nações seriam abençoadas.

É intrigante o acréscimo de quatro exigências no decreto apostólico, a saber: abstenção da imoralidade (*porneia*), do sangue, dos alimentos contaminados por ídolos e de animais estrangulados. Teria Lucas introduzido outras exigências da Lei depois que a circuncisão foi declarada desnecessária? A complexidade do decreto apostólico requer uma análise mais aprofundada das possibilidades, mas essas quatro exigências foram mantidas provavelmente como meio de promover a comunhão entre judeus e gentios. A igreja rejeitou enfaticamente a ideia de que os gentios tinham de observar a Lei (i.e., a circuncisão) para obter a salvação, mas não se opôs à observância temporária de alguns aspectos da Lei como forma de preservar a comunhão entre judeus e gentios. As sensibilidades judaicas receberam alguma consideração no concílio apostólico, ao passo que se rejeitou a ideia de que a circuncisão era necessária à salvação.

É provável que nem todos os cristãos judeus tenham concordado com as decisões do concílio e que alguns tenham desobedecido a elas. Isso parece confirmado por informações provenientes do século II, pois a seita cristã judaica dos ebionitas (lit., “os pobres”) exigia a observância da Lei e a circuncisão. A maior parte de nossa informação sobre os ebionitas procede dos

pais da igreja primitiva, mas as fontes são fragmentárias. Desse modo, nossa compreensão do ebionismo é parcial, e não é possível apresentar uma unidade coerente e harmoniosa. Eles rejeitavam a ideia de Paulo acerca da Lei. A maioria dos ebionitas negava o nascimento virginal, e parece que todos rejeitavam a preexistência de Cristo. Os estudiosos debatam se a literatura pseudoclementina procede dos ebionitas, especialmente os *Sermões de Pedro*. É impossível ter certeza, pois a história literária e a composição dos textos clementinos são complexas. Um aspecto interessante é que nessa literatura Pedro rejeita ferozmente as ideias de Paulo a respeito da Lei. Em algumas passagens, os textos pseudoclementinos parecem refletir as ideias da seita dos elquesaítas, pois esta exigia a circuncisão e a guarda do sábado, embora rejeitasse os sacrifícios do AT. Alguns estudiosos acreditam que os ebionitas eram oriundos dos elquesaítas, mas isso também é conjectura, não podendo ser demonstrado. A relação dos ebionitas com o *Evangelho dos nazoreus* também tem sido largamente estudada. Infelizmente, ainda não se pôde chegar a conclusões seguras.

O Paulo de Atos, que era obediente à Lei, tem estimulado bastante debate. Muitos estudiosos defendem que a circuncisão de Timóteo, feita por Paulo (At 16.3), e o voto de nazireu que ele fez (At 21.21-26) não são historicamente plausíveis, servindo apenas para revelar a teologia lucana, não a história paulina. Em resposta a isso, devemos levar em consideração alguns fatos. A história e a teologia de Lucas não precisam nem devem ser jogadas uma contra a outra. Os estudiosos de hoje lembram acertadamente que Lucas é teólogo, mas a teologia e a história não são se excluem mutuamente. Tampouco a acomodação de Paulo à Lei em Atos é estranha ao espírito das cartas paulinas. Temos em 1Coríntios 9.19-23 a indicação de que Paulo adotou uma postura flexível em relação à Lei a fim de prosseguir em sua missão. Paulo invariavelmente resistia à ideia de imposição da Lei aos gentios para a salvação, mas não era avesso a alguma observância dela pelos gentios como forma de acomodação à cultura judaica. A narrativa de Atos 15—16 ressalta exatamente isso. Não se exige que a circuncisão faça parte do povo de Deus; mesmo assim,

Paulo consente com a circuncisão de Timóteo (At 16.3) a fim de levar adiante sua missão.

Ver também ALIANÇA, NOVA ALIANÇA; ISRAEL; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

DLNTD: CIRCUMCISION; COMMANDMENTS; FOOD, FOOD LAWS, TABLE FELLOWSHIP; JEWISH CHRISTIANITY; OLD TESTAMENT.

BIBLIOGRAFIA. ATTRIDGE, H. *The Epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress, 1989. (Herm.) ■ BLOMBERG, C. L. The law in Luke-Acts. *JSNT*, v. 22, p. 53-80, 1984. ■ BROWN, R. E. *The epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982. (AB.) ■ DAVIDS, P. H. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NICTC.) ■ HEMER, C. J. *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. (WUNT, 49.) ■ HENGEL, M. Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik. In: HAWTHORNE, G. F. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament: essays in honor of E. E. Ellis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 248-65. ■ JERVELL, J. *Luke and the people of God: a new look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg, 1972. ■ JOHNSON, L. T. The use of Leviticus 19 in the Letter of James. *JBL*, v. 101, p. 391-401, 1982. ■ MARTIN, R. P. *James*. Waco: Word, 1988. (WBC.) ■ MOO, D. J. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. (TNTC.) ■ NOLLAND, J. A fresh look at Acts 15:10. *NTS*, v. 27, p. 105-15, 1980. ■ SALO, K. *Luke's treatment of the law: a redaction-critical investigation*. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 1991. (DHL, 57.) ■ SEIFRID, M. A. Jesus and the law in Acts. *JSNT*, v. 30, p. 39-57, 1987. ■ SEITZ, O. F. J. James and the law. *SE*, v. 2, p. 472-86, 1964. ■ TURNER, M. M. B. The Sabbath, Sunday and the law in Luke/Acts. In: CARSON, D. A., org. *From Sabbath to Lord's Day: a biblical, historical and theological investigation*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. p. 100-57. ■ WILSON, S. G. *Luke and the law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (SNTSMS, 50.)

T. R. SCHREINER

LIBERTAÇÃO. Ver SALVAÇÃO.

LIBERTINOS. Ver ADVERSÁRIOS.

LÍNGUAS, DOM DE. Ver ESPÍRITO SANTO.

LITERATURA APOCALÍPTICA. Ver APOCALIPTISMO; APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

LIVRO DA GLÓRIA. Ver JOÃO, EVANGELHO DE.

LIVRO DOS SINAIS. Ver JOÃO, EVANGELHO DE; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.

LOGION, DE PAPIAS. Ver MATEUS, EVANGELHO DE.

LOGOS. Ver JOÃO, EVANGELHO DE.

LOUVOR. Ver ADORAÇÃO/CULTO.

LUCAS, EVANGELHO DE

O Evangelho de Lucas (v. EVANGELHO [GÊNERO]) é o mais extenso dos quatro Evangelhos. Também é o único com uma continuação. Ao dar seqüência a seu projeto literário e escrever ATOS DOS APÓSTOLOS, Lucas não apenas apresenta Jesus e seu ministério, mas também mostra como esse ministério se relaciona com acontecimentos significativos da igreja primitiva. Isso permite que Lucas analise como Deus nos trouxe a salvação em Jesus, como a igreja pregou a mensagem de Jesus e como executou sua missão entre judeus e gentios.

Os dois volumes da obra de Lucas dão destaque ao plano de Deus. Ele explica como judeus e gentios podiam se tornar iguais em uma comunidade fundada por Deus, embora com raízes em uma promessa a Israel. Quatro perguntas devem ter representado problemas para os que observavam a igreja dos dias de Lucas.

A primeira pergunta era sobre a salvação. Como os gentios poderiam ser incluídos como povo de Deus em pé de igualdade com judeus, participando até da COMUNHÃO À MESA, sem a necessidade de circuncisão?

A segunda pergunta dizia respeito ao aparente paradoxo da afirmação de que o plano de Deus estava em operação ao mesmo tempo que grande parte dos judeus, que eram o alvo mais natural do Evangelho, respondiam de forma negativa. Como o plano divino e os mensageiros de Deus, especialmente Paulo, enfrentavam tanta hostilidade?

A terceira pergunta girava em torno da dúvida sobre como a pessoa e o ensino do Cristo crucificado se encaixavam nesse plano. Como Jesus poderia continuar a se fazer presente e representar a esperança de Deus se estava fisicamente ausente? Como a igreja poderia exaltar alguém

ausente e sacrificado e considerá-lo o centro da obra de Deus?

A quarta pergunta procurava entender o significado de se comprometer com Jesus. O que se exigia e o que se podia esperar desse compromisso? Como se deveria viver até que Jesus voltasse?

O Evangelho de Lucas e sua continuação tratam de todas essas questões. A tarefa de Lucas é esclarecer seus leitores sobre a situação dos gentios na nova comunidade e o papel de Jesus no plano de Deus (Lc 1.4).

1. Autoria, origem e propósito
2. Estrutura e argumento de Lucas
3. Teologia de Lucas
4. Conclusão

1. Autoria, origem e propósito

O terceiro Evangelho e Atos não identificam inequivocamente seu autor. Resta-nos examinar as provas internas e externas e extrair a conclusão mais plausível.

1.1 Provas internas a favor da autoria. Aspectos internos chamam nossa atenção para dois pontos. Primeiro: o autor não é testemunha ocular da maioria dos acontecimentos relatados nos dois volumes, especialmente aqueles ligados ao ministério de Jesus (Lc 1.1,2). Na verdade, ele se baseou no estudo de tradições que tiveram origem em testemunhas oculares e em ministros da Palavra (Lc 1.2-4). Segundo: ele se apresenta como companheiro de Paulo nas seções de Atos denominadas “nós” (At 16.10-17; 20.5-15; 21.1-18; 27.1—28.16). O último aspecto, embora sua importância seja objeto de debate, estreita a busca de possíveis autores.

Intérpretes têm debatido se as seções em segunda pessoa do plural (“nós”) refletem o testemunho de uma testemunha ocular (ELLIS) ou se constituem um recurso literário com o propósito de criar essa impressão (HAENCHEN e VIELHAUER). Relacionada a esse assunto está a questão de quanto o autor do terceiro Evangelho conhecia Paulo, uma vez que as seções “nós” apresentam seu autor como um companheiro de viagem de Paulo. Os que rejeitam tal associação tentam comparar o quadro de Paulo em Atos com o autorretrato das cartas paulinas. Alegam que os dois quadros não se harmonizam nos detalhes históricos nem nas ênfases teológicas. Além disso, o

autor deixa de usar as cartas paulinas para descrever o trabalho e o ponto de vista de Paulo (v. PAULO EM ATOS E NAS CARTAS).

P. Vielhauer afirma que o Paulo de Lucas é muito diferente do Paulo que conhecemos nas cartas, para aceitarmos que o autor do terceiro Evangelho tenha sido companheiro de Paulo. Mas J. Fitzmyer defende a associação, especialmente com base nas seções de Atos em segunda pessoa do plural (“nós”), alegando que um recurso literário criativo é incapaz de explicar como as unidades aparecem e desaparecem de forma arbitrária (FITZMYER, 1981, 1985). Ele também observa que as várias referências a viagens marítimas, que seriam candidatas a tais inserções literárias, não as trazem (At 13.4; 13.13; 14.26; 17.14; 18.18,21; 20.1,2). Acredita que Lucas pode ter sido um companheiro de menor importância, em contraposição à famosa afirmação de Ireneu segundo a qual Lucas era “inseparável” de Paulo (IRENEU, *He*, 3.14.1). Além disso, M. Goulder acredita que Lucas pode ter conhecido a correspondência entre Paulo e os coríntios e, em menor grau, as cartas enviadas a Tessalônica, e assim fez alusões a elas. Outros têm defendido a compatibilidade entre o retrato de Paulo encontrado em Atos e aquele que se vê nas cartas (BRUCE, 1975-1976). Com base nos dados internos de Lucas-Atos, parece que o autor conhecia Paulo e era um cristão pelo menos de segunda geração.

1.2 Provas externas a favor da autoria. As cartas paulinas citam alguns dos companheiros de viagem de Paulo: Marcos, Aristarco, Demas e Lucas (Fm 24; Cl 4.14). A essa lista é possível acrescentar personagens como Timóteo, Tito, Silas, Epafras e Barnabé. No entanto, apesar da ampla lista de candidatos em potencial, a tradição da igreja primitiva escolheu apenas um nome como autor dos dois volumes: Lucas. No ano 200 d.C., essa tradição já se havia estabelecido solidamente, sem nenhum indício de opinião em contrário.

Alusões ao Evangelho de Lucas aparecem em data antiga e são vistas em *1Clemente* 13.2; 48.4 (final da década de 90) e em *2Clemente* 13.4 (c. 150 d.C.). Além disso, um ensino de Jesus semelhante ao encontrado em Lucas 10.7 aparece em *1Timóteo* 5.18. Inúmeros textos comentam a autoria de Lucas-Atos. Em *Diálogos*, Justino (c. 160 d.C.) diz que Lucas escreveu uma “memória

de Jesus” e assinala que o autor era seguidor de Paulo. O cânon muratoriano (c. 170-180) atribui esse Evangelho a Lucas, médico e companheiro de Paulo, e Ireneu (c. 175-195; *He*, 3.1.1; 3.14.1) o atribui a Lucas, seguidor de Paulo, e ressalta que as seções “nós” sugerem a associação entre os dois. O cânon antimarcionita (c. 175) apresenta Lucas como natural de Antioquia da Síria (At 11.19-30; 13.1-3; 15.30-35), comentando que ele viveu até os 84 anos, foi médico, não se casou, escreveu na Acaia e morreu na Beócia. Tertuliano (início do séc. III; *Mr*, 4.2.2; 4.5.3) diz que o terceiro Evangelho é um resumo do evangelho de Paulo. Por fim, Eusébio (início do séc. IV; *Hi ec*, 3.4.2) menciona que Lucas era de Antioquia e foi companheiro de Paulo e autor do Evangelho e de Atos. A voz conjunta dessas tradições acerca da autoria fortalece a identificação do Evangelho com Lucas e torna muito provável a ligação de Lucas com Paulo.

1.3 O homem Lucas: gentio ou semita? A maioria dos estudiosos acredita que Lucas era gentio, embora discutam se era um gentio puro ou um semita não judeu. Ellis é uma exceção: ele defende que Lucas era um cristão judeu helenista, ressaltando que detinha extenso conhecimento do AT; que Colossenses 4.10,11, com sua referência aos que não eram “da circuncisão” (ARA), sugere apenas que ele é um helenista; que indícios de termos palestinos revelam as raízes judaicas de Lucas. Mas a leitura que Ellis faz de Colossenses 4 não é a mais natural.

Fitzmyer entende que Lucas era semita, fundamentando-se para isso nas informações de Colossenses 4, na forma abreviada do nome latino de Lucas, que era a forma grega de um nome latino, e nos pormenores da tradição da igreja, que o situam em Antioquia da Síria. Esse ponto de vista é bem plausível.

No entanto, a maioria dos estudiosos acredita que Lucas era gentio, não semita. Baseiam o raciocínio também em Colossenses 4 e chamam a atenção para Atos 1.19, que informa o nome semítico do campo de Judas, indicando que esse nome estava na língua “deles”. São mencionadas ainda a consideração para com as localidades helenistas e a preocupação com os gentios. Os dois últimos argumentos não são fortes, uma vez que se podem atribuir as mesmas preocupações a um

judeu como Paulo. Em suma, é bem provável que Lucas fosse gentio, embora não esteja claro se era semita.

1.4 As fontes do Evangelho e seu vínculo com Atos. O problema em identificar as fontes de Lucas está intimamente relacionado com a complexa questão conhecida pelo nome de Problema Sinótico. São várias as propostas para solucionar a questão, mas, no que diz respeito unicamente ao Evangelho de Lucas, seu prefácio requer uma hipótese que explique as várias fontes.

1.4.1 Lucas e o Problema Sinótico. Embora alguns estudiosos defendam a hipótese dos dois Evangelhos, a qual apoia a prioridade cronológica de Mateus, que é então seguido de Lucas e Marcos (FARMER), hoje a maioria dos estudiosos defende alguma forma de Hipótese das Duas Fontes (às vezes denominada “Hipótese das Quatro Fontes”; v. PROBLEMA SINÓTICO). Esse ponto de vista subentende a prioridade de Marcos e seu uso por Mateus e Lucas, que também usaram uma fonte de “declarações” conhecida como Q. Além disso, Mateus conta com uma fonte própria de material (M), e Lucas, também (L). Desse modo, as duas fontes comuns são Marcos e Q, enquanto L e M constituíram fontes distintas para Lucas e Mateus, respectivamente. Lucas deve ter usado Marcos, Q e L.

Com toda a probabilidade, Lucas teve acesso a Marcos. Ele também usou muito material especial (L). Por fim, teve acesso a tradições que também são refletidas em Mateus, embora com alguma divergência (ou mesmo com divergências significativas). Na verdade, o material de Q é de natureza tão variada que alguns falam de uma versão mateusina de Q e de uma versão lucana (v. MARSHALL, 1978, que muitas vezes faz essa distinção). Isso significa que talvez Q não tenha sido uma tradição escrita e estabelecida, e sim um conjunto de tradições de ampla circulação. Pela quantidade de ensinamentos e parábolas que Mateus e Lucas têm em comum, não podemos eliminar a possibilidade de que tenha havido uma sobreposição de L e Q: Mateus usando Q, e Lucas usando L. (Embora empreguemos o símbolo “Q”, lembramos a ambiguidade em potencial dessa fonte ou conjunto de fontes.)

1.4.2 Material de Marcos. Pouco mais de 410 versículos de Lucas, que são quase 40% de todo

o Evangelho de Lucas, correspondem a Marcos. É significativo que o material de Marcos em geral se apresente em blocos, especialmente nas seções que descrevem o ministério de Jesus. Essa é uma das razões de Marcos ser visto como fonte básica. Uns poucos textos relacionados a Marcos também receberam o acréscimo de material de \mathcal{Q} ou de \mathcal{L} (Lc 3.7-14; 3.23-38; 4.2b-13; 5.1-11; 19.1-10, 11-27; 22.28-33, 35-38; 23.6-16; 23.27-31; 23.39b-43; 23.47b-49).

1.4.3 Material da fonte \mathcal{Q} . Quando se examina o material da fonte \mathcal{Q} , o quadro é mais complexo. Textos problemáticos envolvem aquelas declarações e parábolas que o autor de um Evangelho insere em um lugar e em outro Evangelho aparecem em lugar bem diferente. Acontece também de um autor ter todos os textos juntos, enquanto outro os espalha por diferentes lugares, e ainda o caso em que o relato é apresentado em termos significativamente diferentes.

Quase 250 versículos de material não encontrado em Marcos ou ligeiramente mais de 20% do Evangelho de Lucas pode ser chamado \mathcal{Q} . Os textos questionáveis de \mathcal{Q} tendem a ficar agrupados na seção central do Evangelho de Lucas. Essa unidade (Lc 9.51—19.44) é uma combinação de grande quantidade do material \mathcal{L} com o material que possui aparentes paralelos com Mateus. Por causa da quantidade de material exclusivo de \mathcal{L} e do caráter temático de algumas partes dessa seção, é difícil discernir se o material provém realmente de \mathcal{Q} ou de \mathcal{L} .

Goulder sugere que Lucas reescreveu boa quantidade de material mateusino e propõe que praticamente nada provém de fato de uma fonte, mas que se trata do reflexo de destaques e desenvolvimentos efetuados por Lucas. O problema com essa teoria é que ela implica que Lucas lidou com o material marcano de forma distinta da maneira que utilizou o material de Mateus (ou \mathcal{Q}), pois Lucas fez muito pouco para alterar o conteúdo do material de Marcos.

1.4.4 Material da fonte \mathcal{L} . O material exclusivo de \mathcal{L} é visto em cerca de 455 versículos de Lucas ou pouco mais de 40% de todo o Evangelho. Está claro que em Lucas há muito material não encontrado nos outros Sinóticos, contendo não apenas um retrato único da infância de Jesus, mas também muitas declarações e parábolas inéditas de Jesus.

Quatro MILAGRES são narrados apenas em Lucas (Lc 7.11-17; 13.10-17; 14.1-6; 17.11-19). Algumas parábolas são exclusivas de Lucas (Lc 10.29-37; 11.5-8; 12.13-21; 15.8-10; 15.11-32; 16.1-8; 16.19-31; 18.1-8; 18.9-14). A ênfase ética do Evangelho de Lucas transparece nesse material. De uma nova perspectiva, Lucas apresenta mais quatro parábolas que podem estar sobrepostas com Mateus (Lc 12.39-46; 14.15-24; 15.1-7; 19.11-27). A amplitude de temas nesse Evangelho e a preocupação pastoral de Lucas vêm à tona nesse material singular e peculiarmente realçado.

1.4.5 A relação do terceiro Evangelho com Atos. Lucas estruturou seu Evangelho visualizando sua continuação. Essa ligação com Atos é vista na repetição do prólogo (Lc 1.1-4; At 1.1; cf. JOSEFO, *Co Áp*). Percebe-se também a relação nos temas paralelos que dominam os dois volumes (MADDOX e O'TOOLE). Jesus cura, e o mesmo fazem Pedro e Paulo. Jesus tem de viajar a Jerusalém, ao passo que Paulo tem de ir a Roma. Jesus é morto pelos adversários, e o mesmo acontece com Estêvão. O relato da ascensão também estabelece fortes vínculos entre os dois volumes (Lc 24.49-53; At 1.1-11).

Esforços para identificar extensos paralelos entre Lucas e Atos têm gerado debate entre os estudiosos (TALBERT). Algumas dessas ligações podem ser exageradas e sutis, por isso cada uma tem de ser avaliada pelos próprios méritos. Mas não há dúvida de que Lucas pretende mostrar paralelos entre a época de Jesus e a época de seus seguidores. Pela perspectiva lucana, para entender o surgimento da igreja, é preciso entender Jesus e o plano de Deus.

1.5 Lucas como historiador. O uso que Lucas faz das fontes traz à tona outra questão. Embora a figura de Lucas como historiador tenha sido objeto de grande debate, parece que Lucas foi cuidadoso com seu material (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS).

Em contrapartida, muitos estudiosos entendem que ele manipulou suas fontes com grande liberdade, por motivos teológicos (GOULDER; HANENCHEN; DIBELIUS) ou sociológicos (ESLER). Dentre os elementos que são objeto de verificação, está a associação do nascimento de Jesus com um censo realizado por Quirino (v. JESUS, NASCIMENTO DE), sua ordem cronológica em relação à rebelião

de Teudas, a autenticidade de certas parábolas e declarações, a realidade dos milagres, a descrição dos julgamentos de Jesus (v. JESUS, JULGAMENTO DE), os detalhes da ressurreição de Cristo, a autenticidade dos diálogos em Atos, sua apresentação da harmonia na igreja primitiva, o encontro peculiar com Cornélio, a realidade do Concílio de Jerusalém e o perfil de Paulo. Esses detalhes têm de ser examinados caso a caso, e as conclusões são inevitavelmente variadas. Isso se deve não apenas à complexidade dos dados, mas também às diferenças de cosmovisão dos intérpretes. Apesar disso, nas ocasiões em que podemos examinar o uso que Lucas faz de suas fontes, descobrimos que é fidedigno (MARSHALL, 1988). Investigações das descrições que ele faz de contextos, costumes e localidades revelam cuidado especial com a precisão (HENCEL e HEMER).

Isso não significa que Lucas não reorganize o material por motivo de ênfase, que não faça um resumo dos acontecimentos com vocabulário próprio ou que não ressalte aspectos da tradição que recebeu. Os discursos em Lucas apresentam resumos, proclamações e relatos. Lucas demonstra interesse pela história e pela teologia, ênfases gêmeas reveladas não apenas na atenção que dedica à sequência dos acontecimentos e aos ensinamentos, mas também à relação temática e teológica. Ele escreve como teólogo e como pastor, mas é dirigido pela história que o precedeu. Diminuir o destaque de qualquer elemento da empreitada pastoral, teológica ou histórica de Lucas é subestimar a profundidade de seus escritos.

1.6 Propósito, público-alvo e destino do Evangelho de Lucas. É motivo de debate se Teófilo (Lc 1.4) era cristão ou estava pensando em se tornar. Várias são as razões propostas para Lucas escrever o Evangelho e sua continuação: 1) explicar por que Jesus não havia retornado; 2) apresentar uma defesa do cristianismo; 3) defender Paulo perante Roma; 4) defender Paulo perante a comunidade; 5) combater o gnosticismo; 6) evangelizar; 7) confirmar a Palavra e a mensagem de salvação; 8) apresentar uma teodicéia da fidelidade de Deus; 9) apresentar uma legitimação sociológica da plena comunhão para os gentios e uma defesa da nova comunidade. Essa profusão de teorias plausíveis é prova da complexidade da empreitada de Lucas. De todas as hipóteses, as

que giram em torno do papel de Deus na salvação e da natureza da nova comunidade (ideias 7-9) provavelmente são as que refletem melhor os abrangentes interesses de Lucas. Um exame da estrutura e da teologia do evangelho há de corroborar essa opinião.

É improvável que Teófilo esteja apenas interessado em se tornar cristão ou seja uma autoridade romana que precise de explicações sobre o cristianismo para assim aceitá-lo como religião legítima. Quanto a Paulo, não é ele próprio o objeto de defesa. Quase nada do Evangelho trata dessas preocupações legais e políticas, e uma parte considerável concentra-se em outras questões que não a evangelização. A importância de Paulo na parte final de Atos deve-se especialmente à missão e à perspectiva que ele representa.

O trecho de Lucas 1.3,4 faz supor que Teófilo havia recebido alguma instrução. O espaço em Lucas-Atos dedicado à fidelidade, às relações entre judeus e gentios e ao apego à esperança da volta de Jesus sugere um gentio que tinha dúvidas quanto a sua associação com a nova comunidade. Esse contexto também é insinuado na controvérsia acerca da comunhão à mesa, a questão da inclusão dos gentios, os exemplos detalhados de como a igreja primitiva enfrentava a rejeição e o espaço dedicado à exortação ética. Ao que parece, Teófilo foi alguém de posição (Lc 1.3). Associado à igreja, não está bem certo de que pertence a essa comunidade racialmente misturada e fortemente perseguida. O evangelho abertamente inclui Teófilo na nova comunidade, conclamando-o a permanecer fiel, comprometido e esperançoso, mesmo em meio à intensa rejeição judaica.

Diante da magnitude do esforço de Lucas, parece claro que ele não escreveu apenas a Teófilo, mas para qualquer um que partilhasse dessa tensão. Qualquer gentio que se sentisse deslocado em um movimento originariamente judaico reconheceria as palavras de ânimo oferecidas por Lucas. Qualquer judeu ou cristão judeu incomodado com a falta de resposta dos judeus ao evangelho ou com a abertura com que os gentios foram bem acolhidos podia ver que Deus inúmeras vezes convidara a nação a se unir a sua obra renovada. O movimento cristão não havia tentado se afastar do judaísmo: fora obrigado a fazê-lo.

Essa exclusão torna-se clara em Atos, mas Lucas, com todo o cuidado, mostra que as sementes da oposição foram semeadas com a rejeição oficial dos judeus a Jesus (Lc 9—13; 22; 23). Para Lucas, a nova comunidade estende amplamente suas bênçãos, fiel à pregação de Jesus (Lc 4.16-30; 5.30-32; 19.10; 24.44-47) e à direção de Deus (At 10.34-43; 22.6-11; 26.15-20).

1.7 Data. São várias as possibilidades, mas dois fatores determinam os limites externos de uma possível data. De um lado, sabe-se que o último acontecimento registrado em Atos ocorre em 62 d.C., estabelecendo assim a data mais remota possível para o término dos dois volumes da obra. De outro lado, Ireneu cita textos inquestionavelmente provenientes de Lucas; por isso, a obra não pode ter sido escrita depois de 170 d.C. (IRENEU, *He*, 3.13.3; 3.15.1). Três possibilidades se apresentam.

1.7.1 Século II. Com base em material proveniente de Marcião, Josefo, Justino Mártir e dos textos pseudoclementinos, tem se defendido uma data entre início e meados do século II. Mas contra essa ideia há o fato de que o teor de Atos não se harmoniza com o de outras cartas desse período, como *IClemente* (95 d.C.) e Inácio (117 d.C.). Além disso, é difícil crer que uma obra assim tardia tivesse desconsiderado tanto as cartas de Paulo. Por último, possíveis alusões em Clemente a Atos 13.22 (*ICl*, 18.1), Atos 20.35 (*ICl*, 2.1) e Atos 26 (*ICl*, 5.6.7) depõem contra essa data. Esse fator também traz para meados da década de 90 a data máxima.

1.7.2 Após a queda de Jerusalém. O ponto de vista mais popular é uma data em algum momento após a queda de Jerusalém. Entre os motivos apresentados, podemos listar: a suposição de que Lucas é posterior a Marcos, sendo este um documento da década de 60 do século I; o retrato de Paulo como herói precisou de tempo para surgir; as descrições de igrejas como Éfeso só podem combinar com um período anterior à perseguição promovida por Domiciano, que ocorreu em meados da década de 90; o discurso apocalíptico de Lucas, com a descrição do cerco e a ênfase na cidade, pressupõe a queda de Jerusalém e requer data posterior a 70 d.C.; os indícios de que Lucas reflete uma teologia tardia, até mesmo “católica primitiva”, situariam a obra no final do século I.

Três desses argumentos não são muito convincentes. Não está claro que Paulo tenha precisado de tempo para ser visto como herói. Dados encontrados em suas cartas concordam com Atos, sugerindo que ele era um dos personagens principais da igreja, atraindo seguidores, mas também gerando controvérsia. As igrejas que não sofrem perseguição romana podem ser de qualquer período antes de Domiciano ou depois de Nero. O debate sobre o catolicismo primitivo em Lucas-Atos prosssegue, mas não é de modo algum evidente que os dois volumes exijam uma teologia tardia (MARSHALL, 1988).

Dois dos argumentos apresentados são mais sólidos. A hipótese de que Lucas foi escrito depois de Marcos é provável. (Mesmo que alguém acredite que Mateus tenha sido escrito primeiro, a situação não se altera.) Nesse argumento, a maior dificuldade para uma data antiga é o fato de que o último acontecimento em Atos ocorre no início da década de 60. Assim, por quanto tempo o Evangelho de Marcos esteve em circulação para poder ter servido de fonte para Lucas?

O argumento de maior peso é que os discursos escatológicos de Jesus (Lc 19.41-44; 21.20-24) pressupõem data posterior ao ano 70. P. Esler acredita que os detalhes desses discursos não podem simplesmente ser atribuídos “ao que inevitavelmente acontece na guerra”, porque alguns aspectos, como a circunvalação, a destruição total da cidade ou a caminhada de todos os cativos para o exílio não eram resultados inevitáveis da guerra. Ao raciocinar assim, Esler questiona a ideia de C. H. Dodd, segundo a qual a linguagem se harmoniza com operações militares antigas e tem paralelo com as descrições, na *LXX*, do saque do templo de Salomão, em 587 a.C. Esler, contudo, descarta um elo importante com o AT. O juízo executado é dirigido contra a infidelidade à aliança. Com isso, o quadro que Lucas apresenta da destruição total de Jerusalém, incluindo seu cerco e derrota, é o que se podia esperar de uma ação divina. Não há, portanto, necessidade de nos apoiarmos na ideia de que a descrição da queda de Jerusalém é um texto moldado à luz de um acontecimento passado.

Jesus teria sido capaz de prever a queda de Jerusalém simplesmente com base em seu conhecimento dos métodos que Deus usa para julgar

a infidelidade à aliança. Lucas não faz esforço algum para atualizar essa tradição de Jesus. Ele apenas esclarece que, na destruição do templo, a cidade também não é poupada.

1.7.3 Antes da queda de Jerusalém. A terceira possibilidade é uma data durante a década de 60. Entre os argumentos a favor dessa teoria, podemos relacionar: o quadro traçado em Atos de que Roma conhece muito pouco sobre o movimento cristão e ainda não tem certeza sobre onde ele se encaixa no mosaico religioso do império, o que sugere aquela data; deixar de mencionar a morte de Tiago (62 d.C.) e especialmente a de Paulo (final da década de 60) parece indicar uma data mais antiga; o silêncio sobre a destruição de Jerusalém, mesmo em contextos em que poderia ter sido mencionada (e.g., no discurso de Estêvão, At 6—7; na viagem de Paulo a Jerusalém, At 21—23), é estranho, caso a obra tenha sido concluída depois do ano 70; o alto grau de incerteza que se percebe nas relações entre gentios e judeus dentro da igreja encaixa-se em um contexto que encontra paralelos nas cartas de Paulo que tratam de tensões semelhantes (Romanos; Gálatas; cf. 1Co 8—10).

O último argumento é muito significativo e, até o momento, não foi plenamente desenvolvido. Vários aspectos de Atos levam a supor que Lucas lidava com preocupações de um período anterior. 1) Na atenção dispensada a detalhes potencialmente ofensivos a respeito da Lei, da comunhão à mesa e de outras práticas (At 6.1-6,10,11,15), Atos pressupõe uma comunidade marcada pela mistura racial. 2) Sua enérgica defesa da missão gentílica contrasta com a situação da década de 80, quando o caráter gentílico do movimento cristão já era aceito. 3) Isso dá segurança aos crentes em meio à intensa pressão judaica.

É difícil definir em que momento da década de 60 a obra foi escrita. Alguns afirmam que o fim de Atos indica a data de sua conclusão. Outros sugerem que textos como Lucas 11.49-51 pressupõe o início da luta com Roma e sugerem uma data no final da década de 60. O fato de a morte de Paulo não ser mencionada pode ser uma indicação de que a obra foi concluída entre o início e meados da década de 60, não no último terço dessa década. Mas a necessidade de Lucas ter recebido e incorporado Marcos pode

sugerir uma data em meados dessa década. Uma vez que o Evangelho precede Atos, uma data em meados da década de 60 é um pouco mais provável. Lucas pode ter deixado sem conclusão o final da carreira de Paulo por ser essa a situação quando terminou a obra.

2. Estrutura e argumento de Lucas

O Evangelho de Lucas pode ser resumido da seguinte maneira, com o material dedicado ao ministério de Jesus visto geograficamente:

1. Apresentação de João Batista e Jesus (Lc 1.1—2.52).
2. Preparação para o ministério: ungido por Deus (Lc 3.1—4.13).
3. Ministério na Galileia: a revelação de Jesus (Lc 4.14—9.50).
4. Viagem a Jerusalém: rejeição pelos judeus e o Novo Caminho (Lc 9.51—19.44).
5. Jerusalém: o Inocente é morto e ressuscitado (Lc 19.45—24.53).

2.1 Apresentação de João Batista e Jesus (Lc 1.1—2.52). Depois do prefácio, em que Lucas explica sua tarefa, o autor se lança a uma comparação entre João e Jesus, mostrando como ambos representam o cumprimento de promessas feitas por Deus. JOÃO BATISTA é como Elias (Lc 1.17), enquanto Jesus desempenhará papéis davídicos e tem origem sobrenatural e singular (Lc 1.31-35). João é precursor, e Jesus é o cumprimento. Em Lucas 1—2, tudo aponta para a superioridade de Jesus.

O nascimento de Jesus (v. JESUS, NASCIMENTO DE) se dá em circunstâncias humildes, mas todos personagens que cercam seu nascimento são piedosos e dispostos a esperar em Deus. Só a palavra de Simeão a Maria tem um toque mais funesto (Lc 2.34,35). Jesus é a salvação de Deus (Lc 2.30), mas em meio a essa esperança está a realidade de que o cumprimento vem acompanhado de dor. Essa seção, dominada por alusões ao AT, abre o Evangelho com os temas gêmeos de cumprimento e direção divina, que continuam ao longo do Evangelho.

2.2 Preparação para o ministério: ungido por Deus (Lc 3.1—4.13). João e Jesus permanecem lado a lado, enquanto Jesus se prepara para exercer seu ministério. João é “aquele que precede” (Is 40.3-5; Lc 3.1-6), ao passo que Jesus é “aquele

que vem” (Lc 3.15-17). João batiza Jesus, mas o principal aspecto do batismo é um dos dois testemunhos celestes acerca de Jesus (Lc 3.21,22; cf. Lc 9.28-36). O testemunho celeste a respeito de Jesus é este: “Tu és o meu Filho amado; em ti me agrado”. A fusão de Isaías 42 com o salmo 2 caracteriza Jesus como personagem régio e profético que, como servo escolhido de Deus, traz a revelação e a salvação de Deus. O caráter universal do relacionamento entre Jesus e a humanidade é ressaltado na lista de seus antepassados (Lc 3.23-38). Ele é “filho de Adão, filho de Deus” (ARA). Suas primeiras ações consistem em vencer a tentação incitada por Satanás, na qual Adão havia fracassado (Lc 4.1-13). Desse modo, a seção mostra Jesus como ungido de Deus, um representante da humanidade que é fiel a Deus.

2.3 Ministério na Galileia: a revelação de Jesus (Lc 4.14—9.50). Essa seção relata basicamente os ensinamentos de Jesus e suas obras milagrosas. Os principais blocos de ensinamentos incluem sua declaração na sinagoga de que ele cumpria a promessa de Deus (Lc 4.16-30) e o Sermão da Planície (Lc 6.17-49; v. SERMÃO DO MONTE). Ambas as passagens são próprias de Lucas. O discurso na sinagoga revela como Jesus entendia sua missão, ao passo que o sermão representa sua ética fundamental apresentada sem as preocupações relacionadas com a tradição judaica (cf. o Sermão do Monte, em Mateus).

No discurso na sinagoga (Lc 4.16-30), Jesus destaca a questão do cumprimento, recorrendo a Isaías 61.1 e 58.6. A unção prometida por Deus cumpriu-se “hoje”, que no contexto de Lucas relembra a unção de Jesus com o Espírito (Lc 3). Somos aqui lembrados de sua função régia. Ele trará salvação a todos os que estão em necessidade: os pobres, os cegos e os cativos.

Em Lucas 4—9, o autor põe a obra de Jesus lado a lado com a formação do grupo de discípulos e com a crescente oposição. A capacidade de salvar é demonstrada em uma série de milagres realizados por Jesus (Lc 4.31-44), enquanto os discípulos são convidados a ser pescadores de homens (Lc 5.1-11). As primeiras indicações de oposição oficial surgem com os milagres, pois estes sugerem que ele possui uma autoridade semelhante à autoridade divina: o Filho do homem afirma ser capaz de perdoar pecados e opera

curas no sábado (Lc 5.12-26). Levi, um odiado coletor de impostos, é chamado (Lc 5.27,28), e surgem quatro controvérsias, uma delas envolvendo o tipo de companhia com quem Jesus se envolve. As outras giram em torno do sábado (Lc 5.29—6.11). Jesus apresenta uma declaração de missão: sua tarefa é chamar os pecadores ao arrependimento (Lc 5.32).

Em razão disso, por meio de uma série de perícopes que se concentram no chamado dos discípulos e nos ensinamentos e milagres de Jesus, Lucas se concentra na pergunta “Quem é Jesus?” e na resposta apropriada que se deve dar a ele. João Batista, talvez estranhando o estilo de ministério, fica imaginando se Jesus é mesmo “aquele que vem”. Jesus responde que suas obras escatológicas de proclamação e de cura declaram sua condição (Lc 7.18-35; cf. Is 29.18; 35.5,6; 61.1). Deve se responder à Palavra, embora muitos obstáculos impeçam a resposta (Lc 8.4-15). A obra milagrosa de Jesus sobre a natureza (Lc 8.22-25), sobre os demônios (Lc 8.26-39) e sobre as enfermidades e a morte (Lc 8.40-56) mostra o alcance de sua autoridade e descreve sua obra escatológica. Essa seção passa do ensino e da demonstração de autoridade para confissão e chamado ao discipulado. Pedro confessa que Jesus é o Cristo (Lc 9.18-20). Agora Jesus explica que tipo de Messias será: ele sofrerá (Lc 9.21,22), e seus seguidores devem estar totalmente comprometidos com ele, se quiserem sobreviver à rejeição que resulta de segui-lo (Lc 9.23-27).

O segundo testemunho celestial acerca de Jesus ocorre na transfiguração (Lc 9.28-36). A voz divina repete o endosso feito por ocasião do batismo com uma nota adicional: “A ele ouvi” (cf. Dt 18.15). Jesus é um segundo Moisés e assinala o início de um novo caminho.

2.4 A viagem a Jerusalém: rejeição pelos judeus e o Novo Caminho (Lc 9.51—19.44). Essa parte do Evangelho é particularmente lucana: mais de 44% do material é encontrado apenas em Lucas. Há uma alta concentração de ensinamentos e parábolas. Aliás, das 17 parábolas, 15 são exclusivas de Lucas. A viagem a Jerusalém não é apresentada em uma linha cronológica ininterrupta, visto que em Lucas 10.38-42 Jesus está perto de Jerusalém, ao passo que mais tarde, na mesma seção, aparece no norte. Na verdade, trata-se de uma

viagem no tempo, em atendimento às demandas do plano de Deus. Notas sobre a viagem marcam a seção (Lc 9.51; 13.22; 17.11; 18.31; 19.28,44). Jesus viaja para se encontrar com o destino que lhe estava designado em Jerusalém (Lc 13.31-35).

A ênfase dessa seção é que Jesus dá início a um novo caminho para seguir a Deus. O tema da seção é “A ele ouvi”. Uma vez que o caminho de Jesus é diferente daquele promulgado pela liderança judaica, essa seção analisa como o ensino de Jesus se relaciona com o judaísmo da época. A diferença provoca feroz oposição, tema que domina Lucas 9—13. Todos são convidados a seguir o Novo Caminho, mas alguns se recusam a isso. Estão manifestas as sementes de insatisfação que conduzirão Jesus à morte.

A seção começa com os discípulos aprendendo as coisas básicas do discipulado: missão, compromisso, amor a Deus, amor ao próximo, devoção a Jesus, a seus ensinamentos e à oração (Lc 9.51—11.13). Em uma seção mais decisiva, Jesus convoca a multidão a discernir a natureza dos tempos (Lc 12.49—14.24). Israel está se desviando e terá pouco tempo para se decidir e evitar o juízo (Lc 13.1-9,31-35). Mesmo assim, bênçãos ainda virão.

A partir desse momento, a maior parte da seção que trata da viagem diz respeito ao discipulado. Em face da rejeição, os discípulos precisarão assumir um compromisso integral (Lc 14.25-35). Sua missão é buscar os perdidos, pois é o que Deus faz (Lc 15.1-32). Deus tem prazer em encontrar pecadores perdidos, de modo que o chamado de Jesus é para procurá-los. O discípulo se expressa no serviço ao próximo e é generoso com seus recursos (Lc 16.1-31). Aliás, cada um terá de prestar contas a Deus pela maneira em que empregou esses recursos. Embora os ensinamentos falsos sejam uma ameaça, ela é superada pelo perdão dos irmãos, pela fé e pelo serviço profundos (Lc 17.1-10). O discípulo deve viver na esperança do retorno do rei. Então, a promessa do reino, já inaugurado e presente, se consumará (Lc 17.11—18.8). A vinda do rei será um tempo de duro juízo, mas também de restituição. O discípulo deve viver humildemente, dando tudo e confiando tudo ao Pai (Lc 18.9-30).

Por fim, Jesus se dirige para Jerusalém. Ele volta a mostrar sua autoridade, enquanto prediz

seu sofrimento e realiza curas na condição de Filho de Davi (Lc 18.32-43). Zaqueu é o símbolo do pecador e rico que é transformado (Lc 19.1-10). É um quadro da missão de Jesus; é o perdido que é procurado e salvo (Lc 19.10). A parábola das minas mostra que a fidelidade é necessária e que o discípulo e toda a nação terão de prestar contas ao rei (Lc 19.11-27). Jesus entra em Jerusalém como rei, mas os líderes rejeitam a aclamação (Lc 19.28-40). Jesus adverte a nação de que ela fracassou em responder à promessa de Deus e enfrenta juízo (Lc 19.41-44). A oposição consegue levar Jesus à morte, mas as consequências são trágicas para a nação de Israel.

2.5 Jerusalém: o inocente é morto e ressuscitado (Lc 19.45—24.53). Na seção final, Lucas conta como Jesus morreu, por que a aparente derrota se tornou uma vitória e como Deus revelou quem era Jesus. Além disso, à luz das ações de Deus fica clara a tarefa dos discípulos. Lucas mistura material novo com aquele encontrado nos outros Evangelhos.

As batalhas finais do ministério terreno de Jesus ocorrem aqui, fazendo lembrar os confrontos de Lucas 11—13. Jesus purifica o templo (v. *TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO*), demonstrando seu desprazer com o judaísmo oficial (Lc 19.45-48). Os líderes saem derrotados nas várias controvérsias em que tentam criar embaraços para Jesus (Lc 20.1-8,20-26,27-40).

À luz da recusa da nação em aceitá-lo, Jesus prediz a queda do templo e de Jerusalém, acontecimentos que são uma amostra do fim (Lc 21.5-38). A queda de Jerusalém será um tempo terrível para a nação, mas ainda não é o fim, o tempo em que o Filho do homem retornará nas nuvens com autoridade para redimir seu povo (Dn 7.13,14). Os discípulos devem vigiar e permanecer fiéis.

Em Lucas 22—23, temos o relato do caminho de Cristo rumo à cruz. Jesus foi traído, embora inocente, mas sua morte dará início à nova aliança e será um sacrifício a favor de outros (Lc 22.1-20; v. *ÚLTIMA CEIA*). Em seu último discurso, Jesus anuncia a traição, destaca que a grandeza está no serviço, concede aos Onze uma posição de autoridade, prediz as negações de Pedro e adverte com respeito à rejeição (Lc 22.31-38). Jesus está no controle, mesmo com a proximidade de sua morte. Enquanto ele ora e, dessa forma, deixa

para seus discípulos um exemplo da confiança que devem ter em meio à rejeição, é traído e preso (Lc 22.47-53). Os julgamentos giram de novo em torno de quem é Jesus. A resposta aparece em Lucas 22.69. “A partir de agora”, ou seja, daquele momento em diante, Jesus passou a ser visto como o Senhor exaltado que está assentado com autoridade ao lado de Deus. Messianidade significa senhorio (v. SENHOR), autoridade sobre o plano e a salvação de Deus. Irônica e inconscientemente, os líderes judaicos contribuíram para que essas coisas acontecessem. Jesus foi julgado, ou pelo menos assim pareceu, mas na verdade ele é o juiz (Lc 22.54-71; v. JESUS, JULGAMENTO DE).

Entretanto, os líderes não são os únicos culpados. Enquanto Pilatos e Herodes debatem sobre o que fazer com Jesus, o povo tem a oportunidade de tomar a decisão final (Lc 23.1-25). Apesar dos repetidos protestos de Pilatos quanto à inocência de Jesus e da reação semelhante de Herodes, o povo pede que Jesus seja morto e Barrabás seja solto. Lucas relata a morte de Jesus com alusões veterotestamentárias que apresentam Jesus como sofredor inocente que confia em Deus (Lc 23.26-56; Sl 22.8,9; 19; 69.22; 31.6; v. CRISTO, MORTE DE).

O capítulo 24 de Lucas apresenta três cenas da ressurreição e sua confirmação. O trecho de Lucas 24.1-12 anuncia o túmulo vazio, mas a notícia dada pelas mulheres alvoroçadas é recebida com ceticismo. O anúncio feito por anjos levou as mulheres a recordar as predições de sofrimento. A experiência dos discípulos de Emaús mostra a reviravolta que a ressurreição causou entre os seguidores de Jesus, que estavam desconsolados (Lc 24.13-36). Dois discípulos pranteiam a partida do profeta que poderia ter redimido a nação de Israel, mas as Escrituras e a revelação de Jesus mostram que Deus tinha um plano que contemplava a morte de Jesus. Deus havia de fato ressuscitado Jesus, confirmando-o e ratificando a estratégia divina. O desconsolo transformou-se em regozijo quando entenderam a natureza do plano de Deus e o papel de Jesus nesse plano, um realce importante em Lucas.

Assim como o terceiro Evangelho inicia com a esperança do cumprimento das promessas do At (Lc 1—2), da mesma forma Lucas 24 volta ao tema central: Jesus, o Messias, é o cumprimento do plano e das promessas de Deus (Lc 24.36-53).

A aparição final de Jesus no Evangelho está associada a uma comissão, a um plano e a uma promessa. Tornando a lembrar os discípulos de que as Escrituras haviam predito o sofrimento e a exaltação do Messias, Jesus anuncia que eles foram chamados para ser testemunhas e pregar o arrependimento. O plano é ir a todas as nações, começando por Jerusalém. A promessa é a “promessa de meu Pai”, a vinda do Espírito (Lc 24.49). Como o Batista havia prometido (Lc 3.15-17), assim tem de acontecer.

3. Teologia de Lucas

Nossa breve análise mostrará as principais implicações e associações que mostram os interesses teológicos e pastorais de Lucas.

3.1 O Deus dos desígnios e do cuidado com os detalhes: o plano. No centro da preocupação de Lucas, que era incutir ânimo em Teófilo, acha-se a análise detalhada do plano de Deus. Lucas ressalta e enuncia esse tema mais que os outros Evangelistas sinóticos.

3.1.1 O plano. Várias passagens exclusivamente lucanas trazem a lume esse tema (Lc 1.14-17,31-35,46-55,68-79; 2.9-14,30-32,34,35; 4.16-30; 13.31-35; 24.44-49), com sobreposição de um texto-chave com os outros Evangelhos (a investigação de João Batista, Lc 7.18-35). Além disso, Lucas emprega os textos do Filho do homem sofredor, sendo uns poucos próprios desse Evangelho (Lc 9.22,44; 17.25 [L]; 18.31-33 [L]; 22.22 [L]; 24.7 [L]). Atos também ressalta os detalhes do plano (At 2.23; 4.27, 28; 13.32-39; 24.14,15; 26.22,23). Os principais elementos do plano são a carreira de Jesus, a esperança dos espiritualmente humildes e necessitados, o oferecimento das bênçãos de Deus e a vinda da nova era com o sofrimento de Jesus e a divisão causada a Israel.

3.1.2 A estrutura do plano: promessa e cumprimento. Em apoio ao tema do plano de Deus, existe uma nota de promessa e cumprimento percorrendo todo o Evangelho e Atos, especialmente no que diz respeito às Escrituras. O recurso ao At concentra-se em três áreas: cristologia, rejeição israelita/inclusão gentílica e justiça no final. Os dois últimos temas são mais proeminentes em Atos, depois que “o Caminho” (At 24.14) é apresentado e defendido de várias acusações, particularmente representado nos

esforços de Paulo entre os gentios. Mesmo assim, o tema da aceitação do evangelho por parte dos gentios enquanto Israel hesita, está presente em inúmeros textos (Lc 2.34; 3.4-6; 4.25-27; 7.1-10; 10.25-37; 11.49-51; 13.7-9,23-30,31-35; 14.16-24; 17.12-19; 19.41-44).

3.1.3 Os textos para “hoje”. Vários temas ressaltam o plano. As passagens que se referem a “hoje” mostram que a promessa tem disponibilidade imediata (Lc 2.11; 4.21; 5.26; 13.32,33; 19.5,9,42; 23.42,43).

3.1.4 João Batista. João Batista é a ponte que se estende entre a antiga era da promessa e a nova era, a da inauguração (Lc 1—2, esp. Lc 1.76-79; 3.4-6; 7.24-35; 16.16). O capítulo 7 de Lucas é esclarecedor aqui. João é o precursor da predição de Malaquias, mas também representa o maior profeta da antiga era (Lc 7.27). Apesar disso, a nova era é tão grandiosa que o menor súdito do reino é mais exaltado que o maior dos profetas do passado (Lc 7.28). Essa passagem apresenta a estrutura lucana básica do plano: a era da expectativa-promessa seguida da era da inauguração. A mensagem do evangelho, anunciada pela igreja, e o ensino de Jesus a respeito do fim servem para esclarecer a hora e a estrutura da era recém-instalada. O plano ainda contém elementos de realização futura (Lc 17.21-37; 21.5-38), mas já se chegou ao ponto crítico. Desse modo, a segunda parte do plano também apresenta uma subdivisão, embora a totalidade dessa era represente o cumprimento. As subdivisões são: inauguração (At 2.14-40) e consumação (At 3.14-26), o “já” e o “ainda não”.

3.1.5 Declarações de missão. Outros elementos do plano são vistos em declarações de missão, nas quais Jesus esboçou sua tarefa. Jesus veio pregar boas-novas aos necessitados (Lc 4.18,19), curar os enfermos (Lc 5.30-32) e ser ouvido, fosse a mensagem comunicada por ele ou por seus representantes (Lc 10.16-26). Ele veio buscar e salvar o perdido (Lc 19.10). Essa carreira é recapitulada em Atos 10.36-43.

3.1.6 Progressão geográfica. A progressão geográfica também revela a expansão do movimento conforme o plano. O esboço básico do Evangelho, desde a Galileia até Jerusalém, mostra esse crescimento, assim como Atos mostra a necessidade de Paulo ir a Roma (At 1.8; 19.21; 23.11).

3.1.7 “É necessário”. Muitas passagens declaram que “é necessário” (*dei*) que algo ocorra. De fato, 40 das 101 vezes que o NT utiliza *dei* estão em Lucas-Atos. É necessário que Jesus esteja na casa do Pai (Lc 2.49), anuncie o evangelho do reino (Lc 4.43) e cure a mulher atormentada por Satanás (Lc 13.16). Certos acontecimentos devem preceder o fim (Lc 17.25; 21.9). Jesus tem de ser contado entre os transgressores (Lc 22.37). É necessário que o Cristo sofra e seja ressuscitado e que se pregue o arrependimento para perdão de pecados. A necessidade do sofrimento do Filho do homem, também já assinalada, faz parte desse tema. Atos também reverbera o assunto (At 1.16; 3.21; 9.6,16; 13.46; 14.22; 19.21; 23.11; 25.10; 27.24).

3.2 Cristologia e salvação: Messias-Senhor, seu ensino, sua obra e as bênçãos do plano por meio dele. Jesus e o livramento estão no centro do plano. Quem é Jesus? O que ele faz? Como saber se ele é o escolhido de Deus? Para Lucas, essas são as principais indagações cristológicas. Além disso, existe o chamado à resposta.

3.2.1 Cristologia: de Messias, servo e profeta a Senhor. Lucas desenvolve um cuidadoso retrato de Jesus, embora esse aspecto não seja universalmente reconhecido. Alguns dizem que a cristologia de Lucas é mais uma colcha de retalhos que um todo unificado, uma coletânea de tradições, “a mais variada no NT” (EVANS).

Pela leitura de Lucas 1—2, fica claro que Jesus é apresentado como um personagem régio. O anúncio a Maria e os comentários de Zacarias tornam explícita a ligação davídica (Lc 1.31-33,69). Além disso, a unção de Jesus por ocasião de seu batismo remete a duas passagens do AT — o salmo 2 e Isaías 42 —, que juntas trazem imagens régias e proféticas. De modo semelhante, as imagens de servo e de profeta aparecem juntas nos comentários de Simeão (Lc 2.30-35), mas a ideia de um líder-profeta é um tema cristológico dominante em Lucas.

De modo semelhante, o sermão de Jesus em Nazaré (Lc 4.16-30) une os recorrentes temas régio e profético. Embora Elías e Eliseu sejam citados para ilustrar a situação de Jesus (Lc 4.25-27), em Lucas, a unção de Isaías está no tempo aoristo e remete ao batismo com sua alusão régio-profética. Depois que o povo reconhece que Jesus é profeta (Lc 7.16; 9.7-9,19), esse reconhecimento

se torna mais específico com a confissão de Pedro de que ele é o Cristo (Lc 9.20) e com a explicação adicional de Jesus de que inevitavelmente o Filho do homem fará sua obra como sofredor. Em uma tradição própria de seu Evangelho, Lucas relaciona o título “Filho” ao papel messiânico de Jesus (Lc 4.41). A mescla régio-profética volta a aparecer na voz vinda do céu por ocasião da transfiguração (Lc 9.35; cf. Sl 2.7; Is 42.1; Dt 18.15).

Quando Jesus é apresentado como profeta, isso quer dizer um líder-profeta, como Moisés, de modo que mesmo aqui a percepção de governo e comando é fundamental. Em resumo, Lucas considera fundamental o papel messiânico de Jesus para a cristologia. A messianidade de Jesus requer esclarecimento e definição cuidadosa, sendo posta ao lado de outras expectativas, mas sua messianidade é uma categoria em torno da qual giram os outros conceitos.

O tema recorrente da profecia desempenha um papel importante nos ais contra os escribas (Lc 11.47-51), no lamento por Jerusalém (Lc 13.31-35) e na conversa na estrada de Emaús (Lc 24.19,21). No entanto, mesmo em textos como Lucas 13.31-35, a referência ao salmo 118 (“Bendito aquele que vem em nome do Senhor”) se desenvolve em uma alusão régia (cf. a entrada triunfal, Lc 19.38), uma vez que para Lucas “aquele que vem” é fundamentalmente um libertador escatológico e messiânico (Lc 3.15-18; 7.22,23; 19.38). E, de novo, na estrada de Emaús os discípulos misturam sua percepção de Jesus como profeta com a esperança de que ele pudesse “redimir” a nação (Lc 24.21). Em Lucas, a imagem do libertador régio nunca está muito distante da profética.

Lucas desenvolve a posição elevada de Jesus à medida que conduz seu Evangelho ao desfecho. Embora a autoridade do Filho do homem seja mencionada já em Lucas 5.24, esse tema e a posição de Jesus como Senhor se tornam o centro das atenções e dos debates em Lucas 20.41-44, 21.27 e 22.69 (cf. At 2.30-36; 10.35). O significado do salmo 110 e sua referência a Jesus são de notável importância para Lucas. Seguindo uma progressão em três etapas, que faz a ponte entre Lucas e Atos, a questão é suscitada (Lc 20.41-44), Jesus responde (Lc 22.69) e a mensagem da autoridade de Jesus é proclamada (At 2.30-36). Os Sinóticos

têm em comum os dois primeiros textos, mas a continuação de Lucas, concluindo com a detalhada exposição de Atos 2, mostra a importância desse debate. A passagem de Lucas 22.69 deixa claro que “a partir de agora” Jesus — o Messias-servo-profeta — exercerá sua autoridade de Senhor à direita de Deus.

Isso não quer dizer que Lucas não empregue outros títulos ao longo desse perfil básico da messianidade de Jesus. Jesus é o Salvador, alguém que liberta (Lc 2.11; 1.70-75; 2.30-32; At 5.31; 13.23-25), o Filho de Davi (Lc 1.27,32,69; 2.4,11; 18.38,39; At 2.25-31; 15.16) e o Rei (Lc 19.38). Ele é o Filho, sendo Deus o Pai, como declara o testemunho divino (Lc 1.35; 2.49; 3.22,38; 4.3,9,41; 9.35; 10.21,22). No entanto, ele também é o Filhote de Adão, que cresce na graça (Lc 3.38; 2.40,52; At 2.22). Ele é comparado a Jonas (Lc 11.29-32, mensagem de arrependimento) e a Salomão (Lc 11.31, mensagem de sabedoria). Como Filho do homem, além de sofrer e ser exaltado, também ministra (e.g., Lc 5.24; 19.10). Outro título comum é “Mestre” (Lc 7.40; 8.49; 9.38; 10.25; 11.45; 12.13; 18.18; 19.39; 20.21,28,39; 21.7; 22.11). O retrato de Jesus é diversificado, mas não deixa de ser organizado. Jesus transmite autoridade, mas também faz promessas.

3.2.2 O reino no ensino e na obra de Jesus. O Messias veio trazer o reino de Deus, o governo de Deus manifesto na terra (Lc 4.18,33; 7.22; 8.1; 9.6; 10.11). Esse é um tema complexo no Evangelho de Lucas. O reino está presente agora, mas virá no futuro. Inclui esperança terrena e ao mesmo tempo tem dimensões espirituais.

Como realidade presente, o reino está associado à autoridade de Jesus, fato bem ilustrado nas ocasiões em que ele dá ordens às forças espirituais do mal. Isso também revela o caráter espiritual do reino. Jesus pode dizer que o reino “está próximo” (Lc 10.9). E, quando os Setenta (e Dois) discípulos exercem autoridade sobre os demônios, ele vê Satanás cair (Lc 10.18,19). Por sinal, Jesus afirma que, se ele expulsa demônios pelo dedo de Deus, então o reino chegou “a vós” (Lc 11.20-23). Indagado pelos fariseus sobre quando o reino viria, ele responde que o reino está “entre [ou no meio] de vós” (Lc 17.21). Em uma parábola, o rei parte em viagem “com o fim de tomar posse de um reino” (Lc 19.12,15). Lucas deixa claro que,

a partir da audiência do julgamento de Jesus perante o concílio dos anciãos judeus, Jesus já está à direita de Deus (Lc 22.69). Por fim, a citação do salmo 110 evoca a presença de uma autoridade régia que governa da parte de Deus.

No entanto, o reino também é futuro (v. ESCATOLOGIA). O texto de Lucas 17.22-37 descreve o julgamento que precede sua chegada. Aqui se encontra o aspecto “ainda não” — o reino em consumação. A passagem de Lucas 21.5-38 também é um retrato da “hora da redenção”. Aqui a imagem do dia do Senhor floresce quando o mal é decisivamente julgado. No espaço de uns poucos versículos (Lc 21.25-27), encontramos alusões a diversas passagens do AT que sugerem perturbações cósmicas associadas ao dia do Senhor (Is 13.10; Ez 32.7; Jl 2.30,31; Sl 46.2,3; 65.7; Is 24.19, LXX; Ag 2.6,21; Dn 7.13). A esperança e a expectativa do AT não morreram, como Atos 3.20,21 também deixa claro. Jesus voltará para cumprir o restante da promessa, a qual se mostrará visível na terra a toda a humanidade, bem como nos benefícios eternos concedidos aos crentes.

Dessa maneira, o reino é terreno, ou seja, Jesus governará na terra como alguém da linhagem de Davi e trará livramento total quando manifestar sua soberania sobre todos. Essa esperança é expressa de maneira muito mais forte na narrativa e nos cânticos de Lucas 1.32,33,46-55,69-75. Os discursos escatológicos e os comentários de Atos 1.11 e 3.18-21 mostram que a esperança futura não foi absorvida no tema da inauguração presente, mas permanece viva, ligada a suas raízes veterotestamentárias. Deus é fiel e faz que todas as suas promessas se cumpram.

Mas o livramento espiritual também procede dele. O cântico de Zacarias (Lc 1.78, 79) deixa isso claro ao comparar Jesus com o sol nascente, que brilha sobre os que estão nas trevas e os conduz ao caminho da paz. A promessa do Espírito (Lc 3.15-18; 24.49; At 1.8) e a esperança do perdão dos pecados (Lc 24.47) também pertencem a essa ênfase. A autoridade de Jesus sobre demônios e outras forças mostra que ele é capaz de fazer que tais promessas se cumpram.

Os súditos mais destacados do reino e que mais se beneficiam de sua presença são os discípulos (Lc 18.26-30). Eles têm todos os benefícios

da salvação, mas também existem beneficiários em potencial. Qualquer um que deseje entrar no reino é um beneficiário em potencial (Lc 13.23-30; 14.16-24; v. 3.3.1 abaixo). Mas também há súditos relutantes, que têm de prestar contas a Deus agora e um dia terão de encarar a realidade de seu domínio (Lc 19.27; 21.24-27; At 3.20-26; 10.42; 17.30,31).

3.2.3 *O Espírito*. O Espírito, na condição de personagem central da redenção, é primeiramente prometido (Lc 3.15-18) e depois apresentado como aquele que dá testemunho de Jesus e o capacita (Lc 3.22; 4.16-18). Mais tarde, a promessa chega em sua plenitude, e o Espírito cai sobre todos os crentes (At 2.1-13). O texto de Atos 2.14-21 (cf. Jl 2.28-32) explica o acontecimento como o sinal de que uma nova era chegou. O Espírito é o dom do Pai por meio do Filho exaltado. É poder e capacitação vindos do alto (Lc 24.49; At 2.30-36; 10.40-47; 11.15,16; 15.8). A presença do Espírito é prova de que Jesus ressuscitou e de que agora, à direita de Deus, dirige sua nova comunidade. Lucas assegura Teófilo de que, embora o Messias tenha morrido e pareça estar ausente, ele se faz presente no dom e na presença do Espírito que enviou (v. ESPÍRITO SANTO).

3.2.4 *A ressurreição/ascensão*. O acontecimento principal no centro da provisão divina para a salvação é a ressurreição/ascensão. Dentre os autores dos Evangelhos, apenas Lucas menciona e desenvolve a ascensão, acontecimento que para ele estabelece a ligação entre Lucas 24 e Atos 1 (seu significado é explicado em At 2.23,24,30-36; 3.14,15,21; 4.10-12; 5.30; 17.31). O Salvador ressuscitado é alguém capaz de governar e consumir sua promessa, alguém que pode perdoar e acenar com sua benignidade, mediante a outorga de bênçãos (At 2.21; 4.12; 10.43). Ademais, a realidade contínua da autoridade de Jesus é demonstrada na atividade dos que ministram “em nome” dele (At 2.38; 3.6,16; 4.7,10; 8.11,12; 9.27,28; 10.48; 19.5). Em suma, a ascensão mostra que ele é Senhor.

3.2.5 *A salvação no ensino e na obra de Jesus*. Jesus traz promessa e salvação. A salvação envolve participar da esperança, experimentar o reino, provar o perdão e tomar parte do poder capacitador do Espírito. Assim como a pessoa de Jesus revela o caráter e a capacidade daquele que traz

bênção, seus ensinamentos e sua obra explicam e indicam os resultados desejados. Jesus era o Mestre e operava maravilhas (Lc 4.14,15,31,32,44; 6.17-19; 7.22). Como já vimos, seus ensinamentos concentravam-se na oferta do reino. Essa oportunidade é como a libertação e a restauração ocorridas no Jubileu (Lc 4.16-21; cf. Lv 25.10; Is 61.1,2), mas também inclui um chamado à honra ética, a qual reflete a experiência da bênção (Lc 6.20-49). As parábolas também mostram essa dupla preocupação. Um poucas parábolas aludem ao plano de Deus (Lc 13.6-9,23-30; 14.16-24; 20.9-18), e em algumas delas emprega-se uma cena de refeição ou de festa. A festa representa não apenas o regozijo da salvação, mas também a comunhão à mesa no futuro, realidade da qual a comunidade pode agora tomar parte, sem distinção racial (At 10; 11; 15). Deve haver unidade entre o povo de Deus.

Além da unidade, há um chamado a um estilo ético de vida. A vida de relacionamento com Deus, o envolvimento com missão e a honra ética devem ser dominados por amor, humildade, serviço e justiça — o tema da maioria das outras parábolas (Lc 10.25-37; 11.5-8; 12.1-12; 12.35-48; 15.1-32; 16.1-8,19-31; 18.1-8; 19.11-27). Jesus não veio apenas resgatar o ser humano e levá-lo para o céu, mas veio fazer com que conheça a atividade transformadora de Deus na própria vida. É a esse Deus que todos terão de prestar contas. É por isso que o compromisso recebe tamanho destaque nos ensinamentos de Jesus (Lc 9.21-26,57-62; 14.25-34; 18.18-30).

3.2.6 A cruz. Até aqui em nossa análise da obra e do ensino de Jesus, praticamente nada se disse sobre a cruz (v. CRISTO, MORTE DE [EVANGELHOS]). Isso ocorre porque Lucas dá à ascensão e à exaltação mais proeminência que à cruz. Alguns estudiosos chegam a negar que Lucas tenha atribuído uma função salvadora à morte de Jesus, alegando, em vez disso, que Lucas apresenta Jesus como simples exemplo em sua morte. Embora Lucas, em sua narrativa sobre a vida de Jesus, utilize elementos que o apresentam como exemplo e, dessa maneira, trate das necessidades de uma igreja sob pressão, considerar a morte de Jesus apenas como exemplo ético é perder de vista outros temas importantes de Lucas.

Conquanto a cruz seja menos proeminente para Lucas que para Paulo, seu significado vai

além de uma função ética ou histórica e ocupa um lugar importante na teologia de Lucas. Jesus, como já ressaltamos ao examinar Lucas 22—23, é o Justo Sofredor, mas dois textos lançam luz sobre o significado de sua morte. A passagem de Lucas 22.20 deixa claro que a morte de Jesus dá início à nova aliança com Deus, ao passo que Atos 20.28, citando Paulo, afirma que Jesus “comprou” a igreja com seu sangue. O início da nova aliança e uma transação soteriológica ocorrem na morte de Jesus. Duas outras imagens reforçam essa ideia. A substituição de Barrabás por Jesus apresenta o fato de que Jesus assumiu o lugar do pecador, troca que se torna ainda mais pungente quando Lucas observa que foi “toda” a multidão que participou dessa escolha iníqua (Lc 23.18-25). O oferecimento do paraíso ao ladrão enquanto morrem juntos (Lc 23.43) mostra que, apesar de sua morte, Jesus pode oferecer vida.

3.2.7 Milagres. Não somente a ressurreição, mas também os MILAGRES, que, por mostrarem a chegada da nova era, autenticam o papel de Jesus no plano divino (Lc 7.22; At 2.22-24). Aliás, o âmbito das obras de cura de Jesus mostra o fôlego de sua autoridade. Ele exorciza espíritos maus, sara os geralmente chamados “enfermos” e cura uma variedade de patologias específicas: hemorragia, mão ressequida, cegueira, surdez, paralisia, epilepsia, lepra, hidropisia e febre. Ele ressuscita os mortos e exerce poder sobre a natureza. A obra de Jesus dá testemunho de sua pessoa e tarefa. O fato de Atos registrar a continuação de algumas dessas obras, operadas pelas mãos dos discípulos, mostra que a autenticação continua (At 3.6,16), bem como a autoridade de Jesus.

3.2.8 Jesus e a salvação. Lucas apresenta Jesus demonstrando interesse fundamental em sua autoridade e, então, na promessa que ele traz. A obra salvadora de Jesus dá início ao reino, liberta o pecador, perdoa os pecados, concede o Espírito, convida o ser humano a uma vida compromissada e fiel, vivida no contexto da esperança da consumação futura, e faz com que todos tenham de prestar contas ao plano de Deus. De fato, Jesus dá início a todas as promessas pactuais de Deus. Para Lucas, a promessa abraâmica de bênção aos povos da terra concretizou-se em Jesus (At 3.22-26). É o que também ocorre com a esperança davídica (Lc 1.31-33,69; 22.69; At 2.25-36) e com a

esperança do Espírito associadas à vinda da nova era e da nova aliança (Lc 22.20; At 2.14-21). Era preciso assegurar Teófilo de que Jesus pode cumprir tais promessas e de fato as cumpre. Mas quem constitui a nova comunidade, e o que ela deve ser? Como a cristologia, para Lucas, se relaciona com o conteúdo e a tarefa da nova comunidade?

3.3 A nova comunidade. No Evangelho de Lucas, a nova comunidade formada em torno de Jesus não é na realidade uma entidade organizada. Existem os Doze e os Setenta (e Dois), mas, além desses grupos básicos, não há estrutura formal, e os que formarão a nova comunidade de Atos são chamados “discípulos”. No Evangelho, esse grupo é, na maioria, judaico, mas há sinais de que os benefícios do programa de Jesus poderão se estender a samaritanos e a não judeus (Lc 3.4-6; 4.22-30; 7.1-10; 13.23-30; 14.16-24; 17.12-19; 20.15,16; 24.47). O aspecto multirracial torna-se proeminente em Atos, mas o mais importante no Evangelho é o fato de que a mensagem alcança os que estão à margem da sociedade.

3.3.1 Os beneficiários da salvação. Lucas destaca a recepção da mensagem do evangelho pelos rejeitados: os pobres, os pecadores e os coletores de impostos. Além disso, as mulheres recebem tratamento especial. Para Lucas, os pobres são os necessitados não apenas material, mas espiritualmente. O elemento espiritual está claramente indicado em Lucas 1.50-53 e 6.20-23. Nessas passagens, os pobres e os humildes estão relacionados à promessa da aliança ou ao tratamento dispensado aos profetas de Deus. Os pobres e rejeitados são mencionados em vários textos (Lc 1.46-55; 4.18; 6.20-23; 7.22; 10.21,22; 14.13,21-24; 16.19-31; 21.1-4). Os pecadores também recebem atenção especial nesse Evangelho (Lc 5.27-32; 7.28,30,34,36-50; 15.1,2; 19.7). Também se assinalam os coletores de impostos, que naquela cultura eram vistos como traidores da nação, como beneficiários em potencial (Lc 5.27-32; 7.34; 18.9-14; 19.1-10).

Por fim, Lucas apresenta a receptividade das mulheres (Lc 7.36-50; 8.1-3; 8.48; 10.38-42; 13.10-17; 24.1-12). Em várias ocasiões, não apenas uma mulher é citada, mas uma viúva, que representava a posição mais vulnerável naquela sociedade (Lc 2.37; 4.25,26; 7.12; 18.3,5; 20.47; 21.2,3). Quer por parábola, quer por exemplo, as

mulheres se mostram sensíveis à mensagem de Jesus. Embora vivam à margem da sociedade do século I, estão no centro da narrativa de Lucas e em geral formam par com homens (Lc 2.25-38; 4.25-27; 8.40-56; 11.31,32; 13.18-21; 15.4-10; 17.34,35; At 21.9,10), talvez mostrando com isso que o evangelho é oferecido a ambos os gêneros, bem como a todas as raças e níveis sociais.

Em suma, não pode haver restrições ao tipo de pessoas que formam a nova comunidade. O evangelho está à disposição de todos, mas os fracos e vulneráveis da sociedade quase sempre têm mais facilidade para responder de maneira positiva a sua mensagem de esperança em Deus e dependência dele.

3.3.2 Os termos e as figuras da resposta. Lucas emprega três termos para descrever a resposta à mensagem: “arrepender-se”, “converter-se” e “fé”. O termo traduzido por “arrepender-se” tem raízes no vocábulo *shûb* (“dar meia-volta”) do AT (Lc 11.32). O termo grego *metanoeō* está relacionado à mudança da mente. A ideia é que o arrependimento envolve uma reorientação de perspectiva, um ponto de vista totalmente novo. Quando se trata do plano de Deus, isso implica ver esse plano de uma nova maneira e se orientar por ele. Para Lucas, o fruto do arrependimento se expressa de modo concreto. As expressões particulares de arrependimento estão ilustradas em alguns materiais próprios de Lucas, quando João Batista responde aos que indagam “O que devemos fazer?”. O arrependimento expressa-se na vida cotidiana, especialmente na maneira de tratar uns aos outros (Lc 3.7-14).

Destacam-se quatro quadros de arrependimento. A passagem de Lucas 5.31,32 observa que quem responde de maneira positiva a Jesus é semelhante à pessoa que procura um médico. Assim como o doente depende da habilidade do médico, aquele que se arrepende aproxima-se de Deus como que para ser curado. O texto de Lucas 15.17-21 relata o arrependimento do filho pródigo e mostra que o coração nada arrependido reivindica, dependendo totalmente da misericórdia daquele a quem dirige sua súplica. O arrependimento envolve uma mudança de atitude diante do pecado, mas a mudança básica ocorre no reconhecimento de que só Deus e sua misericórdia podem proporcionar alívio. Lucas indica o

papel crucial do arrependimento quando, no final de seu Evangelho, sintetiza assim as boas-novas: “... que em seu nome se pregaria o arrependimento para perdão dos pecados” (Lc 24.47). A parábola do coletor de impostos, ou publicano, que no templo exclama “Ó Deus, tem misericórdia de mim, um pecador!” (Lc 18.9-14), demonstra como deve ser a atitude de arrependimento, embora o termo não seja empregado (cf. Lc 19.1-10).

A palavra “converter” (gr., *epistrepthō*), embora raramente usada no evangelho (Lc 1.17; 17.4; 22.32), é proeminente em Atos, descrevendo a mudança fundamental de direção que acompanha o arrependimento (At 3.19; 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.18-20; 28.27).

A “fé” (gr., *pistis*; verbo: *pisteuō*, “crer”) também descreve ações que trazem crédito e benefício a quem a possui. Para Lucas, a fé tem expressão concreta, seja a dos amigos do paraplético (Lc 5.20), seja a do centurião (Lc 7.9), seja a fé da pecadora que unge Jesus (Lc 7.47-50). O leproso de Samaria e o cego também creem que Jesus pode curá-los (Lc 17.19; 18.42). A fé crê e, por isso, age. Em Atos, os que responderam positivamente são às vezes chamados “crentes” para mostrar a centralidade da fé (At 5.14; 15.5). Em resumo, a fé é o reconhecimento e a convicção de que Deus tem algo a oferecer por intermédio de Jesus — o perdão e as bênçãos da promessa —, que deve ser acolhido ativamente. Essas pessoas invocam “o nome do Senhor” (At 2.21; cf. Rm 10.13).

3.3.3 As bênçãos da nova comunidade. O Evangelho de Lucas emprega vários termos para designar as bênçãos que são oferecidas: “perdão” ou “libertação” (Lc 1.77; 3.3, com referência a João Batista; Lc 4.18; 24.47; At 2.38; 5.31; 10.43; 13.38); “vida” (Lc 10.25; 12.16,21; 18.29,30); “paz” (Lc 1.79; 2.14; 10.5, 6; At 10.36); “Reino” e “o Espírito”, como já vimos.

3.3.4 Os inimigos da salvação. Em contraste com os que respondem positivamente ao evangelho, Lucas identifica inimigos espirituais e humanos da nova comunidade. No nível transcendente, as forças espirituais do mal oferecem constante resistência, embora não tenham poder algum para frustrar o plano (Lc 4.1-13,33-37; 8.26-39; 9.1; 10.1-12,18; 11.14-26; 22.3). Para Lucas, a luta de Deus envolve não apenas reivindicar a

devoção da humanidade, mas também reverter os efeitos da presença das forças do mal.

No nível humano, os inimigos são basicamente os escribas e os fariseus. Depois que Jesus afirmou ter autoridade para perdoar pecados e desafiou a tradição do sábado (Lc 5.24; 6.1-11), a oposição deles passou a ser um aspecto constante na narrativa. As raízes dessa rejeição remontam à recusa dele em atender ao apelo de João Batista (Lc 7.29,30). Em três ocasiões em que Jesus está sentado à mesa com os fariseus, eles são advertidos (Lc 7.36-50; 11.37-52; 14.1-24). Na seção da viagem, bem como em Jerusalém, são os líderes o alvo da condenação de Jesus (Lc 11.37-52; 12.1; 14.1-4; 15.1-10; 16.14,15; 19.45-47; 20.45-47). Embora prendam nossa atenção algumas poucas exceções, como Jairo (Lc 8.41) e José de Arimateia (Lc 23.50-53), na maioria das vezes Lucas retrata os líderes como opositores a Jesus, que até tramam sua morte (Lc 6.11; 11.53,54; 20.19; 22.3-6,31; 23.3-5).

São várias as reações da multidão diante de Jesus. O povo tem interesse em Jesus. Apesar disso, sua resposta é superficial e às vezes inconstante. A transição ocorre em Lucas 9—13. Na seção mais importante de Lucas 12.49—14.24, Jesus faz muitas advertências. Além disso, censura “esta geração” (Lc 11.29-32), condena várias cidades de Israel (Lc 10.13-16) e conta umas poucas parábolas acerca dos erros da nação (Lc 13.6-9; 20.9-19). A resposta final da multidão é típica da maioria do povo de Israel. A rejeição pelo povo resulta em ameaças de juízo, mas esses avisos não representam a ira de Jesus. É puro lamento profético, como na ocasião em que Jesus chora por aqueles a quem adverte (Lc 19.41-44). Por fim, a multidão assume responsabilidade pela morte de Jesus quando pede a soltura de Barrabás (Lc 23.18-25). Na hora final, a caminho da cruz, Jesus entrega uma mensagem profética de juízo às filhas de Jerusalém e aos filhos delas (Lc 23.27-31).

A reação da maior parte de Israel é trágica. O povo estava aguardando a bênção, mas perdeu o dia da visitação e agora aguarda apenas juízo (Lc 19.44). Agora chegaram “os tempos dos gentios” (Lc 21.24). Israel não perdeu seu lugar no plano de Deus, pois não se pode negar a fidelidade da promessa divina, segundo a qual a nação de Israel encontra espaço nesse plano, mas

ficará “abandonada” até que reconheça o Messias (Lc 13.34,35; At 3.14-21). Em Atos, a nação é advertida de ver Jesus de outra forma e assim se arrepende (At 2.22-24; 5.27-32).

Lucas tem sido acusado de antisemitismo (SANDERS), mas esse juízo é severo demais. Ele está apenas argumentando que a nova comunidade era perseguida por aqueles que se negaram a aceitar a mensagem de esperança. Jesus e os discípulos ofereceram o evangelho à nação e sofreram por fazer isso. Os discípulos não criaram divisão nem trouxeram violência à comunidade judaica: os que atenderam ao chamado de Jesus é que foram expulsos, conforme mostra a perseguição relatada em Atos, como Jesus havia predito (Lc 12.1-12). A nova comunidade não era antijudaica: era pró-promessa. Em Atos, vemos a nova comunidade em grande risco sempre que retorna à sinagoga para oferecer esperança à nação. Os inimigos deviam ser amados e também ser alvo das orações, como Jesus deixou claro (Lc 6.27-36; 23.34; At 7.60).

3.3.5 Uma fonte de tensão: a questão da Lei. Uma das causas básicas de tensão no Evangelho de Lucas e em Atos é a relação da nova comunidade com a Lei. Ao mesmo tempo, a compreensão precisa de Lucas a respeito do assunto tem sido tema de debate contínuo entre os que estudam seus escritos.

Alguns entendem que Lucas demonstra uma atitude bem conservadora diante da Lei, no sentido de que a existência e a conduta da nova comunidade estão de conformidade com ela. Existe um só Israel, uma só aliança, uma só Lei e a comunidade judaico-cristã em particular, com seus cristãos judeus, são os verdadeiros herdeiros da promessa do AT (JERVELI). Mais recentemente, Esler declarou que esse comportamento de Lucas — por mais insustentável que seja — teve a motivação sociológica de legitimar a comunidade.

Outros (e.g., WILSON) acreditam que Lucas é ambíguo em relação à Lei: enquanto os cristãos judeus guardam a Lei, os crentes gentios estão livres de algumas de suas exigências (circuncisão) e presos a outras (proibição da idolatria, de comer carne oferecida a ídolos e da imoralidade).

Por fim, alega-se que Lucas entende que a Lei faz parte da antiga era, mas apresenta a igreja reconhecendo lentamente essa verdade (BLOMBERG).

A Lei não era considerada obrigatória, embora a prática missionária da igreja primitiva permitisse sua observância em questões nas quais os temas essenciais à nova fé não estavam em jogo. Esse ponto de vista encontra sólido apoio no Evangelho de Lucas e em Atos.

A Lei e as tradições a ela associadas, especialmente as normas para a observância do sábado (Lc 6.1-11, esp. Lc 6.4), estão entre as principais fontes de contenda no Evangelho de Lucas. É importante assinalar que o desafio do sábado ocorre depois de Jesus ter declarado que o vinho novo deve vir em odres novos e que quem gostasse do vinho velho não experimentaria o novo (Lc 5.33-39). Esse comentário foi parte de uma discussão que girou em torno da alegada atitude de pouco caso de Jesus para com as tradições judaicas acerca da purificação. Jesus questionou a Lei, pelo menos de acordo com a interpretação judaica no século I, e Lucas considerou esse questionamento um catalisador da oposição judaica.

Atos lança mais luz sobre o entendimento de Lucas acerca da Lei. A convicção de que todas as comidas são puras, com a plena comunhão à mesa com os gentios, e a recusa em circuncidar os gentios (At 10; 11; 15) são exemplos vívidos de que a igreja primitiva rejeitava alguns elementos da Lei e da tradição dela decorrente. Em Lucas, o registro de que os cristãos primitivos eram acusados pelos judeus de negar os costumes mosaicos e o relato da luta na igreja primitiva em torno da questão da guarda da Lei mostra que ele estava consciente do fermento dentro da comunidade primitiva (Lc 13.10-17; 14.2-6; 23.2; At 6.11,13; 15.1-5; 21.28; 25.8). O entendimento de Lucas é que a Lei apontava para a promessa (Lc 16.16; 23.43-47; At 26.4-23; cf. At 3.14-26, que cita exclusivamente textos da *Tôrã*). Ainda que ele descreva abertamente as divergências dentro da igreja primitiva, o argumento predominante é que Deus demonstrou que aceitava os gentios ao derramar o Espírito antes de serem circuncidados (At 11.15-18) e deu a Pedro uma visão que determinava a comunhão aberta à mesa (At 10.1-33). Lucas apresenta o voto e a observância de outros elementos da Lei como opcionais, às vezes necessários para a unidade, mas não o bastante para se confundir com o que é necessário à salvação (At 15.22-29; 21.17-26).

A conclusão de Lucas é que os cristãos judeus estão livres para observar tais costumes, desde que não obriguem os gentios a fazê-lo. Essa distinção é crucial e não é diferente da solução de Paulo em Romanos 13—14. De acordo com esse ponto de vista, a Lei não pode ser vista como obrigatória. Os muitos textos de Atos que tratam dessa questão revelam algumas das preocupações que Lucas deseja tratar. Também pressupõem uma comunidade racialmente misturada que luta com suas antigas raízes. Lucas é honesto sobre essas diferenças e muito claro e direto sobre a situação e as concessões complexas decorrentes da preocupação com a unidade da igreja. Além do mais, seu relato indica que ele endossou a decisão.

3.3.6 A pressão e o plano. Em face da oposição, os discípulos foram conclamados a manter seu compromisso com Jesus, pois era inevitável que a decisão de ficar do lado de Jesus suscitasse oposição. Indicações de divisão e oposição aparecem logo no começo do Evangelho (Lc 2.34,35) e são constantes até o fim (Lc 8.14,15; 9.21-23, 61,62; 12.4-9,22-34; 22.35-38). Lucas mostra que os discípulos, em vez de reagir com ousadia, retraem-se, como exemplificado na negação de Pedro. Mas em Atos a presença do Espírito os capacita e faz deles homens ousados, de sorte que verdadeiramente exemplificam a firmeza e a fidelidade que deve caracterizar um discípulo.

A exortação ao discipulado sólido revela uma faceta da origem desse Evangelho. Para Teófilo e outros gentios, a pressão do conflito foi o que motivou Lucas a lhes assegurar que eles não apenas pertenciam à nova comunidade, mas também participavam do plano e da bênção de Deus.

3.4 A nova comunidade: missão, ética e prestação de contas. A nova comunidade não escolheu separar-se do judaísmo. Ela havia se apresentado como a esperança da nação, mas foi forçada a se tornar distinta. Nesse processo, a nova experiência do Espírito distinguiu-a da comunidade judaica. O Espírito não apenas demonstrou a presença do Senhor, que se elevou no meio deles (Lc 2.14-40; 11.15), mas também capacitou a nova comunidade a viver pelos princípios que Jesus havia estabelecido — uma vida diferente das normas de piedade vigentes e dos padrões culturais da época (Lc 12.1; 14.1-14; 22.24-27).

3.4.1 Fé, dependência e compromisso. A comunidade foi chamada a uma reorientação fundamental em relação a Deus, expressa na fé e no arrependimento (v. 3.3.2 acima). A atitude de confiança, tão evidente na pregação e nas parábolas de Jesus, bem como em seus encontros pessoais, não apenas inicia a caminhada com Deus, mas também a sustém (cp. Lc 5.31,32 e 15.17-21 com Lc 12.22-32). Os discípulos devem se concentrar totalmente em sua caminhada com Deus. A jornada é difícil e exige reflexão, compromisso total, dedicação constante e ainda é preciso levar a cruz (Lc 9.23,57-62; 14.25-35).

A comunidade foi chamada para a missão. Embora Atos contenha alguns registros do início da atividade missionária da comunidade, o chamado a pregar arrependimento e perdão a todas as nações, principiando por Jerusalém, é exposto em minúcias no Evangelho (Lc 24.47). As parábolas de Lucas 15.1-32 mostram que o alvo são os perdidos, e o mesmo se vê nas afirmações de Lucas 5.31,32 e 19.10. Os discípulos de Jesus deviam segui-lo e tentar fazer outros discípulos.

3.4.2 O amor a Deus e ao próximo. A devoção a Deus é ressaltada em Lucas 11.1-13, a qual se expressa na oração de dependência. A devoção a Jesus é demonstrada na escolha de Maria, que se assenta aos pés de Jesus, absorvendo seus ensinamentos e sua presença (Lc 10.38-42). O cuidado para com o próximo também expressa essa devoção (Lc 10.25-37). Por sinal, Jesus conclama os discípulos a serem o que ele demonstrou: próximos de todos, sem distinção de raça ou posição social.

3.4.3 Oração. Jesus é modelo de oração, e a incentiva (Lc 11.1-13; 18.1-8,9-14; 22.40). A oração não exige: pede humildemente e fica na dependência da misericórdia e da vontade de Deus. Afirma confiança no cuidado e na provisão de Deus em relação às necessidades básicas. Reconhece que, ao buscar perdão, o ser humano também deve estar preparado para perdoar. Ela também aguarda com expectativa a consumação escatológica do reino de Deus.

3.4.4 Persistência e vigilância. Sob a pressão do conflito e da oposição, a comunidade deve permanecer firme e fiel (Lc 8.13-15; 9.23; 18.8; 21.19; v. 3.3.6 acima). Em vários momentos, a igreja de Atos exemplifica essa persistência (At 4.23-31). Por sua vez, essa atitude está

relacionada com a paciência e a expectativa. Os discípulos devem temer a Deus, não aos mortais (Lc 12.1-12), reconhecendo que o Senhor voltará e que eles são responsáveis perante ele (Lc 12.35-48; 19.11-27; 18.8). À semelhança da semente em bom terreno, ouvem a Palavra, apegam-se a ela e perseveram para produzir frutos (Lc 8.15).

É aqui que a escatologia causa impacto em Lucas. Jesus representa o presente e o futuro. As promessas que ainda não se concretizaram serão cumpridas (Lc 17.22-37; 21.5-38). O julgamento de Jerusalém é a certeza e um vislumbre do juízo final. A volta de Cristo será um período terrível, em que a humanidade incrédula será julgada com dureza e os crentes sofrerão nas mãos dos incrédulos. Lucas destaca que a vinda do Filho do homem impõe aos discípulos a responsabilidade de serem fiéis e à humanidade a de responder positivamente ao evangelho. Em Atos, ele assinalará que Jesus é o “juiz de vivos e de mortos” (At 10.42; 17.31). Embora Lucas reconheça que a época do retorno de Cristo é desconhecida, ela acontecerá de repente, e os discípulos devem estar preparados (Lc 12.35-40).

3.4.5 Vencendo os obstáculos ao discipulado. A concepção lucana de riqueza tem sido tema de investigação recente entre os estudiosos (v. RIQUEZAS E POBREZA). Advertências e parábolas acerca das riquezas são abundantes em Lucas (Lc 8.14; 12.13-21; 16.1-15, 19-31; 18.18-25), mas também existem exemplos positivos (Lc 8.1-3; 19.1-10; 21.1-4; At 4.36,37).

Os estudiosos têm debatido se Lucas condena as riquezas em si. Zaqueu, que generosamente doou metade de seus bens aos pobres e reembolsou a todos a quem prejudicava, parece não ter se desfeito de suas posses. Seu exemplo sugere que a questão não é o que alguém possui, mas o que faz com esses bens. Os discípulos disseram: “Nós deixamos tudo”. Fizeram isso por Jesus (Lc 18.28-30), e nesse comentário estão incluídos a família e os bens materiais. Contudo, mais tarde, no mesmo Evangelho, sentindo a pressão da detenção de Jesus, eles demonstram medo e o negam. A questão dos bens materiais e de outras exigências do discipulado não é a perfeição da resposta nem dar a última moeda, mas a direção fundamental da resposta. Os discípulos são chamados a reconhecer que a totalidade da vida pertence a Deus e

procede de sua mão. O homem rico nem mesmo considerou o pedido de Jesus de vender tudo, ao passo que os discípulos e Zaqueu entraram no processo. Em resumo, Lucas adverte que entre os obstáculos ao discipulado estão não apenas a confiança nos recursos materiais, mas também o medo da opinião dos outros (Lc 12.1-12) e as preocupações com a vida (Lc 8.14).

4. Conclusão

O Evangelho de Lucas é pastoral, teológico e histórico. A realidade do plano de Deus afeta o modo em que o ser humano vê a si mesmo e a comunidade a que pertence. As antigas barreiras de raça foram desfeitas. Nova esperança existe em grande medida. A mensagem de Jesus é de esperança e de transformação. Qualquer um, judeu ou gentio, pode fazer parte da nova comunidade. No centro dela, está Jesus, o Messias-Senhor prometido que se assenta à direita de Deus e, de cima, exerce autoridade. Ele retornará um dia, e todos terão de prestar contas a ele. Sua vida, ministério e ressurreição/ascensão mostram que ele é digno de confiança. Assim como deu início ao cumprimento das promessas de Deus, ele as conduzirá à consumação. Nesse ínterim, ser discípulo não é fácil, mas é uma existência repleta de ricas bênçãos que transcendem qualquer outra coisa que esta vida possa oferecer. Essa é a segurança da salvação que Lucas oferece a Teófilo e a outros como ele.

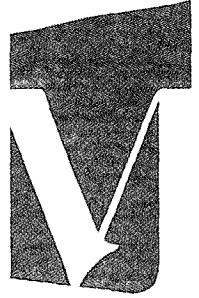
Ver também ATOS DOS APÓSTOLOS; JOÃO, EVANGELHO DE; MARCOS, EVANGELHO DE; MATEUS, EVANGELHO DE.

DIG: “L” TRADITION; MARY’S SONG; SIMEON’S SONG; ZECHARIAH’S SONG.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BOCK, D. L. *Luke 1:1-9:50*. Grand Rapids: Baker, 1994. (BECNT.) [Uma versão ampliada deste verbete aparece como introdução ao comentário de D. L. Bock.] ■ _____. *Luke 9:51-24:53*. Grand Rapids: Baker, 1996. (BECNT.) ■ DANKER, F. *Jesus and the new age*. Ed. rev. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. (NCBC.) ■ EVANS, C. A. *Luke*. Peabody: Hendrickson, 1990. (NIBC.) ■ EVANS, C. F. *Saint Luke*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. (TPINTC.) ■ FITZMYER, J. *The Gospel According to Luke*. Garden City: Doubleday, 1981, 1985.

- 2 v. (AB, 28, 28a.) ■ GREEN, J. B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. (NICNT.) ■ MARSHALL, I. H. *Commentary on Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978. (NICNT.) ■ MORRIS, L. *Luke*. Ed. rev. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. (TNTC.) ■ NOLLAND, J. *Luke 1–9:20*. Dallas: Word, 1989. (WBC.) ■ _____. *Luke 9:21–18*. Dallas: Word, 1993. (WBC.) ■ _____. *Luke 19–24*. Dallas: Word, 1993. (WBC.) ■ **Estudos:** BLOMBERG, C. The law in Luke-Acts. *JSNT*, v. 22, p. 53–80, 1984. ■ BOCK, D. L. *Proclamation from prophecy and pattern: Lucan Old Testament christology*. Sheffield: Academic, 1987. (*JSNTSup*, 12.) ■ BRUCE, F. F. Is the Paul of Acts the real Paul? *BRL*, v. 58, p. 282–305, 1975–1976. ■ CADBURY, H. J. *The making of Luke-Acts*. 2. ed. London: SPCK, 1958. ■ CASSIDY, R. *Jesus, politics and society: a study of Luke's Gospel*. Maryknoll: Orbis, 1978. ■ CONZELMANN, H. *The theology of St. Luke*. New York: Harper & Row, 1960. ■ DIBELIUS, M. *Studies in the Acts of the Apostle*. GREEVEN, H., org. New York: Charles Scribner's Sons, 1956. ■ DODD, C. H. The fall of Jerusalem and the abomination of desolation. *JRS*, v. 37, p. 47–54, 1947. ■ ESLER, P. F. *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. (*SNTMS*, 57.) ■ FARMER, W. *Luke the theologian: aspects of his teaching*. London: Geoffrey Chapman, 1989. ■ FRANKLIN, E. *Christ the Lord: a study in the purpose and theology of Luke-Acts*. London: SPCK, 1975. ■ GOULDER, M. *Luke: a new paradigm*. Sheffield: Academic, 1989. 2 v. (*JSNTSup*, 20) ■ HANENCHEN, E. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Westminster, 1971. ■ HEMER, C. J. *The Book of Acts in the setting of Hellenistic history*. Ed. Conrad H. Cempf. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. (*WUNT*, 1, 49.) ■ HENGEL, M. *Acts and the history of earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ JERVELL, J. *Luke and the people of God*. Minneapolis: Augsburg, 1972. ■ MADDOX, R. *The purpose of Luke-Acts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. (*FRLANT*, 126.) ■ MARSHALL, I. H. *Luke: historian and theologian*. 3. ed. Downers Grove: InterVarsity, 1988. ■ O'TOOLE, R. F. *The unity of Luke's theology: an analysis of Luke-Acts*. Wilmington: Michael Glazier, 1984. ■ SANDERS, J. T. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ TALBERT, C. H. *Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts*. Missoula: Scholars, 1974. (*SBLMS*, 20.) ■ TANNEHILL, R. C. *The narrative unity of Luke-Acts: a literary interpretation*. Philadelphia: Fortress, 1986. v. 1. (FF.) ■ TIEDE, D. L. *Prophecy and history in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ VIELHAUER, P. On the "Paulinism" of Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L., orgs. *Studies in Luke-Acts*. London: SPCK, 1966. p. 33–50. ■ WILSON, S. G. *Luke and the law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. (*SNTSMS*, 50.)

D. L. BOCK



MACABEUS, LIVROS DE. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS.

MAGIA. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

MAGOS. Ver JESUS, NASCIMENTO DE.

MAL. Ver PECADO.

MALDADE, PERVERSIDADE. Ver PECADO.

MANDAMENTO ACERCA DO SÁBADO. Ver ÉTICA I; LEI I.

MANUSCRITOS DO MAR MORTO

No final de 1946 ou início de 1947, um pastor beduíno chamado Muhammed edh-Dhib procurava um animal perdido. Assim, entrou numa caverna às margens do mar Morto e descobriu por acaso uma coleção de manuscritos antigos que desde esse momento vêm revolucionando os estudos da Bíblia e do judaísmo antigo. Naquela caverna estavam sete rolos de tamanho considerável, cópias de escritos bíblicos e extrabíblicos. Era apenas o início. Após a descoberta inicial, beduínos e estudiosos competiram para explorar as cavernas da região na esperança de achar novos manuscritos. Depois de uma busca em centenas de cavernas, onze delas trouxeram à luz vários escritos, hoje conhecidos como manuscritos do mar Morto (mmM). Cerca de 875 manuscritos, a maioria em forma fragmentária, foram descobertos no andamento das explorações. O sítio arqueológico de Qumran, situado nas vizinhanças, até então considerado uma fortaleza antiga, também foi escavado durante cinco temporadas, entre 1952 e 1956, pois os estudiosos

suspeitavam que o local estivesse associado às cavernas e aos rolos.

No início, a publicação das descobertas foi relativamente rápida. Seis dos sete rolos principais provenientes do local da primeira descoberta, agora conhecida como caverna 1, foram publicados em sua totalidade em um período de sete anos. O sétimo, *Gênesis apócrifo*, apareceu em uma edição parcial em 1956, e desde esse momento muito mais da obra tem sido decifrada e publicada em forma preliminar. O grosso das descobertas foi, no início, designado a uma equipe editorial internacional de estudiosos europeus e norte-americanos. Essa equipe conseguiu classificar a maioria dos fragmentos e publicou alguns dos mmM em uma série de volumes: *Discoveries in the Judaean desert* [Descobertas no deserto da Judeia] (DJD; a expressão “do Jordão” aparece em alguns volumes). Cinco volumes do DJD apareceram entre o final da década de 1950 e o final da de 1960. Contudo, nos anos que se seguiram, mesmo com as edições preliminares esporádicas, o ritmo das publicações caiu consideravelmente. O volume 6 da série saiu em 1977, nove anos depois do volume 5; o volume 7 teve de esperar outros cinco anos; e o volume 8, mais sete anos, só aparecendo em 1989. Até 1991, estimava-se que entre 40% e 60% do material ainda não havia sido publicado. Os motivos para que depois de quarenta anos ainda se tivesse publicado tão pouco desse importantíssimo material foram vários, alguns legítimos (condição fragmentária dos rolos; falecimento de membros da equipe original; exigências decorrentes de responsabilidades acadêmicas), mas outros revelam uma conduta acadêmica

escandalosa. A maior frustração foi sentida no final da década de 1980, em razão da crescente discussão entre os estudiosos a respeito do ritmo lento de publicação e dos direitos de acesso aos materiais não publicados.

Em dezembro de 1991, pressionada pelas edições pirateadas dos rolos que haviam começado a aparecer e pela decisão da Biblioteca Huntington de abrir a todos os estudiosos qualificados sua coleção praticamente completa de fotografias de textos não publicados, a Agência de Antiguidades de Israel (sigla em inglês: IAA) decidiu suspender as restrições e permitir o acesso aos manuscritos não publicados e, dentro de certos limites, a publicação dos resultados da pesquisa. Mais ou menos na mesma época, a IAA e o novo editor geral do projeto de publicação, E. Tov, tomaram medidas para expandir o número de estudiosos que trabalhavam nos textos da série *DDI*, sua publicação oficial. Mais de sessenta estudiosos receberam a incumbência de estudar os textos, e a equipe aumentada logo começou a publicar os rolos em um ritmo nunca antes alcançado na história do projeto. Cerca de vinte volumes adicionais do *DDI* apareceram entre 1994 e início de 2000. Por causa dessas mudanças, o campo estagnado de pesquisas entre 1968 e 1990 transformou-se em um turbilhão de atividade acadêmica.

1. Descrição do conteúdo
2. Interpretação das descobertas
3. Os manuscritos do mar Morto e o NT

1. Descrição do conteúdo

1.1 Materiais bíblicos. Os rolos bíblicos descobertos nas cavernas chegam a aproximadamente 225. Incluem cópias de cada livro da Bíblia hebraica, com exceção de Ester. Os livros atestados com mais frequência são Gênesis, Êxodo, Deuteronômio, Isaías e Salmos (este com aproximadamente 35 cópias).

Os rolos bíblicos de Qumran têm causado um impacto tremendo no estudo da Bíblia hebraica no que diz respeito à crítica textual e ao que outrora se denominava “alta crítica”. Sua importância para a crítica textual é inegável quando se considera que, antes de sua descoberta, os mais antigos manuscritos completos da Bíblia hebraica datavam do século x d.C. Os *mmM* permitiram

que se analisassem os mil anos anteriores da formação do texto.

Sobre a questão da alta crítica, talvez o debate sobre o manuscrito conhecido como *11QPs^a* seja o exemplo típico das inúmeras aplicações que os rolos tornam possíveis. Ele contém 41 salmos bíblicos e os salmos apócrifos 151, 154 e 155. O rolo *11QPs^a* também inclui três salmos até então desconhecidos, um trecho de *Eclesiástico 51* e um suplemento com trecho em prosa que enumera o total dos escritos de Davi (informados como 3.600). Os estudiosos têm debatido a data de composição dos três salmos desconhecidos, mas provavelmente foram escritos no final do período persa ou início do helenista. O texto de *Eclesiástico 51* que aparece nesse rolo difere acentuadamente da forma conhecida na *LXX* e em outras versões antigas. Sua presença numa coletânea atribuída inteiramente a Davi é instrutiva, constituindo o exemplo mais destacado da tendência do judaísmo do segundo templo de atribuir a Davi textos poéticos de autoria desconhecida. Por isso, sua inclusão em *11QPs^a* parece confirmar a suspeita, existente há muito tempo, de que Jesus ben-Siraque não escreveu o capítulo 51 de *Eclesiástico*.

Mas esse manuscrito de Salmos suscita questões muito mais amplas. A ordem dos salmos em *11QPs^a* difere significativamente da que aparece no tradicional *TM*. Em pelo menos um salmo (*Sl 145*), o rolo de Qumran apresenta uma forma diferente do salmo canônico. Certos grupos de salmos, como os Cânticos dos Degraus e o Hallel (da Páscoa) — vistos como unidades pelo *TM* — aparecem espalhados por todo o texto de Qumran. E *11QPs^a* não é um exemplo isolado. Meia dúzia de outros saltérios não massoréticos estão incluídos entre os *mmM*. Esses fatos sugerem que o livro de Salmos, como o conhecemos, era apenas uma variante em uso entre os judeus na época de Jesus. Somando-se a outros indícios semelhantes, *11QPs^a* tende a sugerir que a terceira divisão do cânon da Bíblia hebraica ainda estava em mudança na época. Aliás, os rolos bíblicos de Qumran reabriram o estudo do processo de formação de todo o cânon. Variantes de edições do texto de Êxodo, Números, Jeremias, Salmos e vários outros livros parecem demonstrar que os textos que consideramos canônicos cresceram e

assumiram novas formas por um considerável período após a data tradicional de sua composição. Outros escritos, que não chegaram a fazer parte do cânon do judaísmo tardio e do cristianismo, muito provavelmente eram considerados canônicos em alguns grupos de judeus do segundo templo.

1.2 Materiais não bíblicos. A vasta maioria de manuscritos das cavernas próximas a Qumran é constituída de textos não bíblicos. Muitos desses escritos eram desconhecidos antes de sua descoberta. Outros eram de conhecimento dos estudiosos apenas de nome ou por meio de citações breves na literatura antiga. Uma vez que a diversidade de rolos não favorece um esquema classificatório único, o que vem a seguir está organizado de acordo com as seguintes e amplas categorias: textos principais (i.e., longos), textos interpretativos, apócrifos e pseudepigráficos, textos litúrgicos, textos jurídicos e textos de magia e calendáricos.

1.2.1 Textos principais. O *Documento de Damasco* (D), obra outrora conhecida como *Fragmentos zadoquitas*, veio a lume pela primeira vez muito antes da descoberta dos textos de Qumran. No final do século XIX, S. Schechter descobriu dois exemplares fragmentários depositados na genizá de uma sinagoga caraíta em Fustat, a Cidade Velha do Cairo. A esses manuscritos medievais os mM acrescentaram longos fragmentos de oito cópias do *Documento de Damasco* encontrados na caverna 4 de Qumran (4Q266-273) e minúsculos fragmentos da obra encontrados nas cavernas 5 e 6.

Vistas como um todo, as doze cópias representam duas versões ou recensões convencionalmente designadas A e B. A recensão B é de longe a mais bem atestada. Ao analisar uma recensão, os estudiosos subdividem a obra, de acordo com o conteúdo, em duas metades de tamanho aproximado: a Admoestação e as Leis. O termo “admoestação” é uma designação um tanto incorreta, pois é possível isolar pelo menos quatro discursos ou “sermões” distintos nessa seção. A Admoestação abrange resumos históricos estilizados que preferem códigos a nomes reais quando designa os atores da dramatização. Desse modo, mencionam-se um “Mestre da justiça”, um “Declamador de mentiras” e um “Intérprete da Lei”. Um grupo inimigo, “Os que procuram as coisas fáceis”, também é proeminente. O destaque da

Admoestação é comparar dois períodos da ira de Deus: o primeiro por ocasião da época de Nabucodonosor (586 a.C.) e o segundo na época da invasão romana à Palestina (63 a.C.). O objetivo da comparação é proclamar um paralelo tipológico: uma vez que a apostasia foi o passo inicial que levou à destruição e ao exílio de Israel, no período romano uma catástrofe ainda maior está por vir — a menos que o povo se arrependa e acolha as perspectivas legais do texto.

Essas perspectivas, as Leis, constituem regras de *halaká* para uma vida comunitária vivida nos “acampamentos”, mas o conteúdo dessas leis variava um pouco de um manuscrito para outro. Nenhuma forma “canônica” do *Documento de Damasco* chegou a se desenvolver. Na verdade, diferentes líderes do movimento evidentemente modificavam o cerne do documento a fim de atender às próprias necessidades. Nesse aspecto, o mais revelador é a substancial sobreposição entre os trechos legais do *Documento de Damasco* e a *Regra da comunidade*. Em alguns casos, os manuscritos dessas duas obras contêm leis idênticas, sugerindo que um mesmo grupo sectário utilizava ambas as obras. Essa inferência ganha apoio adicional pelo fato de que, à semelhança de outros escritos de Qumran, ambas também se sobrepõem (e.g., *Halakō A* [4Q251], *Serekh-Damascus* [4Q265] e 4QMMT [4Q394-399] se sobrepõem uns aos outros). Parece não ser mais viável a hipótese bastante difundida de que um ramo mais estrito vivia em Qumran e seguia a *Regra da comunidade*, enquanto um movimento menos disciplinado e mais amplo, que vivia espalhado pela Palestina, era regulado pelo *Documento de Damasco*.

A *Regra da comunidade* (1QS) está entre as descobertas iniciais da caverna 1, onde havia uma cópia praticamente completa desse escrito, que é conhecido por vários nomes: *Regra da comunidade*, *Rolo da disciplina* ou *Manual de disciplina*. A *Regra da comunidade* (sua antiga designação em hebraico, encontrada na etiqueta de um rolo) contém uma miscelânea de regras para a vida comunitária de um pequeno grupo que se denominava Yahad. Entre as obrigações, constam partilhar todas as refeições, entregar todos os bens pessoais para atender às necessidades da comunidade e seguir um regime bem

estrito de pureza ritual. Logo de início, os estudiosos reconheceram que se tratava de uma obra cuja forma, como no caso do *Documento de Damasco*, era resultado de um processo de edição e reestruturação. A publicação recente dos fragmentos de onze cópias da *Regra da comunidade* encontrados na caverna 4 (4Q255-264a) confirma essa teoria e permite que se tenha uma ideia do processo redacional mediante o qual a obra cresceu. Por sua vez, o reconhecimento do padrão de desenvolvimento do texto traz consigo implicações históricas. Parece que o movimento por trás do texto foi inicialmente organizado de forma semidemocrática. Os Muitos (*hārābbi'm*), ou membros em geral, detinham bastante poder para tomar decisões sobre política e finanças. A certa altura, um grupo denominado Filhos de Zadoque (presumivelmente relacionado, de fato ou miticamente, ao sacerdócio zadoquita) usurpou esse poder. Depois disso, o grupo dos Muitos passou a ser governado por uma oligarquia sacerdotal. Não se sabe por que nem quando essa mudança aconteceu. As cópias da caverna 4 também mostram que, à semelhança do que ocorreu com o *Documento de Damasco*, nenhuma versão canônica chegou a ocupar o lugar das demais versões. Na verdade, algumas versões anteriores continuaram a ser recopiadas, mesmo depois que versões mais desenvolvidas apareceram. Presume-se que o fato de formas desenvolvidas do texto não estarem disponíveis na ocasião explica a decisão do escriba de copiar as mais antigas. Tal escassez era comum na cultura livresca do período greco-romano.

Além do texto principal, o manuscrito da caverna 1 continha dois “apêndices”, como são chamados. O primeiro, conhecido como a *Regra da congregação* ou *Serekh ha-edah* (1QSa/1Q28a), tem o comprimento de duas colunas e trata dos “últimos dias”. Não é clara a real ligação da obra com o texto principal, pois, embora originariamente já pertencesse ao mesmo rolo, é da autoria de outro escriba e difere em conceito e terminologia. A *Regra da congregação* legisla acerca da educação das crianças criadas na comunidade, das etapas de progressão dentro do movimento de acordo com idade e habilidades e dos procedimentos da refeição comunal presidida por sacerdotes e por um chamado “messias de Israel”.

Recentemente, foram identificadas cinco outras cópias em papiro da *Regra da congregação*, feitas em escrita críptica (4Q249a-249e). O segundo apêndice, a *Regra das bênçãos* (1QSB/1Q28b), está muito mal preservado. Formam seu conteúdo várias bênçãos proferidas pelo “líder sábio” sobre a comunidade, os sacerdotes e o príncipe. Assim como na *Regra da congregação*, esse segundo apêndice apresenta um cenário escatológico bem forte.

O *Manuscrito da Guerra* (1QM) é um rolo que consiste em dezenove colunas bem deterioradas. O original era um pouco mais comprido, mas é impossível saber ao certo qual seria esse comprimento. A obra é claramente um manual para orientar os que se diziam “Filhos da luz” em uma guerra escatológica definitiva, na qual enfrentariam os “Filhos das trevas” e no final os derrotariam. Mesmo assim, o texto é em essência uma composição teológica, não militar.

Entre os temas tratados no *Manuscrito da Guerra*, podemos listar: preparativos preliminares para a guerra; regras para o toque e a dedicação de trombetas usados para conduzir o curso da batalha; dimensões e a dedicação de escudos e estandartes; a disposição da batalha, incluindo-se quem podia e quem não podia participar do conflito; papel dos sacerdotes e levitas; sucessos e reveses da batalha final contra os *kittim* (provavelmente os romanos).

A maioria dos estudiosos concorda que as armas e as táticas descritas no rolo sugerem estratégia militar romana, não grega. Assim, o conteúdo do rolo, na forma em que se encontra, permite que se restrinja sua data às décadas finais do século I a.C. Contudo, uma análise literária sugere ainda que o texto como o conhecemos foi consideravelmente expandido e retrabalhado com base em uma versão ou em versões mais antigas, talvez empregando como núcleo uma obra baseada em Daniel 11,40—12,3. Essa hipótese literária encontra algum apoio em fragmentos de seis exemplares do *Manuscrito da Guerra* descobertos na caverna 4. Alguns desses fragmentos revelam uma versão bem mais curta da obra e diferem nitidamente do manuscrito da caverna 1.

Uma obra intimamente relacionada ao *Manuscrito da Guerra* e que talvez até mesmo seja parte de uma recensão desse rolo é *Sefer ha-Milhamah*.

Duas cópias sobreviveram: 4Q285 e 11Q14. A interpretação de um fragmento desse texto é que um personagem messiânico mencionado em vários dos mmM, o “Príncipe da congregação”, será morto por seus inimigos. Ele seria, então, uma espécie de messias-mártir. Uma interpretação mais provável da ambígua expressão hebraica em questão é que o “Príncipe da congregação” leva um inimigo à morte.

Os *Hinos* (1QH^a), composição também conhecida como 1QHodayot, abrange na edição princeps 18 colunas parciais e 66 fragmentos numerados. Após essa edição original, os estudiosos identificaram mais dois fragmentos. Como nenhuma das colunas está completa, os especialistas propõem diferentes divisões e, conseqüentemente, contagens díspares do número de hinos de 1QH^a. Seis manuscritos encontrados na caverna 4 complicam ainda mais a situação. Embora essas cópias preencham algumas lacunas do manuscrito da caverna 1, também demonstram que a ordem dos hinos era variável. Aliás, as cópias da caverna 4 tendem a dar apoio à análise literária, indicando que existia mais de uma versão da obra. No núcleo, originariamente circulando como livro independente, havia cerca de oito colunas de hinos de autoria do “Mestre da justiça”. Esses eram os chamados *Hinos do Mestre*. Os líderes posteriores do movimento acrescentaram hinos no começo e no fim da obra, às vezes com base em fontes que também chegaram separadamente até nós. Os hinos acrescentados são convencionalmente conhecidos como *Hinos da comunidade*.

A maioria dos hinos começa com “Eu te agradeço, Senhor” ou “Bendito és tu, ó Senhor”. Muitos estudiosos têm procurado harmonizar esses hinos com um modelo que os críticos da forma denominam “salmos pessoais de ação de graças”. No entanto, algumas diferenças de padrões em relação aos salmos bíblicos são suficientes para fazer com que o gênero dessas composições seja objeto de debate. Muitos dos hinos não expressam ação de graças nem mesmo lamento: são mais parecidos com um discurso. Também há divergência sobre as funções dos escritos dentro do movimento que os produziu e utilizou. Outro aspecto importante dos hinos é sua posição intermediária entre a literatura sálmica da Bíblia hebraica e a do judaísmo tardio, incluindo-se o NT.

Um dos hinos acrescentados ao núcleo dos *Hinos do Mestre* (1QH^a 25.35—26.10) sobreviveu apenas em forma fragmentária, porém tem sido objeto de considerável pesquisa em tempos recentes. Os materiais da caverna 4 tornam possível a reconstrução de metade do hino. O autor apresenta um personagem notável, que indaga: “Quem é como eu entre os anjos?” (hebr., *’elîm*, “deuses”), num eco ousado da pergunta bíblica dirigida a Deus: “Quem entre os deuses é como tu?”. Ele também indaga: “Quem é sem maldade como eu? Alguém se compara a mim?” e (numa alusão aos cânticos do Servo, de Isaías): “Quem foi desrespeitado e zombado como eu?”. Embora ainda haja muita pesquisa por fazer sobre esse “Hino do exaltado”, ele desperta uma comparação óbvia com as afirmações do NT a respeito de Jesus e com o uso que o NT faz de linguagem divina extraída do AT em referência a Jesus. Além disso, o personagem, à semelhança do Jesus de Hebreus, está assentado em um trono à direita de Deus.

O *Pergaminho do templo* é conhecido em três cópias provenientes da caverna 11 e uma ou duas da caverna 4. A principal cópia do *Pergaminho do templo* (11QT^a Temple; também 11QT^a Torah) é o mais longo dos mmM remanescentes. Desenrolada, essa cópia mede 8,5 metros. O *Pergaminho do templo* é um misto de regras e interpretações bíblicas e extrabíblicas acerca de um templo, seus serviços e suas festas. As primeiras colunas, bem preservadas, descrevem o prédio do templo com seus utensílios principais. A partir daí, o texto passa a detalhar várias festas, sacrifícios e práticas, os pátios do templo e as leis de impureza, concluindo com citações do Código Deuteronomico (Dt 12—26). Um dos aspectos literários mais notáveis do rolo é a mudança de todas as citações bíblicas atribuídas a Moisés da terceira para a primeira pessoa. Essa mudança bem calculada tem como resultado fazer com que Moisés pareça ao mesmo tempo o autor e o destinatário do texto, infundindo-lhe autoridade mosaica.

O documento *Nova Jerusalém*, embora não tenha sido bem preservado para ser considerado um texto de destaque, é convenientemente trazido aqui a debate, sendo um texto relacionado com o *Pergaminho do templo*. O escrito aramaico intitulado *Nova Jerusalém* é confirmado por cópias encontradas nas cavernas 1, 2, 4, 5 e 11.

O autor apresenta a obra como uma visão em que um anjo (Ezequiel?) conduz por uma Jerusalém futura e lhe mostra vários prédios, ruas e portas, fornecendo as medidas em côvados e canas de todos eles. A descrição é bem esquemática, e muitas medidas são de tal grandeza que parecem irrealis. Evidentemente inspirada em Ezequiel 48.16,17, a cidade descrita mede cerca de 29 por 21 quilômetros. Várias medidas correspondentes a aspectos da cidade e de seu templo são idênticas às do *Pergaminho do templo*, o que sugere que *Nova Jerusalém* foi uma fonte para aquela obra.

Talvez nenhum outro mmM tenha causado mais dificuldades de leitura e de interpretação que o *Pergaminho de cobre* (3Q15). Essa é a única obra entalhada em cobre e, com poucas exceções, ao contrário das demais, foi escrita em hebraico mishnaico antigo, não no arcaizante hebraico bíblico tardio. As doze colunas consistem em 64 ou 65 descrições topográficas, ou topônimos, quase sempre seguidas de instrução sobre como escavar até determinada profundidade. Em seguida, vem o peso específico de metais preciosos ou de quantias, vasos preciosos e coisas do gênero. Em outras palavras, o *Pergaminho de cobre* é uma lista dos itens de um tesouro e um guia para os esconderijos. À primeira vista, as quantidades parecem incríveis, as quais em valores atualizados ultrapassam a casa dos 100 milhões de dólares.

Entre as interpretações desse documento, está a tese de Milik, seu editor, segundo a qual ele representa ou um “tesouro folclórico”, ou a obra de um louco, não havendo em nenhum dos dois casos ligação com o movimento de Qumran. Para Milik, foi simples coincidência o *Pergaminho de cobre* ter sido encontrado com os materiais da caverna 3, estando a certa distância dos outros depósitos daquela gruta. Essa tese subentende dois momentos diferentes de depósito. O primeiro ocorreu por volta de 70 d.C., quando os demais mmM foram escondidos nas cavernas. O *Pergaminho de cobre* pertenceu a um suposto segundo depósito, feito por volta de 100 d.C. Embora popular nas décadas de 1950 e 1960, as ideias de Milik não encontram apoio significativo hoje em dia. A maioria dos estudiosos acredita que o rolo foi colocado na caverna na mesma época dos demais. Além disso, negam que o rolo seja

obra da imaginação. Seu gênero é *documentário*, uma “lista” — gênero comum no período greco-romano. O conteúdo descrito no rolo, portanto, é o de um tesouro real, provavelmente associado ao templo de Jerusalém. Só a ligação com uma instituição de destaque da sociedade judaica pode explicar seu imenso valor. Alguns alegam que o tesouro foi tirado do templo de Herodes; outros, que tinha em mente o templo de Herodes. Por essa razão, o *Pergaminho de cobre* tem grande peso nos argumentos em torno da questão da autoria dos mmM.

1.2.2 *Textos interpretativos*. Entre os textos hebraicos mais fascinantes descobertos nas cavernas estão aqueles conhecidos como *Pesherim* (*p’shārim*, pl. de *pēsher*, palavra que significa “solução” ou “interpretação”). Os *Pesherim* são geralmente agrupados em duas categorias — temática e contínua. Os temáticos consistem em porções escolhidas da Bíblia com comentários interpretativos e são organizados em torno de um tema ou de uma ideia principal. Os contínuos apresentam comentários em série de uma porção da Bíblia, geralmente os Profetas, mas às vezes os chamados “salmos proféticos”. Pelo menos quinze, talvez dezoito textos pertencentes à última categoria já foram identificados.

Os *Pesherim* afirmam ser explicações misteriosas da verdade divina baseada nas Escrituras, uma verdade revelada apenas ao autor e a seu grupo. Nenhum desses comentários está interessado no sentido literal do texto. Em vez disso, empregam metáforas, paronomásias e desenvolvimentos de palavras ou expressões para revelar o significado oculto de determinada passagem bíblica. O mais completo dos *Pesherim* é o comentário sobre Habacuque: foram preservadas treze colunas quase completas, com o texto de Habacuque e seu comentário. A forma do livro de Habacuque testemunhada por esse *Pēsher* é em muitos pontos diferente daquela encontrada no *TM*.

Também relativamente completo é o *Pēsher* denominado 4Q171, que preserva o texto de Salmos 37.7-40, 45.1,2 e possivelmente 60.8,9. O salmo 37 expressa aflição pessoal e oferece esperança ao justo, a despeito da evidente prosperidade do ímpio. Dessa maneira, encaixa-se perfeitamente nas exigências literárias do autor do *Pēsher*, que interpreta a tribulação com base nos elementos

das dificuldades, dos inimigos e da iminente justificação escatológica de sua comunidade.

Do ponto de vista histórico, o *Pésher de Naum* (4Q169) é o mais importante dos *Pesherim*. Evitando códigos secretos em certos momentos, o autor menciona um “Demétrio, rei da Grécia” e também um governante judeu que crucificou grande número de adversários. Aparentes referências a essas mesmas pessoas e acontecimentos aparecem nos escritos de Josefo, levando a maioria dos estudiosos a identificar Demétrio como Demétrio III Eucero (95-87 a.C.) e o governante judeu como Alexandre Janeu (103-76 a.C.). A maioria dos estudiosos acredita que a crucificação mencionada é a sabida execução, por Janeu, de 800 adversários na esteira de um fracassado golpe de Estado. Esse fato ocorreu em 88 a.C.

Dentre os *Pesherim* temáticos, nenhum despertou tanto interesse quanto 11QMelch. Catorze fragmentos sobreram das colunas desse manuscrito. O autor comenta textos isolados do AT (em particular Lv 25.9,10,13; Dt 15.2; Is 61.1), mas Daniel 9.24-27 dá estrutura ao comentário. Na descrição dos acontecimentos ligados a esses textos bíblicos, eles acontecem no “fim dos dias”, que é identificado como o “décimo Jubileu” e o “Dia da Expição”. Melquisedeque libertará os que pertencem a sua “herança” e (caso ocorram as restaurações sugeridas) “fará propiciação por suas iniquidades”. Além disso, ele executará a vingança de Deus contra Belial e seu “bando”. O texto apresenta um conceito de Melquisedeque semelhante ao de Hebreus 7, sendo comparável a esse livro do NT: associa-o ao juízo divino, ao Dia da Expição e a um papel básico entre os anjos de Deus. É possível identificar um segundo personagem do *Pésher*, o “Arauto”, como o “Mestre da justiça”, mas não há consenso sobre isso.

Três outros *Pesherim* temáticos são importantes. O primeiro é conhecido como 4QOrdinances, que existe em três cópias (4Q159, 513-514). Na interpretação desse *Pésher* haláxico, Êxodo 30.11-16 (a base escriturística do imposto do templo cobrado todos os anos dos judeus do sexo masculino) refere-se não a impostos anuais, mas a um pagamento feito uma única vez. O texto de Levítico 25.39-46, que proíbe a compra de compatriotas israelitas como escravos, é aqui entendido também como uma restrição à venda de judeus a gentios.

O segundo *Pésher* temático é 4QFlorilegium. Aqui quatro grandes fragmentos foram reunidos para formar duas colunas, ficando de fora 23 seções que não puderam ser reunidas. O autor combina várias citações — 2Samuel 7.10-14; Êxodo 15.17,18; Amós 9.11; Salmos 1.1; Isaías 8.11; Ezequiel 37.23 (incerta) e Salmos 2.1 — com comentários interpretativos. Todos esses versículos estão relacionados ao “fim dos dias”, quando Deus ordenará a construção de um novo “templo de Adão”. Ali as pessoas apresentarão sacrifícios e os “feitos da Torá”, livres de assédio externo ou de impureza. Proeminentes no texto são referências ao “Ramo de Davi” e ao “Intérprete da Lei”, personagens escatológicos presentes em outros textos de Qumran.

O terceiro *Pésher* temático, 4QTestimonia, talvez esteja suprindo muitos estudiosos com o material básico da expectativa messiânica de Qumran. O texto é uma cadeia de citações extraídas de Deuteronômio 5.28,29 e 18.18,19, Números 24.15-17, Deuteronômio 33.8-11 e Josué 6.26 e uma obra extrabíblica, também encontrada entre os rolos, conhecida pelo nome inglês de 4QPsalms of Joshua. O corpo do texto organiza essas citações em quatro grupos, cada grupo iniciando com um recurso literário dos escribas e, por inferência, relacionado a um tópico distinto. Uma das razões por que esse texto é importante é que ele fornece claros indícios da existência, há muito postulada, de *testimonia* ou *florilegia* (coletâneas de textos de prova ou provas textuais) no judaísmo pré-cristão.

Três *Targumim* em aramaico (*targûmîm*, pl. de *targûm*, que significa “tradução” ou “interpretação” da Bíblia hebraica) estão incluídos entre os mMM. O mais longo e mais completo é o *Targum* de Jó, encontrado na caverna 11. Esse texto representa o único *Targum* incontestavelmente pré-cristão de volume significativo. Trechos remanescentes incluem Jó 17—42, e os últimos seis capítulos são os que estão menos danificados. Em geral, apesar de ligeiros acréscimos, subtrações e deslocamentos, o texto hebraico por trás da tradução aramaica parece ter sido essencialmente o *TM*. Até mesmo o terceiro ciclo de debates (Jó 22.1—31.40), que alguns supõem que esteja desorganizado, e o Hino à Sabedoria (Jó 28.1—22.28, considerado por muitos uma interpolação)

estão aqui na mesma ordem problemática encontrada no *TM*.

Os outros dois *Targumim* estão em condições bem fragmentárias. O primeiro (4Q156) contém uma tradução aramaica de Levítico 16.12-15, 18-21, mas não há certeza de que esses fragmentos faziam parte de um *Targum*. É igualmente concebível que procedem de uma obra litúrgica que citava esses versículos. Ainda que representem de fato trechos de um *Targum*, temos pela primeira vez um *Targum* pré-cristão do Pentateuco. A tradução do hebraico é literal (não expandida). Por último, 4Q157 preserva passagens de Jó 3.5-9 e 4.16—5.4, refletindo um texto praticamente idêntico ao *TM*.

1.2.3 *Textos apócrifos e pseudepigráficos*. Entre os *mmM*, acham-se manuscritos de livros não bíblicos que já eram conhecidos sob alguma forma antes das descobertas nas cavernas. Dos escritos apócrifos confirmados, temos Tobias (em hebraico e aramaico) e Eclesiástico, também conhecido como Sirácida. Das obras pseudepigráficas, constam o *Testamento de Levi* (em aramaico), um trecho do *Testamento de Naftali* (em hebraico), *Enoque* e *Jubileus*. A julgar pelos 14 ou 15 manuscritos até agora identificados e provenientes das cavernas 2, 3, 4 e 11, *Jubileus* era especialmente popular. Não é de surpreender que hoje seja possível classificar como pseudepigráficos textos anteriormente desconhecidos e que também foram descobertos. Entre esses, encontram-se os testamentos de Jacó, Judá, José e Coate, os *Salmos de Josué*, já mencionado, e o *Ciclo de Daniel*.

1Enoque. Em 1976, Milik publicou seu livro, havia muito aguardado, sobre os fragmentos de *Enoque* descobertos na caverna 4. O livro de Milik contém, senão todos, a maioria dos manuscritos de *Enoque* encontrados em Qumran, todos em aramaico, e confirma partes de cada subdivisão de *1Enoque*, com exceção de uma. Dessa maneira, inclui sete manuscritos fragmentários (4QEn^{a-g}) que preservam parte do *Livro dos vigilantes*, do *Livro dos sonhos* e da *Epístola de Enoque*. No livro de Milik, também estão incluídos quatro outros manuscritos (4QEnastr^{a-d}) que apontam para uma revisão muito mais longa daquilo que, em *1Enoque*, é conhecido como *Livro dos luminares celestes* ou *Livro astronômico*. Trechos de um tipo de literatura claramente relacionado com *1Enoque*,

mas anteriormente desconhecidos, também estão incluídos, sob o título *Livro dos gigantes* (4QEn-Gianst^{a-g}). Significativo, por causa de sua ausência entre os fragmentos de Qumran, é o *Livro das parábolas*, o qual emprega o termo “filho do homem”, importante designação que Jesus aplicou a si mesmo. Os estudiosos estão divididos quanto ao motivo dessa ausência. Para Milik, o *Livro das parábolas* era um escrito cristão, porém a maioria dos estudiosos hoje rejeita essa ideia. O *Livro das parábolas*, pelo menos em uma forma inicial, é uma obra pré-cristã, mas não foi incluído entre os depósitos de Qumran por motivo fortuito ou talvez por serem inaceitáveis algumas de suas ideias.

Gênesis apócrifo. Um dos textos pseudepigráficos que veio à tona entre os *mmM* foi o até então desconhecido *Gênesis apócrifo* (1QapGen). Com data aproximada entre um milênio e outro, esse manuscrito (aramaico) conta a história dos patriarcas de Gênesis, acompanhando de perto o relato bíblico, mas com frequentes expansões provenientes de fontes midráshicas desconhecidas, incluindo-se, ao que parece, um *Testamento de Noé*. As colunas de 1 a 5 tratam principalmente do nascimento de Noé; de 6 a 17, dizem respeito ao Dilúvio e à divisão pós-diluviana da terra entre os filhos de Noé; de 18 a 22 (onde o texto está fragmentado), refere-se a Abrão de acordo com Gênesis 11—15.

A maioria dos estudiosos, embora reconhecendo semelhanças com os *Targumim*, considera o *Gênesis apócrifo* uma composição midráshica. Desse modo, está relacionado a obras intertestamentárias, como *Jubileus*, que com frequência são denominadas *Bíblia reescrita*. Talvez a importância do texto esteja em sua linguagem. Pelo fato de ser um dos textos aramaicos mais longos de Qumran, o *Gênesis apócrifo* tem especial significado no esforço de recuperar as variedades do aramaico palestino utilizadas pelos judeus nos tempos de Jesus. Em geral, sua linguagem estabelece uma forma de transição entre o livro de Daniel e os *Targumim*, sendo também de data anterior aos materiais descobertos nos uádis Murabba'at, Seiyal e Habra.

Oração de Nabonido. Fragmentos de um texto pseudepigráfico conhecido como *Oração de Nabonido* foram encontrados na caverna 4. Eles formam duas colunas incompletas, incluindo-se o

início da coluna 1. Como o nome sugere, o texto é uma oração aparentemente feita por Nabonido, o último rei da Babilônia, contando a história dos sete anos de enfermidade do rei — período durante o qual ele orou aos “deuses da prata e do ouro” em busca de cura. Por fim, um “exorcista” judeu o libertou, e o rei, agradecido, escreveu essa oração. São patentes os paralelos com o capítulo 4 de Daniel e com o relato da loucura de Nabucodonosor, o que leva muitos estudiosos a concluir que temos nesse texto o que resta das tradições populares nas quais os trechos aramaicos de Daniel tiveram origem.

Ciclo de Daniel. A *Oração de Nabonido* é apenas uma parte do *Ciclo de Daniel*, que aparentemente incluía pelo menos cinco outras obras. Três delas (4QpsDan^{ac} [4Q243-245]) contêm panoramas apocalípticos da história judaica que têm Daniel como narrador ou dizem respeito a ele de alguma forma. O quarto escrito (4Q552-553) relata um sonho em que quatro árvores (ou seus “anjos”) falam com o autor. Cada árvore representa um reino (cf. Dn 2; 7), sendo o primeiro identificado como a Babilônia, e o segundo, como a Pérsia. Essa obra tem influência na interpretação ou na história da interpretação do quarto reino mencionado em Daniel 2 e 7. Outro texto do *Ciclo de Daniel* é conhecido como 4QpsDan^A. Essa obra fragmentária, porém notável, preserva as expressões “filho de Deus” e “filho do Altíssimo” e contém uma fraseologia que faz lembrar Lucas 1.32,35. Ainda outro texto, 4Q248, os *Atos de um rei*, está relacionado a esse conteúdo, mas sua interpretação é objeto de debate. De acordo com uma das opiniões, diz respeito a acontecimentos da época de Ptolomeu I Sóter (c. 300 a.C.). Para outros estudiosos, o documento registra episódios do reinado de Antíoco IV Epifânio (c. 170 a.C.).

Palavras de Moisés. As *Palavras de Moisés* (1Q22) são uma espécie de apócrifo de Deuterônimo. Deus fala a Moisés, que por sua vez transmite os mandamentos ao povo, evidentemente por meio de Eleazar e Josué. Em determinado momento, o texto exige a nomeação de oficiais (talvez sacerdotes) “para esclarecerem [...] todas essas palavras da *Torá*”. Outro exemplo de explicação interpretativa ocorre na terceira coluna (3.8-10), em que a justificativa para a data do Dia

da Expição é que “vossos pais estavam peregrinando no deserto até o décimo dia do mês”.

Livro dos mistérios. Outro texto pseudepigráfico intrigante é o *Livro dos mistérios*, conhecido em três ou quatro cópias (1Q27; 4Q299-300; 4Q301 é objeto de debate). O nome da obra deriva do recorrente e destacado termo *raz*, “mistério, segredo”. Parte da obra consiste em oráculos proféticos, enquanto a prosa eloquente que se segue a cada seção poética oferece indícios mediante os quais se pode comprovar a veracidade dos oráculos. O texto contínuo mais longo, na coluna 1 de 1Q27, faz uma acusação contra os que não meditam nas “coisas passadas” nem reconhecem o significado do “mistério da existência” (*raz nihyeh* [4Q412-413, 415-421]). De particular interesse é a expressão *razê peshá*, em 1Q27, que pode ser o equivalente hebraico do grego *mysterion tēs anomias*, de 2 Tessalonicenses 2.7.

Outros escritos pseudepigráficos. Os materiais da caverna 4 são de tal modo variados que é difícil classificá-los por meio de antigas categorias acadêmicas. Muitas dessas obras são agora referidas como “parabíblicas”. Essas obras relacionam-se com o *corpus* bíblico e com os autores da Bíblia hebraica de maneiras diversas e até mesmo incertas; contudo, a relação é inquestionável. Entre esses escritos, estão o *Pentateuco reescrito* (4Q158, 364-367), comentário corrente sobre o Pentateuco com acréscimos e omissões exegéticos. Alguns acréscimos são de tamanho considerável. Outros escritos parabíblicos que constituem novidade para os estudiosos são: *Oração de Enos* (4Q369), *Para-Reis* ou *Paráfrase de Reis* (4Q382) e uma paráfrase de Gênesis e Êxodo (4Q422). Há também os *Comentários sobre Gênesis* (ou *Pêsher de Gênesis*), que incluem exegese objetiva e também sectária dos textos bíblicos (4Q252-254a). *Os dois caminhos* (4Q473) também é uma obra parabíblica, relacionada a Deuterônimo, mas também à altura de escritos cristãos que empregam esse tema, como é o caso de *Didaquê* 1—6. Várias outras obras em estado bem fragmentário, a maioria sem nenhuma característica sectária evidente, também vieram à luz. Entre elas, acha-se a *Cronologia bíblica* (4Q559), uma cronografia aramaica cujas passagens remanescentes tratam do tempo de permanência no Egito, da peregrinação de Israel no deserto e do período dos primeiros juízes.

1.2.4 *Textos litúrgicos.* Entre os textos de Qumran, muitos são claramente litúrgicos ou plausivelmente assim interpretados. Desses escritos, talvez o mais interessante seja a *Liturgia angélica* ou *Cânticos do sacrifício do sábado*. A composição está parcialmente preservada em oito manuscritos da caverna 4 (4Q400-407) e em fragmentos da caverna 11 (11Q17) e de Massada (MasIk). O autor descreve o céu como um templo complexo constituído de sete santuários servidos por sete príncipes-sacerdotes principais, seus auxiliares diretos e sete sacerdócios angélicos. As ofertas de louvor que os anjos oferecem aos sábados também são descritas de forma minuciosa. Ao todo, a obra contém treze diferentes composições, uma para cada um dos treze primeiros sábados do ano. *Cânticos do sacrifício do sábado* é uma obra importante para o estudo da angelologia, do cântico litúrgico do segundo templo e do misticismo judaico antigo. No primeiro hino, uma expressão notável declara que os sacerdotes angélicos, por meio do culto celeste, “fazem propiciação por aqueles que se desviam do pecado”. O sentido dessa declaração poder ser que o culto no templo terreno não seja essencial. Temos aqui, então, um importante testemunho de uma concepção de judaísmo que não está centrada no templo, pelo menos não no sentido físico. Essas ideias foram o ponto de partida para o cristianismo e o judaísmo rabínico.

Uma segunda obra litúrgica digna de menção é *Palavras dos luminares* (4Q504-506). Dessa obra, restaram cabeçalhos fragmentados que mostram que o propósito das composições existentes no manuscrito era a recitação em determinados dias da semana. Com uma única exceção, o clima dessas composições é penitencial. Por esse motivo, podem ser classificadas como *taḥnûnim* — orações de confissão que refletem passagens bíblicas como Daniel 9.4-19. As instruções demonstram que esses *taḥnûnim* eram usados liturgicamente, como ocorria no judaísmo posterior. A única exceção clara ao tom sombrio das *Palavras dos luminares* é uma composição para o sábado. Essa oração está repleta de louvor, em vez de contrição, o que reflete o entendimento tradicional do judaísmo do sábado como um tempo de celebração.

Dentre as muitas obras que poderiam ser citadas, talvez devamos mencionar ainda outras

duas, de tendência ainda mais litúrgica. Uma é 4QApocryphal Lamentations A (*Lamentações apócrifas*, da caverna 4; 4Q179). O texto é constituído de cinco fragmentos, cuja ordem é ainda incerta. Como o nome deixa prever, é um lamento ou uma série de lamentos pela cidade de Jerusalém. As imagens literárias dessa obra são obtidas principalmente por meio de alusões a *Lamentações*, *Isaías* e *Jeremias*. É possível que a obra tenha sido motivada pela destruição que a cidade sofreu à época de Antíoco IV Epifânio (cf. 1Mc 1.29-32) ou de outra provocada pelos romanos, em 63 a.C. Uma leitura alternativa de 4Q179 sugere que a obra não passa de uma reminiscência poética da famosa destruição causada pelo exército de Nabucodonosor, em 586 a.C.

O segundo texto apresenta uma linguagem notadamente semelhante ao da *Regra da comunidade* e ao da *Regra das bênçãos* e é conhecido como *Berachot* (4Q286-290 [4Q280, 286-290]). O texto descreve o ritual de uma aliança que emprega inúmeras bênçãos e maldições. As bênçãos são recitadas por todas as criaturas celestes e terrenas fiéis às leis da criação e pelos membros do movimento fiéis à Lei. As maldições recaem sobre Belial e os anjos maus que constituem seu exército.

Outro grupo de manuscritos de Qumran em geral relacionados à liturgia e à adoração são os filactérios, ou *tʿpillin*. Vários deles procedem das cavernas 1, 4, 5 e 8 e de outra, não identificada, a caverna x. São instrutivos acerca do conteúdo e da ordem dos trechos das Escrituras que contêm e também são evidências de variantes textuais dignas de menção. Quatro *tʿpillin* foram encontrados ainda em seus invólucros, permitindo que se estudassem questões técnicas tratadas exaustivamente na literatura rabínica, como a forma do invólucro, o tipo de couro usado para inscrever os textos bíblicos e o tipo de fio com que os invólucros eram atados.

Além disso, a ordem dos trechos escriturísticos dos *tʿpillin* tem sido objeto de acalorados debates na história do judaísmo. A controvérsia mais famosa sobre o assunto aconteceu no início do período medieval, entre Rashi e Rabbenu Tam. De modo geral, os *tʿpillin* de Qumran não estão estritamente na ordem que um e outro defenderam. Alguns exemplares da caverna 8 estão dispostos de acordo com o sistema de Rashi; outros

provêm de achados arqueológicos de Murabba'at e pertencem aproximadamente à mesma época, porém estão em conformidade com a opinião de Rabbenu Tam. Isso mostra que os judeus do século I usavam ambos os sistemas simultaneamente. O conteúdo dos *tépillin* publicados até agora apresentam versículos que foram acrescentados aos trechos clássicos das Escrituras, mas esses versículos adicionais são diferentes entre os vários exemplos. Não se chegou a nenhuma razão que explique esse fato. É notável que 1Q13, 4QA (4Q128) e XQPhyl 3 contêm todos eles o Decálogo (Dt 5.1-21), jamais incluído nos filactérios rabínicos. Desse modo, os filactérios encontrados em Qumran suscitam muitas indagações sobre as leis que determinavam sua produção, as quais não parecem se encaixar em um único sistema de classificação "sectária".

1.2.5 *Textos de cunho legal.* Muitos dos escritos já mencionados têm um componente judicial significativo, especialmente a *Regra da comunidade*, a *Regra da congregação*, o *Documento de Damasco*, o *Pergaminho do templo* e 4QOrdinances. Outro texto de grande importância para entender os tipos e funções da lei religiosa no judaísmo do segundo templo é 4QMMT, forma abreviada de *Miqṣat Ma'asey ha-Torah*, "algumas regras acerca da Lei". Publicado em 1994, integrando a série DJD, 4QMMT inclui uma lista de 23 controvérsias judiciais, em que os autores criticam a prática vigente no templo de Jerusalém. Parece que a obra é dirigida a alguém em condições de mudar essas práticas, presumivelmente o sumo sacerdote regente, embora alguns estudiosos aleguem que a obra é intrasectária. Em pelo menos dois casos, as leis de 4QMMT são idênticas às dos fariseus, vistas nos escritos rabínicos, deixando mais uma vez muito claro (pois há muitas outras indicações) que em sua essência o movimento de Qumran era antifarisaico. As leis de 4QMMT também demonstram (como se novas demonstrações fossem necessárias!) o caráter sacerdotal do movimento: as leis favorecem os sacerdotes quando comparadas com a legislação rabínica. Isso ocorre em todo o *corpus* jurídico de Qumran. Parece que 4QMMT prova que o movimento qumrânico se separou da vertente maior do judaísmo por motivos legais, não por questões filosóficas ou por discussões em torno da legitimidade do sumo sacerdote, como

em geral se sugere. Aliás, a publicação desse escrito despertou — e coincidiu com — o interesse pela importância da lei religiosa para compreender não só a cultura, mas também a história do período do NT. Os vários movimentos do judaísmo do segundo templo, que inclui o cristianismo, diferiam em grande parte por causa de ideias divergentes sobre a Lei.

Diversas outras obras jurídicas encontradas entre os rolos deram ímpeto ainda maior a essa pesquisa. A *Halaká A* (4Q251) contém uma tabela com várias leis sobre assuntos como o sábado, as primícias, a venda de terras ancestrais e o abate de animais prenhes. *Torohot A* (4Q274) legisla acerca do tipo de impureza produzida pela lepra. *Tohorot B^a* e *Torohot B^c* (4Q276-277) tratam da preparação ritual da novilha vermelha — o único meio de purificação da impureza dos mortos — como estipulado em Números 19. O documento 4QLeqet (4Q284a) contém leis que regulamentam a colheita e difere da Bíblia ao exigir que os respigadores sejam ritualmente puros. A obra intitulada *Repreensões pelo supervisor* (4Q477) apresenta uma lista com os nomes de vários membros do movimento de Qumran que foram publicamente repreendidos pelo supervisor por quebrarem as leis da comunidade. O movimento exigia que o supervisor registrasse por escrito todas as repreensões. Vários dos outros motivos legais para a repreensão não constam em outros textos de Qumran. *Serekh Damascus* (4Q265) regulamenta o sacrifício pascal, as normas para o noviciado, a vida comunitária (com um código penal quase idêntico ao do *Documento de Damasco* e da *Regra da comunidade*) e questões relativas ao parto.

1.2.6 *Textos de magia e calendáricos.* Calendários e "magia" não eram preocupações totalmente distintas no mundo antigo, pois com frequência a magia — e sempre o calendário — incluía o estudo dos corpos celestes. Dessa maneira, uma obra de magia de Qumran, combinada com um calendário peculiar (v. abaixo), é a mais antiga obra judaica de que se tem conhecimento a indicar pelo nome tanto os signos do zodíaco quanto a adivinhação pelo trovão (4Q318). O documento 4QHoroscope (4Q186) é constituído por uma série de horóscopos codificados, e o escriba mistura a escrita judaica usual com os alfabetos páleo-hebraico, grego e da escrita críptica A (um

dos três alfabetos secretos encontrados entre os rolos). Além disso, ele escreve seu texto no estilo dos cadernos de apontamentos de Leonardo da Vinci, ou seja, como imagem invertida. Os fragmentos remanescentes fazem referência aos sinais astrológicos do nascimento de três pessoas e com base nesses sinais apresentam as qualidades físicas e espirituais de cada uma delas. O documento 4QHoroscope tem notáveis paralelos de terminologia com a *Regra da comunidade*. Esses escritos mostram que os judeus haviam assimilado profundamente ideias astrológicas, apesar das claras condenações bíblicas (e.g., Is 47.13,14; Jr 10.1-3). O interesse em tais assuntos pode estar relacionado à história dos magos, no Evangelho de Mateus. Uma obra aramaica com método semelhante ao de 4QHoroscope, mas sem a terminologia sectária, é 4Q561.

Outro rolo, conhecido como *Eleito de Deus* (4Q534), é também denominado “horóscopo messiânico”. Esse texto aramaico, muito malconservado, contém a expressão *bhyr 'lh'*, o equivalente ao grego *ho eklektos tou theou* (“o eleito de Deus”), que tem o testemunho de alguns manuscritos de João 1.34. No entanto, é incerto que a expressão aramaica tenha conotação messiânica. A expressão aparece na história de uma criança ainda não nascida que possuirá sabedoria e intelecto precoce. Ela terá vida longa, e o sucesso de seus planos é assegurado por sua condição de “eleito de Deus”. Uma vez que o texto não traz terminologia astrológica, talvez o melhor seja considerá-lo um exemplo de literatura fisiognômica, não um horóscopo. Além disso, de acordo com alguns estudiosos, *Eleito de Deus* pode estar descrevendo o nascimento de Noé, não de um messias (cf. *1Enoque* 106).

Recentemente, demonstrou-se que uma obra identificada sem muita certeza pela equipe original como uma coleção de provérbios, 4Q560, é na verdade uma obra de encantamentos ou exorcismo apotropaico, o mais antigo de que se tem conhecimento na Palestina. Os trechos preservados da fórmula conjuram vários espíritos pelo nome, evidentemente empregando o nome sacro de Javé. As preocupações são as mesmas de textos semelhantes encontrados no antigo Oriente Médio: parto, enfermidades, sono ou sonhos e (talvez) segurança dos bens. Um dos demônios, o

demônio da febre, pode iluminar a história sinótica da enferma sogra de Pedro. Os textos de Mateus 8.15 e Marcos 1.31 relatam o acontecimento como uma simples cura feita por Jesus, mas o texto de Lucas pode ser assim traduzido: “Então ele se pôs sobre ela e repreendeu o demônio da febre, e este a deixou”.

Esse elemento, que, mais que qualquer outro, faz dos mmM uma unidade ideológica, talvez seja o tipo de calendário em que tanto insistem os estudiosos. Ao contrário do calendário lunissolar de 354 dias dos fariseus e do judaísmo rabínico (que, em sua essência, corresponde ao calendário judaico moderno), o calendário dos rolos é solar. Cada ano tem 364 dias, e cada trimestre, 91 dias; os meses têm 30 ou 31 dias. Tal é a regularidade desse sistema, que todas as festas acontecem no mesmo dia, ano após ano, e nunca no sábado. Evitar que uma festa caísse no sábado solucionava todos os problemas halálicos. Esse calendário de Qumran era na verdade um mecanismo sacerdotal bem antigo, de data anterior ao do surgimento do movimento de Qumran. As formas desse calendário datam pelo menos do século III a.C. A LXX — e, segundo acreditam alguns estudiosos, até mesmo a Bíblia hebraica — comprova seu uso. Seu emprego em épocas posteriores não se limitou aos círculos de Qumran. Os textos encontrados em Massada contêm pelo menos dois escritos que citam o calendário solar (Mas1j, 1k), e a obra de Josefo, ao relatar as ações dos sicários em Massada (Josefo, *Gu ju*, 4.7.2, § 402-5), sugere ainda que esse grupo seguia um calendário diferente do de seus contemporâneos de En-Gedi. Na realidade, durante pelo menos três séculos travou-se uma espécie de guerra calendárica entre os judeus da Palestina, encerrada somente com a derrota do partido que participou da primeira revolta contra Roma (66-73/74 d.C.). Os mmM dão testemunho congruente da ideologia do derrotado partido sacerdotal.

O calendário de 364 dias está implícito ou explícito nos principais textos de Qumran: *Regra da comunidade*, *Documento de Damasco*, *Manuscrito da guerra*, *Pergaminho do templo*, *Hinos*, os *Pesherim* e 4QMMT. De modo semelhante, está implícito ou explícito em muitas obras de menor importância. Centenas dos mmM atestam a existência desse calendário, e nem um só texto

qumrânico favorece a versão farisaica. Um número significativo de obras calendáricas — escritos cujo único propósito é explicar certos detalhes do calendário — também foi encontrado nas cavernas. Entre elas, podemos listar 4Q320-321a, calendários sincronísticos que apresentam a tabela do calendário lunissolar em contraste com o de 364 dias. Outros escritos calendáricos explicam a hora do serviço sacerdotal nos sábados, meses e estações de acordo com um ciclo de seis anos: 4Q325-326, 4Q328-329a e 4Q334. Um texto calendárico especialmente interessante, às vezes denominado *Calendário analista*, foi conservado em seis cópias fragmentárias (4Q322-324c). À semelhança dos calendários atuais, que mencionam, por exemplo, o Dia da Independência ou o Dia da Proclamação da República no dia correspondente do ano, o *Calendário analista* faz referência a acontecimentos históricos e dias determinados e emprega nomes reais do período asmoneu. Os nomes de João Hircano I, João Hircano II, Aristóbulo II e Selanção e Alexandra aparecem na obra. Eles governaram os judeus entre 134 e 63 a.C. O nome Emílio também aparece, sem dúvida uma referência a Marco Emílio Escauro, um dos generais de Pompeu durante a invasão romana à Palestina, que pôs fim à independência judaica em 63 a.C. Esse escrito em particular é muito importante para descobrir quem escreveu os rolos e a época em que foram escritos.

2. Interpretação das descobertas

A maioria dos estudiosos identifica os mmM como produto de uma antiga seita judaica, os essênios. Para essa identificação, os estudiosos dependem de uma combinação de provas externas e internas.

As provas internas combinam uma passagem de Plínio, o Velho, com achados do sítio arqueológico de Qumran. No decurso de uma narrativa de viagem do século I, Plínio escreve que os essênios viviam às margens do mar Morto, estando En-Gedi situada “embaixo” ou ao “sul” deles (a proposição latina *infra* é ambígua; “embaixo” significa topometricamente a uma altura mais baixa, como abaixo de uma montanha significa abaixo do cume). Essa descrição pode ser aplicada a Qumran. A arqueologia ainda mostra que o sítio estava sendo usado durante o período descrito por Plínio. Foram identificadas como funcionais

para a comunidade de Qumran as estruturas ali existentes, as quais incluem o que se considera uma olaria e um salão de refeições comunitárias. Três tinteiros e outros materiais interpretados como prova de atividade escribal sugerem para alguns estudiosos que os rolos encontrados nas cavernas das proximidades foram escritos nesse local. Uma análise recente de um cemitério próximo de Qumran, feita por J. Zias, revela que em tempos antigos apenas homens eram enterrados ali. Os poucos sepulcros de mulheres parecem datar de época bem posterior, correspondente ao início das modernas invasões pelos beduínos. Esse cemitério, portanto, sugere uma comunidade celibatária masculina, exatamente o que Plínio registra acerca dos essênios.

As provas internas consistem em uma comparação entre passagens que mencionam os essênios em Filo e em Josefo com o conteúdo de textos como IQS e *cd*. Todas essas fontes concordam com a descrição ou a pressuposição de uma organização comunal. Entre as semelhanças, podemos listar: períodos de noviciado, regras comunais, estrita observância do sábado em comparação com a lei rabínica e certos posicionamentos legais sobre assuntos como a transmissão de impureza ritual pelo óleo.

Nem as provas externas nem as internas deixam de ter seus problemas. Ao postular sua “hipótese de Jerusalém”, N. Golb assinala muitos deles. Como o nome sugere, Golb alega que os mmM têm origem em Jerusalém e em várias de suas bibliotecas. Até a presente data, porém, Golb e os demais defensores dessa hipótese continuam sendo minoria entre os estudiosos dos rolos. Um ponto sobre o qual ele convenceu muitos estudiosos é o da procedência. Embora a maioria rejeite a teoria de que, em geral, os mmM não foram produzidos pelos essênios, a ideia modificada de que muitos rolos foram produzidos em outros lugares que não o sítio de Qumran, talvez em Jerusalém, tem se mostrado atraente.

Caso essa teoria esteja correta, então a importância em potencial dos rolos para entender o judaísmo da época de Jesus é substancialmente maior que a ideia implícita da procedência existente nos idos de 1950. Para essa interpretação, os mmM representam o produto de um segmento da sociedade mais amplo que a hipótese de sua

produção em Qumran. Definir quão mais amplo ele é fica para ser tratado em novas pesquisas.

3. Os manuscritos do mar Morto e o NT

Em geral, pode se dizer que são hoje obsoletos os estudos do NT em relação aos mmM. Por exemplo, nesse aspecto nenhum livro é mais citado que a obra editada por K. Stendahl de 1957, *The scrolls and the New Testament* [Os rolos e o Novo Testamento]. É sintomático que, em vez de se produzirem novos ensaios sobre as relações entre Qumran e o NT, o livro simplesmente continue a ser reimpresso sem atualizações. De modo semelhante, a excelente obra em dois volumes de H. Braun, *Qumran und das Neue Testament* [Qumran e o Novo Testamento], acha-se agora ultrapassada. Ambas as obras ainda contêm material útil, mas, pelo fato de haver muita novidade nos estudos dos mmM desde que foram escritas, devemos usá-las com cautela.

Uma ilustração do potencial para obter nova compreensão é encontrada no documento 4QMMT, já mencionado. Como já dissemos, esse texto relaciona mais de vinte temas legais sobre os quais discordam os autores do texto e as autoridades do templo. Apenas esse fato já é de suma importância para os estudos do NT, pois antes disso não possuíamos nenhuma declaração factual sobre o que acontecia no templo pouco antes dos dias de Jesus. Os relatos de Josefo acerca do culto no templo não são os mais confiáveis, pois em geral ele descreve as coisas da maneira que deviam ser (i.e., como ele entendia os textos pertinentes do AT), não como de fato eram. Isso se torna visível quando se comparam as passagens teóricas de *Antiguidades judaicas* com as obras históricas *Guerras judaicas* e *Vida de Flávio Josefo*. Não são incomuns as discrepâncias entre elas. As análises legais tanaítas, de modo semelhante, são quase sempre idealistas (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS). Em 4QMMT, podemos descobrir o que estava de fato acontecendo, pelo menos no que diz respeito aos temas tratados nesse texto. Por exemplo, os autores não concordam que os gentios apresentem ofertas, e o motivo é que essa concessão promove a idolatria. Alegava-se que, apesar da conduta exterior, os gentios, em seu coração, estavam honrando seus deuses, não o Deus de Israel. Vale lembrar que a primeira revolta contra

Roma foi alimentada unicamente por causa desse sentimento, quando Eleazar bar Ananias se apoderou do templo e se recusou a permitir sacrifícios a favor dos gentios.

Outro esclarecimento proporcionado por 4QMMT diz respeito à forma de seu argumento haláxico. Repetidas vezes, seus autores precedem seus pareceres jurídicos com as expressões *'ahnû hōshbîm 'ahnû'ōmrîm*, “nós cremos, nós dizemos”. É patente a afinidade com o registro mateusino dos argumentos legais de Jesus no Sermão do Monte (“Ouvistes [...] Eu, porém, vos digo”). De forma que Mateus presumivelmente preservou uma estrutura retórica comum no século I, mas até então sem paralelos em materiais judaicos antigos.

Passando a considerações mais gerais, talvez a relação mais interessante entre os mmM e o NT diga respeito a seus principais personagens. O NT se concentra, é claro, em Jesus de Nazaré. Analogamente, um grupo de mmM destaca a figura enigmática do “Mestre da justiça” (*mōrēh hatssedeq*). O exame dos *Hinos do Mestre* permite que conheçamos suas ideias a respeito de si mesmo. Para fazê-lo de modo completo, é preciso comparar, em cada caso, o que ele escreve com as centenas de trechos do AT que ele cita ou a que faz alusão. É essencial entender o contexto literário de suas citações. Além disso, pressupõe-se que estejam na mente dos leitores as palavras hebraicas que seus hinos não chegam a citar, mas que cercam aquelas citações no contexto original do AT. Também é importante analisar as ideias implícitas que esses trechos podem comunicar. Mediante esse método de “leitura profunda”, é possível reconstruir aspectos da teologia ou da ideologia do “Mestre” e assim compará-los a outros mmM para completar o quadro. O resultado é que, à semelhança de Jesus, o “Mestre” se considerava um profeta e mais que um profeta. À semelhança de Jesus, ele proclamava uma Lei mosaica completada e aperfeiçoada por revelação direta da parte de Deus. À semelhança de Jesus, ele discorria sobre a bondade, os pobres e o amor ao próximo, proibia o divórcio e anunciava a vinda iminente do reino de Deus. E, também à semelhança de Jesus, foi recebido como messias por seus seguidores e fundou um movimento judaico apocalíptico que no período de um século

conquistou milhares de adeptos. Existem ainda muitos paralelos que demandam mais pesquisa, e o mesmo vale para os mmM e para o NT em geral.

Tem se dito que o cristianismo é um judaísmo apocalíptico que sobreviveu. Os mmM são, em muitos aspectos, nossa melhor analogia, pois esse movimento foi também um judaísmo apocalíptico. Não sobreviveu, mas, graças à descoberta de muitos de seus escritos no deserto da Judeia, agora está vivo outra vez.

Ver também APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

DNTB: QUMRAN: PLACE AND HISTORY. (TB. VÁRIOS VERBETES SOBRE OS SCROLLS [ROLOS OU MANUSCRITOS].)

BIBLIOGRAFIA. Textos e traduções: ABEGG JR., M.; FLINT, P.; ULRICH, E. *The Dead Sea scrolls Bible*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999. ■ EISENMAN, R. & WISE, M. O. *The Dead Sea scrolls uncovered*. Shaftesbury, Dorset: Element, 1992. ■ GARCÍA MARTÍNEZ, F. *The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English*. 2. ed. Leiden/Grand Rapids: E. J. Brill/Eerdmans, 1996. ■ VERMES, G. *The complete Dead Sea scrolls in English*. New York: Penguin, 1998. ■ WISE, M. O.; ABEGG JR., M.; COOK, E. *The Dead Sea scrolls: a new translation*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996. ■ Estudos: COOK, E. *Solving the mysteries of the Dead Sea scrolls*. Grand Rapids: Zondervan, 1994. ■ CROSS, F. M. *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*. Ed. rev. New York: Doubleday, 1961. ■ FLINT, P. *Dead Sea Psalms scrolls and the Book of Psalms*. Leiden: E. J. Brill, 1997. (*STDJ*, 17.) ■ GOLB, N. *Who wrote the Dead Sea scrolls? The search for the secret of Qumran*. New York: Scribners, 1994. ■ SCHIFFMAN, L. H. *Reclaiming the Dead Sea scroll*. New York: Jewish Publication Society of America, 1994. ■ SCHIFFMAN, L. H. & VANDERKAM, J. C., orgs. *Encyclopedia of the Dead Sea scrolls*. New York: Oxford University Press, 2000. 2 v. ■ ULRICH, E. *The Dead Sea scrolls and the origins of the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ VANDERKAM, J. C. *Calendars in the Dead Sea scrolls: measuring time*. New York: Routledge, 1998. ■ _____. *The Dead Sea scrolls today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. ■ WISE, M. O. *The first messiah: investigating the savior before Christ*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999. ■ _____. *Mylob ynwmk ym: a study of 4Q491c,*

4Q471b, 4Q427 7 and 1QHa 25:35—26:10. *DSD*, v. 7, 2000. ■ _____. *Primo annales fuere: an annalistic calendar from Qumran*. In: _____. *Thunder in Gemini*. Sheffield: JSOT, 1994. p. 186-221. (*JSP-sup*, 15.) ■ _____. In: _____. *Thunder in Gemini: an aramaic brontologion (4Q318) from Qumran*. *Thunder in Gemini*. Sheffield: JSOT Press, 1994, p. 1-50. (*JSP-sup*, 15.)

M. O. WISE

MARANATA. VER ESCATOLOGIA II; SENHOR I; ADORAÇÃO/CULTO.

MARCOS, EVANGELHO DE

O Evangelho de Marcos é um dos documentos fundamentais da fé cristã. Ofuscado durante séculos pela ideia de ser uma edição condensada dos Evangelhos de Mateus e de Lucas, Marcos foi redescoberto nas buscas pelo Jesus histórico, ocorridas no século XIX, por seu valor intrínseco, e assim conquistou proeminência nas pesquisas sobre os Evangelhos realizadas no século XX. Aliás, o número de obras escritas a respeito de Marcos nas últimas cinco décadas rivaliza e pode muito bem ultrapassar em número aquelas escritas sobre Mateus e Lucas considerados conjuntamente.

1. Introdução
2. O padrão narrativo de Marcos
3. A teologia de Marcos
4. O final de Marcos
5. O propósito de Marcos

1. Introdução

O Evangelho de Marcos tem suscitado inúmeras indagações sobre sua importância, autoria, data, local, destinatários e gênero literário. Para o correto entendimento dessa obra como Evangelho, algumas dessas questões são mais importantes que outras. Sem dúvida, a redescoberta de Marcos como texto narrativo que deve ser considerado em sua totalidade, não como simples coletânea de textos avulsos, contribuiu bastante para a reconquista da tônica dinâmica do pensamento desse Evangelho.

1.1 A importância de Marcos. De que maneira esse Evangelho poderia constituir um documento fundamental para a fé cristã? Dois estudiosos especialistas em NT — um da Alemanha e o outro dos Estados Unidos — têm atribuído a história de

Jesus encontrada em todos os Evangelhos ou à criatividade do autor de Marcos (B. MACK, *Myth of innocence [O mito da inocência]*, 1989), ou ao fato de Marcos ser o fundamento dos demais Evangelhos (W. SCHMITALS, *Das Evangelium nach Markus [O Evangelho segundo Marcos]*, 1979). Mack chega a atribuir a “origem da ideia cristã sobre as origens cristãs” à genialidade do autor do Evangelho de Marcos (MACK, p. 357). A origem dessas ideias extremadas deve-se em parte ao amplo consenso segundo o qual Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito e proporcionou a base para a edição e formulação dos Evangelhos de Mateus e Lucas.

Teria Marcos criado a história de Jesus para a igreja (e.g., SCHMITALS e MACK), ou será que ele criou o gênero literário “evangelho” (amplo consenso entre os estudiosos do NT) para a igreja? Ou seja, até que ponto o Evangelho de Marcos era um documento essencial para a igreja primitiva?

1.1.1 “Princípio do evangelho”. A primeira pista do papel desempenhado pelo Evangelho de Marcos surge nas palavras iniciais: “Princípio do evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus” (Mc 1.1). Visto como cabeçalho independente, como ocorre na maioria das traduções em nosso idioma, consistindo em um parágrafo de sentido completo, nesse segmento o significado de “princípio” e “evangelho” pode ser e tem sido objeto de debate. Por exemplo, seria esse “princípio” uma referência ao Evangelho como o “princípio (um momento específico ou os elementos básicos) do evangelho”, ou ao “princípio da seção” do Evangelho de Marcos, ou seja, os versículos de abertura? Seria o termo “evangelho” uma referência à mensagem pregada por Jesus Messias, o Filho de Deus (cf. Mc 1.14)? Ou à mensagem acerca de Jesus Messias, o Filho de Deus, como era entendida e proclamada pela igreja? Ou à história apresentada em seguida como Evangelho?

A fórmula judaica usual para uma citação das Escrituras, “conforme está escrito” (Mc 1.2), elimina a ambiguidade. Essa fórmula de citação sempre vincula o que veio antes com o que vem a seguir. Ela nunca inicia uma citação fazendo referência ao que segue (e.g., Mc 1.4-8). Por esse motivo, em vez de colocar um ponto no final após “princípio do evangelho de Jesus Cristo, o

Filho de Deus” (Mc 1.1), deve se continuar com a expressão “conforme está escrito no profeta Isaías” (Mc 1.1,2). Desse modo, Marcos começa afirmando que “o evangelho” (Mc 1.1) acontece “conforme está escrito no profeta Isaías”. As referências diretas ou indiretas a Isaías nos versículos seguintes estabelecem os limites do que se pretende dizer com “princípio do evangelho [...] conforme está escrito no profeta Isaías”. Uma vez que a promessa de Isaías é o que está por trás da vinda de João Batista (Mc 1.4-8; Is 40; v. JOÃO BATISTA), do batismo de Jesus (Mc 1.9-11; cf. Is 42.1; 61.1), da presença de Jesus no deserto (Mc 1.12,13; cf. Is 40; 65) e da proclamação do “evangelho de Deus” (Mc 1.14,15; cf. Is 52.7; 61.1,2), Marcos 1.1-15 representa o “princípio do evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus, conforme está escrito no profeta Isaías” (Mc 1.1,2).

Se, em conformidade com a promessa de Isaías, Marcos representa o “princípio do evangelho”, então Marcos 1.16—16.8 deve ser o restante do “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”, do qual Marcos 1.1-15 é o “princípio”. Ou seja, para Marcos, o “evangelho” compreende a história de Jesus, que vem em seguida e começa com a vinda de João Batista (Mc 1.4), até a menção do temor das mulheres (Mc 16.8). A história de Jesus é o “evangelho”.

1.1.2 *O evangelho narrativo antes de Marcos*. O “evangelho” de Paulo, em contrapartida, não se concentra na história do ministério terreno de Jesus: consiste mais em declarações sobre o que Deus fez por meio da morte de Jesus (v. CRISTO, MORTE DE), na cruz, e na posterior ressurreição. Até a mais antiga manifestação da tradição cristã a respeito do “evangelho” consiste em declarações crendais. “Primeiro vos entreguei o que também recebi [como tradição]: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; e foi sepultado; e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; e apareceu a Cefas, e depois aos Doze” (1Co 15.2-5). Teria Marcos, então, criado, no lugar desse evangelho propositivo encapsulado em fórmulas sucintas, o que ele chama “o evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”, um evangelho em forma narrativa que se concentrava mais no ministério terreno de Jesus e também em sua morte?

É bem possível que a resposta esteja no sermão de Pedro em Atos 10.34-43. Nesse resumo,

percebe-se a estrutura básica do evangelho narrativo comum a Mateus, Marcos, Lucas e João. É estabelecido o início com João Batista, percorrendo-se então o ministério de Jesus, sua morte, sua ressurreição e sua aparição a testemunhas, tudo isso acompanhado de alusões às Escrituras. Por sinal, a referência à pregação do evangelho da paz, em Isaías 52.7, é a base desse evangelho (cf. At 10.36).

Caso o esboço do sermão de Pedro em Atos 10.34-43 reflita uma forma cristã primitiva de pregar o evangelho, Marcos não teria sido o criador do evangelho em forma narrativa em oposição à apresentação mais proposicional do evangelho que se vê em Paulo. O emprego da narrativa ou da história de Jesus como “evangelho”, consistindo em material da tradição sobre sua obra e suas palavras, antecederia a redação de Marcos e excluiria a possibilidade de ele ter criado a forma e o conteúdo de seu evangelho. Então qual foi a contribuição essencial de Marcos?

1.1.3 O evangelho narrativo como forma literária. Com base em intensos estudos comparativos, há um consenso entre os estudiosos de que o Evangelho de Marcos é o mais antigo dos quatro Evangelhos. Além disso, parece que Mateus e Lucas utilizaram o Evangelho de Marcos como base para a redação de seus respectivos Evangelhos. O texto de Lucas 1.1 assinala que “muitos têm empreendido uma narração coordenada dos fatos que se realizaram entre nós”. Ainda é objeto de debate se o Evangelho de João estava familiarizado com o Evangelho de Marcos ou com os três, mas sua narrativa segue de fato a mesma estrutura geral de Marcos e o resumo de Atos 10.34-43. Por isso, a contribuição essencial de Marcos está no fato de ele ter escrito o primeiro dos quatro Evangelhos. Ele foi o primeiro a narrar por escrito a vida de Jesus, apresentando-a como o evangelho. Por fim, Marcos foi o primeiro e único Evangelista a se referir à sua narrativa como “o evangelho” (Mc 1.1; cf. Lc 1.1; Mt 1.1). Até a virada do século I para o século II, os quatro Evangelhos eram conhecidos como “o Evangelho segundo Mateus, Marcos, Lucas e João” respectivamente. Desse modo, a referência inicial de Marcos a seu relato como “evangelho” provavelmente cria o cenário para o uso do termo como designação literária para as quatro obras bem-definidas que agora chamamos Evangelhos.

1.2 Autoria. Quem foi o autor pioneiro desse Evangelho fundacional? À semelhança dos outros três Evangelhos, ele é anônimo e não traz alusões à autoria (cf. Lc 1.1-4; Jo 21.24), nem pistas a esse respeito. Talvez o autor partisse da presunção de que os leitores o conheçam (e.g., Lc 1.1-4; At 1.1). O mais provável é que o caráter anônimo reflita o entendimento do autor de que seu Evangelho era uma produção literária pouco criativa, uma simples exposição do evangelho da parte de Deus prometido por Isaías (Is 52.7; 61.1), lembrado no ensino de Jesus e nas histórias a seu respeito, conforme se pregava na igreja primitiva (cf. Mc 1.1,14).

Contudo, ele veio a ser tradicionalmente conhecido como “o Evangelho segundo Marcos”. Com exceção desse título, que como os títulos dos outros Evangelhos talvez seja de data próxima do final do século I, Papias, bispo de Hierápolis, apresenta o mais antigo testemunho documentado que atribui uma obra escrita a alguém de nome Marcos. No entanto, Papias, cuja obra em cinco volumes *Interpretação das palavras do Senhor* (c. 120-130 d.C.) foi citada por Eusébio (*Hi ec*, 3.39.15), afirma que tomou conhecimento desse fato por meio de outra pessoa, a quem chama “o Ancião”: “Isto é o que o Ancião disse: ‘Marcos, que se tornou intérprete de Pedro, escreveu com exatidão, embora não em ordem, inúmeras das coisas ditas e feitas pelo Senhor, conforme ele havia anotado’”. O testemunho imediato que ainda temos do final do século II (e.g., o prólogo antimarcionita; IRENEU, *He*, 3.1.1; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, cit. por EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.14; cf. 2.15) parece se originar nessa tradição.

Quem foi Marcos? Apesar de Marcos (Marcus) ser um nome romano comum, a associação que Papias e a tradição da igreja primitiva fazem entre Marcos e Pedro tem levado à identificação do autor como aquele que em outras passagens do NT é conhecido como “João Marcos” (1Pe 5.13; At 12.12,25; 13.13; 15.37-39; no *corpus* paulino, Fm 24; Cl 4.10; 2Tm 4.11). Alguns estudiosos de tempos mais recentes têm procurado estabelecer uma diferenciação entre o Evangelista Marcos, companheiro de Pedro (1Pe 5.13), e o João Marcos que aparece como colaborador de Paulo em Atos e no *corpus* paulino. Entretanto, essa distinção parece forçada. Além da ausência de base

sólida na tradição para essa diferença, a menção de Silvano e Marcos em 1Pedro 5.12,13 deixa claro que “Marcos” era o “João Marcos” de Atos e do *corpus* paulino. Ele e Silvano (Silas) foram companheiros de Paulo. Por esse motivo, Marcos era o companheiro de Pedro e de Paulo e membro da comunidade primitiva em Jerusalém que se reunia em uma sala do andar superior da casa de sua mãe (At 12.12) — é possível que Jesus tenha celebrado ali a Última Ceia (cf. Mc 14.14,15; At 1.13,14; v. ÚLTIMA CEIA).

De qualquer maneira, não é imprescindível que a questão da autoria tenha peso na leitura do Evangelho. O autor não finge estar apresentando um testemunho ocular — dele ou de outra pessoa — acerca de quaisquer acontecimentos narrados em seu Evangelho. Além disso, conhecer sua identidade não auxilia no entendimento do Evangelho, nem assegura a exatidão dos detalhes. Sua identidade, portanto, continua sendo mera curiosidade histórica que o autor acabou por fomentar com a decisão de permanecer anônimo.

1.3 Data. Quando o autor escreveu esse documento de fundação? De acordo com a tradição cristã mais antiga (prólogo antimarcionita; IRENEU, *He*, 3.1.1, c. 160-180 d.C.), Marcos escreveu depois da morte de Pedro em Roma, ocorrida por volta de 64-65 d.C., durante o governo de Nero. Clemente de Alexandria (EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.14.5-7) situa a composição da obra durante a estada de Pedro em Roma (c. 45-65 d.C.). Entretanto, a maioria dos estudiosos segue a tradição mais antiga, debatendo apenas se ele escreveu antes ou depois da queda de Jerusalém, em 70 d.C.

Nesse aspecto, os únicos dados relacionados à data nesse Evangelho talvez estejam em Marcos 13.14, passagem que reflete o ambiente histórico da guerra judaica de 67 a 70 d.C. O Evangelista situa o discurso de Marcos 13.3-37 no contexto da anunciada queda de Jerusalém, mas a referência à “abominação assoladora” e a ordem aos judeus para que “fujam para os montes” seriam incoerentes após a destruição do templo. Não apenas a “abominação” perde a referência de um personagem específico nos fatos em torno da destruição do templo, mas também faz pouquíssimo sentido a ordem de fugir para os montes depois que Roma sitiou Jerusalém de 67 a 69 com um cerco militar tão cerrado

a ponto de impedir qualquer entrada ou saída. Talvez fosse possível em uma época por volta de 66/67 d.C., antes do cerco final a Jerusalém, mas ao que parece o fim inevitável de Jerusalém e do templo têm maior correspondência com os detalhes que uma data coincidente com o cerco ou posterior a ele.

Entretanto, como na questão da autoria, com exceção de Marcos 13.14, praticamente não há vantagem em conhecer a data precisa da composição desse Evangelho. Não há no relato nenhuma ligação direta com os acontecimentos históricos da época. A natureza do relato de Marcos, em que a atenção dirigida basicamente à vida e ao ensino de Jesus constitui o enredo, talvez explique a relutância do autor em retroprojetar sua época a um período anterior. Por isso, apurar a data do Evangelho de Marcos é mais uma questão de curiosidade histórica que uma necessidade ou mesmo um auxílio à compreensão do texto.

1.4 Local. Onde Marcos escreveu seu Evangelho? Vários locais são sugeridos, como a Galileia, Decápolis, Tiro, Sidom, Síria, o Oriente e Roma. Tradicionalmente, o prólogo antimarcionita situa sua origem nas “regiões da Itália”. Clemente de Alexandria situa-o em Roma, durante o ministério de Pedro (EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.15; 6.14.6). João Crisóstomo (*Hm Mt*, 1.3) chega a situá-lo no Egito.

A diversidade de propostas indica a escassez de informações no Evangelho com respeito a seu contexto original. Um dos argumentos mais fortes a favor de Roma ou da Itália, além da associação tradicional do Evangelho com Pedro, apoia-se nos inúmeros latinismos, sendo vários deles simples transliterações para o grego. Além disso, Marcos 12.42, no episódio da oferta da viúva pobre, utiliza uma palavra para indicar uma moeda grega de valor ínfimo e em seguida utiliza a palavra latina *quadrans* para explicar seu valor. Da mesma forma, em Marcos 15.16, o autor explica que “dentro do palácio” é o “pretório” (“sala da audiência”, *ARC*). Nenhuma das duas expressões gregas teria de ser explicada a leitores do Oriente, ao passo que seriam estranhas ao público do Ocidente, o que favorece o contexto de Roma. Entretanto, o argumento que se baseia na língua raramente é conclusivo, visto que muitos dos latinismos refletem expressões semitécnicas comuns nos meios militar e comercial e seriam

encontradas em qualquer região, como no Oriente, que era ocupado por forças romanas.

Assim como no caso da data e da autoria, a ausência de referências explícitas que apoiem determinado local significa que a questão do lugar não tem peso algum na maneira em que se lê ou se entende o Evangelho. Por essa razão, em Marcos os indicadores de tempo e espaço pertencem estritamente à narrativa, não ao contexto da redação do Evangelho.

1.5 Público-alvo. Como no caso do lugar e da data, não se pode especificar o público-alvo nem a ocasião do Evangelho de Marcos. As frequentes explicações de expressões aramaicas, bem como de leis e costumes judaicos, podem muito bem indicar um público-alvo não familiarizado com certos aspectos do judaísmo. Mas isso é tudo o que se pode dizer sem com isso ultrapassar os limites do texto. Consequentemente, essa característica confere a Marcos um caráter universal, pois se dirige ao discípulo moderno quase da mesma forma que se comunicou com seus primeiros leitores. É o “o evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”, que conclama o povo a se arrepender e crer na proclamação de que Deus agiu e agirá de novo para operar seu governo soberano e salvador em Jesus Messias, o Filho de Deus, e por intermédio dele.

1.6 Marcos como narrativa. Pelo fato de os Evangelhos serem constituídos de episódios que se concentram no ministério e no ensino de Jesus, é comum o leitor atentar mais para as partes que para o todo. Essa tendência tem caracterizado a leitura popular dos Evangelhos no âmbito pessoal e litúrgico. No âmbito acadêmico, boa parte dos estudos sobre Marcos realizados no século xx teve como objetivo decompor o Evangelho mediante o delineamento e a análise das unidades tradicionais subjacentes, os quais trouxeram à luz os ricos antecedentes das partes constitutivas dos Evangelhos. No entanto, a declaração inicial de Marcos sobre o “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus” refere-se à totalidade da narrativa marcana. O Evangelista escreveu uma história, uma narrativa. Por isso, tendo consciência de sua profusa tradição, é preciso dar um passo atrás e analisar os elementos envolvidos na narrativa desse Evangelho para assim obter uma ideia mais precisa de sua mensagem.

1.6.1 O papel do narrador. É do narrador que se obtém o ponto de vista básico da história. Na condição daquele que tem conhecimento dos fatos, ele também conhece os pensamentos, sentimentos, emoções e intenções dos vários personagens da história. No entanto, o narrador, que se distingue do autor por essa onisciência, jamais aparece como parte da história ou como um de seus personagens. A história é contada por alguém que observa de fora e compartilha a ideia que tem de Jesus, expressando também na narrativa seu conceito de Deus. Por esse motivo, logo de início o leitor é levado a confiar no narrador.

1.6.2 O enredo e os personagens. O leitor descobre o enredo na declaração inicial, o qual gira em torno da “boa notícia que fala a respeito de Jesus Cristo, Filho de Deus” (NTLH), expressa nos acontecimentos relatados. Ou seja, o enredo consiste em Jesus proclamar eficazmente, em palavras e em obras, o “evangelho” procedente de Deus, a saber, que o prometido governo redentor de Deus está para chegar, conclamando o povo a se arrepender e a responder com fé. Marcos deseja que o leitor responda com fé, que cogite “nas coisas de Deus” (Mc 8.33). Esse enredo é desenvolvido pelo tema imediato do conflito entre Jesus e as forças demoníacas (e.g., Mc 1.12,13,21-27), entre Jesus e as autoridades judaicas (e.g., Mc 2.1-6; 12.13-44), entre Jesus e as autoridades romanas (e.g., Mc 15.2-15), entre Jesus e sua família (e.g., Mc 3.20,21,30-35) e até mesmo entre Jesus e seus discípulos (e.g., Mc 8.14-21).

O corolário do tema do conflito é a identidade de Jesus. Sua identidade torna-se explícita para os leitores como “Jesus Messias, o Filho de Deus”, em Marcos 1.1, sendo a ênfase no “Filho de Deus” confirmada pelo Pai na voz procedente dos céus por ocasião do batismo (Mc 1.11) e da transfiguração (Mc 9.7), declarada pelos demônios (Mc 1.24; 3.11,12; 5.7), confessada por Pedro (Mc 8.27-29), pessoalmente afirmada por Jesus ao sumo sacerdote (Mc 14.61,62), mas pela primeira vez declarada abertamente e sem ressalvas pelo centurião romano por ocasião da crucificação (Mc 15.39).

Contudo, à exceção dos demônios, alguns personagens importantes no relato não conseguem captar o pleno significado da identidade de Jesus. O fato de não reconhecerem quem Jesus é

revela-se na rejeição a ele por parte das autoridades religiosas (e.g., Mc 3.22-30; 14.63-65), de seus pais (e.g., Mc 3.21) e de sua cidade (e.g., Mc 6.1-6), e até mesmo na incompreensão de seus discípulos (e.g., Mc 4.35-41; 6.45-52; 8.31-33). Além disso, o fato de Jesus silenciar os demônios e os discípulos sempre que sua verdadeira identidade está em jogo, além do uso exclusivo da expressão ambígua “Filho do homem” em referência a si mesmo, acentua o “segredo messiânico”.

Outro papel de destaque nesse relato é o desempenhado pelos discípulos, cuja interação com Jesus constitui parte importante do enredo. Convidados a acompanhá-lo, o que vem a ser um grande privilégio (Mc 1.16-20; 3.7-12), recebem dele ensino particular (e.g., Mc 4.10-20,33,34) e são comissionados a participar de seu ministério (e.g., Mc 6.7-13,30). Contudo, mostram que têm dificuldade para entendê-lo ou para reconhecer quem ele é de fato, bem como as implicações desse reconhecimento para o discipulado a que foram chamados (e.g., Mc 8.27—10.45). Eles oscilam entre aplicar a mente às “coisas de Deus” e manter os pensamentos nos assuntos “dos homens”.

1.6.3 Espaço e tempo da narrativa. A história cobre um período indefinido de tempo entre a aparição de Jesus às margens do Jordão para ser batizado por João Batista e sua morte durante uma celebração da Páscoa em Jerusalém. A rígida estrutura elaborada a partir da movimentação pela Galileia (Mc 1.16—7.23), daí para as regiões ao norte e a leste da província (Mc 7.24—9.29) e de volta à Galileia (Mc 9.30-50), passando então à Transjordânia (Mc 10.1-52) e terminando em Jerusalém (Mc 11.1—16.8), sugere um período inferior a um ano. Não se deve, contudo, pressupor que o desejo do autor de oferecer uma narrativa coesa implique um relato breve, cronologicamente organizado e abrangente do ministério de Jesus. O espaço e o tempo da narrativa pertencem mais ao relato que aos acontecimentos, como mostra a comparação com os outros Evangelhos, sobretudo o quarto.

2. O padrão narrativo de Marcos

Quase sempre é difícil decompor uma narrativa em partes isoladas. O Evangelho de Marcos não é exceção, como se pode ver pelos inúmeros esboços sugeridos nos comentários. Os limites

são vagos, mas seu padrão literário sugere uma divisão em três partes (Mc 1.1-15; 1.16—8.26; 8.27—16.8). As duas maiores (Mc 1.16—8.26; 8.27—16.8), por sua vez, são também divisíveis em três seções menores.

2.1 Prólogo (Mc 1.1-15). O Evangelho inicia com um prólogo ou um “princípio do evangelho”, que se apoia em uma promessa de Isaías (Mc 1.1,2). A vinda, o batismo e a pregação de João Batista (Mc 1.4-8) correspondem à promessa, feita por Isaías, de um precursor, a saber, uma “voz [...] que clama no deserto” e prepara “o caminho do Senhor”. Então, o batismo de Jesus acompanhado pela vinda do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) e uma voz vinda do céu ecoam Isaías 42.1 (cf. 42.1,2; 61.1) e montam o cenário para sua estada de quarenta dias no deserto (Mc 1.12,13), onde, na companhia de animais selvagens, é sustentado pelos anjos (cf. Is 65.17-25). Por último, em uma espécie de resumo, depois de ungido pelo Espírito, por ocasião de seu batismo, e conduzido pelo Espírito ao deserto, Jesus surge para proclamar a boa notícia “Completo-se o tempo, e o reino de Deus está próximo”, em conformidade com Isaías 52.7 e 61.1. Ao introduzir dessa maneira o relato que vem logo a seguir, Marcos mostra que o “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”, são as “boas-novas” da salvação de Deus (cf. Is 52.7; 61.1).

2.2 Primeira parte (Mc 1.16—8.26). O ministério público de Jesus como “Messias, Filho de Deus” é relatado em Marcos 1.16—8.26. Essa parte é constituída por três seções menores que parecem ter uma estrutura literária semelhante. Cada seção começa com um relato sobre os discípulos (Mc 1.16-20; 3.13-19; 6.7-13) e termina com uma nota de rejeição e de incredulidade (Mc 3.1-6; 6.1-6; 8.10-21), seguida de um resumo (Mc 3.7-12; 6.6) ou de um relato que funciona como resumo (Mc 8.22-26), ligado ao tema da respectiva seção.

A primeira dessas seções menores (Mc 1.16—3.12) pode ser intitulada “Vinho novo em odres velhos”. Depois de chamar os primeiros discípulos, a seção passa de um dia em Cafarnaum para uma série de conflitos ocorridos no exercício do ministério autorizado de Jesus (Mc 2.1—3.6).

A segunda seção (Mc 3.13—6.6) pode ser intitulada “Mistério do reino de Deus”, como vemos

nas palavras (Mc 3.20—4.34) e feitos (Mc 4.35—5.43) de Jesus.

Na terceira seção, o ministério de Jesus estende-se para além das fronteiras da Galileia (cf. Mc 7.1—8.9), mas o tema da divergência surge com mais força nas ideias erradas que o público e Herodes têm de Jesus (Mc 6.4-16), não tanto na incompreensão dos discípulos (Mc 6.45-52; 8.14-21), a despeito da alimentação dos cinco mil e dos quatro mil. A cura do cego de Betsaida (Mc 8.22-26) é relatada para ilustrar a miopia dos discípulos. Embora enxergando, precisavam do “segundo toque”. Em razão disso, constituem o foco da atenção de Jesus em Marcos 8.27—16.8.

2.3 Segunda parte (Mc 8.27—16.8). A parte final do relato de Marcos (Mc 8.27—16.8) concentra-se claramente na morte de Jesus Messias, o Filho de Deus, e também se divide em três seções.

A primeira seção (Mc 8.27—10.52) gira em torno de três predições da Paixão do Filho do homem (Mc 8.31; 9.31; 10.33), seguida por um acontecimento que mostra a incapacidade dos discípulos de entenderem a mensagem que monta o cenário para o ensino de Jesus acerca do discipulado (Mc 8.32-38; 9.32—10.1; 10.34-45). A cura do cego Bartimeu (Mc 10.46-52) e sua prontidão para se unir a Jesus e segui-lo cria um contraponto aos discípulos e à cura do cego de Betsaida, ocorrida anteriormente e mais trabalhosa (Mc 8.22-26).

A segunda seção (Mc 11.1—13.37) situa Jesus no templo de Jerusalém e a seu redor, onde o conflito vai se intensificando por causa de suas ações (Mc 11.1-19) e ensinamentos (Mc 11.27—12.44) no templo e fora dele (Mc 13.1-37).

Na terceira e última seção (Mc 14.1—16.8), temos a Última Ceia e a prisão, o julgamento, a crucificação e o sepultamento de “Jesus Messias, o Filho de Deus” (Mc 14.1—15.47). Não há dúvida de que o ponto alto da narrativa marca está na irônica acusação dos romanos a Jesus, de ser ele “o rei dos judeus” (Mc 15.26), na zombaria das autoridades religiosas judaicas, que se referem a ele como “Cristo, o rei de Israel” (Mc 15.32), e na declaração do centurião romano de que ele era de fato “o Filho de Deus” (Mc 15.39) depois que o véu do templo se rasgou ao meio (Mc 15.38). Na manhã de domingo, naquela Páscoa, o mensageiro postado junto ao túmulo apontou para além

da narrativa, mencionando o encontro prometido por Jesus “a seus discípulos e, a Pedro”, na Galileia (cf. Mc 14.28), apesar da fuga e da negação deles (Mc 16.7,8).

Entrelaçados a partir de unidades isoladas, de blocos pré-formados de unidades da tradição e de uma extensa unidade subjacente à narrativa da Paixão (v. PAIXÃO, NARRATIVA DA), Marcos compôs uma história tocante, repleta de ação e pungência. Bem mais que o resultado de uma colagem, sua narrativa constitui um todo impressionante, cuja força brota do fato de ser o “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”. Ela faz uma afirmação teológica — a respeito de Deus — que se concentra na esperada atividade redentora de Deus na história por intermédio de “Jesus Messias, o Filho de Deus”.

3. A teologia de Marcos

O Evangelista escreveu um relato, não uma teologia. Por isso, ao analisar a teologia de Marcos, devem se selecionar os temas principais do relato e indagar acerca de seu significado teológico.

3.1 O reino de Deus. Já no início de seu Evangelho, Marcos apresenta programaticamente um resumo da mensagem de Jesus concernente ao reino de Deus (Mc 1.14,15; v. REINO DE DEUS). Por esse motivo, seria de esperar que em sua narrativa houvesse em seguida um forte destaque ao reino. Contudo, para Marcos o reino de Deus praticamente não se sobressai ao ministério de Jesus. Mateus refere-se ao reino do céu (ou de Deus) cerca de cinquenta vezes; Lucas, quarenta; mas Marcos, apenas quinze. Dessas referências, três ocorrem nas parábolas de Marcos 4.1-34, três nas menções às crianças (Mc 10.14,15) e três na conversa com o rico (Mc 10.23-25; v. RIQUEZAS E POBREZA). Os usos da expressão não são definidos nem uniformes.

3.1.1 O reino como expectativa futura. Na conversa com os discípulos depois do episódio do homem rico, Jesus refere-se ao reino como algo em que alguém ingressará (Mc 10.23-25; da mesma forma Mc 9.47; 10.15). O momento futuro (v. ESCATOLOGIA) também aparece na promessa de Jesus por ocasião da Última Ceia, quando ele declara que não beberá vinho outra vez até a chegada do reino (Mc 14.25), na descrição de José de Arimateia, que era alguém que “esperava o reino de Deus” (Mc 15.43), na antecipação das parábolas

da semente (Mc 4.3-20,26-29,30-32) e, acima de tudo, na afirmação de Jesus, segundo a qual alguns verão “o reino de Deus chegando com poder” (Mc 9.1). Essa expectativa tem relação com as referências à vinda do Filho do homem para julgar (Mc 8.38; 13.26-32; 14.62) e com a advertência sobre a vigilância, feita aos discípulos (Mc 13.33-37). Em Marcos, o reino mantém, portanto, um significado singular e futuro, constituindo um tempo de juízo e de consumação.

3.1.2 O reino como realidade presente. Ao mesmo tempo, a possibilidade de uma realidade presente do reino de Deus aparece quando se diz que devemos “receber o reino de Deus como uma criança” (Mc 10.14,15), pré-requisito para ingressar nele (Mc 10.15). Aqui se vê não apenas uma diferença temporal — entre o reino presente e o reino futuro —, mas também uma nuance diferente no significado do termo. Receber o reino como uma criança implica uma experiência pessoal do governo soberano de Deus, a qual qualificará a pessoa, pelo menos, a participar de uma experiência mais plena do governo ou do reino soberano de Deus em um tempo futuro. Ou seja, “receber o reino de Deus como uma criança” no presente não esgota o significado nem a expectativa do futuro reino de Deus. Tampouco a antecipação do reino futuro impedirá sua experiência ou recepção no presente.

3.1.3 O mistério do reino. O tema duplo do reino presente e do reino futuro de Deus tem correlação com as parábolas de Marcos 4 acerca do “mistério do reino de Deus” (v. PARÁBOLAS). Cada uma das três parábolas da semente (Mc 4.3-20, 26-29,30-32) remete às dimensões presentes e futuras do reino. Aliás, para Marcos, “o mistério do reino de Deus” (Mc 4.11) repousa justamente na revelação feita aos discípulos (“A vós é confiado...”) de algo que até então estivera escondido a respeito do reino de Deus. O governo redentor e soberano de Deus penetrou a história como uma semente vulnerável (Mc 4.3-9,13-20) que cresce inexoravelmente até o dia da colheita (Mc 4.26-29). Pequeno no início, mostrar-se-á esplendidamente grande no final.

3.1.4 A inauguração do reinado soberano de Deus. A dimensão dupla do reino presente e ao mesmo tempo futuro pode muito bem estar deliberadamente refletida no resumo programático da

proclamação que Jesus apresenta do “evangelho de Deus” (Mc 1.14) em Marcos 1.15: “Completo-se o tempo, e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho”. Conforme indicado no paralelismo, “o tempo” (i.e., o tempo designado) e o “reino de Deus” vieram a transcorrer em um momento da história. No entanto, o verbo grego (*ἔngiken*) que denota a “presença” do reino geralmente denota também proximidade, não presença. Ou seja: “O reino de Deus ficou próximo”. A tensão aparente entre o paralelismo e o significado léxico do verbo afirma que o reino de Deus penetrou na história — “Completo-se o tempo” —, embora ainda esteja por ocorrer sua plena aparição (“próximo”). Dimensões presentes e futuras são importantes para Marcos. O resumo programático logo no início de seu Evangelho é uma clara indicação de que o reino é o tema do ministério de Jesus.

Para Marcos, portanto, o ministério de Jesus está ligado à instauração do governo soberano e redentor de Deus — o reino de Deus — na história. Em Marcos, o exorcismo dos endemoniados (e.g., Mc 1.21-27), a cura dos enfermos (e.g., Mc 2.1-12), a comunhão com pecadores (Mc 2.13-17), o ato de alimentar os famintos (e.g., Mc 6.34-44) e até mesmo o chamado dos Doze (Mc 3.13-19) — tudo é manifestação da pregação de Jesus, da notícia de que “completo-se o tempo, e o reino de Deus está próximo”, como se vê no resumo programático do ministério de Jesus (Mc 1.14,15). Contudo, o ministério terreno de Jesus não esgota o significado ou a expectativa do reino de Deus. Como se percebe na declaração da vinda do reino em poder, nas referências à dimensão futura do reino, na antevisão das parábolas da semente e no anúncio do juízo vindouro, Marcos entendia que o reino tinha também um capítulo futuro, quando o governo redentor de Deus se revelará na consumação.

3.2 Cristologia. Em Marcos, a correlação entre escatologia e cristologia é evidente na afirmação inicial acerca do “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus” (Mc 1.1). Embora se possa traduzir “Jesus Messias” por “Jesus Cristo” (v. a maioria de nossas traduções), a clara atenção que Marcos dedica ao “Messias, Filho de Deus”, somada ao resumo programático do ministério de Jesus, que gira em torno da vinda do reino

de Deus, mostra que no emprego da palavra “Cristo” há mais coisas em jogo que um simples nome próprio. Marcos deseja afirmar que Jesus é o Messias, o Ungido, que inaugurou o reino de Deus por meio de seu ministério.

3.2.1 *Messias*. Para o leitor, o fato de Jesus ser o Ungido de Deus, o Messias (v. CRISTO), é algo que se confirma por ocasião do batismo, a primeira vez que Jesus aparece na história (Mc 1.9-13). No batismo, a voz proveniente do céu (Mc 1.11) chama Jesus de “meu Filho”, um eco de Salmos 2.7 (“Tu és meu filho, hoje te gerei”). Por se tratar muito provavelmente de um salmo régio, usado nas cerimônias de coroação do rei em Israel, é de esperar que surja naturalmente a conotação régia de Jesus como rei ungido. Ao mesmo tempo, a voz também declara que Jesus é aquele a quem Deus diz “Em ti me agrado”, o que ecoa Isaías 42.1. Essa passagem introduz o Servo (v. SERVO DE JAVÉ), a quem Deus capacita com o Espírito Santo (Is 42.1,2). Esse fato é relatado em Marcos 1.9-11, que registra a vinda do Espírito Santo por ocasião do batismo de Jesus. Por isso, quando Jesus aparece “pregando o evangelho de Deus” (Mc 1.14), conforme a promessa de Isaías (Mc 1.1,2), o leitor reconhece que a vinda de Jesus cumpre não apenas a promessa do evangelho futuro prenunciado por Isaías 52.7, evangelho que anuncia as “boas-novas” da salvação de Deus e seu reinado (i.e., o reino de Deus), mas também cumpre Isaías 61.1 (“O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o SENHOR me ungiu para pregar boas-novas”). Jesus, portanto, é o Ungido prometido (Messias), como se percebe em seu chamado, preparação e mensagem.

O ministério público de Jesus, conforme descrito desde o chamado dos quatro discípulos (Mc 1.16-20) até a cura do cego de Betsaida (Mc 8.22-26), também demonstra, mediante palavras e obras, que ele veio na condição de Messias para anunciar e instaurar o prometido governo redentor de Deus na história. Assim, quando Jesus interroga os discípulos, em Marcos 8.27, para saber quem o povo diz que ele é, a resposta revela que o público tem consciência da obra de Deus nele, mas apenas como profeta (Mc 8.28). Quando Jesus indaga dos discípulos sobre quem o povo diz que ele é, Pedro responde acertadamente: “Tu és o Messias” (Mc 8.29).

Depois da prisão e durante o julgamento pelo Sinédrio, o sumo sacerdote faz a Jesus uma pergunta direta sobre sua identidade, utilizando a expressão “Messias, Filho do Deus bendito” (Mc 14.61), ao que Jesus responde afirmativamente: “Eu sou” (Mc 14.62). Isso levou o Sinédrio a entregar Jesus a Pilatos (Mc 15.1), que lhe fez a mesma pergunta, porém com uma conotação política: “Tu és o rei dos judeus?”. A essa pergunta Jesus respondeu de maneira mais enigmática: “Tu o dizes” (ARA). A despeito de demonstrar certa ambiguidade, Pilatos finalmente sentenciou Jesus à morte (Mc 15.6-15) sob a acusação de que ele era “o rei dos judeus” (Mc 15.16-20,26). Os líderes judaicos, os principais sacerdotes e os escribas zombavam do Jesus crucificado, chamando-o “o Messias, rei de Israel” (Mc 15.32). O propósito de Marcos, contudo, é que o leitor perceba a ironia na acusação obsequiosa e na zombaria das autoridades religiosas, visto que Jesus era, de fato, o “Messias, o rei dos judeus”. A transfiguração (Mc 9.2-9; cf. Mc 9.1), que vem logo após a confissão de Pedro (Mc 8.27-29); a entrada de Jesus em Jerusalém, montado num jumentinho (Mc 11.1-11), cumprindo a predição de Zacarias 9.9 acerca da vinda do humilde rei de Israel; por fim, a resposta afirmativa de Jesus à pergunta do sumo sacerdote — tudo isso confirma para o leitor que Jesus era, de fato, o “Messias, o rei de Israel”, cuja vinda estava ligada diretamente à instauração do reino de Deus na história.

Entretanto, para a narrativa de Marcos, a identidade de Jesus como Messias só pode ser claramente entendida pela perspectiva da cruz. Logo após Pedro confessar acertadamente que Jesus era o Messias (Mc 8.29), este anunciou que o Filho do homem tinha de sofrer, ser rejeitado pelos anciões, principais sacerdotes e escribas, ser morto e ressuscitar depois de três dias (Mc 8.31). A reação negativa de Pedro (Mc 8.32) revela quanto se considerava incongruente que tais coisas acontecessem ao Messias. De modo semelhante, a instrução de Jesus a Pedro, a Tiago e a João de que só revelassem a experiência da transfiguração após a ressurreição (Mc 9.9) deixa implícita a necessidade de sua morte, como se vê no diálogo que ocorre em seguida (cf. Mc 9.11-13). Por fim, não pode ser coincidência que a única afirmação explícita de Jesus acerca de sua

identidade como “Messias” ocorra perante o Sinédrio (Mc 14.61,62), na cena do julgamento que resulta em sua condenação à morte por Pilatos, sob a acusação de ser “o rei dos judeus”, conceito sem dúvida implícito na confissão de Pedro (cf. Mc 8.32) e na glória da transfiguração (cf. Mc 9.1). Em consequência disso, para o leitor, a zombaria com que os líderes religiosos judaicos incrédulos tratam o crucificado — “Messias, o rei de Israel” — declara quem Jesus é de fato.

Por esse motivo, a narrativa de Marcos confirma a tradição cristã primitiva do evangelho: “Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1Co 15.3; cf. Mc 10.45; 14.22-24). No entanto, por mais crucial que seja em Marcos a morte de Jesus para estabelecer a identidade do Messias, Jesus não foi apenas um Messias moribundo, identificado unicamente por causa de sua morte. Seu ministério terreno, que levou à confissão de Pedro (“Tu és o Messias”), e a promessa de participação no reino, no “dia em que [Jesus] o beber, novo, no reino de Deus” (Mc 14.25; cf. Mc 13.32), também são ingredientes essenciais da identidade de Jesus como Messias. O “evangelho de Jesus Messias” (Mc 1.1) é o “evangelho de Deus”, isto é, da parte de Deus (Mc 1.14), e diz respeito à instauração do reino de Deus por Jesus — o governo redentor de Deus na história — no presente, por meio de um ministério que culmina com sua morte, e no futuro, pelo papel contínuo que ele desempenha no reino que virá “com poder” (Mc 9.1).

3.2.2 Filho de Deus. Em Marcos, Jesus também é visto como “O FILHO DE DEUS”. Aliás, alguns intérpretes preferem dizer que “Filho de Deus” é uma designação especial de Marcos para Jesus, que aparece na linha inicial, ao lado da expressão “Jesus Messias” (Mc 1.1). Embora omitida por alguns manuscritos gregos mais antigos, “Jesus Messias, o Filho de Deus” representa a leitura preferível e, na narrativa de Marcos, forma par com a culminante confissão final, feita junto à cruz pelo centurião romano, ou seja, de que Jesus era mesmo o “Filho de Deus” (Mc 15.39). A identificação de Jesus como Filho de Deus em Marcos 1.1 também encontra, por ocasião do batismo, confirmação na voz vinda do céu, que declara: “Tu és o meu filho” (Mc 1.11). Como já foi dito, esse atestado de filiação ecoa Salmos 2.7, cujas

nuanças régias são condizentes com a junção das expressões “Messias” e “Filho de Deus” em Marcos 1.1. Entretanto, a voz também se refere a Jesus como “meu Filho amado”, designativo estranho a Salmos 2.7, mas empregado em Gênesis 22.2,13,16 (LXX) em relação a Isaque, o filho “único” de ABRAÃO. Por esse motivo, na condição de “Filho amado” de Deus, Jesus desempenha um papel (= “rei ungido”, Sl 2.6) e um relacionamento (= “meu filho, o único/amado”) diante de Deus. A questão do relacionamento entre Jesus e Deus está por trás do “filho amado” da parábola dos agricultores maus (Mc 12.1-12), da referência à falta de conhecimento por parte do Filho, em Marcos 13.32, e certamente da oração de Jesus ao “Pai” (“Aba”) no Getsêmani (Mc 14.36).

É possível que o papel e o relacionamento de Jesus como Filho de Deus expliquem o fato de os demônios usarem a expressão “Filho de Deus” ao se dirigirem a ele. No primeiro milagre registrado no Evangelho de Marcos, um exorcismo (Mc 1.23-27), o demônio se dirige a Jesus chamando-o “o Santo de Deus”, designação que sugere um papel singular diante de Deus e um relacionamento único com ele (Mc 1.24), embora sem identificar Jesus como Filho de Deus. Contudo, em uma declaração que é um resumo da resposta dos demônios a Jesus, em Marcos 3.11 eles se dirigem a ele pela expressão “Filho de Deus”, e, em Marcos 5.7, o endemoninhado geraseno declara que Jesus é o “Filho do Deus Altíssimo”. Indiretamente, o Evangelista assegura ao leitor que essa identificação é válida, ao assinalar, em Marcos 1.34, que Jesus não permitia que os demônios expulsos se pronunciassem, “porque eles sabiam quem ele era”. Ele também ressalta, em Marcos 3.12, Jesus ordenando aos demônios que o haviam identificado como Filho de Deus que não divulgassem aquela informação. Para Marcos, esses exorcismos apontam para a autoridade de Jesus, na condição de Filho de Deus, para derrotar Satanás e suas forças, uma demonstração do estabelecimento do governo redentor de Deus que se dá quando o inimigo é conquistado ou quando “se amarra o valente” (Mc 3.22-27).

Na cena da transfiguração, que se segue à declaração de Jesus de que alguns dos que estão com ele “de modo algum provarão a morte até que vejam o reino de Deus chegando com poder”

(Mc 9.1), a voz vinda dos céus declara a Pedro, a Tiago e a João: “Este é o meu Filho amado” (Mc 9.7). O contexto parece confirmar o papel messiânico de Jesus, cuja revelação, somada à vinda do reino com poder, é antevista pela transfiguração de Jesus e pela experiência que os discípulos tiveram ali no monte. No entanto, como no caso dos demônios, Jesus ordenou aos discípulos que somente revelassem aquela experiência e sua identidade como Filho de Deus após a ressurreição (Mc 9.9).

Na pergunta feita pelo sumo sacerdote — “Tu és o Cristo, o Filho do Bendito?” (Mc 14.61; o grego não traz a palavra “Deus”) —, as duas designações, “Messias” e “Filho de Deus”, aparecem de novo inegavelmente juntas. Uma vez que “Filho do Bendito” é um circunlóquio judaico que designa “Filho de Deus”, temos aqui um eco da declaração introdutória sobre “Jesus Messias, o Filho de Deus” (Mc 1.1). Obviamente, a pergunta do sumo sacerdote reflete o tema régio da filiação, presente em Salmos 2.7, cujas raízes remontam à promessa de Natã a Davi de que seu filho conheceria Deus como “pai” e que Deus o conheceria como “filho” (2Sm 7.14).

Depois de afirmar que era realmente o “Messias, Filho do Bendito” (Mc 14.62), Jesus imediatamente advertiu o Sinédrio de que eles veriam “o Filho do homem assentado à direita do Poderoso, vindo com as nuvens do céu” (Mc 14.62). Ao ouvir isso, o sumo sacerdote rasgou a própria roupa e acusou Jesus de blasfêmia (Mc 14.63,64). O fundamento para essa acusação tem sido objeto de debate. Muito provavelmente, está mais relacionado com a resposta dada por Jesus em seguida, quando ele parece reivindicar o papel divino de julgar (cf. a acusação semelhante de usurpar o direito divino de perdoar pecados, em Mc 2.7) do que com sua resposta afirmativa ao ser perguntado se era o “Messias, Filho do Bendito”.

Por último, a narrativa da Paixão atinge o ápice com a morte de Jesus, o rasgar do véu do templo e a reação do centurião romano, em Marcos 15.37-39. Em contraste com as autoridades religiosas judaicas, que ficaram ao pé da cruz zombando de Jesus, chamando-o “Messias, o rei de Israel” (Mc 15.32), o centurião romano declarou: “É verdade, este homem era o Filho de Deus!” (Mc 15.39). Dessa forma, as duas designações,

“Messias” e “Filho de Deus”, aparecem juntas mais uma vez, ambas explicadas e esclarecidas pela cruz. Nas palavras proferidas durante a cena final junto à cruz, a declaração inicial de Marcos sobre “o evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus” volta ao ponto de partida.

Para Marcos, portanto, Jesus é o “Filho de Deus” no papel de “Messias, o Filho de Deus” (Mc 1.1; 14.61,62; 15.32,39). Ao mesmo tempo, na condição de Filho de Deus, Jesus mantém um relacionamento especial com Deus, que o distingue (cf. Mc 1.11; 9.7, “meu Filho amado”; o Pai e o Filho, Mc 13.32; 14.36; o “filho amado” do dono da vinha, Mc 12.6). Mesmo assim, no final da narrativa da Paixão, a confissão culminante do centurião romano de que Jesus era o Filho de Deus representa para Marcos e seus leitores a certeza de que Jesus, como “Filho de Deus”, assim como na condição de “Messias”, assume uma nuance especial diante da cruz.

3.2.3 Filho do homem. Marcos principia e conclui sua narrativa identificando Jesus como o “Messias, o Filho de Deus” (Mc 1.1; 15.32,39; cf. 1.11; 8.29; 9.9; 14.61,62), mas a designação que ocorre com mais frequência é “Filho do homem” (v. FILHO DO HOMEM). Aparecendo apenas duas vezes e próximas uma da outra na primeira metade do Evangelho (Mc 2.10,28), a expressão aparece treze vezes em Marcos 8.31—14.62. Em contraste com “Cristo” e “Filho de Deus”, a expressão “Filho do homem” é usada exclusivamente por Jesus, sempre para se referir a si mesmo e nunca com os atributos ou com o silêncio que caracterizam as outras designações.

Em duas oportunidades, Jesus utiliza a expressão “Filho do homem” em referência a seu ministério terreno de autoridade — “para perdoar pecados na terra” (Mc 2.10) e como “Senhor até mesmo do sábado” (Mc 2.28). No entanto, as duas referências na primeira metade do Evangelho de Marcos refletem ambientes negativos. A primeira aparece no contexto da acusação de blasfêmia, crime passível da pena de morte (Mc 2.7). A segunda surge no contexto de uma discussão sobre o sábado, a qual culmina em uma conspiração para traí-lo (cf. Mc 3.6). Três vezes Jesus emprega a expressão “Filho do homem” para designar a vinda futura do Filho do homem como juiz na consumação da história (Mc 8.38; 13.26; 14.62). E duas

das referências aparecem no contexto mais amplo da morte iminente de Jesus — Marcos 8.38 vem após a predição da Paixão (Mc 8.31) e a referência à necessidade de o discípulo tomar a própria cruz (Mc 8.34), ao passo que a de Marcos 14.62 ocorre no julgamento perante o Sinédrio e evoca a acusação do crime mortal de blasfêmia e sua consequente sentença de morte (Mc 14.64).

Portanto, a maior parte das referências ao Filho do homem existentes em Marcos tem ligação com o sofrimento e morte iminentes de Cristo. Três delas ocorrem no âmbito de predições da Paixão e morte do Filho do homem (Mc 8.31; 9.31; 10.33). Outras cinco ecoam temas encontrados nessas predições (Mc 9.9,12; 14.21[2x],41), e Marcos 10.45 explica o significado da Paixão vindoura, quando declara que “o próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e para dar a vida em resgate de muitos”. Por isso, como “Messias” e “Filho de Deus”, “Filho do homem” também está à sombra da cruz nas múltiplas e diretas referências à sua morte iminente, uma sombra que paira até mesmo sobre as referências ao ministério terreno oficial do Filho do homem e ao seu futuro papel de juiz na consumação da história.

Entretanto, em contraste com as expressões “Messias” e “Filho de Deus” em Marcos, Jesus se refere a si mesmo abertamente e sem ressalvas como “Filho do homem”, diante de amigos e de inimigos — os discípulos (Mc 8.31,38; 9.9,12,31; 10.33,45; 13.26; 14.21,41), os escribas (Mc 2.10) e o Sinédrio (Mc 14.62). Além disso, ao contrário do que acontece com “Messias” e “Filho de Deus”, Jesus nunca adverte contra o uso dessa designação nem a torna mais explícita mediante o emprego de outra distinção, como normalmente acontece com as outras duas expressões. No entanto, o leitor não tem dúvidas de que, da primeira à última ocorrência, a expressão “Filho do homem” se refere apenas a Jesus. Desse modo, para Marcos “Filho do homem” representa uma autodesignação de Jesus, uma forma de ele se referir a si mesmo sem outras nuances cristológicas inerentes, como é o caso de “Messias” e “Filho de Deus”.

Se o termo “Filho do homem” tem tão pouco peso cristológico, por que Marcos faz com que Jesus se refira a si mesmo dessa forma? Em primeiro lugar, porque o uso da expressão por Marcos

muito provavelmente tem raízes no ministério de Jesus e no fato de ele a haver escolhido como autodesignação. Assim, Marcos estaria refletindo fielmente a tradição oriunda dessa prática de Jesus. Em segundo lugar, porque o amplo debate entre os estudiosos acerca dos antecedentes e do significado de “Filho do homem” mostra pelo menos a ambiguidade que cerca a expressão. Ao que parece, não constituía um claro sinal messiânico para os ouvintes, pelo menos no Evangelho de Marcos. Essa ambiguidade era apropriada não apenas para o ocultamento da identidade cristológica de Jesus durante seu ministério terreno, mas principalmente para manter o “segredo messiânico” verificado em Marcos e refletido nas aplicações sutis dos termos “Messias” e “Filho de Deus”. Por isso, “Filho do homem” denotava uma autodesignação de Jesus, mas sem as nuances cristológicas ou messiânicas que Marcos percebia nas expressões “Messias” e “Filho de Deus”.

3.3 O segredo messiânico. Desde a obra de Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* [*O segredo messiânico nos Evangelhos*] (1901), a qual marcou época, o destaque de Marcos ao “segredo messiânico” tem avivado o debate sobre a teologia de Marcos. Sem dúvida, o tema se destaca no Evangelho de Marcos quando comparado com os demais Evangelhos. Um exame mais cuidadoso revela que ele está relacionado com a cristologia de Marcos conforme vista acima.

3.3.1 Silenciando os demônios. Encontramos esse tema pela primeira vez na reação de Jesus diante dos demônios. No primeiro milagre, um exorcismo, o demônio dirige-se a Jesus, chamando-o “Jesus nazareno [...], o Santo de Deus” (Mc 1.24). Jesus então repreende o demônio, silenciando-o e expulsando-o (Mc 1.25,26). À primeira vista, a ordem para que o demônio se cale não representa novidade em um exorcismo, visto que o uso de um nome e a ordem oposta de manter silêncio eram elementos comuns na luta entre demônios e exorcistas no século I. O uso do nome era uma tentativa natural — quer pelo demônio, quer pelo exorcista — de obter controle, e no exorcismo a ordem de calar era estratégia para anular aquela ação.

No entanto, em Marcos, é pouco provável que o uso do nome pelo demônio e a ordem de silêncio desempenhem sua função usual em um

exorcismo. Em primeiro lugar, porque no Evangelho de Marcos nem os demônios nem o possessivo estão em posição de poder diante de Jesus. Além disso, a reação deles diante de Jesus mostra que, desde o início, estão subjugados ou derrotados (cf. “Vieste para destruir-nos?”, Mc 1.24; o fato de se prostrarem perante Jesus, Mc 3.11; 5.6; 9.20). Em segundo lugar, porque Marcos revela, nas declarações introdutórias (Mc 1.34; 3.11), que, no seu entendimento, a ordem de silêncio é na verdade uma ordem para guardar segredo, pois Jesus proíbe os demônios expulsos de falar, “porque eles sabiam quem ele era” (Mc 1.34), ou seja, sabiam que Jesus era o “Filho de Deus” (Mc 3.10). Em terceiro lugar, o fato de Marcos entender a ordem de silêncio como ordem para que se guardasse mesmo segredo, não como simples parte do padrão de exorcismo, tem o apoio adicional da ausência de qualquer ordem de silêncio quando a identidade de Jesus não estava em questão (cf. Mc 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29). Marcos faz com que a correta identificação de Jesus pelos demônios como Filho de Deus fique clara quando relata que Jesus os silenciou, ordenando-lhes que mantivessem sua identidade em segredo.

3.3.2 Silenciando os discípulos. De modo semelhante, Jesus deu aos discípulos, que sabiam quem ele era, uma ordem de silêncio. Em Marcos 8.30, Jesus proíbe os discípulos de tornar público o fato de que ele é o Messias, o que Pedro já havia corretamente confessado (Mc 8.29), contrariando a concepção popular de que ele era profeta (Mc 8.27,28; cf. Mc 6.14-16). Em Marcos 9.9, ele proíbe Pedro, Tiago e João de revelar a experiência da transfiguração e da voz vinda do céu, que identificou Jesus como “meu Filho amado”. Mas aqui tomamos conhecimento dos limites temporais dessa ordem de silêncio: eles deviam manter segredo “até que o Filho do homem ressuscitasse dentre os mortos”. Consequentemente, a identidade de Jesus como Messias e Filho de Deus não podia ser revelada ao público senão após a cruz e a ressurreição, tema que corresponde à restrição de Jesus à confissão de Pedro (Mc 8.29), mediante o anúncio do sofrimento, morte e ressurreição iminentes do Filho do homem (Mc 8.31).

Isso quer dizer que o segredo messiânico de Marcos corresponde ao retrato de Jesus como Messias, o Filho de Deus, cujo verdadeiro significado

só se pode entender pela perspectiva da cruz. O retrato pintado por Marcos condiz com sua identificação de Jesus como Messias, o Filho de Deus, à luz de seu ministério na terra (cf. Mc 1.24; 3.11; 8.29) e de sua glória futura (Mc 9.7; cf. 9.1). Mas ele deixa explícita essa identidade na morte de Jesus (Mc 8.30,31; 9.9; 14.61-64; 15.25-32,39). Assim procedendo, o Evangelista apresenta a morte de Jesus como parte importante da identidade de Jesus como Messias, o Filho de Deus, sem negar os aspectos correspondentes de seu ministério terreno ou de seu papel no futuro. Por esse motivo, em Marcos, o segredo messiânico torna explícita a identidade de Jesus como Messias, o Filho de Deus, sem tentar de forma alguma ocultá-la por mais tempo.

3.3.3 Silêncio quebrado. Mas que dizer dos momentos em que a ordem de silêncio é quebrada? Nas curas do leproso (Mc 1.40-45) e do homem surdo e gago (Mc 7.31-37), a ordem de silêncio dada por Jesus não é seguida (cf. Mc 5.20,21). Pode se presumir que a ordem de silêncio dada à família de Jairo não tenha sido seguida, uma vez que o público tinha ciência da morte da menina (Mc 5.21-43).

Contudo, em nenhum desses casos, a identidade de Jesus está em jogo, apenas suas ações. Além disso, essas ações envolvem uma cura. Ordens para manter silêncio também eram características dos relatos de cura no mundo antigo, porém fora do NT. Tinham o propósito de manter secretos os meios ou as fórmulas de cura. É óbvio que, para Marcos, essas ordens não eram aplicadas à técnica de cura de Jesus, visto que estão ausentes na cura do leproso (Mc 1.40-45), e as fórmulas (*Talitha cumi* e *Efatá*) são traduzidas para o leitor (Mc 5.41; 7.34). Na verdade, parece que nesses casos a ordem de silêncio dada por Jesus provoca a reação oposta (cf. Mc 1.44,45; 7.36). Entretanto, quando se observa a reação contrária (cf. Mc 5.21-43), esse comportamento resulta em grandes multidões (Mc 1.45; 8.1-8) e prepara o cenário para a cena seguinte de Jesus no roteiro (cf. Mc 6.1-6).

Por esse motivo, as ordens de silêncio, sendo parte da narrativa de cura, não têm praticamente ligação alguma com o segredo da cura ou com o segredo messiânico de Marcos: estão mais relacionadas agora com o roteiro de seu Evangelho.

As ordens de silêncio e as reações contrárias funcionam como recurso literário para criar o cenário, proporcionando a multidão que fará parte da cena seguinte do ministério de Jesus, papel não desempenhado pelas outras ordens de silêncio dirigidas aos demônios e aos discípulos.

3.4 Discipulado. O destaque de Marcos ao discipulado é evidente no papel dos DISCÍPULOS na estrutura de sua narrativa. Não apenas o relato do ministério de Jesus tem início com o chamado de Pedro, André, Tiago e João (Mc 1.16-20), mas também perícopes envolvendo os discípulos principiam cada uma das três seções constitutivas (Mc 1.16-20, em Mc 1.16—3.12; Mc 3.13-19, em Mc 3.13—6.6; Mc 6.7-13, em Mc 6.7—8.26) da segunda parte do Evangelho.

Na terceira parte (Mc 8.27—16.8), os discípulos formam o público-alvo de Jesus dentro da primeira divisão (Mc 8.27—10.52). Na segunda seção (Mc 11.1—13.37), eles vão a Jerusalém com Jesus na condição de companheiros constantes e permanecem em cena na seção final (Mc 14.1—16.8), até sua fuga, acentuada pela negação por Pedro (Mc 14.50,66-72). Embora tenham falhado, a história termina com uma referência final aos discípulos. Junto ao túmulo, o mensageiro dá às mulheres uma mensagem de esperança “aos discípulos, e a Pedro” (Mc 16.7).

3.4.1 Quem são os discípulos em Marcos? Percebe-se em Marcos um círculo mais estreito, constituído pelos Doze, a respeito dos quais se diz que foram chamados para estar “com ele” e especialmente comissionados para fazer parte do ministério de Jesus, o qual compreendia ensino, cura e expulsão de demônios (Mc 3.13,14; cf. 5.18; 6.7-13,30), e um círculo mais amplo, também formado de “seguidores” (Mc 2.15-17) convocados (e.g., Levi, Mc 2.14) e comissionados (Mc 5.19,20). Os dois grupos se beneficiam com as obras miraculosas (e.g., Mc 1.40-45; 6.45-52), ensino (e.g., Mc 3.20,31-35; 4.10-20) e companhia (e.g., Mc 2.15-17; 3.13,14,20,31-35). No entanto, a maioria das referências aos discípulos parece denotar o círculo mais estreito, cujos membros desfrutavam de privilégios especiais (e.g., Mc 5.21-43; 9.2-8; 14.12-25) e ensino personalizado (e.g., Mc 7.17-23; 10.10-12; 13.3-37; 14.22-25).

3.4.2 O fracasso dos discípulos. Apesar disso, Marcos apresenta os discípulos de uma forma não

muito positiva. Eles têm dificuldade em entender o ensino que Jesus apresenta por meio de parábolas (e.g., Mc 4.13; cf. Mc 4.34; 7.18), o divórcio (Mc 10.10-12) e especialmente sua morte, que se aproxima (Mc 8.32,33; 9.9-13,32). Ficam confusos quando ele acalma a tempestade (Mc 4.35-41) e caminha sobre as águas (Mc 6.45-52). Aliás, também não entendem totalmente quem ele é, como se vê na reação de Pedro após a predição da Paixão, em Marcos 8.31-33, deficiência que reaparece ao longo de toda a seção de Marcos 8.27—10.52, bem como no comportamento que demonstram por ocasião da prisão e do julgamento de Jesus.

3.4.3 O fermento dos fariseus e o de Herodes. Uma perícopa em particular descreve o relacionamento vacilante entre eles e Jesus e registra a advertência contra o fermento dos fariseus e o de Herodes (Mc 8.14-21). A advertência aparece no final da primeira metade do Evangelho, que se concentra no ministério público de Jesus (Mc 1.16—8.26), ocorre após os dois milagres da multiplicação dos pães (Mc 6.34-44; 8.1-9) e fica entre uma referência à pergunta de Herodes acerca de Jesus (Mc 6.14-17) e o pedido dos fariseus, que querem um sinal (Mc 8.11-13). Nesse contexto, Marcos demonstra que o relacionamento de fé entre os discípulos e Jesus era fraco.

Em primeiro lugar, ao reconhecer que estavam preocupados por não terem trazido consigo suprimentos suficientes (Mc 8.14,16), Jesus adverte os discípulos acerca “do fermento dos fariseus e do fermento de Herodes” (Mc 8.15). No contexto marcano, isso só pode se referir ao fato de eles, à semelhança de Herodes (Mc 6.16) e dos fariseus (Mc 8.10-12), serem incapazes de entender quem Jesus realmente era. Em segundo lugar, Jesus lhes indaga “Ainda não compreendeis? Não entendeis? O vosso coração está endurecido?” (Mc 8.17; cf. 6.52), característica atribuída anteriormente aos fariseus, pelo fato de não reconhecerem Jesus pelo ele era (Mc 3.5). Em terceiro lugar, ao citar as palavras de Jeremias 5.21, Jesus indaga se, tendo olhos, não veem e, tendo ouvidos, não ouvem (Mc 8.18).

Essas palavras fazem eco ao tema tratado pela primeira vez na citação anterior, de Isaías 6.9, em relação “aos de fora” (Mc 4.11,12). A reação de Jesus diante da preocupação dos discípulos com a falta de provisões demonstra falta de fé (cf.

Mc 4.35-41; 6.45-52) e se assemelha perigosamente à reação de Herodes, dos fariseus e dos de fora, mesmo depois de terem conhecido “o mistério do reino de Deus” (Mc 4.11). Por fim, Jesus interroga os discípulos acerca das sobras da alimentação dos cinco mil e dos quatro mil (Mc 8.19,20), antes de concluir mais uma vez com a pergunta “Não entendeis ainda?” (Mc 8.21).

Embora os discípulos, pela maneira que reagiram diante de uma necessidade (Mc 4.35-41; 6.45-52), se encontrem ameaçadoramente próximos do fermento de Herodes e o dos fariseus, o papel, os privilégios especiais e as reações manifestadas anteriormente na narrativa de Marcos revelam que eles são diferentes. No entanto, como mostra o relato seguinte, sobre o cego (Mc 8.22-26), a compreensão deles é, na melhor das hipóteses, parcial. Em Marcos 8.27—14.63, a reação deles ao ensino de Jesus e à sua morte iminente demonstra ainda com mais clareza que eles necessitam de um segundo toque.

3.4.4 O custo do discipulado. De fato, a reação e o comportamento dos discípulos em face das três predições sobre a Paixão do Filho do homem tornaram-se a base para o ensino de Jesus acerca do discipulado (Mc 8.27—10.52). A incapacidade de reconhecerem que a morte de Jesus se avizinhava (Mc 8.31-33; 9.31,32) conduz ao ensino de Jesus sobre o custo do discipulado e o caminho da cruz (Mc 8.34-38), sobre prestígio social e conduta no reino (Mc 9.33—10.31) e sobre a natureza inversa da grandeza, ilustrada de modo sublime no fato de Jesus ter vindo para servir na condição de Filho do homem (Mc 10.34-45). Desse modo, Marcos recorre aos discípulos para mostrar o que significa o discipulado quando vivido no “já/ainda não” da atividade redentora de Deus em Cristo. Assim como o ministério de Jesus Messias, o Filho de Deus, teve de ser entendido pela perspectiva da cruz, seus seguidores precisam entender o discipulado, com todos os seus privilégios e promessas, no contexto desse ministério.

4. O final de Marcos

Em sua forma atual, Marcos 16.8 oferece o melhor final para o evangelho: “Então elas [as mulheres] saíram e fugiram do sepulcro, tremendo e assustadas. E não disseram nada a ninguém, pois estavam com medo”. Essa brusca conclusão e as

aparições do Jesus ressurreto nos Evangelhos de Mateus, Lucas e João (implícitas na promessa de Mc 14.28) têm levado os estudiosos à conclusão de que se perdeu um final mais completo. Os denominados finais “curto” e “longo” (Mc 16.9-20) do Evangelho de Marcos representam tentativas de oferecer uma conclusão adequada. Contudo, as provas externas extraídas do testemunho das tradições de antigos manuscritos e as provas internas, baseadas no vocabulário e no estilo, depõem contra a autenticidade de qualquer final que se estenda além de Marcos 16.8 como conhecemos hoje. Esses dados, contudo, não provam que Marcos 16.8 é o final original, uma vez que um final mais longo, anterior aos manuscritos mais antigos que possuímos, pode ter se perdido.

Aliás, é pouco provável que o propósito de Marcos tenha sido encerrar seu “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus” (Mc 1.1) mostrando a seus leitores a fraqueza das mulheres. Os motivos são vários: a transfiguração, seguida da ordem aos discípulos para que não revelassem a experiência até depois da ressurreição (Mc 9.2-9), a promessa da vinda do Filho do homem depois de um período de sua missão caracterizado por muito sofrimento (Mc 13.9-13), a advertência ao Sinédrio acerca do Filho do homem na sua vinda (Mc 14.62). Todos esses elementos correspondem à expectativa do futuro encontrada nas parábolas do reino (Mc 4.1-34) e deixam claro que o relato de Marcos, o “evangelho”, não termina em Marcos 16.8. A cruz e o sepulcro vazio não são o final. O papel de Jesus Messias, o Filho de Deus, tem um capítulo futuro. Além disso, os leitores de Marcos sabiam das aparições pós-ressurreição e da missão da igreja. Sem dúvida, a convicção de que a história continuaria levou ao final “curto”: “Elas anunciaram a Pedro todas as coisas que lhes disseram. Depois dessas coisas o próprio Jesus enviou, por meio deles do Oriente ao Ocidente, a proclamação santa e inextinguível da salvação eterna”.

Entretanto, quando se examina a narrativa de Marcos do ponto de vista de um texto literário, o final que temos encaixa-se muito bem no padrão redacional de Marcos. O ápice derradeiro da história de Marcos ocorre por ocasião da crucificação e da morte de Jesus, com a zombaria dos líderes judeus e a declaração do centurião romano,

que mostram que Jesus é, de fato, o “Messias, o Filho de Deus”, conforme apresentado no texto introdutório (Mc 15.32-39; cf. Mc 1.1). Além do mais, repetidas vezes ao longo da narrativa, os discípulos se mostram incapazes de entender o significado pleno de Jesus e de seu ensino, mas essa deficiência jamais alterou a trajetória do “Messias, o Filho de Deus” (cf. Mc 4.35-41; 6.45-52; 8.14-21; 8.27—14.63). Nem esse fracasso, por mais perigoso que tenha sido para os discípulos (cf. Mc 8.14-21), levou Jesus a desistir dos discípulos. De fato, seu fracasso mais patente ocorre quando eles fogem, na hora da prisão de Jesus (Mc 14.50), e na negação por Pedro (Mc 14.66-72). No entanto, a mensagem de Marcos 16.7 é dirigida “a seus discípulos, e a Pedro”.

As mulheres, que entram em cena no momento da crucificação (Mc 15.40,41), observam o local do sepultamento de Jesus (Mc 15.47), voltam à tumba para ungi-lo (Mc 16.1) e tornam a aparecer quando os discípulos saem de cena. No entanto, elas também estão “assustadas” (cf. Mc 4.41; 6.50). Com um toque de ironia, um dos recursos literários prediletos de Marcos, as mulheres não revelam que Jesus ressuscitou (“não disseram nada a ninguém”), embora tenham recebido ordens de fazê-lo (Mc 16.7). Já no início do Evangelho, o leproso sai anunciando sua cura depois de ter recebido ordens de não contar “nada a ninguém” (Mc 1.44,45; cf. Mc 8.36). De um lado, o final que temos hoje corresponde ao retrato que Marcos pinta dos discípulos e, de outro, deixa aberto o cumprimento da promessa de Jesus de se encontrar com os discípulos na Galileia (cf. Mc 14.28) e o futuro glorioso da parusia (Mc 13.26-37).

5. O propósito de Marcos

Apesar das inúmeras tentativas dos teólogos para situar o propósito de Marcos em disputas teológicas (e.g., cristologia) ou nas circunstâncias sociais da igreja primitiva (e.g., a queda de Jerusalém), o caráter genérico do relato (com a ausência de indicações sobre o local e a data de composição) e a integridade narrativa do Evangelho tornam as reconstruções históricas ou teológicas, na maioria das hipóteses, meras especulações. Interpretar a história com base nos personagens principais — Jesus e os discípulos — e na natureza do tema do

conflito é a melhor maneira de entender a intenção do autor ao escrever esse Evangelho.

Uma vez mais, recorremos a Marcos 1.1 em busca de uma declaração sobre as intenções do autor, a saber, por que ele escreveu o “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”. Para o Evangelista, esse Evangelho apresenta Jesus como aquele que vem instaurar o governo soberano de Deus, o reino, como se vê no resumo programático do ministério de Jesus (Mc 1.14,15). Ao mesmo tempo, o governo soberano de Deus, o reino, tem um componente futuro que aparecerá “com poder” (Mc 9.1) quando o Filho do homem consumir a salvação de Deus (Mc 13.26,27). Mas por que o Evangelista escreveu esse Evangelho?

O “evangelho” segundo Marcos corresponde às boas-novas anunciadas por Isaías acerca do governo e da salvação divinos (Is 52.7), conforme proclamadas por Jesus (Mc 1.14), porém traz em si algumas indagações. Como o prometido governo soberano de Deus pode ser presente e futuro? Em que sentido Jesus era o “Messias, o Filho de Deus”, uma vez que foi crucificado, não coroado, em Jerusalém?

A confusão não foi menos intensa nos dias de Marcos que na experiência de Jesus. Tomando por base os discípulos, que sem dúvida refletem a confusão dos seguidores de Jesus, Marcos recorre a eles para ilustrar o ponto de vista de sua privilegiada e perplexa comunidade. Ao se concentrar em quem Jesus era por meio de repetidas referências à sua personalidade ao longo da narrativa (e.g., Mc 1.11,25,34; 3.11; 5.7; 8.27-29; 9.7; 14.61,62; 15.39), o Evangelista assegura a seus leitores que Jesus era de fato o “Messias, o Filho de Deus”. Essa realidade não é vista apenas na autoridade com que ele derrotou Satanás, no perdão que concedeu aos pecadores, nas curas que efetuou, no alimento que proporcionou aos famintos e nas ressurreições que operou, mas, acima de tudo, em sua morte (e.g., Mc 8.27-31; 14.61,62; 15.39).

Ao ressaltar, nas parábolas sobre sementes (Mc 4.1-20,26-39,30-32), que o reino está presente, mas é vulnerável; ao advertir acerca de tempos difíceis (Mc 13.3-37); ao fazer afirmações sobre sua morte iminente e sobre a rejeição por parte da família, dos amigos e das instituições religiosas; por fim, ao situar junto à cruz a confissão culminante pelo centurião, o Evangelista adverte seus

leitores contra qualquer leitura triunfalista de seu Evangelho. Os leitores de Marcos precisavam saber que Deus agira de forma decisiva e que “o tempo” se cumprira (Mc 1.15) em Jesus Messias, o Filho de Deus, mas o caminho do discipulado também era o caminho da cruz (Mc 8.34-38). O pensamento correto e a fé correta devem resultar em uma vida correta, e a vida correta é o caminho da cruz.

Concluímos afirmando que a preocupação pastoral era suprema na mente de Marcos quando escreveu o “evangelho de Jesus Messias, o Filho de Deus”. Ele se dirigia a uma comunidade sob pressão, condição que pode muito bem ter dado origem às indagações sobre quem Jesus realmente era e sobre a natureza do reino que ele viera inaugurar. Seu Evangelho ofereceu uma base renovada para a fé que possuíam, sem esconder as dificuldades e tribulações ao longo dessa jornada de fé, e deu-lhes esperança acerca do reino futuro, quando a colheita, a árvore de mostarda completamente crescida, a ressurreição e a consumação da salvação de Deus tornarão justas e retas todas as coisas.

Ver também JOÃO, EVANGELHO DE; LUCAS, EVANGELHO DE; MATEUS, EVANGELHO DE.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ANDERSON, H. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (NCBC.) ■ CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel according to St. Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. (CGTC.) ■ EDWARDS JR., J. R. *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. (PNTC.) ■ EVANS, C. A. *Mark 8:27—16:20*. Dallas: Word, 2001. (WBC, 34b.) ■ FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. (NIGTC.) ■ GARLAND, D. E. *Mark*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. (NIVAC.) ■ GUELICH, R. A. *Mark 1—8:26*. Waco: Word, 1989. (WBC, 34a.) ■ GUNDRY, R. H. *Mark: a commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. ■ HOOKER, M. D. *The Gospel according to Mark*. Peabody: Hendrickson, 1991. (BNTC.) ■ HURTADO, L. *Mark*. Peabody: Hendrickson, 1983. (NIBC.) ■ LANE, W. L. *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. (NICNT.) ■ MARCUS, J. *Mark 1—8*. New York: Doubleday, 2000. (AB.) ■ NINEHAM, D. E. *The Gospel of St. Mark*. New York: Penguin, 1963. ■ SCHWEIZER, E. *The Good News*

according to Mark. Richmond: John Knox, 1970. ■ TAYLOR, V. *The Gospel according to St Mark*. 2. ed. New York: St Martin's, 1966. ■ WITHERINGTON III, B. *The Gospel of Mark: a socio-rhetorical commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. ■ **Estudos:** BEST, E. *Following Jesus: discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT, 1981. (JSNTS, 4.) ■ _____. *Mark: the Gospel as story*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ HENGEL, M. *Studies in the Gospel of Mark*. Minneapolis: Fortress, 1985. ■ KEE, H. C. *Community of the new age: studies in the Gospel of Mark*. Philadelphia: Westminster, 1977. ■ KELBER, W. *The kingdom in Mark: a new place and a new time*. Philadelphia: Fortress, 1974. ■ KINGSBURY, J. D. *The christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress, 1989. ■ _____. *Conflict in Mark*. Minneapolis: Fortress, 1989. ■ LINCOLN, A. T. The Promise and the Failure—Mark 16:7, 8. *JBL*, v. 108, p. 283-300, 1989. ■ MARCUS, J. *The way of the Lord*. Louisville: Westminster/John Knox, 1992. ■ MARTIN, R. P. *Mark: evangelist and theologian*. Grand Rapids: Zondervan, 1973. ■ MARXSEN, W. *Mark the evangelist: studies on the redaction history of the gospel*. Nashville: Abingdon, 1969. ■ MEYE, R. P. *Jesus and the Twelve: discipleship and revelation in Mark's Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968. ■ MYERS, C. *Binding the strong man: a political reading of Mark's story of Jesus*. Maryknoll: Orbis, 1988. ■ PRYKE, E. J. *Redactional style in the Marcan gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. (SNTSMS, 33.) ■ RHODES, D. & MICHE, D. *Mark as story*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ TUCKETT, C. M., org. *The messianic secret*. Philadelphia: Fortress, 1983. (IRT, 1.) ■ WEEDEN, T. J. *Mark: traditions in conflict*. Philadelphia: Fortress, 1971.

R. A. GUELICH

MARIA, MÃE DE JESUS. Ver MULHERES 1.

MARIDOS. Ver MULHERES.

MARTÍRIO DE ISAÍAS. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

MATEUS, EVANGELHO DE

O Evangelho de Mateus muito cedo se estabeleceu como o Evangelho favorito da igreja primitiva — em parte por causa de sua organização e em parte pelos temas de que ele trata. Mateus

contém não apenas o Sermão do Monte, mas relatos memoráveis sobre o nascimento de Jesus, sua luta inicial para sobreviver e seleções de seus ensinamentos (discursos) adequadas à catequese e ao querigma. Nenhum outro Evangelho se associa de forma tão marcante ao AT nem apresenta um panorama tão preciso da percepção que o judaísmo tinha do movimento cristão primitivo.

1. A origem de Mateus
2. A estrutura de Mateus
3. A teologia de Mateus

1. A origem de Mateus

Para encontrar uma solução adequada à questão da origem do Evangelho de Mateus, algumas perguntas precisam ser respondidas. Quem é o autor ou quem são os autores? Quando foi composto? Qual sua relação com as demais tradições sobre o evangelho e com os demais Evangelhos? Obter respostas satisfatórias para cada uma dessas perguntas, por mais entrelaçadas que estejam, parece ser a melhor maneira de esclarecer o mistério da origem de Mateus.

1.1 O Logion, de Papias. Um local estratégico para começar é a ideia tradicional de que o apóstolo Mateus escreveu seu Evangelho em hebraico ou aramaico. Essa tradição tem raízes no testemunho de Papias, bispo de Hierápolis, na Frígia (m. c. 130 d.C.). O registro da afirmação de Papias acerca de Mateus sobrevive somente em Eusébio (*Hi ec*, 3.39.16). E dá conta do seguinte: “Mateus reuniu [*synetaxato*] os oráculos [*ta logia*] na língua hebraica [*hēbraidi dialektō*], e cada um os interpretou [*hērmēneusen*] da melhor maneira que pôde”. À primeira vista, parece que a tradição de Papias está dizendo que o apóstolo Mateus escreveu um Evangelho em hebraico ou aramaico e que várias traduções foram feitas dessa obra. Essa era aparentemente a interpretação, com pequenas modificações, na igreja primitiva.

Ireneu confirma essa informação, acrescentando que o primeiro Evangelho foi composto enquanto Pedro e Paulo fundavam a igreja de Roma (*He*, 3.1.1, apud EUSÉBIO, *Hi ec*, 5.8.2). Eusébio corrobora a origem semítica em uma lenda acerca de Panteno, que, segundo se alegava, descobriu um Mateus semítico, supostamente levado por Bartolomeu para a Índia ou para a Arábia (*Hi ec*, 5.10.3). Orígenes confirma essa tradição,

apenas acrescentando que o primeiro Evangelho foi escrito para os crentes judeus (*Hi ec*, 6.25.4). Além de passar adiante essas tradições, Eusébio declara que a ocasião para o primeiro Evangelho foi o fato de Mateus ir embora da Palestina (*Hi ec*, 3.24.6). Pode se encontrar apoio para esse entendimento tradicional acerca da origem de Mateus em Cirilo de Jerusalém (*Ca mi*, 14), em Epifânio (*He*, 30.3) e em Jerônimo (*Pró Mt; Pre Ev; Vi il*, 3).

No entanto, em tempos recentes essa tradição tem recebido várias interpretações. Primeira: alguns estudiosos entendem que o apóstolo Mateus escreveu o Evangelho original em aramaico, que mais tarde foi traduzido para o grego por um cristão desconhecido (embora alguns acreditem que o próprio Mateus tenha traduzido a obra). Alega-se que o Evangelho grego é substancialmente idêntico ao aramaico (v. TASKER).

Segunda: outros entendem que Mateus compôs uma compilação original em aramaico das palavras de Jesus (às vezes identificadas com Q) e mais tarde essa compilação foi traduzida e ampliada com tradições marcadas, provavelmente após 70 d.C. (v., com variações, os comentários de HILL, ALLEN e PLUMMER).

Terceira: outros ainda questionam a interpretação dos dados cristãos primitivos. Na prática, esses estudiosos alegam que um Evangelho aramaico original é uma inferência equivocada com base nos dados existentes, alegação reforçada com os argumentos de que pelo menos alguns trechos substanciais de Mateus não foram escritos por Mateus e que os dados linguísticos sugerem que o Evangelho foi escrito originariamente em grego (v. BACON; BEARE; MEIER).

Essa variedade de interpretações nos força a olhar de novo para Papias, inegavelmente a fonte da maioria das tradições da igreja primitiva.

Em primeiro lugar, à luz do fato de que anteriormente Eusébio se referira a Marcos como “organização dos oráculos do Senhor” (*Hi ec*, 3.39.15), e a mesma palavra, “oráculos” (*logia*), é empregada na referência a Mateus, o mais provável é que a palavra *logia*, na frase “Mateus reuniu os oráculos [*logia*]”, refere-se ao Evangelho inteiro, o que torna improvável a segunda interpretação analisada acima. Em segundo lugar, embora a maioria dos estudiosos tenha inferido que “na língua hebraica [*hēbraidi dialektō*]” tenha o

sentido de um Evangelho escrito em hebraico ou em aramaico, estudos recentes ocasionaram uma reviravolta nessa interpretação.

Os argumentos são os seguintes: 1) não há indícios de que Mateus seja um Evangelho traduzido; 2) a expressão grega *hēbraidi dialektō*, quando analisada cuidadosamente no contexto da Ásia Menor, não significa “na língua hebraica”, mas “em estilo retórico hebraico” (GUNDRY, p. 619-20); 3) o contexto mostra que Papias está comparando o estilo de Mateus (“organizado” e “em um estilo hebraico”) com o de Marcos (“fórmula *chreia*” [*pros tas chreias*], “na verdade, não de modo organizado”; *Hi ec*, 3.39.15); 4) na afirmação de Papias, a palavra “interpretou” (*hērmēneusen*; *Hi ec*, 3.39.16) muito provavelmente se refere à explicação e à transmissão do estilo de Mateus por terceiros, não sua tradução (GUNDRY, p. 619). De acordo com Eusébio, Papias, antes dessa declaração a respeito de Mateus, dissera que Marcos foi intérprete de Pedro (*hērmēneutes*). É bem provável que ele não esteja querendo dizer que Marcos traduziu as palavras de Pedro, e sim que as interpretou na forma de um Evangelho.

Concluindo, estudos mais recentes sobre o *Logion* de Papias sugerem que o entendimento tradicional não é a melhor interpretação dos dados e que agora se deve entender o *Logion* da seguinte maneira: Papias alega que, em contraste com a maneira não organizada de Marcos, que não é um Evangelho no estilo *chreia*, ou seja, não é organizado, Mateus compôs um Evangelho mais organizado, no estilo judaico. Papias não tem, portanto, nenhuma preocupação quanto à língua original. Com toda a probabilidade, o Evangelho de Mateus que temos hoje foi composto originariamente em grego, no estilo judaico. Mas teria sido o primeiro Evangelho composto por um apóstolo?

1.2 O autor foi um apóstolo? Embora um impressionante número de estudiosos defenda que o primeiro Evangelho é apostólico (e.g., TASKER; GUNDRY; CARSON), vários argumentos são apresentados para questionar a autoria do primeiro Evangelho pelo apóstolo Mateus.

O primeiro e mais importante argumento é que, se o primeiro Evangelho utilizou Marcos como fonte primária, é improvável que um apóstolo (Mateus) precisasse fazer uso de uma fonte não apostólica como Marcos (e.g., ALLEN; BEARE;

v. tb. BACON). Essa observação é muitíssimo perspicaz, pois, pressupondo-se que Mateus tenha feito uso de Marcos, o suposto autor apostólico teria copiado em grande parte o relato marcado do próprio chamado (Mt 9.9-13 par. Mc 2.13-17). Por mais significativa que pareça essa objeção e embora muitos e respeitados estudiosos se baseiem nesse argumento da crítica das fontes, em última instância ele não é convincente. Admitindo-se que Pedro seja de alguma maneira uma fonte de Marcos — e existe no cristianismo primitivo apoio a essa teoria (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.39.15) — e assim confira ao Evangelho de Marcos certo nível de autoridade apostólica, dificilmente a utilização de Marcos por parte de Mateus estaria abaixo da dignidade apostólica.

O segundo argumento é que o autor não escreveu o Evangelho em aramaico nem em hebraico, mas em grego, não podendo ser, portanto, uma obra do apóstolo Mateus. Esse argumento contém alguns aspectos importantes. Pelo que se sabe agora, é grande a probabilidade de que o atual Evangelho de Mateus não tenha sido originariamente um Evangelho aramaico ou hebraico. Aliás, sua origem grega é denunciada pelos jogos de palavras próprios desse idioma (e.g., Mt 6.16; 21.41; 24.30) e em sua dependência em relação à LXX (Mt 1.23; 11.10; 12.21; 13.14,15; 21.26). Entretanto, indícios que apontem para um original grego não são prova de um autor gentílico ou não apostólico. Mateus, por ter sido um coletor de impostos, por certo dominava diversos idiomas. Portanto, o argumento acerca da língua grega não prova quase nada.

O terceiro argumento, proposto por muitos estudiosos, assinala aspectos que sugerem um autor gentílico: 1) o universalismo do primeiro Evangelho (Mt 2.1-12; 4.14-16; 12.21; 28.19) quando associado à condenação da nação judaica (Mt 20.1-16; 21.28-32,43; 27.25); 2) a tortura mencionada em Mateus 18.34, que não era uma prática entre os judeus (JEREMIAS, 1972, p. 210-4); 3) o denominado paralelismo hebraico mal compreendido de Mateus 21.5-7; 4) vários outros aspectos não judaicos (Mt 5.43; 12.1,12; 27.5). Para esses estudiosos, esses dados tornam improvável um autor (apostólico) judaico e apontam para um autor gentílico. Sem entrar em detalhes acerca de cada uma dessas provas (e não é fácil explicar

cada uma das alistadas de 2 a 4), deve se dizer que nem o universalismo nem uma postura antagonista aos judeus céticos (v. McKNIGHT, 1993) são provas de autoria não judaica. No primeiro Evangelho, nada existe de ideológico que não se encontre nos escritos dos profetas do AT ou nas cartas de Paulo, fontes de origem indubitavelmente judaica.

O quarto argumento apresentado contra a autoria apostólica diz respeito à data do primeiro Evangelho. Se supusermos, como a maioria dos estudiosos, que Mateus fez uso de Marcos e Marcos foi escrito no final da década de 60, digamos entre 68 e 70 d.C. (mas antes da destruição de Jerusalém em 70 d.C.; v. HENGEL, p. 1-30), então o primeiro Evangelho foi escrito em algum momento após 70 d.C., passado um tempo suficiente para Marcos circular e conquistar autoridade — a maioria dos estudiosos calcula que Mateus teria sido escrito dez anos depois. Se admitirmos que Marcos foi escrito em meados da década de 60, a data mais antiga possível para Mateus seria entre 75 e 80 d.C., sendo amplamente aceita uma data entre 75 e 85 d.C. (DAVIES & ALLISON). Mas teria o apóstolo Mateus escrito seu Evangelho assim tão tarde? Talvez sim. As tradições cristãs mais antigas sugerem que Mateus não morreu antes de 70 d.C. Dessa maneira, não se exclui a autoria tradicional, mesmo em data tão tardia quanto 85 d.C.

Com base nesses argumentos, depreende-se que a ideia tradicional de que o primeiro Evangelho é da autoria de Mateus faz bastante sentido. No entanto, essa conclusão tem seus problemas. Várias questões nos alertam de que não demos o assunto por resolvido. 1) Quanto mais avançada for a data de Mateus após a destruição de Jerusalém, menos provável que o autor tenha sido o apóstolo. Além do mais, 2) a provável utilização de Marcos e 3) a evidente origem grega merecem cuidadosa consideração. Além disso, 4) os vários problemas em torno de costumes judaicos geram certa hesitação na hora de chegar a uma firme conclusão quanto à autoria do Evangelho. 5) Caso Mateus tenha utilizado Marcos, é no mínimo estranho que Mateus tenha registrado a própria conversão mediante a cópia do registro feito por Marcos (Mt 9.9-13 par. Mc 2.13-17). Por fim, 6) é preciso ressaltar que os críticos textuais concordam que na cópia original do primeiro

Evangelho não existe a atribuição de autoria a Mateus. Isso significa que a questão da autoria não tem relação alguma com o cânon nem com a interpretação do original: trata-se, isso sim, de uma questão histórica intrigante, sobre a qual os estudiosos têm obtido algum esclarecimento, porém nada ainda que seja definitivo.

2. A estrutura de Mateus

Ao longo das últimas décadas, os que se dedicam ao estudo de Mateus envolveram-se num debate importante que gira em torno da estrutura desse Evangelho (v. BAUER, p. 21-55). Um resumo desse debate permitirá que o leitor tenha um vislumbre do primeiro Evangelho em sua totalidade. Quatro modelos principais têm sido propostos para entender a estrutura de Mateus. Após um panorama desses modelos, seguir-se-á uma proposta sintética.

2.1 Modelo geográfico-biográfico. O modelo mais antigo, e talvez o mais simples, é o geográfico-biográfico. Essa proposta organiza Mateus de acordo com um esboço sugerido da vida de Jesus, quando ele exerce seu ministério na Galileia e em Jerusalém. Em seu comentário sobre Mateus, W. C. Allen (1912) propõe o seguinte:

1. Nascimento e infância do Messias (Mt 1.1—2.23).
2. Preparação para o ministério (Mt 3.1—4.11).
3. Ministério público na Galileia (Mt 15.21—18.35).
4. Viagem a Jerusalém (Mt 19.1—20.34).
5. Últimos dias da vida do Messias (Mt 21.1—28.20).

Vários aspectos dominam essa perspectiva acerca de Mateus: 1) essa teoria está em consonância com as ideias sobre a vida de Jesus correntes no século XIX e início do século XX; 2) a vida de Jesus é tão predominante que um acontecimento extraído de Lucas (a denominada narrativa da viagem) é inserido em Mateus, embora este não dê grande atenção à viagem (e.g., Mt 19.1—20.34); 3) nos dois últimos séculos, o avanço nos estudos dos Evangelhos tem dispensado atenção cada vez maior às várias apresentações dos Evangelistas, mas esse aspecto em Mateus tem sido negligenciado. Consequentemente, embora muitos comentários mais antigos tenham feito uso

desse esboço (e.g., PLUMMER e McNEILE), pouquíssimos o seguiriam hoje em dia. Em vez disso, tem se reconhecido que essa abordagem reflete uma preocupação existente no século XIX em torno do estudo dos Evangelhos: como elaborar uma biografia de Jesus.

2.2 Modelo do discurso em cinco partes. Os estudos sobre Mateus sofreram uma mudança quando B. W. Bacon propôs seu modelo de cinco divisões (1918 e 1930). Bacon apresentou um novo esboço baseado na clara alternância, vista em Mateus, entre narrativa e discurso, afastando-se da abordagem que leva em conta a “vida de Jesus”. Além disso, Bacon entendia que o uso mateusino de cinco discursos principais revela uma tendência cristológica: Jesus é um novo Moisés que outorgou uma nova lei para a igreja. Na proposta de Bacon, temos o seguinte esboço:

Preâmbulo (Mt 1.1—2.23).

1. Livro 1: Sobre o discipulado (Mt 3.1—7.29).
2. Livro 2: Sobre o apostolado (Mt 8.1—11.1).
3. Livro 3: Sobre a revelação oculta (Mt 11.2—13.53).
4. Livro 4: Sobre a administração da igreja (Mt 13.54—19.1a).
5. Livro 5: Sobre a juízo (Mt 19.1b—26.2).
Epílogo (26.3—28.20).

Apesar de ter relegado as narrativas da Paixão e da ressurreição (Mt 26.2—28.20) a um simples epílogo, Bacon deu grande impulso aos estudos de Mateus quando concentrou a atenção nos expedientes estruturais de Mateus. Desse modo, temos uma dívida para com Bacon sempre que chamamos a atenção para o principal marcador estrutural dos discursos existentes em Mateus (Mt 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1: “*Havendo Jesus concluído todas essas palavras...*”). Também temos de dar a Bacon o crédito de fazer com que a alternância óbvia entre narrativa e discurso em Mateus deixasse de ser uma constatação banal e passasse a ser uma chave para a interpretação do plano estrutural desse Evangelho. Entretanto, a sugestão de Bacon de que por trás dos cinco discursos de Mateus existe um modelo do Pentateuco não tem sido aceita de modo geral, e a

abordagem tem sofrido algumas alterações (v. esp. FARRER; BARR; BAUER).

2.3 Modelo quiasmático/concêntrico. Antecipando-se à tendência da análise literária, C. H. Lohr propôs que o Evangelho de Mateus foi organizado de forma quiasmática ou concêntrica. Ou seja, cada seção anterior do Evangelho está relacionada a uma seção posterior, e essas seções, por sua vez, estão organizadas na ordem inversa a partir do centro (“F” no esboço a seguir).

1. Narrativa: Nascimento e início (Mt 1—4) A
2. Sermão: Bênçãos/Ingresso no reino (Mt 5—7) B
3. Narrativa: Autoridade e convite (Mt 8—9) C
4. Sermão: Missão (Mt 10) D
5. Narrativa: Rejeição por esta geração (Mt 11—12) E
6. Sermão: Parábolas do reino (Mt 13) F
7. Narrativa: Reconhecimento pelos discípulos (Mt 14—17) E'
8. Sermão: Discurso acerca da comunidade (Mt 18) D'
9. Narrativa: Autoridade e convite (Mt 19—22) C'
10. Sermão: Ais/Vinda do reino (Mt 23—25) B'
11. Narrativa: Morte e renascimento (Mt 26—28) A'

A teoria de Lohr (e dos que modificaram sua ideia essencial; v. BAUER; COMBRINK; ROLLAND) apresenta vários aspectos importantes. Além de reconhecer a alternância estrutural de Mateus entre narrativa e discurso, a proposta observa a relação entre as várias seções de Mateus, bem como entre os vários temas que o Evangelista desenvolve. No entanto, a abordagem de Lohr tem sido amplamente criticada por desconsiderar aspectos cronológicos inerentes ao texto, bem como pelo caráter fantasioso da conexão em várias seções. Um exemplo será suficiente: pode ser agradável imaginar que, estruturalmente, Mateus 1—4 é nascimento e início e Mateus 26—28 é morte e renascimento, mas isso não representa o conteúdo literário e teológico dessas importantes seções do Evangelho. Qualquer artista literário ou intérprete competente consegue detectar associações

desse tipo no nível abstrato, porém elas são insatisfatórias no nível da exegese e dos detalhes.

2.4 Modelo biográfico e teológico. A quarta proposta, o modelo biográfico e teológico, tem dominado a maior parte dos debates e também recebido maior aceitação. Esse modelo, primeiramente proposto por N. B. Stonehouse e aperfeiçoado por E. Krentz, teve pleno desenvolvimento com J. D. Kingsbury e D. R. Bauer. Em essência, o modelo reconhece um aspecto biográfico essencial no drama do Evangelho de Mateus, mas entende que está a serviço de um programa teológico mais amplo. Mateus deixa pistas dessa estrutura ao recorrer ao uso de uma epígrafe, vista em Mateus 4.17 e 16.21, quando o Evangelista utiliza uma frase que assinala o início de uma nova divisão: “Daí em diante, Jesus começou...”. Isso proporciona uma divisão coerente, proveitosa e tríplice do Evangelho.

1. A pessoa de Jesus Messias (Mt 1.1—4.16).
2. A proclamação de Jesus Messias (Mt 4.17—16.20).
3. Sofrimento, morte e ressurreição de Jesus Messias (Mt 16.21—28.20).

As alternativas são claras: deve se dar prioridade ou ao expediente estrutural de alternar entre narrativa e discurso, ou à repetição da fórmula de Mateus 4.17 e 16.21. Os estudiosos alegam que o emprego da fórmula epigráfica em 26.16 e o uso essencial de Marcos 8.31 em Mateus 16.21 (em vez de ser algo próprio de Mateus) sugerem que Kingsbury foi longe demais ao tornar Mateus 4.17 e 16.21 estruturalmente determinantes. De fato, embora seja possível que Mateus 16.21 tenha sido um ponto decisivo na vida de Jesus, pode se dizer que na trama estrutural de Mateus esse não é necessariamente um ponto decisivo. Kingsbury alçou à condição de recurso estruturante um comentário de Marcos sobre a vida de Jesus, que Mateus incorporou ao seu Evangelho. Em nenhum desses Evangelhos houve a intenção de que a frase desempenhasse esse papel.

2.5 Considerações para descobrir a estrutura de Mateus. À luz do levantamento precedente, qualquer proposta satisfatória de entender a estrutura de Mateus deve incorporar alguns aspectos.

Primeiro: é preciso chegar à conclusão de qual seja o gênero dos Evangelhos Sinóticos e, em particular, o de Mateus (v. EVANGELHO [GÊNERO]). P. L.

Shuler investigou o assunto no que diz respeito a Mateus e chegou à conclusão de que Mateus é, em essência, uma biografia encomiasta ou laudatória (v. SHULER).

Segundo: a estrutura precisa levar em conta as claras tendências teológicas do autor. Tanto os críticos da redação quanto os críticos literários têm alargado nosso conhecimento sobre a natureza dos Evangelhos Sinóticos ao ressaltar as contribuições e as estratégias literárias dos Evangelistas. As implicações dessa abordagem para a estrutura é um reconhecimento de que os Evangelhos, por mais biográficos que sejam, são orientados pelos propósitos teológicos e literários de seu autor. Os autores dos Sinóticos são mais que historiadores.

Terceiro: às vezes é possível identificar a estrutura de seções de Mateus com o apoio das tradições e das fontes herdadas por Mateus. Assim, embora vejamos inovações relevantes por parte do Evangelista em Mateus 4—13, em comparação com Marcos, de Mateus 14 em diante não vemos quase nenhum desvio da estrutura essencial de Marcos. Tem-se a impressão de que a tradição da igreja se havia acostumado ao que agora vemos em Marcos e que essa tradição, em vez de monitorar os propósitos do Evangelista, supervisionou o que Mateus escreveu.

Quarto: certos trechos de Mateus podem ser testados mais pelo tema que pela sequência cronológica e histórica. Por esse motivo, Mateus, interessado em uma disposição mais temática, pode às vezes reorganizar e realocar tradições que em Marcos ou em Lucas se encontram em outros lugares. Quando examinamos os discursos de Mateus e os comparamos ao material a eles relacionado em Marcos ou em Lucas, descobrimos quase sempre que a organização elaborada por Mateus é diferente e que o padrão usado nesse Evangelho parece temático. Por exemplo, no material de Lucas, há um relato de duas missões diferentes (Lc 9.1-6 [cf. Mc 6.6-13]; Lc 10.1-12) que Mateus registra como uma única missão (Mt 9.36—11.1). É visível que Mateus reuniu tematicamente o material concernente às “instruções missionárias”, em vez de se ater à cronologia. (No mesmo discurso de Mateus, cp. Mt 10.17-25 com Mc 13.9-13; Mt 10.26-33 com Lc 12.2-9; Mt 10.34-36 com Lc 12.51-53; Mt 10.37-39 com Lc 14.26,27; 17.33.)

Quinto: para que uma proposta estrutural esteja completa, deve se dar especial atenção às alterações e disposições redacionais. Por esse motivo, quando se lê uma tradução da Bíblia em que as palavras de Jesus aparecem destacadas em vermelho, é importante prestar especial atenção ao texto em preto para entender a perspectiva autoral de Mateus. Se a redação de Mateus pertence a unidades menores (cp. Mt 11.2,19 com Lc 7.18,34; cp. Mt 8.1—9.35 com Mt 10.8; Mc 6.7; Lc 9.1,2) ou maiores (cf. a importância estrutural de Mt 4.23 e 9.35), o trabalho de observar os detalhes peculiares a Mateus é importante para identificar a estrutura geral desse Evangelho.

2.6 Proposta de estrutura. Como Bacon e Lohr observaram, o aspecto literário e redacional mais importante do Evangelho de Mateus é uma alternância entre narrativa e discurso. Além do mais, cinco discursos se destacam no panorama de Mateus. Esses dois aspectos são decisivos para a forma em que Mateus organiza seu material. O esboço abaixo organiza esses dois aspectos estruturais em um enredo essencialmente biográfico ou cronológico.

Prólogo (Mt 1.1—2.23)

Introdução (Mt 3.1—4.11)

1. O Messias desafia Israel em seu ministério na Galileia (Mt 4.12—11.1)

- 1.1 Narrativa: introdução (Mt 4.12-22)
- 1.2 Discurso: o Messias conclama à retidão (Mt 5.1—7.29)
- 1.3 Narrativa: o ministério do Messias (Mt 8.1—9.34)
- 1.4 Discurso: o Messias amplia seu ministério (Mt 9.36—11.1)

2. As reações ao Messias: rejeição e aceitação; da Galileia a Jerusalém (Mt 11.2—20.34)

- 2.1 Narrativa: o Messias é rejeitado pelos líderes judaicos, mas aceito pelos discípulos (Mt 11.2—12.50)
- 2.2 Discurso: o Messias ensina acerca do reino (Mt 13.1-53)
- 2.3 Narrativa: o Messias é rejeitado pelos líderes judaicos, mas aceito pelos discípulos — as reações se intensificam (Mt 13.54—17.27)
- 2.4 Discurso: o Messias instrui acerca da vida em comunidade (Mt 18.1—19.1)

- 2.5 Narrativa: o Messias instrui enquanto se dirige a Jerusalém (Mt 19.2—20.34)

3. O Messias inaugura o reino do céu em meio a rejeição e aprovação: Jesus, o Messias, desafia Jerusalém (Mt 21.1—28.20)

- 3.1 Narrativa: o Messias desafia Israel em Jerusalém (Mt 21.1—22.46)
- 3.2 Discurso: o Messias prediz a condenação do Israel incrédulo (Mt 23.1—26.2)
- 3.3 Narrativa: o Messias é rejeitado em Jerusalém, mas aprovado por Deus mediante a ressurreição (Mt 26.3—28.20)

Esse esboço emprega os temas que orientam Mateus (v. 3 abaixo), apresentando as ideias principais: Jesus como Messias, reino, confrontação e assim por diante. Além disso, fazemos aqui algumas observações. Primeira: note-se que Mateus traz essencialmente duas introduções: um prólogo (Mt 1.1—2.23) e uma introdução ao ministério público de Jesus (Mt 3.1—4.11). As duas introduções têm origem em duas tradições básicas: o prólogo deriva do material especial de Mateus (“M”), e a segunda introdução é uma combinação da introdução de Marcos com as tradições o acerca de João Batista e da tentação de Jesus. Desse modo, o problema das duas introduções é, em essência, uma questão da crítica das fontes: Mateus tinha à disposição duas maneiras diferentes de iniciar seu Evangelho, e escolheu usar as duas.

Segunda: Mateus 4.23 e 9.35 são textos quase idênticos no vocabulário e emolduram o material existente entre os dois versículos. Aliás, Mateus 4.23 é um esboço de Mateus 5.1—9.34: Mateus 4.23 apresenta Jesus como alguém que ensina, prega (Mt 5.1—7.29) e cura todas as enfermidades (Mt 8.1—9.34). Mateus 4.23 e 9.35 parecem constituir um recurso literário que Mateus emprega para anunciar ao leitor o que está por vir (Mt 4.23) em Mateus 5.1—9.34 e o que já aconteceu (Mt 9.35). O recurso que inicia e encerra uma seção com a mesma forma literária é denominado *inclusio*. Além disso, a unidade essencial da primeira seção principal (Mt 4.12—11.1) é vista no fato de que o último elemento de Mateus 4.23 e 9.35 é usado para mostrar o que os discípulos devem fazer — curar todas as doenças (cf. Mt 10.1). Acrescente-se a isso que em Mateus 10.8 os discípulos recebem ordem de levar a efeito o ministério de cura e de exorcismo

de Jesus registrado em Mateus 8.1—9.34. Deve se observar aqui que as ordens missionárias de Mateus (Mt 10.8) são muito mais completas que as de Marcos (Mc 6.7) e de Lucas (Lc 9.1,2) e que os mandamentos de Mateus são claramente uma repetição do que Jesus havia feito.

Terceira: à luz dessas observações, depreende-se que Mateus 4.12—11.1 constitui, em sua essência, uma descrição programática do ministério de Jesus dirigida aos que desejam segui-lo como discípulos. Ou seja, em Mateus 4.12—11.1, o Evangelista apresenta Jesus na plenitude de seu ministério, permitindo que o leitor decida como reagirá a ele. Por isso, não é de surpreender que a seção que se segue a Mateus 4.12—11.1 gire em torno de várias reações à pessoa de Jesus (Mt 11.2—20.34).

Quarta: duas seções em Mateus 11.2—20.34 são organizadas em torno das reações paralelas diante de Jesus: a rejeição pelos líderes e a aceitação pelos discípulos. Essas seções são Mateus 11.2—12.50 e 13.54—17.27, e a última seção revela uma aceitação maior pelos discípulos (v. Mt 16.21—17.27) e uma rejeição mais radical de Jesus pelos líderes (Mt 14.1-12; 15.1-20; 16.1-12). Entre essas duas seções, acha-se o terceiro discurso (Mt 13.1-53). Dar a essa seção o título “Discurso sobre parábolas” significa destacar mais a forma que o conteúdo, e Mateus 13 demonstra interesse pelo ensino parábólico de Jesus acerca da natureza do “reino do céu” (a tradução literal que Mateus faz do equivalente judaico a “reino de Deus”, daqui em diante traduzido por “reino do céu”; v. REINO DE DEUS). Vemos aqui que o reino provoca várias reações (Mt 13.1-9,18-23), chega de maneira silenciosa e não violenta (Mt 13.24-33,36-43), conclama a um compromisso drástico (Mt 13.44-46) e detém um apelo ético com raízes no juízo final (Mt 13.47-50). Reforçam esses ensinamentos os comentários de Jesus a respeito do conhecimento privilegiado dos discípulos (Mt 13.10-17) e o início do cumprimento no ensino parábólico de Jesus (Mt 13.34,35). Os que conseguem entender os ensinamentos de Jesus sobre o reino do céu são comparados a escribas que compreendem todas as coisas (Mt 13.51,52).

Quinta: talvez em razão da familiaridade dos cristãos com a semana final de Jesus, algumas

observações sobre como ler Mateus 21.1—28.20 se fazem necessárias. Para começar, à luz da teologia de Mateus e da teologia do NT em geral, os leitores precisam ter em mente que essa seção não é mera repetição da história da última semana de Jesus nem foi escrita para facilitar o trabalho dos historiadores ou para atender às necessidades dos calendários eclesiais. Trata-se do relato da Paixão e da confirmação de Jesus, que juntas operam a salvação para o mundo. Pela perspectiva mateusina, esses acontecimentos culminantes instauraram o reino do céu de maneira mais completa que qualquer outro fato ou sequência de fatos desde o advento de João Batista (Mt 3.2).

Além disso, existe uma unidade essencial em Mateus 21.1—25.46. Jesus entra em Jerusalém como Messias (v. CRISTO) para manifestar quem ele é (Mt 21.1-22). Ele enfrenta as autoridades de Jerusalém para demonstrar sua sabedoria e seu chamado divino (Mt 21.23—22.46). Em seguida, adverte a nação de que o juízo se aproxima por ela haver rejeitado o Messias designado por Deus (Mt 23.1—25.46). Por causa do forte interesse na doutrina do fim dos tempos, os evangélicos de hoje costumam separar Mateus 23.1-39 de Mateus 24.1—25.46. Essa divisão quase sempre conduz a sérios erros de interpretação. É importante reconhecer que Mateus 23.1-39 conduz a Mateus 24.1-36: a rejeição de Jesus pelos líderes leva-o a predizer a destruição de Jerusalém. Note-se que Jesus não prediz a extinção do judaísmo, mas a destruição da cidade, deixando claro que, para ele, o juízo divino tem como alvo a classe dirigente centralizada em Jerusalém (v. LEVINE). Com base nesse vínculo contextual (cp. Mt 23.36-39 com Mt 24.1-3,8,33,34 no emprego da expressão “todas essas coisas”), depreende-se que a preocupação dominante de Mateus 24.1-36 é a destruição de Jerusalém em 70 d.C., não uma crise na consumação da história. Aliás, é difícil interpretar Mateus 24.29 (“logo depois”) e 24.34 de outra maneira que não uma referência em primeiro lugar, se não de forma absoluta, à destruição de Jerusalém em 70 d.C. (v. FRANCE, p. 333-48).

3. A teologia de Mateus

Ao analisar a teologia de Mateus, não queremos dar a entender que os dados são suficientes para inferir uma teologia sistemática inteira. Na

verdade, o que encontramos no Evangelho de Mateus é um registro da vida de Jesus, elaborado por Mateus de tal forma que nos permita detectar ênfases e padrões de pensamento do autor. São esses padrões e temas que refletimos ao esboçar a teologia de Mateus. Sem dúvida, Mateus acreditava em muito mais coisas do que podemos inferir, porém esses temas contribuem para nossa compreensão da teologia bíblica.

Hoje em dia, os estudiosos analisam a teologia de Mateus como distinta da teologia de Marcos, Lucas e João, estabelecendo uma diferença sutil, mas significativa, entre a teologia do Evangelista e os ensinamentos de Jesus. Enquanto a expressão “ensinamentos de Jesus” define tudo o que ele ensinou conforme encontramos nos Evangelhos canônicos e em outros textos (praticamente sem que se possa acrescentar algo de valor proveniente de fontes externas), o exame da teologia de Mateus ocupa-se das contribuições e da modelagem de tradições que se observam nesse Evangelho. Por causa disso, ao descrever a teologia de Mateus, o estudioso procura detectar as crenças do Evangelista impregnadas no primeiro Evangelho e examina o que essas crenças significavam em seu contexto cultural e religioso.

Existem quatro temas principais no primeiro Evangelho: a cristologia, ou o que o Evangelista acreditava a respeito de Jesus Cristo, que é o centro da teologia de Mateus; o reino do céu, que em geral revela o que ele acreditava acerca de Deus; a história da salvação, a chave conceitual e hermenêutica por meio da qual Mateus lia e interpretava o passado, o presente e o futuro; o discipulado, a expectativa criada sobre os seres humanos à luz do alvorecer do reino em Jesus Cristo.

3.1 Cristologia. São três os principais enfoques à cristologia de Mateus. Primeiro: muitos estudiosos descobriram nos títulos que esse Evangelho atribui a Jesus as pistas decisivas para elaborar a cristologia de Mateus. Essa abordagem geralmente gira em torno da centralidade do “FILHO DE DEUS” (KINGSBURY). Esse enfoque tem a vantagem de oferecer um método organizacional claro para classificar os dados, mas pode desconsiderar o fato de que os títulos atribuídos a uma pessoa revelam apenas certos aspectos dessa pessoa.

Segundo: outros (esp. HILL; VERSEPUT; FRANCE; SUGGS) entendem que, embora “Filho de Deus”

seja um título essencial, ele necessita ser suplementado por outras ideias, a fim de chegar a uma representação abrangente e precisa da cristologia de Mateus.

Terceiro: sustentando em essência a interpretação tradicional de Mateus, B. M. Nolan afirma que Mateus desenvolve uma “cristologia real” com a categoria predominante de Jesus como “Rei messiânico e Filho de Deus”.

Os dois primeiros enfoques destacam um aspecto ou título da representação mateusina de Cristo sem dúvida presente no Evangelho. Mas em cada caso o destaque é reducionista, seja o título suplementado ou não com outras ideias. A seguir, propomos uma síntese maior, com o emprego de títulos e funções, que define de modo mais abrangente e preciso a cristologia de Mateus.

Podemos sintetizar assim a cristologia de Mateus: Jesus é o Messias de Deus que cumpre a promessa do AT, revela a vontade de Deus e instaura o reino do céu por meio de seu ministério público, Paixão e ressurreição e, conseqüentemente, reina sobre o novo povo de Deus.

3.1.1 Messias. Mesmo sem levar em conta o número de vezes em que o título ocorre no primeiro Evangelho (Mt 1.1,16-18; 2.4; 11.2; 16.16,20; 22.42; 23.10; 26.63,68; 27.17,22), para Mateus Jesus é proeminentemente o Messias. O emprego do termo “Messias” para designar Jesus deixa implícita a confissão de que em Jesus as promessas veterotestamentárias de restauração e salvação estão para se cumprir (cf. Mt 2.4; 26.63). Parece que para Mateus o termo “Messias” traz inerentemente algum conceito de preexistência (Mt 2.4; 22.41-46). Mas basicamente o Messias cumpre o AT em sua pessoa e ministério (Mt 1.1—2.23; 5.17-48). Assim, de acordo com a exegese tipológica de Mateus, Jesus é uma espécie de novo Moisés que promove um novo êxodo e uma espécie de novo Israel (Mt 1.18—2.23; v. o comentário de DAVIES & ALLISON; FRANCE, p. 185-91). Além disso, ele cumpre toda a Lei e os Profetas (Mt 3.15; 5.17-48; 12.17-21; 13.35; 21.5,16,42; 22.44; 23.39; 26.31; 27.9,35,46) e se torna o Servo Sofredor e rejeitado de Javé (Mt 3.17; 8.17; 10.35; 12.17-21; 13.14,15; 21.5,42; 23.39; 26.31,38; 27.9,35,46; v. SERVO DE JAVÉ).

Na condição de Messias, Jesus é chamado “Filho de Deus” em momentos decisivos. J. D.

Kingsbury afirma em inúmeros textos que Mateus considera “Filho de Deus” o termo central e de maior peso teológico usado em referência a Jesus. Tanto é que em Mateus 3.17 o Pai anuncia publicamente: “Este é o meu Filho” (cp. com Mc 1.11; Lc 3.22: “Tu és o meu Filho”); em Mateus 4.3,6, o Diabo se dirige a Jesus, tratando-o por “Filho de Deus”; em Mateus 11.27, Jesus fala de seu relacionamento especial com Deus como se fosse uma relação entre pai e filho; em Mateus 14.33, os homens no barco, depois de testemunhar uma indescritível maravilha, confessam que Jesus é o Filho de Deus; em Mateus 16.16, o Evangelista aparentemente oferece uma explicação para a confissão de Pedro, segundo a qual Jesus é o Messias de Deus, acrescentando a expressão “Filho do Deus vivo”; em Mateus 17.5, o Pai mais uma vez anuncia ao círculo menor dos discípulos que Jesus é o Filho de Deus; em Mateus 24.36, Jesus revela que, a despeito de seu conhecimento privilegiado da vontade de Deus, nem mesmo ele, o Filho de Deus, conhece a data da parusia; em Mateus 26.63, o sumo sacerdote explica o termo “Messias” mediante o uso do título “Filho de Deus”; em Mateus 27.40,43, os transeuntes se dirigem a Jesus na qualidade de Filho de Deus para tentá-lo a descer da vergonhosa cruz; em Mateus 27.54, no que para muitos é o ápice da percepção humana no primeiro Evangelho, o centurião gentílico confessa que Jesus é o Filho de Deus.

À luz dos exemplos precedentes, não é de surpreender que muitos estudiosos afirmem que “Filho de Deus” seja o título mais importante em Mateus. Embora não se possa duvidar do papel fundamental desse título, a questão não é tanto saber qual título é mais importante, e sim o que o primeiro Evangelho afirma sobre Jesus diante do que ele diz e faz e de seu chamado. Desse modo, um enfoque que valorize mais a função que o título oferece um quadro mais abrangente e preciso. E, embora seja verdade que “Filho de Deus” é um título importante; o fato é que em duas ocasiões o conceito de Jesus como Servo está implícito na expressão “Filho de Deus” (Mt 3.17—4.11; 16.16,21).

Na condição de Messias, Jesus também é o rei predestinado de Israel, a despeito da crucificação. Ser Messias é ser rei de Israel (Mt 2.2; 21.5; 27.11,29,37,42). No entanto, embora Jesus seja o

Messias, o rei de Israel, ele é um rei inigualável, porque é o Filho inigualável de Deus e reina por causa de seu sofrimento (Mt 27.11,29,37,42; v. HILL; GERHARDSSON, 1974).

3.1.2 Mestre e pregador. Para Mateus, Jesus Messias veio revelar a vontade do Pai. Jesus Messias ensinava e revelava a vontade de Deus em seu ministério público, mas seu ensino e sua pregação foram em grande parte desconsiderados ou rejeitados. Embora tenham caído no desfavor dos estudiosos de Mateus, os termos “mestre” e “pregador” são categorias importantes para entender o Jesus de Mateus. Mesmo estando claro que “mestre” (i.e., Rabi) é um termo insatisfatório para compreender plenamente a natureza da pessoa e da missão de Jesus, é evidente que Mateus considerava essa categoria vital para essa compreensão. Dessa maneira, a estrutura de Mateus, marcada por cinco discursos principais, leva o leitor a pensar em Jesus como um grande mestre, um rabino especial, um revelador de sabedoria (esp. Mt 5—7; 13; 18). Por causa da tendência de ir além do “mestre” ao definir a pessoa de Jesus, os estudiosos passaram ao largo dessa importante categoria. Na verdade, em Mateus, os que consideram Jesus um mestre são pessoas que não pertencem ao grupo dos discípulos (Mt 8.19; 9.11; 12.38; 17.24; 19.16; 22.16,24,36), ao passo que estes jamais o chamam assim. No entanto, Jesus se identifica como mestre (Mt 10.24,25; 23.8; 26.18), e, de acordo com Mateus, seu ministério gira em torno do ensino da vontade de Deus conforme revelada na nova era (Mt 3.15; 5.17-48; 11.27; 13.10-17; 23.8). Como mestre, Jesus sofrerá (Mt 10.24,25).

Uma das tarefas messiânicas de Jesus é pregar o evangelho do reino do céu (Mt 4.17,23; 9.35), mensagem que exige arrependimento e obediência à vontade de Deus (Mt 4.17). É interessante que, na condição de pregador do evangelho, Jesus se identifica com os profetas rejeitados de Israel (Mt 5.10-12; 23.34-39; 24.14) e com João Batista (Mt 3.1,2; 14.1-13). E um tema recorrente na função de Jesus como revelador da vontade de Deus, de acordo com o perfil traçado pelo Evangelista, é justamente a rejeição a seu ensino e a sua pregação (Mt 11.1—12.50).

3.1.3 Instaurador do reino. Outro aspecto importante da cristologia de Mateus é que Jesus

Messias inaugura o reino do céu, aparentemente em três momentos ou fases: em seu ministério público, em sua Paixão e em sua ressurreição confirmatória. Cada um desses momentos é importante para o enredo de Mateus e está associado com a instauração do reino. Por esse motivo, identificamos três “momentos” ou “fases” da instauração do reino do céu em Mateus. No primeiro Evangelho, o reconhecimento de que a tarefa essencial de Jesus era instaurar o reino do céu é fator crucial.

Em seu ministério público, Jesus prenuncia a instauração do reino (Mt 4.17; *ēngiken* significa “está se aproximando, mas ainda não está aqui”), mas esse reino começa a demonstrar sua presença especialmente por meio dos poderosos e maravilhosos feitos operados por Jesus (v. REINO DE DEUS). Assim, Jesus apresenta seus milagres como prova da instauração do reino (Mt 11.2-6; 12.28; v. GERHARDSSON, 1979; HELD). Como Filho de Davi (v. FILHO DE DAVI), Jesus exerce um ministério de cura (Mt 9.32-34; 12.24), mas também é importante observar que Mateus associa as obras poderosas de Jesus a seu perfil de Servo e a seu sacrifício propiciatório (Mt 8.16,17; 12.15-21; 27.51-53). No ministério público de Jesus, também devemos observar que o ensino e a pregação de Jesus, no que inclui a “ética da nova era” ou, como preferem alguns, a “ética do reino”, constituem aspectos do início da instauração do reino do céu. Esses ensinamentos reveladores (e.g., Mt 5.17-20) integram o alvorecer do reino (tb. GUELICH, p. 134-74).

Em sua Paixão, Jesus realiza a segunda fase da instauração do reino do céu (v. CRISTO, MORTE DE [EVANGELHOS]). Ainda que seja lugar-comum dizer que os Evangelhos dedicaram bastante espaço à Paixão de Jesus, apontando desse modo para a natureza cruciforme do relato cristão mais antigo a respeito dele, é importante incorporar essa estrutura ao nosso entendimento da teologia de Mateus. Se é verdade que até certo ponto Mateus prevê a instauração do reino de Deus (cf. Mt 4.17; 20.28), é razoável pensar que a Paixão, o relato da rejeição e morte de Jesus, seja uma fase importante na instauração do reino.

Na quádrupla predição da morte e rejeição de Jesus (Mt 16.21; 17.22,23; 20.18,19; 26.2) podemos observar a importância da Paixão no relato mateusino da história de Jesus. Como mencionamos acima, com base no ministério da Paixão

de Jesus, até mesmo seus poderosos milagres são vistos como realizações que prefiguram o reino (Mt 8.16,17). Para Mateus, Jesus é alguém capaz de perdoar pecados (Mt 9.6), o Filho do homem (v. FILHO DO HOMEM), que resgatará a muitos por meio do sacrifício de si mesmo (Mt 20.28). A última passagem denota uma conexão integral entre a morte de Jesus, o perdão dos pecados e o reino de Deus. E, na Última Ceia, de novo Mateus faz conexões semelhantes: o sangue de Jesus, perdão, antecipação da consumação do reino (Mt 26.29).

Quando o assunto é Paixão, os autores dos Evangelhos têm a má fama de evitar a reflexão a respeito do significado soteriológico desse acontecimento. Entretanto, em Mateus encontramos várias indicações de que o Evangelista, entre outras coisas, entende que o reino de Deus está sendo inaugurado por meio da Paixão e da rejeição de Jesus (ALLISON, p. 40-50). Por exemplo, a conexão entre a morte de Jesus (Mt 27.50) e a ressurreição dos santos (Mt 27.51-53), em clara alusão a Zacarias 14.4,5 (LXX), é para Mateus um sinal de que a morte de Jesus rompe os vínculos da morte e instaura a ressurreição geral (clara expectativa do fim dos tempos ou do reino). A confissão do centurião gentílico (Mt 27.54) pode muito bem ser um sinal do início da salvação dos gentios, que deveria ocorrer no final da história (universalismo; cf. Mt 2.1-12; 4.12-17; 8.5-13,28-34; 12.38-42; 15.21-28; 21.33-46; 22.1-14; 28.16-20). E Mateus acentua a conexão entre a morte de Jesus, a ressurreição dos santos e a confissão do centurião gentílico e de outros com ele ao acrescentar: “O centurião e os que com ele vigiavam Jesus, vendo o terremoto e as coisas que aconteciam...” (Mt 27.54). Por fim, a conexão dos temas de Mateus 26.64 e sua concretização parcial em Mateus 28.16-20 constituem outro exemplo da Paixão e da rejeição de Jesus como fatores da instauração do reino do céu. Dessa maneira, o tratamento que Mateus dispensa a suas tradições e o acréscimo de tradições novas mostram que ele vê a morte de Jesus como uma fase importante na instauração do reino do céu.

Na ressurreição, Jesus é confirmado, constituindo também uma fase na instauração do reino. A narrativa mateusina da ressurreição (Mt 27.62—28.20) dá a entender que o autor vê a ressurreição como uma nova era na história.

A linguagem descritiva de Mateus 28.2-4, que registra o terremoto, a descida do anjo e o medo dos guardas, utiliza-se de textos cujas raízes estão na especulação escatológica judaica. Nas palavras de Allison, “Mateus 28.2-4 parece relatar os acontecimentos da manhã do domingo de Páscoa como se fossem ocorrências do fim dos tempos” (ALLISON, p. 48).

O enfoque escatológico de Mateus é particularmente visível quando examinamos a Grande Comissão (Mt 28.16-20), na qual se observam imensos redirecionamentos de enfoque histórico, revelando que uma nova era alvoreceu em resultado da ressurreição de Jesus. Primeiro: embora seja verdade que antes da ressurreição o Pai concedeu autoridade pessoal a Jesus (Mt 5.17-48; 7.29; 21.23,24,27) e autoridade sobre as enfermidades e os demônios (Mt 9.6,8; 10.1), ela é concedida em sua plenitude só após a ressurreição (Mt 28.18: “toda a autoridade”). Cristologicamente, Jesus passou de alguém que agia com autoridade dentro das estreitas fronteiras da Palestina para alguém que tem autoridade soberana e universal.

Segundo: assim como acontece com Marcos e Lucas, no Evangelho de Mateus, Jesus regularmente se afirma em face da oposição. Dessa maneira, em conformidade com a essência de um anúncio, Jesus é vitoriosamente confirmado como mensageiro especial de Deus (Mt 12.1-8). Segue-se que a ressurreição de Jesus é a confirmação singular e definitiva de Deus a favor de seu Filho após uma vitória momentânea dos adversários (cf. Mt 27.39-44; 28.1-10; OSBORNE, p. 73-98).

Terceiro: o destaque de Mateus ao universalismo (v. 3.1.3 acima) se consuma na ordem de Jesus para discipular o mundo inteiro (Mt 28.19). O povo de Jesus inclui gente de todas as nações, de todos os níveis sociais e de ambos os sexos (LEVINE, p. 165-92). O que antes era proibido (Mt 10.5,6: “Não ireis aos gentios”) é agora o mandamento culminante (Mt 28.19); o que anteriormente era exceção (Mt 8.5-13; 15.21-28) agora é o foco das atenções. E, em vinculação com a era antiga, a nova era não exclui Israel do plano divino da salvação. Em vez disso, o termo “nações” implica judeus lado a lado com gentios (v. LEVINE, p. 185-92). Pode se observar em Mateus uma sutil tentativa de evangelizar os judeus na

narrativa que agrega os guardas junto ao túmulo, a aparição do anjo e o encontro das mulheres com Jesus (Mt 27.62-66; 28.5-7,9,10). A maneira em que esse material se refere a Jesus e trata das preocupações judaicas denota clara tendência apologética. O cancelamento das proibições anteriores contra a evangelização dos gentios e a proclamação do novo dever de evangelizar as nações revelam que Mateus entende a ressurreição de Jesus como a instauração de uma nova era.

Quarto: não é exagero dizer que a Grande Comissão vislumbra a formação de um novo povo de Deus, sem dúvida sobre a base formada pelos discípulos de Jesus. Mateus dá a esse novo povo de Deus o nome de “igreja” (Mt 16.18; 18.17). A comissão para formar esse novo povo revela que algo novo está acontecendo em resultado da ressurreição de Jesus. Assim, as cenas finais de Mateus mostram Jesus confirmado como Messias por Deus, investido com toda a autoridade e comissionando os discípulos a discipular o mundo.

Embora as três fases da instauração do reino esboçadas acima sejam apenas aspectos diferentes (cronologicamente distintos) do ministério de Jesus, cada uma contribui para a instauração desse reino. De modo geral, por intermédio de Jesus, Deus inaugurou o reino do céu; em particular, Deus operou por meio do ministério público de Jesus, de sua Paixão e, como ponto culminante, de sua ressurreição. Mas o que é o reino do céu?

3.2 O reino do céu. Pode se dizer que o reino do céu é o reinado de Deus por meio de Jesus Cristo sobre toda a humanidade e que quem se arrepende e crê em Jesus ingressa no reino ainda no tempo presente. A experiência do reinado soberano de Deus traz consigo retidão, regozijo e a esperança de sua futura consumação em glória por ocasião da parusia do Filho do homem (v. APOCALIPTISMO). Uma consequência inevitável da convicção de que o reino do céu chegou por intermédio de Jesus Messias é o juízo contra todo aquele que não der uma resposta apropriada a Jesus Messias.

Para Mateus, o reino do céu (v. REINO DE DEUS) é presente (Mt 6.33; 11.12; 12.28; 13.24-30,36-43; 16.19; 23.13) e futuro (Mt 4.17; 5.19; 8.12; 16.28; 25.1-13; 26.29). Esse ensino sobre os aspectos presente e futuro do reino levou os intérpretes a criarem o termo “escatologia inaugurada” em

relação aos ensinamentos de Jesus e dos Evangelistas (v. KINGSBURY, p. 128-60; JEREMIAS). Este verbete tem como ponto de partida esse entendimento e sustenta que o enfoque essencial de Jesus não girava apenas em torno da presença do reino de Deus, mas de sua potencialidade ou futuridade e do impacto que sua iminência deve ter causado na época. Os intérpretes discordam sobre o tempo de sua plena concretização. A exposição a seguir baseia-se na ideia de que a instauração do reino foi realizada em três fases (ministério público, Paixão e ressurreição, a que Lucas acrescenta o Pentecostes). Também pressupomos que o reino de Deus tem um caráter final futuro que pode ser considerado sua consumação.

Em seu aspecto presente, o reino é demonstrado na força e no poder de Deus (Mt 10.7,8; 12.28; 16.28); enfrenta a oposição de poderes cósmicos e de seus aliados humanos (Mt 11.12; 13.24-30; 23.13); exige comportamento responsável e justo (Mt 4.17; 5.20; 6.33; 7.21; 13.44,45; 18.3,23; 19.12,23,24; 21.31,32; 24.14); é judaico (para Jesus), mas inclui os improváveis, os marginalizados, e será universal no futuro (Mt 5.3,10; 8.11,12; 13.31,32; 19.14; 21.31,43; 22.1-14; 23.13; 24.14); adverte acerca do juízo os que não correspondem de maneira apropriada (Mt 16.19; 21.43).

Em seu aspecto futuro, o reino do céu terá sua consumação por ocasião da parusia do Filho do homem (Mt 13.24-30,36-40,47-50; 16.28; 25.1-13); começará com um juízo executado por Deus (Mt 8.12; 18.3; 19.23,24; 20.1-16; 22.1-14; 25.1-13); será caracterizado pela aprovação final que Deus dará a seu povo (Mt 5.19; 8.11; 11.11; 13.43; 18.1,3,4; 20.1-16; 25.31-46; 26.29). Apesar da importância do reino do céu para a teologia de Mateus, entre os estudiosos tem havido pouco debate acerca das nuances específicas de sua concepção de reino.

3.3 A história da salvação. “História da salvação” é uma expressão que os estudiosos empregam para descrever a maneira de Deus agir no passado, no presente e no futuro com o objetivo de redimir as pessoas do pecado e chamá-las para que pertençam a ele. Em outro sentido, refere-se ao desenvolvimento dos propósitos salvíficos de Deus na história, sendo a expressão empregada para acompanhar o desenrolar da história das ações de Deus para a salvação do ser humano.

Nos estudos dos Evangelhos, emprega-se também a expressão em seu *segundo sentido*, quando se refere à maneira em que cada Evangelista concebe a história da redenção operada por Deus.

3.3.1 Propostas para entender a visão de Mateus sobre a história da salvação. O estudo sobre o entendimento de Mateus acerca da história da salvação começou a ser esboçado pela importante obra de H. Conzelmann, *The theology of St. Luke [A teologia de S. Lucas]* (1960), que explora o conceito lucano da história da redenção. Conzelmann chegou à conclusão de que para Lucas a história da salvação estava dividida em três períodos: Israel, Jesus (o Centro do Tempo) e a igreja. A obra de Conzelmann tem levado os estudiosos de Mateus a debater se Mateus via a história em dois períodos (Israel e Jesus/igreja) ou em três (Israel, Jesus e igreja). São quatro as principais abordagens quanto à maneira de Mateus enxergar a história da salvação. Primeiro: no entendimento de R. Walker, o esquema mateusino da história da salvação tende a girar em torno da *missão*. Três períodos principais vêm à tona: a pré-história do Messias; o chamado de Israel por intermédio de João Batista, Jesus e o Senhor ressurreto; a missão gentílica iniciada em 70 d.C. Em essência, Walker entende a história da salvação da perspectiva da missão ao mundo. A.-J. Levine também observa um padrão missionário em Mateus, embora divirja radicalmente sobre como Mateus acredita ser o futuro de Israel. Levine observa dois eixos na história da salvação em Mateus, um temporal e outro social. O eixo temporal move-se ao longo de dois períodos, do privilégio israelita para o universalismo, e o eixo social representa a incorporação dos elementos marginais de uma sociedade patriarcal no novo povo de Deus. Ao contrário de Walker, Levine entende que a mudança principal ocorre com a Grande Comissão, não em 70 d.C.

Segundo: um enfoque *eclesialístico* foi enunciado por W. G. Thompson. Ressaltando a situação vivida pela igreja de Mateus, a análise minuciosa que Thompson faz de Mateus 24.4b-14 apresenta três períodos: Abraão e Israel; o oferecimento feito por Jesus a Israel e à oposição judaica; o oferecimento feito pela igreja aos gentios e à oposição gentílica. Thompson conclui que Mateus entende que o terceiro período é em grande parte futuro.

Terceiro: Kingsbury apresenta um enfoque *crisológico* para a história da salvação em Mateus, demonstrando a importância de integrar os vários temas à teologia do Evangelista. Kingsbury enxerga dois períodos: o tempo de Israel (terminando em Mt 3.1) e o tempo de Jesus Messias (começando em Mt 3.1 e terminando com a parusia). No último período, há três subperíodos: de João a Jesus, período pós-ressurreição e consumação da história. Para Kingsbury, a base de seu ponto de vista são: o fato de Mateus não fazer distinção entre Israel e a igreja, a “transparência dos discípulos” (i.e., eles são o equivalente tipológico da igreja de Mateus, não apenas personagens históricos) e a ausência de referências temporais relacionadas à igreja. Embora a análise de Kingsbury tenha lançado alguma luz sobre as ideias de Mateus, o fato de acontecimentos significativos terem sido desconsiderados na exposição da história e do futuro nesse Evangelho (incluindo-se João Batista, em Mt 11.11,12; a destruição de Jerusalém; a missão gentilica como vista em Mt 10.5,6; 28.16-20) requer uma modificação de seu esquema.

Quarto: um enfoque *apocalíptico* foi adotado por J. P. Meier para explicar os dados de Mateus. Meier analisa Mateus tomando como ponto de partida a literatura apocalíptica judaica, a qual mostra atos importantes de Deus alterando o curso da história. Para Meier, existem três períodos: Israel; Jesus até a cruz e a ressurreição; a consumação, que inclui a missão gentilica.

3.3.2 *Uma nova síntese.* Para modificar e apresentar uma síntese das ideias apresentadas na seção anterior, são necessárias algumas observações introdutórias. Em primeiro lugar, a questão da existência de dois ou três períodos no esquema mateusino da história da salvação é de pouca importância, pois parece que o Evangelista mesmo a desconhece. Em segundo lugar, Kingsbury está certo ao fazer um apelo a favor da integração da ideia que Mateus tem da história com sua cristologia, especialmente porque a última é o aspecto mais importante da teologia de Mateus. Em terceiro lugar, a ideia que alguém possa ter da função do cânon em sua relação com a teologia sistemática ou com a hermenêutica sem dúvida influenciará a maneira em que essa pessoa percebe o conceito mateusino da história

da salvação. Entre os evangélicos conservadores, os teólogos da aliança tenderão a destacar os elos no esquema de Mateus, e os dispensacionalistas ressaltarão as rupturas. Em quarto lugar, a ideia que se tem da história da salvação deve ser o resultado de um exame cuidadoso de textos que falam da perspectiva histórico-salvífica, entre eles Mateus 1.1-17; 3.1,2; 5.17-20; 9.14-17; 11.2-19; 16.13-28; 21.33—22.14; 23.1—25.46; 27.51-53; 28.1-10; 28.16-20.

O esboço a seguir do conceito que Mateus tem da história da salvação procura sintetizar, como alguns esboços apresentados anteriormente, os dados fornecidos pelos estudiosos e também suas opiniões. No esquema de Mateus, existem seis períodos: o tempo da revelação e da promessa expectante; o tempo da transição com João Batista; o tempo em que o Messias inaugura o reino do céu; o tempo da decisão de Israel; o tempo de todas as nações; o tempo da consumação.

3.3.2.1 *O tempo da revelação e da promessa expectante.* Na perspectiva de Mateus sobre o passado, em particular o período que vai de Abraão a Davi e, depois, de Davi até o nascimento de Jesus Messias (Mt 1.1-17), foi o tempo da salvação de Deus, mas, de modo especial, o tempo da promessa expectante. O período de Abraão em diante era caracterizado por três aspectos: apontava para a instauração do reino por intermédio do Filho de Deus, prefigurava esse tempo e o aguardava com promessas. Assim, o cumprimento do AT no ministério de Jesus é sinal de que o passado constitui um tempo de promessa e de expectativas (Mt 1.23; 2.6,15,18,23; 4.12-16; 12.15-21; 13.35) e foi uma época em que a revelação esteve restrita a uma única nação: Israel (Mt 4.12-16). Também foi um tempo em que se revelou a lei de Deus de modo incompleto (Mt 5.17-48).

3.3.2.2 *O momento da transição com João Batista.* Embora não haja consenso entre os estudiosos de que Mateus 11.11,12 situe o ministério de João antes ou após a instauração do reino, pode-se dizer com imparcialidade que João foi o profeta da transição entre o previsto e o realizado. Desse modo, João foi o primeiro a proclamar o alvorecer do reino e a conchamar o povo à justiça do reino (Mt 3.2; 21.28-32) e o primeiro a noticiar o fim do nacionalismo (Mt 3.7-10). Ele anunciou a vinda do Messias do reino (Mt 3.11,12) e, com

Jesus, veio “cumprir toda a justiça” (Mt 3.15; v. JOÃO BATISTA). Aliás, Jesus retrata João Batista como o elemento de transição, ao afirmar que ele era maior que todos os seres humanos que o precederam, porém menos que o “menor” (*mikroteros*) no reino do céu (Mt 11.11). João assinala um momento decisivo no plano redentor de Deus (Mt 3.15; 11.12).

3.3.2.3 *O momento em que o Messias instaura o reino do céu e revela seus padrões éticos.* Jesus, no entanto, é aquele que possibilita a chegada do reino do céu, e, no esquema de Mateus, deve se ver esse momento da história como o centro dela. Jesus recebe o Espírito Santo (Mt 3.16; v. ESPÍRITO SANTO) e é alvo dos ataques de Satanás contra o alvorecer do reino do céu (Mt 4.1-11; 11.12). Jesus não apenas anuncia o alvorecer do reino (Mt 4.17), mas também demonstra os poderes do reino (Mt 4.23; 9.14-17,35; 11.2-6; 12.28,43-45). Ele revela a vontade radical de Deus (Mt 5.1—7.29; 11.25-27; 13.10-17; 18.1—19.1; 23.1—25.46) e com isso constitui ao seu redor um novo povo de Deus (Mt 4.18-22; 5.3-12; 6.9-13; 7.15-23; 12.46-50; 16.17-19; 18.1—19.1). Ele institui a missão mundial (Mt 8.5-13; 10.18; 13.31-33; 15.21-28; 21.33-46; 22.1-14; 24.14; 28.16-20). Acima de tudo, como já assinalamos (v. 3.1.3 acima), Jesus inaugurou o reino do céu por meio de seu ministério público, de sua Paixão e de sua ressurreição.

Os dois momentos seguintes, o “tempo de Israel” e o “tempo de todas as nações”, talvez não sejam períodos distintos no conceito mateusino da história da salvação. Podem ser dois aspectos complementares da instauração do reino do céu, o primeiro destacando o dilema de Israel, e o segundo, o dilema dos gentios.

3.3.2.4 *O momento da decisão de Israel.* É evidente que o Evangelho de Mateus não mais distingue os seres humanos em bases étnicas, como no caso de judeus em oposição a gentios (v. esp. LEVINE), mas também está claro que o Evangelista e provavelmente sua comunidade cristã primitiva ainda não entendiam o lugar de Israel na história da salvação. O método de Mateus consiste em demonstrar que o verdadeiro povo de Deus são os que creem em Jesus e lhe obedecem (Mt 12.46-50), os que são justos de acordo com os novos padrões estabelecidos por Jesus (Mt 7.21-23). Ao

fazer tal afirmação, o primeiro Evangelho mostra que a condição privilegiada de Israel, vista no tempo da revelação expectante, foi revogada (Mt 21.43). Isso não quer dizer que todos os judeus estejam condenados (tal comentário estaria beirando o antisemitismo; v. MCKNIGHT, 1993), mas que o judaísmo não messiânico está condenado. Isso implica que a posição privilegiada anterior da nação de Israel foi cancelada e agora todas as nações desfrutam do mesmo privilégio que Israel tinha no passado (Mt 22.1-14).

As informações contidas em Mateus fazem crer que esse privilégio começou a ser retirado durante o ministério de Jesus (Mt 10.13-15; 11.20-24), mas não totalmente: isso ocorreu na destruição de Jerusalém. Para Mateus, a destruição da cidade é uma demonstração importante e notória do juízo de Deus contra o judaísmo incrédulo e seus líderes. A destruição de Jerusalém ressalta o fim do poder centralizado ali, destacando o juízo contra a elite do judaísmo. Talvez o mais correto seja considerar o período que compreende o advento de Jesus até a destruição de Jerusalém o da geração que teve de decidir sobre a aceitação ou não do Messias.

Três dados dão a entender que a destruição de Jerusalém mostra o fim da missão a Israel. Primeiro: Mateus destaca a natureza exclusiva da missão de João Batista, de Jesus e dos Doze a Israel (Mt 10.5; 11.16-24; 15.24), mostrando que o passado e o tempo de João, de Jesus e dos Doze constituíram o período da missão dirigida quase exclusivamente a Israel. Segundo: é Mateus quem ressalta a importância da destruição de Jerusalém na história da salvação. A estrutura dos capítulos finais de Mateus retrata a destruição como juízo de Deus contra o judaísmo incrédulo e seus líderes (Mt 21.1—25.46; esp. Mt 23.34-39; 24.1,2). Em duas parábolas, temos um vislumbre dessa decisão (Mt 21.33-46; 22.1-14). Na primeira, declara-se a retirada do privilégio (Mt 21.43); na segunda, essa retirada, vividamente simbolizada no incêndio da cidade, parece seguida de uma missão universal (Mt 22.7-10). Terceiro: a missão gentílica, ou missão a todas as nações (visto que não se limita aos gentios), é apresentada como algo decisivo, porém futuro. Para os Doze, a missão a todas as nações ainda é futura (Mt 10.18), pois está associada a acontecimentos do fim dos

tempos (Mt 24.14), e só mais tarde Jesus determinará seu início (Mt 28.16-20).

É interessante que não haja em Mateus nenhum indício de que a missão a todas as nações terá um papel central antes do tempo associado à destruição de Jerusalém. É certo que Jesus, após ressuscitar, ordenou a missão, mas o relato dos acontecimentos entre a ressurreição e a destruição não oferece nenhuma pista da importância da missão a todas as nações. Aparentemente, esse foi o tempo para Israel se decidir em relação a Jesus.

3.3.2.5 O tempo de todas as nações. Mais uma vez, os limites não estão claramente definidos. Como na promessa abraâmica (Gn 12.1-3) e em episódios periódicos no AT (v. Mt 1.1-17), no ministério de Jesus também há ocasiões em que gentios são recebidos nas bênçãos da aliança (talvez Mt 2.1-12; 8.5-13; 15.21-28). Além do mais, a Paixão de Cristo desperta uma significativa resposta de fé por parte de um gentio (Mt 27.54). E o comissionamento final de Jesus ordena uma missão a todas as nações (Mt 28.16-20; v. LEVINE, p. 165-92). Entretanto, até mesmo essa comissão ganha ímpeto especial com a destruição de Jerusalém, acontecimento que desviou a atenção da decisão de Israel para a missão universal (Mt 21.33—22.14). Uma vez que era comum para o judaísmo da época de Jesus associar o fim dos tempos ao cumprimento da promessa da salvação universal feita a Abraão, talvez não seja tão surpreendente que o Evangelho de Mateus faça a mesma conexão.

De qualquer maneira, a instauração do reino do céu por Jesus impõe decisões a judeus e gentios, e o programa de Jesus realça o caráter não étnico dos futuros súditos do reino de Deus. À luz da provável origem palestina de Mateus e do tempo que levou para a igreja primitiva incorporar os gentios, não devemos ficar surpresos com a ambivalência do primeiro Evangelho no que diz respeito à época da missão a todas as nações e ao lugar de Israel no novo período divino da história.

3.3.2.6 O tempo da consumação. Como era usual nas obras do início do cristianismo, o final da história em Mateus concentra-se na volta de Jesus (às vezes como Filho do homem), no juízo final e na salvação gloriosa reservada para o povo de Deus. Para Mateus, Jesus, o Filho do homem, voltará e porá um termo à história (Mt 25.31-46).

Esse final traz consigo um juízo universal e eterno (Mt 8.11,12; 12.38-43; 16.27,28; 19.27-30; 24.37—25.46). Esse juízo baseia-se nas obras de cada pessoa (Mt 16.27,28) e na relação entre essa pessoa e Jesus (Mt 10.32,33; 25.31-46). A salvação apresentada no primeiro Evangelho caracteriza-se por uma comunhão à mesa (v. COMUNHÃO À MESA) com o Pai e o Filho, a qual não tem fim (Mt 8.11,12; 26.29), pela glória do novo povo de Deus (Mt 13.43) e pelo reinado dos Doze (Mt 19.27-30).

3.4 Discipulado. Com a possível exceção de Êxodo e de Deuteronômio, nenhum outro livro das Escrituras cristãs se dedica tanto à ética quanto o primeiro Evangelho. A base da ideia de Mateus acerca do discipulado é a obediência radical aos ensinamentos de Jesus, às vezes resumidos no termo “justiça” (Mt 5.17-20) e em outras ocasiões na palavra “amor” (Mt 22.37-40). Os DISCÍPULOS, ou adeptos (v. WILKINS), são aqueles que radicalmente conformaram a própria vida aos ensinamentos de Jesus. No entanto, não se deve pensar que Jesus espera perfeição. Aliás, nas páginas de Mateus os discípulos várias vezes fracassam, embora Mateus apresente um padrão que tem consolado inumeráveis seguidores de Jesus: o fracasso enfrenta a dura repreensão de Jesus; a repreensão de Jesus dá lugar à instrução para crescimento futuro; Jesus restaura o discípulo arrependido (v. Mt 14.15-21).

Podemos ver a importância do discipulado para Mateus na ordem final de Jesus: “Ide, fazei discípulos de todas as nações” (Mt 28.19; MCKNIGHT, 1988, p. 111). Define-se discípulo aqui como aquele que é batizado (v. BATISMO) e é instruído a obedecer todos os ensinamentos de Jesus (Mt 28.19,20). Para Mateus, a essência do discipulado é formar um novo povo de Deus, que se conforme à totalidade das exigências éticas de Jesus, e a ortopraxia tem tanta importância quanto a ortodoxia. Ser discípulo equivale a ser cristão e desfrutar da aprovação definitiva da parte de Deus. A distinção entre “Salvador” e “Senhor” é algo recente e estranho à mensagem de Jesus e dos Evangelhos.

3.4.1 Chamados por Jesus. O discípulo é alguém que foi chamado por Jesus. Enquanto no judaísmo (como o conhecemos) o aluno em potencial do rabinismo procurava seu mestre e se apresentava como voluntário para ser seu aluno, Jesus procurou seus seguidores. No relato

de Mateus sobre os chamados de Jesus, vê-se a autoridade com que ele fazia essas convocações (Mt 4.18-22; 9.9-13). Em certas ocasiões, convidou discípulos e o povo em geral a um compromisso mais profundo (Mt 11.28-30; 15.13; 19.21). Ser seguidor de Jesus significava lealdade a Jesus como pessoa e como mestre; por isso, ele advertiu severamente contra o compromisso superficial (Mt 8.18-22; 19.16-22). Os que são chamados por Jesus compartilham certas características no relacionamento com ele. Primeiro: *exercem a fé em Jesus, entendida como fé na pessoa do Messias ou em sua capacidade de operar milagres* (Mt 8.10,13,23-27; 9.2,22,28,29; 13.58; 15.28; 17.20; 21.21,22,32). Segundo: *buscam, recebem e ministram o perdão dos pecados* (Mt 6.12; 9.2-8,10-13; 18.23-35). Terceiro: *têm o privilégio de receber de Jesus as revelações que dizem respeito à instauração do reino do céu* (Mt 11.25-27; 13.1-52; 16.12,17-21; 17.1-13,22,23; 20.17-19; 26.2). Quarto: *os chamados por Jesus são comissionados de várias maneiras, mesmo para a evangelização* (Mt 4.18-22; 10.5-8; 28.16-20), para o serviço ao próximo (Mt 20.24-28; 23.11) e para o ensino (Mt 5.19; 13.51,52; 23.8-10; 28.20).

3.4.2 Radicalmente comprometidos. Os discípulos de Jesus caracterizam-se pelo compromisso radical com as exigências dele. Em certos momentos (aparentemente nem sempre), as reivindicações de Jesus desafiaram o padrão de vida de alguém e, dessa maneira, chamaram essa pessoa a se afastar desse padrão e entrar na esfera de obediência a Jesus. Para Mateus, não há na vida prioridade maior que a obediência a Jesus, o compromisso com sua justiça e com o reino de Deus (Mt 6.25-34; 8.21,22; 10.21,22). Vez por outra, isso implica rejeição (Mt 5.10-12) e relativa solidão (Mt 7.13,14).

À luz da exigência de justiça, seguir a Jesus pode envolver custo elevado, talvez o emprego (Mt 9.9), a família (Mt 10.34-39), a segurança econômica (Mt 19.16-30), o conforto físico (Mt 8.18-22; 23.34-36) e a aceitação social (Mt 10.24,25). Em última instância, o verdadeiro custo de seguir a Jesus envolve o eu, que deve ser oferecido ao Senhor (Mt 16.24-28). Os demais custos não passam de consequências desse custo principal.

3.4.3 Eticamente comprometidos. Os discípulos de Jesus mantêm um compromisso ético

com os ensinamentos de Jesus. Mateus emprega uma multidão de imagens e termos para designar o comportamento apropriado, entre eles humildade (Mt 5.3; 16.24-27; 18.1-5), caráter pacificador (Mt 5.9,38-42; 17.24-27; 22.15-22), honestidade (Mt 5.33-37), satisfação econômica e material (Mt 6.19-34), obediências em temor (Mt 10.26-33) e perseverança (Mt 24.36—25.46). Para Mateus, é possível resumir a vida virtuosa a dois termos: “amor” e “justiça”.

3.4.3.1 Amor. Deus ama toda a humanidade. Espera-se, portanto, que os discípulos de Jesus sejam bondosos com todos: ao tratar os outros, não devem se prender a barreiras étnicas e políticas (Mt 5.44,45). O amor ilimitado de Deus é visto na decisão de conceder a certas mulheres participação na herança que o Messias recebeu (Mt 1.1-17), na indução dos magos gentios a serem os primeiros adoradores do Messias (Mt 2.1-12), na escolha da “Galileia dos gentios” como a arena do ministério do Messias (Mt 4.12-16) e no fato de gerar fé no coração do centurião (Mt 8.5-13) e da mulher siro-fenícia (Mt 15.21-28). O amor universal de Deus torna-se o ponto alto do primeiro Evangelho no momento em que Jesus ordena aos Onze que discipulem todas as nações (Mt 28.16-20). Deus não apenas ama a todos: ele também se mostra misericordioso com o ser humano e perdoador dos pecados cometidos contra ele (Mt 6.12; 9.1-8,13; 12.7).

Dessa maneira, o amor de Deus torna-se o paradigma para a verdadeira existência humana. Os discípulos de Jesus devem ser amorosos com todos os outros. De acordo com Mateus, Jesus declara que a maior exigência da Lei é o amor (Mt 22.37-40) e sintetiza a dimensão ética da vida com o mandamento do amor (Mt 25.31-46). Consequentemente, o juízo final determinará se os seres humanos foram amorosos, se tiveram misericórdia dos necessitados (Mt 25.31-46) e se perdoaram aos outros (Mt 18.23-35). Para o discípulo, o amor é o amor de Deus, que se manifesta por meio do comportamento demonstrado aos outros. Embora em Mateus o termo “amor” em geral diga respeito ao relacionamento com as demais pessoas, o termo seguinte diz respeito ao relacionamento do ser humano com Deus e com a vontade divina.

3.4.3.2 Justiça. Embora Mateus empregue o termo “justiça” para designar a conformidade à

Lei (e.g., Mt 1.19), seu interesse básico está na justiça cristã, ou seja, na conformidade à vontade de Deus revelada por Jesus. Por isso, é um termo que associa de forma bem apropriada à transição que ocorre na história da salvação àquela que serve de teste para o judaísmo.

A justiça é uma exigência para o ingresso no reino do céu. Ela supera a justiça dos escribas e fariseus por ser um comportamento que se conforma ao padrão da nova era histórico-salvífica instaurada por Jesus (Mt 5.17-20). Por isso, a justiça é uma virtude que Jesus enaltece (Mt 5.6,10). Além disso, os discípulos de Jesus não devem realizar obras justas (feitas em obediência à vontade de Deus) a fim de serem vistos (Mt 6.1-18). Se a justiça é pré-requisito para a entrada no reino, deve ser buscada aqui e agora (Mt 6.33). Como exemplos de justiça, Mateus apresenta José (Mt 1.19), Abel (Mt 23.35), os que atendem ao chamado do Filho do homem (Mt 13.43) e os que agem com misericórdia (Mt 25.37,46). Em essência, a Grande Comissão exorta os Onze a formarem discípulos de Jesus que sejam pessoas justas, ou seja, discípulos que vivam os ensinamentos de Jesus (Mt 28.20).

3.4.4 Alvos das promessas de Deus. Os discípulos de Jesus são alvo das ricas promessas de Deus. Os que seguem a Jesus por meio do discipulado desfrutam da bênção adicional de receber as promessas presentes e futuras de Deus. Para o presente, o discípulo de Jesus tem a promessa de provisões físicas (Mt 6.33; 19.29), descanso para a alma (Mt 11.29) e a presença contínua de Jesus (Mt 28.20). Para o futuro, o discípulo recebe a promessa da aprovação divina (Mt 6.1; 10.40-42; 16.27; 20.1-16), da vida eterna (Mt 19.29) e da comunhão à mesa com o Pai e o Filho (Mt 26.27-29).

Ver também JOÃO, EVANGELHO DE; LUCAS, EVANGELHO DE; MARCOS, EVANGELHO DE.

DJC: "M" TRADITION; SERMON ON THE MOUNT/PLAIN.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ALLEN, W. C. *The Gospel according to St. Matthew*. 3. ed. Edinburgh: T & T Clark, 1912. (icc.) ■ BEARE, F. W. *The Gospel according to Matthew: a commentary*. New York: Harper and Row, 1982. ■ CARSON, D. A. *Matthew*. In: _____. *EBC*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. v. 8. ■ DAVIES, W. D. & ALLISON JR., D. C. *A critical and exegetical commentary on the Gospel*

according to Saint Matthew. Edinburgh: T & T Clark, 1988, v. 1. (icc.) ■ FRANCE, R. T. *Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. (TNTC.) ■ GUNDRY, R. H. *Matthew: a commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ HAGNER, D. A. *Matthew 1—13*. Dallas: Word, 1993. (wbc.) ■ _____. *Matthew 14—28*. Dallas: Word, 1995. (wbc.) ■ HILL, D. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (NCBC.) ■ KEENER, C. S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ LUZ, U. *Matthew 1—7*. Minneapolis: Augsburg, 1989. ■ McNEILE, A. H. *The Gospel according to St. Matthew: the Greek text with introduction and notes*. London: Macmillan, 1915. ■ MEIER, J. P. *Matthew*. Wilmington: Michael Glazier, 1980. ■ PLUMMER, A. *An exegetical commentary on the Gospel of Matthew*. London: Clarke, 1909. ■ SABOURIN, L. *The Gospel according to St. Matthew*. Bombay: St. Paul, 1982. 2 v. ■ SCHWEIZER, E. *The Good News according to Matthew*. Atlanta: John Knox, 1975. ■ TASKER, R. V. G. *The Gospel according to St. Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961. (TNTC.) ■ **Estudos:** ALLISON JR., D. C. *The end of the ages has come*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ BACON, B. W. The "Five books" of Matthew against the Jews. *The Expositor*, v. 15, p. 56-66, 1918. ■ _____. *Studies in Matthew*. New York: Henry Holt, 1930. ■ _____. Why "according to Matthew"? *The Expositor*, v. 20, p. 289-310, 1920. ■ BARR, D. L. The drama of Matthew's Gospel: a reconsideration of its structure and purpose. *TD*, v. 24, p. 349-59, 1976. ■ BAUER, D. R. *The structure of Matthew's Gospel*. Sheffield: Almond, 1988. ■ COMBRINK, H. J. B. The structure of the Gospel of Matthew as narrative. *TynB*, v. 34, p. 61-90, 1983. ■ FARRER, A. M. *St. Matthew and St. Mark*. London: Dacre, 1954. ■ FRANCE, R. T. *Matthew: evangelist and teacher*. Downers Grove: InterVarsity, 1989. ■ GERHARDSSON, B. *The mighty acts of Jesus according to Matthew*. Lund: Gleerup, 1979. ■ _____. Sacrificial service and atonement in the Gospel of Matthew. In: BANKS, R., org. *Reconciliation and hope: New Testament essays on atonement and eschatology presented to L. L. Morris on his sixtieth birthday*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. p. 25-35. ■ GUELICH, R. A. *The Sermon on the Mount*. Waco: Word, 1982. ■ HELD, H. J. Matthew as interpreter of the miracle stories. In: BORNKAMM, G., org. *Tradition and interpretation in Matthew*.

Philadelphia: Westminster, 1963. p. 165-99. ■ HENGEL, M. *Studies in the Gospel of Mark*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ HILL, D. Son and servant: an essay in Matthean christology. *JSNT*, v. 6, p. 2-16, 1980. ■ JEREMIAS, J. *New Testament theology: the proclamation of Jesus*. New York: C. Scribner's, 1971. ■ _____. *The parables of Jesus*. 2. ed. New York: Scribner's, 1972. ■ KINGSBURY, J. D. *Matthew: structure, christology, kingdom*. 2. ed. Minneapolis: Fortress, 1989. ■ KRENTZ, E. The extent of Matthew's prologue: toward the structure of the first gospel. *JBL*, v. 83, p. 409-15, 1964. ■ LEVINE, A.-J. *The social and ethnic dimensions of Matthean salvation history*. Lewiston/Queenston, Lampeter: Edwin Mellen, 1988. ■ LOHR, C. H. Oral techniques in the Gospel of Matthew. *CBQ*, v. 23, p. 403-35, 1961. ■ MCKNIGHT, S. *Interpreting the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Baker, 1988. ■ _____. A loyal critic: Matthew's polemic with Judaism in theological perspective. In: EVANS, C. A. & HAGNER, D. A., orgs. *The New Testament and anti-Semitism*. Minneapolis: Fortress, 1993. p. 55-79. ■ MEIER, J. P. *The vision of Matthew*. New York: Paulist, 1979. ■ NOLAN, B. M. *The royal Son of God*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. ■ OSBORNE, G. R. *The resurrection narratives*. Grand Rapids: Baker, 1984. ■ ROLLAND, P. From the Genesis to the end of the world: the plan of Matthew's Gospel. *BTB*, v. 2, p. 155-76, 1972. ■ SHULER, P. L. *A genre for the gospels: the biographical character of Matthew*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ STONEHOUSE, N. B. *The witness of the Synoptic Gospels to Christ*. Grand Rapids: Baker, 1979. ■ SUGGS, M. J. *Wisdom, christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge: Harvard University Press, 1970. ■ THOMPSON, W. G. An historical perspective in the Gospel of Matthew. *JBL*, v. 93, p. 243-62, 1974. ■ VERSEPUT, D. The role and meaning of the "Son of God" title in Matthew's Gospel. *NTS*, v. 33, p. 532-56, 1987. ■ WALKER, R. *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. ■ WILKINS, M. J. *The concept of disciple in Matthew's Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

S. MCKNIGHT

MESSIANISMO. VER APOCALIPTISMO; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

MESSIAS. VER CRISTO.

MIDRASH RABBAH. VER TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

MIDRASH. VER TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES I: EVANGELHOS

Nas pesquisas acadêmicas sobre a Bíblia, a palavra "milagre" geralmente denota um fato sobrenatural, ou seja, algo que de tal forma transcende os acontecimentos comuns que é encarado como resultado direto de um poder sobrenatural. Nos Evangelhos, esses acontecimentos se devem ao exercício do poder de Deus — quer diretamente, quer mediante agentes humanos ou supra-humanos — e revelam e/ou operam seus propósitos de salvação ou juízo. Embora alguns autores empreguem a palavra "milagre" em sentido lato, a ponto de incluir profecia (preditiva), é mais comum restringir o termo a acontecimentos sobrenaturais no mundo no espaço e no tempo. Em contraste com a palavra *milagre*, a expressão *relatos de milagres* denota narrativas relativamente independentes, em que um acontecimento miraculoso isolado está no centro das atenções ou pelo menos recebe bastante destaque. A menos que se considerem também relatos de milagres os registros de angelofanias, Jesus é o sujeito de todos esses relatos nos Evangelhos. Vários registros de cura e exorcismo operados por Jesus (e.g., Mc 1.32-34,39) não são considerados relatos de milagres, pois não são mencionados milagres específicos. Esses textos serão incluídos na categoria mais ampla de "tradições de milagres".

1. As tradições de milagres de acordo com os Evangelhos
2. A história e a historicidade da tradição
3. A importância dos milagres

1. As tradições de milagres de acordo com os Evangelhos

Em certo sentido, os Evangelhos confirmam a verdade da definição de Goethe, segundo a qual o milagre é o "filho favorito da fé". Por exemplo, os Evangelhos narram ou mencionam nada menos que 34 milagres bem definidos (descontadas as passagens paralelas) realizados por Jesus durante seu ministério terreno. Além disso, há quinze textos (também sem levar em conta as passagens paralelas) em forma resumida. Existem ainda

milagres em que Jesus é o objeto da ação miraculosa (concepção virginal [v. JESUS, NASCIMENTO DE], BATISMO, transfiguração, RESSURREIÇÃO e ASCENSÃO) e várias (pelo menos sete) epifanias do Cristo ressuscitado. Se acrescentarmos as anelofanias, as predições e os textos que se referem aos milagres realizados pelos discípulos, veremos que os milagres dominam os Evangelhos.

1.1 Os Evangelhos Sinóticos comparados com o quarto Evangelho. As tradições de milagres nos Evangelhos Sinóticos revelam várias afinidades. É notório que a tradição tríplice contém onze relatos de feitos miraculosos de Jesus (excluindo-se o batismo e a perícopes da transfiguração), ao passo que apenas dois (ou possivelmente três) milagres joaninos (alimentação dos 5 mil; andar sobre a água; cura do filho do oficial [?]) têm paralelos com os Sinóticos (desses, apenas a alimentação dos 5 mil aparece nos quatro Evangelhos.) Para os Evangelistas dos Sinóticos, os milagres de Jesus são *dynameis*, “realizações de poder”. *Sêmeia* (“sinais”), palavra empregada sistematicamente no quarto Evangelho, jamais denota os milagres de Jesus nos Sinóticos (v. JOÃO, EVANGELHO DE). Temos ainda os adversários de Jesus, que exigem um sinal (Mc 8.11 e par.), e futuros falsos cristos e falsos profetas operarão “sinais e prodígios” (Mc 13.22; Mt 24.24). No entanto, em Lucas não faz sentido fugir à palavra “sinal”/“sinais” para se referir aos milagres de Jesus, pois o Evangelista repetidas vezes denomina “prodígios e sinais” os milagres realizados por Jesus e pelos apóstolos (e.g., At 2.22,43, ARA). As convicções de Mateus são mais difíceis de apurar, embora pareça claro que ele considerava a ressurreição de Jesus um sinal — talvez o único — de Jesus (Mt 12.39,40). O Evangelho de Marcos jamais estabelece uma conexão positiva entre “sinal”/“sinais” e o ministério de Jesus, mas em duas ocasiões dá ao vocábulo um sentido negativo (Mc 9.11,12; 13.22). Talvez Marcos considerasse o emprego de “sinal”/“sinais” para designar os milagres de Jesus uma flagrante contradição com a recusa deste em apresentar qualquer sinal (Mc 8.12). Ademais, *dynameis* está mais de acordo com o destaque de Marcos a Jesus como o FILHO DE DEUS poderoso e cheio do Espírito (e.g., Mc 1.7,8,10; 3.27; 5.1-8; v. ESPÍRITO SANTO).

Nos Sinóticos, os milagres de Jesus estão

intimamente relacionados à proclamação do advento do REINO DE DEUS. Especialmente em resumos e na perícopes que descreve os esforços missionários dos discípulos, a pregação do reino e a operação de curas e exorcismos estão claramente harmonizadas (e.g., Mc 1.39 e par.; Mc 3.14,15 e par.; Mc 6.12,13 e par.). Esse relacionamento é definido em uma declaração de Jesus registrada em Mateus e em Lucas: “Se é pelo dedo [Mateus: “Espírito”] de Deus que eu expulso os demônios, então o reino de Deus chegou a vós” (Lc 11.20; Mt 12.28). Dessa maneira, os autores dos Sinóticos consideravam os milagres de Jesus, talvez especialmente seus exorcismos (nunca mencionados no quarto Evangelho), uma forma de Deus afirmar seu poder régio, de modo que, embora o reino em sua plenitude ainda estivesse no futuro, ele já era realidade nas palavras e obras de Jesus. É claro que o vínculo estabelecido nos Sinóticos entre os milagres de Jesus e a afirmação do poder de Deus contra as forças malignas e demoníacas é coerente com a maneira em que empregam *dynameis* (“realizações de poder”) para designar os milagres de Jesus.

O substantivo *pistis* (“fé”) e o verbo *pisteuein* (“crer”) desempenham um papel razoavelmente dominante nos relatos de milagres dos Sinóticos. Entretanto, ao contrário do quarto Evangelho, em que os milagres idealmente resultam em *pistis*, os Sinóticos demonstram que *pistis* era pré-requisito para os que suplicam um milagre ou seus representantes (cf., e.g., Mc 2.5 e par.; Mc 6.5,6 e par.). Mas isso não quer dizer que os Evangelistas sinóticos rejeitassem a ideia de os milagres produzirem fé, especialmente Lucas, como se vê em Atos (e.g., At 2.22; 13.6-12; 14.3; v. ACHTEMEIER).

Finalmente, os Sinóticos estão de acordo ao destacar a operação de milagres pelos discípulos. Vários textos assinalam ou deixam implícito que os discípulos, comissionados e com poder concedido por Jesus, realizaram exorcismos e curas na tarefa de ajudá-lo a proclamar a vinda do reino (e.g., Mc 3.14,15; 6.7,12,13).

1.1.1 Marcos. Pode se denominar Marcos verdadeiramente um Evangelho de milagres, pois a proporção das narrativas de acontecimentos miraculosos com relação ao Evangelho inteiro é a mais elevada entre os Evangelhos. A maioria desses milagres está diretamente relacionada a

Jesus. Em três ocasiões (batismo, transfiguração e ressurreição), Jesus é, por assim dizer, o objeto do milagre. Na maioria dos casos, entretanto, ele é o sujeito, tendo operado dezoito milagres específicos. E, como nos demais Evangelhos, há resumos das atividades em que Jesus opera milagres (Mc 1.32-34,39; 3.10-12; 6.5,54-56).

Tabela 1. Os milagres de Jesus

Milagres em Marcos	Marcos	Mateus	Lucas	João
O endemoninhado na sinagoga	1.23-26		4.33-35	
A sogra de Pedro	1.30,31	8.14,15	4.38,39	
O leproso	1.40-42	8.2-4	5.12,13	
O paralítico	2.3-12	9.2-7	5.18-25	
O homem com a mão atrofiada	3.1-5	12.10-13	6.6-10	
Acalmando a tempestade	4.37-41	8.23-27	8.22-25	
O(s) endemoninhado(s) geraseno(s)	5.1-15	8.28-34	8.27-35	
A ressurreição da filha de Jairo	5.22-24,38-42	9.18,19,23-25	8.41,42,49-56	
A mulher com hemorragia	5.25-29	9.20-22	8.43-48	
Cinco mil são alimentados	6.35-44	14.15-21	9.12-17	6.5-13
Andando sobre a água	6.48-51	14.25		6.19-21
A filha da mulher cananeia	7.24-30	15.21-28		
O surdo-mudo	7.31-37	15.29-31		
Quatro mil são alimentados	8.1-9	15.32-38		
O cego de Betsaida	8.22-26			
O menino possuído por um demônio	9.17-19	17.14-18	9.38-43	
O cego	10.46-52	20.29-34	18.35-43	
A figueira ressecada	11.12-14,20-25	21.18-22		
Milagres encontrados apenas em Mateus e em Lucas				
O servo do centurião romano		8.5-13	7.1-10	
O endemoninhado surdo-mudo		12.22	11.14	
Milagres encontrados apenas em Mateus				
Os dois cegos		9.27-31		
O endemoninhado mudo		9.32,33		
A moeda na boca do peixe		17.24-27		
Milagres encontrados apenas em Lucas				
A primeira pescaria			5.1-11	
A ressurreição do filho da viúva de Naim			7.11-15	
A mulher encurvada			13.11-13	
O homem que sofria de hidropisia			14.1-4	
Os dez leprosos			17.11-19	
O servo do sumo sacerdote			22.50,51	
Milagres encontrados apenas em João				
A transformação de água em vinho				2.1-11
O filho do oficial em Cafarnaum				4.46-54
O doente junto ao poço de Betesda				5.1-9
O cego de nascença				9.1-7
A ressurreição de Lázaro				11.1-44
A segunda pescaria				21.1-11

No histórico das interpretações acerca de Marcos, os estudiosos procuram solucionar duas questões inter-relacionadas: o chamado “segredo messiânico” e a função dos milagres de Jesus dentro do Evangelho como um todo (v. MARCOS, EVANGELHO DE). Há bastante tempo, W. Wrede afirmou que a ordem de manter segredo após alguns dos milagres de Jesus (Mc 1.44; 5.43; 7.36; 8.26) fazia parte do esforço cristão primitivo de harmonizar a contradição entre a crença cristã original de que Jesus se tornou o Messias na ressurreição e a crescente convicção de que ele já era o Messias durante sua vida terrena. Essa tensão se resolve caso Jesus tenha se revelado a seus discípulos como o Messias durante seu ministério e tenham mantido o assunto em segredo até sua ressurreição (Mc 9.9). Bultmann concorda com a análise de Wrede sobre o tema do sigilo e ainda vai além disso, afirmando que, em Marcos, o título denota um personagem mitológico: o Filho de Deus, cujo ser é permeado pelo Espírito de Deus e cuja divindade é revelada por milagres impressionantes.

Embora o entendimento de Bultmann tenha prevalecido por algum tempo, nas décadas de 1960 e 1970 produziu-se um grande volume de obras a favor da ideia de que Marcos empregou o segredo messiânico como meio teológico de subordinar a importância dos milagres de Jesus à proclamação de sua morte (v. CRISTO, MORTE DE) e ressurreição. T. Weeden, por exemplo, afirmava que Marcos tinha o propósito de atacar os cristãos heréticos cuja cristologia podia ser identificada pelo título *theios anēr*, ou “homem divino”. “Por essa perspectiva, Jesus é caracterizado como a epifania de Deus [...] que intervém nos assuntos humanos para operar milagres [...]. Ele está revestido do poder e da autoridade de Deus e detém conhecimento e sabedoria sobrenaturais” (WEEDEN, p. 55). Em relação a isso, os hereges praticavam um tipo de discipulado cujo critério básico de sucesso era “a quantidade, a magnitude e o caráter espetacular de seus atos miraculosos e experiências pneumáticas” (WEEDEN, p. 60). É certo que na primeira metade do Evangelho Jesus se comporta como um *theios anēr*, mas essa condição “é apresentada apenas para ser questionada por Jesus, uma vez que os discípulos confessam essa crença” (WEEDEN, p. 164). Entretanto, Weeden

não convence. Contra essa interpretação, os argumentos essenciais são reunidos, entre outros, por G. Theissen. Ele faz a pergunta óbvia: “Teria Marcos realmente relatado dezesseis milagres com o propósito de advertir contra a crença em milagres?” (THEISSEN, p. 294). Além disso, a transfiguração (Mc 9.2-8) e três outros milagres (Mc 9.19-29; 10.46-52; 11.12-14,20,21) ocorrem depois da primeira predição da Paixão. Até mesmo a narrativa da Paixão registra milagres (Mc 15.33-38).

Tendo em vista essas e outras objeções, julgou-se aceitável interpretar de maneira mais positiva a descrição marcana dos milagres realizados por Jesus. É duvidoso que a ordem para manter segredo após os milagres tenha a mesma origem que a ordem para manter em segredo a filiação e a messianidade de Jesus. Por exemplo, Jesus operou muitos milagres em público (sinagogas, casas repletas de pessoas etc.). Aliado a Marcos 1.38, o texto de Marcos 1.43-45, que registra a primeira ordem de manter um milagre em segredo, mostra que a desobediência do leproso resultou na frustração dos planos de Jesus, que era pregar em outras cidades (cp. Mc 7.24 com 7.36). Por esse motivo, Marcos pode muito bem ter entendido as quatro proibições como medidas práticas e estratégicas.

Os milagres de Jesus apresentam-no como na descrição feita por João Batista: alguém poderoso — mais poderoso que João — que age no poder do Espírito (Mc 1.7,8). Nessa condição, ele cala e expulsa demônios (Mc 1.21-27; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29), visto que sobrepujou e amarrou o “valente”, Satanás (Mc 3.22-27). O vento e o mar lhe obedecem (Mc 4.41), e sai dele um poder que cura imediatamente uma mulher a quem os médicos haviam desenganado (Mc 5.29,30). Não é de admirar que em Marcos os milagres de Jesus sejam chamados *dynameis*, “realizações de poder”. Ainda assim, o poderoso Filho de Deus percorre o caminho rumo ao horrível sofrimento e morte em Jerusalém. Essa justaposição naturalmente acentua a tensão narrativa e serve para destacar a imensidão e a humilhação da oferta que o Filho do homem faz de si mesmo para resgate de muitos (Mc 10.45).

Os milagres de Jesus também estão intimamente relacionados com a proclamação do reino vindouro de Deus e a correspondente

caracterização de Jesus como Mestre. Uma comparação de Marcos 1.21-27 com Marcos 1.14,15 e 1.39 revela um Jesus que repetidas vezes proclamou o reino de Deus, ensinou a respeito dele nas SINAGOGAS e expulsou demônios. O texto de Marcos 3.20-29 deixa implícito que os exorcismos operados por Jesus devem ser interpretados como ataques bem-sucedidos do reino de Deus contra o reino de Satanás. No contexto das atividades miraculosas, Jesus é chamado Mestre (Mc 4.38; 5.35; 9.17), e o ensino de Jesus e de seus apóstolos está intimamente ligado à operação de milagres (Mc 6.2,30,34-44). Desse modo, Marcos, como Mateus e Lucas, via os milagres como manifestações episódicas do advento do reino de Deus.

Por esse motivo, Bultmann está certo em sua avaliação da função positiva dos milagres em Marcos. Entretanto, à luz da recusa de Jesus em apresentar um sinal aos céticos (Mc 8.11-13), talvez seja mais correto interpretá-los não como provas da messianidade de Jesus (v. CRISTO), mas como formas de representar o Filho messiânico de Deus, o qual, por meio de seu ministério miraculoso, morte e ressurreição, instaurou seu domínio, aguardado havia muito tempo.

A última tentativa de classificar Marcos como aretologia — narrativa helenista que tem por objetivo glorificar e divulgar um *theios anēr* — pertence à ideia bultmanniana de que os milagres marcanos são provas da divindade de Jesus. Embora essa hipótese já não seja tão popular, G. Theissen entende que a estrutura dos antigos relatos de milagres, por induzir o ser humano a ficar maravilhado e aplaudir, contribuiu bastante para a estrutura geral do Evangelho de Marcos. Assim, Theissen supõe que, nas aclamações dos relatos de milagres, Marcos propositadamente suprimiu os títulos atribuídos a Jesus, a fim de criar uma forte tensão que só desanuviou com a confissão do centurião: “É verdade, este homem era o Filho de Deus!” (Mc 15.39). Deve se observar, no entanto, que na Antiguidade a maioria dos relatos de milagres não era concluída com a aclamação por meio de títulos. Além do mais, Theissen infelizmente entende que a confissão do centurião foi motivada por sinais cósmicos miraculosos (Mc 15.33,38), não pelo clamor de Jesus (Mc 15.37,39). Uma confissão acompanhada de

título, provocada pela ressurreição, teria tornado mais plausível a teoria de Theissen.

À semelhança dos outros Sinóticos, Marcos apresenta *pistis* (“fé”) como pré-condição para receber um milagre. Entretanto, a contribuição de Marcos foi criar um forte vínculo entre fé e luta: *pistis* se demonstra concretamente quando aquele que busca um milagre encontra um obstáculo que é em seguida superado mediante uma luta vencida (Mc 2.4,5; 5.27-36; 7.27-29; 9.22-24; 10.47-52).

1.1.2 *Mateus*. De acordo com a Hipótese das Duas Fontes (v. PROBLEMA SINÓTICO), Mateus apropriou-se de quase todas as tradições marcanas de milagres, embora tenha abreviado esses relatos. No entanto, Mateus fez alguns acréscimos nesse sentido. A história da infância de Jesus inclui angelofanias, o episódio da estrela e, o mais importante, o relato da concepção virginal (Mt 1.18-25; v. JESUS, NASCIMENTO DE). Em Mateus, faltam três milagres marcanos do período do ministério de Jesus (Mc 1.23-28; 7.31-37; 8.22-26), mas existem seis outros que não aparecem em Marcos: Mateus 8.5-13; 9.32,33; Mateus 12.22, que pertence à fonte Q ou tem paralelos com ela; Mateus 9.27-31, que é bem semelhante a Marcos 10.46-52; Mateus 14.28-33 e 17.24-27, que são exclusivos de Mateus. Na narrativa da Paixão, Mateus acrescenta que, quando Jesus morreu, um terremoto sacudiu as rochas, e muitos santos saíram dos túmulos (Mt 27.51-53). De forma semelhante, apenas Mateus registra um terremoto posterior, que ocorreu quando um anjo desceu do céu e rolou a pedra que fechava o túmulo de Jesus (Mt 28.2). O Evangelista conclui seu Evangelho com uma cristofania na Galileia, outro relato exclusivo desse Evangelho.

Quando comparamos as tradições mateusinas de milagres com as de Marcos e de Lucas, vêm à tona várias predileções de Mateus. Duas delas são as expressões “Vai, e te seja feito conforme creste” (Mt 8.13; 9.29; 15.28) e “E naquela mesma hora [...] foi curado” (Mt 8.13; 9.22; 15.28; 17.18). Mateus também aprecia as repetições (Mt 9.32-34/12.22-24; 9.27-31/20.29-34; 12.38,39/16.1-4). Teriam elas também alguma relação com a duplicação de personagens marcanos em Mateus 8.28 e 20.30?

Em comparação com Marcos, três modificações em Mateus resultam no destaque à

dignidade de Jesus. Dessa maneira, nas tradições de milagres em Mateus, os personagens mostram-se muito mais dispostos a se dirigir a Jesus como “Senhor” (*kyrie*: Mt 8.2,6,8,25; 15.22,25; 17.4; 20.31,33). De modo análogo, os que buscam ou testemunham um milagre “adoram” a Jesus (*proskynein*: Mt 8.2; 9.18; 14.33; 15.25). Por último, Mateus insiste que Jesus operava milagres a favor de *todos* os que dele precisavam e que *todos* os enfermos eram trazidos a ele (Mt 4.23,24; 8.16; 12.15; 14.35; 15.37).

Há muito os estudiosos observam que Mateus é o Evangelho das Escrituras cumpridas e que essa ênfase influenciou as tradições de milagres nele contidas. A concepção virginal cumpre Isaías 7.14 (Mt 1.22,23); os exorcismos e curas operados por Jesus cumprem Isaías 53.4 (Mt 8.17); os milagres relatados em Mateus 11.5 correspondem ao que profetizou Isaías. Além disso, Mateus reescreve um resumo de Marcos (Mc 3.7-12), de modo que Jesus não proíbe mais os demônios de revelar sua identidade, mas, em vez disso, proíbe o homem que foi curado de tornar Jesus conhecido (Mt 12.15-21). Esse fato, por sua vez, é interpretado como o cumprimento da atitude discreta e gentil do Servo de Deus (Is 42.1-4; v. SERVO DE JAVÉ). O interesse em mostrar as profecias cumpridas também pode explicar a tendência de ressaltar o ministério de curas de Jesus (cf. Mt 4.23; 10.1,7,8; 12.15,16 com seus equivalentes em Marcos; v. tb. Mt 9.35; 14.14; 15.30; 19.2; 21.14,15). Diante dessas atividades, Mateus cita as profecias do AT (Mt 8.17; 11.5; 12.18-21). Em duas oportunidades, Mateus registra a acusação de que Jesus realizava seus milagres pelo poder de Belzebu (Mt 9.34; 12.24). Ele também sabe que alguns falsos profetas tentarão se legitimar por meio de milagres (Mt 7.15-23; 24.24). Por isso, é muito importante para esse autor, talvez um “escriva” judaico-cristão (Mt 13.52) e certamente alguém muito interessado no cumprimento da Lei e dos Profetas (Mt 5.17-20), mostrar que os milagres de Jesus estavam em conformidade com a *Torá* e, por isso, eram de origem divina. É possível que essa subordinação, que tem raízes em Deuteronômio 13.1-5, tenha influenciado a decisão de Mateus de apresentar o Sermão do Monte (v. esp. Mt 5.17-20) antes de quaisquer relatos de milagres.

H. J. Held entende que Mateus, ao abreviar e expandir Marcos, tinha o propósito de proporcionar à igreja instruções sobre cristologia, fé e discipulado. Já se assinalaram os temas cristológicos: o cumprimento de profecias do AT por Jesus e sua condição de Senhor que deve ser adorado (v. ADORAÇÃO). Para Mateus, a instrução acerca da fé também é importante, embora Theissen observe que o fato de Mateus retirar a palavra *pistis* de três relatos de Marcos, recontados em Mateus 9.18-26, 17.14-21 e 20.29-34, deponha contra a “ideia de Held de que o tema de fé é o princípio seletivo fundamental para a inclusão de relatos marcianos de milagres” (THEISSEN, p. 137). No entanto, a compreensão dos discípulos por terem pouca fé desempenha, sim, um papel mais proeminente em Mateus que em Marcos (cf. Mt 14.31; 17.20). Por fim, Held identifica em Mateus mudanças que revelam um interesse na natureza e nas exigências do discipulado (e.g., Mt 9.8; 14.28-33).

Mateus altera de maneira perceptível a disposição dos relatos de milagres no panorama geral do ministério de Jesus. Após um rápido resumo de sua mensagem e ministério (Mt 4.23-25), tem início o relato da obra de Jesus com um extenso registro de seu ensino: o Sermão do Monte (Mt 5—7). Só então ele passa a narrar uma série de milagres (Mt 8 e 9). Além do mais, a julgar pelos resumos semelhantes (Jesus ensinava, pregava e curava) que formam um *inclusio* (Mt 4.23-25; 9.35-38), o Sermão do Monte e as narrativas dos dois capítulos seguintes parecem constituir uma unidade importante na estrutura de Mateus. No entanto, Kingsbury, ao observar a menção ao ensino e à pregação de Jesus em Mateus 11.1, entende que os capítulos 8 e 9 fazem parte de uma seção que abrange Mateus 4.17—11.1, na qual Jesus exerce um ministério galileu de ensino, pregação e cura. Por sua vez, essa seção constituiria a primeira principal subdivisão de Mateus 4.17—16.20, que ele intitula “A proclamação de Jesus Messias” (KINGSBURY, p. 17).

Mas qual a função dos milagres nessa unidade? Existem dez milagres em Mateus 8—9, mas a presença de perícopes que não os mencionam e a natureza misericordiosa dos milagres de Jesus tornam improvável que o objetivo desses capítulos seja apresentar o Messias da ação (ao lado do Messias da palavra) ou que Jesus esteja sendo

apresentado como o novo Moisés. Os temas de fé e discipulado surgem diversas vezes, mas é difícil classificar cada perícopo dos capítulos 8 e 9 sob um desses dois títulos. J. Gnilk acredita que a mensagem principal diz respeito a Jesus, o Filho de Deus e o FILHO DE DAVI, que age graciosamente com seu povo, o qual deve demonstrar fé e desejar o discipulado. De acordo com a proposta recente de Luz, os capítulos 8 e 9 recapitulam a história da igreja mateusina. Sem dúvida, ainda prosseguem as investigações para entender o exato peso desses dois capítulos.

1.1.3 *Lucas*. É interessante rastrear a maneira em que os contornos do miraculoso na vida de Jesus aparecem no Evangelho de Lucas. À semelhança de Mateus, Lucas principia com as narrativas do nascimento, as quais registram algumas angelofanias e a concepção virginal. Aliás, Gabriel estabelece um vínculo direto entre essa concepção por obra do Espírito Santo e a identidade de Jesus como “Filho de Deus” (Lc 1.35). Entre as cinco angelofanias de Mateus e as três de Lucas, não existe nenhuma sobreposição.

A apresentação que Lucas faz dos milagres de Jesus corresponde em grande parte à de Marcos e à de Mateus, contudo existem modificações interessantes. Todos os milagres de Marcos aparecem na mesma sequência em Lucas, menos a maldição da figueira (cf. Lc 13.6-9) e os cinco relatos de milagres na denominada “grande omissão” de Lucas (Mc 6.45—8.26). Lucas também relata uma cura (Lc 7.1-10) e uma expulsão de demônio (Lc 11.14) que pertencem ao material de Q. Por fim, Lucas traz sete milagres que são exclusivos desse Evangelho, assim como a observação referente à expulsão de sete demônios de Maria Madalena (Lc 8.2) e o relato da cura da orelha do servo do sumo sacerdote (Lc 22.51; v. tb. Lc 5.1-11; 7.11-17; 13.10-17; 14.1-6; 17.11-19).

É claro que Lucas se encerra com o relato da ressurreição. Entretanto, em seu Evangelho as mulheres recebem a notícia da ressurreição por parte de dois homens vestidos com roupas resplandecentes (Lc 24.4). Em seguida, Lucas narra duas cristofanias e se refere a uma terceira, todas ocorridas no domingo de Páscoa: uma aparição aos discípulos de Emaús (Lc 24.13-35), uma referência a uma epifania a Simão (Lc 24.34) e uma aparição noturna diante dos Onze e de outros

(Lc 24.36-49). A essa altura, Lucas demonstra mais afinidade com o quarto Evangelho que com os outros, os Sinóticos. Marcos não contém nenhuma aparição do Jesus ressuscitado, e a única que Mateus registra ocorre na Galileia. João, porém, observa uma cristofania aos discípulos na noite do domingo de Páscoa (Jo 20.19-23), e Madalena tem um encontro com dois anjos vestidos de branco (Jo 20.11-13). Por fim, Lucas conclui seu Evangelho narrando a ascensão, descrita de maneira mais completa em Atos 1.1-11.

De diversas maneiras, Lucas deixou sua marca nas tradições que passou adiante. Por exemplo, são evidentes certas preferências de vocabulário. Para se referir à ocorrência imediata de milagres, ele prefere o termo literário *parachrēma* (Lc 4.39; 5.25; 8.44,47,55; 13.13; 18.43) a *euthys* (Marcos) ou *eutheōs* (Mateus). À semelhança de Mateus, ele expande o emprego que Marcos faz de *kyrios* (“Senhor”), tanto em ocasiões em que a pessoa se dirige diretamente a Jesus (Lc 5.12) quanto naquelas em que a referência a ele é na terceira pessoa (Lc 7.13; 13.15), mas o frequente uso de *epistata* (“mestre”) é peculiar a esse Evangelista (Lc 5.5; 8.24,45; 9.33; 17.13). Lucas também emprega o verbo *iaomai* (“curar”; Lc 5.17; 6.18,19; 7.7; 8.47; 9.2,11,42; 14.4; 17.15; 22.51) com mais frequência que seus equivalentes Sinóticos.

Uma comparação com os outros Sinóticos também revela ênfases características nas tradições lucanas de milagres. Para todos os autores dos Sinóticos, os milagres de Jesus são *dynameis* (“realizações de poder”), mas Lucas ressalta que eles são resultado do *dynamis* (“poder”) que está à disposição de Jesus (Lc 4.36; 5.17; 6.19; 8.46), o qual ele reparte com os discípulos (Lc 9.1). Esse poder permite que eles esmaguem o *dynamis* do inimigo (Lc 10.19). Esse destaque talvez esteja relacionado com a inclinação de Lucas a descrever enfermidades como *astheneia*, ou seja, uma “fraqueza” do corpo (Lc 4.40; 5.15; 8.2; 13.11,12). Com base em textos como Lucas 4.39 e 13.11,16, U. Busse concluiu que para Lucas todas as enfermidades eram causadas por demônios. É possível, mas Lucas nunca afirma isso expressamente, e algumas curas são narradas sem menção a demônios ou sem estarem ligadas ao tema do exorcismo.

Há muito se reconhece que Lucas editou suas fontes para destacar a oração de Jesus, e esse

tema aparece duas vezes nos relatos lucanos de milagres (Lc 5.16; 9.29; cf. 3.21). Theissen observa que em três oportunidades Lucas registra que Jesus orou pouco antes de o poder divino se manifestar nele ou por meio dele (Lc 5.16,17; 6.12-19; 9.29). De acordo com Theissen, isso mostra que para Lucas o *dynamis* de Jesus é um fenômeno dinâmico, não estático, e está em conformidade com a tendência encontrada em Lucas de destacar a obra de Deus por trás e acima do ministério de Jesus. Desse modo, no final de vários relatos de milagres, a pessoa que implora ou a multidão que testemunha o milagre “glorifica a Deus” ou de alguma outra maneira reconhece a atividade divina (Lc 5.25; 7.16; 9.43; 13.13; 17.15,18; 18.43; 19.37).

Com base em Atos 3.22,23 e 7.37 (cf. Lc 9.35), pode-se deduzir que Lucas entende ser Jesus o profeta mosaico predito em Deuteronômio 18.15,18. Essa cristologia de profeta também se faz sentir em seu Evangelho, especialmente nas passagens que relacionam a função profética de Jesus com a operação de milagres (Lc 7.16; 24.19). Aparentemente, Lucas empresta matizes das narrativas de Elias e Eliseu para pintar seu retrato de Jesus (Lc 4.25-27; 7.11-17; 9.62), mas é improvável que apresente Jesus, mesmo em sentido limitado, como o Elias *redívivo* (cf. Mt 4.5,6). É João Batista quem vem no “espírito e poder de Elias” (Lc 1.17), e Jesus declara que João é o mensageiro anunciado em Malaquias 3.1 (figura provavelmente identificada com o Elias que, segundo Mt 4.5,6, haveria de retornar; v. JOÃO BATISTA).

Por fim, Theissen chama a atenção para o esquema da história da salvação em Lucas que influenciou a maneira de recontar os milagres. Assim como o plano divino de salvação antecipado no AT chegou a seu desenlace no “hoje” do ministério de Jesus (Lc 4.21), os que testemunharam o perdão e a cura do paraplético declaram: “Hoje vimos coisas extraordinárias” (Lc 5.26, grifo do autor). De igual modo, os que presenciaram a ressurreição do filho da viúva exclamam que finalmente, na pessoa de Jesus, “Deus interveio em favor do seu povo” (Lc 7.16, *NVI*).

1.2 O quarto Evangelho. Os milagres desempenham um papel importante no quarto Evangelho, e nessa esfera o enfoque caracteristicamente joanino torna-se evidente. Os milagres de Jesus,

por exemplo, são situados no contexto de um único e grandioso milagre, a encarnação do Logos ou Verbo (Jo 1.14). Desse modo, o quarto Evangelho não contém nenhuma narrativa de nascimento, mas o prólogo remete o leitor até o Filho pré-encarnado.

Como nos Sinóticos, Jesus recebe o Espírito por ocasião do batismo (Jo 1.32-34). O quarto Evangelho também concorda que Jesus operou muitos milagres durante seu ministério, mas narra apenas sete deles — bem menos que nos Sinóticos. As ocasiões em que os 5 mil são alimentados (Jo 6.1-15), em que Jesus anda sobre o mar (Jo 6.16-21) e provavelmente em que o filho de uma autoridade é curado (Jo 4.46-54) encontram paralelos nos Sinóticos, mas os outros quatro acontecimentos, incluindo-se a ressurreição de Lázaro (Jo 11.1-44), são exclusivos de João. Além dos sete “sinais” e das profecias preditivas (atestadas em todos os Evangelhos), o Jesus de João revela um conhecimento sobrenatural de realidades ocultas (Jo 1.47-49; 2.24,25; 4.16-19; 5.6 [?]; 6.64,70,71; 13.1; 21.6). Embora não inteiramente ausente nos Sinóticos, esse aspecto é mais pronunciado em João.

O milagre mais importante da metade final do quarto Evangelho é a ressurreição de Jesus e seu retorno para o Pai. Como já ressaltamos, em João as narrativas da ressurreição têm interessantes conexões com as de Lucas: os dois personagens que transmitem a mensagem da ressurreição a Maria/às mulheres; uma aparição do Jesus ressurreto aos discípulos no domingo de Páscoa; a menção explícita à ascensão de Jesus (embora aparentemente entendida de modo diferente). Mesmo assim, os seguintes elementos miraculosos são exclusivos de João: uma cristofania a Maria Madalena (Jo 20.14-18); a dádiva do Espírito Santo aos discípulos na noite do domingo de Páscoa (Jo 20.21,22); uma cristofania a seus discípulos uma semana mais tarde (Jo 20.26-29); ainda mais tarde, uma cristofania de manhã cedo a sete discípulos (Jo 21.1-23).

Em certo aspecto, os relatos de milagres do quarto Evangelho são semelhantes aos da tradição sinótica. Três encontram paralelos com os Sinóticos, e dos quatro restantes dois são curas (coxeadura e cegueira), outro é um “presente” (a produção de vinho a partir da água) e outro ainda

é uma ressurreição (Lázaro) — três tipos de milagres com paralelos nos Sinóticos. Mesmo assim, são apresentados em João de forma distinta.

Em primeiro lugar, enquanto nos Sinóticos os milagres de Jesus geralmente são chamados *dynameis* (“realizações poderosas”), o quarto Evangelista repetidamente os chama *sêmeia*, “sinais”. Ele ressalta que Jesus operou muitos sinais, mas os estudiosos concordam que ele escolheu narrar apenas sete. Uma vez que esses milagres aparecem nos primeiros doze capítulos, R. Brown decidiu rotular esses capítulos de Livro dos Sinais, e Gurge observa que a maioria dos 27 usos de *ergon* (“obra”) no quarto Evangelho se refere aos sinais de Jesus, embora “obra(s)” inclua mais que sinais (Jo 14.10; 17.4).

Enquanto nos Sinóticos os *dynameis* estão intimamente relacionados com o reino de Deus, sendo proclamados e prolepticamente confirmados nas palavras e feitos de Jesus, afirma-se que os *sêmeia* de João evocam a fé em Jesus como o Cristo, o Filho de Deus (Jo 20.30,31). A estrutura dos sinais joaninos (esp. nas declarações do tipo “eu sou”) mostra que o Evangelista de modo algum adotou um uso linguístico tradicional (cf., e.g., At 2.22; Rm 15.19). Os “sinais” são justamente os milagres joaninos, pois de maneira concreta apontam para a verdade profunda e fundamental sobre Jesus (e Deus), a saber, que ele é o Filho único de Deus que desceu dos céus para revelar o Pai e, “levantado” após a cruz, a ressurreição e a volta para o Pai, concedeu aos crentes o Espírito Santo e, desse modo, vida eterna. Ou seja, os sinais apontam para a glória presente do exclusivo Mediador da salvação escatológica e também prenunciam a salvação que será desfrutada pelos beneficiários de sua obra messiânica consumada (cf. Jo 7.37-39).

Em segundo lugar, entre os sinais joaninos não há exorcismos. Aliás, os exorcismos de Jesus não são nem mesmo mencionados em João. No quarto Evangelho, é na “hora” de Jesus que o Diabo, o dominador deste mundo, realiza seu ataque supremo contra ele (Jo 13.2,27; 14.20), mas, depois que Jesus foi “levantado”, o Diabo foi “expulso” (Jo 12.31,32).

Em terceiro lugar, enquanto o quarto Evangelho está ciente de que a fé é um pré-requisito para milagres (Jo 4.50; 11.40), esse destaque se faz na

esperança de que recontar os sinais produzirá fé (Jo 20.20,31). Assim, no quarto Evangelho Jesus toma a iniciativa na realização de sinais — aliás, de muitos sinais (Jo 7.31; 11.47; 12.37; 20.30) — “como nenhum outro fez” (Jo 15.24). O quarto Evangelho não desvaloriza a fé que se baseia em dar testemunho dos sinais ou deles ouvir, a menos que essa fé seja (no entendimento do Evangelista) menos que um compromisso com Jesus Cristo, o Filho de Deus. No entanto, o quarto Evangelho critica a ideia de ver um sinal antes de chegar à fé (Jo 4.48; 6.30; 20.24-29).

2. A história e a historicidade da tradição

2.1 Os milagres nas narrativas do nascimento.

As narrativas mateusinas da infância de Jesus registram cinco angelofanias, o episódio da estrela e o relato da concepção virginal, esta registrada também em Lucas, com três angelofanias. Estritamente falando, não há correspondência entre as duas séries de angelofanias, embora seja verdade que ambos os Evangelhos contenham um anúncio angelical do nascimento de Jesus (em Mateus, o anúncio é feito a José; em Lucas, a Maria). Pelo fato de praticamente não existir sobreposição entre essas narrativas de nascimento (cf. FITZMYER, p. 1307), é difícil descobrir a origem da história de suas respectivas tradições. Além da proposta de que os Evangelistas empregaram a própria criatividade, tem se postulado uma desconcertante variedade de fontes orais e escritas, mas não se chegou a um consenso. De qualquer forma, uma coisa é clara: pressupondo-se que Mateus e Lucas compuseram independentemente suas narrativas de nascimento, ambos dependeram de uma tradição mais antiga, que continha a concepção virginal e provavelmente um anúncio angelical do nascimento de Jesus. A tradição da concepção virginal era anterior, portanto, a Marcos e a Lucas, mas havia quanto tempo? Alguns concluem que se trata de uma criação tardia, visto que nenhum outro autor do NT — mesmo o mais antigo, Paulo — revela ter conhecimento a esse respeito (exceto talvez o autor do quarto Evangelho; Jo 8.41; cf. Mc 6.3). Mas será que é possível demonstrar a possibilidade de determinado autor mencionar tais milagres, caso tivesse conhecimento deles? Além disso, alguns explicam esse silêncio recorrendo a um “segredo do

nascimento” (cf. Lc 2.19,51) que não foi divulgado, senão consideravelmente mais tarde.

Têm se empreendido alguns esforços para explicar a origem da crença na concepção virginal sem que se recorra ao sobrenatural, mas todas enfrentam dificuldades. Não está claro que Isaías 7.14, no *TM* ou na *LXX*, fale de uma concepção virginal, e não existe nenhuma interpretação messiânica disponível desse texto escrita no período pré-cristão. Em uma exegese alegórica do nascimento de Isaque, Filo (*Ch*, 43-52) emprega a noção pagã de que uma mulher pode engravidar por meio do espírito, do poder ou do sopro de um deus (Ésquilo, *Su*, 17-9; Plutarco, *Se nu vi*, 4; *Mo*, 9.114-9). Entretanto, Filo emprega esse conceito apenas para explicar a geração da virtude dentro da alma: não há indício de que ele ou qualquer outro judeu acreditasse que Isaque ou qualquer outro tenha sido gerado pelo Espírito de Deus sem a participação de um pai humano. Que a tradição da concepção virginal tenha surgido de uma assimilação direta de histórias pagãs de relações sexuais entre deuses e mulheres mortais é praticamente impossível, em razão da atmosfera intensamente judaica das narrativas do nascimento. Em suma, uma análise histórica da tradição de que Jesus não teve pai biológico é incapaz de produzir provas ou refutações.

2.2 Os milagres realizados por Jesus. Entre os estudiosos do NT, existe concordância quase universal de que Jesus realizou o que ele e seus contemporâneos consideravam curas e exorcismos miraculosos. Essa conclusão baseia-se em várias declarações de Jesus, as quais, quando avaliadas de acordo com critérios de autenticidade amplamente aceitos, demonstram ser pronunciamentos de Jesus (Mt 12.28 par. de Lc 11.20 e Mc 3.23; Lc 13.32 e Mt 11.46 par. Lc 7.22,23; Mt 13.16,17 par. Lc 10.23,24). Pode se acrescentar o fato de que a atividade de exorcismo e/ou cura realizada por Jesus é atestada em todos os estratos de material dos Evangelhos (Q, Marcos, M, L, João) e em uma variedade de formas literárias (frases, relatos de milagres, resumos, relatos de controvérsias, as denominadas lendas e as narrativas da Paixão [Mc 15.31 e par.]). Fora do cristianismo primitivo, papiros de magia (*PGM*, 4.3019-30) e círculos judaicos posteriores (e.g., *t. ul.*, 2.22-3) também mencionam Jesus como um exorcista/

operador de milagres. Apesar da reconstrução bastante especulativa das origens cristãs proposta por B. Mack, que entende não ser Jesus um operador de milagres, uma análise histórica ponderada continuará a afirmar a elevada probabilidade de que Jesus realizou curas e exorcismos.

Evidências de que Jesus ressuscitou mortos e realizou os denominados “milagres da natureza” não são tão difundidos. A revivificação de mortos por Jesus é atestada em um único texto (de Q), considerado autêntico pela maioria dos estudiosos (Mt 11.4-6 par. Lc 7.22,23). Entretanto, uma vez que Mateus, Lucas e João trazem pelo menos um relato de revivificação ou de milagre da natureza não encontrado em Marcos, é improvável que os relatos em Marcos sejam criações do Evangelista. Portanto, podemos afirmar com segurança que revivificações e milagres da natureza foram atribuídos a Jesus em algum momento antes de Marcos. Obviamente, os que negam a possibilidade de acontecimentos sobrenaturais rejeitam tais milagres (com exceção talvez da revivificação, que poderia receber explicações baseadas na ciência). Já os que acreditam que Jesus ressuscitou os mortos são naturalmente receptivos à possibilidade de que alguns desses milagres de fato aconteceram.

Embora a maioria dos estudiosos concorde que Jesus realizou exorcismos e curas (e possivelmente feitos considerados revivificações), muitos são cautelosos em afirmar que algum dos relatos de milagres nos Evangelhos se baseie em lembranças concretas, o que sem dúvida suscita questões acerca das fontes empregadas pelos Evangelistas. Se alguém está seguro do vínculo tradicional entre Marcos e Pedro ou de que João, filho de Zebedeu, é a autoridade final quanto aos sinais narrados no Evangelho de João, tal pessoa estará bem aberta à possibilidade desses relatos. Contudo, as duas hipóteses foram — talvez em uma atitude imprudente — abandonadas por muitos. No mínimo, como já vimos, é quase certo que alguns, senão todos os relatos dos Evangelhos, são anteriores a Marcos. Entre as tradições designadas como Q existem dois relatos de milagres (Mt 8.5-13 par. Lc 7.1-10 [Jo 4.46-54 é possivelmente uma variante]; Mt 12.22,23 par. Lc 11.14). Vários estudiosos também tentaram delinear cadeias ou sequências de milagres elaboradas anteriormente e incorporadas

nos Evangelhos. Por exemplo, P. Achtemeier (1970, 1972) alega que duas dessas cadeias estão por trás dos relatos marcianos de milagres que aparecem em Marcos 4.35—6.44 e 6.45—8.26. Muitos estudiosos de João têm recorrido a uma fonte com relatos de sinais para explicar a composição do quarto Evangelho. Mack empenhou-se em encontrar na base de todas essas cadeias um esforço cristão de transformar Jesus em um operador de milagres.

Entretanto, as teorias de fontes envolvem na realidade alto grau de especulação (cf. Koch), e a reconstrução de Koch em particular não inspira confiança. A análise das fontes pode ajudar a demonstrar que os relatos de milagres existiam antes de sua inclusão nos Evangelhos, mas por si só esse fato não conduz a um veredicto sobre sua historicidade (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS).

O ceticismo quanto à provável historicidade de qualquer relato de milagre em particular também tem sido alimentado pela convicção de que os que formularam esses relatos equipararam Jesus ao “homem divino” (*theios anēr*), típico operador de milagres do mundo helenista. Apesar disso, a hipótese do *theios anēr* e suas implicações para a história da tradição dos relatos de milagres é muito mais frágil do que percebem seus defensores. Basta observar que 1) é possível apresentar vários motivos pelos quais a mais antiga igreja de fala aramaica teria narrado os milagres de Jesus (v. 3.2 abaixo) e que 2) um número significativo de respeitadores estudiosos dos Evangelhos afirmam que pelos menos uns poucos relatos de milagres circularam bem no início da igreja.

Embora seja possível insistir que um defensor da historicidade prove que os relatos de milagres não tiveram origem entre cristãos helenizados, são poucos os que se podem excluir da igreja primitiva de fala aramaica, ou mesmo nenhum. Em si mesma, essa circulação antiga de relatos não prova a historicidade, mas, havendo outros elementos a considerar, é algo que favorece a verdade histórica. Com ponderação, R. Pesch aponta alguns elementos nos relatos de cura e de exorcismo que sustentam sua historicidade, embora alguns talvez hesitem em concordar que certas narrativas contenham elementos que tornam a historicidade improvável.

2.3 A ressurreição e a descoberta do túmulo vazio. Se Jesus ressuscitou dos mortos, temos um complexo problema filosófico, teológico e histórico. Essa complexidade está demonstrada na obra de W. Pannenberg. Esse teólogo, mais que qualquer outro na segunda metade do século xx, insistiu no reconhecimento da historicidade e centralidade da ressurreição de Jesus. Sobre este fato, porém, todos os historiadores concordam: bem pouco depois de Jesus ser crucificado, em razão de suas múltiplas aparições (1Co 15.5-8), os discípulos se convenceram de que Deus havia restaurado sua vida e o havia conduzido ao mundo celestial. Desse modo, a RESSURREIÇÃO compõe o alicerce da fé cristã.

Muitos, contudo, preferem abster-se de afirmar o mesmo a respeito do relato da descoberta do túmulo vazio. Bultmann alega que isso não fazia parte da narrativa primitiva da Paixão, mas de uma apologética posterior. Desde esse momento, alguns estudiosos têm atribuído sua origem a Marcos. No entanto, Pesch (1974) tem sido convincente em defender que ela constituía a conclusão da antiga narrativa da Paixão em Jerusalém. Contudo, ele sustenta que a narrativa não se baseia em um registro histórico, mas foi elaborada arbitrariamente de acordo com um padrão atestado tanto no mundo judaico quanto no ambiente greco-romano: a busca infrutífera pela pessoa que subiu ao céu ou que ressuscitou.

Sem dúvida, quem defende a historicidade básica do relato do túmulo vazio depara com algumas perguntas difíceis. Por exemplo: por que a tradição do túmulo vazio não aparece na antiga declaração confessional citada por Paulo em 1Coríntios 15.3-7, em suas palavras ou nos sermões de Atos? No entanto, um número notável de exegetas chegou à conclusão de que rejeitar um núcleo histórico para o relato do túmulo vazio apresenta problemas ainda mais difíceis. Quando a ressurreição de Jesus foi proclamada pela primeira vez, por que as autoridades não exumaram o corpo? Mesmo que tivesse se decomposto sem nenhuma possibilidade de identificação, sua presença no túmulo de José de Arimateia — detalhe com fortes credenciais históricas — teria sido um golpe devastador para os que proclamavam a ressurreição. E, se as próprias autoridades tivessem descoberto o túmulo vazio, será que o

teriam revelado? E, caso o fizessem, não teriam os cristãos explorado esse fato? Além do mais, se a narrativa do túmulo vazio fosse algo elaborado arbitrariamente, seriam umas poucas mulheres a melhor escolha como testemunhas do túmulo aberto e vazio? Por fim, como alega W. L. Craig, a descoberta do túmulo vazio no domingo de Páscoa, logo após a Sexta-Feira da Paixão, oferece a única explicação realmente satisfatória para a afirmação credal: “Ele ressuscitou ao terceiro dia”. Embora a crença na ressurreição de Jesus não dependa necessariamente da historicidade do relato do túmulo vazio, uma variedade de considerações históricas torna o episódio plausível.

3. A importância dos milagres

3.1 Os milagres nas narrativas do nascimento de Jesus. Ainda que diferentes, as narrativas mateusina e lucana do nascimento convergem e situam a natividade de Jesus em uma matriz de milagres. Em geral, as angelofanias ressaltam a importância do nascimento de Jesus para a história da salvação. As cinco angelofanias de sonho registradas em Mateus revelam a capacidade de Deus em manter seu plano, profetizado nas Escrituras, superando as ambiguidades históricas e as tramas de Herodes. Mais especificamente, o anúncio angelical do nascimento de Jesus (a José [Mateus] e a Maria [Lucas]) é condizente com o rebento messiânico de Davi, assim como os anjos transmitiram mensagens a importantes personagens do passado: Isaque, Moisés (e.g., JOSEFO, *An*, 2.210-6) e Sansão.

A estrela de Mateus, associada ao oráculo de Números 24.17, prenuncia o nascimento do “Filho maior do rei Davi” (cf. e.g., 4QTestim 12 e 13). De acordo com Kee, os prenúncios de Mateus por ocasião do nascimento e morte de Jesus devem ser interpretados à luz da tradição histórica romana, em que tais prenúncios demonstram o governo divino da história na ascensão e na queda dos imperadores. Dessa maneira, os mais perspicazes verão na estrela uma revelação do propósito de Deus na história, em cujo centro está o rei Jesus.

A concepção virginal, à semelhança das angelofanias e da estrela, exalta Jesus e o associa à história e à expectativa do $\alpha\tau$. Vários personagens

importantes de Israel (e.g., Isaque, José, Sansão, Samuel) foram filhos de mulheres estéreis abençoadas por Deus. No entanto, nenhum desses filhos nasceu de uma virgem. R. Brown chama a atenção para esse mesmo “paralelismo sintético” entre os relatos do nascimento de João e de Jesus em Lucas. Essa origem singular era adequada ao plenipotenciário enviado escatológico de Deus, para quem a adoração seria a resposta mais apropriada. Em algum momento, essa concepção miraculosa foi considerada o cumprimento de Isaías 7.14 (Mt 1.22,23; alusão em Lc 1.26-31) — uma promessa feita à “casa de Davi” — e associada ao título Filho de Deus (Lc 1.35).

3.2 Os milagres ocorridos no ministério de Jesus. A grande maioria dos estudiosos acredita que Jesus via uma ligação direta entre os milagres que realizava e sua proclamação do reino vindouro de Deus (v. REINO DE DEUS). Na opinião dos defensores da *escatologia consistente*, Jesus via seus milagres como sinais de que o reino de Deus estava na iminência de pôr termo à era presente. C. H. Dodd, o principal expoente da *escatologia realizada*, afirmava, com base em sua interpretação de Mateus 12.28 e Lucas 11.20, que Jesus via seus milagres como expressões reais do governo de Deus, já presente de modo pleno em seu ministério. No entanto, de acordo com outros estudiosos, Jesus realizou seus milagres na certeza de que em seu ministério o governo de Deus estava sendo instaurado, mas ao mesmo tempo quis também que seus milagres prenunciassem a renovação cósmica que resultaria da futura consumação do reino.

Essa ligação entre os milagres de Jesus e sua mensagem sobre o advento do reino explica a maioria dos milagres, ou mesmo todos, que os Evangelhos atribuem a Jesus. De acordo com Isaías, na era futura de salvação — o “reino de Deus” no pensamento apocalíptico —, os surdos ouvirão, os cegos verão, os coxos andarão e os mudos cantarão (Is 29.18,19; 35.5,6; 61.1). Afora isso, tanto o $\alpha\tau$ quanto a literatura apocalíptica intertestamentária estão cientes de que a “era vindoura” significará ressurreição para os mortos (Is 26.19; Dn 12.1-3). Embora o $\alpha\tau$ diga muito pouca coisa sobre os demônios ou o exorcismo, vários autores apocalípticos não

canônicos esperavam o advento do reino para pronunciar condenação contra Satanás e seus subalternos demoníacos (*1En*, 10.11-15,54,55; 11QMelch; *Tê Le*, 18.12; *Tê Ms*, 10.1,2; cf. Mt 12.28; Lc 11.20).

Podem se postular até mesmo antecedentes escatológicos/apocalípticos para os denominados “milagres da natureza”. Todos os milagres de “presentes” ou de provisão (o episódio em que 5 mil e 4 mil são alimentados; o milagre do vinho em Caná) concretizam e prenunciam o banquete messiânico (*Is* 25.6-9; *2Ap Br*, 29.4; Mt 8.11 e par.), caracterizado por uma abundância de pão — o equivalente escatológico do milagre do maná (*2Ap Br*, 29.7,8; cf. Jo 6.4,14,30,31; Ap 2.17) — e vinho (*2Ap Br*, 29.5,6). Os dois milagres de livramento (Jesus acalma o mar e anda sobre as águas) fazem sentido quando levamos em conta a afirmação de Javé a respeito de sua soberania sobre o mar na Criação (*Jó* 26.12,13; *Sl* 74.12-15), o Êxodo (*Sl* 77.16-20) e o fim do mundo (*Is* 21.1; cf. Ap 21.1). Uma vez que a literatura apocalíptica também aguardava o juízo divino sobre os inimigos de Deus, é tentador ver a cena em que Jesus amaldiçoa a figueira como uma parábola dramatizada, que na ausência de arrependimento ameaça com catástrofe a nação judaica (cf. *Mc* 11.13; *Mq* 7.1-6; *Jr* 8.13). Até mesmo as experiências visionárias do batismo e da transfiguração de Jesus caem na órbita da escatologia apocalíptica, uma vez que 1) esse tipo de literatura em geral empregava a visão como um meio de revelação e 2) as duas visões em questão têm conteúdo escatológico.

Entretanto, os milagres de Jesus estão não apenas integralmente relacionados com a vinda do reino, mas também sustentam e promovem a identidade de Jesus como o agente escatológico de Deus, o Messias (v. CRISTO). Temos de reconhecer que é difícil apresentar textos pré-cristãos em que o Messias aguardado apareça como operador de milagres, mas um bom número de dados sugere que por volta do século I de nossa era pelo menos alguns judeus viam Moisés e os acontecimentos salvíficos do período do Êxodo como prototípicos do Messias e dos efeitos libertadores de seu reinado. Essa tipologia está provavelmente por trás dos profetas que realizavam sinais, mencionados por Josefo, da reação da multidão em João 6.14,15, do comportamento dos falsos

cristos de Marcos 13.21,22 e paralelos e do relato da operação de milagres pelo Messias davídico de 4Esdras 13.32,50. Uma coisa é certa: pelo menos já no período de redação de Lucas-Atos — e provavelmente muito antes — Jesus era considerado o profeta mosaico predito em Deuterônimo 18.15,18 (*At* 3.22,23), e desse modo seus milagres aparecem como “prodígios e sinais” (AKA), em uma relação tipológica com aqueles que Moisés realizou (*At* 2.22).

Outros fatores também contribuíram para a importância dos milagres de Jesus: 1) eles atestam as virtudes esperadas do pastor-Messias — especialmente compaixão e misericórdia, destacadas em Mateus; 2) demonstram a aprovação divina de Jesus e de seu ministério, com base no princípio bíblico e profundamente arraigado de que os milagres (realizados no arcabouço da revelação divina) legitimam os agentes divinamente autorizados; 3) com exceção das expectativas pré-cristãs, sua transmissão e repetição são inevitáveis, em razão do desejo que tinham os primeiros cristãos de glorificar e exaltar seu Messias.

3.3 A ressurreição e a descoberta do túmulo vazio. No contexto histórico-teológico em que teve origem a crença na ressurreição de Jesus, desde o início se fizeram notar certas implicações dessa ação divina: Jesus era verdadeiramente o Messias de Deus, e sua ressurreição assinalou a instauração da ressurreição escatológica, embora um intervalo de tempo fizesse separação entre a ressurreição de Jesus e a dos crentes (*1Co* 15.20-28).

Os Evangelhos proclamam a ressurreição ao narrar tanto o episódio do túmulo vazio quanto — coletivamente — pelo menos sete epifanias do Cristo ressuscitado. O relato do túmulo vazio é narrado primeiro, mas a importância do túmulo desocupado não vem à tona até que a existência ininterrupta de Jesus é revelada por meio de um anjo e/ou de uma cristofania. Entretanto, à luz dessas revelações divinas, fica esclarecido o mistério (ou os mal-entendidos) sobre o túmulo vazio, pois a crença judaica predominante acerca da ressurreição teria exigido que o corpo terreno de Jesus fosse transformado em corpo glorificado, desse modo resultando em um túmulo vazio.

Concluindo, vistos na sua totalidade, os Evangelhos testificam que Jesus realizou muitos milagres, e, além disso, feitos extraordinários assinalaram tanto o início quanto o fim de sua vida terrena. Embora esse quadro complexo não seja passível de investigação científica, os dados disponíveis são suficientes para desafiar o pesquisador honesto a considerar seriamente a convicção cristã sobre a identidade de Jesus e a perceber nele e em seu ministério a instauração do reino de Deus aguardado na literatura apocalíptica judaica. Para os crentes, essas expressões do poder régio e benevolente de Deus constituem um lembrete contínuo do poder divino disponível na fraqueza para a igreja militante e na glória revelada para a igreja triunfante.

Ver também EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS; JESUS, NASCIMENTO DE; REINO DE DEUS; RESSURREIÇÃO.

DIG: AUTHORITY AND POWER; DEMON, DEVIL, SATAN; DIVINE MAN/THEIOS ANĒR; HEALING.

BIBLIOGRAFIA. ACHTEMEIER, P. The Lucan perspective on the miracles of Jesus: a preliminary sketch. *JBL*, v. 94, p. 547-62, 1975. ■ _____. The origin and function of the pre-Markan miracle catenae. *JBL*, v. 91, p. 198-221, 1972. ■ _____. Toward the isolation of pre-Markan miracle catenae. *JBL*, v. 89, p. 265-91, 1970. ■ BETZ, O. & GRIMM, W. *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu*. Frankfurt: Peter Lang, 1977. (*ANTJ*, 2.) ■ BLACKBURN, B. *Theios Anēr and the Markan miracle traditions*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. (*WUNT*, 2.40.) ■ BROWN, C. *Miracles and the critical mind*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ BROWN, R. *The birth of the Messiah*. Garden City: Doubleday, 1979. ■ _____. *The Gospel according to John*. Garden City: Doubleday, 1966, 1970. (*AB*, 29, 29A.) ■ BULTMANN, R. *History of the Synoptic tradition*. Ed. rev. New York: Harper and Row, 1963. ■ BURGE, G. *The anointed community: the Holy Spirit in the Johannine tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ BUSSE, U. *Die Wunder des Propheten Jesu: Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977. (*FB*, 24.) ■ CRAIG, W. The historicity of the empty tomb of Jesus. *NTS*, v. 31, p. 39-67, 1985. ■ FITZMYER, J. A. *The Gospel according to Luke*. Garden City: Doubleday, 1981, 1985. (*AB*, 28, 28A.) ■ FORTNA,

R. *The gospel of signs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. (*SNTSMS*, 11.) ■ GNILKA, J. *Das Matthäusevangelium*. Freiburg: Herder, 1986. (*HTKNT*, 1.) ■ HELD, H. J. Matthew as interpreter of the miracle stories. In: BORNKAMM, G.; BARTH, G.; HELD, H. J. *Tradition and interpretation in Matthew*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ KEE, H. C. *Miracle in the early Christian world*. New Haven: Yale University Press, 1983. ■ KERTELGE, K. *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. München: Kösel-Verlag, 1970. (*SANT*, 13.) ■ KOCH, D.-A. *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*. Berlin: W. de Gruyter, 1975. (*BZNW*, 42.) ■ LUZ, U. Die Wundergeschichten von Mt 8—9. In: HAWTHORNE, G. & BETZ, O., orgs. *Tradition and interpretation in the New Testament: essays in honor of E. Earle Ellis*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ MACK, B. *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ MEIER, J. P. *A marginal Jew*. New York: Doubleday, 1994. v. 2. ■ PANNENBERG, W. *Jesus — God and man*. Philadelphia: Westminster, 1977. ■ PESCH, R. *Jesu ureigene Taten?* Freiburg: Herder, 1970. (*OD*, 52.) ■ _____. Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk 15,42—16,8. In: SABBE, M., org. *L'Évangile selon Marc: tradition et rédaction*. Leuven: Leuven University, 1974. p. 365-409. ■ THEISSEN, G. *The miracle stories of the early Christian tradition*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ TWELFTREE, G. H. *Jesus the miracle worker*. Downers Grove: InterVarsity, 1999. ■ WEEDEN, T. *Mark — Traditions in conflict*. Philadelphia: Fortress, 1971. ■ WENHAM, D. & BLOMBERG, C., orgs. *Gospel perspectives 6: the miracles of Jesus*. Sheffield: JSOT, 1986. ■ WREDE, W. *The messianic secret*. Cambridge: James Clarke, 1971. ■ WRIGHT, N. T. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003.

B. L. BLACKBURN

MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES II: ATOS

Milagres ou intervenções divinas na ordem normal observada em acontecimentos humanos fazem parte da maioria das narrativas bíblicas. Atos contém entre 20 e 25 relatos de milagres, se considerarmos no segundo número acima cinco declarações em forma de resumo que se referem

à realização de múltiplos milagres. Esses relatos apontam para a atividade divina e para autenticar o ensino e a missão do agente que recebeu autoridade concedida por Deus. Embora estejam ligados aos milagres de Jesus nos Evangelhos, os milagres de cura refletem uma tradição independente; também existem vários milagres exclusivos de Atos, como livramentos milagrosos de prisão, transportamento e especialmente juízo.

1. Evidência de um relato de milagres
2. Avaliação crítica dos relatos de milagres
3. Paulo como operador de milagres
4. Milagres de juízo
5. A função dos relatos de milagres

1. Evidência de um relato de milagres

Em Atos, os milagres continuam as narrativas de milagres de Lucas. Entretanto, mesmo em meio às semelhanças, percebem-se diferenças significativas. Os milagres de cura são mais proeminentes em Lucas, ao passo que os milagres de proteção ou livramento são mais proeminentes em Atos. Ambas as obras, porém, apresentam milagres em cada uma das categorias descritas mais adiante (v. 1.2-4 abaixo), o que torna Lucas-Atos diferente dos demais Evangelhos (i.e., nenhum dos outros registra milagres de juízo, com exceção do milagre da maldição sobre a figueira, enquanto João é o único outro Evangelho com claros milagres de livramento ou proteção).

No exame dos milagres de Atos, podemos dividi-los em quatro grupos, combinando exorcismo e ressurreição dos mortos com milagres de cura (NEIRYNCK, p. 170-1, emprega sete grupos; HARDON, p. 303-5, utiliza cinco). A isso podemos acrescentar um quinto tipo de milagre: o de ascensão (At 1.9-11; v. tb. HARDON), que é apresentado como acontecimento importante na história da salvação e, desse modo, constitui uma classe distinta de milagre.

1.1 Milagres de inspiração. O milagre de inspiração mais destacado é o do Pentecostes (At 2.1-13), embora seja possível juntar a esse milagre outras referências: a glossolalia e a profecia (At 10; 19); os casos em que Pedro, Paulo e outros impõem as mãos sobre pessoas e o Espírito Santo vem sobre elas (o que parece incluir algum componente de experiência); a orientação mediante visões, anjos ou o Espírito de Deus.

Muitos autores não classificariam essas experiências entre os milagres de Atos pelo fato de nenhum fenômeno físico estar envolvido (e.g., At 4; 6), ao passo que outros autores incluiriam o Pentecostes, visto que envolveu fenômenos observáveis, mas não os milagres de orientação (e.g., PRAEDER, p. 108). Mas essas distinções são recentes, não às do autor de Atos. Para ele, todos esses acontecimentos contribuem para sua intenção de demonstrar que Deus, por intermédio de seu Espírito, estava dirigindo e possibilitando a missão da igreja (STRONSTAD, p. 49-74).

1.2 Milagres de cura. Os milagres de cura (incluindo-se as declarações em forma de resumo) são bastante comuns em Atos, de modo que é possível apresentá-los melhor como na tabela 1:

Tabela 1. Milagres de cura

Referência	Milagre	Agente	Resultado
Atos 2.43	Resumo	Apóstolos	Evangelização (no contexto)
Atos 3.1-10	Coxo curado	Pedro (e João)	Evangelização
Atos 5.12-16	Resumo	Apóstolos/ Pedro	Evangelização/ elevado respeito
Atos 6.8	Resumo	Estêvão	Hostilidade
Atos 8.4-8	Resumo	Filipe	Evangelização
Atos 9.10-19/22.12-16	Cego curado	Ananias	Evangelização
Atos 9.32-35	Paralítico curado	Pedro	Evangelização
Atos 14.3	Resumo	Paulo e Barnabé	Evangelização/ divisão
Atos 14.8-18	Coxo curado	Paulo	Elevado respeito
Atos 15.12	Resumo	Paulo e Barnabé	Contexto de relatório evangelístico
Atos 16.16-24	Espírito exorcizado	Paulo	Ataque hostil
Atos 19.11,12	Resumo	Paulo	Evangelização/ elevado respeito
Atos 20.7-12	Morto ressuscitado	Paulo	Consolo
Atos 28.7-10	Homem febril curado	Paulo	Elevado respeito

O que se observa é que esses milagres, por tratarem de enfermidades de origem tanto espiritual quanto não espiritual, dizem respeito a uma variedade de regiões anatômicas (embora uma variedade não tão ampla quanto em Lucas, possivelmente revelando resultados reais, ainda que limitados, da redenção; PILCH) e estão normalmente associados a um resultado evangelístico ou pelo menos à conquista de respeito por parte dos que operavam os milagres (PRAEDER, p. 113-4).

1.3 Milagres de proteção ou de livramento.

De alguma forma, cada um dos milagres de proteção ou de livramento mostra uma pessoa sendo tirada de algum perigo ou de alguma dificuldade, permitindo que ela prossiga com a obra da evangelização. Embora muitos estudiosos não considerem milagre a ocasião em que Paulo foi livrado do naufrágio, Atos o proclama como livramento divino (At 27.23,24). Por isso, pela perspectiva de Lucas, apresenta-se como miraculoso. Além disso, o fato de Paulo ter sobrevivido a um apedrejamento também pode ser classificado entre os milagres de cura (à semelhança da ressurreição de Êutico). O que ele tem em comum com os milagres de proteção ou de livramento é a ausência de um agente identificado.

Tabela 2. Milagres de proteção ou livramento

Referência	Milagre	Objeto	Resultado
Atos 5.17-21 (26)	Livramento da prisão	Apóstolos	Pregação
Atos 8.39	Transportamento	Filipe	Pregação
Atos 12.1-19	Livramento da prisão	Pedro	Temor?
Atos 14.19,20	Sobrevivência a apedrejamento	Paulo	Prosseguimento da missão
Atos 16.16-24	Livramento da prisão	Paulo e Silas	Evangelização
Atos 27.13-44	Livramento de naufrágio	Paulo	Impacto nos marinheiros
Atos 28.1-6	Livramento de picada de cobra	Paulo	Elevado respeito

1.4 Milagres de juízo. Os milagres de juízo são os mais incomuns em Atos. Parece ser o oposto dos milagres de salvação ou de cura. Existe certa dúvida sobre a inclusão ou não entre esses milagres do episódio em que Paulo é cegado na estrada de Damasco (v. 4 abaixo).

Tabela 3. Milagres de juízo

Referência	Milagre	Agente	Resultado
Atos 5.1-11	Morte de casal	Pedro	Temor
Atos 9.1-9/22.6-11	Cegueira de Paulo	Jesus	Conversão/chamado
Atos 12.19-24	Morte de Herodes	Anjo do Senhor	Multiplicação da Palavra de Deus
Atos 13.6-12	Cegueira de Barjesus	Paulo	Evangelização

2. Avaliação crítica dos relatos de milagres

A crítica moderna dos relatos de milagres em Atos começou com a *Tendenzkritik* do século XIX, assinalando que, em Atos, Pedro e Paulo operam milagres semelhantes. Isso levou à afirmação, feita por F. C. Baur, de que Lucas havia deliberadamente feito com que Paulo fosse apresentado de acordo com o modelo de Pedro, a fim de mostrar que os dois estavam em pé de igualdade. Desenvolvendo algo relacionado a essa ideia e partindo da obra de outros estudiosos, B. Bauer concluiu que os relatos de milagres acerca de Jesus serviram de base para a elaboração dos milagres de Pedro e de Paulo. O significado da questão do paralelismo Jesus-Pedro-Paulo tornou-se tema bastante discutido em outras obras críticas.

Uma segunda abordagem quanto aos milagres, desenvolvida no século XIX, foi a da crítica das fontes. Estudiosos como E. Zeller e A. von Harnack entendiam que os milagres não foram criação de Lucas, mas tiveram raízes nas fontes do Evangelista. Geralmente, essas fontes incluíam uma fonte petrina para os milagres de Pedro (em geral vistos como lenda) e as fontes “nós” para os milagres de Paulo (às vezes considerados fatos históricos). Sem os controles encontrados na crítica das fontes dos Sinóticos, não se chegou a nenhuma conclusão segura com essa pesquisa.

Com o advento do século xx, M. Dibelius e R. Bultmann foram pioneiros na abordagem da crítica da forma dos milagres de Atos, classificando-os semelhantemente de acordo com passagens dos Evangelhos (CONZELMANN, p. 25). Entretanto, a crítica mais recente de J. Roloff e S. H. Kanda observa as diferenças entre os milagres registrados em Atos e os milagres de Jesus, particularmente no uso de oração e do nome divino e, desse modo, vê os milagres de Atos como semelhantes aos judaicos (NEIRYNCK, p. 172-202). A pesquisa mais recente tem se concentrado na função que os milagres tinham na edição lucana (v. 5 abaixo).

O atual consenso crítico é que raramente (ou mesmo nunca) os milagres de Atos são elaborados diretamente com base nos milagres do Evangelho de Lucas (embora isso não negue sua influência), mas, em vez disso, têm raízes em tradição independente, a qual estava à disposição de Lucas (PRAEDER, p. 120; SCHREIBER, p. 140-3; CONZELMANN, p. 25, 76, 164). Aliás, existem pouquíssimos paralelos verbais ou estruturais com os milagres dos Evangelhos, a não ser os termos essenciais necessários para descrever algum tipo de cura. A validade histórica da tradição subjacente é avaliada de diversas formas, assim como o grau com que Lucas, por motivos teológicos, pode ter embelezado seu relato. O que está claro é que os resumos de milagres são lucanos, embora também possam indicar o conhecimento de uma tradição de operação de milagres por Pedro, Paulo, Estêvão e outros.

3. Paulo como operador de milagres

O debate crítico acerca dos relatos de milagres de Atos destaca como tema importante o perfil de Paulo. Não há dúvida de que Atos afirma que Paulo operou milagres. Cinco narrativas de milagres (incluindo-se um milagre de juízo) e três declarações em forma de resumo apresentam Paulo como carismático e operador de maravilhas. Mas será que esse retrato de Paulo não contradiz a imagem de “fraco” que ele faz de si mesmo? Seria esse retrato de Paulo uma tentativa deliberada de equipará-lo a Pedro? Ou será que Paulo está sendo apresentado como um *theios anēr* (“homem divino”)?

Cinco observações foram feitas sobre esse assunto. Primeira: uma vez que no mundo antigo

não existia uma ideia única sobre o “homem divino”, o emprego do termo *theios anēr* é em si problemático. Além disso, os dados citados geralmente apontam para pessoas vistas como detentoras de poder próprio e que desse modo revelavam sua condição por meio da operação de maravilhas. Já os milagres de Paulo estão geralmente associados à mensagem do apóstolo, e essa mensagem é sobre alguém que não é ele, ou seja, diz respeito a Jesus ou a Deus, e o texto afirma ser essa a procedência do poder que opera a maravilha (ADAMS, p. 247-52).

Segunda: embora, em Atos, Paulo seja inquestionavelmente um operador de milagres, seus milagres estão tenuemente espalhados ao longo de seu ministério. Dois ocorrem no início de sua primeira viagem missionária (incluindo-se o milagre de juízo), um na segunda viagem missionária e outro na terceira. O último milagre é um acontecimento secundário após um naufrágio. Dificilmente se pode dizer que os relatos de milagres se destacam no perfil de Paulo. Apenas os resumos de milagres dão essa impressão.

Terceira: nos discursos de Paulo, não há nenhuma referência a milagres, o que não se aplica aos pronunciamentos de Pedro (pelo menos três deles estão baseados em milagres). Assim, os milagres funcionam de maneira diferente para Paulo em relação a Pedro. No ministério de Pedro, eles são o ponto de partida para a evangelização e constituem um dos temas de sua pregação, ao passo que eles apenas acompanham a obra de evangelização de Paulo.

Quarta: as cartas de Paulo também se referem a Paulo como um operador de milagres. Duas vezes ele utiliza o vocabulário dos resumos lucanos e assinala que “sinais e prodígios” aconteceram por meio dele, os quais ele identifica como as “credenciais do apostolado” (2Co 12.12, ARA; Rm 15.19). Em outros textos, ele menciona de passagem alguns milagres que acompanharam seu ministério (1Co 2.4; 1Ts 1.5; Gl 3.1-4). Por isso, os resumos lucanos não diferem significativamente da descrição feita por Paulo do papel que o miraculoso desempenhou em seu ministério.

Quinta: Atos apresenta, na realidade, um Paulo sofredor. Ele é expulso sob ameaças de Damasco e de Jerusalém (no primeiro caso, ele menciona episódios que revelavam sua

“fraqueza”, 2Co 11.30-33). Mais tarde, foi forçado a fugir de várias cidades durante sua primeira viagem missionária, sendo apedrejado em uma delas. Pode se dizer muito a esse respeito, no que se refere a sua segunda viagem missionária, e a terceira viagem termina com o apóstolo preso por dois anos. A caminho de Roma, ele enfrenta uma tempestade no mar e um naufrágio. Atos termina com Paulo ainda prisioneiro. O que se torna claro em Atos é que, embora existam milagres de livramento, eles não dizem respeito a Paulo, mas ao evangelho. Nada pode impedir Paulo (ou Pedro) de anunciar o evangelho, pois a fuga e a rejeição ajudam na divulgação dessa mensagem. E, mesmo quando as portas da prisão foram chacoalhadas e abertas, o resultado principal foi a evangelização, pois Paulo só saiu da prisão por meio de um recurso político, não pelo milagre. O triunfo de Lucas é o triunfo de Deus, não de Paulo.

Tendo em vista que as cartas de Paulo são esporádicas e, portanto, não analisam a totalidade da teologia do apóstolo, e ainda tendo em vista os fatos mencionados, pode se afirmar que a apresentação que Paulo faz de si mesmo é compatível com a perspectiva lucana do triunfo do evangelho por meio de Paulo (esse é o pensamento de JERVELL e de PRAEDER).

4. Milagres de juízo

Atos registra pelo menos três — possivelmente cinco — milagres de juízo. As mortes de Ananias e Safira, a morte de Herodes e a cegueira de Barjesus sem dúvida enquadram-se nessa categoria. Existe um debate sobre ser a cegueira de Paulo um ato de juízo. Alguns intérpretes entendem que foi um ato de juízo contra Paulo, ao passo que outros entendem ser o resultado natural do encontro com uma epifania divina. Caso seja um ato de juízo, temos aqui o quarto milagre desse tipo em Atos; caso não seja, então temos uma “cura” após um acidente. O quinto possível milagre de juízo em Atos é a tempestade no mar, culminada no naufrágio, o qual Lucas apresenta como consequência do fato de as pessoas no navio não terem dado ouvidos ao conselho de Paulo (At 27.9,11,21-26). Entretanto, nesse caso, a intervenção divina é indicada apenas como responsável pelo livramento, não como causa da tempestade.

Os milagres de juízo não são exclusivos de Atos, uma vez que um deles, o emudecimento de Zacarias, é incluído em Lucas (Lc 1.19-22,62-65). Entretanto, esse é o único milagre de juízo nos Evangelhos (além da maldição contra a figueira, que diz respeito a um objeto, não a uma pessoa). Assim, podemos concluir que os milagres de juízo fazem parte da teologia lucana, dando sequência aos precedentes do AT. Por exemplo, F. F. Bruce (p. 102) observa que o juízo sobre Ananias e Safira funciona de modo semelhante ao juízo executado contra Acã, no livro de Josué, quando a comunidade é advertida de não desconsiderar a presença de Deus em seu meio. Nos relatos de milagres de juízo, sempre existe alguém desprezando a atividade de Deus ou opondo-se a ela. Os resultados podem ser temporários (Zacarias, Paulo, Barjesus) ou permanentes (Ananias e Safira, Herodes), mas em cada caso Deus intervém com a intenção de deter a oposição e demonstrar sua presença.

Por esse motivo, a função dos milagres de juízo é semelhante à dos milagres de cura. O resultado, em todos os casos, é o temor (i.e., grande respeito em face da ação divina) ou a evangelização (conversão de Paulo, disseminação da Palavra, conversão de Sérgio Paulo). Dessa maneira, Deus passa a ser tratado com maior respeito (temor), ou mais pessoas se submetem a ele. A presença e o ensino divinos são confirmados, embora o processo tenha sido negativo (GEN). Esses milagres também prefiguram o juízo final, acerca do qual Atos adverte em mais de uma ocasião (At 2.40; 10.42; 17.30,31).

A função de um dos milagres de juízo (At 13.6-12) é estabelecer a diferença entre milagre e magia. Está claro que “magia”, historicamente, é um termo problemático, pois classificava como social ou religiosamente inaceitável a pessoa ou atividade assim identificada (GARRETT, 1989, p. 11-7, 31-2). Contudo, etnograficamente, a palavra “magia” inclui a tentativa de manipular o mundo pelo uso de poderes divinos. Essa manipulação pode acontecer por meio de uma palavra de poder, por um encantamento ou por outros meios à disposição do mago (ADAMS, p. 241-4).

Esses dois tipos de definição revelam aspectos da metodologia de Lucas. Elimas, Barjesus e Simão, o Mago, são apresentados como praticantes

de magia, ou seja, indivíduos cuja fonte de poder não era Deus nem Jesus. Ambos encontram alguém à altura nas pessoas de Paulo e de Pedro, e os poderes alternativos são humilhados por meio de um milagre de juízo (a cegueira de Elimas) e um milagre de inspiração (a dádiva do Espírito Santo por meio de Pedro), respectivamente. Esse duelo com a magia é mais notório com Paulo, em Atos 19, quando ele demonstra poderes “extraordinários”, ao passo que os exorcistas judeus passam vergonha ao tentar usurpar tais poderes. O resultado é que os crentes de Éfeso abandonam a magia (queimando os livros que possuíam; FIORENZA, p. 8-16; CONZELMANN, p. 163). Esse antagonismo para com a magia é um subtema do contraste entre Deus e as divindades pagãs encontrado em várias passagens de Atos (e.g., At 14; 17; 19).

Pelo fato de todos os milagres estarem associados ao poder de Deus, não a algum poder residente no operador de milagres, e pelo fato de quase não serem mencionadas técnicas (além das referências aos “lenços” de Paulo; TOBIN, p. 278), há também um contraste deliberado e tácito (embora inegável para os envolvidos com a magia) entre magia e milagre. O milagre não depende de técnicas nem tenciona influenciar a Deus, sendo a atividade dele soberana na disseminação do evangelho. Assim, quando Simão, o Mago, tenta adquirir o “segredo” de Pedro, o apóstolo o repreende, pois a atitude do mago ia de encontro aos propósitos de Pedro.

O contraste com a magia é visto mais claramente nos milagres de proteção ou de livramento, pois nenhum deles é causado pela pessoa beneficiada. Os apóstolos parecem surpresos ao ser libertos da prisão. E, quando Paulo é apedrejado ou picado por uma cobra, não somos informados de nada que ele tenha feito para se curar. No episódio do naufrágio, longe de estar no controle da situação, parece que ele próprio precisa de ânimo. Se associarmos isso ao fato de que Estêvão e Tiago não experimentam livramento, esses milagres revelam um poder divino que não está sob o controle dos agentes de Deus, embora às vezes opere por meio deles.

5. Função dos relatos de milagres

Já mencionamos a função dos relatos de milagres

em Atos como parte da apologética cristã que contrastava os milagres divinos de Jesus e dos apóstolos com a magia dos mundos judaico e helenista (FIORENZA). Além dessa função, os milagres também são indicadores da intervenção divina no mundo. Há dois tipos de declarações diretas acerca da intervenção divina em Atos: 1) declarações sobre a intervenção de Deus na criação, na história de Israel, na vida de Jesus e (mais raramente) no futuro escatológico — todos eles possuindo aspectos miraculosos, porém fora do contexto narrativo; 2) declarações sobre a intervenção de Deus na narrativa, tanto por meio de milagres de inspiração quanto por meio de sinais e maravilhas (MOWERY). Ou seja, é por meio do miraculoso, incluindo-se o advento do Espírito (sobre o qual se diz que é a força por trás dos milagres), que Deus se torna o ator principal em Atos. Pedro e Paulo estão visíveis no palco, mas apenas como agentes de Deus, de Jesus ou do Espírito.

Esse é o motivo que Lucas apresenta para o avanço do evangelho. Os vários mensageiros são enviados e dirigidos pelo Espírito Santo enquanto desenvolvem seu trabalho. Quando o evangelho encontra obstáculos, Deus os supera de forma que não é impedido. Esta é a mensagem por trás dos milagres de juízo: alguém se opõe a Deus, mas Deus não será detido. Nesses milagres, Deus pode agir sem um agente humano (como no caso de Herodes) ou falar por intermédio de um agente humano (como no caso de Ananias e Safira, em que a revelação divina do engano vem por intermédio de Pedro). No entanto, qualquer que seja o meio, Deus sempre fica mais em evidência nesses casos que nos milagres de cura. Essa também é a mensagem por trás do não livramento de Estêvão (aliás, sua visão, ou seja, a intervenção divina, é que desencadeia sua morte) e de Tiago e do livramento dos apóstolos Pedro e Paulo em outras ocasiões. Estêvão morre, e o evangelho se espalha enquanto a igreja dispersa. Paulo é enviado numa missão, e sua expulsão das cidades faz com que o evangelho se espalhe ainda mais. Até mesmo o apedrejamento do mensageiro é incapaz de deter o progresso do evangelho. Lance-o na prisão, e o poder de Deus converterá o carcereiro. Uma tempestade no mar apenas servirá para levá-lo ainda mais longe, na direção de Roma, pois Deus disse que Paulo iria para Roma. Embora a igreja ore por

Pedro (o texto não diz se a oração era para que ele fosse liberto), em nenhum desses casos ficamos sabendo se houve pedido de milagre. Parece que Deus decide se vai espalhar o evangelho por meio de um martírio ou de um milagre. Assim, mais uma vez o ator principal em Atos é Deus (BARRETT, p. 277).

Relacionada com o papel central de Deus está a função dos milagres para autenticar a mensagem do evangelho. De acordo com Atos, Jesus foi confirmado por sinais e maravilhas (At 2.22), de forma que não há surpresa quando os apóstolos pedem a Deus que estenda sua mão para confirmar a mensagem que pregam, utilizando para isso sinais e maravilhas “pelo nome de teu santo Servo Jesus” (At 4.30). Como demonstrado nas tabelas acima (v. 1.2-4 acima), os vários acontecimentos miraculosos de Atos estão ligados à evangelização, quer por meio da valorização do mensageiro, quer por meio de resultado evangelístico direto. O primeiro milagre de Pedro (aquele registrado com mais detalhes) ocorre não por causa da habilidade (magia) do apóstolo, mas por meio da fé em Jesus, pois Deus decidiu glorificar a Jesus (At 3.13,16; 4.10). O milagre é prova de que a mensagem sobre o Jesus ressuscitado é verdadeira. Sem a mensagem, na melhor das hipóteses o milagre seria um recurso fora de lugar. Em Atos 14, um milagre é interpretado erroneamente (mesmo com a presença de “fé para ser curado”), e é com dificuldade que os apóstolos conseguem comunicar a mensagem o suficiente para evitar um sacrifício pagão. O milagre, portanto, é a autenticação divina da mensagem e do mensageiro.

Outra função dos relatos de milagres em Atos é promover a teologia lucana da SALVAÇÃO. Em Atos 3.1-10, a cura do coxo está em paralelo com os dois pronunciamentos seguintes. Assim, na hora da oração, o coxo do lado de fora do templo é curado (“salvo”: emprega-se o verbo *sōzō*) pelo poder de Jesus mediado pelos apóstolos. O homem então entra no templo e põe-se a saltar ali, ilustrando o cumprimento da esperança histórico-salvífica (cf. Is 35.6). Com o ex-coxo, chega a oferta de salvação, por meio dos apóstolos, às pessoas que estão no templo. Eles apresentam a elas o cumprimento da história da salvação em Jesus (HAMM, sem endossar tudo que observa no texto). Esse é um modelo pelo qual se podem interpretar

os demais milagres em Atos como demonstrações visíveis e limitadas da salvação escatológica.

Por fim, os milagres servem para unir a história da salvação do NT com a do AT. Já mencionamos que a história de Ananias e Safira relembra o episódio de Acã, no livro de Josué. Esse paralelo (juízo em meio ao povo de Deus quando este está se apossando de uma nova terra prometida [o mundo inteiro]) mostra o elo histórico-salvífico que Lucas demonstra de outras maneiras. Na cura dos dois homens com dificuldade de locomoção, a esperança da história da salvação de Isaías 35.4 fica em destaque. Dessa maneira, o AT e sua esperança ecoam no contexto lucano. A história da salvação também se vê nos paralelos com Jesus. Assim como Jesus expulsou demônios, de igual modo os discípulos, em Atos, dão continuidade ao conflito entre Jesus e Satanás, expulsando demônios. Jesus curou, e os discípulos, da mesma forma, também curam. Eles promovem a nova era iniciada em Jesus. Contudo, não agem exatamente como ele, pois Lucas tem consciência do caráter singular de Jesus, que agiu soberanamente, ao passo que os discípulos agem em nome de Jesus ou por meio do poder do Espírito que ele, Jesus, lhes prometeu. Ou seja, os milagres dos discípulos apontam de volta para o Senhor (e às vezes para a promessa de sua vinda escatológica), pois Jesus era e continua a ser o verdadeiro operador de milagres, mesmo em Atos.

Ver também ATOS DOS APÓSTOLOS.

DLNTD: HEALING, ILLNESS; SIGNS AND WONDERS.

BIBLIOGRAFIA. ADAMS, M. M. The role of miracles in the structure of Luke-Acts. In: STUMP, E. & FLINT, T. P., orgs. *Hermes and Athena: biblical exegesis and philosophical theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993. p. 235-72. ■ BARRETT, C. K. *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*. Edinburgh: T & T Clark, 1994. (ICC.) ■ BRUCE, F. F. *The Book of Acts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (NICNT.) ■ CONZELMANN, H. *Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987. (Herm.) ■ FENTON, J. C. The order of the miracles performed by Peter and Paul in Acts. *ExpT*, v. 77, p. 381-3, 1966. ■ FIORENZA, E. S. Miracles, mission and apologetics: an introduction. In: FIORENZA, E. S., org. *Aspects of religious propaganda in Judaism and early Christianity*. Notre Dame: University of

Notre Dame Press, 1976. p. 1-25. ■ FORD, J. M. The social and political implications of the miraculous in Acts. In: ELBERT, P., org. *Faces of renewal: studies in honor of Stanley M. Horton presented on his seventieth birthday*. Peabody: Hendrickson, 1988. p. 137-60. ■ GARRETT, S. R. *The demise of the devil: magic and the demonic in Luke's writings*. Minneapolis: Fortress, 1989. ■ _____. Light on a dark subject and vice versa: Magic and magicians in the New Testament. In: NEUSNER, J., org. *Religion, science and magic: in concert and in conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1992 [1989]. p. 142-65. ■ GEN, R. M. The phenomena of miracles and divine infliction in Luke-Acts: their theological significance. *Pneuma*, v. 11, p. 3-19, 1989. ■ HAMM, D. Acts 3:1-10: the healing of the temple beggar as Lukan theology. *Bib* 67.3:305-19, 1986. ■ HARDON, J. A. Miracle narratives in the Acts of the Apostles. *CBQ*, v. 16, p. 303-18, 1954. ■ JERVELL, J. The signs of an apostle: Paul's miracles. In: *The unknown Paul: essays on Luke-Acts and early Christian history*. Minneapolis: Augsburg, 1984. p. 77-95. ■ MOWERY, R. L. Direct statements concerning God's activity in Acts. *SBLSP*, v. 29, p. 196-211, 1990. ■ NEIRYNCK, F. The miracle stories in the Acts of the Apostles: an introduction. In: KREMER, J., org. *Les actes des apôtres*. Gembloux: J. Duculot, 1979. p. 169-213. ■ O'REILLY, L. *Word and sign in the Acts of the Apostles: a study in Lukan theology*. Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1987. (*Analecta Gregoriana*, 243.82.) ■ PILCH, J. J. Sickness and healing in Luke-Acts. In: NEYREY, J. H., org. *The social world of Luke-Acts*. Peabody: Hendrickson, 1991. p. 181-209. ■ PRAEDER, S. M. Miracle worker and missionary: Paul in the Acts of the Apostles. *SBLSP*, v. 22, p. 107-29, 1983. ■ SCHREIBER, S. *Paulus als Wundertäter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1996. (*BZNW*, 79.) ■ STRONSTAD, R. *The charismatic theology of St. Luke*. Peabody: Hendrickson, 1984. ■ TOBIN, T. H. Miracles, magic and modernity: comments on the paper of Marilyn McCord Adams. In: STUMP, E. & FLINT, T. P., orgs. *Hermes and Athena: biblical exegesis and philosophical theology*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1993. p. 275-81. ■ TURNER, M. The Spirit and the power of Jesus' miracles in the Lukan conception. *NovT*, v. 33, p. 124-52, 1991. ■ VAN DER HORST, P. W. Peter's shadow. *NTS*, v. 23, p. 204-12, 1977.

P. H. DAVIDS

MILENISMO. Ver APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA; MILENARISMO.

MISSIONÁRIO, PAULO COMO. Ver PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

MISTÉRIO. Ver PAULO, O JUDEU.

MISTÉRIO, RELIGIÕES DE. Ver MISTÉRIOS; RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

MISTÉRIOS. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.

MISTICISMO JUDAICO. Ver ESCATOLOGIA II; PAULO, O JUDEU.

MISHNÁ. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

MORRER E RESSUSCITAR COM CRISTO. Ver BATISMO II.

MORTE DE CRISTO. Ver CRISTO, MORTE DE.

MOVIMENTOS REVOLUCIONÁRIOS. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

MULHERES I: EVANGELHOS

Os quatro Evangelhos contêm informações sobre o relacionamento entre Jesus e as mulheres e o envolvimento delas na vida e no ministério dele. Jesus aceitou e declarou como pessoas de valor várias mulheres que eram desprezadas ou rejeitadas pela sociedade. Jesus ministrou ensino às mulheres e as aceitou como discípulas. Elas também participaram da proclamação do evangelho. Muitas das mulheres associadas a Jesus são conhecidas por nome. Dos quatro Evangelhos, Lucas é quem revela maior interesse no relacionamento de Jesus com as mulheres e no envolvimento delas na vida e no ministério dele. Os contatos e os envolvimento de Jesus com as mulheres precisam ser situados nos contextos socioculturais do século I. Os dados obtidos nos Evangelhos acerca de Jesus e das mulheres também suscitam debates sobre o significado dessas informações com respeito à participação das mulheres no ministério, na liderança e no exercício de autoridade dentro da igreja.

1. As mulheres no ambiente sociocultural do século I
2. As mulheres como pessoas de dignidade e valor

3. As mulheres como discípulas
4. As mulheres como emissárias
5. Mulheres especificamente citadas
6. As mulheres na perspectiva de cada Evangelho
7. Conclusões e importância do assunto

1. As mulheres no ambiente sociocultural do século I

Jesus viveu em um ambiente sociocultural (o contexto judaico e o contexto mais amplo da sociedade greco-romana) em que o conceito que o homem tinha da mulher era geralmente negativo. Também se entendia que o lugar da mulher se limitava, em sua maior parte, aos papéis domésticos de esposa e mãe. Nos textos antigos que sobreviveram e foram escritos por autores do sexo masculino, a percepção que se tem é que as mulheres eram responsáveis pela maioria dos pecados (todos?), especialmente pela tentação e pelos pecados sexuais. No entanto, há claros indícios, provenientes de fontes escritas e não escritas, de que as mulheres também desempenhavam papéis positivos.

As fontes literárias masculinas que sobreviveram até hoje, as quais refletem uma perspectiva de classe social e de gênero, apresentam um padrão razoavelmente coerente de um conceito negativo das mulheres (v. SWIDLER, 1976). Por exemplo, Josefo, historiador judeu do século I, declara que a Lei considerava as mulheres inferiores em todas as questões e que, por isso, deviam ser submissas (JOSEFO, *Co Áp*, 2.25, § 201). Filo, comentarista bíblico e filósofo judeu do século I, residente em Alexandria, refere-se às mulheres e às características femininas em seus escritos como exemplos de fraqueza (e.g., FILO, *Op mu*, 151 e 152; *Qu Gn*, 1.33). Filo sustenta que as mulheres devem permanecer em casa, desejando uma vida reclusa (FILO, *Sp le*, 3.169-77; *Fl*, 89). Eclesiástico, obra profetisaica escrita por volta de 180 a.C., apresenta as mulheres ou como boas esposas, ou como um problema, chegando a afirmar que “é melhor a impiedade do homem que a mulher que faz o bem; é a mulher que traz vergonha e desonra” (Eo 42.14, tradução livre). De acordo com a *Toseftá* rabínica, que nesse caso pode muito bem refletir tradição do século I, todos os dias um judeu fazia três orações de gratidão, inclusive uma

em que agradecia a Deus por não ter nascido mulher (t. *Ber.*, 7.18).

Esses textos refletem até certo ponto a realidade social e estabeleciam um arcabouço das expectativas sociais quanto ao comportamento e relacionamento de homens e mulheres.

Esse retrato negativo no cenário do judaísmo foi em grande parte modelado e influenciado pelo androcentrismo e pela misoginia greco-romanos. Entretanto, como alguns têm defendido (e.g., MEYERS), o papel da mulher em Israel começou a declinar, com o surgimento de uma monarquia burocrática, já antes da influência grega.

Apesar da falta de textos escritos por mulheres, há indícios substanciais de que, no judaísmo, as mulheres exerciam papéis positivos, ainda que limitados. De especial importância é a informação de que algumas mulheres ocupavam a função de dirigente ou presidente de sinagogas no judaísmo antigo (v. KRAEMER). No *Testamento de Jó* e nas tradições acerca de Beruria, mulher de um rabino do século II d.C., também há indicações de papéis religiosos importantes para mulheres, no comentário de que as três filhas de Jó falavam a língua dos anjos (v. SWIDLER, 1976). Mulheres como líderes fortes aparecem na história judaico-helenista de Judite e no governo de Salomé Alexandra como rainha da Judeia (c. 76-67 a.C.). Também existem dados não escritos, em volume considerável, segundo os quais muitas mulheres judias tomavam a iniciativa em sua vida e em certas atividades, a despeito da dominação masculina evidente na cultura da época (v. KRAEMER). Esses papéis e oportunidades positivos constituem evidência judaica da importância das mulheres no judaísmo antigo.

Por esse motivo, é importante que os cristãos não tentem estabelecer um contraste entre um Jesus “cristão” e o judaísmo que ele praticava, nem com seu contexto judaico, fazendo dele o libertador de mulheres e, dessa maneira, encaixando-o numa forma sutil de antijudaísmo. Os cristãos não podem negar que mesmo na história da igreja, como qualquer realidade social, as mulheres foram desprezadas e oprimidas por muitos séculos.

Entretanto, na condição de homem judeu numa sociedade androcêntrica e patriarcal, o respeito que Jesus demonstrava pelas mulheres como pessoas dignas e de valor e o fato de aceitá-las

como discípulas e emissárias em sua vida e ministério foram significativos no contexto do século I e no lugar e nas atividades que exerceram na igreja primitiva. Elas são importantes como herança para os judeus e para os cristãos de hoje.

2. As mulheres como pessoas de dignidade e valor

De acordo com os Evangelhos, Jesus considerava as mulheres pessoas dignas e de valor. Isso se vê no fato de curar muitas mulheres, aceitar mulheres indesejáveis e ritualmente impuras, além de lhes perdoar, e implicitamente questionar a falta de respeito com que os homens as tratavam na questão do sexo.

2.1 Mulheres curadas por Jesus. Jesus curou várias mulheres cujos nomes não são citados: a sogra de Pedro (Mt 8.14,15; Mc 1.29-31; Lc 4.38,39); a filha de Jairo e a mulher que havia doze anos tinha uma hemorragia (Mt 9.18-26; Mc 5.21-43; Lc 8.40-56); a mulher que havia dezoito anos vivia encurvada (Lc 13.11-17), a qual Jesus chamou “filha de Abraão”, provavelmente, para uma mulher, um indicador de posição social importante (v. adiante a análise de Lc 8.1-3, em 3.1 abaixo). Além disso, Jesus ressuscitou o filho da viúva de Naim (Lc 7.11-17). Na maioria desses relatos, ele tocou as mulheres envolvidas ou foi por elas tocado. Isso é particularmente importante no caso da mulher com hemorragia, visto que ela era considerada ritualmente impura de acordo com a lei levítica (Lv 18).

2.2 A integridade sexual das mulheres é confirmada por Jesus. De acordo com dois relatos dos Evangelhos, Jesus aceitou duas mulheres, às quais também perdoou, consideradas culpadas de pecados sexuais. Em Lucas 7.36-50, uma mulher chamada “pecadora” unge e beija os pés de Jesus na casa de um fariseu. Jesus viu na atitude dela um ato de amor e declarou: “A tua fé te salvou; vai em paz” (Lc 7.50). No relato da mulher apanhada em adultério (Jo 7.53—8.11; embora esse texto não se encontre em nenhum dos manuscritos gregos mais antigos do NT, a maioria dos estudiosos considera a passagem um relato autêntico sobre Jesus), ele disse: “Nem eu te condeno. Vai e não peques mais” (Jo 8.11). Jesus disse isso na presença de acusadores que, das duas pessoas envolvidas, trouxeram apenas a mulher a Jesus.

Nesse aspecto, também se deve assinalar o encontro de Jesus com a samaritana (v. 4.2 abaixo), apresentada como alguém que vive em adultério. Os discípulos homens ficam ofendidos com o fato de Jesus estar falando com uma mulher, mas não ousam lhe perguntar o porquê (Jo 4.27), revelando que tinham pressupostos negativos do ponto de vista dos gêneros.

Aliás, uma frase de Jesus faz a declaração genérica de que “os publicanos e as mulheres sexualmente impuras [*hai pornai*; palavra muitas vezes traduzida por “meretrizes”, *ARA*] estão entrando antes de vós no reino de Deus” (Mt 21.31; v. REINO DE DEUS). Jesus ressalta que essas pessoas já haviam escutado a pregação de João Batista (Mt 21.32).

No Sermão do Monte (Mt 5.27-30), em uma declaração sobre o adultério, Jesus culpa os homens pela concupiscência, algo bem incomum nas culturas antigas do Mediterrâneo.

No relato mateusino do debate entre Jesus e os fariseus acerca do divórcio (Mt 19.3-9), que parece fazer referência à opinião predominante de que os homens podiam se divorciar da mulher praticamente por qualquer razão (v. “por qualquer motivo”, em Mt 19.3; v. JOSEFO, *Ant.*, 4.8.23, § 253; *Vida*, 76, § 426; *m. Git.*, 9.10), a resposta de Jesus é deixar Deuteronômio 24.1-4 em segundo plano, em relação a Gênesis 2.24 (Mt 19.5,6), que afirma o conceito de “uma só carne”, concedendo igualdade sexual a mulheres e homens.

2.3 As mulheres como exemplo positivo no ensino de Jesus. Jesus costuma citar as mulheres como exemplo positivo em histórias e acontecimentos àqueles que declaram sua fé em Deus. Essa consideração para com as mulheres prepara o caminho que lhes permite a condição de discípulas e emissárias (v. 3 e 4 abaixo).

As mulheres são às vezes mencionadas com os homens quando se faz alusão aos fiéis e infiéis por ocasião da chegada do reino futuro (Mt 24.41; Lc 17.35; Mt 25.1-13). Uma mulher e seu fermento constituem o cerne de uma parábola acerca do reino de Deus (Mt 13.33; Lc 13.20,21). Mais importantes são os casos em que elas caracterizam as pessoas de fé: a viúva de Sarepta (Lc 4.26; v. 1Rs 17—18); a mulher siro-fenícia ou cananea (Mt 15.21-28; Mc 7.24-30); a viúva persistente (Lc 18.1-8). A fé também é um aspecto notório

na vida das mulheres mencionadas em 2.1 e 2.2 acima: a mulher que unge os pés de Jesus (Lc 7.50) e a mulher que havia doze anos tinha uma hemorragia (Mt 9.22; Mc 5.34; Lc 8.8). A “viúva pobre” (Mc 12.41-44; Lc 21.1-4) é uma mulher retratada como alguém que, no que tange aos bens materiais, cumpre as exigências de Jesus acerca do discipulado, as quais Lucas torna especialmente claras.

A parábola da moeda perdida (Lc 15.8-10) apresenta uma mulher que encontra uma moeda e se alegra, oferecendo uma festa, o mesmo que fazem o pastor e o pai em Lucas 15. Esses três personagens simbolizam Deus, que se regozija com pecadores arrependidos (v. tb. Mt 27.37; Lc 13.34, em que Jesus compara sua preocupação por Jerusalém à de uma galinha por seus pintinhos).

3. As mulheres como discípulas

Os Evangelhos mostram que havia mulheres entre os seguidores (= discípulos) de Jesus e que ele também lhes ensinou, segundo o entendimento de que elas podiam prestar obediência à palavra de Deus e assumir compromisso com ela.

3.1 As mulheres que seguíam a Jesus. Todos os Evangelhos atestam o fato de que um grupo de mulheres seguiu Jesus na Galileia e rumo a Jerusalém, onde marcaram presença como fiéis e ativas por ocasião da crucificação (v. CRISTO, MORTE DE), sepultamento e ressurreição de Jesus (Mt 27.55,56; 27.61—28.1; Mc 15.40,41; 15.47—16.1; Lc 23.49; 23.55—24.1; Jo 19.25-27; 20.1).

O verbo empregado para designar o ato de seguir a Jesus é *akolouthēō* ou palavras compostas em que o verbo aparece. O termo ocorre mais de 75 vezes nos Evangelhos e normalmente significa seguir a Jesus no sentido de ser discípulo. Essa evidência lexical confirma que a narrativa apresenta algumas mulheres como discípulas de Jesus, embora, para alguns estudiosos, quando esse termo é empregado em relação a mulheres, não designa o discipulado.

Lucas menciona as discípulas no contexto galileu (Lc 8.1-3). Ele informa que as mulheres viajavam com Jesus e com os Doze e também os sustentavam, o que pode ser uma indicação de que elas pertenciam à classe alta da sociedade e possuíam relativa riqueza. Essas mulheres aparentemente se tornaram discípulas de Jesus por

causa de alguma cura que haviam recebido dele. Lucas menciona nominalmente três delas: Maria Madalena, Joana e Susana, mas observa que havia muitas outras.

A referência às mulheres que foram a Jerusalém repete o nome de Maria Madalena e acrescenta os de Maria, mãe de Tiago Menor e de José, Salomé e Maria, mulher de Clopas (Jo 19.25), que pode ser a mesma Maria, mãe de Tiago e José. Também são mencionadas a mãe de Jesus (Jo 2.5; 19.26,27 também atestam que ela era discípula), a irmã dela e a mãe dos filhos de Zebedeu (que pode ser Salomé).

Lucas, que em seu Evangelho é o único a mencionar essas mulheres no ambiente da Galileia e de Jerusalém, também informa, em Atos 1.14, que certas mulheres, muito provavelmente as mesmas que ele menciona em Lucas 8.1-3 e na narrativa da PAIXÃO, estão presentes no Cenáculo [“a grande sala mobiliada”, 21], em Jerusalém, com Maria, mãe de Jesus. Então é presumível que essas discípulas estivessem entre os 120 seguidores de Jesus (At 1.15) que aguardavam o ESPÍRITO SANTO e o receberam no dia de Pentecostes, cumprindo a profecia de Joel de que “nos últimos dias [...] derramarei do meu Espírito sobre todas as pessoas; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão” (At 1.17; v. Jl 2.28,29). A menção que Lucas faz de Tabita, também conhecida como Dorcas e designada como discípula, e de Maria, mãe de João Marcos (At 12.12), em cuja casa (era a líder?) os crentes estavam se encontrando, talvez sejam nomes de outras seguidoras de Jesus.

3.2 Maria de Betânia como discípula. De acordo com Lucas 10.38-42, Maria assumiu a postura de discípula ao sentar-se aos pés de Jesus (v. At 22.3; *m. 'Abot*, 1.4), para ouvir sua palavra (*logos*). Apesar das objeções de Marta, irmã de Maria, lembrando a obrigação feminina tradicional de preparar a refeição, Jesus aprovou a escolha de Maria: “Maria escolheu a boa parte, e esta não lhe será tirada” (Lc 10.42). É presumível que a “boa parte” se refira ao ensino de Jesus acerca do reino, o qual caracteriza a seção central do Evangelho de Lucas (Lc 9.51—19.28), na qual o episódio é registrado.

Para alguns intérpretes, essa história apresenta uma imagem das mulheres como ouvintes silenciosas, não como participantes ou falantes

ativas na vida da igreja, revelando uma etapa editorial que reflete uma suposta retração de um papel mais positivo e igualitário das mulheres nos primeiros anos da igreja. Entretanto, é mais provável que a história de Maria esteja apresentando a imagem da mulher como discípula, em parceria e em pé de igualdade com os homens.

A apresentação de Maria em João 11.28-33,45 e 12.1-8 talvez também aponte para seu papel como discípula de Jesus, embora isso não esteja tão claro como no relato de Lucas. A confissão de Marta, em João 11.27, que corresponde à confissão de Pedro de João 6.69 e da tradição sinótica (v. Mt 16.16), mostra que ela também era discípula.

3.3 Maternidade e obediência. Duas pericopes dos Evangelhos contêm frases semelhantes de Jesus, em que a aceitação e a obediência à palavra de Deus (discipulado) parecem estar acima da maternidade, o papel tradicional das mulheres (Mt 12.46-50 par. Mc 3.31-35 e Lc 8.19-21; Lc 11.27,28). Nesse relato, comum aos Sinóticos, Jesus diz: “Minha mãe e meus irmãos são estes, que ouvem a palavra [*logos*] de Deus e obedecem a ela” (Lc 8.21). No episódio relatado apenas em Lucas, Jesus retruca à mulher que exaltou a mãe dele: “Antes, bem-aventurados os que ouvem a palavra [*logos*] de Deus e a praticam” (Lc 11.28).

4. As mulheres como emissárias

Os Evangelhos registram três ocasiões em que as mulheres exercem a tarefa de proclamar Jesus: a narrativa da infância de Jesus (Lc 1—2), a história da samaritana (Jo 4.4-42) e os relatos das mulheres junto ao túmulo, nas narrativas da ressurreição.

4.1 As mulheres que interpretaram o nascimento de Jesus. Nas narrativas da infância de Jesus (Lc 1.5—2.40), há cinco personagens, dos quais três são mulheres (Isabel; Maria, mãe de Jesus; Ana; Zacarias e Simeão também são citados) que dão testemunho pelo poder do Espírito Santo ou como profetisas, apresentando uma interpretação divina do significado do nascimento de Jesus para a história da salvação (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

Isabel (Lc 1.41-45) é cheia do Espírito Santo e declara uma bênção sobre Maria, chamando-a “mãe do meu Senhor”. Maria (Lc 1.26-38,46-56),

pressupondo-se que tenha sido ela quem pronunciou o *Magnificat* (Lc 1.46-55), declara a obra salvadora de Deus em uma linguagem e estrutura semelhantes às da oração de Ana, em 1Samuel 2.1-10. A outra Ana (Lc 2.36-38) é uma profetisa que louva a Deus e dá testemunho de Jesus a todos os que aguardavam a redenção de Jerusalém. Na estrutura do Evangelho de Lucas, essas três mulheres, e também Zacarias, Simeão, o anjo Gabriel (Lc 1.26-28) e os anjos que falam aos pastores (Lc 2.8-15), proclamam o papel de Jesus na salvação divina, proporcionando compreensão e perspectiva teológicas a seu nascimento.

4.2 A samaritana. Após o diálogo entre Jesus e a samaritana (Jo 4.7-26), ela voltou para sua cidade e relatou sua experiência com Jesus: “Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, por causa da palavra da mulher, que testemunhava: Ele me disse tudo quanto tenho feito” (Jo 4.39). O relato joanino prossegue e informa que os samaritanos tiveram então um encontro direto com a palavra (*logos*) de Jesus, a qual eles entenderam como o fundamento da fé (Jo 4.40-42).

4.3 As mulheres como testemunhas da ressurreição de Jesus. Os quatro Evangelhos registram que as discípulas de Jesus foram as primeiras pessoas a receber o relatório angelical da ressurreição de Jesus e a ordem de ir e contar aos discípulos homens o que havia acontecido (Mt 28.1-8; Mc 16.1-8; Lc 24.1-12; v. Jo 20.1-13). De acordo com Lucas (Lc 24.10,11,22-24), os homens não acreditaram na informação delas (v. tb. Mc 16.11, no final longo de Marcos).

Além disso, os Evangelhos de Mateus e João e o final longo de Marcos registram que Jesus apareceu primeiro a Maria Madalena (Jo 20.14-18; Mc 16.9-11; em Mt 28.9,10 a outra Maria [v. Mt 27.61; 28.1] está com Maria Madalena; essa outra Maria é presumivelmente Maria, mãe de Tiago Menor e José, mencionada em Mt 27.56). Nos relatos de Mateus e João, Jesus incumbe Maria Madalena de contar aos discípulos homens o que ela viu e ouviu.

Tem se observado que Paulo, cujo relato escrito das aparições do Jesus ressurreto é o mais antigo (1Co 15.3-8), não menciona o papel das mulheres. Muitos pressupõem que isso se deve ao fato de que os judeus entendiam ser o testemunho

das mulheres inadmissível em contextos jurídicos (v. JOSEFO, *An*, 4.8.15, § 219) e no argumento que Paulo deseja demonstrar.

A primeira crítica de um pagão contra o cristianismo de que se tem conhecimento, a obra do platonista médio Celso intitulada *A verdadeira palavra* (c. 175 d.C.), toma por base o relato dos Evangelhos, que apresenta as mulheres como as primeiras testemunhas e emissárias da ressurreição de Jesus. Celso, citando uma suposta fonte, diz que uma mulher histórica (e talvez alguém mais) foi a testemunha da ressurreição de Jesus, a qual então Celso menospreza (apud ORIGENES, *Co Ce*, 2.55). Orígenes responde (c. 225 d.C.) a Celso, dizendo que houve outras testemunhas além da mulher e que os Evangelhos não dizem que ela estava histórica (ORIGENES, *Co Ce*, 2.59,60). O ataque de Celso contra o cristianismo mostra que o papel das mulheres como primeiras testemunhas da ressurreição de Jesus estava solidamente arraigado à tradição dos Evangelhos e da igreja primitiva. Talvez valha a pena observar quão importante para a igreja é o tema do relacionamento entre Jesus e as mulheres. Naquele que talvez seja o primeiro livro publicado em inglês em defesa da pregação pelas mulheres, Margaret Fell refere-se ao papel de Maria Madalena em seu livro que tem o longo título *Womens speaking justified, proved and allowed of by the Scriptures, [...] And how women were the first that preached the tidings of the resurrection of Jesus, and were sent by Christ's own command, before He ascended to the Father, John 20.17 [A pregação feita por mulheres: justificada, demonstrada e permitida pelas Escrituras, [...] E como as mulheres foram as primeiras a pregar as boas-novas da ressurreição de Jesus e foram enviadas por ordem do próprio Cristo antes de ele ter subido ao Pai, João 20.17]* (London, 1666).

4.4 As mulheres nas tradições não canônicas do Evangelho. As mulheres são muitas vezes apresentadas como discípulas e líderes, especialmente nas narrativas da ressurreição, em vários Evangelhos não canônicos — apócrifos e gnósticos (e.g., *Ev Td*, 21; 61; 114; *Di Sv*; v. o comentário sobre Maria Madalena em 5.6 abaixo).

Esses dados dão testemunho da força da tradição dos Evangelhos com respeito ao envolvimento de mulheres como discípulas e emissárias de

Jesus. De acordo com alguns estudiosos, também pode ser uma indicação de que, em alguns círculos do século II d.C., as mulheres tinham mais opções de envolvimento entre grupos gnósticos que na igreja ortodoxa, que estava excluindo as mulheres da liderança. Entretanto, essa interpretação é discutível e representa sérios problemas para uma análise histórico-social.

5. Mulheres especificamente citadas

Nos Evangelhos, dezessete mulheres são citadas por nome (mas algumas delas podem ser a mesma pessoa; v. esp. 5.8, 5.10 e 5.11 abaixo). O volume e o tipo de informação a respeito delas é variável, assim como a relação que têm com Jesus. Apresentamos a seguir uma lista em ordem alfabética dessas mulheres, oferecendo-se as referências nos Evangelhos e algumas informações básicas.

5.1 Ana. Ana era profetisa e é mencionada apenas em Lucas 2.36-38. No templo, ela deu testemunho do Menino Jesus a todos os que estavam aguardando a redenção de Jerusalém. Filha de Faniel, da tribo de Aser, era viúva e passava a maior parte do tempo na casa de Deus. Não está claro se tinha 84 anos por ocasião do relato ou se era viúva fazia 84 anos (considerando-se que ela se casou aos 14 anos, mais 7 anos de casamento, mais 84 anos como viúva = 105 anos de idade, a idade a que chegou Judite, heroína em Israel [Jt 16.23]).

5.2 Esposa de Urias. Bate-Seba, a esposa de Urias, é mencionada na genealogia mateusina de Jesus (Mt 1.6; v. 2Sm 11; 12.24; 1Cr 3.5; v. 5.13 abaixo).

5.3 Herodias. Mencionada em Marcos 6.17-29, em Mateus 14.3-12 e em Lucas 3.19,20, Herodias era neta de Herodes, o Grande, filha de Aristóbulo, esposa de Herodes (chamado Filipe nos Evangelhos), mãe de Salomé e sogra do tetrarca Filipe (JOSEFO, *An*, 18.5.1, § 110-1,136). Ela tramou para que Herodes Antipas matasse João Batista (JOSEFO, *An*, 18.5.2, § 116-9).

5.4 Isabel. Mencionada somente em Lucas 1, Isabel era de ascendência sacerdotal e esposa do sacerdote Zacarias, mãe de João Batista e parente de Maria, mãe de Jesus. Isabel foi cheia do Espírito Santo e saudou Maria como a mãe de seu Senhor.

5.5 Joana. Joana é mencionada em Lucas 8.3 e 24.10 como uma das discípulas de Jesus que

o seguiram pela Galileia e depois a Jerusalém e como uma das mulheres que primeiro receberam a mensagem da ressurreição de Jesus. Ela é identificada como esposa de Cusa, procurador de Herodes (Antipas), de quem nada mais se sabe.

5.6 Maria de Betânia. Maria era irmã de Marta e Lázaro e vivia em Betânia (Lc 10.38-42; Jo 11.11-45; 12.1-8). Era discípula de Jesus e foi elogiada por ele por ter escolhido a “boa parte” (v. 3.2 acima). De acordo com o relato joanino, ela ungiu os pés de Jesus com um perfume bastante caro (os relatos paralelos de Mt 26.6-13 e Mc 14.3-9 não mencionam o nome da mulher; o relato de Lc 7.36-50 é situado em momento e local diferentes). Jesus defendeu o ato em que ela expressou devoção como discípula.

5.7 Maria, esposa de Clopas. Essa discípula de Jesus é mencionada apenas em João (Jo 19.25), com Maria, que era sua irmã e mãe de Jesus, e com Maria Madalena (v. CRISTO, MORTE DE). Em razão dos nomes nos textos paralelos de Mateus 27.56 e Marcos 15.40, existe alguma possibilidade de que ela seja a Maria mãe de Tiago e José (v. 5.10 abaixo; v. tb. 5.12).

5.8 Maria Madalena. Maria Madalena, oriunda da cidade galileia de Magdala, era uma discípula proeminente de Jesus, tendo-o seguido pela Galileia e até Jerusalém. Ela sempre aparece primeiro nos grupos de discípulas citadas por nome e foi a primeira pessoa a quem o Jesus ressurreto fez uma aparição (Mt 27.56,61; 28.1; Mc 15.40,47; 16.1 [16.9]; Lc 8.2; 24.10; Jo 19.25; 20.21,11,16,18). Sua condição social é atestada nas inúmeras referências feitas a ela na antiga literatura cristã de cunho apócrifo e gnóstico (v. GRASSI & GRASSI; e.g., Nag Hammadi, *Ev Fi*, 59.6-9).

5.9 Maria, mãe de Jesus. A mãe de Jesus é mencionada nominalmente nos Evangelhos Sinóticos (Mt 1—2; 13.55; Mc 6.3; Lc 1—2). João refere-se a ela como a mãe de Jesus sem ao menos indicar seu nome (Jo 2.1,3,5,12; 6.42; 19.25-27). Maria é proeminente nas narrativas do nascimento, e sua atuação é de serva obediente de Deus (v. Lc 1.42, “Bendita és tu entre as mulheres”) e de intérprete da obra salvadora de Deus (o *Magnificat*, de Lc 1.46-55). O diálogo que teve com Jesus, registrado em João 2, não revela desrespeito: pelo contrário, mostra o destaque que João dá à autoridade e à responsabilidade de Jesus em

sua missão e deixa implícita a condição de Maria como discípula (v. Jo 19.25-27; At 1.14).

5.10 Maria, mãe de Tiago Menor e de José. Essa Maria é mencionada como uma das discípulas de Jesus (Mt 27.56; Mc 15.40,47; 16.1; Lc 24.10) que estava entre as que receberam a primeira mensagem acerca da ressurreição de Jesus. Com base nos textos paralelos de Marcos e Lucas, provavelmente devemos identificá-la como a “outra Maria” de Mateus 27.61 e 28.1 (v. 5.12 abaixo e 5.7 acima).

5.11 Marta. Marta morava em Betânia e era irmã de Maria e Lázaro. É mencionada em Lucas 10.38-42 e em João 11.1-44 e 12.2. Nas duas histórias, Marta, em contraste com Maria, era aquela que preparava as refeições para Jesus, quando elas o recebiam como hóspede em sua casa. No relato lucano, Marta faz objeção ao envolvimento de Maria como discípula de Jesus. No relato joanino, Marta faz uma confissão de discípula, reconhecendo Jesus como o Messias (v. CRISTO), O FILHO DE DEUS (Jo 11.27).

5.12 A “outra Maria”. A “outra Maria” é uma designação que aparece apenas em Mateus 27.61 e 28.1. Ela foi uma das discípulas e está presente na crucificação e na ressurreição de Jesus. Os textos paralelos de Marcos 15.47 e 16.1 e os registros de Mateus 27.56 e Lucas 24.10 sugerem que provavelmente se deva identificar a “outra Maria” como Maria, mãe de Tiago Menor e José (v. 5.10 e 5.7 acima).

5.13 Raabe. Raabe é mencionada na genealogia mateusina de Jesus (Mt 1.5; v. Js 2; 6). Era considerada uma mulher importante na tradição judaica e também na tradição da igreja primitiva, conforme sugerido aqui e atestado em Hebreus 11.31 e Tiago 2.25. Ela é uma das quatro mulheres mencionadas na genealogia de Mateus (v. 5.2 acima e 5.14 e 5.17 abaixo). Todas essas mulheres eram gentias; sua menção aqui pode indicar a misericórdia de Deus e apontar para a missão gentilica (cf. Mt 28.18-20). Também podem apontar para Maria como indicação da escolha divina de mulheres improváveis na história da salvação.

5.14 Rute. Rute é mencionada na genealogia mateusina de Jesus (Mt 1.5; v. 5.13 acima).

5.15 Salomé. Salomé é mencionada em Marcos 15.40 e 16.1 como uma das discípulas que está presente na crucificação e na ressurreição de

Jesus. Em razão do paralelo de Marcos 15.40 com Mateus 27.56, é possível que Salomé fosse a esposa de Zebedeu e, dessa maneira, a mãe de Tiago e João, que faziam parte do grupo dos Doze.

5.16 Susana. Susana é uma das discípulas de Jesus mencionada apenas em Lucas 8.3. Nada mais se sabe a respeito dela.

5.17 Tamar. Tamar aparece na genealogia mateusina de Jesus (Mt 1.3; v. Gn 38; Rt 4; 1Cr 2.4; v. 5.13 acima).

6. As mulheres na perspectiva de cada Evangelho

Outra maneira de ver as evidências sobre Jesus e as mulheres é examinar a abordagem de cada Evangelho. Dentre os quatro, Lucas é o que revela maior interesse em material que diz respeito a mulheres na vida e no ministério de Jesus.

6.1 Mateus. O Evangelho de Mateus contém relatos sobre a cura (Mt 8.14,15; 9.18-26) e a fé (Mt 9.22; 15.21,22) de algumas mulheres, bem como relatos que definem o reino e nos quais elas estão envolvidas (Mt 13.33; 24.41; 25.1-13). Quatro mulheres gentias estão incluídas na genealogia de Jesus (Mt 1.3,5,6). A virtude sexual das mulheres é defendida na consideração sobre a concupiscência (Mt 5.27-30) e sobre o divórcio (Mt 19.3-9), e a inclusão de mulheres sexualmente imorais no reino é mencionada no tocante à pregação de João Batista e de Jesus (Mt 21.31,32).

O discipulado de mulheres, incluindo-se seu envolvimento na proclamação, é observado tanto em uma declaração genérica de Jesus (Mt 12.49,50) quanto nas narrativas da PAIXÃO e da RESSURREIÇÃO (Mt 27.55,56; 27.61—28.10).

Mateus é o único Evangelho que conta o episódio (Mt 27.19) da esposa de Pilatos: por causa de um sonho, ela tenta dissuadir o marido de se envolver com Jesus.

6.2 Marcos. Provavelmente o Evangelho de Marcos tem o menor volume de dados sobre Jesus e as mulheres. Mesmo assim, com os demais Evangelhos, confirma que havia mulheres entre os discípulos de Jesus. Marcos contém relatos sobre a cura (Mc 1.29-31; 5.21-43) e a fé (Mc 5.34; 7.24-30) de algumas mulheres.

O discipulado de mulheres é assinalado em uma frase genérica de Jesus (Mc 3.31-35), no relato da viúva que ofertou todo o seu dinheiro

(Mc 12.41-44) e nas narrativas da Paixão e da ressurreição (Mc 15.40,41; 15.47—16.8; v. tb. Mc 16.9-11).

6.3 Lucas. O Evangelho de Lucas é o que demonstra maior interesse pelas mulheres em relação à vida e ao ministério de Jesus. Aliás, vários dos relatos sobre mulheres aparecem apenas nesse Evangelho. Mulheres relacionadas com a vida de Jesus e citadas nominalmente são em maior número em Lucas que nos demais Evangelhos. Esse interesse prossegue em Atos (acerca das discípulas de Jesus, v. At 1.14).

Lucas registra a cura (Lc 4.38,39; 8.1-3,40-56; 13.11-17; 17.11-17) e a fé (Lc 4.26; 7.36-50; 8.48; 18.1-8; 21.1-4) de diversas mulheres, muitas das quais aparecem apenas em Lucas. As mulheres são importantes em duas parábolas exclusivas de Lucas (Lc 15.8-10; 18.1-8) e mencionadas em dois relatos sobre o reino de Deus (Lc 13.20,21; 17.35).

O papel de mulheres no discipulado é particularmente destacado por Lucas em declarações genéricas (Lc 8.19-21; 11.27,28), na história de Maria e Marta (Lc 10.38-42) e nos relatos das discípulas que viajavam com Jesus (Lc 8.1-3) e aparecem nas narrativas da Paixão e da ressurreição (Lc 23.49; 23.55—24.12). Aqui também alguns desses relatos são exclusivos de Lucas (Lc 8.1-3; 10.38-42; 11.27,28).

As mulheres são proeminentes como emissárias nas narrativas da infância (Isabel; Maria, mãe de Jesus; Ana; Lc 1—2) e nas narrativas da ressurreição (Lc 24.10,11,22-24).

6.4 João. O Evangelho de João apresenta em particular a mãe de Jesus (Jo 2.1-12; 19.25-27), a samaritana (Jo 4.7-42), Maria e Marta (Jo 11.1-45; 12.1-8) e Maria Madalena (Jo 19.25; 20.1-18) como discípulas. Em João, tanto a samaritana quanto Maria Madalena são emissárias de Jesus e recebem bastante atenção nas narrativas joaninas.

7. Conclusões e importância do assunto

O respeito de Jesus pelas mulheres e o fato de aceitá-las como discípulas e emissárias constituíram a base para o papel positivo das mulheres nas igrejas em seus primeiros dias e para o ministério delas.

Aliás, a fórmula batismal refletida em Gálatas 3.28 e sua declaração de que em Cristo “não há homem nem mulher” provavelmente têm raízes nas tradições de Jesus (v. MACDONALD), indicando

o papel formativo de Jesus na visão teológica que Paulo tem acerca do caráter inclusivo da igreja.

Costuma-se mencionar o fato de não haver nenhuma mulher entre os Doze como prova de que não era propósito de Jesus que as mulheres exercessem liderança ou autoridade na igreja. Entretanto, não teria sido culturalmente possível incluir mulheres nesse grupo mais íntimo de Jesus. Mas é notável e bastante significativo que muitas mulheres, das quais pelo menos oito são conhecidas pelo nome e sobre quem encontramos muito mais informações que alguns dos Doze, sejam incluídas como discípulas e emissárias durante o ministério de Jesus (para não mencionar Isabel e Ana, em Lc 1—2). Têm se observado também que os Doze eram todos judeus, mas a igreja primitiva, à medida que se desenvolveu em outros ambientes sociais, passou a aceitar gentios na liderança. Desse modo, não se deve insistir demasiadamente na exata composição dos Doze.

Mais significativo é o fato de que os Doze não constituíram nem forneceram o modelo ou a base para a liderança ou a autoridade na igreja primitiva, exceto nos dias iniciais da igreja em Jerusalém. Em vez disso, mais significativo para o caráter da liderança na igreja primitiva era o chamado de Jesus ao discipulado, a definição de discipulado da perspectiva do serviço e o fato de que homens e mulheres estavam entre os seguidores de Jesus como discípulos e emissários.

Às vezes, observa-se que Jesus não designou mulheres para nenhuma função. Mas Jesus também não designou nenhum homem para alguma função (com exceção de Pedro, e isso não determinou a estrutura da igreja, a não ser a liderança inicial da igreja em Jerusalém). As estruturas de liderança e autoridade nas igrejas dos primórdios, especialmente nas de Paulo, acerca das quais existem mais evidências disponíveis, eram às vezes mutáveis e sem organização muito detalhada. Em tais contextos, algumas mulheres exerciam, sim, liderança e autoridade (sabe-se o nome de doze mulheres que estavam entre os colaboradores de Paulo no ministério; v. Rm 16.1-16; Fp 4.2,3; 1Co 1.11; Cl 4.15; At 16.14,15,40).

Ver também JESUS, NASCIMENTO DE; RESSURREIÇÃO.

DJG: DIVORCE; MARY'S SONG; PROSTITUTE.

BIBLIOGRAFIA. ARCHER, L. J. *Her price is beyond rubies: the Jewish woman in Graeco-Roman Palestine*. Sheffield: Academic, 1990. (*JSOTsup*, 60.) ■ BARTCHY, S. S. Jesus, power and gender roles. *TSFBL*, v. 7.3, p. 2-4, 1984. ■ BAUCKHAM, R. *Gospel women: studies in the named women in the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. ■ BROWN, R. E. Roles of women in the fourth gospel. *TS*, v. 36, p. 688-99, 1975. ■ _____. _____. In: *The community of the beloved disciple*. New York: Paulist, 1979. p. 183-98. ■ FIORENZA, E. S. *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad, 1983. ■ GILES, K. Jesus and women. *Interchange*, v. 19, p. 131-6, 1976. ■ GILL, A. Women ministers in the Gospel of Mark. *AusBR*, v. 35, p. 14-21, 1987. ■ GRASSI, C. M. & GRASSI, J. A. *Mary Magdalene and the women in Jesus' life*. Kansas City: Sheed & Ward, 1986. ■ HURLEY, J. B. *Man and woman in biblical perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1981. ■ ILAN, T. *Jewish women in Greco-Roman Palestine*. Peabody: Hendrickson, 1996. ■ KLASSEN, W. The role of Jesus in the transformation of feminine consciousness. *JCSR*, v. 7, p. 182-210, 1980. ■ KOPAS, J. Jesus and women: Luke's Gospel. *TToday*, v. 43, p. 192-202, 1986. ■ KRAEMER, R. S. *Maenads, martyrs, matrons, monastics: a sourcebook on women's religions in the Greco-Roman world*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ MACCINI, R. C. *Her testimony is true: women as witnesses according to John*. Sheffield: Academic, 1996. (*JSNTsup*, 125.) ■ MACDONALD, D. R. *There is no male and female: the fate of a dominical saying in Paul and gnosticism*. Philadelphia: Fortress, 1987. (*HDR*, 20.) ■ MEYERS, C. *Discovering Eve: ancient Israelite women in context*. New York: Oxford University Press, 1988. ■ OSBORNE, G. R. Women in Jesus' ministry. *WTJ*, v. 51, p. 259-91, 1989. ■ SWIDLER, L. *Biblical affirmations of woman*. Philadelphia: Westminster, 1979. ■ _____. *Women in Judaism: the status of women in formative Judaism*. Metuchen: Scarecrow, 1976. ■ TUCKER, R. A. & LIEFELD, W. *Daughters of the church: women and ministry from New Testament times to the present*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. ■ WITHERINGTON III, B. *Women in the ministry of Jesus: a study of Jesus' attitudes to women and their roles as reflected in his*

earthly life. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (SNTSMS, 51.)

D. M SCHOLER

MULHERES II: PAULO

Nenhum outro autor do NT tem sido mais criticado por sua suposta postura negativa diante das mulheres que o apóstolo Paulo. Apesar da ideia paulina de que “não há homem nem mulher [...] em Cristo Jesus” (Gl 3.28), ele tem sido visto como um mero produto de sua época em outros textos, em que aparece subordinar ou denegrir as mulheres (e.g., 1Co 14.34,35). Só é possível identificar se Paulo simplesmente reflete as ideias de sua cultura acerca das mulheres ou se diverge (positiva ou negativamente) de tais ideias mediante o exame, à luz da cultura de Paulo, de algumas de suas passagens mais debatidas.

1. Paulo e os papéis do homem e da mulher em geral
2. Paulo e o véu para as mulheres
3. Paulo e a submissão da mulher
4. Paulo e o ministério feminino

1. Paulo e os papéis do homem e da mulher em geral

As cartas de Paulo são esporádicas, ou seja, foram escritas para atender a determinadas circunstâncias, e, desse modo, os temas nelas tratados constituem respostas a questões levantadas a respeito desses temas. As cartas mais antigas de Paulo (principalmente as reconhecidamente atribuídas ao apóstolo) não tratam com muita frequência da questão específica de homens, mulheres ou casamento, mas o tema é tratado, especialmente em 1Coríntios 7.

Em 1Coríntios, Paulo se dirige a cristãos que, à semelhança de uns poucos grupos de sua cultura, tinham agora em alta consideração o estilo de vida celibatário. Essa convicção, no entanto, havia criado certas complicações. Uma delas é que alguns dos que admiravam a vida celibatária já eram casados, e o fato de buscarem o celibato dentro do casamento criava para seus cônjuges e possivelmente para si mesmos o perigo de serem tentados sexualmente (1Co 7.2,5; cf. 1Co 7.9). É possível que Paulo esteja aludindo a algum ponto de vista dos coríntios em 1Coríntios 7.1, mas em 1Coríntios 7.2-5 as palavras de Paulo são

incisivas, dirigidas a homens e mulheres considerados em bases iguais. Os contratos matrimoniais judaicos estipulavam certos deveres exigidos de maridos e mulheres, mas Paulo se concentra em um único dever, que é pertinente aqui: as relações sexuais. A questão aqui é que não se trata de um simples dever dos maridos, como se vê em alguns textos judaicos, mas de uma obrigação recíproca (1Co 7.3,4). Tanto os contratos judaicos quanto Paulo revelam uma sensibilidade especial pelos sentimentos da esposa, em forte contraste com o destaque que a cultura grega dava à gratificação sexual do homem (KEENER, 1991, p. 67-82).

Outra complicação para esse estilo de vida é que alguns cristãos agora queriam se divorciar por falta de satisfação sexual ou, mais provavelmente, para buscar uma vida celibatária (ou, na ideia de filósofos cínicos, um estilo de vida livre do ônus do casamento, mas não de relações sexuais; cf. 1Co 6.12-20). Em sua resposta, Paulo cita Jesus: o divórcio não é permitido (1Co 7.10,11; cf. Mc 10.11,12). Entretanto, depois de recorrer à proibição do divórcio, estabelecida por Jesus, Paulo passa a ser mais específico, sem que em momento algum acredite estar questionando a autoridade daquela proibição. Havia uma ampla compreensão de que as declarações gerais de princípio precisavam ser explicitadas em certas situações, especialmente quando se tinha em vista que o estilo judaico de ensino de Jesus às vezes incluía hipérboles, isto é, exageros retóricos (v. KEENER, 1991, p. 13-28). É certo que o crente não tem permissão para tomar a iniciativa de romper com seu casamento, mas, se for obrigado a isso (aqui o exemplo oferecido por Paulo abrange o abandono e o divórcio contra a vontade do crente; pela lei romana, qualquer um dos cônjuges podia agir unilateralmente e se divorciar), “nem o irmão nem a irmã estão sujeitos à servidão” (1Co 7.15), pois não existe garantia de que o incrédulo vá se converter (1Co 7.16).

Quando Paulo diz que os cônjuges “[não] estão sujeitos à servidão”, ele repete a exata linguagem de contratos judaicos de divórcio, significando que o divórcio era válido e que ambos estavam “livres” para tornar a casar (v. KEENER, 1991, p. 50-66). Ler essa expressão de outra maneira que não a liberdade para se casar de novo

é ignorar como os leitores judeus do século I teriam entendido as palavras de Paulo (para não mencionar o fato de desconsiderar o sinônimo em 1Co 7.27,39). Ao longo de sua análise inicial sobre o divórcio, Paulo tem o cuidado de manter o equilíbrio de uma linguagem inclusiva, envolvendo igualmente maridos e esposas na responsabilidade e na liberdade espirituais.

Paulo, depois de insistir com seus leitores que é melhor permanecer na condição em que se encontram (i.e., ele prefere ficar solteiro e, com mais veemência, defende que se evite o divórcio; cf. 1Co 7.14-24), explica que as virgens provavelmente estarão em melhor condição se continuarem solteiras (1Co 7.25-38), embora reconheça que essa decisão só funciona para quem está preparado (1Co 7.36; cf. 1Co 7.9). Nesse contexto, ele retorna, momentaneamente, à questão do divórcio. Digressões eram comuns na Antiguidade e em Paulo em particular, e no contexto imediato o rumo do pensamento não deixa dúvida de que 1Coríntios 7.27,28 se refere ao divórcio: “Estás casado? Não procures te divorciar. Estás divorciado [a mesma palavra grega da frase precedente]? Não queiras casar-te outra vez. Mas, se voltares a te casar, com isso não pecas; e o mesmo se aplica a quem não estava casado” (tradução do autor). Aqui o linguajar de Paulo é menos inclusivo, mas o objetivo de sua mensagem diz respeito a ambos os sexos: quando chega a 1Coríntios 7.32-34, ele valoriza a devoção espiritual de homens e de mulheres.

Talvez 1Coríntios 7.36-38 seja pertinente em nossa análise, caso se refira a casamentos arranjados pelos pais, o que é provável. Contudo, os estudiosos estão divididos em proporções praticamente iguais quanto à pessoa a quem o texto se dirige: se ao pai da virgem ou ao noivo. No primeiro caso, Paulo está simplesmente se dirigindo ao pai da eventual noiva na situação cultural então predominante: os pais arranjavam o casamento dos filhos, geralmente ouvindo a opinião destes. No segundo caso, não dispomos de nenhum paralelo cultural para a situação aqui tratada. Entretanto, em qualquer uma das duas leituras Paulo parece sugerir sensibilidade para com os desejos da moça (1Co 7.36).

Agora temos de nos voltar para questões mais específicas: a cobertura de cabeça e a autoridade

no casamento e na igreja, os temas que provocam mais debate no que tange ao papel das mulheres em Paulo.

2. Paulo e o véu para as mulheres

Alguns comentaristas procuram negar a autoria paulina de praticamente todas as passagens das cartas que apresentam controvérsia em relação às mulheres, mas as provas textuais a favor dessa tendência são tão fracas que bem poucos estudiosos a apoiam. Em vez disso, a maioria dos autores tem se ocupado com mais diligência da tarefa de entender o texto. O texto claramente se refere ao costume que tinham as mulheres de cobrir a cabeça, pelo menos na hora da adoração, e para isso algumas usavam um xale (cobrindo apenas o cabelo), mas em alguns lugares utilizava-se também um véu que cobria todo o rosto. Contudo, há um número tão grande de contextos em que se usavam coberturas para a cabeça que é preciso indagar de qual desses contextos Paulo está tratando. Por exemplo, as pessoas cobriam a cabeça em sinal de luto ou de vergonha, mas, uma vez que era uma prática comum a homens e mulheres, é improvável que Paulo estivesse pensando somente nelas.

Tradicionalmente, as mulheres gregas, em grande parte, ficavam reclusas em seus lares, e não há muitos dados que indiquem que nesse período elas cobriam a cabeça, pelo menos não as mulheres de posses. Contudo, a leste da Grécia, o costume predominava, mesmo na Palestina e no sul da Ásia romana (e.g., Tarso; v. MACMULLEN). Além disso, as mulheres romanas, à semelhança dos homens romanos, cobriam a cabeça quando adoravam, em contraste com homens e mulheres gregos. A igreja coríntia, situada perto de um porto importante e nascida em uma sinagoga (At 18.4,7,8), provavelmente abrigava alguns imigrantes orientais, para quem cobrir a cabeça era uma prática importante. Dados provenientes do Egito indicam que, fora da Palestina, muitas mulheres judias cobriam a cabeça, mesmo que em muitos outros aspectos fossem helenizadas (Filo; *Jo e As*). Mas sem dúvida havia mais coisas envolvidas do que um choque de símbolos culturais. A cobertura da cabeça era uma questão cultural, mas simbolizava certos valores, bem mais profundos que o símbolo em si.

No antigo mundo mediterrâneo, o cabelo da mulher era objeto básico de desejo masculino (APULEIO, *Me*, 2.8, 9; *Sipre*, Nm 11.2.3); desse modo, para as sociedades que adotavam a cobertura para a cabeça, as mulheres casadas sem a cobertura eram infiéis aos maridos, ou seja, estavam à procura de outro homem (cf. *m. Ketub.*, 7.6; mas era normal que as virgens e as prostitutas não cobrissem a cabeça, pois estavam à procura de homens). Dessa maneira, as mulheres que cobriam a cabeça viam as mulheres de cabeça descoberta como uma ameaça. No entanto, sem dúvida as mulheres de cabeça descoberta viam o costume de cobri-la como uma restrição à liberdade e entendiam que a maneira de apresentar o cabelo era questão pessoal. É significativo que entre as mulheres de cabeça descoberta provavelmente estavam as mulheres cultas, de posição social mais elevada, cujos lares hospedavam a maioria das igrejas domiciliares. Algumas estátuas reproduzem mulheres de posses usando penteados da moda e com a cabeça descoberta: as mulheres mais pobres provavelmente consideravam esses penteados sedutores. Tendo em conta o conflito de classes na igreja de Corinto, que fica evidente em outras passagens em 1Coríntios (e.g., 1Co 11.21,22; v. THEISSEN), não seria difícil esse comportamento gerar controvérsia (v. KEENER, 1992, p. 22-31; cf. THOMPSON).

Tanto o livro de Atos quanto as cartas de Paulo apresentam o apóstolo como um hábil debatedor, familiarizado com a lógica e a retórica de sua cultura. Na retórica antiga, os argumentos que alguém apresentava a favor de uma opinião não precisavam ser as mesmas razões que ele tinha para manter seu ponto de vista. O propósito de Paulo ao aconselhar as mulheres a cobrir a cabeça pode ter sido preservar a unidade da igreja, mas apresentou os argumentos que funcionariam melhor para persuadir seus leitores. Ele apresenta quatro argumentos principais em defesa daquela ideia: valores familiares, a ordem da criação, o exemplo da natureza e a modéstia, conforme determinada pelos costumes.

Primeiro, com base em valores familiares e em um jogo de palavras (prática comum na apresentação de argumentos na Antiguidade entre judeus e gregos): o marido é o cabeça da mulher, de modo que, se ela desonra a própria cabeça,

descobri-la numa cultura em que isso é desonroso, estará também desonrando o marido (1Co 11.2-6). Ao estabelecer uma analogia entre cabeças descobertas e rapadas (técnica retórica denominada *reductio ad absurdum*; Paulo diz: “Se desejas estar descoberta, por que não vai até o fim com isso?”), o apóstolo reforça esse sentimento de vergonha. Quando o cabelo da mulher era cortado bem curto ou rapado, era uma grande desonra e simbolizava a perda de sua feminilidade.

Embora Paulo esteja argumentando com base em um jogo de palavras, intérpretes da atualidade têm se apegado a uma única palavra — “cabeça” (gr., *kephalē*) — e debatido o que Paulo quis dizer quando chamou o marido de “cabeça”. Alguns estudiosos afirmam que o termo significa “autoridade” ou “chefe”. A palavra hebraica para “cabeça” (*rō’sh*) pode significar isso, e às vezes *kephalē* tem esse sentido na LXX (GRUDEM e FITZMYER). Outros questionam esse sentido, observando que os tradutores geralmente se esforçam ao máximo para evitar traduzir o vocábulo hebraico *rō’sh* pelo termo grego *kephalē*, pois *kephalē* geralmente não tem o sentido de “autoridade” ou “chefe”. O segundo grupo de estudiosos defende o sentido de “fonte”, que de fato é o significado em alguns textos (MICKELSEN, in: MICKELSEN, p. 97-111; SCROGGS, p. 284). Contudo, os estudiosos a favor do sentido de “autoridade” replicam que na LXX “fonte”, como tradução de *kephalē*, é um sentido ainda mais raro que o de “autoridade”. Os dois grupos estão plenamente convictos do que afirmam, mas talvez não consigam provar o que negam. O termo às vezes significa “fonte” e às vezes tem o sentido de “autoridade”, pelo menos no “grego judaico” influenciado pelo compasso da LXX.

A pergunta é: qual sentido se deve atribuir ao termo em 1Coríntios 11.3? Tendo em vista a alusão a Adão como fonte de Eva em 1Coríntios 11.8, é bem provável que Paulo esteja falando do homem (Adão) como a “fonte” de sua esposa, assim como Cristo havia criado Adão e, mais tarde, em sua encarnação procedeu do Pai (caso em que 1Co 11.3 se encontra em sequência cronológica; v. BILEZIKIAN, p. 138). Em contrapartida, segundo Efésios 5.23, a esposa deve se submeter ao marido, seu “cabeça”, ou seja, alguém com autoridade sobre ela, embora simultaneamente se espere

que o marido defina a condição de ser cabeça por meio do serviço sacrificial a favor da esposa. No entanto, nem mesmo Efésios 5 oferece uma ideia transcultural da autoridade do marido. Nessa passagem, a autoridade dele reflete a condição da mulher numa sociedade em que ela já era subordinada ao marido e atenua essa condição em uma direção mais progressista (v. 3 abaixo).

Segundo: com base na ordem da criação (1Co 11.7-12), Paulo apresenta outro argumento. Em essência, ele diz: “Adão foi criado antes de Eva, por isso as mulheres devem usar cobertura para a cabeça”. Esse argumento não soa muito bem para a lógica moderna, mas sem dúvida transmitiu admiravelmente a mensagem para os coríntios. Conquanto Paulo soubesse, com base em Gênesis 1.26,27, que juntos o homem e a mulher representam a imagem de Deus (cf. Rm 8.29; 2Co 3.18), ele destaca que a mulher, que saiu do homem, também reflete a glória do homem (1Co 11.7) e, por isso, pode fazer com que os homens se desviem da adoração. Isso pode estar relacionado ao perigo da típica lascívia masculina naquela cultura. Mas, logo depois que apresentou seu argumento baseado na ordem da criação, Paulo o retoma: é verdade que a mulher procede do homem, mas também é verdade que o homem procede da mulher: ambos dependem um do outro no Senhor (1Co 11.11,12). Para sustentar seu ponto de vista, Paulo precisa apenas mencionar que a mulher procede do homem, mas expõe seu argumento de modo que ninguém possa forçar o sentido para além do que ele pretende, mencionando o assunto apenas como um argumento *ad hoc* para defender o costume de cobrir a cabeça, não para tudo o que se possa derivar dele.

Paulo conclui o segundo argumento com uma frase tão curta que tem gerado considerável variedade de interpretações: “Portanto, é apropriado para a mulher exercer autoridade sobre sua cabeça [não “ter um sinal de autoridade em” sua cabeça, como em algumas traduções; v. HOOKER], por causa dos anjos” (1Co 11.10, tradução do autor). Os anjos podem ser: 1) anjos lascivos, como na maioria das interpretações judaicas de Gênesis 6.2 (v. tb. 2Pe 2.4; Jd 6; provavelmente 1Pe 3.19-22), mas presumivelmente Paulo teria falado mais desses anjos aqui e em outras passagens se acreditasse que representavam uma ameaça; 2) anjos

que estavam presentes na adoração, conforme testemunho de alguns textos de Qumran, os quais poderiam ficar ofendidos com o abandono da modéstia, o que culturalmente tinha o sentido de desconsideração pela honra da própria família; 3) anjos que governavam as nações, os quais os cristãos um dia julgariam — nesse caso, Paulo estaria exortando as mulheres a reconhecer a autoridade que têm sobre a própria cabeça, mas também a usar essa autoridade de maneira responsável (cf. 1Co 6.3). De qualquer forma, a construção grega mostra que Paulo reconhece a autoridade que a mulher tem sobre a cabeça e argumenta com ela para que a cubra por motivo de modéstia, mas o argumento do apóstolo não vai além.

Terceiro: Paulo argumenta com base na natureza, isto é, a na ordem natural das coisas (1Co 11.13-15). Em geral, os estoicos apresentavam argumentos baseados na natureza, e outros autores adotavam a mesma prática. É possível que Paulo esteja argumentando com base no costume vigente entre gregos e romanos (outros povos dos dias de Paulo e os gregos em período anterior usavam cabelo comprido), embora a “natureza” geralmente signifique algo mais forte que isso. Ele pode também estar argumentando que o cabelo das mulheres naturalmente cresce mais que o dos homens.

Quarto: Paulo emprega um argumento clássico da antiga retórica judaica e também da retórica greco-romana: “É exatamente assim que as coisas são feitas” (1Co 11.16, tradução do autor). Um grupo de filósofos, os céticos, só aceitava argumentos baseados nos costumes, enquanto a maioria dos outros pensadores o aprovava como argumento auxiliar. Raciocinando para incluir todos os seus leitores (influenciados pelo pensamento dos judeus, dos estoicos e talvez dos céticos), Paulo conclui com um argumento que diz respeito ao verdadeiro propósito de ter escrito sua carta: evitar contendas (cf. KEENER, 1992, p. 31-47, para mais documentação a essa seção).

Alguns pontos estão claros aqui. Um deles é que Paulo trata das questões com que sua congregação está lutando, incluindo-se aquela sobre os sexos, e temas que tinham origem na cultura. Ele também sustenta a importância da família cristã e da unidade da igreja. Além disso, embora apresente argumentos favoráveis à modéstia no

vestuário para manter a igreja unida, ele procura persuadir as mulheres que ouvirem a leitura de sua carta na igreja a manter esses argumentos em mente, mas sem questionar o direito que elas têm de se vestir como quiserem (1Co 11.10), algo bem diferente de argumentos mais fortes encontrados em outras passagens na carta (1Co 4.18—5.5; 11.29-34). Entretanto, para nossa análise, talvez o mais importante seja o que ele omite: em nenhum lugar do texto Paulo impõe subordinação à mulher, nem mesmo toca no assunto.

3. Paulo e a submissão da mulher

Embora várias passagens paulinas tratem da subordinação da mulher no lar (Ef 5.22-33; Cl 3.18; 1Tm 5.14; Tt 2.4,5), examinaremos detalhadamente apenas a mais longa dessas passagens, visto que todas estão inseridas no mesmo ambiente cultural, e as duas referências nas Cartas Pastorais podem refletir a situação social descrita em nosso comentário de 1Timóteo 2.9-15, mais adiante. O fato de a situação social influenciar as determinações é algo que fica claro diante de uma comparação por amostragem entre, digamos, 1Timóteo e Provérbios 31.10-31.

3.1 A situação social. Antes de examinar o que Paulo quis dizer em Efésios 5.22-33, devemos observar que até mesmo a interpretação mais restritiva dessa passagem deve considerar Paulo alguém que não é mais conservador do que qualquer outro homem de sua cultura. Embora as mulheres estivessem experimentando algum progresso nessa época (qualquer coisa teria sido uma melhoria em comparação com a Atenas clássica!) e em algumas regiões (e.g., a Ásia romana urbana e a Macedônia) tivessem mais liberdade que em outras, em nenhum lugar elas desfrutavam da liberdade social hoje reconhecida como direito delas.

Na Antiguidade, as atitudes de homens influentes para com as mulheres em geral soam cruéis aos ouvidos de hoje. Para alguns antigos mestres judeus, as mulheres eram inerentemente más (cf. Eo 42.12-14; *m. 'Abot*, 2.7). Josefo afirma que, para o bem delas próprias, a Lei determina que estejam subordinadas (JOSEFO, *Co Áp*, 2.24, § 200-1). Filo se queixa de que as mulheres são quase desprovidas de sensatez (FILO, *Om pb*, 117) e exalta uma exceção, a imperadora Lúvia, por se

tornar “intelectualmente homem”! De forma semelhante, Plutarco, um dos escritores mais esclarecidos sobre o assunto, sugere que as mulheres podem aprender filosofia com seu marido, mas fundamenta a sugestão na ideia de que elas irão atrás de tolices caso sejam deixadas à vontade (PLUTARCO, *Cn pr*, 48; *Mo*, 145DE). Tais atitudes naturalmente afetaram a maneira em que eram tratadas no lar, onde os homens detinham o poder. O direito romano outorgava ao chefe da casa, conhecido como *pater familias*, autoridade total sobre esposa, filhos e escravos. Por toda a antiguidade greco-romana, via-se a submissão mansa da esposa como uma de suas maiores virtudes (e.g., Eo 26.14-16; 30.19; v. contratos gregos de casamento).

Talvez devido à proliferação do infanticídio feminino (esse detalhe é objeto de debate), parecer ter havido uma diminuição de mulheres na sociedade grega, e o casamento de homens na casa dos trinta anos com meninas no início e na metade da adolescência era prática padrão. Até chegar à casa dos trinta anos, os homens tinham relações sexuais com escravas, prostitutas ou uns com os outros. Na Atenas clássica, quando um homem se casava, era comum ele achar sua esposa (mal entrando na puberdade) menos interessante intelectualmente que as prostitutas. Embora a situação nos dias de Paulo não fosse assim tão desalentadora em todo o império, pois algumas inscrições tumulares dão testemunho de amor genuíno entre maridos e esposas, a própria estrutura da sociedade antiga impedia que o marido visse a esposa como alguém potencialmente igual a ele.

Por sinal, a partir da época de Aristóteles, era usual que os filósofos morais aconselhassem os leitores sobre a maneira correta de governar a esposa e os outros membros da casa. Essas instruções vieram a ser conhecidas como códigos domésticos (ou *Haustafeln*, que é a forma alemã do título e a mais comum na literatura acadêmica). Aristóteles e muitos moralistas depois dele estabeleceram as três principais categorias de subordinados ao chefe da casa: esposas, filhos e escravos (ARISTÓTELES, *Po*, 1.2.1, 1253b). Embora admitisse que o caráter da respectiva subordinação podia ser variado (e.g., os filhos homens exigiam menos subordinação à medida que cresciam; cf. ARISTÓTELES, *Po*, 1.5.12, 1260b),

ele alegava que tal subordinação era uma questão de natureza, não apenas da cultura (acerca das mulheres, v. ARISTÓTELES, *Po*, 1.2.12, 1245b). Os temas morais atraíam os romanos, que tinham uma cultura que destacava o dever e a ordem e que nutriam suspeitas com respeito a quaisquer ameaças em potencial à ordem da sociedade (e.g., o culto socialmente perturbador de Dionísio, no século II a.C.).

Nos séculos I e II, muitos aristocratas romanos (e.g., Petrónio e Juvenal) encontraram motivos para denegrir os grupos religiosos vindos do Oriente, especialmente quando esses grupos convertiam mulheres romanas e subvertiam os valores romanos tradicionais. No século I, alguns escândalos de grande repercussão envolvendo mulheres, ocorridos em Roma e provocados por judeus e seguidores de Ísis, resultaram em represálias por parte do governo (TÁCTO, *An*, 2.85; JOSEFO, *An*, 18.3.4, § 64-80). Para provar que não estavam subvertendo os valores familiares tradicionais dos romanos, os grupos suspeitos criavam conjuntos próprios de códigos domésticos, seguindo os modelos propostos pelos filósofos morais: instruções sobre como cada chefe devia governar a esposa, os filhos e os escravos (JOSEFO, *Co Áp*, 2.25-31, § 201-7; v. BALCH para uma extensa exposição sobre os códigos familiares de Aristóteles por meio de Josefo).

3.2 Efésios 5.22-33. Alguns estudiosos afirmam que o Paulo original (conforme refletido em Rm 16.3-15; Fp 4.2,3) preservou o espírito de igualitarismo de Jesus, mas que a segunda e a terceira gerações de discípulos do apóstolo (refletidas nas cartas aos colossenses e aos efésios e nas Cartas Pastorais, respectivamente) foram cada vez mais impondo submissão às mulheres, enquadrando-as assim nos padrões de sua cultura. Embora esse ponto de vista tenha alguns elementos a seu favor, ele repousa sobre duas hipóteses que precisam de comprovação: a primeira é que os escritos canônicos paulinos posteriores não são autênticos; a segunda consiste em uma leitura singular dessas cartas posteriores. O texto de Efésios não dá apoio à ideia de que seu autor se tornou mais machista que o Paulo das cartas anteriores.

Pressupondo-se que Efésios seja da autoria de Paulo, ela foi escrita por um prisioneiro que

estava em Roma e tinha bastante consciência das atitudes dos romanos em relação aos cultos orientais, como os adoradores de Ísis e de Dionísio e como o judaísmo em suas formas cristã e não cristã (que hoje chamamos “cristianismo” e “judaísmo”, respectivamente). Paulo também está consciente de que o ostracismo social que os judeus e os cristãos muitas vezes enfrentavam podia ficar bem pior caso o resultado do próprio julgamento estabelecesse um precedente negativo para cristãos de outras regiões (Fp 1.7, dirigida a uma congregação que incluía alguns cidadãos romanos, como ele próprio). Assim como os representantes de outros grupos religiosos existentes no império, que sofriam com a desconfiança dos romanos, Paulo tinha bons motivos estratégicos para manter os valores familiares romanos tradicionais.

À primeira vista, pode parecer que Paulo faz apenas isso, e, diante da situação social, não é de surpreender que o apóstolo apresente códigos domésticos em suas três categorias básicas: relações entre marido e mulher, entre filhos e pais e entre escravos e senhores. Mas ao contrário de nossas expectativas e de maneira significativa, Paulo faz uma adaptação a essa lista. É verdade, sim, que mulher, filhos e escravos devem se submeter e, dessa maneira, calar as objeções culturais ao evangelho (aqui submissão é “no temor de Cristo”, i.e., “por causa do Senhor”, Ef 5.21; 6.5-8). Mas para Paulo uma ética verdadeiramente cristã compatível com o ensino e o exemplo de Jesus acerca do serviço vai além disso: o chefe da casa também deve se submeter. Que Paulo exija isso do *pater familias* é algo que está implícito de várias maneiras, e a distinção entre essa ideia e a ordem antiga e mais usual de que o chefe da casa estivesse no controle deve ter sido clara para os leitores de sua época.

Em primeiro lugar, Paulo apresenta sua estrutura dividida em três partes, uma forma bem incomum. Como ápice de suas exortações, em que descreve uma vida cheia do Espírito (Ef 5.18-21), Paulo conclama todos os crentes a se submeter uns aos outros (Ef 5.21). É verdade que o contexto a seguir delinea diferentes formas de submissão, todas em conformidade com os diferentes papéis sociais, mas a própria ideia de submissão mútua forçava o sentido usual do termo: às vezes,

o chefe da casa é aconselhado a se mostrar mais sensível em relação à esposa, aos filhos e aos escravos, porém jamais lhe é dito que se submeta a eles. É evidente, quando lemos sua exortação em Efésios 6.9, que Paulo entendia que essa submissão mútua devia abranger também o relacionamento entre escravo e senhor. Depois de explicar como e por que os escravos devem se submeter (Ef 6.5-8), ele conclama os senhores a agir com os escravos “de igual modo” (ARA), ideia que, levada ao pé da letra, vai além de qualquer outro texto antigo que tenha sobrevivido até os dias de hoje.

Em segundo lugar, os deveres alistados são recíprocos. Enquanto a maioria dos códigos domésticos simplesmente se dirigia ao chefe da casa, instruindo-os sobre como governar os outros membros da família, Paulo primeiramente se dirige às esposas, aos filhos e aos escravos. Longe de instruir o *pater familias* sobre como governar sua esposa, filhos e escravos, ele evita qualquer exortação ao governo da casa e simplesmente o aconselha a amar a esposa (sem dúvida uma prática comum, mas raramente prescrita), a ser contido na disciplina dos filhos e a considerar os escravos pessoas iguais perante Deus. Dificilmente essas prescrições seriam encontradas em um código doméstico comum, embora alguns dos filósofos antigos também exortassem moderação e tratamento justo dos subordinados. A esposa, os filhos e os escravos devem mostrar-se voluntariamente submissos.

Em terceiro lugar, Paulo não relaciona os deveres que estão vinculados à submissão. O leitor da época poderia, então, ser tentado a ler a submissão da esposa com o sentido de tudo o que isso implicava naquela cultura, o que envolve, como já ressaltamos, consideravelmente mais subordinação que qualquer intérprete cristão da atualidade aplicaria às mulheres de hoje. (Aplicar o texto dessa maneira significaria terem as mulheres raras oportunidades de estudar em uma faculdade, privilégios de votos cancelados, e assim por diante). Entretanto, Paulo define, sim, uma vez, o que vem a ser a submissão da esposa em um lugar estratégico: no resumo da conclusão de seu conselho aos casais. Espera-se que a esposa “respeite” (Ef 5.33) o marido. Embora se possa empregar o termo geralmente traduzido por “submissão” com o sentido mais fraco de “respeito”,

os códigos domésticos exigiam bem mais da esposa que simples respeito. Todavia, mesmo nessa situação social, a ideia de Paulo acerca da subordinação das mulheres por certo não era muito mais fraca.

Em quarto lugar, a subordinação da mulher ao marido encontra um paralelo direto com a subordinação do escravo a seu senhor — em ambos os casos, aquele que se submete “a Cristo”, o qual é igualmente comparado ao senhor do escravo e ao marido. Hoje em dia, a maioria dos intérpretes reconhece que Efésios 6.5-9 não trata da instituição social da escravatura: apenas aconselha os escravos nessa situação. À semelhança de alguns filósofos estoicos, Paulo podia recomendar aos escravos que buscassem a própria liberdade quando isso fosse possível (1Co 7.21,22). E, da mesma forma que uns raros filósofos, que Aristóteles criticou por sugerirem que a escravidão era contrária à natureza e, portanto, errada, Paulo claramente considerava como não natural a subordinação de um ser humano a outro (Ef 6.9). Enquanto o AT ordenava a obediência dos filhos à instrução moralmente sadia dos pais (Dt 21.18-21), em nenhum lugar o AT ordena explicitamente que as esposas e os escravos sejam submissos, embora eles regularmente apareçam em papéis culturais de subordinação, que às vezes Deus transgrediu. Paulo aconselha, sim, as esposas e os escravos de sua cultura a se submeter em algum sentido, mas com isso não está aprovando as instituições do casamento patriarcal ou da escravidão, as quais fazem parte da autoridade do *pater familias* e dos códigos domésticos com os quais tinha de lidar.

Tem se observado que as instruções de Paulo a esposas e escravos se limitavam a esposas e escravos culturalmente subordinados ao homem que era o chefe da casa (e.g., MARTIN, p. 206-31; GILES, p. 43). A objeção de que Paulo poderia ter rejeitado a instituição da escravatura, mas que sem dúvida teria apoiado a instituição do casamento (KNIGHT, p. 21-5), simplesmente foge à questão principal. O que Paulo tem em vista aqui não é a instituição do casamento em si, mas a instituição do casamento patriarcal. Era o que aparecia nos códigos domésticos. Em outra passagem, o apóstolo conclama os crentes a se submeter, em circunstâncias normais, a todos os que estão em posição de autoridade (Rm 13.1-7), como Pedro

também o faz (1Pe 2.13-17), mas isso não significa que ele considere certas estruturas de autoridade (e.g., monarquia) necessárias a todas as culturas. Pelo fato de as instruções de Paulo contemplarem as instituições exatamente como existiam na época, os intérpretes do apóstolo que não insistem na reinstauração da escravatura ou da monarquia também não devem insistir no casamento patriarcal, que impõe submissão à esposa. Aliás, levando-se em conta que, para a submissão da esposa, Paulo oferece a débil definição de “respeito” (Ef 5.33; v. acima), parece que o apóstolo defendia a submissão feminina apenas até certo ponto, mesmo na situação social em que ele vivia.

4. Paulo e o ministério feminino

4.1 Passagens em que Paulo aprova o ministério das mulheres. Embora algumas mulheres gregas e romanas tenham se tornado filósofas, geralmente se reservava aos homens uma educação mais refinada em retórica e filosofia. Em uma sociedade em que a maioria das pessoas era semianalfabeta, especialmente a população campestre, que talvez representasse 90% da população do império, a função do ensino naturalmente recairia sobre aqueles que eram capazes de ler e falar bem. Quase todas as nossas fontes judaicas sugerem que esses papéis eram, com raras exceções, limitados a homens.

Algumas inscrições encontradas em sinagogas antigas revelam que as mulheres desempenhavam um papel de proeminência em algumas sinagogas (v. BROOTEN), mas as mesmas inscrições mostram que essa era a exceção, não a regra. Nossas fontes revelam que a maioria dos homens judeus, como Filo, Josefo e muitos rabinos posteriores, refletiam o preconceito de boa parte da cultura mais ampla dos gregos e romanos. Na maioria dos casos, Josefo (*Ar.*, 4.8.15, § 219) e os rabinos desconfiavam da fidedignidade do testemunho de mulheres, e, com as possíveis exceções de Beruria, esposa do rabi Meir, e as seguidoras de Jesus (Mc 15.40-41; Lc 8.1-3; 10.38-42), parece que elas nunca atingiram a condição de mestras ou de discípulas (v. SWIDLER). Enquanto os papéis das mulheres variavam de uma região para outra, certas passagens paulinas deixam claro que ele estava entre os autores mais avançados — não entre os mais machistas — de sua época.

Em breve carta de recomendação, na conclusão de Romanos, Paulo elogia a portadora de sua carta, em cuja capacidade para explicar a carta os romanos podem confiar (Rm 16.1,2). Febe é “serva” da igreja em Cencreia, a cidade portuária de Corinto, e o termo talvez se refira a um “diácono” (*diakonos*), aparentemente alguém com responsabilidade administrativa na igreja primitiva. Entretanto, nas cartas de Paulo, o vocábulo geralmente se refere a um ministro da palavra de Deus, como o próprio apóstolo. Ele também a chama “protetora” de muitos, termo que na Antiguidade normalmente designava benfeitores, alguns dos quais eram mulheres. Na condição de benfeitora, além de ser a dona da casa em que a igreja se reunia, ela ocupava uma posição de honra (v. tb. KEENER, 1992, p. 237-40).

Nas saudações que faz em seguida (Rm 16.3-16), Paulo cita cerca de duas vezes mais homens que mulheres, porém elogia duas vezes mais as mulheres que os homens. Isso pode indicar sua sensibilidade diante da oposição que, em alguns lugares, elas sem dúvida enfrentavam no exercício de seu ministério. Dentre as ministras mais importantes que ele menciona está Prisca (diminutivo de Priscila), cujo nome possivelmente aparece à frente do nome de seu marido, Áquila, por causa da posição social mais elevada que ela desfrutava (Rm 16.3,4). Lucas também a apresenta como colega de ministério de seu marido, tendo-o ajudado a instruir outro ministro, Apolo (At 18.26).

Paulo também relaciona dois colegas apóstolos (a maneira mais natural de interpretar “os quais se destacam entre os apóstolos”, uma vez que em nenhum outro lugar Paulo recorre a menções favoráveis da parte dos “apóstolos”), Andrônico e Júnias. Júnias sem dúvida é nome de mulher, mas alguns estudiosos que tendem a duvidar que Paulo pudesse ter se referido a uma apóstola têm proposto que o nome é uma forma contraída do nome masculino latino Juniano. Mas essa contração não ocorre em inscrições encontradas em Roma e, de qualquer forma, o nome Juniano é bem raro em comparação com a forma feminina do nome. A proposta apoia-se apenas na suposição de que uma mulher não podia ser apóstola, não em algum dado inerente ao texto.

Em outra carta, Paulo refere-se ao ministério de duas mulheres em Filipos, as quais, à

semelhança de muitos homens de ministério do sexo masculino, ali participavam do trabalho do apóstolo pela causa do evangelho (Fp 4.2,3). A Macedônia era uma das regiões nas quais as mulheres exerceram os papéis religiosos mais proeminentes (ABRAHAMSEN), e para as colegas de ministério de Paulo isso pode ter tornado mais fácil o acesso a uma posição de proeminência (v. tb. At 16.14,15).

Paulo, que na ordem de importância situa os profetas em segundo lugar, logo após os apóstolos (1Co 12.28), pressupõe a existência de profetisas e exige apenas que elas, à semelhança das outras mulheres da congregação, cubram a cabeça (1Co 11.5). Nisso ele segue a tradição do AT (época em que as mulheres cumpriam a função profética, porém não com a mesma regularidade que os homens; ainda assim podiam atingir posições de proeminência e autoridade; e.g., Êx 15.20; Jz 4.4; 2Rs 22.13,14) e de outros elementos do cristianismo primitivo (At 2.17,18; 21.9).

Apenas esses textos são suficientes para situar Paulo entre os autores mais avançados de sua cultura, mas é preciso examinar outras passagens antes que se possa decidir *quão* avançado ele era. E são essas passagens as que têm suscitado maior controvérsia.

4.2 Passagens em que Paulo parece restringir o ministério das mulheres. Embora as duas passagens a seguir sejam objeto de um desnorteante número de interpretações, nenhuma delas é universalmente aceita como paulina. Tem se questionado não apenas a autoria de 1Timóteo, mas também a de 1Coríntios 14.34,35. Com base em prova textual (reconhecidamente frágil), alguns proeminentes críticos textuais negam que a última passagem seja paulina, crendo que, em vez disso, outra pessoa a tenha inserido (FEE, p. 699-705). Embora isso seja possível, pode se explicar a passagem como uma digressão de Paulo sobre determinado aspecto da ordem na igreja pertinente ao povo de Corinto.

Em vez de questionar a autoria da passagem, alguns intérpretes entendem que aqui Paulo está citando uma postura dos coríntios (1Co 14.34,35), a qual ele então refuta (1Co 14.36), mas 1Coríntios 14.36 não soa naturalmente como a refutação de 1Coríntios 14.34,35. Para outros estudiosos, as pessoas, nos cultos da igreja, estavam divididas

por sexo, como era praxe nas sinagogas, para evitar que a comunicação entre os sexos perturbasse o culto, mas essa ideia é refutada pela arquitetura das sinagogas do período (BROOTEN) e dos lares como aqueles em que a igreja coríntia se reunia. Outros ainda, examinando o contexto, acreditam que Paulo esteja se referindo a mulheres que faziam mau uso dos dons do Espírito ou então de um problema relativo ao julgamento das profecias. Ainda que, com base no contexto, seja possível defender ambos os pontos de vista, na Antiguidade os escritores em geral e Paulo em particular tinham o hábito de fazer digressões, e pode ser que 1Coríntios 14.34,35 represente apenas uma digressão sobre uma questão específica de ordem eclesiástica, sem nenhuma relação com outros assuntos também de ordem eclesiástica que aparecem no contexto.

O mais provável é que Paulo esteja restringindo o único tipo de intervenção no culto diretamente tratado nesses versículos: as perguntas (GILES, p. 56). No mundo antigo, era comum os ouvintes interromperem os mestres com perguntas, mas, se as perguntas refletissem ignorância sobre o assunto, a interrupção era tida por grosseria (v. PLUTARCO, *Acerca de preleções*). Uma vez que as mulheres eram, de modo geral, consideravelmente menos instruídas que os homens, Paulo propõe uma solução de curto prazo e uma de longo prazo para o problema. A solução de curto prazo é que as mulheres parem de fazer perguntas que venham a perturbar a reunião; a solução de longo prazo é que elas *sejam* instruídas, recebendo ensino particular por parte dos maridos. A maioria dos maridos da época duvidava do potencial intelectual das esposas, mas Paulo estava entre os autores de sua época mais avançados sobre o assunto. A solução paulina de longo prazo afirma a capacidade de aprendizado das mulheres e as deixa em pé de igualdade com os homens (v. uma exposição mais completa em KEENER, 1992, p. 80-5).

Contudo, em qualquer interpretação que se aceite, dois pontos estão muito claros. Primeiro: é perceptível que Paulo não determina o silêncio absoluto das mulheres, visto que anteriormente, na mesma carta, ele espera que elas orem e profetizem publicamente, tanto quanto os homens (1Co 11.4,5). Desse modo, ele deve estar ordenando que se faça silêncio em relação a

determinada forma de falar. Segundo: no contexto, não existe nada que apoie a ideia de que Paulo esteja se referindo ao ensino das Escrituras pelas mulheres. A única passagem em toda a Bíblia que pode ser citada a favor desse ponto de vista é 1Timóteo 2.11-14.

Em 1Timóteo 2.8-15, Paulo (acerca da autoria, v. CARTAS PASTORAIS) aparentemente trata do comportamento apropriado e decente que homens e mulheres devem ter quando oram. Paulo começa falando acerca dos homens das igrejas de Éfeso, os quais estão aparentemente envolvidos em algum conflito não condizente com a condição de adoradores de Deus (1Tm 2.8). Então, em uma passagem mais longa, ele passa a tratar de problemas em que as mulheres dessas congregações estão envolvidas. Como já dissemos, no Oriente, as mulheres de condição econômica mais baixa costumavam cobrir a cabeça, mas nas congregações urbanas de Éfeso por certo havia mulheres de posição social mais elevada que ostentavam sua condição pela forma sofisticada de pentear o cabelo. Para as mulheres mais pobres da congregação, o guarda-roupa das mais ricas representava ostentação e sedução em potencial, de modo que Paulo o condena, ao tomar emprestado a linguagem comum dos moralistas de sua época (1Tm 2.9,10; SCHOLER, p. 3-6; KEENER, 1992, p. 103-7).

Depois de pedir às mulheres da congregação que se apresentassem da maneira devida, ele as proíbe de “ensinar de forma que assumam autoridade” (lendo os verbos “ensinar”, *didaskō*, e “assumir autoridade”, *authentēō*, em conjunto, como fazem muitos estudiosos, embora possam ser lidos como proibições distintas). Tem se debatido o sentido exato desse raro termo grego que aqui significa “assumir autoridade”. Alguns estudiosos sugerem que o termo significa simplesmente “ter autoridade” e que, desse modo, a passagem exclui as mulheres de exercer qualquer autoridade na igreja. Outros têm demonstrado que na época o verbo era bastante usado com sentido mais forte e pode significar “apoderar-se de autoridade”. Nessa leitura, Paulo está apenas proibindo as mulheres de usar qualquer forma de dominação para obter autoridade, atitude que teria igualmente reprovado nos homens. Há também quem recorra a exemplos do campo semântico e proponha sentidos como “dominadora de maneira

homicida” ou “proclamar-se criadora”. Uma vez que para alguns gnósticos do século II Eva tinha dado origem ao homem, é possível que 1Timóteo estivesse refutando um mito gnóstico (KROEGER & KROEGER defendem esse ponto de vista com notável erudição e até mesmo propõem que parte dessa passagem cita uma fonte gnóstica a fim de refutá-la). Essa hipótese funcionaria bem se 1Timóteo tivesse sido escrita no século II por outra pessoa que usou o nome de Paulo (algo em que muitos estudiosos acreditam, mas os Kroegers não). No entanto, se a carta foi escrita por Paulo ou por seus amanuenses, o termo provavelmente tem o sentido de “ter autoridade” ou (mais provavelmente) “apoderar-se de autoridade”.

Entretanto, o contexto social da carta talvez ofereça uma base mais frutífera que as amplas possibilidades léxicas para solucionar a questão do significado do texto. Paulo e seus leitores, quando liam o texto, pressupunham essa situação, e, desse modo, a situação que deu origem à resposta de Paulo faz então parte do significado que ele quis transmitir. Algumas pistas no texto indicam a seguinte situação: falsos mestres homens (1Tm 1.20; 2Tm 2.17) vinham introduzindo uma heresia perigosa na igreja de Éfeso (1Tm 1.4-7; 6.3-5), o que em geral começavam a fazer depois de convencer as mulheres da igreja, pois era difícil fiscalizá-las, uma vez que ficavam mais restritas à esfera doméstica (2Tm 3.6,7). Pelo fato de as mulheres ainda não estarem bem treinadas nas Escrituras (v. acima), eram muitíssimo suscetíveis aos ensinamentos dos falsos mestres e acabavam se tornando a rede por meio da qual eles tumultuavam os lares (1Tm 5.13; cf. 1Tm 3.11). Tendo em vista que a sociedade romana tinha a percepção de que os cristãos constituíam um culto subversivo, não se podia permitir (cf. 1Tm 3.2,7,10; 5.7,10,14; 6.1; Tt 1.6; 2.1-5,8,10; cf. PADGETT, p. 52; KEENER, 1991, p. 85-7; VERNER) nenhum ensino falso que minasse as estratégias de Paulo para o testemunho público da igreja (v. acima comentário sobre Ef 5—6).

Seja porque as mulheres não tinham instrução e dessa maneira eram suscetíveis a erro, seja porque o fato de se apoderarem de autoridade teria prejudicado o testemunho da igreja em uma situação social tensa, seja (o que é mais provável) porque ambas as coisas ocorriam, a situação

específica tratada por Paulo dá margem a sua resposta. Mais uma vez, Paulo oferece uma solução de curto prazo e uma de longo prazo. A solução de curto prazo é que elas não devem assumir funções de direção como mestras na igreja. A solução de longo prazo é que lhes seja permitido aprender. Mais uma vez, Paulo declara que elas são capazes de aprender, e propõe que instruí-las é uma solução de longo prazo para o problema existente. O fato de que elas devem “aprender em silêncio, com toda a submissão” pode estar, de novo, refletindo o testemunho delas dentro da sociedade (era o que normalmente se esperava das mulheres), mas deve se assinalar que era dessa maneira que todos os novatos deviam aprender, o que também caracteriza o comportamento desejado de toda a igreja (1Tm 2.2). O fato de Paulo dirigir essas admoestações às mulheres, em vez de falar aos homens, é algo determinado pela situação social tanto quanto a admoestação aos homens para que deixem de lado a discórdia (1Tm 2.8). É óbvio que ele também não desejava que as mulheres contendessem, mas se dirigia apenas aos que estavam envolvidos no problema.

Essa solução pode parecer bastante previsível, a ponto de tornar o debate supérfluo, não fosse o argumento que Paulo apresenta a seguir, pelo qual parece fundamentar nos papéis de Adão e Eva (1Tm 2.13,14) suas admoestações às mulheres. O que se deve indagar é se Paulo apresenta esses exemplos como algo fundamental para seu raciocínio ou se constituem apenas um argumento *ad hoc* para apoiar esse raciocínio. Aqui (1Tm 2.13) seu argumento baseado na ordem da criação não é mais simples e direto do que na ocasião em que ele o empregou para sustentar a ideia de que as mulheres deviam cobrir a cabeça (1Co 11.7-9). Seu argumento baseado no fato de Eva ter sido enganada torna ainda mais provável que seja um argumento *ad hoc*. Se ele afirma que o engano de Eva impede que todãs as mulheres ensinem, então está querendo dizer que todas as mulheres, à semelhança de Eva, são mais facilmente enganadas que os homens. Se o engano não se aplica a todas as mulheres, também não se aplicaria a todas as mulheres a proibição de ensinar. É bem mais provável que, em vez disso, Paulo esteja usando Eva para ilustrar a difícil

situação das mulheres de Éfeso, a quem ele está se dirigindo, as quais são facilmente enganadas pelo fato de não serem instruídas. Em outra passagem, Paulo usa o exemplo de Eva para se referir a qualquer um que seja enganado, não apenas as mulheres (2Co 11.3). Finalmente, é possível que 1Timóteo 2.15 tenha como objetivo tornar mais explícitos os versículos precedentes, embora haja considerável debate sobre seu significado (a vinda da salvação, que se deu apenas porque Maria deu à luz, talvez como a nova Eva; a submissão das mulheres aos papéis tradicionais, como dar à luz; o simples fato de uma mulher dar à luz com segurança, desafiando a maldição do Éden).

Outras passagens paulinas que claramente demonstram que ele aprova o ministério feminino da Palavra de Deus (acima) indicam que 1Timóteo 2.9-15 (caso seja, conforme pressupomos aqui, uma passagem genuinamente paulina) não pode proibir o ministério das mulheres em todas as situações, mas se limita à situação de Éfeso e talvez de outras congregações que enfrentavam crises semelhantes nesse período da história da igreja. Os textos paulinos que tratam dos papéis das mulheres na igreja e no lar recomendam a Paulo um lugar entre os mais avançados escritores da Antiguidade.

DPC: AUTORIDADE; COLABORADORES, PAULO E SEUS; CABEÇA; CASAS E CÓDIGOS DOMÉSTICOS; CASAMENTO E DIVÓRCIO, ADULTÉRIO E INCESTO; SEXUALIDADE, ÉTICA SEXUAL.

BIBLIOGRAFIA. ABRAHAMSEN, V. A. *The rock reliefs and the cult of Diana at Philippi*. 1986. Tese. (Doutorado em teologia.) — Harvard Divinity School, 1986. ■ BALCH, D. L. *Let wives be submissive: the domestic code in 1 Peter*. Chico: Scholars, 1981. (SBLMS, 26.) ■ BILEZIKIAN, G. *Beyond sex roles: what the Bible says about a woman's place in church and family*. Grand Rapids: Baker, 1986. ■ BROOTEN, B. J. *Women leaders in the ancient synagogue: inscriptional evidence and background issues*. Chico: Scholars, 1982. ■ FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (NICNT.) ■ FITZMYER, J. A. Another look at *KEPHALE* in 1 Corinthians 11.3. *NTS*, v. 35, p. 503-11, 1989. ■ GARDNER, J. *Women in Roman law and society*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. ■ GILES, K. *Created woman: a fresh study of the biblical teaching*. Canberra: Acorn, 1985. ■ GRUDEM,

W. A. Does *kephale* mean “source” or “authority over” in Greek literature? A survey of 2,336 examples. *TJ, Notes and Studies*, v. 6, p. 38-59, 1985. ■ HARDESTY, N. A. *Women called to witness: evangelical feminism in the 19th century*. Nashville: Abingdon, 1984. ■ HOOKER, M. D. Authority on her head: an examination of I Cor. XI.10. *NIS*, v. 10, p. 410-16, 1964. ■ ILAN, T. *Jewish women in Greco-Roman Palestine*. Peabody: Hendrickson, 1996. ■ JEWETT, P. K. *Man as male and female: a study in sexual relationships from a theological point of view*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ KEENER, C. S. *And marries another: divorce and remarriage in the teaching of the New Testament*. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ _____. *Paul, women and wives: marriage and women’s ministry in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1992. ■ KNIGHT III, G. W. *The New Testament teaching on the role relationship of men and women*. Grand Rapids: Baker, 1977. ■ KRAEMER, R. S. *Maenads, martyrs, matrons, monastics: a sourcebook on women’s religions in the Greco-Roman world*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ KROEGER, R. C. & KROEGER, C. C. *I suffer not a woman: rethinking 1 Timothy 2:11-15 in light of ancient evidence*. Grand Rapids: Baker, 1992. ■ LEFKOWITZ, M. R. & FANT, M. B. *Women’s life in Greece and Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982. ■ MACMULLEN, R. Women in public in the Roman Empire. *Historia*, v. 29, p. 209-18, 1980. ■ MARTIN, C. J. The Haustafeln (household codes) in African American biblical interpretation: “free slaves” and “subordinate women”. In: FELDER, C. H., org. *Stony the road we trod: African American biblical interpretation*. Minneapolis: Fortress, 1990. p. 206-31. ■ MEEKS, W. A. The image of the androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity. *History of Religions*, v. 13, p. 165-208, 1974. ■ MICKELSEN, A., org. *Women, authority and the Bible*. Downers Grove: InterVarsity, 1986. ■ PADGETT, A. The Pauline rationale for submission: biblical feminism and the *hina* clauses of Titus 2:1-10. *EvQ*, v. 59, p. 39-52, 1987. ■ PERADOTTO, J. & SULLIVAN, J. P., orgs. *Women in the ancient world: the Arethusa papers*. Albany: State University of New York, 1984. (*SUNY*.) ■ POMEROY, S. B. *Goddesses, whores, wives, and slaves: women in classical antiquity*. New York: Schocken, 1975. ■ RAWSON, B. The Roman family. In: RAWSON, B., org. *The family in ancient Rome: new perspectives*. Ithaca: Cornell

University Press, 1986. p. 1-57. ■ SAFRAI, S. Home and family. In: SAFRAI, S. et al., org. *The Jewish people in the first century*. Philadelphia: Fortress, 1976. p. 728-92. (*CRINT*, 1.2.) ■ SCHOLER, D. M. Women’s adornment: some historical and hermeneutical observations on the New Testament passages. *Daughters of Sargh*, v. 6, p. 3-6, 1980. ■ SCROGGS, R. Paul and the eschatological woman. *JAAR*, v. 40, p. 283-303, 1972. ■ SPENCER, A. B. *Beyond the curse: women called to ministry*. Peabody: Hendrickson, 1989. ■ SWIDLER, L. *Women in Judaism: the status of women in formative Judaism*. Metuchen: Scarecrow, 1976. ■ THEISSEN, G. *The social setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1982. ■ THOMPSON, C. L. Hairstyles, head-coverings and St. Paul: portraits from Roman Corinth. *BA*, v. 51, p. 101-15, 1988. ■ VERNER, D. C. *The household of God: the social world of the Pastoral Epistles*. Chico: Scholars, 1983. (*SBLDS*, 71.)

C. S. KEENER

MULHERES III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A vigorosa participação de mulheres na vida da igreja primitiva é atestada por um considerável conjunto de evidências literárias e arqueológicas. Muitas vezes, não se menciona o nome dessas mulheres: são em geral indicadas pelo tipo de ministério, por sua posição social ou pelo estado civil. Às vezes, há indícios de um envolvimento mais profundo na liderança, embora isso seja algo que não se possa demonstrar com segurança. Mesmo assim, deve se reconhecer e explorar tais possibilidades.

1. As mulheres como líderes em Atos
2. O ministério de Paulo entre as mulheres em Atos
3. Priscila: um caso que ajuda a resolver outros casos semelhantes
4. As mulheres no ministério profético
5. As mulheres nas tradições evangélicas
6. As mulheres como líderes das igrejas nas casas
7. Viúvas e mulheres sem direitos civis
8. Mulheres casadas e solteiras

1. As mulheres como líderes em Atos

Em todo o livro de Atos, há uma cuidadosa inclusão de homens e também de mulheres, tanto

na condição de crentes (At 5.14; 8.12; 17.4.12) quanto em circunstâncias de perseguição (At 8.3; 9.2,3; 22.4). Nada menos que onze mulheres são mencionadas pelo nome, e cinco se acham envolvidas em ministérios relacionados à igreja. Depois da ascensão de Cristo, Maria, a mãe de Jesus, e as mulheres com quem estava associada participam da decisão de escolher aquele que substituiria Judas entre os Doze (At 1.14). Exigia-se como qualificações para ser apóstolo que o candidato tivesse convivido com Jesus durante todo o seu ministério e testemunhado sua ressurreição (At 2.21,22). Embora não se tenha escolhido uma mulher para a função, o registro de Lucas deixa claro que algumas das seguidoras de Jesus cumpriam as exigências (1Co 8.1-3; 23.49,55,56; 24.1-10). Em outra situação, uma mulher, Dorcas, é chamada “discípula” porque seu ministério de alcance social e espiritual a tornava pessoa de imenso valor para a igreja nascente. E, quando de sua morte prematura, ela foi restaurada à comunidade que tão desesperadamente carecia de seus serviços (At 9.36-41).

2. O ministério de Paulo entre as mulheres em Atos

Lucas assinala a reação das mulheres em relação ao apóstolo Paulo. Quando ele chegou a Antioquia da Pisídia, recebeu as boas-vindas na sinagoga e foi incentivado a voltar no sábado seguinte (At 13). A congregação, constituída de judeus, prosélitos e tementes a Deus, ficou ofendida com o comportamento dos gentios que participaram do culto no sábado seguinte. Os que estavam acostumados a adorar na forma ordeira dos judeus ficaram irados com o *ochlos* dos pagãos. (O termo grego pode ser usado para designar uma multidão e também o comportamento desordeiro de que ela é capaz; v. At 19.26; 24.12.) As mulheres de boas maneiras (*euschēmonai*) que participavam da vida calma da sinagoga ficaram particularmente indignadas, talvez com a conduta das mulheres pagãs, e insistiram que Paulo fosse expulso da cidade (At 13.50).

Um conhecido tema literário e artístico (e.g., JUVENAL, *Sá*, 6; PLUTARCO, *Mu vi*, 13; *Mo*; DIÓDORO SÍCULO, *Bb hi*, 4.3.2) era a rejeição aos padrões de adoração ofensivos e descontrolados das mulheres não judias. Embriaguez, conduta

indecente e destrutiva, obscenidade, nudez, promiscuidade e gritos rituais eram componentes importantes dos cultos de que elas participavam. Alguns desses elementos estão bem ilustrados no famoso afresco que retrata uma iniciação dionisíaca na vila dos Mistérios, em Pompeia. Naquela região, em certas religiões de êxtase (v. 1Co 12.2), as mulheres despedaçavam crias de animais e consumiam a carne ainda crua, quente e estremecendo. Seria extremamente difícil incorporar essas pessoas a uma comunidade de adoração sem afrontar seriamente as sensibilidades dos demais.

No final da primeira viagem missionária de Paulo, ele e Barnabé foram convocados a Jerusalém para decidir como os gentios poderiam ser integrados nas comunidades de fé compostas em grande parte por judeus e prosélitos. Certas práticas foram proscritas, especialmente a idolatria, a imoralidade e o ato de comer sangue (At 15.20,29). Levando consigo essas decisões, Paulo retornou a todas as igrejas que havia visitado na primeira viagem e explicou a decisão do Concílio de Jerusalém (At 15.36). Depois disso, melhorou muito seu relacionamento com as mulheres de boas maneiras, como aquelas que haviam protestado tão veementemente contra seus esforços missionários em Antioquia da Pisídia. Seu primeiro contato em Filipos foi principalmente com mulheres, e Lídia, a primeira pessoa a se converter, tornou-se a líder de uma igreja domiciliar (At 16.12-15,40). Embora Paulo tivesse recebido a visão de um homem macedônio, que o chamava para aquela região, os primeiros alvos de seu ministério ali foram as mulheres.

Algumas mulheres gregas de grande proeminência receberam alegremente a mensagem de Paulo em Tessalônica (At 17.4) e em Bereia, onde a reação delas é assinalada antes da atitude dos homens (At 17.12). Em Atenas, o centro intelectual do mundo antigo, uma mulher de nome Dâmaris se converteu. Provavelmente, ela era uma das cortesãs (*hetairai*) e bastante culta, pois essas mulheres são associadas a várias escolas de filosofia. A presença de Dâmaris no círculo acadêmico do Areópago indica que ela estava bem preparada para acompanhar o raciocínio de Paulo e chegar a uma conclusão própria (At 17.34).

3. Priscila: um caso que ajuda a resolver outros casos semelhantes

Em Atos 18, temos o primeiro encontro com Priscila, uma importante mulher associada ao apóstolo Paulo e ela própria uma corajosa defensora do evangelho. Casada com um judeu originário do Ponto, na Ásia Menor, aparentemente ela era natural de Roma, de onde o casal havia sido expulso por causa da perseguição promovida pelo imperador Cláudio. O nome do marido, Áquila, que podia também ser o nome de um cidadão de Roma, era mais corriqueiro como nome de escravo e talvez indique que ele fosse um libertor empreendedor. *Priscila* era um nome comum entre as mulheres da aristocracia romana, talvez denotando que ela não fosse judia de nascimento e desfrutasse de uma posição social mais elevada.

Marido e mulher receberam o apóstolo Paulo em casa, em seu negócio (o de fazer tendas) e na comunhão e ministério cristãos. É bem possível que também tenham estendido hospitalidade a Timóteo e a Silas (At 18.5). A mobilidade de Priscila e de Áquila em viagens missionárias pode revelar que tinham uma rede de estabelecimentos da família que abrangia as cidades de Roma (At 18.2; Rm 16.3-5), Corinto (At 18.2), Éfeso (At 18.18,19) e talvez outros lugares. Negócios com filiais em locais distantes são bem documentados no mundo antigo.

No final da primeira visita de Paulo a Corinto, Priscila e Áquila acompanharam o apóstolo em sua viagem a Éfeso. Aqui o texto traz o nome de Priscila antes do de Áquila (At 18.18, tb. At 18.26; Rm 16.3; 2Tm 4.19), aparentemente indicando que o ministério e a influência dela eram maiores que os do marido. Depois da partida de Paulo, Priscila e Áquila encontraram Apolo na sinagoga. Apolo era um brilhante pensador judeu cujo conhecimento do evangelho era limitado, a despeito de seu grande domínio das Escrituras. Mais uma vez, o nome de Priscila aparece em primeiro lugar quando o casal o chama de lado, talvez em sua casa, onde ele se hospeda por algum tempo, a fim de lhe dar a instrução que lhe faltava. O verbo “expuseram” (*exenthento*) deixa implícito um exame cuidadoso das Escrituras (v. o uso do mesmo verbo em At 11.4 e 28.23). Embora a compreensão básica de Apolo fosse satisfatória, Priscila, mulher de extrema capacidade, e seu marido

lhe proporcionaram um nível mais elevado de instrução.

Aparentemente, Priscila tinha uma mente excepcional e uma educação excelente a ponto de ter influenciado Apolo, alguém com tanto conhecimento. A partir de então, Apolo “com grande poder refutava publicamente os judeus, demonstrando pelas Escrituras que Jesus era o Cristo” (At 18.28). Por esse motivo, Crisóstomo chamou Priscila de “mestra dos mestres”, uma evidência de que ela realizou a mesma obra evangelística de seu marido (pc, 60.281D) e um reconhecimento do grande zelo que ela manifestou (pc, 62.658A; 51.187).

Quando Apolo manifestou o desejo de prosseguir com seu esforço evangelístico na Grécia, os crentes de Éfeso, entre os quais mais se destacavam Priscila e Áquila, deram-lhe cartas de recomendação. A recepção que ele teve com certeza é sinal da confiança que a comunidade cristã tinha em Priscila e Áquila. Aparentemente, eles eram bem conhecidos e respeitados em todo o mundo paulino como “cooperadores” que haviam arriscado a vida por amor ao apóstolo (Rm 16.3,4).

A. von Harnack foi um dos primeiros a propor que Priscila e Áquila podem ter sido os autores da CARTA AOS HEBREUS, proposta que recebeu o apoio de J. H. Moulton, F. M. Schiele, A. S. Peake, J. R. Harris e outros. No raciocínio de Harnack, se Priscila era vista como a autora principal, pode ter havido uma tendência de suprimir esse fato. Como prova do preconceito dos escribas contra as mulheres, ele cita o *Códice de Beza*, em que ocorre a supressão da conversão de Dâmaris (At 17.34) e a mudança de “mulheres gregas de alta posição e vários homens” (At 17.12) para “gregos e pessoas de alta posição, muitos homens e mulheres”. O *Códice de Beza* também inverte a ordem de Atos 17.4, mencionando primeiro os homens e depois as mulheres. Num ambiente assim, a atribuição da autoria a uma mulher poderia muito bem desaparecer de vista.

Embora a carta apresente sinais inconfundíveis de proximidade com Paulo, seu autor não é o apóstolo: trata-se na verdade de um documento do NT que não possui nenhuma indicação de autoria. O autor pertencia ao círculo mais chegado de Paulo e desfrutava um relacionamento de coleguismo e cooperação com Timóteo (Hb 13.23).

Ele ou ela não conheceu Jesus pessoalmente, mas teve contato com seus ensinamentos por meio de outros que conviveram com ele (Hb 2.3). O tom apostólico revela o nível de influência e de autoridade exercido pelo autor da carta (Hb 13.17-23).

A equipe de redação ou o autor individual tinha familiaridade com as perseguições que haviam ocorrido em Roma e, como se pode demonstrar, sofrera influência do pensamento de Filo de Alexandria, filósofo judeu que visitou Roma em 40 d.C. Priscila e Áquila podem ter sido os associados de Paulo que mais provavelmente se familiarizaram com Filo.

Os autores haviam sido líderes na comunidade para a qual escreveram a carta e tinham conhecimento da falta de maturidade espiritual dos membros daquela comunidade (Hb 5.11,12). Imersos nas Escrituras judaicas, eles escrevem acerca do ritual do tabernáculo, mas sem dar nenhum sinal de terem conhecimento dos procedimentos no templo. Um judeu que tivesse visitado Jerusalém inevitavelmente teria incluído alusões às práticas do templo. Dentre os que faziam parte do círculo social de Paulo, Priscila e Áquila fogem a esse padrão, porque não há registro de que tenham estado em Jerusalém.

Harnack observa que o autor ou autores passam facilmente da primeira pessoa do singular para a primeira do plural, o que talvez mostre um trabalho em equipe, não a obra de um único indivíduo. O uso da forma masculina singular pode indicar informação dada por um homem, ao passo que a óbvia empatia pelas mulheres pode apontar para os interesses de Priscila (Hb 11.11,31,35). Em contraste com a referência de Gênesis ao riso incrédulo de Sara diante da promessa de ter um filho na velhice (Gn 18.11-15), o relato de Hebreus destaca sua fé por haver enfrentado os desafios da concepção, gestação e parto (Hb 11.11). O livro de Êxodo registra as atividades da mãe de Moisés, escondendo o nascimento do filho e preservando sua vida (Êx 2.2-9), mas aqui é desafiada a atividade de marido e esposa (Hb 11.31). Não é possível comprovar a teoria de Harnack, mas deve ser considerada com respeito.

4. As mulheres no ministério profético

As mulheres recebem o derramamento do Espírito Santo (At 2.37,38) em sua plenitude por ocasião

do Pentecostes, conforme profetizado pelo profeta Joel. A promessa de que “vossas filhas profetizarão” (Jl 2.28-32) cumpriu-se no ministério das filhas profetisas do evangelista Filipe, conforme registrado no relato da visita do apóstolo Paulo àquela casa (At 21.8,9). Uma tradição posterior afirma que Filipe viajou com as filhas até Hierápolis, onde se envolveu na obra da evangelização que por fim o levou ao martírio. As filhas deram prosseguimento ao ministério do pai, e duas delas foram sepultadas em Hierápolis. De acordo com Papias, elas reuniram tradições sobre a vida de Cristo. Papias também afirma que essas mulheres lhe deram ciência acerca de dois acontecimentos do Evangelho (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.31,37,39).

Além das profetisas de Corinto (v. WIRE), outra profetisa estava sediada na Ásia Menor, uma cidadã de Tiatira, e seus ensinamentos são considerados falsos (Ap 2.14). É significativo que ela não seja condenada por ser mulher, mas pelo mal que causou. À semelhança dos nicolaítas de Pérgamo (Ap 2.14,15), ela instrua seus seguidores a comer carne sacrificada a ídolos e a praticar a fornicação ritual (Ap 2.20). Suas doutrinas foram denominadas “coisas profundas de Satanás” (Ap 2.24), que talvez representem uma forma primitiva da seita gnóstica dos ofitas. Ela foi ameaçada de castigo por sua falta de decência (Ap 2.22,23) e por induzir o povo de Deus a erro. Talvez já no início do século II as mulheres montanistas da região da Frígia, na Ásia Menor, tivessem adotado a tradição de profetizar. Em apoio a seu ministério, elas reivindicavam o precedente de Débora, Hulda e Ana, das filhas de Filipe e de uma profetisa desconhecida de nome Âmia.

5. As mulheres nas tradições evangelísticas

Entre as tradições não bíblicas preservadas a respeito dos apóstolos, pouquíssimas são mais bem atestadas que o poder que Paulo concedeu a mulheres no ministério. Antes de seu chamado para estar com a igreja em Antioquia, parece que ele se envolveu em um trabalho bastante amplo de evangelização na Ásia Menor (At 11.25,26; 15.41). Alguns relatos posteriores de mulheres reconhecidas no ministério são condizentes com a designação que Paulo faz de sete mulheres como suas cooperadoras (Rm 16.3,6,12,15; Fp 4.2,3). Escrevendo em 112 d.C. na Ásia Menor, Plínio, o

Jovem, relata ao imperador Trajano que interrogou duas líderes da comunidade cristã que eram escravas denominadas *ministrae* (“diaconisas” ou “ministras”; PLÍNIO, *Ep*, 96,97).

A história mais interessante, no entanto, é a do comissionamento por Paulo de sua jovem convertida Tecla como apóstola para Selêucia, perto da cidade de Tarso, onde ele nasceu. A história de Tecla é contada em *Atos de Paulo e Tecla*, texto em geral datado de meados do século II (MACDONALD). Entretanto, W. M. Ramsay insiste em afirmar que a obra “remonta, em última instância, a um documento oriundo do século I” (RAMSAY, p. 375-6), embora adornado com acréscimos posteriores. No entendimento desse autor, pelo menos alguns dos aspectos requerem um conhecimento íntimo do ambiente do século I e lançam “luz sobre a natureza do cristianismo popular na Ásia Menor durante aquele período” (RAMSAY, p. 403).

O local de seu ministério (Aya Theckla), um dos mais bem atestados locais da antiguidade cristã (FESTUGIÈRE, p. 21-2), foi continuamente ocupado como local de peregrinação e comunidade monástica até a invasão turca, no século XV. Parte da abside ainda se encontra acima do grande santuário erigido sobre a caverna original onde ela estabeleceu seu ministério. A pequena capela subterrânea contígua à caverna revela traços de uma obra de alvenaria com data do século I (HERZFELD & EUYER). A vinculação sistemática de um nome feminino idêntico ao local indica o envolvimento de uma líder forte no início da cristianização de Selêucia.

6. As mulheres como líderes das igrejas nas casas

Pela leitura dos textos bíblicos, tomamos conhecimento de mais nomes de mulheres líderes que de líderes homens nas igrejas estabelecidas nos lares. Mulheres que demonstravam generosidade e hospitalidade recebiam em casa os missionários em trânsito e aqueles que procuravam um local de adoração e comunhão cristãs. A mãe de João Marcos, uma viúva, abriu as portas da casa para uma reunião de oração, apesar da atmosfera repleta de perigo que se respirava em Jerusalém, visto que se aguardava a execução de Pedro no dia seguinte. Reunir-se ali deve ter sido um hábito bem comum, porque após sua miraculosa

libertação da prisão (At 12.5-17) Pedro se dirigiu até a casa da mãe de João Marcos. A pessoa que estava de guarda junto à porta, uma escrava de confiança de nome Rode, reconheceu a voz de Pedro e correu até os outros a fim de obter autorização para deixar o apóstolo entrar. Embora inicialmente os participantes da reunião tenham questionado a credibilidade da história da moça, ela permaneceu firme em sua convicção. Por insistência dela, a porta foi aberta, e Pedro foi recebido, confirmando-se o que dissera a escrava. A função de guardar a porta em uma época de perseguição intensa revela a importância de Rode para aquela comunidade cristã e a confiança que se depositava na jovem. Por meio dessa igreja em casa, cujas líderes eram Maria e Rode, Pedro enviou sua mensagem aos crentes de toda a Jerusalém (At 12.17).

O lar de Lídia, a primeira pessoa a se converter na Europa, tornou-se o centro da nascente comunidade cristã em Filipos, e foi ali que Paulo e Silas se recuperaram após serem soltos da prisão. B. Witherington comenta: “Em dois momentos de Atos, quando Lucas sem dúvida nos conta sobre uma reunião da igreja na casa de uma pessoa em particular, tal reunião ocorre no lar de uma mulher” (WITHERINGTON, 1990, p. 213). Também lemos sobre igrejas nos lares de Cloé, de Ninfa e de Priscila e Áquila (Cl 4.15; 1Co 1.11; 16.19; Rm 16.3-5). Dessa maneira, com sua hospitalidade e com o cuidado que dispensavam à vida congregacional que se desenvolvia em seus lares, mulheres com espaço suficiente em casa proporcionavam essa recepção tão necessária.

No caso de Lídia, sua sala de trabalho, bem como seu lar, podem ter servido aos propósitos do evangelho. À semelhança de Priscila, ela estava envolvida na indústria têxtil e dirigia um negócio: a fabricação da cobiçada púrpura. O texto diz que toda a sua casa foi batizada (v. BAPTISMO), até mesmo os que trabalhavam para ela. As salas de trabalho das mulheres e os lares ofereciam oportunidades excelentes para a propagação do evangelho nos primeiros séculos da igreja (DEN BOER).

As cartas joaninas (v. JOÃO, CARTAS DE) revelam a importância da hospitalidade que os cristãos mais influentes ofereciam a missionários e evangelistas em trânsito, os quais às vezes traziam

mensagens escritas e faladas (3Jo 5-10; v. tb. *Di*, 11 e 12; *Rm* 12.13; *1Pe* 4.9; *Hb* 13.2). Em uma comunidade, os líderes de uma igreja em casa podiam controlar a pureza da mensagem do evangelho, hospedando apenas os emissários mais recomendáveis (3Jo 8). Dar as boas-vindas a um falso mestre punha em perigo a vida espiritual de toda a comunidade de fé (2Jo 10,11).

Desse modo, as igrejas nos lares se tornaram a base para a propagação do evangelho em suas respectivas comunidades, e os anfitriões eram os “cooperadores” (3Jo 8). D. W. Riddle acredita que não apenas esses líderes ajudaram a propagar o reino, mas também essas casas constituíam pontos de coleta de tradições orais e escritas que mais tarde seriam preservadas nos escritos do NT. Por esse motivo, o papel das líderes das igrejas nos lares é bem mais importante do que pode parecer à primeira vista.

Embora a maioria dos estudiosos da Bíblia entenda que a “senhora eleita” a quem é destinada a Segunda Carta de João represente uma igreja, não uma pessoa, uns poucos teólogos são da opinião de que a carta foi mesmo escrita a uma mulher, como A. T. Robinson, A. Clarke, A. Plummer, C. C. Ryrie, A. Ross e D. W. Burdick. Se for o caso, ela deve ter sido a líder de uma igreja em casa em alguma localidade próxima de Éfeso, e era seu dever defender seus filhos contra a heresia. O nome pelo qual é chamada, *Kyria Eklektē*, é usualmente traduzido por “senhora eleita”, embora *Kyria* fosse um nome de uso confirmado na Ásia Menor, sendo na verdade uma tradução grega do aramaico Marta (HARRIS). O texto de 2João também contém saudações por parte de uma “irmã eleita” e seus filhos (2Jo 13), quer isso signifique uma igreja irmã, quer outra líder de uma igreja em casa. A. Spencer observa que não se pode referir a toda uma congregação como uma senhora e seus filhos (SPENCER, p. 110-1). Em 1João e 3João, as crianças representam o rebanho, ao passo que os líderes são indicados separadamente.

7. Viúvas e mulheres despojadas de seus direitos

Ao longo de toda a obra de Lucas-Atos, demonstra-se especial empatia pelas mulheres despojadas de seus direitos, de modo que Paulo, arriscando a própria segurança, cura uma escrava perturbada

(At 16.16-24). Várias escravas recebiam funções de particular responsabilidade na igreja nascente: Rode guardava a porta de uma igreja em casa, e duas escravas da Bitúnia eram líderes de uma comunidade cristã, sendo chamadas “ministras” ou “diaconisas”. De acordo com o que exigia a lei romana no caso de escravos, o testemunho delas foi obtido sob tortura e confirma a natureza inofensiva da adoração cristã (PLÍNIO, *Ep*, 96).

Demonstrava-se sensibilidade em particular pelas viúvas e por mulheres que padeciam privações. Cientes de que as viúvas dos judeus helenistas estavam recebendo menos ajuda que as de origem palestina, os líderes da igreja primitiva instituíram uma ordem diaconal para garantir uma distribuição equitativa (At 6.1-6; cf. *Mc* 12.40; *Lc* 18.2-5). É dito que o ministério de Dorcas abrangia as viúvas, que eram acolhidas e recebiam cuidados em um ambiente receptivo e piedoso (At 9.36-41; sobre a ideia de que Dorcas era líder de uma ordem de viúvas, v. VITEAU).

Tiago, irmão de Jesus, ordenou que os crentes cuidassem das viúvas (*Tg* 1.27), enquanto a Primeira Carta a Timóteo prescreve normas de conduta para essas mulheres enlutadas, mas também lhes confere legitimidade e poderes para participar de um ministério organizado de evangelização e intercessão (1Tm 5.3-16). Inácio pede a Policarpo que dispense cuidado especial às viúvas e assuma a guarda delas (*In, Po*, 4). As viúvas da igreja eram sustentadas pelas dadas dos outros membros em compensação por seus serviços espirituais e sociais. Policarpo reconhece a presença delas na congregação de Filipos (*Po, Fp*, 6.1) e as instrui quanto à melhor atitude que devem ter no cumprimento de seus deveres. Elas devem ser discretas, não falar da vida alheia e evitar ofensas, fofocas, cobiça e afirmações falsas. Também devem se entregar à oração constante por todos, porque “são um altar de Deus” (*Po, Fp*, 4).

Parece que Inácio de Antioquia está se dirigindo a mulheres que desempenham uma função definida quando escreve a “virgens que são chamadas viúvas” (*In, Es*, 13.1). Witherington acredita que “viúva” se tornou um termo técnico que designava “todas as mulheres não casadas dedicadas ao celibato e ao trabalho do Senhor, incluindo-se as que nunca se casaram”

(WITHERINGTON, 1988, p. 201; v. tb. STÄHLIN, v. 9, p. 451). Grapte devia dar às viúvas instrução especial a respeito da mensagem de Hermas (*He*, “Vi”, 2.8.3), enquanto este assumia a responsabilidade pelo cuidado das viúvas e dos órfãos (*He*, “Or”, 8.10). Mais tarde, especialmente no Oriente, as viúvas se tornariam parte do clero ordenado, vinculadas a igrejas locais e dedicadas a um ministério de oração e de boas obras.

8. Mulheres casadas e solteiras

A condição social das mulheres é de considerável interesse para os autores da literatura cristã primitiva. As mulheres casadas aparecem em Atos como pessoas maduras, das quais se exigia que assumissem a responsabilidade por suas ações. Safira, com o marido, é considerada responsável pelo engodo que tentara impingir à igreja (At 5.1-10). Priscila participa em pé de igualdade da liderança e do exercício do ministério que partilha com o marido. Até mesmo as rainhas herodianas ouvem com interesse a mensagem de Paulo (At 24.24; 25.13,23; 26.20). Embora vistas nas fontes históricas seculares como concubinas e como esposas que eram quase sempre objetos de manipulação de governantes ávidos de poder, elas aparecem em Atos como pessoas de poder e integridade, capazes de tomar as próprias decisões morais e espirituais.

Como Jesus havia advertido (Mt 10.35,36; Lc 14.26), abraçar a nova fé nem sempre ajudava na harmonia dos relacionamentos familiares, embora às vezes fortalecesse os mesmos vínculos. Domitila, sobrinha do imperador Domiciano (que reinou entre 81 e 96 d.C.), foi exilada; seu marido, que aparentemente também era cristão, foi executado (SUETÔNIO, *Domiciano*, 10.15.17; DIÃO CÁSSIO, *Hi*, 67.14). Justino Mártir (JUSTINO, *Ap* II, 2) conta a história de uma mulher cujo marido dissoluto a denunciou como cristã e conseguiu o castigo da pessoa que a instruíra.

A virgindade das mulheres dedicadas ao ministério exige respeito especial. As quatro profetisas filhas de Filipe eram virgens, ao passo que Ana, a única profetisa presente a proclamar o nascimento do Messias, com exceção de sete anos viveu a vida inteira como celibatária. Tecla, convertida e seguidora do apóstolo Paulo, fez do celibato uma condição para o chamado

apostólico que recebeu. Essa tendência é precursora do ascetismo que mais tarde se disseminaria pela igreja primitiva.

O *pastor*, de Hermas, revela uma prática conhecida como sineisacatismo, segunda a qual o homem vivia com uma mulher, mas “como irmão, não como marido” (*He*, “Si”, 9.11.3; cf. *He*, “Vi”, 1.7.2).⁶ Embora pudessem ocupar a mesma cama com o homem, as mulheres (denominadas *subintroductae* ou *agapētai*) eram ostensivamente virgens, comprometidas com o ministério do evangelho. É possível que o apóstolo Paulo esteja se referindo a essa prática quando fala da virgem que é livre para servir a Cristo, em vez de servir o marido, e do homem que “conserva sua virgem” (1Co 7.34-37, o original não traz “filha”). Uma vantagem de tal “casamento espiritual” era que ele proporcionava segurança material, proteção masculina e liberdade de responsabilidade marital à mulher solteira desejosa de estar envolvida no serviço cristão (McNAMARA).

De acordo com uma tradição que chegou ao conhecimento de Clemente de Alexandria, as esposas dos primeiros apóstolos acompanhavam-nos nas viagens a fim de se obterem melhores resultados na divulgação do evangelho (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *St*, 3.6; cf. AMBROSIASTRO, *PL* 17, c496). Talvez se encontre uma indicação desse ministério partilhado na declaração de 1Pedro 5.13: “Aquele que é coeleita convosco, que está na Babilônia, vos cumprimenta, como também meu filho Marcos”. Ainda que alguns estudiosos acreditem que se trata da personificação de uma congregação inteira, isso não parece se harmonizar com a menção direta a Marcos, que estava cuidando de Pedro em Roma. Foi Marcos que, no Evangelho que leva seu nome, evidentemente registrou o fato de Pedro ser casado (Mc 1.29-31). Uma vez que Babilônia era um codinome amplamente usado para designar Roma, J. A. Bengel, E. T. Mayerhoff, K. R. Jackmann, H. Alford, A. T. Robinson e outros propõem que essa talvez seja uma referência à esposa de Pedro, pois é sabido que ela acompanhou o marido em suas viagens missionárias (1Co 9.5). Clemente de Alexandria até mesmo preservou um relato do encorajamento que ela recebeu de Pedro pouco antes de ser martirizada (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *St*, 7.11.63). C. Bigg observa que seria natural

uma mulher que havia participado do ministério do marido enviar uma saudação própria às igrejas a que ela também havia servido na obra do evangelho. Para Bigg, o fato de o apóstolo incluir uma mensagem da esposa revela “um aspecto nobre e inconfundível do caráter de Pedro e [...] um tipo de atitude que depõe fortemente a favor da genuinidade da epístola” (Bicc, p. 77).

À semelhança de Sara, que abandonou uma vida estável por uma existência nômade (1Pe 3.6), a esposa de Pedro perseverou como companheira constante e ajudou a fundar uma nova comunidade de nova e viva fé. Homens e mulheres por todo o Império Romano depararam com o mesmo desafio quando abraçaram Jesus Cristo como Salvador e Senhor de sua vida e se tornaram, de fato, “filhos de Sara”.

DLNTD: HOUSEHOLD CODES; HOUSEHOLD, FAMILY; MARY; MINISTRY; WOMAN AND MAN.

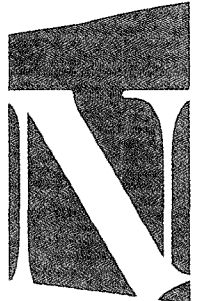
BIBLIOGRAFIA. BIGG, C. *A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*. Edinburgh: T & T Clark, 1961. (ICC.) ■ DEN BOER, W. Gynaecoonitis, a center of Christian propaganda. *vc*, v. 4, p. 61-4, 1950. ■ FESTUGIÈRE, A. J. *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean [extraits] saint George*. Paris: A. and J. Picard, 1971. ■ GRYSOON, R. *The ministry of women in the early church*. Collegeville: Liturgical Press, 1976. ■ HARRIS, R. The problem of the address in the Second Epistle of John. *Expositor*, p. 194-203, 1901. ■ HERZFELD, E. E. & EUVER, S. *Miriamlik und Korkyos: zwei christliche Ruinenstätten des Ruhen Kilikiens*. Manchester:

Manchester University Press, 1930. (MAMA, 2.) ■ MACDONALD, D. R. *The legend and the apostle: the battle for Paul in story and in canon*. Philadelphia: Westminster, 1983. ■ MCKENNA, M. L. *Women of the church: role and renewal*. New York: P. J. Kennedy and Sons, 1967. ■ MCNAMARA, J. A. *A new song: celibate women in the first three Christian centuries*. New York: Harrington Park Press, 1985. ■ RAMSAY, W. M. *The church in the Roman Empire before A.D. 170*. London: Hodder & Stoughton, 1893. ■ RIDDLE, D. W. Early Christian hospitality: a factor in the Gospel transmission. *JBL*, v. 57, p. 141-54, 1938. ■ SPENCER, A. B. *Beyond the curse: women called to ministry*. Nashville: Thomas Nelson, 1985. ■ STÄHLIN, G. χήρα. *TDNT*, v. 9, p. 40-65. ■ VITEAU, J. L'institution des diacones et des veuves — Actes 6:1-10, 8:4-40, 21:8. *RHE*, v. 22, p. 532-6, 1926. ■ VON HARNACK, A. Probability about the address and author of the Epistle to the Hebrews. In: STARR, L. A., org. *The Bible status of woman*. New York: Revell, 1926. p. 394-414. ■ WIRE, A. *The Corinthian women prophets: a reconstruction through Paul's rhetoric*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990. ■ WITHERINGTON III, B. *Women and the genesis of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ■ _____. *Women in the earliest churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. (SNTSMS, 59.)

C. C. KROEGER

MULHERES NA LIDERANÇA E NO MINISTÉRIO. VER MULHERES.

MUNDO. VER JOÃO, EVANGELHO DE.



NASCIMENTO DE JESUS. Ver JESUS, NASCIMENTO DE.

NASCIMENTO, NARRATIVAS DO. Ver JESUS, NASCIMENTO DE;
MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES I.

NASCIMENTO VIRGINAL. Ver JESUS, NASCIMENTO DE.

NATIVIDADE DE JESUS. Ver JESUS, NASCIMENTO DE.

NATIVIDADE, NARRATIVAS DA. Ver JESUS, NASCIMENTO DE;
MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES I.

NOMISMO ALIANCÍSTICO. Ver NOMISMO PACTUAL.

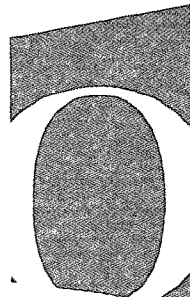
NOMISMO PACTUAL. Ver JUSTIFICAÇÃO; LEI II.

NOVA ALIANÇA. Ver ALIANÇA, NOVA ALIANÇA.

NOVA CRIAÇÃO. Ver CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO.

NOVA PERSPECTIVA SOBRE PAULO. Ver JUSTIFICAÇÃO; LEI II;
ROMANOS, CARTA AOS.

NOVO ISRAEL. Ver ISRAEL.



OBRAS DA LEI. *Ver* JUSTIFICAÇÃO; LEI.

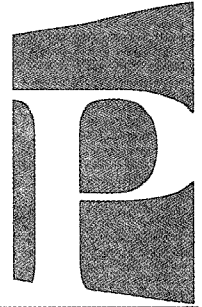
ONÉSIMO. *Ver* FILEMOM, CARTA A.

Oponentes de PAULO. *Ver* ADVERSÁRIOS I.

OPULÊNCIA. *Ver* RIQUEZAS E POBREZAS.

ORAÇÃO. *Ver* ADORAÇÃO/CULTO.

ORÁCULOS. *Ver* RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.



PAI, DEUS COMO. VER DEUS I.

PAIXÃO, NARRATIVAS DA. VER CRISTO, MORTE DE I; JESUS, JULGAMENTO DE.

PAIXÃO, PREDIÇÕES ACERCA DA. VER RESSURREIÇÃO I.

PARÁBOLAS

A palavra “parábola” designa uma breve narrativa com dois níveis de sentido. Os termos grego e hebraico têm significado bem mais amplo. As parábolas de Jesus são obras de arte e ao mesmo tempo armas que ele utilizou em debates com os adversários, além de constituírem o método de ensino que ele empregou mais vezes para explicar o REINO DE DEUS e mostrar o caráter de Deus e as expectativas que ele tem com respeito à humanidade. Apesar da tradição que alega que as parábolas de Jesus têm uma única mensagem, muitas parábolas transmitem duas ou três verdades, e pode haver várias correspondências entre a parábola e a realidade que ela representa.

1. História da interpretação
2. Definição de *parabolē* e termos afins
3. Características das parábolas
4. As parábolas antes de Jesus
5. Distribuição das parábolas nos Evangelhos
6. A autenticidade das parábolas
7. O propósito das parábolas
8. Diretrizes para a interpretação
9. O ensino das parábolas

1. História da interpretação

A história da interpretação é praticamente um pré-requisito para estudar as parábolas de Jesus, e o

ponto de partida é a obra de A. Jülicher, estudioso do NT cuja obra sobre as parábolas, em dois volumes (1888, 1889), domina o estudo das parábolas até hoje, embora não tenha sido traduzida nem mesmo para o inglês.

1.1 Antes de Jülicher. Durante a maior parte da história da igreja, em vez de interpretadas, as parábolas de Jesus têm sido alegorizadas. Ou seja, são inseridos nas parábolas elementos da teologia da igreja alheios ao sentido original pretendido por Jesus. O exemplo mais conhecido é a interpretação que Agostinho faz da parábola do bom samaritano (Lc 10.30-37), em que praticamente todo detalhe recebeu significado teológico. O homem é Adão; Jerusalém é a cidade celestial; Jericó é a Lua, que representa nossa mortalidade; os salteadores são o Diabo e seus anjos, os quais arrancam do ser humano a imortalidade e o espancam quando o induzem ao pecado; o sacerdote e o levita são o sacerdócio e o ministério do AT; o bom samaritano é Cristo; o ato de curar as feridas é o refreamento do pecado; o óleo e o vinho são o consolo da esperança e a disposição para o trabalho; o animal é a encarnação; a estalagem é a igreja; o dia seguinte é o tempo depois da ressurreição de Cristo; o estalajadeiro é o apóstolo Paulo; os dois denários são os dois mandamentos do amor ou a promessa desta vida e da vindoura (AGOSTINHO, *Qu Ev*, 2.19). De modo semelhante, Gregório, o Grande, alegorizou a parábola da figueira estéril (Lc 13.6-9), de forma que as três vezes em que o proprietário procura fruto nela representam, respectivamente, a vinda de Deus antes da outorga da Lei, sua vinda na ocasião em que a Lei foi escrita e sua vinda em

graça e misericórdia na pessoa de Cristo. O dono da figueira representa os que dirigem a igreja, e o ato de escavar e colocar estrume simboliza a reapreensão a pessoas infrutíferas e à lembrança dos pecados (GREGÓRIO, O GRANDE, Homilia 31). Outros, como João Crisóstomo, da escola de Antioquia, e João Calvino, não alegorizavam as parábolas, mas, até o final do século XIX, a alegorização era o meio predominante de interpretação.

1.2 Jülicher. Outros antes de Jülicher haviam criticado a alegorização, mas a obra desse estudioso foi como o beijo da morte nesse procedimento interpretativo. As parábolas são o desenvolvimento dos símiles, ao passo que as alegorias são o desenvolvimento das metáforas. À semelhança das metáforas, as alegorias não representam a realidade e têm de ser decodificadas. O propósito de Jesus não era obscurecer; por isso, não podemos ver suas parábolas como alegorias.

1.3 Depoimentos de Jülicher. Todos os estudos posteriores sobre as parábolas tiveram de levar em consideração as ideias de Jülicher. No início, houve alguns ataques contra os argumentos de Jülicher, particularmente por parte de P. Fiebig (começando em 1904). Fiebig alegava que Jülicher baseava sua compreensão das parábolas na retórica grega, não no mundo hebraico, onde são comuns as parábolas alegóricas. Outros reconheceram que Jülicher havia se livrado da alegoria, que é um estilo literário, enquanto o problema era a alegorização — o procedimento interpretativo de inserir nas parábolas uma teologia não pretendida por Jesus. Hoje em dia, pouquíssimos intérpretes aceitariam as definições de Jülicher sobre a parábola ou sua ideia de que as parábolas apresentam máximas religiosas de cunho geral. As críticas a seu conceito de alegoria são devastadoras, mesmo assim ainda se admite que a parábola contém uma única mensagem e se resiste à ideia de que alguma parte das parábolas de Jesus seja de sentido alegórico. Além disso, a interpretação das parábolas tem passado por várias etapas.

1.3.1 C. H. Dodd e J. Jeremias. No estudo das parábolas, a era de Dodd e Jeremias vai de 1935 até cerca de 1970, embora a obra de Jeremias sobre as parábolas ainda exerça influência. A obra de Jeremias foi um desenvolvimento do trabalho de Dodd, e ambos foram influenciados por Jülicher. Dodd e Jeremias tentavam entender

as parábolas de Jesus em seu contexto histórico e escatológico (v. ESCATOLOGIA). Ambos queriam eliminar os elementos alegóricos das parábolas. Dodd entendia a mensagem de Jesus como escatologia realizada: o reino já chegou. As parábolas que falam de colheita não se referem a um desfecho que ainda está por vir, mas ao período do ministério terreno de Jesus.

Jeremias procurou oferecer evidências históricas e culturais para entender as parábolas e, sob a influência da crítica da forma, identificar sua forma original mediante a eliminação dos aspectos alegóricos e dos acréscimos feitos pela igreja primitiva. Como é normal nesses casos, isso conduziu a uma reconstrução supostamente original da forma das parábolas. Quase invariavelmente, o contexto dos Evangelhos, as introduções, as conclusões e quaisquer comentários interpretativos foram considerados secundários. Essas formas abreviadas e desalegorizadas guardam proximidade com as parábolas existentes no *Evangelho de Tomé*, uma coleção de frases de Jesus com data provável no século II. A relação do *Evangelho de Tomé* com os Evangelhos canônicos, a data desse Evangelho e sua natureza são objeto de debate. O fato de que Jeremias e outros propuseram versões mais curtas das parábolas antes que o *Evangelho de Tomé* se tornasse conhecido convenceu alguns estudiosos de que essa obra preserva a forma original de algumas das parábolas.

Embora reconhecesse a presença do reino no ministério de Jesus, Jeremias considerava sua mensagem uma escatologia em processo de realização. Em suas parábolas, Jesus deixava o povo diante de uma decisão crítica e o convidava a responder à misericórdia de Deus. A influência de Jeremias tem sido tão forte que, segundo N. Perrin, no futuro as parábolas só serão interpretadas com base na análise de Jeremias (PERRIN, p. 101).

1.3.2 Abordagens existencialista, estruturalista e literária. Várias formas atuais de abordar as parábolas têm se originado em correntes filosóficas. Algumas delas também resultam da insatisfação com o fato de Dodd e Jeremias terem se concentrado na abordagem histórica. Apesar da busca por algo além do meramente histórico, essas abordagens ainda seguem Jeremias quando se desfazem dos acréscimos alegóricos e interpretativos. A nova hermenêutica de E. Fuchs e E.

Jüingel ressalta o poder que as parábolas de Jesus têm de expressar a realidade para a qual apontam. As parábolas são entendidas como “acontecimentos linguísticos” (*Sprachereignisse*). Nas parábolas, Jesus expressa a compreensão que tem de sua existência de uma forma compreensível a todos os ouvintes. As parábolas são uma convocação a essa existência.

De forma semelhante, G. V. Jones, A. N. Wilder e D. Via destacam a natureza artística e existencial das parábolas. Para Via especialmente, as parábolas não estão presas ao propósito do autor. São obras estéticas que tratam do presente, porque em seus padrões há uma compreensão da existência que requer uma decisão.

Vale assinalar a obra de K. Bailey sobre as parábolas, dada a meticulosa atenção que ele dispensa à estrutura retórica das parábolas, bem como a sua interpretação à luz do modo de pensar da Palestina, o qual ele veio a conhecer enquanto atuava como missionário no Líbano.

Na década de 1970, as abordagens estruturalistas dominaram os estudos das parábolas. Os estruturalistas não estavam interessados no significado histórico nem na intenção do autor. Em vez disso, procuravam comparar as estruturas de superfície e as camadas mais profundas de várias passagens, ou seja, buscavam comparar os deslocamentos, as causas, as funções, as oposições e as resoluções existentes nesses textos. Às vezes, uma análise estruturalista pode ser útil, como aquela em que J. D. Crossan identifica as categorias de advento, reversão e ação como básicas para entender as parábolas. O reino de Deus é tanto um advento quanto um presente de Deus. É também a inversão do mundo de alguém e a capacitação para a ação. No entanto, em sua maioria, os estudos estruturalistas têm sido dominados por jargões técnicos, sem acrescentar muita luz ao assunto.

A década de 1980 testemunhou mudanças perceptíveis no estudo das parábolas, em grande parte por influência da crítica literária. Embora desde a década de 1950 tenha havido certo interesse nas ênfases editoriais dos autores dos Evangelhos, os interesses literários têm despertado muito mais atenção à técnica e aos propósitos dos Evangelistas na composição dessas obras. A crítica literária também tendia a destacar uma abordagem de leitura centrada no leitor, na qual

o significado do texto era determinado pela interação deste com o leitor. Essa abordagem é subjetiva demais e produz uma variedade de sentidos, todos considerados corretos. Essa compreensão polivalente de textos convida o intérprete a ser um “jogador treinado” e a ler os textos com tantas associações quantas forem desejadas. Por exemplo, a parábola do filho pródigo pode ser lida à luz da psicanálise freudiana: o filho pródigo, o irmão mais velho e o pai refletem o id, o ego e o superego. Com esse método, é possível ler a parábola de forma igualmente legítima. Entretanto, as leituras subjetivas das parábolas não são interpretações: são maneiras de recontar a história em um novo contexto. Para entender a mensagem de Jesus, será preciso fazer justiça ao contexto histórico em que as parábolas foram contadas.

1.4 Interpretações baseadas em comparações com as parábolas judaicas. Nos estudos recentes sobre as parábolas, constatou-se a tendência de obter percepções pelo estudo das antigas parábolas rabínicas. Comparar as parábolas judaicas com as de Jesus não é algo novo. Fiebig fez isso ao combater a abordagem de Jülicher, e, mais ou menos na mesma época, A. Feldman reuniu as parábolas judaicas que facilitavam ainda mais essa comparação. Até agora, já foram coletadas cerca de 2 mil parábolas rabínicas. Em anos recentes, foram publicadas várias obras que tratam da teoria das parábolas à luz das parábolas rabínicas e repensam teorias e interpretações anteriores. Dentre essas obras, a mais importante é a pesquisa de D. Flusser, estudioso judeu do NT cuja obra principal ainda não foi traduzida para o inglês. As obras de Flusser e de outros estudiosos que se concentram no estudo do judaísmo questionam não apenas as conclusões de Jülicher, mas também as de Jeremias, as das abordagens centradas no leitor e de boa parte dos estudiosos do NT. Flusser admite que as parábolas sofreram, por parte dos Evangelistas, um extenso trabalho editorial, mas é otimista quanto à confiabilidade do material dos Evangelhos. Ele alega que em geral o contexto das parábolas está correto, sendo a introdução e a conclusão indispensáveis e geralmente tendo origem em Jesus. No seu entender, o *Evangelho de Tomé* depende dos Evangelhos Sinóticos e não tem valor para a pesquisa sobre as palavras de Jesus.

O tratamento que C. Blomberg dispensa às parábolas demonstra o distanciamento em relação às obras de Jülicher e de Jeremias. Blomberg entende que, à semelhança das parábolas dos rabinos, as de Jesus são alegorias e geralmente apresentam duas ou três mensagens, dependendo do número de personagens principais que a parábola possua.

2. Definição de *parabolē* e termos afins

O termo grego *parabolē* tem um sentido muito mais amplo nos Evangelhos que nossa palavra “parábola”. A palavra grega pode designar um provérbio (Lc 4.23), um enigma (Mc 3.23), uma comparação (Mt 13.33), um contraste (Lc 18.1-8), histórias simples (Lc 13.6-9) e também complexas (Mt 22.1-14). Essa gama de sentidos deriva da palavra hebraica *māshal*, que a LXX geralmente traduz por *parabolē* (28 das 39 ocorrências). Além disso, é possível usar *māshal* com o sentido de “zombaria”, “oráculo profético” ou “adágio”. *Māshal* é qualquer frase ambígua que tenha o propósito de estimular o pensamento.

Além de distinguir a ampla gama de sentidos das palavras *parabolē* e *māshal*, é preciso esclarecer o conceito de parábola. Em geral, distinguem-se quatro formas de parábolas: analogia, história-modelo, parábola e alegoria. A analogia é o desenvolvimento do símile (comparação explícita que emprega a palavra “como” ou a expressão “semelhante a”, “à semelhança de”). É uma comparação que envolve um acontecimento típico ou recorrente da vida real e quase sempre expressa no tempo presente. A parábola do fermento (Mt 13.33) é uma analogia. A história-modelo apresenta um personagem de caráter positivo ou negativo (ou ambos), cujo exemplo deve ser imitado ou cujas características e ações devem ser evitadas. Implícita ou explicitamente, a história-modelo diz: “Vai e faze [ou não faças] desse modo” (cf. Lc 10.37). Em geral, apenas quatro parábolas nos Evangelhos, todas no Evangelho de Lucas, são identificadas como história-modelo: o bom samaritano; o rico insensato; o rico e Lázaro; o fariseu e o publicano. A parábola é o desenvolvimento da metáfora (comparação implícita) que se refere a um acontecimento fictício ou a fatos do passado, exprimindo uma verdade moral ou espiritual. A parábola do grande

banquete (Lc 14.15-24) provavelmente se encaixa nessa definição. Nesse sistema de classificação, a *alegoria* consiste em uma série de metáforas relacionadas — a parábola do semeador talvez seja um exemplo de alegoria.

Embora essa classificação quádrupla seja popular, muitos estudiosos não a consideram ideal. Alguns fazem objeção à categoria “história-modelo”, mas, se não desconsiderarmos o fato de que essas histórias podem estar apresentando mais que apenas um modelo, essa classificação pode ser de grande valia. Está claro que em alguns aspectos elas são diferentes de outras parábolas. Mais complicada é a suposta distinção entre parábola e alegoria, um dos assuntos mais debatidos nos estudos do NT. Para alguns, como M. Boucher, a alegoria não é uma forma literária, e sim um recurso de expressão de significado — por esse motivo, todas as parábolas são alegóricas na totalidade ou em alguns de seus elementos. São poucas as parábolas que possuem apenas uma correspondência entre a história e a realidade que refletem, embora não se deva considerar a interpretação das parábolas um processo de decifração de mensagens. É melhor definir parábola como uma história com dois níveis de significado. Os níveis da história constituem um espelho mediante o qual se percebe e se entende a realidade. Na realidade, as parábolas são jardins imaginários com sapos de verdade lá dentro.

3. Características das parábolas

As parábolas tendem a ser breves e simétricas e em geral empregam estruturas em equilíbrio que envolvem dois ou três atos. Normalmente, omitem descrições desnecessárias, e é comum as motivações ficarem sem explicação, e as perguntas implícitas, sem resposta. Costumam ser baseadas na vida cotidiana, mas não são necessariamente realistas. Por causa do uso da hipérbole e de elementos improváveis, com frequência são pseudorealistas e apresentam elementos chocantes. Por exemplo, é improvável que alguém na Palestina do século I contraísse uma dívida de 10 mil talentos (algumas dezenas de milhões de dólares), como no caso da parábola do credor incompassivo (Mt 18.23-35). Além disso, as parábolas despertam o pensamento. Vinte e duas parábolas iniciam com perguntas do tipo: “Qual de vós...?”;

“Que vos parece...?”. É normal que a parábola leve o ouvinte a julgar os acontecimentos nela relatados e então exija também um julgamento em questões religiosas. Com frequência, as parábolas exigem uma mudança no pensamento da pessoa. O samaritano desprezado é o próximo; o publicano, não o fariseu, é quem é justo. A questão crucial é apresentada no final da parábola, e, de modo correspondente, “a regra da tensão final” exige que a interpretação se concentre no encerramento da parábola. Embora a parábola dos agricultores maus tenha implicações cristológicas, a maioria das parábolas é teocêntrica, pois se concentra em Deus, em seu reino e nas expectativas com respeito aos seres humanos. Por consequência, as parábolas quase sempre são convites a uma mudança de comportamento e ao discipulado. O grau em que o referente teológico é claro para o ouvinte varia de parábola para parábola.

4. As parábolas antes de Jesus

Jesus não foi a primeira pessoa a ensinar por parábolas e por meio de histórias. Existem precedentes gregos e semíticos, mas não há nenhum indício de que alguém antes de Jesus tenha usado as parábolas de forma tão sistemática, criativa e eficaz. Existem tantas parábolas rabínicas semelhantes às contadas por Jesus que alguns estudiosos afirmam que Jesus as extraiu de um repositório de histórias populares ou pelo menos extraiu desse repositório os temas e as estruturas que utilizou. Como sempre ocorre com os dados rabínicos, o problema é que esses escritos são posteriores à época do NT. Pelo fato de existirem tão poucos indícios de ensino por parábolas antes de Jesus, alguns estudiosos entendem que o uso de parábolas por Jesus foi algo novo. Até o momento, não foram identificadas parábolas nos textos de Qumran, e não há nenhuma nos livros apócrifos ou nos pseudépigráficos (excluindo-se as denominadas *Similitudes de Enoque*, que aparentemente são de origem posterior). Praticamente nenhuma das parábolas rabínicas procede de um período tão remoto quanto a primeira metade do século I. Além do problema de data, as parábolas rabínicas, todas escritas em hebraico, não em aramaico, são usadas basicamente como meio de interpretar as Escrituras, ao passo que Jesus não empregou as parábolas dessa maneira.

O AT apresenta sete parábolas que constituem precedentes para as parábolas de Jesus: a parábola que Natã contou a Davi acerca do homem pobre e sua ovelha (2Sm 12.1-10); a história que a mulher de Tecoa contou sobre seus dois filhos (2Sm 14.5-20); a parábola encenada, em que o profeta condena Acabe (1Rs 20.35-40); a canção da vinha (Is 5.1-7); as aves e a videira (Ez 17.2-10); a leoa e seus filhotes (Ez 19.2-9); a videira (Ez 19.10-14). Só Ezequiel 17.2-10 é explicitamente denominado *māshal*. Além disso, Juízes 9.7-15 e 2Reis 14.9 contêm fábulas. Das parábolas do AT, só a história de Natã sobre o homem pobre e sua ovelha constitui um paralelo verdadeiro com as parábolas de Jesus.

5. Distribuição das parábolas nos Evangelhos

Cerca de um terço dos ensinamentos de Jesus está nas parábolas. A palavra grega *parabolē* aparece cinquenta vezes no NT, e, com exceção de Hebreus 9.9 e 11.19, todas as ocorrências estão nos Evangelhos Sinóticos. As parábolas aparecem em todos os níveis dos Sinóticos. Caso se aceite a Hipótese das Quatro Fontes da origem dos Evangelhos, as parábolas constituem 16% de Marcos, cerca de 29% de Q, cerca de 43% de M e cerca de 52% de L (v. PROBLEMA SINÓTICO). João não contém parábolas em forma de história, mas algumas passagens se encaixam no sentido amplo de *māshal*, como a do bom pastor (Jo 10) e a da videira verdadeira (Jo 15). (João emprega quatro vezes a palavra *paroimía*. Essa palavra, em alguns aspectos, é semelhante a *parabolē*.)

Não se pode apresentar um número exato de parábolas, visto que entre os estudiosos não existe concordância sobre quais passagens devem ser classificadas como parábola. Existem trinta explicitamente rotuladas como *parabolē*, mas isso inclui provérbios (Lc 4.23), enigmas (Mc 3.23), frases breves (Mc 7.15) e perguntas (Lc 6.39). Existem pelo menos quarenta parábolas em sentido mais restrito, mas elas podem chegar a 65, caso se incluam certas frases de Jesus como aquela a respeito da pessoa que tem uma viga no olho e tenta tirar o cisco do olho de outra (Mt 7.3-5).

Nos Sinóticos, as parábolas são organizadas tematicamente. Marcos registra apenas quatro parábolas em forma de história: em Marcos 4, temos

o semeador, a semente de mostarda e a semente que cresce em segredo; em Marcos 12, temos os agricultores maus. Com exceção da semente que cresce em segredo, Mateus e Lucas registram as parábolas de Marcos, e ambos registram as parábolas do fermento e da ovelha perdida. Mateus e Lucas registram parábolas a respeito de pessoas que rejeitam o convite para um banquete (Mt 22.1-4; Lc 14.16-24) e de servos que recebem, em confiança, dinheiro para investir (Mt 25.14-30; Lc 19.11-27). Entretanto, em nenhum desses dois paralelos existe semelhança fraseológica, e não há certeza se Mateus e Lucas estão relatando as mesmas parábolas ou apenas parábolas semelhantes. Sem dúvida, Jesus contou algumas parábolas mais de uma vez, com variantes baseadas na mesma estrutura básica. Mateus organizou a maioria de suas parábolas em Mateus 12, 13, 18 e 20—25. Ele registra pelo menos doze parábolas inéditas. Lucas reúne a maioria de suas parábolas em Lucas 10—19, que faz parte da denominada “narrativa de viagem”. Lucas registra pelo menos quinze parábolas inéditas.

Catorze parábolas aparecem no *Evangelho de Tomé*, três das quais não são registradas nos Evangelhos canônicos. O *Apócrifo de Tiago* também traz três parábolas não registradas nos Evangelhos canônicos.

6. A autenticidade das parábolas

Mesmo os estudiosos convencidos de que as parábolas dos Evangelhos contêm acréscimos feitos pela igreja primitiva ainda entendem que as parábolas oferecem algo do ensino mais autêntico e confiável de Jesus. São fortes os dados a favor dessa certeza:

1) As parábolas refletem a clareza e a escatologia da pregação de Jesus e seu conflito com as autoridades judaicas.

2) Elas refletem a vida cotidiana na Palestina.

3) Não há praticamente nenhum indício de que antes de Jesus houvesse um uso frequente de parábolas.

4) Tendo em vista o fato de que no NT não há parábolas fora dos Evangelhos e que elas raramente existem em outra literatura cristã primitiva, a igreja primitiva não revela nenhuma propensão à criação de parábolas.

Ao mesmo tempo, alguns estudiosos mais críticos têm se dedicado ao debate da autenticidade de determinadas parábolas, em parte e no todo. O chamado Jesus Seminar [Seminário Jesus] chegou até mesmo a elaborar uma edição das parábolas de Jesus em que as palavras ou frases das parábolas aparecem nas cores vermelha, rosa, cinza ou preta, refletindo respectivamente as opiniões de que Jesus: 1) disse mesmo aquelas palavras; 2) disse algo parecido com aquelas palavras; 3) não disse aquelas palavras, mas expressou ideias semelhantes; 4) não disse aquelas palavras, sendo as ideias de período posterior. Apenas três parábolas representadas na tradição canônica foram impressas totalmente em preto (aquele que constrói uma torre e o rei que vai à guerra, ambas em Lc 14.28-32, e a rede de pescar), e outras quatro foram impressas totalmente na cor cinza (nesses casos, porém, é comum a preferência à versão da parábola como está registrada no *Evangelho de Tomé*).

Ainda que esse trabalho reforce a confiança que se tem na tradição das parábolas, as pressuposições e os procedimentos adotados pelo Seminário Jesus e por muitos outros estudiosos são inaceitáveis. O Seminário Jesus, à semelhança de muitos outros estudiosos de um período anterior, sucumbiu à tendência de encontrar um Jesus palatável às expectativas modernas. Concedeu extrema deferência ao *Evangelho de Tomé*, obra que, segundo parece, teve origem em uma segunda etapa da tradição oral. Além do mais, à luz de pesquisas recentes sobre as parábolas judaicas, a rejeição das introduções e conclusões das parábolas e de qualquer ideia alegórica é algo que não se justifica. Sem dúvida, a tradição oral deu forma às parábolas, e os Evangelistas as editaram de acordo com suas tendências estilísticas e propósitos teológicos. Podemos e devemos identificar muitas dessas mudanças. Entretanto, qualquer tentativa de identificar as *ipsissima verba* (i.e., as exatas palavras) de Jesus é, na melhor das hipóteses, ingênua. E em lugar algum aquela voz é ouvida com tanta clareza como nas parábolas.

7. O propósito das parábolas

Costuma-se dizer que as parábolas de Jesus não são apenas ilustrações dos sermões de Jesus, mas

são elas próprias a pregação. Está claro que as parábolas têm a função de atrair a atenção e instruir, mas não é correto considerá-las a pregação em si. As parábolas exigem interpretação; apontam para algo mais. Não são meras histórias para deleite dos ouvintes. Elas apresentam uma realidade que reflete outra: o reino de Deus. Por meio delas, pode se chegar à compreensão do reino. Jesus contou parábolas com o intento de confrontar as pessoas com a natureza do reino de Deus e convidá-las a participar do reino e a viver em conformidade com ele.

Marcos 4.10-12 parece, porém, dizer exatamente o contrário. Na superfície, esses versículos afirmam que Jesus revela o segredo do reino apenas a seus discípulos. “A vós é confiado o mistério do reino de Deus, mas tudo se diz por meio de parábolas aos de fora, para que, vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam, para que não se convertam e não sejam perdoados” (Mc 4.11,12). A parte final dessa declaração é uma citação de Isaías 6.9,10.

Para entender Marcos, é preciso atentar para a técnica, a estrutura e as ênfases teológicas que ele apresenta. Marcos utiliza a técnica de emolduramento para propiciar uma compreensão de cada seção de seu Evangelho. Por exemplo, a purificação do templo é emoldurada pelo ato de amaldiçoar a figueira (Mc 11.12-14) e pela lição extraída da figueira ressecada (Mc 11.20-25). Além disso, o material de Marcos 4.1-34 foi cuidadosamente organizado:

Marcos 4.1,2 — Introdução narrativa, informando que Jesus ensinou essas parábolas enquanto estava em um barco.

Marcos 4.3-9 — A parábola do semeador.

Marcos 4.10-12 — Jesus fica a sós com os discípulos, os quais ele contrasta com os que estão de fora.

Marcos 10.13-20 — Interpretação da parábola do semeador.

Marcos 10.21-25 — Ensinos apresentados em forma de parábola acerca do ouvir.

Marcos 4.26-32 — Duas parábolas: a da semente que cresce em segredo e a do grão de mostarda.

Marcos 4.33,34 — Conclusão que apresenta um resumo do objetivo dessa seção.

Alguns intérpretes entendem que essa estrutura é quiasmática, sendo o centro do quiasmo a interpretação da parábola do semeador. (Quiasmo é um padrão poético do tipo a-b-b'-a'.) Observe-se que em Marcos 4.35-41 Jesus e seus discípulos estão de volta ao barco. Essa seção retoma a apresentação cronológica que Marcos 4.9 parece ter abandonado. Por esse motivo, Marcos 4.10-34 constitui uma organização temática do autor. Observe-se também que Marcos 3.31-34, que se ocupa da família de Jesus do lado de fora, a procurá-lo, emoldura a parábola do semeador, assim como a parábola do semeador e sua interpretação emolduram Mc 4.10-12.

Nesse capítulo, o tema dominante é ouvir — o verbo é mencionado treze vezes. A passagem de Isaías 6.9,10, citada em uma versão semelhante ao *Targum sobre Isaías*, era um texto clássico acerca da dureza do coração humano, pelo fato de se recusarem a ouvir a palavra profética de Deus. A dureza de coração é tema importante para Marcos e algo até mesmo possível de ser constatado entre os discípulos de Jesus (cf. Mc 8.16-21, que emprega palavras semelhantes a Is 6.9,10, porém extraídas de Jr 5.21 ou Ez 12.2).

Vários estudiosos têm procurado atenuar o impacto de Marcos 4.12, alegando que *hina* (“para que”) expressa algo menos que propósito. T. W. Manson avança a hipótese de que *hina* é um erro de tradução do aramaico *de*, que pode ter o sentido de “quem”. Dessa maneira, ele prefere traduzir “tudo se ensina por meio de parábolas, para os que estão de fora e de fato veem, mas não sabem” (MANSON, p. 76-8). Joachim Jeremias entende que *hina* é a forma abreviada de *hina plerothē* (“para que se cumprisse”). Outros sugerem que se interprete *hina* como “porque”, como em Apocalipse 14.13, especialmente porque o paralelo em Mateus 13.13 traz *hoti* (“porque”). A sugestão de Jeremias é útil, mas essas explicações são desnecessárias, pois apenas ressaltam a dificuldade de aceitar a possibilidade de que Jesus contava parábolas para impedir a compreensão. Os estudiosos, em vez de atribuir as parábolas a Jesus, muitas vezes preferem acreditar em uma suposta teoria de Marcos acerca das parábolas. No entanto, não existe em Marcos uma teoria de que as parábolas impeçam a compreensão (cf. Mc 12.12).

Tabela 1. As parábolas de Jesus

Parábolas marcanas	Marcos	Mateus	Lucas
Os convidados do noivo	2.19,20	9.15	5.33-39
O tecido novo	2.21	9.16	5.36
O vinho novo	2.22	9.17	5.37-39
O homem forte que é amarrado	3.22-27	12.29,30	11.21-23
O semeador	4.1-9,13-20	13.1-9,18-23	8.4-8,11-15
A candeia e a medida	4.21-25		8.16-18
A semente que cresce em segredo	4.26-29		
O grão de mostarda	4.30-32	13.31,32	13.18,19
Os agricultores maus	12.1-12	21.33-46	20.9-19
A figueira que se renova	13.28-32	24.32-36	21.29-33
A sentinela	13.34-36		12.35-38
Parábolas partilhadas por Mateus e Lucas (o)			
Os construtores: o sábio e o tolo		7.24-27	6.47-49
O pai e o pedido dos filhos		7.9-11	11.11-13
Os dois caminhos/as duas portas		7.13,14	13.23-27
O fermento		13.31,32	13.20,21
A ovelha perdida		18.12-14	15.1-7
A festa de casamento		22.1-14	14.15-24
O ladrão de noite		24.42-44	12.39,40
Os dois servos		24.45-51	12.42-46
Os talentos		25.14-30	19.11-27
Parábolas encontradas apenas em Mateus			
As árvores boas e ruins		7.16-20	
A rede de pesca		13.47-50	
O joio e o trigo		13.24-30,36-43	
O tesouro		13.44	
A pérola de grande valor		13.45,46	
O servo impiedoso		18.23-35	
Os trabalhadores na vinha		20.1-16	
Os dois filhos		21.28-32	
As virgens sábias e tolas		25.1-13	
Os bodes e as ovelhas		25.31-46	
Parábolas encontradas apenas em Lucas			
Os dois devedores			7.41-50
O bom samaritano			10.25-37
O amigo à meia-noite			11.5-8
O rico insensato			12.13-21
A figueira estéril			13.6-9
O construtor de uma torre			14.28-30
O rei que saiu à guerra			14.31-33
A ovelha perdida			15.1-7
A moeda perdida			15.8-10
O filho pródigo			15.11-32
O mordomo infiel			16.1-8
O rico e Lázaro			16.19-31
O servo humilde			17.7-10
O juiz incompassivo			18.1-8
O fariseu e o publicano			18.9-14
Parábolas encontradas apenas em João			
O bom pastor — 10.1-18 (cf. Mt 18.12-14; Lc 15.1-7)			
A videira verdadeira — 15.1-8			

O objetivo de Marcos 4.10-12 fica claro se prestarmos atenção ao contexto. O reino é o reino da Palavra, e a questão é como o ser humano ouve e reage à Palavra. A parábola do semeador é sobre o ouvir. Em Marcos 4.10-12, o Evangelista mostra o que normalmente acontecia no ministério de Jesus. (Observe-se em Mc 4.10,11 o uso dos tempos imperfeitos no grego, o que indicava algo que acontecia costumeiramente.) Jesus ensinava as multidões, mas seu ensino requeria uma resposta. Quando alguém correspondia de forma positiva, dava-se mais um ensino. O padrão de ensino público seguido de ensino particular a um círculo de discípulos também aparece em outra passagem de Marcos (7.17; 10.10). As fortes palavras de Isaías 6.9,10 não querem dar a ideia de que Deus não desejava perdoar ao povo. Trata-se de uma declaração sem rodeios que exprime o inevitável. O povo ouvia, mas não entendia de verdade.

A dureza de coração e a falta de receptividade constatadas por Isaías encontraram reflexo no ministério de Jesus. A questão é se o coração da pessoa se endurecerá ou se ela ouvirá e obedecerá. Receber a mensagem, ainda que com alegria, não é suficiente (Mc 4.16). O que se exige é um ouvir que resulte em um viver frutífero. Esse é sem dúvida o objetivo de Marcos, pelo que se depreende deste resumo: “E dirigia-lhes a palavra com muitas outras parábolas como essas, conforme conseguiam compreender” (Mc 4.33). A declaração de Marcos 4.22 também é uma pista importante para entender o objetivo do Evangelista: “Nada está encoberto que não seja para ser manifesto”. Parece ser essa a maneira de Marcos entender as parábolas. As parábolas ocultam para revelar. Embora alguns reagissem com dureza de coração ou negando-se a ouvir, Jesus ensinava por meio de parábolas para induzi-los a que ouvissem e prestassem obediência.

8. Diretrizes para a interpretação

A interpretação das parábolas não é um procedimento científico, mas é possível estabelecer diretrizes que favoreçam a compreensão e evitem o mau uso delas.

1) *Análise a sequência, a estrutura e a fraseologia da parábola, incluindo-se os paralelos presentes nos outros Evangelhos.* Acompanhe o desenvolvimento da parábola e observe qualquer

estrutura específica, como paralelismo ou quiasmo. Por exemplo, existem paralelos significativos entre o filho mais novo e o mais velho na parábola lucana do filho pródigo (Lc 15.11-32). Mudanças significativas de fraseologia entre os vários relatos precisam ser entendidas à luz dos propósitos editoriais dos Evangelistas. Não se deve presumir que um Evangelho em particular sempre apresente a versão mais antiga de determinada parábola. Também não se deve eliminar a introdução e a conclusão de nenhuma parábola.

2) *Na parábola, observe aspectos culturais ou históricos que proporcionam compreensão mais aprofundada.* A maioria das parábolas contém esses aspectos, os quais exigem investigação. Por exemplo, o impacto da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18.9-14) é acentuado quando se tem consciência de que os dois homens provavelmente foram ao templo para orar na hora do sacrifício expiatório da manhã ou da tarde. Na prática, o publicano orou: “Que o resultado do sacrifício para mim seja a misericórdia”.

3) *Ouçã as parábolas no contexto do ministério de Jesus.* Os leitores de hoje mostram-se em geral tão familiarizados com as parábolas que não se dão conta do choque que os ouvintes de Jesus devem ter sentido. Tendemos a ter ideias negativas sobre os fariseus e não ficamos surpresos em ouvir Jesus dizer que o publicano, não o fariseu, é que foi declarado justo. Os ouvintes de Jesus sem dúvida pressupunham que o fariseu era um homem justo, e o publicano, um trapaceiro. Não nos surpreende o fato de um samaritano ajudar uma vítima (Lc 10.30-37), mas os ouvintes de Jesus, como o escriba a quem ele se dirigia, provavelmente jamais teriam proferido as palavras “samaritano” e “próximo” na mesma frase. As parábolas costumam induzir os ouvintes a mudanças na forma de pensar.

4) *Procure ajuda no contexto, mas saiba que o contexto de muitas parábolas não foi preservado.* A parábola dos agricultores maus (Mt 21.33-44 e par.) deve ser vista à luz da indagação sobre a autoridade com que Jesus realiza suas ações (Mt 21.23-27). Em contraste, Mateus 13 proporciona uma coletânea temática de oito parábolas sobre o reino, das quais não se preservou o contexto.

5) *Observe como a parábola e sua forma editorial se enquadram no plano e nos propósitos*

do Evangelho em que ela aparece. Para realçar a mensagem de Jesus, os Evangelistas organizaram tematicamente a maioria das parábolas. Com essa organização, eles revelam as próprias tendências teológicas. Por exemplo, as parábolas de Lucas aparecem basicamente em sua narrativa de viagem (Lc 9.51—19.48), que tem estrutura quiasmática. Lucas está interessado na oração, na riqueza e nos enjeitados. Não surpreende, pois, que tenha organizado as parábolas sobre oração em Lucas 11.5-13 e 18.1-14, sobre a riqueza em Lucas 12.13-21 e 16.1-31, sobre convites para um banquete (particularmente convites para enjeitados) como reflexo do reino em Lucas 14.7-24 e sobre a alegria de recuperar algo que estava perdido em Lucas 15.1-32. Além das parábolas do reino de Mateus 13, em Mateus 18.10-14, 21-35, o Evangelista apresenta duas parábolas no contexto de seu “discurso eclesástico”. Mateus também reúne, em Mateus 21.28—22.14, três parábolas sobre a rejeição de Israel ao convite divino e, em Mateus 24.32—25.46, sete outras, de cunho escatológico. Mateus e Lucas também diferem no posicionamento de algumas parábolas. Por exemplo, Lucas apresenta a parábola da ovelha perdida (Lc 15.1-7) em um contexto que trata do arrependimento dos pecadores, enquanto Mateus a situa em um contexto que trata do discípulo que erra. É certo que Jesus contou algumas das parábolas mais de uma vez, mas essas variações podem ser resultado de intervenção editorial.

6) *Identifique a função que tem a história como um todo para o ensino de Jesus e para os Evangelistas.* Pode haver mais de uma verdade na parábola e várias correspondências com a realidade que ela reflete. No entanto, isso não é uma licença para alegorizar. Algumas parábolas chegam a ter dois climaxes. Observe a parábola do filho pródigo (ou mais corretamente identificada pelo título “a parábola do pai e dos dois filhos”), em Lucas 15.11-32, e a parábola do banquete de casamento, em Mateus 22.1-14, embora a última possa ser a junção de duas parábolas. Qualquer correspondência entre a parábola e a realidade que ela reflete provavelmente estará limitada aos elementos principais da história. Não se devem alegorizar os detalhes nem forçar as parábolas além de seu propósito. O objetivo é ouvir a intenção de Jesus conforme transmitida pelos

Evangelistas. Uma maneira eficaz de descobrir a função de uma parábola é indagar qual pergunta ela procura responder. Às vezes, a pergunta é explícita, como na parábola do bom samaritano (Lc 10.25-37), que trata da pergunta “Quem é o meu próximo?”. Em outras ocasiões, a pergunta está implícita, como nas parábolas do rei que vai à guerra e do homem que constrói uma torre, que tratam da pergunta “É fácil ser discípulo?”.

7) *Apure o significado teológico da história. O que a parábola ensina acerca de Deus e de seu reino deve refletir em outras partes do ensino de Jesus.* Não existe nenhuma proposta de que devamos reduzir a parábola a proposições teológicas; no entanto, as parábolas expressam, sim, uma teologia. Mais uma vez, não se deve dar demasiada atenção aos detalhes das parábolas. Por exemplo, embora Mateus 18.34 ressalte a seriedade do juízo divino, isso não quer dizer que Deus tenha verdugos ou atormentadores!

8) *Preste especial atenção ao final da parábola.* A regra da tensão final reconhece que a parte mais importante da parábola é a conclusão, ponto em que se exige uma decisão ou em que o ouvinte é induzido a mudar sua maneira de pensar. O final da parábola dos agricultores maus (Mt 21.33-44) é uma citação de Salmos 118.22,23. Por meio de um jogo de palavras, as autoridades religiosas são levadas a perceber que, na condição de “construtores” da nação judaica, rejeitaram o FILHO DE DEUS. Independentemente do que mais possa ser verdade na parábola da ovelha perdida, o fato é que a atenção se concentra na alegria de recuperar a que estava perdida.

9. O ensino das parábolas

As parábolas concentram-se basicamente na vinda do reino e no consequente discipulado que se exige. Quando Jesus proclamou o reino, quis dizer que Deus estava exercendo seu poder e domínio para perdoar o mal e estabelecer a justiça, cumprindo assim as promessas do AT. Na pessoa e no ministério de Jesus, esses atos estavam sendo realizados, e o reino agora estava à disposição do povo. O reino é acompanhado de graça sem limite, mas também de exigências sem limite — por isso, é impossível falar do reino sem falar de discipulado. Embora algumas parábolas antecipem aspectos do futuro reino de Deus, boa

parte da atenção se concentra no reino como algo presente e disponível aos ouvintes de Jesus. Ao mesmo tempo, o reino é presente e ainda aguarda consumação. Com a atenção voltada para o presente, vem o convite para ingressar no reino e viver de acordo com seus padrões. A oração e o uso das riquezas são duas áreas da vida do reino tratadas nas parábolas.

9.1 O reino como algo presente. Uma parábola curta em Mateus 12.29 é uma das mais fortes declarações acerca da presença do reino, e essa parábola também tem implicações cristológicas. Em resposta à acusação de que Jesus expulsava demônios pelo poder de Belzebu (Mt 12.24), ele aponta para a atividade do Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) em seu ministério como prova de que o reino está presente (Mt 12.28). A parábola de Mateus 12.29 sustenta que ninguém pode entrar e saquear a casa de um homem forte, a menos que antes amarre o homem. Fica claro que para Jesus seu ministério consiste em prender Satanás e saquear sua casa.

Embora todas as parábolas sejam, em certo sentido, parábolas do reino, as de Mateus 13 estão agrupadas com o objetivo de propiciar uma compreensão do reino. A parábola do semeador revela que o reino envolve a apresentação de uma mensagem e a necessidade de uma resposta que conduz a uma vida frutífera. Nessa seção, parece que várias parábolas têm o propósito de responder a perguntas feitas pelos ouvintes de Jesus a respeito de afirmações que ele fazia sobre o reino como realidade presente. Parece que a parábola do joio e do trigo tem o objetivo de responder à pergunta “Como o reino pode ter vindo, se o mal ainda está presente?”. O reino está presente e cresce mesmo no meio do mal, e o juízo acontecerá no futuro. Por esse motivo, o reino convida ao envolvimento e à paciência. As parábolas gêmeas da semente de mostarda e do fermento tratam da mesma pergunta: “Como o reino pode estar presente, se os resultados parecem tão insignificantes?”. O começo pode ser pequeno, mas o resultado será grande e significativo. As parábolas gêmeas do tesouro e da pérola de grande valor ressaltam que o reino é de valor supremo e deve ser escolhido acima de tudo o mais. Em sua seção sobre as parábolas do reino, Marcos inclui a parábola da semente que germina e cresce

(Mc 4.26-29), ressaltando que o reino é obra de Deus, não resultado da ação humana.

Outras parábolas também destacam o aspecto presente do reino. As parábolas do grande banquete (Lc 14.15-24) e das bodas (Mt 22.1-14) afirmam que tudo está pronto e que os convidados já podem vir (Lc 14.17; Mt 22.4). Também se emprega o tema do banquete para expressar outras ideias. Essas parábolas e muitas outras apontam para a recusa do povo judeu em atender à mensagem de Jesus. Parábolas como a da figueira estéril (Lc 13.6-9) põem o ser humano diante de uma decisão crítica que deve conduzi-lo ao arrependimento. Além disso, as parábolas sobre banquetes e outras, como a do filho pródigo (Lc 15.11-32), proclamam, na prática, que Deus está promovendo uma celebração e pergunta aos ouvintes por que eles não estão participando.

O reino se revela como uma maravilhosa manifestação da graça de Deus. Os Evangelhos não registram que Jesus ensinou sobre a graça, mas nenhuma palavra sintetiza tão bem o impacto do reino. O convite aos enfeitados nas parábolas sobre banquetes sem dúvida é uma expressão da graça. As parábolas dos dois devedores (Lc 7.41-43), da ovelha perdida, da moeda perdida e do filho pródigo (Lc 15), do servo impiedoso (Mt 18.23-35) e dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16) apontam todas elas para o desejo divino de favorecer o ser humano, buscando-o, perdendo-o e aceitando-o. A parábola dos trabalhadores na vinha também constitui uma crítica contra aqueles que acham que a graça divina deve ser concedida com base no mérito.

9.2 O reino como algo futuro. O ensino de Jesus sobre o aspecto futuro do reino é visto mais claramente nas parábolas que falam de juízo ou do senhor que volta para fazer o acerto de contas. As parábolas sobre crescimento também apontam para uma separação entre os que foram obedientes, fiéis, preparados ou misericordiosos e os que não foram. O primeiro grupo entra no reino, recebe elogios e experimenta alegria. O outro grupo sofre castigo ou destruição. Explícita ou implicitamente, a base do juízo é saber se a pessoa demonstrou misericórdia. Nem todas as parábolas de juízo dizem respeito ao futuro. Algumas falam de um juízo mais imediato, como a parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31) ou a

parábola que expressa a crise com que se defrontava o povo judeu (Lc 13.6-9). Mesmo assim, o juízo futuro é um tema importante nas parábolas de Jesus.

As parábolas sobre o futuro não têm o propósito de satisfazer alguma curiosidade. Seu objetivo é mudar a vida no presente. Ao dar atenção ao juízo e ao retorno do Senhor, elas se propõem incentivar a fidelidade, a sabedoria e a vigilância. Esses temas são encontrados na parábola dos dois servos (Mt 24.45-51; Lc 12.41-48), na parábola das dez virgens (Mt 25.1-13) e na parábola dos talentos (Mt 25.14-30 par. Lc 19.11-27?). Esses temas também são evidenciados em parábolas sobre o presente (v. esp. Lc 16.1-13). Tanto as parábolas que se referem ao presente quanto as que apresentam uma escatologia futura têm como objetivo levar o ser humano a adotar uma vida correta no presente.

9.3 Discipulado. O discipulado é o principal propósito do ensino de Jesus; por isso, as parábolas muitas vezes se concentram nesse tema. Em muitos casos, o discipulado é o assunto pressuposto. Em outras passagens, o interesse no discipulado é explícito. Nas parábolas gêmeas do construtor de uma torre e do rei que vai à guerra (Lc 14.28-32), as pessoas são aconselhadas a considerar o custo, pois ser discípulo não é fácil. A parábola do servo e seu senhor (Lc 17.7-10) apresenta a obediência como algo que se espera, algo que as pessoas devem fazer, não algo excepcional. (Cp. com a parábola de Lc 12.37, que conta a história de um senhor que serve seus servos porque eles foram fiéis!) A parábola dos dois construtores descreve o sábio como aquele que ouve os ensinamentos de Jesus e os pratica. Em outras passagens, o sábio é aquele que entende as realidades escatológicas e vive à altura de tais realidades. De modo semelhante, a parábola dos dois filhos (Mt 21.28-32) destaca a importância da obediência, em contraste com o objetivo de fazer a vontade do Pai. Quando a obediência é mencionada, a atenção se concentra na necessidade de praticar atos de misericórdia (v. esp. Mt 18.33; 25.32-46; Lc 10.25-37). Não se pode experimentar a graça do reino sem que ela seja também estendida aos outros.

9.3.1 O uso correto das riquezas. Embora o uso do dinheiro seja um assunto recorrente no ensino

de Jesus, Lucas dedica especial atenção ao uso correto das riquezas. Várias parábolas exclusivas desse Evangelho analisam o tema. O rico insensato (Lc 12.16-21) só pensava em usar seus bens para o próprio deleite. Deixou de considerar a fonte de suas riquezas ou o fato de que a vida consiste em muito mais que acumular bens materiais. O texto de Lucas 12.20 sugere que a vida é um empréstimo feito por Deus e que temos de prestar contas a ele. As parábolas e frases de Lucas 16 proporcionam alguns dos ensinamentos mais diretos acerca das riquezas. A parábola do mordomo infiel é objeto de debate por não se saber com segurança qual foi o desconto que ele concedeu: um abatimento da própria comissão, uma redução na taxa usarária ilegal que iria para seu senhor ou simplesmente o resultado de um ato impulsivo em que ele contava com a misericórdia de seu senhor. O objetivo da parábola assim mesmo é claro. A mensagem de Jesus em Lucas 16.8,9 é que neste mundo as pessoas entendem melhor a sagacidade no uso dos recursos que os discípulos, a economia do reino. Os discípulos de Jesus devem fazer amigos mediante o uso correto do “mamom injusto”, dinheiro que tende a levar à injustiça. Mediante o uso correto do dinheiro em atos de misericórdia, eles fazem amizades com benefícios eternos (cf. Lc 12.33). A parábola do rico e Lázaro apresenta a mesma mensagem de forma pungente. O propósito não é tanto oferecer uma descrição de juízo quanto ressaltar as consequências eternas de negligenciar os atos de misericórdia. Ser discípulo do reino é reorganizar as prioridades com respeito às finanças.

9.3.2 Oração. Outra preocupação editorial que Lucas transmite por meio das parábolas é a oração. Duas delas, a do amigo à meia-noite (Lc 11.5-8) e a do juiz incompassivo (Lc 18.1-8), são contrastes entre a resposta humana a alguns pedidos e a maneira de Deus responder à oração. A parábola do amigo à meia-noite não é sobre persistência. Em Lucas 11.8, a palavra *anaideia*, às vezes traduzida por “importunação” ou “persistência”, significa “sem pudor” e quase certamente se refere à audácia do homem que bate à porta. A mensagem da parábola é que, se um ser humano responde a alguém que bate à porta dessa maneira, quanto mais Deus responderá às orações de seu povo (cf. Lc 11.13). De forma semelhante,

o juiz incompassivo age a favor da viúva para que ela não fique a importuná-lo. Mas a parábola mostra que Deus não é como o juiz incompassivo. Pelo contrário, ele decidirá rapidamente a causa de seu povo. Lucas dá a seus leitores a confiança de que Deus ouve as orações e responde. A última parábola sobre oração, a do fariseu e do publicano, realça a humildade e o arrependimento com que devemos nos aproximar de Deus.

Ver também REINO DE DEUS.

DJG: FORM CRITICISM; HARDNESS OF HEART; LITERARY CRITICISM.

BIBLIOGRAFIA. BAILEY, K. E. *Poet and peasant: a literary cultural approach to the parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. ■ _____. *Through peasant eyes: more Lucan parables, their culture and style*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ BLOMBERG, C. L. *Interpreting the parables*. Downers Grove: InterVarsity, 1990. ■ BOUCHER, M. *The mysterious parable*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1977. ■ CROSSAN, J. D. *In parables*. New York: Harper and Row, 1973. ■ DERRETT, J. D. M. *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman, and Todd, 1976. ■ DODD, C. H. *The parables of the kingdom*. London: Nisbet, 1936. ■ FLUSSER, D. *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus; 1 Teil: das Wesen der Gleichnisse*. Bern: Peter Lang, 1981. ■ FUNK, R. W. et al. *The parables of Jesus: red letter edition*. Sonoma: Polebridge, 1988. ■ JEREMIAS, J. *The parables of Jesus*. New York: Charles Scribner's, 1963. ■ JONES, C. V. *The art and truth of the parables*. London: SPCK, 1964. ■ JONES, P. R. *The teaching of the parables*. Nashville: Broadman, 1982. ■ JÜLICHER, A. *Die Gleichnisreden Jesu*. Tübingen: Siebeck, 1888-1889. 2 v. ■ KINGSBURY, J. D. *The parables of Jesus in Matthew 13*. Richmond: John Knox, 1969. ■ KISSINGER, W. S. *The parables of Jesus*. Metuchen: Scarecrow, 1979. ■ McARTHUR, H. K. & JOHNSTON, R. M. *They also taught in parables*. Grand Rapids: Zondervan, 1990. ■ MANSON, T. W. *The teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935. ■ PERRIN, N. *Jesus and the language of the kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ SCOTT, B. B. *Hear then the parable*. Minneapolis: Fortress, 1989. ■ SNODGRASS, K. *The parable of the wicked tenants*. Tübingen: Siebeck, 1983. ■ STEIN, R. H. *An introduction to the parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster,

1981. ■ VIA JR., D. O. *The parables*. Philadelphia: Fortress, 1967. ■ WESTERMANN, C. *The parables of Jesus in the light of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ YOUNG, B. H. *Jesus and his Jewish parables*. New York: Paulist, 1989.

K. R. SNODGRASS

PARÁCLITO. Ver ESPÍRITO SANTO 1; JOÃO, EVANGELHO DE.

PARÊNESE. Ver TIAGO, CARTA DE.

PARUSIA. Ver APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA.

PÁSCOA. Ver ÚLTIMA CEIA.

PASTORES. Ver JESUS, NASCIMENTO DE.

PAULO COMO MISSIONÁRIO. Ver PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE

Uma das narrativas mais conhecidas do NT é o episódio da conversão de Paulo e seu chamado para ser apóstolo aos gentios. Os estudiosos discordam sobre a melhor maneira de entender a experiência de Paulo: como conversão ou como chamado a uma missão como apóstolo entre os gentios. Referências à experiência de conversão/chamado de Paulo são encontradas em Gálatas 1, Filipenses 3, Atos 9, Atos 22 e Atos 26.

1. História da interpretação da conversão/chamado de Paulo
2. Relatos da conversão/chamado de Paulo
3. Algumas questões de fundamental importância

1. História da interpretação da conversão/chamado de Paulo

Algumas décadas atrás, muitos estudiosos da Bíblia teriam concordado com a afirmação de que a notável experiência de Paulo na estrada de Damasco foi um caso paradigmático de conversão cristã. Hoje, muitos desses estudiosos descreveriam a mesma experiência como um chamado feito singularmente a Paulo para ser apóstolo entre os gentios. Essa mudança na maneira de entender determinou as prioridades de muitos estudos recentes sobre a conversão/chamado de Paulo.

A visão tradicional, que entende como conversão a experiência que Paulo teve na estrada

de Damasco, tem uma longa história no pensamento ocidental, remontando a Agostinho e à maneira de ele entender a própria conversão. O estudo psicológico realizado por William James sobre a conversão foi profundamente influenciado por essa tradição. James define a conversão como o processo no qual, por consequência de se chegar a um controle mais firme das realidades espirituais, a pessoa que lutava com o sentimento de culpa e de inferioridade se torna alguém com o sentimento e a consciência de estar certo e de ser uma pessoa completa. Com base nessa perspectiva tradicional, a experiência que Paulo teve na estrada de Damasco é vista como um exemplo excelente de conversão. Um judeu fariseu, consciente de sua incapacidade de cumprir a Lei, experimenta uma profunda mudança interior quando recebe a revelação de que pode ser justificado pela fé em Jesus Cristo. O perseguidor judeu torna-se o convertido cristão que prega a mensagem de justificação pela fé em Jesus Cristo. Até bem recentemente, essa maneira de ver a conversão de Paulo dominava os estudos bíblicos (v. NOCK e STEWART).

Contudo, nas últimas décadas, essa ideia em torno da conversão de Paulo passou a ser vista com sérias suspeitas. O estudioso bíblico em grande parte responsável por questionar a ideia tradicional sobre a conversão de Paulo é K. Stendahl, em seu livro *Paul among Jews and Gentiles [Paulo entre judeus e gentios]* (1976). Stendahl afirma que a maneira ocidental de entender Paulo se deve mais às leituras introspectivas de Agostinho e de Lutero que aos registros do NT. A experiência de Paulo na estrada de Damasco não foi a experiência íntima de conversão que a teologia ocidental pressupõe, tampouco uma conversão em que trocou as obras do judaísmo pela justiça. Na realidade, de acordo com as definições tradicionais de conversão, a experiência de Paulo na estrada de Damasco não foi absolutamente uma conversão. Paulo não trocou de religião, nem se sentiu afligido pela culpa ou pelo desespero. De acordo com Stendahl, é melhor entender a experiência de Paulo como um chamado para ser apóstolo entre os gentios. Por causa desse chamado, ele começa a indagar sobre o que acontece com a Lei agora que o Messias (v. CRISTO) já veio e sobre o que a vinda do Messias significa para as

relações entre judeus e gentios. É por responder a essas questões, não por se debater com o significado da Lei para sua vida, que Paulo chega a uma nova concepção da Lei. A experiência de Paulo na estrada de Damasco faz parte de seu chamado apostólico singular, sem ter o propósito de ser um exemplo de conversão cristã.

O fato de Stendahl compreender a experiência de Paulo na estrada de Damasco como um chamado e o questionamento que ele faz acerca de maneiras tradicionais de entender essa conversão resultaram em um novo conjunto de perguntas para os que estudam a conversão/chamado de Paulo: “Como definir conversão e como as definições modernas são aplicadas em Paulo? Paulo continuou judeu ou mudou de religião? É melhor entender sua experiência como chamado ou como conversão? A experiência de Paulo tem o propósito de ser um exemplo para os cristãos? Como a conversão/chamado de Paulo influenciou sua teologia?”. Mais importante ainda foi que o questionamento de Stendahl forçou os estudiosos da Bíblia a retornar aos textos do NT que tratam da conversão/chamado de Paulo para assim responderem a essas perguntas.

2. Relatos da conversão/chamado de Paulo

Relatos sobre a conversão/chamado de Paulo são encontrados em dois lugares diferentes do NT: nas cartas de Paulo e no livro de Atos. As passagens de Gálatas 1.11-17 e de Filipenses 3.3-17 são dois textos em que Paulo escreve a respeito de sua experiência de conversão/chamado. Além disso, 1Timóteo 1.12-17 e Romanos 7 são às vezes considerados relatos autobiográficos dessa experiência. Atos contém três diferentes relatos da experiência de Paulo na estrada de Damasco (At 9.1-20; 22.1-21; 26.2-23). Uma das questões envolvidas no estudo da conversão/chamado de Paulo é como interpretar as informações do NT. A pesquisa histórica dá maior valor às cartas, em que o próprio Paulo conta sua experiência, em detrimento de Atos, que é uma interpretação posterior de uma perspectiva em particular. Assim, metodologicamente, parece melhor começar com os relatos contidos nas cartas de Paulo e só depois analisar o material de Atos. Também é importante indagar como os relatos nas cartas e em Atos se relacionam uns com os outros.

2.1 Gálatas 1.11-17. As referências autobiográficas em Gálatas 1.11-17 fazem parte da defesa que Paulo apresenta de seu evangelho. Muitos estudiosos entendem que os adversários de Paulo eram judaizantes, aqueles que acreditavam que os cristãos gentios deviam guardar a Lei e ser circuncidados. Em Gálatas, Paulo discute com esses judaizantes e afirma que, em Cristo, os gentios não precisam guardar a Lei nem ser circuncidados. Paulo apresenta sua experiência como parte de seu argumento para com isso destacar a natureza reveladora do evangelho sem a Lei que ele prega entre os gentios.

A origem divina do evangelho que Paulo prega (Gl 1.11,12) também se vê na fonte do chamado de Paulo (Gl 1.15-17). A análise que Paulo faz da revelação que recebeu (Gl 1.15) é expressa na linguagem dos chamados proféticos do AT (cf. Jr 1.5). Essa linguagem destaca o papel de Paulo como alguém chamado a proclamar a palavra de Deus e aponta para a origem divina da mensagem proclamada. O objeto dessa revelação é Jesus Cristo: essa é a mensagem de Deus que Paulo é chamado a proclamar entre os gentios (Gl 1.16). Embora Paulo não relate praticamente nada dos acontecimentos que cercaram essa revelação, ele conta, sim, que depois dessa experiência ele não recebeu influência de nenhum meio humano (Gl 1.16,17). Paulo utiliza a experiência de sua conversão/chamado para mostrar que seu evangelho aos gentios tem raízes na revelação e no chamado divinos.

É nesse contexto que é preciso entender a menção paulina à sua convivência anterior com o JUDAÍSMO (Gl 1.14,15). Não existe explicação humana para sua experiência, e nada o preparou para a revelação que recebeu. O judeu que era tão zeloso das tradições de seus ancestrais e que perseguia os que acreditavam em Cristo agora defendia um evangelho sem a Lei, proclamando-o entre os gentios. O contraste entre a vida anterior de Paulo como judeu e sua nova vida como apóstolo aos gentios é visto como prova da origem divina do evangelho que ele pregava na condição de apóstolo aos gentios.

2.2 Filipenses 3.3-17. A razão de Paulo ter feito declarações autobiográficas em Filipenses 3.3-17 não é tão clara quanto a de Gálatas 1.1-17. Mas é provável que ele esteja outra vez apresentando

argumentos contra as tendências judaizantes da igreja. É o que se deduz pela referência aos que mutilam a carne (Fp 3.2) e pelo fato de Paulo afirmar que somos a verdadeira circuncisão (Fp 3.3). Embora as tendências judaizantes não pareçam ser um problema de maior importância em Filipos, Paulo apresenta sua vida como exemplo do que vem a ser a verdadeira circuncisão. Paulo entende que sua experiência é uma expressão paradigmática do grande contraste entre a vida sob a Lei e a graça transformadora da nova vida em Cristo.

Paulo está desejoso de se comparar aos que acreditam ter motivo para confiar na carne, pois ele tem motivos ainda melhores para tal confiança (Fp 3.4-6). Três dos motivos para Paulo ter confiança na carne baseiam-se em fatores hereditários: nasceu judeu; foi circuncidado de acordo com a Lei; foi criado como um judeu que falava hebraico e era culturalmente puro (v. PAULO, O JUDEU). As convicções pessoais de Paulo na condição de judeu também lhe dão motivo para se vangloriar: sua atitude em relação à Lei foi a da rigorosa seita dos fariseus, ele foi um perseguidor zeloso da igreja e foi inculpável na observância da Lei. Os antecedentes de Paulo situam-no na posição de alguém que tem total competência para julgar qualquer questão que envolva a Lei.

Entretanto, o fato de ele ter conhecido a Cristo Jesus provocou uma reviravolta em sua vida. O juízo que ele fazia de todas aquelas vantagens, tudo que ele considerava lucro, é agora tido como perda (Fp 3.7,8). O resultado da experiência de conversão/chamado, ocasião em que Paulo veio a conhecer a Cristo, é uma completa transformação. Ser achado em Cristo significa que Paulo não é mais encontrado na Lei (Fp 3.9). Agora toda a vida de Paulo é moldada pelo partilhar da morte e ressurreição de Cristo (Fp 3.10,11), e o processo de ser transformado em Cristo é contínuo na vida de Paulo, enquanto ele se mantém fiel ao chamado de Deus em Cristo Jesus (Fp 3.12-14).

Pelo fato de a experiência paulina de conversão/chamado ter resultado na transformação total de sua vida, Paulo entende que a relação com seus leitores é de um tipo que deve ser imitado (Fp 3.15-17). A ideia de si mesmo como exemplo da vida em Cristo é o propósito escondido no relato que Paulo apresenta de sua experiência em Filipenses 3.3-17.

2.3 Outros relatos paulinos? Existem ainda duas outras passagens nas cartas paulinas que são consideradas relatos autobiográficos da conversão de Paulo: 1Timóteo 1.12-16 e Romanos 7.7-25.

A passagem de 1Timóteo 1.12-16 é sem dúvida um relato da conversão de Paulo, porém muitos estudiosos não acreditam que Paulo tenha escrito 1Timóteo e, desse modo, questionam seu valor como declaração autobiográfica (v. CARTAS PASTORAIS). Nessa passagem, o contraste entre a vida anterior de Paulo e sua vida em Cristo (v. “EM CRISTO”) recebe mais uma vez grande destaque. No entanto, dois aspectos desse contraste diferem do que lemos em Filipenses 3 e em Gálatas 1. O primeiro é que não há menção ao judaísmo. O segundo é que Paulo se identifica como o maior dos pecadores, juízo que não apresenta em nenhuma das duas outras passagens. Entretanto, como ocorre em Filipenses 3, a transformação na vida de Paulo é apresentada como exemplo para os crentes. Seja ou não paulino, esse texto representa essa tradição e é válido como informação sobre a maneira em que a experiência de conversão/chamado de Paulo era entendida nas igrejas gentílicas que ele fundou.

A natureza autobiográfica de Romanos 7.7-25 não é apenas questionada: é o centro de uma importante controvérsia nos estudos paulinos. A questão principal é como entender o emprego da primeira pessoa do singular nessa passagem. (Para um resumo histórico das várias maneiras em que o uso do “eu” tem sido interpretado, v. CRANFIELD, p. 342-7.) Será que Paulo está falando de sua experiência pessoal, seja como judeu, seja como cristão? Ou estaria falando de forma genérica sobre a experiência judaica, cristã ou humana em geral? Ou ainda estaria empregando a primeira pessoa do singular apenas para falar da Lei em sentido mais geral?

A ideia tradicional sobre a conversão/chamado de Paulo é que essa passagem constitui um relato autobiográfico sobre sua experiência pré-cristã como judeu. Entende-se Romanos 7.7-25 como um indicativo dos sentimentos de culpa e inferioridade que Paulo nutria como judeu por ser incapaz de guardar perfeitamente a Lei. Mas essa leitura de Romanos 7.7-25 contradiz as declarações de Paulo em Gálatas 1 e em Filipenses 3 a respeito de sua vida como judeu, de modo que

a maioria dos estudiosos da história agora rejeita essa possibilidade. Em vez disso, entendem que nessa passagem Paulo examina a Lei em sentido geral, mas de uma perspectiva cristã. O emprego da primeira pessoa do singular representa seu profundo envolvimento pessoal na questão da Lei. A. F. Segal tem uma interpretação diferente e convincente de Romanos 7.7-25: Paulo está descrevendo a experiência judaico-cristã após a conversão e emprega a primeira pessoa do singular porque fala como cristão judeu a cristãos judeus. Nenhum cristão sairá vitorioso na luta contra a Lei enquanto sua observância for uma opção levada a sério na comunidade cristã. Um evangelho sem a Lei é a única solução. Dessa maneira, Romanos 7.7-25 descreve a luta pessoal experimentada por qualquer judeu cristão que procura também guardar a Lei.

Por causa da multiplicidade de interpretações de Romanos 7.7-25 e da falta de informação biográfica direta no texto, parece melhor não considerar essa passagem um relato da conversão/chamado de Paulo.

2.4 Em Atos. Não há nas cartas de Paulo praticamente nenhuma informação sobre o acontecimento em si da conversão/chamado. Em vez disso, refletem a mudança radical de Paulo em relação a seus valores e compromissos. Essa mudança ocorreu depois que ele recebeu uma revelação de Cristo. Mas as três referências em Atos concentram-se nos acontecimentos que cercam a conversão/chamado. O fato de o relato da conversão/chamado ser repetido três vezes sugere que esse acontecimento é de grande importância na narrativa de Lucas. O primeiro relato, em Atos 9.1-20, faz parte da narrativa histórica. Os outros relatos (At 22.1-21; 26.2-23) integram os discursos de Paulo perante os judeus e o rei Agripa, respectivamente. Em relação a essas narrativas, existe agora nos estudos de NT a tendência de isolá-las do restante de Atos e então compará-las com os relatos de Paulo. Entretanto, é aconselhável analisar as passagens de Atos em seu contexto. Lucas as utiliza para mostrar o progresso da igreja depois que esta deixou de ser uma comunidade judaica e se tornou uma comunidade gentílica, e para justificar a missão de Paulo entre os gentios. Em razão da clara intenção apologética de Lucas, alguns estudiosos questionam a

confiabilidade histórica das narrativas de Atos. É certo que Lucas detém conhecimento de primeira mão acerca do episódio da conversão/chamado de Paulo, mas tem a vantagem da perspectiva histórica e consegue enxergar a importância desse fato como nem Paulo podia enxergá-lo.

Os acontecimentos de Atos 9.1-19 assinalam uma virada importante na narrativa de Atos. Aqui o registro é de natureza histórica e descreve um acontecimento que Lucas considera de importância crucial para a missão cristã. O relato da eletrizante conversão/chamado é inserido logo antes da história de Cornélio e denota o início da missão aos gentios. Na introdução de Atos 9, Paulo é apresentado como perseguidor da igreja, um inimigo dos discípulos do Senhor. Todavia, enquanto se dirige a Damasco, em perseguição dos discípulos, a viagem é interrompida: Jesus aparece a ele em uma visão. A luz cegante, o duplo vocativo (“Saulo, Saulo”), a queda de Paulo ao chão e as perguntas que ele faz a Jesus sem dúvida caracterizam esse acontecimento como uma teofania, semelhante às que ocorriam nos chamados proféticos. Paulo sai dessa experiência uma pessoa diferente, mas ainda sem ter recebido seu chamado, que se concretiza por meio de um discípulo de Damasco, uma das pessoas que Paulo antes perseguira. O fato de o chamado acontecer em uma visão à parte dá maior destaque ao tema, embora ainda faça parte do mesmo acontecimento. A nova definição de Saulo, feita por Ananias, diz que Paulo é um “instrumento escolhido”, designado para uma importantíssima missão. O nome que ele perseguiu será o mesmo que ele apresentará aos gentios, aos reis e ao povo de Israel, e sofrerá por causa desse mesmo nome. Seu chamado está além do chamado que diga respeito a qualquer crente, pois é nada menos que um comissionamento apostólico. Embora Atos 9.1-19 apresente Paulo como alguém que experimentou uma reviravolta impressionante na própria vida, a passagem destaca mais seu chamado para ser apóstolo entre os gentios que a mudança em sua vida.

Os textos de Atos 22.1-21 e 26.2-23 contam a mesma história, porém com outra ênfase, e parecem servir a um propósito diferente na narrativa. Os dois discursos chamam a atenção para a relação de Paulo com o judaísmo e talvez reflitam

uma controvérsia entre judeus e cristãos a respeito da autenticidade da missão gentílica. Esse destaque ao relacionamento de Paulo com o judaísmo é ressaltado especialmente em Atos 22.1-21, quando Paulo é apresentado como judeu piedoso e leal. Por sinal, o destaque que Paulo recebe como judeu piedoso pode explicar a maioria das diferenças entre Atos 9 e Atos 22. Isso fica particularmente claro no relato que Paulo apresenta de seu comissionamento. Aqui Ananias também é apresentado como judeu devoto, e o chamado é expresso de uma forma aceitável às susceptibilidades judaicas. O chamado para a missão aos gentios não é comunicado por Ananias, mas por Jesus. Isso ocorre em outra visão, numa hora em que Paulo está orando no templo. Esse texto não deixa dúvidas de que a missão aos gentios é que é o problema na relação entre judeus e cristãos. Quando Paulo declara que o chamado para pregar aos gentios aconteceu no templo, os judeus que o ouvem começam a gritar, enfurecidos.

A ênfase em Atos 26.2-23 difere apenas ligeiramente. Aqui Paulo destaca sua obediência ao chamado. É nessa passagem que aparece a frase “É inútil resistires ao agulhão”. Embora muitos intérpretes entendam essa expressão como referência à luta interior de Paulo antes da conversão, o mais provável é que diga respeito à sua futura tarefa e ao custo de obedecer ao chamado que está prestes a receber. A expressão mostra que esse chamado restringirá a vida de Paulo e a conformará totalmente ao propósito de tornar Cristo conhecido entre os gentios.

Lucas conta com uma única tradição acerca da conversão/chamado de Paulo, a qual ele emprega de diferentes maneiras para alcançar seus propósitos em Atos. Paulo é a força motriz por trás da missão gentílica do cristianismo, e Lucas utiliza a experiência de conversão/chamado de Paulo para justificar essa missão e o cristianismo gentílico que ela gerou.

2.5 A conversão/chamado de Paulo no NT. Ao contrário do que possa parecer, comparar o relato de Atos acerca da conversão/chamado de Paulo com os relatos do próprio Paulo não é tarefa tão simples. Ao escrever a várias igrejas, Paulo faz diversos comentários sobre sua vida, enquanto Lucas conta uma história impulsionado por um propósito narrativo bem abrangente. Embora a

pesquisa histórica dispense maior valor às cartas, o material do livro de Atos é essencial para entender os acontecimentos que cercam a experiência de conversão/chamado de Paulo. Quais as semelhanças e diferenças mais importantes entre o material de Atos e os relatos de Paulo?

Deve se ressaltar que todos os cinco relatos da conversão/chamado de Paulo ocorrem em contextos em que o relacionamento entre judaísmo e cristianismo é questão de controvérsia. Em Atos, está em jogo a autenticidade da missão aos gentios; em Gálatas 1 e provavelmente também em Filipenses 3, o ponto da discórdia é a validade do evangelho sem a Lei pregado por Paulo. Nesses contextos, destaca-se a natureza reveladora da conversão/chamado de Paulo.

A vida anterior de Paulo como judeu zeloso e perseguidor da igreja e sua transformação em seguidor de Cristo fazem parte importante de todas as cinco passagens. O tema do contraste entre a vida anterior e a vida atual de Paulo é de especial proeminência nas passagens autobiográficas de Gálatas 1 e de Filipenses 3. A forte sensação de contraste é um dos argumentos a favor da ideia de que 1Timóteo 1 e Romanos 7 também são autobiográficos.

As três passagens de Atos e a de Gálatas 1 mencionam um chamado para proclamar Cristo aos gentios como parte da experiência de revelação. Mas é notável que Filipenses 3 nem mesmo insinue um chamado apostólico especial. Em vez disso, Paulo fala de uma “soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (ARA) de contornos genéricos. Por que uma perspectiva tão proeminente nos outros relatos está ausente em Filipenses 3? Pelo fato de a missão gentilica de Paulo e seu evangelho aos gentios não estarem sob ameaça no momento, talvez ele não precise destacar a origem divina de seu evangelho. Outra explicação possível é que, se Paulo está conferindo destaque a seu papel como exemplo a ser imitado, ele não precisa mencionar aquela parte de sua experiência que lhe é tão peculiar. Caso o texto de 1Timóteo seja genuinamente paulino, surge outra possibilidade. Como a missão aos gentios já se havia consolidado e Paulo agora precisava justificar cada vez menos o seu evangelho, ele via a transformação de sua vida como a parte mais importante de sua experiência e entendia que ser

um exemplo da graça transformadora de Cristo era parte de seu papel apostólico.

As diferenças entre os relatos de Lucas e de Paulo acerca da conversão/chamado têm origem nos propósitos de cada um deles, que são diferentes. Lucas deseja mostrar o progresso da igreja, que deixou de ser uma comunidade judaica para ser uma comunidade gentilica. Paulo está interessado no relacionamento que, na condição de apóstolo, ele tem com as comunidades gentílicas que fundou. Em última instância, porém, Paulo e Lucas entendem a conversão/chamado de Paulo de maneira semelhante. Ambos estão interessados no relacionamento entre judeus e gentios e veem o chamado de Paulo para ser apóstolo entre os gentios como fator importante nesse relacionamento. Ambos consideram essa conversão/chamado um acontecimento revelador e transformador na vida de Paulo e na vida da igreja, e tanto Paulo quanto Lucas estão convencidos de que, para a igreja, a experiência de Paulo é modelo da graça transformadora de Deus. Essas semelhanças tornam possível a busca do entendimento do NT acerca da experiência de conversão/chamado de Paulo.

3. Algumas questões de fundamental importância

As questões que os estudiosos da Bíblia dirigem ao NT quase sempre desafiam pressuposições tradicionais acerca do texto, principalmente no que tange às perguntas que os estudiosos fazem sobre a experiência de conversão/chamado de Paulo. Não apenas Stendahl questiona as formas ocidentais e tradicionais de entender a experiência de Paulo, mas outros estudiosos também têm questionado a interpretação de Stendahl. Esses questionamentos resultam em várias questões fundamentais que precisam ser tratadas em qualquer estudo sobre a experiência de conversão/chamado de Paulo. As respostas a essas várias questões estão todas relacionadas à questão principal: é melhor entender a experiência de Paulo como conversão ou como chamado?

3.1 Definição de “conversão”. Para que o termo “conversão” nos ajude a entender Paulo, será preciso defini-lo. Conforme assinalado por Stendahl, as definições ocidentais de conversão têm sido fortemente influenciadas pelas ideias

de Agostinho e de Lutero sobre a conversão de Paulo. Esses conceitos dominaram o início das pesquisas na área da psicologia, as quais tendiam a se concentrar em conversões de impacto e entendiam que a conversão era uma solução para o pecado e a culpa insuportáveis. Contudo, cientistas sociais e também estudiosos da Bíblia têm questionado essa definição e procurado oferecer modelos mais úteis para quem procura entender a conversão tanto da perspectiva teológica quanto do ponto de vista sociocientífico.

Estudos mais recentes sobre a conversão têm adotado, em sua maioria, uma abordagem sociológica. Assim, eles têm definido a conversão como o ato em que uma pessoa se transfere de uma comunidade para outra. Esses estudos também ressaltam que a principal característica do convertido é a predisposição para reinterpretar seu passado pela perspectiva de sua nova comunidade. A conversão representa a escolha consciente de socializar com um novo grupo e aceitar a estrutura da realidade desse grupo (v. BERGER & LUCKMANN, p. 144-50). São notáveis as analogias entre essa definição sociológica de conversão e a experiência de Paulo. Paulo deixou uma comunidade farisaica e ingressou em uma comunidade que acolhia os gentios. Essa nova comunidade o ajudou a entender sua experiência com a revelação e a reinterpretar seu passado. A interpretação de seu passado como fariseu é evidente nos relatos autobiográficos de Gálatas 1 e de Filipenses 3, e as afirmações de Paulo acerca de seu passado são grandemente influenciadas pelos seus compromissos no presente.

Por mais úteis que sejam essas modernas definições sociológicas, precisamos ter cuidado ao aplicá-las à experiência de Paulo. A respeito de Paulo, não possuímos evidências históricas suficientes para uma adequada análise psicológica ou sociológica. Precisamos ter o cuidado de não reduzir a experiência singular de Paulo a uma fórmula, e também não podemos permitir que os estudos modernos definam a experiência do apóstolo. No entanto, podemos empregar categorias modernas para obter esclarecimentos sobre determinados aspectos de sua experiência.

3.2 Teria Paulo trocado de religião? Será que Paulo continuou judeu mesmo depois de ter mudado de comunidade? De acordo com a definição

sociológica de conversão, isso seria possível e responderia a uma das objeções levantadas por Stendahl ao fato de se chamar a experiência de Paulo de “conversão”. Stendahl afirma que Paulo, na realidade, não trocou de religião. Ele tinha um novo chamado, mas ainda servia ao mesmo Deus. Como judeu, tinha a incumbência de levar a mensagem de Deus aos gentios. Sua experiência não conduziu a uma nova religião, mas a uma nova compreensão da Lei em sua relação com os gentios. Depois que Paulo foi transformado por meio daquela experiência, o cristianismo ainda não estava definido como religião diferente do judaísmo, de modo que talvez seja melhor dizer que Paulo trocou de comunidade dentro do judaísmo.

Essa leitura de Paulo, contudo, não leva em conta a natureza radical da reinterpretação que ele faz do judaísmo. Sua afirmação de que os gentios não precisam ser circuncidados para entrar na comunidade cristã era mais que uma reinterpretação casual da Lei. Além disso, ele afirmava ter recebido essa nova compreensão da Lei em um acontecimento revelador que mudara sua vida. Essas afirmações lhe causaram problemas até dentro da comunidade cristã. Comparar Paulo com os cristãos fariseus de Atos 15 e de Gálatas 2, os quais queriam obrigar os cristãos gentios a se circuncidar, mostra quão radical foi sua reinterpretação do judaísmo. Paulo deixou a comunidade farisaica, e foi por ela rejeitado. Em Filipenses 3.7,8 Paulo afirma que considera “estercor” (ARC) os motivos que, como judeu, tinha para estar confiante. E essa sua afirmação revela uma ruptura total com seu passado judaico. Embora as passagens de Atos acerca da experiência de Paulo o apresentem como judeu devoto, elas também mostram que a vida e os valores de Paulo foram radicalmente alterados por sua experiência na estrada de Damasco e que ele não fazia concessões em sua convicção de que os gentios não precisavam ser circuncidados. Se o ingresso de Paulo na comunidade cristã envolveu um redirecionamento assim tão radical em sua vida e em seus valores religiosos, afirmar que Paulo continuou sendo judeu depois do chamado é algo que parece induzir a erro. É possível que Paulo de fato se visse como judeu ao longo de toda a sua vida. Contudo, ele também insistiu em uma

reinterpretação tão radical da *Torá* que, por fim, criou um novo padrão religioso.

3.3 Conversão ou chamado? Sob muitos aspectos, definir a experiência de Paulo na estrada de Damasco como chamado ou como conversão é uma questão artificial. Parece que a pergunta impõe categorias modernas a um acontecimento religioso antigo e complexo. Mas fazer a pergunta também nos permite perceber que a experiência de Paulo é demasiadamente rica para estar enquadrada em quaisquer de nossas categorias. Ela é ao mesmo tempo chamado e conversão, de modo que, quando indagamos o que vem a ser a experiência de Paulo, não estamos apenas perguntando qual seria o melhor termo para defini-la: também queremos saber se algum termo isolado pode explicar com precisão esse acontecimento.

O chamado de Paulo para ser apóstolo entre os gentios é fundamental em Atos e em Gálatas 1. Contudo, ele parece muito mais importante no livro de Atos, uma vez que procura justificar a missão de Paulo entre os gentios. Em Gálatas 1, Paulo o menciona na defesa de seu evangelho, mas não há menção a um chamado apostólico em Filipenses 3. Com isso vemos que Paulo parecia entender sua experiência com a revelação basicamente como um chamado, embora seu chamado para ser apóstolo entre os gentios fosse parte daquela experiência. Os que entendem a experiência de Paulo como chamado provavelmente estão sendo mais influenciados por Lucas e pelos propósitos do autor de Atos do que pela interpretação que Paulo dá a sua experiência.

O tema central das passagens autobiográficas de Gálatas 1 e Filipenses 3 é o contraste entre a vida anterior de Paulo no judaísmo e sua vida atual em Cristo. Em Filipenses 3, Paulo afirma que esse contraste se deve à natureza transformadora da experiência de conhecer a Cristo. Esse mesmo contraste também se encontra nas três passagens de Atos. Essa evidência de ter havido uma mudança profunda na vida de Paulo significaria então que a melhor maneira de encarar a experiência na estrada de Damasco seria entendê-la como uma conversão? A resposta a essa pergunta depende de como se define “conversão”.

O entendimento ocidental tradicional de conversão, quando imposto aos textos do NT, conduz

a uma compreensão distorcida da experiência de Paulo. De acordo com essa ideia de conversão, Paulo era um judeu que se debatia com a culpa por não conseguir guardar a Lei. Paulo declara: “Quanto à justiça que há na lei, eu era irrepreensível” (Fp 3.6). Tal entendimento também vê a conversão de Paulo como a experiência de ser justificado pela fé, não de conhecer a Cristo e ser chamado a proclamá-lo entre os gentios. Embora não seja uma distorção séria dos textos do NT, ainda é uma tentativa de enquadrar Paulo nas categorias protestantes tradicionais, em vez de procurar entender as complexidades da experiência de Paulo. As definições sociológicas de conversão parecem mais condizentes com o que lemos no NT a respeito da experiência de Paulo. Se o resultado da conversão é a mudança de uma comunidade para outra e uma reinterpretação da vida anterior, sem dúvida a experiência de Paulo foi uma conversão. Embora as definições sociológicas de conversão não distorçam a experiência de Paulo, elas também não a definem com precisão. A experiência de Paulo contém uma poderosa dimensão de revelação, e Paulo afirma que sua experiência e o evangelho que recebeu são de origem divina. O acontecimento que o levou a mudar de comunidade foi um chamado para ser apóstolo entre os gentios, e o fato que o levou a reavaliar sua vida foi uma revelação direta de Cristo. As definições sociocientíficas de conversão são insuficientes para explicar esses elementos de revelação na experiência de conversão de Paulo.

Parece que não há nenhum termo isolado que consiga desvendar a complexidade da experiência de Paulo na estrada de Damasco. Dada a existência de fortes contrastes em cada relato da experiência de Paulo, ela certamente se classifica como um tipo de experiência de conversão, mas também é importante incluir o aspecto da revelação e reconhecê-la como experiência de chamado. Em outras palavras, o chamado de Paulo para ser apóstolo entre os gentios faz parte de uma experiência de conversão profunda e transformadora. Tanto a conversão quanto o chamado são aspectos de uma revelação divina acerca de Cristo recebida por Paulo. As mudanças na vida de Paulo e sua missão aos gentios são o resultado da profunda experiência de conhecer a Cristo.

3.4 A experiência de Paulo como exemplo para os cristãos. Até que ponto a experiência de Paulo na estrada de Damasco teve o objetivo de ser um modelo para os cristãos? Em Filipenses 3.17, Paulo insiste com seus leitores: “Sede meus imitadores e prestai atenção nos que andam conforme o exemplo que tendes em nós”. Que aspectos da experiência de Paulo ele deseja que seus leitores imitem? Ao responder a essa pergunta, é importante manter distinção entre os aspectos do chamado e da conversão de Paulo.

É interessante que, entre as passagens que tratam da experiência de Paulo na estrada de Damasco, a única em que ele convida os leitores a seguir seu exemplo é aquela em que ele não faz menção de seu chamado apostólico. Não há nenhum indício de que Paulo tenha alguma vez insinuado que alguém deveria imitá-lo em relação a seu papel de apóstolo entre os gentios. Aliás, Gálatas 1—2 parece indicar de forma bem incisiva que Paulo entendia que seu chamado era especial e que ele defendia com muito zelo sua missão e sua perspectiva peculiares. As passagens de Atos também o apresentam como o apóstolo aos gentios e lhe dão o crédito de ter sido o responsável pela missão gentílica da igreja primitiva. É por isso que estudiosos como Stendahl, que entendem a experiência de Paulo como chamado, são céticos quanto às tentativas de tornar a experiência de Paulo normativa para a igreja.

Então, o que Paulo quer dizer quando insiste “Sede meus imitadores”? Em Filipenses 3, Paulo está refletindo sobre sua experiência com Cristo. Paulo trata da questão de conhecer a Cristo de tal maneira que essa experiência só pode ser algo obtido no processo de transformação. Todos os cristãos devem fazer parte da comunidade dos que estão sendo transformados por Cristo para que verdadeiramente conheçam a Cristo. Em Filipenses 3.14, Paulo diz que essa transformação continua ocorrendo à medida que ele persegue o “chamado celestial de Deus em Cristo Jesus”. Aqui Paulo não está falando de seu chamado apostólico, e sim de seu chamado para a transformação, o qual é dirigido a todos os crentes. Ser transformado envolve esquecer o que ficou para trás e se esforçar para seguir adiante (Fp 3.13). Desse modo, a dinâmica dessa transformação é bem parecida com a da conversão, em que alguém

repensa totalmente o passado à luz dos compromissos presentes. Com a comunidade filipense, Paulo partilha o “chamado celestial de Deus em Cristo Jesus” e a experiência de ser transformado por essa vocação. Todos os cristãos devem fazer parte da comunidade dos que estão sendo transformados por Cristo para que verdadeiramente conheçam a Cristo. Ao convidar os filipenses a imitá-lo, Paulo está querendo que todos se unam a ele, respondendo positivamente àquele chamado, e assim permitam que Cristo lhes transforme a vida. Conhecer a Cristo resultou em transformação total da vida e dos valores de Paulo, e é a experiência de ser transformado por Cristo que Paulo deseja que seus leitores imitem.

3.5 A experiência de Paulo e sua teologia. A maioria dos estudiosos ou desconsidera a questão da experiência de Paulo por a acharem inaplicável, ou entendem que ela é a chave para entender a teologia de Paulo. Mas os que acreditam que a conversão/chamado de Paulo afetou sua teologia não estão de acordo sobre como exatamente se deu essa influência. Boa parte dessa falta de concordância entre os estudiosos deve-se às diferentes maneiras de entenderem a experiência de Paulo. Os que a consideram um chamado entendem que ela exerceu na teologia de Paulo uma influência bem diferente do que imaginam os que a veem como conversão.

A ideia tradicional sobre a conversão de Paulo, segundo a qual ele teve a experiência de ser justificado pela fé, também entende que o centro de sua teologia é a doutrina da JUSTIFICAÇÃO pela fé. Paulo chegou a sua concepção da Lei em razão da luta que, como judeu, ele travava com a Lei e da posterior experiência de ter sido liberto por Cristo dessa luta. Ele rejeita as obras de justiça do judaísmo a favor do caminho cristão da justificação pela fé. Embora a maioria dos estudiosos da Bíblia não mais defina de maneira tradicional a conversão de Paulo, a ideia do relacionamento entre a experiência de Paulo e sua teologia ainda é apresentada em variantes atenuadas (v. THEISSEN, p. 177-265).

Os que veem a experiência de Paulo como chamado têm uma ideia bem diferente do relacionamento dessa experiência com a teologia paulina. Para esses estudiosos, o centro da teologia de Paulo repousa em seu chamado como

apóstolo entre os gentios (essa é, em parte, a ideia de SANDERS). Para Paulo, esse chamado suscitou indagações a respeito da Lei: se agora os gentios estão incluídos no povo de Deus, será que têm de guardar a Lei? O que acontece com a Lei, agora que o Messias já veio? O que isso significa para as relações entre judeus e gentios e para o lugar dos gentios na igreja? Paulo chegou a seu entendimento da Lei ao responder a essas perguntas, não como resultado da experiência que, antes ou depois de seu chamado, teve com a Lei (v. STENDAHL; MUNCK; DUNN).

Em anos recentes, os estudiosos que entendem a experiência de Paulo como uma conversão associam sua conversão e sua teologia de maneiras bem diferentes do modelo tradicional da justificação pela fé. Para eles, toda a teologia de Paulo, não apenas sua doutrina da justificação pela fé, tem origem em sua experiência na estrada de Damasco.

S. Kim concorda com a afirmação de Paulo segundo a qual ele recebeu seu evangelho “por uma revelação de Jesus Cristo” (Gl 1.12) e entende que a experiência de conversão de Paulo na estrada de Damasco foi a fonte de seu chamado apostólico e de sua compreensão teológica do evangelho. A cristologia de Paulo é resultado do reconhecimento de que a glória de Deus se revela na face de Cristo (2Co 4.6). Essa revelação conduz à proclamação paulina da salvação como realidade presente que se consumará no fim (v. ESCATOLOGIA), quando a glória de Cristo se tornar visível (v. NEWMAN). Esse Cristo é a personificação do plano divino de salvação que inclui judeus e gentios. Cristo é o fim da Lei. É por isso que Paulo abriu mão de sua justiça baseada na Lei para receber a justiça de Deus, que se baseia na fé em Cristo. A experiência da graça reconciliadora de Deus permitiu que Paulo desenvolvesse uma doutrina particular da morte adunatória de Cristo como o ato em que Deus reconcilia o mundo consigo mesmo por meio de Cristo. Ver esse Cristo glorificado como imagem de Deus, que restaurou a imagem e a glória divinas perdidas por Adão, teve como resultado direto o fato de Paulo passar a imaginar os crentes como seres humanos que estão se conformando à imagem de Cristo e se tornando uma nova criação. Ou seja, Paulo de fato recebeu seu evangelho como parte de sua

experiência de conversão, e toda a sua teologia é diretamente oriunda dessa experiência.

Segal apresenta um forte argumento a favor da íntima ligação entre a experiência paulina de conversão — entendida, com base em perspectivas sociológicas, como mudança de comunidades — e sua teologia. O entendimento que Paulo tem da Lei resulta de sua experiência de conversão e de sua experiência posterior na igreja gentílica. O princípio legal de Paulo em Romanos 7.4 (segundo o qual os que morreram com Cristo estão mortos para a Lei) é uma metáfora de sua conversão. Sua experiência de mudança radical conduziu a uma avaliação nova e radical da Lei. Boa parte de sua teologia do evangelho sem a Lei formou-se nos embates com cristãos judeus acerca do papel da Lei nas comunidades cristãs gentílicas. O entendimento paulino da transformação, que é o resultado de sua experiência de conversão, desempenha um papel vital na maneira em que ele entende a comunidade cristã. Todos os cristãos devem fazer parte de uma comunidade redimida, transformada e em desenvolvimento, e todos os membros dessa comunidade são igualmente membros de Cristo. Em última instância, é possível identificar na experiência de conversão de Paulo a origem de toda a sua teologia: “Tendo principiado com a própria experiência, Paulo desenvolve sua teoria não apenas para incluir sua salvação e a salvação dos gentios, mas também toda a história da humanidade, desde Adão até a consumação” (SEGAL, p. 183). Uma vez que a vida de Paulo e também boa parte de seus escritos personificaram a solução para as questões com que a igreja se defrontou em seu início, o cristianismo recebeu a influência da personalidade de Paulo e passou a ser visto como comunidade de convertidos. A conversão de Paulo influenciou não apenas sua teologia: ela definiu o cristianismo.

Ver também PAULO, O JUDEU; LEI; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

DPC: CHAMAR, CHAMAMENTO; MISTICISMO; PROFETA, PAULO COMO; VISÕES, EXPERIÊNCIA EXTÁTICA.

BIBLIOGRAFIA. BERGER, P. & LUCKMANN, T. *The social construction of reality: a treatise on the sociology of knowledge*. Garden City: Doubleday, 1966.
 ■ BETZ, H. D. *Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*. Philadelphia:

Fortress, 1979. (*Herm.*) ■ BOUTTIER, M. *Christianity according to Paul*. Naperville: Alec R. Allenson, 1966. ■ CRANFIELD, C. E. D. *Romans: 1-8*. Edinburgh: T & T Clark, 1975. (*icc.*) ■ DUNN, J. D. G. "A light to the Gentiles": the significance of the Damascus Road Christophany for Paul. In: *Jesus, Paul and the Law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox, 1990. ■ GAVEN-TA, B. R. *From darkness to light: aspects of Paul's conversion in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ HAENCHEN, E. *The Acts of the Apostles: a commentary*. Oxford: Blackwell, 1971. ■ JAMES, W. *The varieties of religious experience*. New York: Collier Macmillan, 1961. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ LOHFINK, G. *The conversion of St. Paul: narrative and history in Acts*. Chicago: Franciscan Herald, 1976. ■ LONGENECKER, R. N., org. *The road from Damascus: the impact of Paul's conversion on his life, thought, and ministry*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. ■ MARTIN, R. P. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. (*TNTC.*) ■ MUNCK, J. *Paul and the salvation of mankind*. Atlanta: John Knox, 1977. ■ NEWMAN, C. *Paul's glory-christology: tradition and rhetoric*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (*NovTSup*, 69.) ■ NOCK, A. D. *Conversion: the old and new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press, 1933. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SEGAL, A. F. *Paul the Convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press, 1990. ■ STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ STEWART, J. S. *A man in Christ: the vital elements of St. Paul's religion*. New York: Harper & Brothers, 1935. ■ THEISSEN, G. *Psychological aspects of Pauline theology*. Philadelphia: Fortress, 1987.

J. E. POWERS

PAULO EM ATOS E NAS CARTAS

As cartas de Paulo contém informações básicas sobre o apóstolo, ao passo que o livro de Atos apresenta o que mais se aproxima de um relato metódico de sua vida e ministério. Essas duas fontes independentes nos permitem elaborar um retrato complexo da multifacetada personalidade que conhecemos como apóstolo Paulo — sua carreira, sua missão e sua mensagem.

1. Fontes
2. A carreira de Paulo
3. O programa de ação e a mensagem missionária de Paulo
4. A influência de Paulo

1. Fontes

Existem duas fontes principais para conhecermos Paulo: seus escritos e o livro de Atos. Ao que parece, essas duas fontes são totalmente independentes entre si. Os escritos de Paulo apresentam-no como escritor de cartas — aliás, na literatura mundial, ele é um dos grandes escritores de cartas —, ao passo que Atos nada menciona sobre essa característica de Paulo. A opinião majoritária é que Atos em momento algum se utilizou das cartas paulinas, embora as cartas reconhecidamente de sua autoria já existissem (apesar de ainda não estarem reunidas) quando o livro foi escrito.

Um conjunto secundário de materiais que servem de fonte para esse estudo são as evidências hoje disponíveis sobre a vida social, política e religiosa das regiões do Mediterrâneo por onde Paulo andou e trabalhou, desde a Judeia até Roma.

1.1 As cartas de Paulo. As cartas de Paulo trazem evidências fundamentais para que conheçamos o homem propriamente dito. A maioria delas foi escrita a igrejas que ele havia fundado e tratava de questões surgidas durante a ausência do apóstolo. Em geral, melhor que elas, apenas a presença dele e suas palavras proferidas de viva voz. Em Gálatas 4.20, por exemplo, ele expressa o desejo de poder estar com seus leitores para que pudessem perceber no tom de sua voz a intensidade das emoções que sentia, algo que não podia ser captado pela carta. No entanto, em determinada ocasião, ele deliberadamente deixa de visitar a igreja de Corinto, embora pudesse tê-lo feito, porque era mais fácil se expressar com dureza por escrito que de viva voz. Evidentemente, era difícil para ele ser duro na presença de amigos e convertidos, e assim queria poupar tanto a eles quanto a si próprio do constrangimento de uma confrontação face a face (2Co 1.23—2.4).

A notável exceção à regra segundo a qual Paulo enviava suas cartas às igrejas fundadas por ele é a Carta aos Romanos. (A Carta aos Colossenses não é, na verdade, uma exceção: foi enviada a uma igreja que ficava no campo missionário de

Paulo, igreja fundada por seu ajudante Epafras.) A Carta aos Romanos foi enviada à comunidade cristã de Roma quando Paulo estava na iminência de fazer sua primeira visita à cidade. Desejava não apenas preparar os cristãos romanos para sua visita, mas também obter o apoio e o envolvimento deles na empreitada apostólica que ainda queria realizar, a qual consistia na evangelização da Espanha e na execução e continuação de sua obra no mundo gentílico em geral. Suas principais cartas, escritas em seu apogeu apostólico — Gálatas, Coríntios e Romanos — são às vezes chamadas suas “quatro *grandes* cartas”. Elas são nossa principal fonte de informação sobre o conteúdo e o propósito da mensagem do apóstolo. As cartas do “cativeiro” ou da “prisão” (Filipenses, Efésios, Colossenses, Filemom) têm esse nome porque, ao que tudo indica, ele estava submetido a algum tipo de prisão quando as escreveu. Tradicionalmente, tem-se atribuído a estas cartas a data de seus dois anos de prisão domiciliar em Roma, principalmente a Carta aos Filipenses, embora alguns estudiosos agora atribuam a redação de FILIPENSES e das outras cartas do cativeiro à época de seu aprisionamento em Cesareia (At 24.27) ou da prisão ocorrida anteriormente, em Éfeso, a qual não é explicitamente registrada.

Uma das cartas da prisão, o bilhete enviado a Filemom, amigo de Paulo originário de Colossos, na qual o apóstolo intercede a favor de Onésimo, escravo de Filemom e agora convertido de Paulo, faz parte do mesmo contexto de Colossenses (v. Cl 4.9, com as referências a Arquipo em Fm 2 e em Cl 4.17). Já a Carta aos EFÉSIOS não está associada a uma igreja específica: a expressão “em Éfeso” (Ef 1.1), da qual se extrai o título tradicional, provavelmente não faz parte do texto original. Essa carta tem as características de um testamento dirigido ao campo missionário de Paulo, especialmente o da Ásia proconsular, texto em que Paulo apresenta seu ministério aos gentios como meio de cumprir o propósito eterno de Deus, a saber, unir o Universo em Cristo.

AS CARTAS PASTORAIS (1 e 2Timóteo e Tito), de data incerta, contêm várias observações de caráter pessoal, especialmente 2Timóteo; 1Timóteo e Tito, porém, fazem lembrar bastante os primeiros manuais de ordem eclesiástica, ao passo que 2Timóteo tem a natureza de um testamento pessoal.

As cartas de Paulo eram ditadas a amanuenses (o nome de um deles, Tércio, é mencionado em Rm 16.22). Paulo costumava autenticar suas cartas com o acréscimo, bem no final, de uma ou duas frases escritas de próprio punho (cf. Gl 6.11). Vez por outra, esse acréscimo autográfico incluía seu nome (cf. 1Co 16.21; Cl 4.18; 2Ts 3.17; v. tb. Fm 19).

Na saudação inicial, Paulo em geral associava a seu nome um ou mais amigos que porventura estivessem com ele no momento em que a carta era escrita. Só de vez em quando o conteúdo da carta sugere que um deles era responsável com Paulo pela redação, como é o caso de Silvano, em 1 e 2Tessalonicenses, e Timóteo, em Colossenses. Em 1 e 2Tessalonicenses, as passagens em que encontramos o pronome de primeira pessoa do singular, “eu” (e.g., “eu, Paulo”, em 1Ts 2.18), são evidentemente de autoria do apóstolo.

A maioria das cartas de Paulo são “documentos esporádicos”, ou seja, foram escritas para atender a alguma necessidade pontual quando Paulo estava distante e não podia resolver pessoalmente a situação. Até onde sabemos, apenas uma vez ele preferiu tratar por carta uma situação crítica, em vez de tomar providências no próprio local (2Co 1.23—2.4). Até mesmo Romanos é uma carta pontual, pois foi motivada por um desejo de Paulo, qual fosse visitar Roma depois de entregar em Jerusalém o dinheiro coletado para ajudar essa igreja, que passava por necessidade (Rm 15.23-32), embora tenha aproveitado a oportunidade para apresentar aos cristãos de Roma um resumo do evangelho como ele o entendia e pregava.

1.2 Atos. No livro de Atos, segunda parte da história escrita por Lucas acerca das origens cristãs (e uma continuação do terceiro Evangelho), Paulo é apresentado ainda na etapa inicial. Seu chamado para ser testemunha de Cristo no mundo inteiro é contado, pela primeira vez, em Atos 9.1-20, e, de Atos 15.40 até o final do livro, ele domina a narrativa, terminando com sua chegada a Roma e os dois anos que ali permaneceu sob custódia. Após a conclusão de Atos, temos apenas evidências esparsas e incertas sobre o restante de sua vida. Caso o autor de Atos tenha sido, como é bem provável, uma pessoa conhecida e um companheiro esporádico do apóstolo,

então Atos deve ser reconhecido como fonte básica de informação sobre Paulo.

Na realidade, uma coletânea de cartas esporádicas escritas por algum personagem histórico em momentos decisivos de sua carreira terá valor e imediaticidade próprios, pois apresenta a opinião desse personagem a respeito de pessoas e acontecimentos e (no caso de um homem que revelava o coração no que escrevia, como Paulo fazia) nos permite discernir sua mente e suas motivações. Essa coletânea, contudo, não pode ocupar o lugar de um relato organizado dos acontecimentos em que tal personagem desempenhou um papel relevante, escrito do ponto de vista mais objetivo de um escritor que se baseou tanto em material colhido de fontes confiáveis quanto em seu envolvimento pessoal, situado no contexto da história da época.

1.3 Comparação entre as cartas e Atos. Embora nossas duas principais fontes de informações sobre Paulo sejam aparentemente independentes uma da outra, há notáveis paralelos entre ambas no que diz respeito à pessoa do apóstolo.

Nas duas fontes, Paulo se sustenta com o próprio trabalho para não ser um fardo financeiro a seus amigos e convertidos. Sua estratégia, registrada em Atos, de visitar primeiro a sinagoga ao chegar a uma cidade, está em consonância com sua convicção, expressa em Romanos 1.16, de que o evangelho deve ser primeiro pregado ao judeu. Além disso, o apóstolo aos gentios, que é como ele se via, descobriu que os simpaticizantes gentios que frequentavam os cultos na sinagoga representavam o núcleo mais promissor para uma comunidade cristã. É óbvio que ele não considerava o fato de visitar a sinagoga e fazer contato com judeus uma quebra de seu acordo com os líderes da igreja de Jerusalém, segundo o qual estes deveriam se concentrar na evangelização dos judeus, enquanto Paulo e Barnabé pregavam aos gentios (Gl 2.7-9). Mesmo assim, não era sua característica ficar calado a respeito de Jesus quando estava na companhia dos judeus. Ele se sentia em dívida para com os de sua raça, assim como para com todos os outros (v. ISRAEL).

Em Atos, Paulo demonstra grande capacidade de adaptação. Está igualmente à vontade entre gentios e entre judeus praticantes da religião. Esse é o Paulo que, em 1Coríntios 9.12-23, afirma

viver como judeu entre os judeus para conquistar os judeus e como gentio entre os gentios para conquistar os gentios.

A partir do momento em que assume um papel de destaque na narrativa de Atos, Paulo se torna o herói de Lucas. Na verdade, é um ser humano como os outros (At 14.15), mas no retrato pintado por Lucas ele domina a cena. Está sempre seguro de si e sempre triunfa. O Paulo das cartas mistura-se com seus irmãos em Cristo quando diz que eles são “mais que vencedores” por meio de Cristo (Rm 8.37), mas não existe praticamente nenhum triunfalismo nos depoimentos que ele faz de sua atividade apostólica. Em Cristo, ele é conduzido “em triunfo” (2Co 2.14) — na procissão triunfal de Cristo — e pode agradecer a Deus porque, pela graça divina, trabalhou mais arduamente que qualquer um dos outros designados para a mesma tarefa evangelística (1Co 15.10). Entretanto, mesmo quando considera com satisfação o fato de ter pregado o evangelho “desde Jerusalém e arredores, até o Ilírico” (Rm 15.19), Paulo não reivindica nenhum crédito para si, e sim para Cristo, que trabalha por meio dele. Paulo se considera um vaso de barro barato e dispensável, mas a esse vaso foi confiado o tesouro supremo do evangelho, “para mostrar que este poder que a tudo excede provém de Deus” (2Co 4.7, *nvj*), não de Paulo ou de qualquer um de seus colegas pregadores.

Se Paulo foi um herói para Lucas, não o foi aos próprios olhos. Em suas cartas, ele padece de emoções em conflito, “lutas por fora, temores por dentro” (2Co 7.5, *ara*). Ele confessa que não tem a autoconfiança nem a autoafirmação de alguns de seus opositores — por exemplo, dos intrusos que tentaram subtrair-lhe a autoridade na igreja de Corinto. Esses intrusos exploravam os convertidos de Paulo, enquanto ele próprio hesitava em reivindicar seus direitos de pai espiritual, e alguns deles o menosprezavam por causa de sua “fraqueza” (2Co 10.1—12.13). Às vezes, ele afirmava sua autoridade com confiança, embora o leitor de suas cartas talvez suspeite (como alguns de seus convertidos) que ele achava mais fácil fazê-lo por carta, a distância, do que falando cara a cara. O Paulo mostrado em Atos é alguém que pode prontamente afirmar sua autoridade, uma pessoa de poder carismático. Contudo, ele era uma pessoa

de personalidade multifacetada, e suas cartas expõem várias características não mostradas em Atos. O lado mais revelador exposto nas cartas é provavelmente aquele que diz: “De muito boa vontade me gloriarei nas minhas fraquezas, a fim de que o poder de Cristo repouse sobre mim. Por isso, eu me contento nas fraquezas, nas ofensas, nas dificuldades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois, quando sou fraco, então é que sou forte” (2Co 12.9,10).

2. A carreira de Paulo

2.1 Família e cidadania. Paulo nasceu em uma família de judeus praticantes que residia em Tarso, na Cilícia, aparentemente na primeira década do século 1 d.C. De acordo com Jerônimo (*Vitae*, 5), sua família era originária de Giscala, cidade da Galileia (v. PAULO, o JUDEU). A família pertencia à tribo de Benjamim, e Paulo recebeu o nome de Saulo, que também era o nome do mais ilustre membro de sua tribo em todos os tempos — Saul, o primeiro rei de Israel. O nome Paulo, pelo qual é mais conhecido, fazia parte do nome triplo que ele tinha na condição de cidadão romano: é o cognome romano Paulus.

Não se sabe quantas gerações viveram em Tarso, mas o negócio da família — fabricação de tendas (ou talvez, em sentido mais genérico, fabricação de produtos de couro) — evidentemente prosperou. Paulo nasceu cidadão de Tarso — descrita em suas palavras como “cidade de importância na Cilícia” (At 21.39) —, e isso implicava certo nível de riqueza. Para se qualificar como cidadão de Tarso era preciso ter bens no valor de quinhentas dracmas (DIÃO CRISÓSTOMO, *Or*, 34.23). Além da exigência de bens, a prática do judaísmo deve ter sido outro obstáculo para quem procurava conquistar a cidadania. Caso os cidadãos de Tarso estivessem organizados em tribos, como era o caso de muitas cidades helênicas, ser membro de uma dessas tribos envolvia práticas que os judeus consideravam ofensivas. É possível que os cidadãos judeus de Tarso fizessem parte de uma tribo própria, embora não haja evidências disso.

No entanto, muito mais importante que o fato de a família ter a cidadania de Tarso foi obter a cidadania romana — honra poucas vezes concedida aos habitantes das províncias. Paulo herdou essa cidadania por motivos de nascimento: seu

pai ou seu avô pode ter recebido a honraria por serviços prestados a algum procônsul militar, como Pompeu ou Antônio. Nesse caso, o pai de Paulo deve tê-lo registrado como cidadão romano em Tarso. A cidadania romana compreendia vários privilégios, dos quais Paulo pôde tirar proveito durante sua carreira; por exemplo, o direito a um julgamento justo, a imunidade a castigos degradantes como açoitamento e, especialmente, o direito de apelar e ter seu caso transferido de um tribunal inferior para a corte do imperador, em Roma (At 16.37; 22.25; 25.11).

2.2 Formação em Jerusalém. Embora tenha nascido em um centro cultural grego, não foi em nenhuma das escolas de Tarso que Paulo foi educado. Foi provavelmente em etapa posterior que ganhou o volume de conhecimento literário e de pensamento estoico atestado em seus escritos e discursos. Como ele próprio relata, foi educado nos moldes da tradição de seus ancestrais, sendo superior, no estudo e na prática do judaísmo (Gl 1.14), a muitos dos de sua época. Em seu pronunciamento de Atos 22.3, é ainda mais específico e afirma que, embora nascido em Tarso, foi criado em Jerusalém e foi “instruído de acordo com o rigor da lei de nossos pais, aos pés de Gamaliel”.

De acordo com uma tradição posterior, Gamaliel, destacado mestre judeu de sua época, foi chefe da escola rabínica que Hillel fundara por volta de 10 a.C., se é que ele próprio não era membro da família de Hillel. No entanto, as tradições mais antigas que refletem alguma lembrança direta de Gamaliel e de seus ensinamentos não o associam à escola de Hillel. Em vez disso, fazem menção de membros da escola de Gamaliel, como se ele mesmo tivesse fundado uma escola. E, mesmo que Gamaliel tenha sido seguidor de Hillel, isso não quer dizer que Paulo também o fosse. Os escritos de Paulo não fornecem evidências suficientes para demonstrar com segurança que antes de se tornar cristão ele tivesse sido hillelita ou simpatizante da escola rival de Shammai. Alguém poderá concluir que o fato de ele ter afirmado que quem se submete à circuncisão “fica obrigado a cumprir toda a lei” (Gl 5.3) reflete a doutrina mais estrita dos shammaítas, mas uma afirmação feita em um contexto polêmico não permite uma conclusão segura. Seu zelo como perseguidor da

igreja estabelece um contraste gritante com a política de contemporização defendida por Gamaliel em Atos 5.34-39, mas talvez a explicação seja simplesmente que Paulo viu com mais clareza do que Gamaliel as sérias implicações do movimento cristão para a vida e a saúde do judaísmo.

2.3 Perseguidor da igreja. De acordo com as cartas e Atos, Paulo antes de ser apóstolo e se tornar cristão, foi um ativo perseguidor da igreja. Em sua tentativa de destruí-la, atacou a igreja nascente com a máxima violência (Gl 1.13). Esse foi o aspecto negativo de seu zelo pela Lei e pelas tradições de Israel que talvez encontrou um extravasamento positivo no proselitismo dos gentios. Acredita-se que sua indagação “Se continuo pregando a circuncisão, por que ainda sou perseguido?” (Gl 5.11) aponte nessa direção.

Quando ele afirma “Persegui a igreja de Deus” (1Co 15.9), é natural pensar na igreja de Jerusalém. Nos dois ou três anos que se seguiram à ressurreição de Cristo, a “igreja de Deus” dificilmente teria sido encontrada como realidade reconhecível em outro lugar além de Jerusalém. O registro de Atos deixa isso bem claro ao dizer que Paulo “assolava a igreja; entrando pelas casas, arrastava homens e mulheres e os colocava na prisão” (At 8.3). Quando a perseguição levou à dispersão dos crentes, ele passou a perseguir os refugiados até mesmo além das fronteiras da província da Judeia. Lendo nas entrelinhas, pode-se inferir que os “helenistas”, não os “hebreus” (cf. At 6.1, *ARA*), eram o principal alvo de seu ataque. Os apóstolos permaneceram incólumes em Jerusalém (At 8.2).

2.4 Chamado ao apostolado. Foi quando Paulo estava a caminho de Damasco, tendo em mãos a autorização concedida pelo sumo sacerdote para prender alguns que se haviam refugiado ali, que ele se viu diante do Cristo ressuscitado e exaltado e teve de se desviar de seu caminho. Então foi chamado para ser embaixador de Cristo no mundo gentílico (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Esse encontro com Cristo determinou todo o rumo do pensamento e da ação posteriores de Paulo.

Até aquele momento, parecia óbvio para Paulo que alguém que houvesse padecido o tipo de morte sobre a qual a Lei pronunciava a ira divina (Dt 21.23) não podia ser o Messias, o eleito de Deus, como os seguidores de Cristo afirmavam.

A afirmação deles, portanto, constituía blasfêmia. Mas agora ele percebia que a asserção deles era verdadeira. Ele tinha visto e ouvido Jesus, aquele que havia morrido na cruz, mas que agora estava vivo e glorificado. E fora sua devoção à Lei que o tornara um perseguidor tão zeloso, ou seja, ele percebeu que sua fidelidade à Lei o havia levado à mais pecaminosa de todas as práticas: ele estivera a lutar contra Deus, contra seu Filho e contra seu povo. A Lei nada fizera para o advertir desse comportamento pecaminoso. A Lei se havia revelado ineficaz. Mas Cristo, cuja graça eliminou inteiramente a culpa de Paulo e o capacitou como seu enviado especial, tomou o lugar de centralidade que a Lei antes ocupava na vida de Paulo. Daí por diante, para Paulo “o viver é Cristo” (Fp 1.21). Foi então que Paulo se deu conta de que ele era aceitável a Deus por meio da obra redentora de Cristo, não por causa das obras de justiça que praticava. A própria morte de Cristo, que incorria em maldição divina, se revelou, para o povo de Cristo, o livramento da maldição da Lei obsoleta (Gl 3.10-14).

2.5 Apóstolo aos gentios. Paulo rapidamente respondeu a seu chamado de evangelizar os gentios, viajando para o território dos árabes nabateus, ali perto, e, ao que parece, seu trabalho despertou o antagonismo das autoridades locais (Gl 1.17; 2Co 11.32,33). Dali, ele regressou a Damasco e depois subiu a Jerusalém para visitar Pedro. Também se encontrou com Tiago, o irmão do Senhor, ficando evidente que os demais apóstolos estavam fora de Jerusalém. Sem dúvida, foi nessa visita que Paulo ficou sabendo que Jesus havia aparecido em corpo ressurreto a Pedro e a Tiago, como ele registra em 1Coríntios 15.5,7, e eles, por sua vez, souberam que o próprio Paulo também se encontrara com o Cristo ressurreto.

Depois de duas semanas, ele retornou a Tarso, onde havia nascido, e passou vários anos na província unida da Síria e Cilícia, propagando ativamente a fé que outrora ele havia tentado eliminar (Gl 1.21-24). Enquanto estava envolvido nessa obra, Barnabé convidou-o a se unir a ele em um novo movimento para a propagação do evangelho, iniciado recentemente em Antioquia do Orontes, onde grande número de gentios estava aceitando de bom grado o evangelho (At 11.19-26).

Paulo afirmava ser “apóstolo de Jesus Cristo” — e, sempre que necessário, insistia no título. Mas em que sentido ele foi apóstolo? O NT emprega o termo de várias maneiras. Lucas geralmente o restringe aos Doze (com Matias substituindo Judas Iscariotes). Se um requisito para o apostolado era ter estado na companhia de Jesus durante seu ministério público, então Paulo não satisfazia esse requisito. Em determinada seção de sua narrativa (At 14.4,14) Lucas emprega o plural “apóstolos” para se referir a Barnabé e a Paulo juntos. É possível que nesse ponto Lucas tenha extraído essa palavra da fonte que usa como base. É bem possível que Barnabé tenha reconhecido Paulo como apóstolo. Com a expressão “os que já eram apóstolos antes de mim” (Gl 1.17), ele provavelmente quer dizer os Doze; no entanto, ele quase certamente vê Tiago, o irmão do Senhor, como apóstolo (Gl 1.19), junto com “todos os apóstolos” que viram o Senhor ressurreto em sequência desde Tiago (1Co 15.7) e que parecem ser diferenciados dos Doze, os quais são mencionados junto com Pedro em 1Coríntios 15.5. Quando se refere a Andrônico e a Júnias, cuja fé em Cristo era anterior à dele, e os trata como pessoas que “se destacam entre os apóstolos” (Rm 16.7), provavelmente Paulo quer dizer que eles mesmos eram apóstolos. (Os *apostoloi* de 2Co 8.23, ou “mensageiros”, os quais eram enviados das igrejas, estão em uma categoria diferente.)

Se ser apóstolo significava ter visto o Senhor ressuscitado e ter sido chamado e comissionado por ele para ser sua testemunha e mensageiro, então Paulo foi proeminentemente um apóstolo de Jesus Cristo, confirmado nessa condição mediante os “sinais” apostólicos presentes em seu ministério (1Co 9.1,2; 2Co 12.12). Paulo foi chamado e comissionado para ser apóstolo entre os gentios (Rm 11.13; Gl 1.16), e parece que seu apostolado gentílico foi reconhecido pelo líder da igreja de Jerusalém (Gl 2.7,8). Mas não houve nenhuma testemunha quando o Senhor o comissionou. Qualquer um que se recusasse a reconhecer esse apostolado poderia recorrer para isso à inexistência de testemunho independente.

Paulo não podia apresentar nada que fosse parecido com uma credencial. Suas credenciais eram os convertidos que havia conquistado e as igrejas que havia fundado — sem dúvida, eram

credenciais mais que apropriadas. Ele havia trabalhado mais arduamente e pregado em uma área mais ampla que qualquer um daqueles que tinham visto o Cristo ressuscitado antes dele; ele havia fundado mais igrejas e observado a colheita do Espírito na vida dos que haviam conhecido a Cristo por meio de seu ministério. É quase inacreditável que algumas pessoas tenham invadido o campo missionário de Paulo, tentando persuadir seus convertidos de que sua posição de apóstolo era questionável, e que tenham até mesmo conseguido convencer alguns deles. Em tais situações, o argumento de Paulo era prático: seus convertidos eram as últimas pessoas a ter motivos para questionar seu apostolado, pois deviam sua nova existência em Cristo a seu ministério apostólico — eram o selo e a garantia desse apostolado (1Co 9.2). Mas o que importava não era o título, e sim a obra que realizou. À luz de suas realizações, Paulo pôde concluir seus argumentos perante o tribunal da história — para não falar do tribunal superior que ele tinha sempre em vista, porque procurava cumprir sua missão de tal maneira que o dia de Cristo revelasse “que não foi em vão que corri ou trabalhei” (Fp 2.16).

2.6 Conferência em Jerusalém. A igreja de Antioquia, basicamente gentílica, tinha sido fundada havia pouco tempo. Seus membros demonstraram valor ao enviar certa quantia para a igreja-mãe, em Jerusalém, a fim de ampará-la em um período de escassez de alimento na Judeia, nomeando Barnabé e Paulo para levar a doação (At 11.27-30). É possível que essa missão tenha criado a oportunidade para a conferência que Paulo menciona em Gálatas 2.1-10. Barnabé e Paulo foram recebidos pelos líderes da igreja em Jerusalém, Tiago (o irmão do Senhor), Pedro e João, os três chamados “colunas da igreja”. Concordou-se que Barnabé e Paulo deveriam continuar concentrados na missão gentílica, enquanto os líderes de Jerusalém se dedicariam ao testemunho do evangelho entre os judeus. Não está implícito que estivessem envolvidas duas versões do evangelho: Paulo apresentou aos líderes em Jerusalém seu evangelho sem a Lei, e é evidente que eles consideraram aceitável a mensagem pregada por Paulo. Na verdade, a diferença estava nos dois campos missionários e na apresentação da mensagem. O pacto ocultava várias

ambiguidades, que podiam gerar alguma tensão, caso não se mantivesse a confiança de ambos os lados. A pedido dos líderes de Jerusalém, Barnabé e Paulo se comprometeram em lembrar-se dos pobres da igreja-mãe — compromisso que Paulo levou bastante a sério.

2.7 Com Barnabé em Chipre e na Anatólia.

Ao voltar a Antioquia, Barnabé e Paulo foram liberados pela igreja para embarcar em uma viagem missionária, que os levou a Chipre e depois à Anatólia Central e às regiões das cidades da Pisídia da Cilícia, Frígia e Licaônia, situadas na província romana da Galácia. As igrejas que eles plantaram nas cidades de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe, no transcorrer dessa missão, estão provavelmente entre as “igrejas da Galácia” às quais Paulo escreveu a Carta aos Gálatas.

A historicidade dessa campanha tem sido objeto de debate. Alguns a interpretam como uma “viagem-modelo”, estabelecendo a forma em que Lucas imaginou que se deveria realizar uma campanha missionária, incluindo-se como o evangelho devia ser apresentado tanto em uma sinagoga, como aconteceu no discurso de Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13.16-41), quanto a um público pagão, como na ocasião em que Barnabé e Paulo confrontam os idólatras habitantes de Listra com a revelação do Deus verdadeiro nas obras de criação e na providência divina (At 14.15-17). Mas os detalhes da viagem, examinados à luz da geografia histórica, dão a forte impressão de veracidade. Além do mais, há uma semelhança marcante entre a objeção que se fez em Listra contra a idolatria e o lembrete de Paulo aos tessalonicenses: “Vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1.9).

2.8 As condições para a aceitação dos gentios na igreja. Quando voltaram a Antioquia do Orontes, Barnabé e Paulo logo se viram envolvidos em uma controvérsia. O pacto recentemente estabelecido em Jerusalém, ao que tudo indica, fora entendido de modo diferente pelas duas partes. Aparentemente, Paulo começou a sentir que o espírito do pacto não estava sendo observado pelos líderes de Jerusalém. Em Antioquia, houve um choque entre ele e Pedro, quando este passava ali algum tempo com a igreja. No início, Pedro comia sem reservas com os cristãos gentios, mas alguns mensageiros chegados de Jerusalém da parte de

Tiago o persuadiram a mudar seu comportamento e a se retirar da comunhão à mesa com os gentios. Aos olhos de Paulo, as implicações da conduta de Pedro ameaçavam os alicerces do evangelho da graça. No entanto, outros cristãos judeus de Antioquia, até mesmo Barnabé, ficaram do lado de Pedro, e Antioquia não pôde mais servir de base para a atividade missionária de Paulo.

Não se podia permitir que uma discordância dessa magnitude, a qual afetava a unidade da igreja e até mesmo a própria natureza do evangelho, ficasse sem solução, e não há dúvida de que o próprio Pedro não ficou contente com a situação embaraçosa em que se envolveu. Para tratar do assunto, convocou-se uma reunião dos apóstolos e anciãos da igreja-mãe. Essa assembleia é comumente denominada Concílio de Jerusalém, e alguns observadores da igreja de Antioquia foram convocados a participar. Aos membros da igreja de Jerusalém que entendiam que os convertidos gentios deviam ser circuncidados e se submeter à Lei mosaica concedeu-se a oportunidade de expressar seu ponto de vista, mas os apóstolos e anciãos resolveram que não se deviam impor essas condições, ou seja, devia-se exigir dos cristãos gentios apenas a abstinência de comer sangue e carne de animais sacrificados aos deuses pagãos e também a abstinência da fornicação, exigência que talvez incluísse as uniões conjugais proibidas pelas regras judaicas (At 15.23-29). Se os cristãos gentios concordassem com essas condições, seria eliminado o impedimento de terem comunhão à mesa, e a maioria deles concordou prontamente.

Sem dúvida, Pedro deve ter ficado satisfeito com a solução que se deu ao dilema. Entretanto, mais tarde, quando os convertidos de Paulo em Corinto o consultaram sobre a questão da carne sacrificada aos ídolos, sua resposta foi que comer esse tipo de carne não causava mal algum, a menos que violasse a consciência ou escandalizasse um irmão em Cristo. Quanto à proibição da fornicação, Paulo concordou que a fornicação violava a ordem da criação e frustrava o propósito de Deus, o qual, ao criar a raça humana, fez homem e mulher.

2.9 Na Macedônia e na Acaia. Um dos mensageiros escolhidos para transmitir as resoluções do Concílio de Jerusalém às igrejas gentílicas da Síria e da Cilícia foi Silas, ou Silvano, que Paulo

considerava um bom companheiro. Paulo convidou-o a ir com ele em uma expedição missionária ao Ocidente. Viajando por terra pela Ásia Menor, primeiramente visitaram as igrejas que Paulo e Barnabé haviam fundado poucos anos antes. Em Listra, Paulo encontrou Timóteo, jovem que se convertera por seu ministério, e também o convidou a acompanhá-lo. Timóteo tornou-se um ajudante dedicado de Paulo até o fim da vida do apóstolo. A viagem deles para o Ocidente os teria levado a Éfeso, o que talvez fosse o objetivo principal de Paulo, mas eles foram desviados dessa rota por circunstâncias que reconheceram como pequenos sinais da direção do Espírito Santo (v. ESPÍRITO SANTO II) e rumaram para noroeste até chegar ao mar Egeu, em Trôade de Alexandria. Ali embarcaram em um navio para Neápolis, na Macedônia.

Na Macedônia, pregaram o evangelho e plantaram igrejas em três cidades: Filipos, Tessalônica e Bereia, mas, depois de uma curta estada em cada uma dessas localidades, foram forçados a partir, visto que o povo foi induzido a fazer manifestações violentas contra eles — em Filipos, por uma alegada interferência nos direitos dos cidadãos à propriedade; nas outras cidades, por causa da atividade de alguns adversários dentro da comunidade judaica. Filipos e Tessalônica ficavam na grande via Inaciana que ligava o mar Egeu ao mar Adriático, e é possível que Paulo tenha planejado ir até sua extremidade ocidental para atravessar o Adriático e chegar à Itália. Essa teria sido uma das muitas ocasiões em que ele planejou visitar Roma (como relata aos cristãos de Roma em Rm 1.13). Se essa hipótese for verdadeira, o fato de não ter conseguido prosseguir naquela direção foi providencial, pois, se tivesse continuado, teria se encontrado com judeus (entre os quais cristãos judeus) que estavam viajando para o Oriente por causa do édito de Cláudio, que expulsou os judeus em 49 d.C. (v. At 18.2). O que aconteceu foi que Paulo teve de sair da via Inaciana e logo se viu forçado a deixar a Macedônia de vez. Para a segurança dele, seus amigos de Bereia o tiraram da cidade, e, depois de uma breve estada em Atenas, tomou o rumo de Corinto.

A breve missão de Paulo na Macedônia, no entanto, revelou-se surpreendentemente bem-sucedida: as igrejas dessa região deram-lhe muitos motivos de encorajamento e gratidão a Deus. Ao

mesmo tempo, a empreitada na Macedônia deve ter parecido um fracasso, apesar dos claros sinais da direção divina que levaram Paulo e seus companheiros a se lançar a essa tarefa. Ele partiu da Macedônia profundamente deprimido e chegou a Corinto, como confessou, “em fraqueza, em temor e em grande tremor” (1Co 2.3). Se a Macedônia se mostrara pouco receptiva, Corinto por certo o seria menos ainda: a reputação de seus habitantes fazia pensar que não havia solo receptivo à semente do evangelho. Mesmo assim, Paulo passou dezoito meses em Corinto, pregando o evangelho e edificando a igreja sem ser seriamente molestado (v. CORÍNTIOS, CARTAS AOS).

Ali Paulo encontrou o casal Priscila e Áquila. Eles haviam saído de Roma quando Cláudio expulsou os judeus que moravam na cidade. Os dois se tornaram amigos prestimosos e devotados pelo resto da vida do apóstolo (cf. Rm 16.3-5).

Durante o ministério de Paulo em Corinto, houve uma séria tentativa de dar fim à atividade de Paulo. Um líder judeu acusou Paulo perante Gálio (que chegara à cidade havia pouco tempo na condição de procônsul da província da Acaia) de propagar uma forma de religião não autorizada pela lei romana. Uma resolução de uma autoridade imperial tão proeminente teria peso muito maior que uma decisão tomada por um magistrado da cidade. Se Gálio aceitasse a acusação, o progresso do evangelho seria prejudicado não apenas na Acaia, mas em outras regiões do Império Romano. Entretanto, depois de ouvir a acusação, Gálio concluiu que se tratava de uma disputa sobre interpretações da Lei judaica e não quis se envolver no assunto. A resposta negativa de Gálio favoreceu Paulo: ele continuou seu trabalho sem nenhum empecilho.

A menção a Gálio em Atos 18.12 é um ponto de referência para estabelecer a cronologia da carreira de Paulo. Em Delfos, há uma inscrição que registra uma ordem oficial de Cláudio emitida nos sete primeiros meses de 52 d.C. e se refere a Gálio como procônsul recentemente nomeado para a Acaia. A implicação é que ele se tornou procônsul no início do verão de 51. Com base em outras fontes, ficamos sabendo que, por problemas de saúde, ele não permaneceu muito tempo no cargo. Pode se dizer com segurança que os dezoito meses em que Paulo esteve em Corinto corresponde à data do outono do ano 50 até a

primavera do ano 52, considerando essas estações quando elas ocorrem no Hemisfério Norte.

Na época em que o trabalho em Corinto estava concluído, Paulo deixou para trás uma comunidade cristã grande e capaz, embora nos anos seguintes em alguns momentos Paulo tenha lamentado o deficiente alicerce moral daquela igreja.

2.10 Em Éfeso e na Ásia proconsular. A seguinte sede de operações de Paulo foi a cidade de Éfeso, na província da Ásia, onde se estabeleceu pela maior parte de três anos. Esses três anos constituíram uma das fases mais frutíferas de seu ministério apostólico. A evangelização da província foi alcançada mediante a atividade de Paulo e vários de seus colegas. Um deles, Epafras, trabalhou como evangelista no vale do Lico, onde seu esforço resultou na fundação de igrejas em Hierápolis, Laodiceia e Colossos (Cl 1.7,8; 4.12,13).

O trabalho não se realizou sem riscos. Alguns acontecimentos são registrados por Lucas, e o próprio Paulo faz menção de alguns deles. Podem estar aí incluídas uma ou duas das várias detenções que ele menciona em 2Coríntios 11.23. Contudo, é duvidoso que se possa atribuir a data de qualquer de suas cartas da prisão ao período de uma detenção em Éfeso. Lucas narra vividamente as manifestações violentas deflagradas no grande teatro de Éfeso contra Paulo e sua pregação (At 19.19-41). A atividade de Paulo foi vista como uma ameaça econômica aos comerciantes, que dependiam financeiramente do culto a Ártemis, a grande deusa da cidade, cujo templo era uma das sete maravilhas do mundo antigo. Contudo, o maior perigo pessoal que ele enfrentou naqueles anos, já perto do fim de seu ministério em Éfeso, é mencionado pelo próprio Paulo em 2Coríntios 1.8-10. Ele fala de uma situação tão ameaçadora que a morte lhe pareceu inevitável, e, quando, apesar de parecer impossível, o livramento finalmente chegou, ele o saudou como sinal do poder divino de ressuscitar os mortos. Acredita-se que essa ocasião de perigo estava ligada à crise resultante do assassinato de M. Júlio Silano, no final do ano 54 d.C. A situação, ao que parece, foi tão desfavorável para Paulo que apelar para César, recurso normalmente aberto a um cidadão romano, teria sido contraproducente.

Quase certamente foi essa a experiência que o levou a pensar que não sobreviveria para

testemunhar a parusia (v. ESCATOLOGIA). Antes disso, ao se referir à parusia e à ressurreição que a acompanha, ele tendia a se incluir entre os que ainda estariam vivos na ocasião. A partir de então, ele passou a se incluir entre os que serão ressuscitados dentre os mortos. Pelos dados disponíveis, foi essa a primeira vez que ele examinou com seriedade sua condição imediatamente após a morte: sua conclusão, conforme exposta em 2Coríntios 5.1-10, é que ele não permaneceria um único momento em estado de nudez, mas seria revestido com a vestimenta que lhe está reservada nos céus. Com a palavra “despidos”, ele quer dizer a falta de todos os meios de comunicação com o ambiente, e para o apóstolo o ambiente do cristão logo após a morte se resume na expressão “habitar com o Senhor” (2Co 5.8, ARA).

Alguns estudiosos de Paulo, notadamente C. H. Dodd, entendem o conteúdo dessas cartas como uma “segunda conversão” de Paulo por volta dessa época. Não era apenas uma questão de mudança de perspectiva escatológica: Dodd chama a atenção para uma mudança de atitude nas cartas posteriores. Paulo é menos contundente em suas polêmicas, menos insistente em sua posição, mais calmo em relação aos irmãos em Cristo que tentaram tornar mais difícil sua tarefa apostólica. Tem se apontado para o contraste entre a denúncia aberta contra os intrusos nas igrejas da Galácia (Gl 1.6-9; 5.10,12) e a referência bondosa aos adversários cristãos (possivelmente em Roma) que se achavam no direito de agravar a situação de Paulo, tirando vantagem de sua prisão para pregar o evangelho com mais vigor (Fp 1.15-18). É certo que não se pode desprezar a diferença entre as duas situações, mas é indiscutível a mudança de atitude. Não se pode afirmar com certeza se a mudança foi gradual ou foi precipitada por alguma crise, como aquela mencionada em 2Coríntios 1.8, mas uma passagem como Filipenses 3.7-16 nos ajuda a “ver de forma extremamente clara o que a experiência fez com esse homem, que por natureza era orgulhoso, autoconfiante e impaciente” (DODD, p. 81).

Outra experiência que influenciou profundamente a atitude de Paulo diante da vida é a que ele situa vários anos antes desse acontecimento, embora só a registre no final de seu ministério em Éfeso (2Co 12.2-10). Uma experiência mística

deixou-o com uma deficiência física, a que ele denomina “espinho na carne”. Qualquer que tenha sido a natureza dessa deficiência, evidentemente ela ameaçava incapacitá-lo de continuar sua atividade apostólica; por isso, ele orou três vezes para que ela fosse retirada. Em vez de sua oração ser respondida, Paulo recebeu a garantia de que a graça de Cristo o capacitaria a conviver com ela. Aliás, ele aprendeu a se regozijar nela porque ela o ajudava a depender mais plenamente do poder de Cristo que operava na fraqueza do apóstolo.

2.11 A coleta para Jerusalém. Perto do final de seu ministério em Éfeso, Paulo estava bem ocupado em levantar uma coleta entre as igrejas que havia fundado a leste e a oeste do mar Egeu com o propósito de socorrer a igreja de Jerusalém, assolada por uma pobreza crônica. Quando ele e Barnabé se encontraram com Tiago, Pedro e João em Jerusalém, as três “colunas” lhe rogaram que se lembrasse dos pobres na igreja-mãe (Gl 2.10). Paulo considerou o caso uma obrigação solene, tanto naquela ocasião quanto durante todo o seu ministério depois disso. Quanto a essa coleta especial, a força propulsora por trás dela era o forte desejo de unir mais intimamente as igrejas gentílicas com a igreja de Jerusalém. Elas provavelmente imaginavam que poderiam manter ótimas relações com Jerusalém, mas muitos membros da igreja de Jerusalém viam com certo receio tanto a pregação de um evangelho sem a Lei, anunciado por Paulo, quanto as igrejas gentílicas fundadas com base nessa pregação. Paulo sentia que, se fosse possível forjar um vínculo de gratidão, confiança e amor entre Jerusalém e as igrejas de seu campo missionário, seu ministério tinha valido a pena. Um presente generoso persuadiria a igreja-mãe de que o compromisso dos gentios com o evangelho era genuíno e prático, de modo que insistia com seus convertidos, por carta e, sempre que possível, mediante visitas pessoais, para que contribuíssem de maneira generosa para aquela boa causa. Ele também incentivou o espírito de competição. Por exemplo, em sua Carta aos Coríntios, ele se mostra entusiasmado com a generosidade sacrificial das igrejas da Macedônia e elogia a pronta reação dos coríntios à oferta dos macedônios.

Além do mais, aos olhos de Paulo, a entrega da coleta em Jerusalém seria o ápice do serviço apostólico que havia realizado até então, sinal

visível daquela “oferta dos gentios” que ele havia planejado apresentar a Deus em Jerusalém como coroa de seu “dever sacerdotal” (Rm 15.16, *nvI*). Ele esperava completar sua ação de graças pelo passado e sua dedicação no futuro mediante um ato de adoração no templo, onde muitos anos antes o Senhor lhe aparecera e o enviara “para longe, aos gentios” (At 22.21).

2.12 Detenção em Jerusalém; julgamento em Cesareia; viagem a Roma. Depois de seu longo e frutífero ministério na província da Ásia, Paulo tornou a visitar as igrejas da Macedônia e da Acaia. Ele e alguns de seus companheiros, especialmente Tito, ajudaram essas igrejas a concluir a coleta do dinheiro para a oferta a ser enviada a Jerusalém. Foi provavelmente nessa época que ele também viajou para o oeste, pela via Inaciana, e então se dirigiu para o norte, na direção do Ilírico (Rm 15.19).

Depois de passar o inverno de 56/57 em Corinto, seguiu por via marítima para a Judeia com representantes das igrejas gentílicas nomeados para levar a Jerusalém as contribuições de suas igrejas. Paulo esperava que a presença daqueles homens fosse mais um testemunho para a igreja de Jerusalém acerca da bênção divina sobre a missão gentílica. Mas a visita final de Paulo a Jerusalém se revelou catastrófica. Na área do templo, ele foi atacado por alguns de seus antigos inimigos da Ásia proconsular que o acusaram de sacrilégio (profanar a área sagrada ao trazer gentios para o templo). Ele foi posto sob custódia pelo comandante da guarnição romana existente na fortaleza Antônia e enviado a Cesareia para ser julgado pelo procurador Félix. Depois de seus detentores procrastinarem o processo por dois anos, ele resolveu exercer seu privilégio de cidadão romano e apelou, a fim de que seu caso fosse transferido para a corte de Roma e julgado pelo imperador. Atendendo ao pedido de Paulo, eles o enviaram para lá. Depois de dois anos sob prisão domiciliar em Roma, ele foi intimado a se apresentar perante o supremo tribunal, quando finalmente seu caso foi julgado. Não é possível saber com certeza o veredicto do tribunal, porque o registro de Atos termina pouco antes do julgamento. A carta de Paulo aos filipenses, aparentemente escrita quando o julgamento estava para iniciar, mostra que ele estava preparado tanto para um

resultado favorável quanto para uma sentença desfavorável — absolvição (seguida de liberdade para realizar mais de seu ministério) ou condenação (seguida de execução) —, embora ele achasse mais provável que seria absolvido.

A absolvição, que teria concretizado sua esperança de pregar o evangelho na Espanha, é algo pressuposto ou implícito nos textos de vários escritores de Clemente de Roma em diante (Clemente não menciona a palavra “Espanha”, mas é difícil imaginar que outra região estaria insinuando com a expressão “o limite do Ocidente”, que Paulo teria alcançado antes de ser “elevado para o santo lugar” [1Cl, 5.7]). Mas não está claro que algum desses escritores tivesse evidências concretas para tal crença, a não ser uma inferência baseada em Romanos 15.23-29, em que Paulo, após a entrega da oferta em Jerusalém, fala de seu plano de iniciar a evangelização da Espanha e de, a caminho, visitar Roma.

Existe uma tradição (aceita por Eusébio e Jerônimo) de que, depois de ser absolvido no julgamento em Roma, Paulo foi preso outra vez e submetido a uma detenção e a um julgamento mais rigorosos naquela cidade. Acerca desses acontecimentos há referência em 2Timóteo 1.16-18 e 4.16-18. Dessa vez, não houve absolvição: Paulo foi condenado e

decapitado à espada no terceiro marco miliário da via Ostiense, num local chamado *Aquae Salviae*, e sepultado no local sobre o qual existe a Basílica de São Paulo Extramuros — provavelmente o local onde de fato tudo isso aconteceu. Esse último processo contra Paulo pode muito bem ter ocorrido durante a perseguição que Nero promoveu contra os cristãos, por volta de 65 d.C.

3. O programa de ação e a mensagem missionária de Paulo

A política missionária de Paulo foi conquistar para Cristo, durante a vida, o máximo possível do mundo gentílico, e, quando começou a ficar evidente que essa tarefa não seria concluída durante sua vida, ele tentou — com sucesso, ao que parece — levar a comunidade cristã de Roma a partilhar de sua visão.

3.1 A missão do apóstolo. A execução desse plano de ação não exigia a apresentação do evangelho a cada indivíduo nas regiões em que ele evangelizava, e sim a plantação de igrejas locais que servissem de células de autopropagação naquelas regiões (v. IGREJA II). Seu plano envolvia evangelização pioneira, ou seja, pregar o evangelho “não onde Cristo já havia sido proclamado” (Rm 15.20,21), lançando ele próprio os alicerces.

Tabela cronológica

c. 33	Chamado ao apostolado; missão na Arábia (Gl 1.15-17)
35	Breve visita a Jerusalém (Gl 1.18-20)
35-45	Cilícia, Síria, Antioquia
46	Conferência com as “colunas” em Jerusalém (Gl 2.1-10); socorro para a fome enviado de Antioquia (At 11.27-30)
47-48	Paulo e Barnabé em Chipre e na Anatólia (At 13.4—14.28)
48/49	Concílio de Jerusalém; decreto apostólico (At 15.6-29)
49-51/52	Paulo e Silas/Silvano na Macedônia e na Acaia; plantadas as igrejas de Filipos, Tessalônica, Bereia e Corinto (At 16.9—18.18)
51/52	Visita ligeira de Paulo a Jerusalém, a Antioquia e à Anatólia
52-55	Paulo em Éfeso (At 19.1—20.1)
55-57	Paulo na Macedônia, no Ilírico e em Corinto (Rm 15.19; 16.23)
57	Última visita a Jerusalém; prisão e perda de liberdade (At 21.17—23.35)
57-59	Detenção em Cesareia (At 23.35—26.32)
59-60	Viagem à Itália (At 27.1—28.15)
60-62	Prisão domiciliar em Roma (At 28.16-31)
? 62	Julgamento de Paulo perante César
64	Grande incêndio de Roma

Exigiu-se de Paulo uma combinação de planejamento estratégico e abertura à direção divina. Ele se lançou a esse empreendimento “no poder do Espírito Santo” (Rm 15.19) e experimentou a direção do Espírito em ocasiões especiais, como quando seus passos foram desviados da estrada que ia para o oeste, na direção de Éfeso, e dirigidos para Trôade e depois para a Macedônia (At 16.6-10). Paulo pode ter discernido que o Espírito também prevaleceu nos repetidos obstáculos, os quais, até a época de escrever à igreja de Roma, foram colocados diante de seu plano de visitar aquela cidade (Rm 1.13; 15.22). Também houve ocasiões em que ele discerniu a interferência sobrenatural oriunda de uma fonte diferente: “Satanás nos impediu” foi sua explicação para os fatores que o impediram de voltar a Tessalônica depois de ser obrigado a deixar a cidade (1Ts 2.18).

Quando escreveu aos cristãos romanos, Paulo considerava concluída sua obra a leste e a oeste do Egeu, “não tendo mais o que me detenha nessas regiões” (Rm 15.23). Seu trabalho durante o tempo em que pregou “o evangelho de Cristo” plenamente “desde Jerusalém e arredores, até o Ilírico”, é impressionante, independentemente de quais tenham sido as circunstâncias. Como diz R. Allen, em 47 d.C. não havia uma única igreja nas províncias da Galácia, Ásia, Macedônia e Acaia. Agora, dez anos depois, as quatro províncias estavam evangelizadas de modo tão completo que Paulo pôde declarar que seu trabalho naquela parte do mundo estava concluído e que estava planejando repetir um programa semelhante no Mediterrâneo Ocidental.

Desse modo, a obra de Paulo foi extensa, em vez de intensa. Ele se concentrou nas cidades mais importantes localizadas ao longo das estradas principais, às vezes auxiliado por companheiros naquelas cidades ou em cidades vizinhas. Por exemplo, durante seu ministério em Éfeso, seus companheiros trabalharam nas áreas periféricas da província da Ásia (como é o caso de Epafras, no vale do Lico), enquanto ele mesmo atuava em Éfeso, a fim de que “todos os que habitavam na Ásia [proconsular], tanto judeus como gregos, [ouvissem] a palavra do Senhor” (At 19.10).

3.2 A missão das igrejas. As igrejas locais fundadas por Paulo em todas essas províncias

podem ter preservado alguma semelhança com as sinagogas, embora, tendo por fundamento um evangelho sem a Lei, estivessem separadas delas. Até certo ponto, as igrejas lembravam outras associações privadas com propósitos religiosos ou beneficentes, as quais comprovadamente existiram em várias regiões do mundo helênico. Contudo, Paulo dedicava um cuidado pastoral contínuo a elas, pois seu alvo era que cada igreja fosse uma extensão de seu ministério apostólico. Assim que estabelecia uma igreja, depois de ministrar os ensinamentos básicos, sua esperança era seguir para outro lugar, confiante de que aquela igreja assumiria o mesmo testemunho do evangelho e espalharia a mensagem. Por isso, apenas umas poucas semanas depois de partir de Tessalônica ele pôde elogiar a jovem igreja que ele havia deixado para trás, porque, conforme ele disse, “A partir de vós, não somente a palavra do Senhor foi ouvida na Macedônia e na Acaia, mas também a vossa fé em Deus foi divulgada em todos os lugares” (1Ts 1.8).

Uma igreja assim não era incentivada a pensar em si mesma como um “jardim fechado”, mais preocupada em evitar invasões pelo deserto ao redor. Em vez disso, sua responsabilidade era avançar mais e mais deserto adentro.

O mundo romano tinha de ser evangelizado o mais breve possível. O tempo era limitado. Paulo sabia que ele próprio era o agente especial do Senhor nessa empreitada. Sua missão não era a única entre os gentios, mas ele trabalhou “muito mais que todos eles” (1Co 15.10). Ele talvez não vivesse para concluir a tarefa, mas faria o máximo possível enquanto pudesse, plantando uma “colônia do céu” (Fp 3.20, tradução do autor; “pátria [...] no céu”) após outra, de modo que Cristo fosse apresentado, proclamado e glorificado em cada setor da região apostólica que lhe fora designada. As igrejas deviam brilhar “como luminares no mundo” (Fp 2.15). Assim, um número cada vez maior de pessoas veria “a luz do evangelho da glória de Cristo” (2Co 4.4).

3.3 A autoridade apostólica e as igrejas. Não parece que as igrejas paulinas tenham estado ligadas entre si por meio de alguma organização formal ou visível. Paulo foi o apóstolo que as fundou, e era por meio de sua autoridade apostólica que a autoridade de Cristo, o Senhor de todas as

igrejas, era transmitida às igrejas paulinas e por elas aceita. O único exemplo de algo que se possa chamar “organização” entre as igrejas de Paulo é seu trabalho de coordenar a coleta para socorrer os pobres da igreja de Jerusalém (1Co 16.1-4 etc.). É possível que o cuidado e a sabedoria prática vistas tão claramente na organização dessa coleta de socorro tenham sido empregados na organização da vida e da administração de igrejas individuais e de grupos de igrejas. Mas é evidente que Paulo não estava muito preocupado com esse tipo de organização. Na verdade, seu interesse era que em cada uma de suas igrejas houvesse membros capazes de assumir a liderança espiritual aos demais. Ele preferia que essa capacidade se desenvolvesse e se tornasse visível no transcorrer do tempo (semanas ou meses, não anos). E, caso achasse que uma igreja estava demorando a reconhecer as qualidades de liderança desta ou daquela pessoa, ele aconselhava a igreja a relevar esses líderes. Por exemplo, ele convida a igreja de Corinto a atentar para a casa de Estéfanos, cujos membros “têm se dedicado ao serviço dos santos”, e a se sujeitar “aos que são como eles e a todo que coopera e trabalha na obra” (1Co 16.15,16).

Os cristãos de Corinto, ao que parece, eram impacientes com tudo que dizia respeito à autoridade. No entanto, uns dez ou doze anos após a fundação da igreja de Filipos, constituiu-se ali uma administração organizada de “bispos e diáconos” (Fp 1.1). Contudo, mesmo quando escreveu à igreja de Filipos, Paulo recomendou Epafrodito, homem que merecia honra especial por se sacrificar em sua devoção à obra de Cristo (Fp 2.29,30).

É natural que as igrejas paulinas apresentassem certos aspectos em comum, mas não se fez nenhuma tentativa de impor conformidade por meio de regras. Paulo criticou uma de suas igrejas por ter perdido a sintonia com as demais. Entretanto, se ela insistisse nessa postura, tudo que ele podia dizer era: “Se alguém quer ser contencioso, saiba que nós não temos tal costume, nem as igrejas de Deus” (1Co 11.16, *ARA*). Ou seja, se alguém se dispõe a estar em desacordo, que reconheça que o faz por escolha própria.

Em casos extremos, um membro pode ser excluído da comunidade, como o homem que

estava vivendo uma relação incestuosa em Corinto, subvertendo a ética do evangelho e trazendo descrédito ao nome cristão em uma cidade pagã e permissiva — embora até mesmo essa medida drástica tivesse o propósito de alcançar a salvação do infrator no final (1Co 5.5). Mas não havia meio de excluir uma igreja — não que Paulo tivesse contemplado tal ação derrotista, que seria o mesmo que repudiar um grupo de seus filhos espirituais, “selo” de seu “apostolado no Senhor” (1Co 4.14-16; 9.2).

Em todas essas coisas — disciplina, administração e outras —, a presença e o poder orientador do Espírito Santo eram tão reais para Paulo que ele os deixa implícitos até mesmo onde não os menciona. Se acontecesse de Paulo não confiar que seus convertidos — quer como corpo, quer como indivíduos — progrediriam pelos caminhos que ele havia proposto diante deles, o “modo de vida [de Paulo] em Cristo Jesus” (1Co 4.17), ainda assim confiaria no Espírito Santo para que este operasse naqueles convertidos.

Desse modo é que as comunidades paulinas foram preparadas para executar o ministério de Paulo no mundo. As restrições alimentares e a observância de dias sagrados não as impediram de ter refeições em comum ou de participar de outras formas de comunhão social com seus vizinhos pagãos (1Co 10.27-30). Apenas a idolatria patente ou a imoralidade sexual foram proibidas. Não por segregação, mas mediante participação, eles podiam brilhar com maior eficácia entre seus vizinhos “como lumináres no mundo, retendo a palavra da vida” (Fp 2.15,16).

3.4 Batismo e ceia do Senhor. O BATISMO e a CEIA DO SENHOR foram duas instituições dos primórdios da igreja que Paulo “recebeu” daqueles que estavam em Cristo antes dele e manteve nas igrejas que fundou.

O batismo era iniciatório. Com base na declaração de Jesus aos apóstolos — “João batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo dentro de poucos dias” (At 1.5; 11.16) —, podia se inferir que o batismo com o Espírito Santo ocuparia o lugar do batismo em água, mas na verdade ocorreu o contrário. O batismo em água adquiriu significado novo em sua associação com a dádiva do Espírito. Paulo relembra seus convertidos de Corinto de que “todos

fomos batizados [...] para ser um só corpo [...] e a todos nós foi dado beber [*epotisthēmen*] de um só Espírito” (1Co 12.13). O batismo não é nenhuma experiência individual: “Todos nós, que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte [...] para que [...] assim andemos nós também em novidade de vida” (Rm 6.3,4), “porque todos vós que em Cristo fostes batizados vos revestistes de Cristo [...] [e] porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3.27,28). No sentido cristão, ser batizado envolve tornar-se membro do Cristo corporificado — por meio do Espírito, que partilha a vida do Cristo exaltado com todos os que estão unidos com ele pela fé.

Talvez Paulo não nos tivesse permitido conhecer como ele entendia a ceia do Senhor, se seus convertidos, especialmente os de Corinto, não tivessem se comportado de uma forma que negasse a importância desse rito — uma refeição em que celebravam de tempos em tempos a comunhão que tinham com Cristo e uns com os outros. Mas os membros da igreja que ostensivamente participavam da “mesa do Senhor” e também se sentiam livres para cear em um templo pagão, sob a proteção da divindade ali adorada, na prática negavam sua profissão de fé cristã (1Co 10.14-22). De igual modo, os que ostensivamente celebravam a comunhão com os irmãos em Cristo por meio da refeição memorial comum, mas agiam sem bondade e sem consideração para com alguns deles, principalmente os mais pobres e destituídos, era réu de profanação do corpo e do sangue do Senhor e, ao comer e beber, atraíam juízo, não bênção, sobre si (1Co 11.17-32).

Nem o batismo nem a ceia do Senhor são meios sobrenaturais de evitar o juízo divino, algo que neutralize a lei da sementeira e da colheita. Eles simbolizam e selam a graça perdoadora de Deus com suas implicações éticas para a vida do crente. Quem acha que está firme deve, portanto, manter-se alerta, a fim de que não caia (1Co 10.11).

4. A influência de Paulo

4.1 Nos primeiros séculos. Após sua morte, Paulo foi venerado como santo, apóstolo e mártir pela igreja em quase todos os lugares. É certo que algumas tradições judaizantes execraram sua memória, como aquelas identificadas como

literatura pseudoclementina, dos séculos III e IV. No entanto, elas não afetaram a corrente predominante do pensamento cristão.

A igreja de Roma reivindicou-o para si de modo especial, porque foi em Roma que ele passou seus últimos dias, e ali ocorreu o martírio que consumou sua carreira apostólica. Perto do final do século II, os cristãos romanos apontavam com certo orgulho para o monumento fúnebre de Paulo, situado junto à via Ostiense, como se isso acentuasse a autoridade da igreja naquela cidade. Aliás, Paulo recebeu a honra de ser reconhecido com Pedro como o fundador da igreja de Roma — dignidade que o próprio Paulo teria criticado. E quase todas as igrejas com as quais o registro do NT o associa tiraram o máximo proveito dessa associação (só em Éfeso é que seu nome tendeu a ser ofuscado pelo de “João, o discípulo do Senhor”).

No entanto, enquanto a memória de Paulo era reverenciada, sua mensagem era pouco compreendida. Saber-se gratuitamente justificado pela graça de Deus e regozijar-se na liberdade do Espírito foram experiências desfrutadas por um número bem pequeno de cristãos nas gerações pós-paulinas. Inácio de Antioquia não as desfrutou, pois acreditava que sua aceitação final perante Deus só estaria garantida se seus ossos fossem esmigalhados pelos dentes de animais selvagens. Hermas, em sua maneira mais prosaica, também não as desfrutou, porque era assombrado pelo temor de que por algum erro viesse a perder irremediavelmente o perdão divino.

O evangelho sem a Lei pregado por Paulo não é aceito por muitos religiosos, que preferem dirigir a própria vida e a dos outros por meio de normas e regras. Assim, ele foi domesticado: o apóstolo que falou tão “perigosamente” (como alguns pensavam) sobre estar livre da Lei foi transformado em um moralista, para não dizer um legalista. Até o final do século II, a única pessoa que entendia o que Paulo queria dizer com estar livre da Lei, segundo temos conhecimento, foi Marciano — e, nas palavras de Harnack, “até em sua compreensão ele entendeu Paulo erroneamente” (*History of dogma* / *A história do dogma*), London, 1894, p. 89). A heresia de Marciano consistiu em grande parte no fato de forçar a antítese paulina entre Lei e graça até o que ele

julgava ser a conclusão lógica: rejeitar o *at* e o Deus revelado no *at* por serem irrelevantes para o evangelho de Cristo, aquele que revelou o Pai, até então desconhecido. Por causa de sua heresia, ele não pôde transmitir ao mundo cristão o que ele entendia da mensagem de Paulo, porque o ensino de Marcião foi rejeitado em sua totalidade.

Marcião recusava-se a dar à ética do evangelho o alicerce das sanções da Lei. Quando alguns moralistas cristãos, como Tertuliano, escreveram duas gerações após a morte de Marcião e indagaram retoricamente se, com a ausência de tais sanções, os cristãos não se entregariam totalmente ao pecado, a resposta de Marcião ainda era “De modo nenhum!” (*absit*), a qual Tertuliano ridicularizou (*Mr*, 1.27). Está claro que Marcião estava repetindo a pergunta indignada de Paulo: “Havemos de pecar porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça?” e também a resposta paulina: “De modo nenhum” (Rm 6.15). Talvez Tertuliano soubesse disso muito bem, mas não resistiu à tentação de marcar um ponto no debate. Mesmo assim, seu raciocínio atraiu a réplica: “E será que *teu* único motivo para te absteres do pecado é que temes a ira vindoura?”.

Foi por meio da experiência e do pensamento de Agostinho que se tornou a dar valor ao evangelho paulino da graça. Quando Agostinho, no jardim da casa de seu amigo em Milão, ouviu uma criança cantar “*Tolle, lege!*” (“Apanha e lê!”), não foi por acidente que seus olhos repentinamente repararam com as palavras de Paulo (Rm 13.13,14), que encheram sua alma com uma clara luz, desfazendo as trevas da dúvida (386 d.C.). Outros já haviam publicado obras a respeito da graça de Deus, mas nenhum o havia feito de forma tão completa e sistemática, nem com tanta profundidade. Assim como Paulo, Agostinho via-se como alvo imerecido da graça divina. Isso é demonstrado de forma suprema em suas *Confissões* (397-401), não em seus tratados mais formais sobre a graça, nos quais às vezes a lógica de seus argumentos e as exigências da sistematização ameaçam impor limites à inerentemente ilimitada liberdade e soberania da graça de Deus.

No entanto, mesmo nas *Confissões* se percebe um elemento não paulino. Nessa obra, Agostinho nos presenteia talvez com o primeiro grande ensaio da literatura mundial sobre a introspecção

espiritual. Com certeza, ele percebeu que Paulo falava com entusiasmo da própria condição, mas por esse motivo surgiu a tendência injustificada de supor que antes da conversão Paulo era afetado pelo mesmo tipo de consciência dividida experimentada por Agostinho. Na verdade, Paulo em momento algum demonstra viver um conflito interior. Mesmo quando estava perseguindo a igreja, ele mantinha uma boa consciência, porque estava convicto de que fazia a vontade de Deus. Aliás, depois da conversão, quando percebeu a pecaminosidade do caminho que vinha percorrendo, ele exaltou a graça divina, que o havia perdoado e chamado a ser apóstolo (v. STENDAHL, p. 78-96). Assim, a doutrina da graça transmitida por Agostinho na Idade Média era paulina apenas em parte, mas não totalmente pura.

4.2 Os séculos posteriores. No aspecto teológico, a Reforma do século XVI na Europa assinalou um renascimento sem precedentes da mensagem paulina ou pelo menos uma de suas importantes proposições. Martinho Lutero revela sua frustração ao tentar entender, na Carta aos Romanos, o argumento em que aparece a expressão “a justiça de Deus” (Rm 1.17). Ele a interpretava como “a justiça mediante a qual Deus é justo e age com justiça castigando os injustos”. Ao estudar mais atentamente as Escrituras, porém, ele “entendeu a verdade de que a justiça de Deus é aquela mediante a qual, por meio de sua graça e absoluta misericórdia, ele nos justifica pela fé”. Então ele declarou: “Senti que renasci e entrei no paraíso por portas abertas” (*Luther's works [Obras de Lutero]*, edição americana, Philadelphia, 1960, p. 336-7). Como observa K. Stendahl, Martinho Lutero, à semelhança de Agostinho, encontrou na mensagem de Paulo alívio para um conflito interior. O conflito de Lutero era espiritual, enquanto o de Agostinho era moral, e em nenhum aspecto eles chegaram a reproduzir a experiência de Paulo, mas a graça justificadora de Deus fala à mais ampla variedade de condições humanas.

Pode ser que a maneira de Lutero entender a justificação pela fé não tenha deixado de levar em conta outros aspectos da participação que o crente tem em Cristo, mesmo os aspectos éticos.

A descoberta de Lutero teve um relevante papel no Grande Avivamento ocorrido no século XVIII, principalmente nos Estados Unidos e na

Inglaterra, embora outras forças também estivessem atuando, de sorte que se proclamou uma versão mais abrangente do evangelho de Paulo, insistindo na “santidade segundo as Escrituras” e ao mesmo tempo aceitando a justificação pela fé.

A mais importante dessas influências posteriores foi um livretinho publicado em 1677 na Escócia, *The life of God in the soul of man* [A vida de Deus na alma do homem], da autoria de Henry Scougal. Trata-se de uma descoberta e uma exposição do entendimento paulino da vida cristã como “união da alma com Deus, participação real na natureza divina, a própria imagem de Deus sendo o alicerce da alma, ou, na expressão do apóstolo, ‘Cristo formado em nós’ (cf. Gl 4.19)”.

Foi a leitura de *The life of God in the soul of man* que levou George Whitefield à conversão em 1733, e foi outro expositor das ideias de Paulo que conduziu os irmãos Charles e John Wesley a experiências semelhantes em 1738. Charles foi cativado pela primeira leitura do comentário de Lutero sobre Gálatas, e as palavras de Gálatas 2.20 atingiram-no poderosamente: “... que me amou e se entregou por mim” (Gl 2.20). Poucos dias depois, ocorreu a experiência de John Wesley na rua Aldergate, quando ele sentiu o coração “estranhamente aquecido” enquanto ouvia a leitura do prefácio do comentário de Lutero da Carta aos Romanos. Ele escreveu em seu diário: “Senti que confiei mesmo em Cristo, somente em Cristo, para salvação, e tive a certeza de que ele havia levado meus pecados, realmente meus, e me salvado da lei do pecado e da morte”. Esse era o evangelho de Paulo a manifestar na vida pessoal seu poder vital e duradouro, com consequências profundas para a vida social. Foi talvez a combinação de dois elementos essenciais do paulinismo — apropriação inicial da graça justificadora de Deus e obra gradativa do Espírito, a reproduzir a semelhança de Cristo na vida do crente — que proporcionou ao reavivamento evangélico um equilíbrio tão desejável. A concentração em um elemento sem a presença do outro produz uma religião distorcida.

Pode-se adentrar ainda o século xx e lembrar que Karl Barth, quando começou a ensinar Romanos, sentiu-se como alguém que, apanhando no escuro uma corda para se apoiar, descobre que puxou a corda de um sino, provocando um

barulho capaz de acordar os mortos. Quando surgiu a primeira edição de sua *Römerbrief* [Carta aos Romanos], em 1918, um teólogo católico afirmou que o livro caiu “como uma bomba no playground dos teólogos” (K. ADAM).

O poder explosivo dessa “bomba” era a voz do próprio Paulo, e em todos os movimentos impulsionados pelo Espírito que analisamos, e em outros movimentos também, é a voz do Paulo autêntico, o Paulo das principais cartas, que tem soado, tornando poderosa sua mensagem perene de libertação. Morto, Paulo continua a falar.

Ver também ADVERSÁRIOS I; PAULO, O JUDEU.

DPC: AMBIENTE SOCIAL DAS IGREJAS MISSIONÁRIAS; CRO-NOLOGIA DE PAULO; MISSÃO; PASTOR, PAULO COMO; PAULO E SEUS INTÉRPRETES; PAULO NA TRADIÇÃO DA IGREJA PRIMITIVA.

BIBLIOGRAFIA. ALLEN, R. *Missionary methods: St. Paul's or ours?* 2. ed. London: Word Dominion Press, 1930. ■ BARRETT, C. K. *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982. ■ BECKER, J. C. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BORNKAMM, G. *Paul*. New York: Harper & Row, 1971. ■ BRUCE, F. F. *Paul: apostle of the heart set free*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. 3. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DODD, C. H. The mind of Paul. In: *New Testament studies*. Manchester: Manchester University Press, 1953. p. 67-128. ■ DUNN, J. D. G. *A theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ FURNISH, V. P. *Theology and ethics in Paul*. Nashville: Abingdon, 1968. ■ GUNTHER, J. J. *Paul: messenger and exile: a study in the chronology of his life and letters*. Valley Forge: Judson, 1972. ■ JEWETT, R. *A chronology of Paul's life*. Philadelphia: Fortress, 1979. ■ KIM, S. *The origin of Paul's gospel*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ KNOX, J. *Chapters in a life of Paul*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1950. ■ LUEDEMANN, G. *Paul, apostle to the Gentiles: studies in chronology*. Philadelphia: Fortress, 1984. ■ McRAY, J. *Paul: his life and teaching*. Grand Rapids: Baker, 2003. ■ MUNCK, J. *Paul and the salvation of mankind*. London: SCM, 1959. ■ MURPHY-O'CONNOR, J. *Paul: a critical life*. Oxford: Clarendon, 1996. ■ SANDERS, E. P. *Paul, the Law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ _____. *Paul*. Oxford: Oxford University Press, 1991. ■ SCHOEPS, H. J.

Paul. Philadelphia: Westminster, 1961. ■ SCHREINER, T. R. *Paul, apostle of God's glory in Christ: a Pauline theology*. Downers Grove: InterVarsity, 2001. ■ STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ WATSON, F. B. *Paul, Judaism and the Gentiles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. (SNTSMS, 56.) ■ WEDDERBURN, A. J. M., org. *Paul and Jesus: collected essays*. Sheffield: JSOT. (JSNTS, 37.) ■ WHITELEY, D. E. H. *The theology of St. Paul*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. ■ WITHERINGTON III, B. *The Paul quest: the renewed search for the Jew of Tarsus*. Downers Grove: InterVarsity, 1998.

F. F. BRUCE

PAULO, FAMÍLIA E FORMAÇÃO DE. VER PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

PAULO, INFLUÊNCIA DE. VER PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

PAULO, INIMIGOS DE. VER ADVERSÁRIOS I.

PAULO, O JUDEU

Nos últimos anos, ocorreu uma mudança significativa nos estudos paulinos. Durante a primeira metade do século xx, a dominante escola da história das religiões enfatizou uma abordagem helenista de Paulo: entendia-se que Paulo era um judeu helenizado da Diáspora. R. Bultmann e seus seguidores, por exemplo, entendiam que o judaísmo sincretista da Diáspora e a filosofia popular da época foram os antecedentes do pensamento de Paulo. Hoje, porém, os estudiosos do NT encontram cada vez mais provas da judaicidade da vida e do pensamento de Paulo. Essa mudança faz parte de um movimento geral nos estudos cristãos para redescobrir as raízes judaicas do cristianismo. Ao mesmo tempo, os estudiosos judeus demonstram interesse crescente em reivindicar a judaicidade de Jesus e de Paulo. Por esse motivo, este verbete destaca a dimensão judaica da vida e do pensamento paulinos.

Boa parte da atenção que hoje em dia se dedica à judaicidade de Paulo está concentrada em seu mundo social. Procura-se ir além dos pensamentos e palavras de Paulo e assim alcançar questões em torno de seu estilo de vida e comportamento. Por exemplo, Paulo alimentava a esperança apocalíptica do cristianismo primitivo,

mas o que isso significava para o cotidiano de um grupo que vivia à parte da vida social predominante do Império Romano? Uma vez que o estudo social de Paulo é hoje um campo próprio, não é possível apresentar aqui com precisão esse aspecto dos estudos paulinos.

Entretanto, um estudo recente feito por J. Neyrey demonstra que a antropologia cultural lança alguma luz sobre as cartas paulinas e sobre Paulo, o Judeu. De acordo com Neyrey, o início da criação de Paulo ou sua socialização como judeu zeloso da seita dos fariseus condicionou sua maneira de ver o mundo e a realidade. Por essa razão, Paulo nutria profundo interesse por categorias como ordem, hierarquia e limites em questões de pureza. O interesse de Paulo nessas categorias foi transferido para sua perspectiva pós-conversão (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE). Dessa maneira, após a conversão, Paulo não era uma pessoa inteiramente nova: seu passado judaico continuava a influenciá-lo. Essa continuidade será ilustrada mais adiante, na análise que se segue.

1. Declarações autobiográficas de Paulo
2. A educação formal de Paulo no judaísmo
3. A cosmovisão apocalíptica de Paulo
4. Paulo e a compreensão de si mesmo como judeu
5. O misticismo de Paulo
6. Paulo e a *Torá*

1. Declarações autobiográficas de Paulo

O lugar certo para começar um estudo sobre Paulo como judeu são suas declarações autobiográficas. Nesse aspecto, a passagem mais pertinente é Filipenses 3.4-6, texto polêmico em que Paulo destaca explicitamente suas credenciais como judeu: "Eu poderia até mesmo confiar na carne. Se alguém pensa que pode confiar na carne, muito mais eu; circuncidado no oitavo dia, da descendência de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à lei, fui fariseu; quanto ao zelo, persegui a igreja; quanto à justiça que há na lei, eu era irrepreensível". Nessa passagem, Paulo deixa claro que pouquíssimos judeus ou cristãos judeus podiam igualar suas credenciais judaicas e seu zelo pela religião.

Ainda perseguidos por uma falsa dicotomia entre o judaísmo da Palestina e o da Diáspora,

muitos estudiosos de Paulo se recusam a aceitar essas declarações autobiográficas. Os estudos de uma geração anterior concluíram que na Palestina havia um judaísmo puro, centrado na *Tórá*; já na Diáspora, havia um judaísmo helênico e sincretista. E, uma vez que Tarso estava situada na Diáspora, Paulo foi classificado na categoria de judeu helênico sincretista.

Em contraste com essa ideia antiga, recentes descobertas arqueológicas e literárias demonstram a rica variedade existente no judaísmo da Palestina, diversificada no que diz respeito à adesão à Lei e às línguas faladas além do aramaico. Boa parte dessa diversificação está presente no judaísmo da Diáspora, embora o grego fosse o idioma predominante. Enquanto o grego era a língua dos judeus de Alexandria e do Egito, a situação linguística era diferente na Síria. Mais tarde, a Síria produziu literatura em aramaico. Geograficamente, Tarso fica bem perto da Síria. Além disso, Jerônimo registra que os pais de Paulo eram oriundos de Giscala, na Galileia. Se Jerônimo estiver certo, é bem provável que Paulo falasse hebraico ou aramaico em casa.

Entretanto, em Filipenses 3.4-6, há outras informações acerca do judaísmo de Paulo, além do fato de ele reivindicar identidade judaica. Por exemplo, ele afirma ser benjamita. Não está claro o que Paulo queria dizer exatamente com essa afirmação. No entanto, é possível que o que se segue esteja expressando certa jactância de Paulo. Jerusalém e o templo estavam localizados nas terras da tribo de Benjamim. Na separação entre o Reino do Norte e Judá, Benjamim e Judá permaneceram leais aos reis davídicos. Após o Exílio babilônico, Benjamim e Judá passaram a ser o centro da nova comunidade.

Em seguida, Paulo declara ser um “hebreu de hebreus”. Mais uma vez, temos uma expressão ambígua (cf. 2Co 11.22). É possível que esteja querendo dizer que seu sangue era puro no sentido de não ter nenhum ancestral gentílico. O mais provável, porém, é que ele procura mostrar o contraste com os judeus helenistas ou de fala grega. Desse modo, ele está dizendo que aprendeu a falar hebraico em casa. De acordo com R. N. Longenecker, essa interpretação é a mais provável, se lermos Filipenses à luz de 2Coríntios 11.22, em que Paulo equipara suas qualificações com as de

outros judeus ou cristãos judeus: “São hebreus? Eu também sou. São israelitas? Eu também sou. São descendentes de Abraão? Eu também sou” (LONGENECKER, p. 22).

Como motivo adicional para a jactância de Filipenses, Paulo afirma ser fariseu. Aqui o termo é definido com precisão. A frase “Quanto à lei, fui fariseu” refere-se à lei oral. Os saduceus entendiam que apenas a Lei escrita era de obediência obrigatória, ao passo que os fariseus acreditavam que Deus havia revelado a lei oral, bem como a lei escrita. Em Gálatas 1.14, Paulo diz que era “extremamente zeloso das tradições de meus antepassados”. A palavra grega para “tradições” é um termo técnico (*paradosis*) que designa a lei oral. A mesma palavra ocorre em Marcos 7.5, passagem em que o Evangelista fala da “tradição dos anciãos”. De acordo com E. Rivkin, dessa forma Paulo se via como membro da classe de estudiosos que ensinava a lei dupla. Ao declarar que os fariseus se assentavam na cadeira de Moisés (Mt 23.2), Jesus reconheceu que eles eram mestres competentes da Lei. Por isso, os fariseus acreditavam que eram o verdadeiro Israel e que sabiam qual era a vontade de Deus para o mundo.

Outra crença fundamental dos fariseus era a ressurreição dos mortos. Se um membro da comunidade pactual (judeu) ou um gentio convertido obedecesse à lei oral e escrita, ele tinha a garantia de que seria ressuscitado para a vida eterna.

Resumindo: Paulo está dizendo que era alguém que falava hebraico e interpretava e ensinava a lei oral e a lei escrita.

Cabe ainda uma observação, agora no que diz respeito a esta declaração de Paulo: “Quanto à justiça que há na lei, eu era irrepreensível” (Fp 3.6). Não se deve projetar na psique de Paulo a consciência incomodada pelo sentimento de culpa que se vê no Ocidente, particularmente em Martinho Lutero e sua época (v. STENDAHL). As inquietações de uma época não são as preocupações de outra. As declarações autobiográficas de Paulo serão mais bem compreendidas se tomadas ao pé da letra — à semelhança dos fariseus nos Evangelhos, ele via a si mesmo como alguém zeloso e justo.

2. A educação formal de Paulo no judaísmo

De acordo com Atos 22.3, Paulo recebeu educação formal no judaísmo da época “aos pés de

Gamaliel”. O famoso Gamaliel foi neto ou filho do renomado Hillel, criador dos métodos exegéticos (*middūr*) mediante os quais se deviam estudar as Escrituras (cf. *t. Sanh.*, 7.11; *'Abot R. Nat.* [A], § 37). Alguns estudiosos hoje questionam a afirmação de que Paulo foi instruído por Gamaliel. Não é possível aqui recapitular o debate sobre esse tema, mas uma breve consideração sobre a educação judaica nos dias de Paulo ilumina o contexto dos primeiros dias de Paulo (v. HENGEL, v. 1, p. 78-83).

No início do período helenista, encontramos a apresentação que o renomado Ben-Siraque faz de sua escola, a qual tinha o propósito de ensinar sabedoria aos moços da classe alta (Eo 51.23-28). Algum tempo depois, ainda no período helenista, surgiu um movimento para instruir na Lei toda a população judaica (*b. B. Bat.*, 21a). Esse movimento tentava evitar que o judaísmo fosse absorvido pela cultura e língua gregas. Mesmo mais tarde, o esforço por instruir todo o povo tornou-se um objetivo preponderante do farisaísmo. Na época de Paulo, havia uma rede de escolas elementares que ensinavam as Escrituras hebraicas, basicamente o Pentateuco, para meninos de 6 ou 7 anos de idade que começavam a frequentar a escola (*γ. Ketub.*, 32c, 4). As escolas mais avançadas ensinavam os moços a interpretar o texto da Bíblia e a explicar contradições ali encontradas. Os métodos exegéticos estabelecidos por Hillel foram usados na interpretação do texto da Bíblia, bem como na aplicação das leis do Pentateuco às necessidades da sociedade judaica da época.

Obtém-se alguma compreensão sobre a educação formal de Paulo quando se consideram suas habilidades exegéticas em uma passagem como Romanos 9.6-29, em que ele emprega as Escrituras hebraicas, técnicas midráshicas e as tradições exegéticas de sua época. Nessa passagem, Paulo discute um problema enfrentado pelos cristãos primitivos: por que a maioria dos judeus rejeitou seu Cristo? Ele introduz o tema em Romanos 9.6: “Não é o caso de a palavra de Deus ter falhado”. Em seguida, volta-se para o Pentateuco em busca de passagens que tratam do assunto. O texto inicial a que Paulo recorre é Gênesis 21.12: “Em Isaque será chamada a tua descendência” (Rm 9.7, *ARA*). Um segundo texto suplementar é tirado de Gênesis 18.10: “Por este tempo virei, e

Sara terá um filho” (Rm 9.9). No argumento que vem a seguir, Paulo cita outros textos subordinados do AT. As citações subordinadas estão ligadas aos textos inicial e secundário mediante o uso de três palavras-chave: “descendentes” (*sperma*), “chamado” (*kaleō*) e “filho” (*huios*; v. ADOÇÃO, FILIAÇÃO). E. E. Ellis esboçou da seguinte maneira o padrão de uso das Escrituras nessa passagem de Paulo (ELLIS, p. 155):

- Romanos 9.6,7 Tema e texto inicial: Gênesis 21.12
- Romanos 9.9 Texto secundário e suplementar: Gênesis 18.10
- Romanos 9.10-28 Explicação contendo citações adicionais (Rm 9.13,15,17,25-28) e ligada aos textos iniciais mediante o uso das palavras-chave *kaleō* (“chamar”) e *huios* (“filho”) (Rm 9.12,24-27)
- Romanos 9.29 Texto final que, com o uso da palavra-chave *sperma* (“descendentes” ou “filhos”), faz alusão ao texto inicial

Paulo utiliza várias técnicas midráshicas para compor essa seção. O uso de um texto secundário paralelo para suplementar e elucidar o texto primário é, com frequência, encontrado nos *midrashim* clássicos posteriores. Também é comum o emprego de um termo-chave no texto inicial e na conclusão, criando dentro da análise uma correspondência entre início e fim (*inclusio*). Também é conhecido o uso de palavras-chave para incluir outras passagens das Escrituras. Na composição de Paulo, a palavra-chave nem sempre é encontrada no texto citado, mas sempre aparece no contexto da citação, senão no próprio texto citado. De modo semelhante, os rabinos de épocas posteriores nem sempre citavam a palavra-chave.

Outros elementos midráshicos encontrados aqui são: fórmulas de introdução ou de citação das Escrituras; interrupções na linha de raciocínio pela necessidade de tratar de uma inferência incorreta ou de um adversário imaginário (também encontradas na diatribe); uso de palavras extraídas do texto inicial da exposição.

Talvez, nessa unidade, o elemento mais significativo nessa espécie de *midrash* seja o uso que

Paulo faz de tradições exegéticas da época que foram preservadas para nós em obras rabínicas posteriores. Um exemplo fora de Romanos 9.6-29 é 1Coríntios 10.4, em que Paulo escreve: “Todos beberam da mesma bebida espiritual, porque bebiam da rocha espiritual que os acompanhava”. A narrativa bíblica não contém nenhuma indicação de que a rocha se movia. Como Paulo sabia disso? De acordo com H. Conzelmann (p. 166-7), Paulo estava utilizando uma tradição hagádica judaica que aparece em obra posterior (t. *Sukk.*, 3.11; cf. b. *Ta’an.*, 9a; *An bí.*, 11.14; *Filo*, *Lg al.*, 2.86).

Em Romanos 9.6-29, o texto inicial (Gn 21.12) foi mais tarde empregado de duas maneiras nas obras rabínicas. Primeira: o *Talmude babilônico* cita Gênesis 21.12 em vários lugares. A passagem a seguir, de *Sanhedrín* 59b, é típica:

Desde o início, a circuncisão foi ordenada apenas a Abraão [...]. Se é assim, não devia ser obrigatória para os filhos de Ismael (filho de Abraão)? Pois em *Isaque será chamada a tua semente*. Então os filhos de Esaú não estariam obrigados a praticá-la? Em *Isaque*, mas não em todo *Isaque* (edição de Soncino).

Tanto Paulo quanto o *Talmude babilônico*, escrito mais tarde, utilizam o mesmo texto para mostrar quem pertencia a Israel, e ambos associam Esaú a esse texto. Entretanto, ao contrário de Paulo, o *Talmude* associa a expressão “em *Isaque*” à descendência meramente física de ancestrais judaicos.

Contudo, é ainda mais notável a maneira em que Paulo e, mais tarde, o *Rabbah de Gênesis* fazem a exegese desse texto. Aqui, além da descendência física, existe outro fator associado à expressão “em *Isaque*”. (A fim de entender a passagem abaixo, o leitor precisa saber que no hebraico do século 1 as letras também tinham valor numérico: visto que *bêt* é a segunda letra do alfabeto, também era o símbolo do número dois.) No *Midrash Rabbah* Gênesis 53.12, temos o seguinte:

E DEUS DISSE A ABRAÃO: NÃO TE PAREÇA ISSO MAL AOS TEUS OLHOS [...] PORQUE EM ISAQUE A SEMENTE SERÁ CHAMADA PARA TI (XXI, 12); O r. Judan b. Shilum disse: Não “*Isaque*”, mas EM ISAQUE está escrito aqui. O r. ‘Azariah disse que no nome

de *Bar utah* o *bêt* (EM) denota dois, isto é, [tua semente será chamada] naquele que reconhece a existência de dois mundos; ele herdará dois mundos [Deus diz]; “dei um sinal [mediante o qual se podem conhecer os verdadeiros descendentes de Abraão]”, a saber, aquele que expressamente reconhece [os juízos de Deus]: dessa forma, quem quer que acredite nos dois mundos será chamado “tua semente”, enquanto aquele que rejeita a crença nos dois mundos não será chamado “tua semente” (edição de Soncino, p. 471)

Nesse *midrash*, os verdadeiros descendentes de Abraão vivem em dois mundos. Essa é exatamente a ideia de Paulo em Romanos. Sozinha, a descendência física não é suficiente; os que detêm certa crença ou tipo de fé são filhos de Abraão. Ao comentar acerca de Romanos 9.6-29, Paulo escreve o seguinte em Romanos 9.30-32:

Que diremos? Que os gentios, que não buscavam justiça, alcançaram justiça, mas justiça que vem da fé. Mas Israel, buscando a lei da justiça, não alcançou essa lei. Por quê? Porque não a buscaram pela fé, mas com base nas obras; e tropeçaram na pedra de tropeço.

A concepção paulina de fé está intimamente relacionada ao que observamos no *Midrash Rabbah*. Na condição de fariseu, Paulo havia crido nos dois mundos, isto é, não apenas no mundo presente, mas também na ressurreição — o mundo por vir. Depois que se encontrou com o Cristo ressuscitado na estrada de Damasco, Paulo interpretou o Cristo como as “primícias” da ressurreição geral que se seguiria. Desse momento em diante, sua crença em uma ressurreição geral se concretizou em uma pessoa específica, por intermédio de quem ele havia experimentado tanto reconciliação com Deus quanto tudo que o termo “fé” significava para ele.

Contudo, antes de tirar quaisquer conclusões, é preciso acrescentar outro detalhe ao quadro. *Rabbah de Gênesis* não é o único escrito rabínico posterior em que a crença em dois mundos é associada a Gênesis 21.12. Boa parte da mesma interpretação também se encontra no *Talmude de Jerusalém* (*Ned.*, 2.10). Aqui também o *bêt*

significa “dois” e aponta para um judeu que crê em dois mundos.

Essas duas fontes palestinas mais recentes aventam a possibilidade de que na Palestina havia uma tradição exegética que associava Gênesis 21.12 à crença em dois mundos. Como já vimos, o *Talmude babilônico* desconhece essa tradição e entende que Gênesis 21.12 significa apenas descendência física.

Ainda assim, permanece a pergunta: como Paulo e essa tradição exegética (se é que era isso) encontrada em fontes publicadas centenas de anos depois do apóstolo poderiam ter interpretado o mesmo versículo de forma tão semelhante? G. Vermes apresenta uma solução (VERMES, cap. 6). Antes de tudo, ele rejeita várias possibilidades: que o NT depende do *Talmude* e do *Rabbah de Gênesis* (que não existiam na época do NT); que a tradição exegética posterior se baseou em Paulo; que as semelhanças são mera coincidência (existe demasiada sobreposição). Em vez disso, ele deixa em aberto a possibilidade de que o NT e a tradição exegética rabínica posterior tiveram uma fonte comum, a saber, o ensino judaico tradicional. As tradições exegéticas existiram por centenas de anos, e Vermes é de opinião que Paulo conhecia a tradição exegética associada a Gênesis 21.12. Essa tradição existia nas escolas da Palestina e mais tarde ressurgiu no *Talmude de Jerusalém* e no *Rabbah de Gênesis*. E, é claro, isso resulta na possibilidade de que uma tradição exegética palestina tenha sido uma das fontes da doutrina paulina da justificação por meio da fé.

Além disso, aparentemente, outra tradição exegética estava associada ao segundo texto de Paulo: “Por este tempo virei, e Sara terá um filho”. No *Rabbah de Gênesis* e em outras passagens (v. STEGNER, p. 47), Gênesis 18.10 e a figura de Sara estavam associados ao tema da imutabilidade da obra de Deus.

O uso de técnicas midráshicas e tradições exegéticas de sua época que Paulo faz das Escrituras em sua análise de Romanos 9.6-29 produziu uma composição bastante refinada. Portanto, não pode ter sido produto de uma mente não instruída. Se Paulo não foi ensinado por Gamaliel, então o foi por outro mestre judeu. De qualquer forma, parece claro que Paulo recebeu uma educação formal no judaísmo.

3. A cosmovisão apocalíptica de Paulo

Será que a cosmovisão apocalíptica de Paulo (v. APOCALIPTISMO) ocupava o centro de seu pensamento e de sua teologia? Ao responder a essa pergunta, alguns estudiosos começam definindo o termo, depois procuram passagens paulinas que correspondam àquela definição e, desse modo, concluem se o apocaliptismo era ou não o foco da atenção no pensamento do apóstolo. Entretanto, uma vez que as definições variam de um estudioso para outro, é melhor começar com a centralidade da crença paulina na ressurreição de Jesus e a partir daí desenvolver o assunto.

W. Pannenberg sem dúvida está correto em ressaltar que no judaísmo do século I a RESSURREIÇÃO só podia ser expressa na linguagem da tradição apocalíptica (PANNENBERG, p. 96). De fato, a crença na ressurreição fazia parte da esperança e da cosmovisão apocalíptica. Por exemplo, os discípulos tinham de ter um entendimento da ressurreição antes de concluir que o túmulo vazio e as aparições de Jesus indicavam que ele havia ressuscitado. As centenas de ossários (recipientes em que se guardavam os ossos dos mortos) que os arqueólogos descobriram em Jerusalém podem ser a prova material da esperança de uma ressurreição futura alimentada pelos judeus do século I.

É óbvio que a ressurreição era um dos elementos principais da mensagem de Paulo. O texto de 1Coríntios 15 é mais que suficiente para ilustrar essa ideia, e Paulo repetidas vezes menciona a ressurreição: a morte salvadora de Cristo e sua ressurreição parecem ter sido o foco da pregação do apóstolo.

Além do mais, a ressurreição de Jesus são as primícias que antecipam e autenticam a ressurreição de todos os que pertencem a ele (1Co 15.23). Essa ressurreição envolverá uma transformação como a que o corpo de Jesus experimentou no túmulo. Paulo apresenta uma demonstração disso em Filipenses 3.20,21: “Aguardamos um Salvador, o Senhor Jesus Cristo, que transformará o corpo da nossa humilhação, para ser semelhante ao corpo da sua glória, pelo seu poder eficaz de sujeitar a si todas as coisas”. Em estilo apocalíptico, Paulo fala de ressurreição e transformação corpóreas até onde se pode imaginar um corpo espiritual na qualidade de corpo.

Além disso, a ressurreição de Jesus como as primícias do fim acentuou a expectativa da ressurreição geral no fim desta era e a consequente transformação de toda a criação (v. ESCATOLOGIA). Assim, Paulo acreditava que o fim desta era estava bem próximo. De acordo com 1 Tessalonicenses 4.13-18, ele esperava estar vivo (1Ts 4.15) quando Jesus voltasse. Então se dariam dois acontecimentos inter-relacionados. Primeiro, “Os que morreram em Cristo ressuscitarão”. Segundo, os vivos serão transformados (ideia também existente em 1Co 15.51). A ressurreição dos mortos e a transformação dos vivos seriam acompanhadas da transformação da natureza e de toda a criação: “A própria criação [será] libertada do cativeiro da degeneração, para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8.21). Isso é sem dúvida apocaliptismo.

Paulo partilhava da crença apocalíptica nas duas eras: a era presente e má será transformada por um ato de Deus na era vindoura, o reino de Deus (v. REINO DE DEUS). Dessa maneira, Paulo diz que “toda a criação geme e agoniza até agora” (Rm 8.22) e “aguarda ansiosamente a revelação dos filhos de Deus” (Rm 8.19).

Talvez o principal ingrediente do apocalíptico tenha sido a categoria da revelação. A maioria dos escritos apocalípticos revela o futuro. Paulo também revela o futuro.

Ao descrever o propósito divino para o futuro, Paulo, como outros apocalíptistas, emprega a palavra “mistério” (*mystērion*, e.g., Rm 11.25). O uso que Paulo faz do termo tem antecedentes judaicos e apocalípticos. Falando de modo geral, os apocalipses judaicos apresentavam os propósitos de Deus para a história, bem como a proximidade do fim desta era. O termo “mistério” designava um propósito ou segredo divino que os seres humanos não podiam conhecer mediante a razão: tinha de ser revelado por Deus.

De acordo com o mistério que Paulo está revelando, Deus formou outro povo em Cristo, e a descrença do povo judeu levou o evangelho a ser pregado aos gentios. Entretanto, no final dos tempos Deus atrairá “todo o Israel” para a fé, presumivelmente o povo judeu que não crê em Cristo (v. ISRAEL).

Muitos intérpretes concluem que Paulo está contando um segredo ou uma revelação que

recebeu de Deus. Outros não estão seguros disso. A despeito de como Paulo recebeu o mistério, esse termo era de uso comum na linguagem apocalíptica.

Mesmo assim, no emprego de imagens e linguagem apocalípticas tradicionais, existe uma diferença entre Paulo e os demais apocalíptistas. Está ausente em Paulo a clara separação entre esta era e a vindoura. A ressurreição de Jesus, mais especificamente sua crucificação e ressurreição, introduziu um novo fator na equação. Existe uma sobreposição entre as duas eras: a nova era está prolepticamente presente na obra da reconciliação realizada por Cristo. Realmente, a transformação dos crentes ocorre em segredo no interior: “Todos nós, [...] refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória na mesma imagem” (2Co 3.18).

4. Paulo e a compreensão de si mesmo como judeu

A análise do termo “mistério” e o contexto imediato da palavra em Romanos 9—11 introduzem outra dimensão da judaicidade de Paulo, a saber, a contínua compreensão de si mesmo como judeu. A seção de Romanos 9—11, mais que qualquer outra passagem, permite perscrutar a maneira em que Paulo se entendia como judeu.

Ao iniciar sua análise, em Romanos 9.2,3, ele revela o que sente por seu povo, seus “parentes segundo a carne”. Ele sofre com a incredulidade dos judeus como só um judeu seria capaz de sofrer. Perturbado com o fato de os judeus em geral terem rejeitado o “Cristo”, Paulo rejeita a possibilidade “de a palavra de Deus ter falhado” (Rm 9.6). Em Romanos 11.1, Paulo também não aceita a ideia de que Deus “rejeitou o seu povo”. A solução é simples: a incredulidade dos judeus levou o evangelho a ser pregado aos gentios, que por sua vez creram. Embora Paulo fosse o “apóstolo dos gentios” (Rm 11.13), ele não consegue se esquecer de seu povo. Na verdade, o fato de os gentios se voltarem para Cristo faz com que os judeus fiquem enciumados: “Uma vez que sou apóstolo dos gentios, glorifico o meu ministério, para ver se de algum modo posso provocar ciúmes nos da minha raça e salvar alguns deles” (Rm 11.13,14). O próprio vigor com que Paulo desempenhou seu apostolado gentílico indica para alguns intérpretes

que Paulo acreditava estar se envolvendo no propósito escatológico divino de salvar todo o Israel. Paulo não apenas sentia “grande tristeza” pelos de sua etnia, mas também se dedicou à salvação deles, sendo a conversão dos judeus uma consequência de sua missão gentílica.

Nesse ponto, a tendência dos estudos recentes tem sido tomar caminhos opostos. Alguns estudiosos sustentam que Paulo está defendendo um povo de Deus dividido por duas alianças: os gentios se aproximam de Deus por meio da fé, ao passo que os judeus se aproximam dele por meio da *Torá* (GASTON; GAGER; STENDAHL). Sem dúvida, a maioria dos estudiosos do NT está certa em defender que a abordagem a qualquer uma das duas alianças levará o navio a pique quando se chocar com a rocha de Romanos 10 (v. LEI).

Se os judeus precisam vir a crer em Cristo para ser salvos, como Deus realizará isso? Paulo sabe que a eleição dos judeus ainda está de pé (Rm 11.28,29) e conhece o plano secreto (“mistério”) de Deus (observem-se os elementos de autocompreensão implícitos aqui). Depois que “o número completo de não judeus [vier] para Deus” (NTLH), então “todo o Israel será salvo” (Rm 11.25,26). Será que o ciúme por causa do “número completo” de gentios levará os judeus à fé? Será que a segunda vinda de Jesus despertará essa fé? Paulo revela o propósito geral de Deus para Israel, mas não os detalhes. Paulo ainda se vê como um judeu que crê em Cristo e tem acesso ao plano oculto de Deus.

Até mesmo a ideia de os gentios serem reunidos no fim dos tempos fazia parte da herança judaica de Paulo. Em alguns cenários apocalípticos, os gentios seriam convertidos no final dos tempos e fariam uma peregrinação a Jerusalém. Parece que a expectativa de os gentios serem reunidos está por trás de Romanos 11.25. Entretanto, no mistério que Paulo está partilhando, Deus formou com cristãos judeus e convertidos gentios um novo povo de Deus em Cristo. Como já vimos, a incredulidade do povo judeu levou o evangelho a ser pregado aos gentios.

5. O misticismo de Paulo

Os estudos contemporâneos estão apenas começando a explorar o misticismo de Paulo. O misticismo de Paulo é misticismo judaico, deriva do

judaísmo da Palestina e precisa ser definido com cuidado.

O misticismo de Paulo é tão bem definido pelo que não é quanto por aquilo que é. Fracassou a tentativa de uma geração anterior de inserir Paulo nas religiões de mistério do mundo helênico (v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS) com base no uso paulino do termo grego *mysterion*. Além disso, o debate mais antigo sobre o misticismo de Paulo acerca de Cristo, relacionado com o fato de ele usar repetidamente a expressão “EM CRISTO”, não é a questão na qual os estudiosos de hoje estão interessados. Em vez disso, a melhor maneira de definir o misticismo de Paulo é mediante 1) a experiência contada por ele em 2Coríntios 12.1-4 e mediante 2) seu conhecimento do plano escatológico de Deus (já explicado na análise do termo “mistério”). Em 2Coríntios 12.1, Paulo se gloria de “visões e revelações do Senhor”. Ele passa a relatar a ocasião em que foi “arreatado ao terceiro céu” (2Co 12.2) e depois “arreatado ao paraíso” (2Co 12.3), onde “ouviu palavras inexprimíveis, as quais não é permitido ao homem mencionar” (2Co 12.4).

Quais são os antecedentes desse tipo de experiência? Está surgindo entre os estudiosos o consenso de que o misticismo *merkabah* (relacionado com a visão que Ezequiel teve do carro-trono — *merkābā* — de Deus) representa os antecedentes da experiência de Paulo (v., e.g., BOWKER e SEGAL). G. Scholem, na *Enciclopédia judaica*, associa o misticismo *merkabah* antigo a certos círculos de fariseus, particularmente Johanan ben Zakkai, que se distinguiu por volta de 70 d.C., e com Aki-ba, que viveu mais tarde.

Hoje em dia, os estudiosos estão situando o misticismo *merkabah* em data anterior àquela proposta por Scholem. Entre os MANUSCRITOS DO MAR MORTO, foram encontrados fragmentos de uma *Liturgia angélica* (4Q400-407 = 4QShirShabb). Esses fragmentos descrevem o carro-trono divino, tema central do misticismo judaico primitivo. Esse achado mostra que Paulo podia estar familiarizado com o misticismo *merkabah*, especialmente pelo fato de ter sido contemporâneo de Johanan ben Zakkai.

O misticismo judaico primitivo estava concentrado na Palestina e se expressa na literatura apocalíptica, como a tradição de Enoque — por

exemplo, em *1Enoque* (70 e 71), *2Enoque* (22) *3Enoque*. Certos círculos farisaicos se concentravam no primeiro capítulo de Ezequiel, que conta a história do carro-trono (*merkābā*) de Deus. Scholem acrescenta que, no início, a literatura fala de uma “subida à *merkabah*” (SCHOLEM, 1961, p. 46).

Essa forma inicial de misticismo judaico se harmoniza com as declarações autobiográficas de Paulo. Em Filipenses 3.5,6, Paulo conta que foi um fariseu zeloso e irrepreensível “quanto à justiça que há na lei”. Em 2Coríntios 11.22, passagem que imediatamente precede a descrição de suas visões, Paulo destaca que descende de Abraão: “São descendentes de Abraão? Eu também sou”. Em seu início, o misticismo judaico era praticado em certos círculos farisaicos. Entretanto, nem todo fariseu tinha permissão para estudar Ezequiel 1, por causa dos perigos envolvidos (cf. *m. ag.*, 2.1), pois, se o exegeta tivesse de novo a visão do carro-trono e não estivesse em estado de pureza ritual, poderia morrer: “Não poderás ver a minha face, porque homem nenhum pode ver a minha face e viver” (Êx 33.20). Por esse motivo, Johanan ben Zakkai ensinava a contemplação mística apenas a “seus alunos prediletos”. J. W. Bowker destaca a importância das credenciais judaicas do exegeta, como o fato de descender diretamente de Abraão. As credenciais de Paulo atendem a essas exigências.

Entretanto, ainda mais importantes que as credenciais de Paulo para estabelecer uma ligação entre o apóstolo e o misticismo *merkabah* é o que ele escreve em 2Coríntios 12.1-4. Destacam-se três expressões: ser “arreatado” (*harpazō*), o “terceiro céu” (*tritōs ouranos*) e “paraíso” (*paradeisos*). J. D. Tabor demonstra que essas palavras pertenciam ao vocabulário do misticismo judaico e, como ilustração, cita *Vida de Adão e Eva* (25.3), obra do século I:

E eu vi um carro como o vento, e suas rodas eram de fogo. Fui arrebatado ao Paraíso de justiça e vi o Senhor assentado, e sua aparência era de um insuportável fogo abrasador. E muitos milhares de anjos estavam à direita e à esquerda do carro (σπρ, v. 2, p. 266-8).

Nesse excerto, o místico não está falando do futuro, mas da habitação de Deus no Paraíso, talvez

no sétimo céu. Outras visões associam o Paraíso ao terceiro céu.

Por fim, o livro de Atos registra que Paulo teve experiências de visões. Embora nem todas as visões sejam as mesmas, a repetição de vocabulário mais as credenciais de Paulo mostram que sua visão de 2Coríntios 12.1-4 era do tipo associado ao misticismo *merkabah*. Ademais, a cosmovisão apocalíptica de Paulo e seu conceito de mistério (revelação do plano futuro de Deus) são outras indicações de sua tendência ao misticismo.

Existe uma interação fascinante entre as facetas de Paulo, o Judeu, que examinamos até aqui. As declarações autobiográficas revelam seu farisaísmo, seu zelo e sua justiça sob a Lei. Seus escritos revelam habilidades exegéticas e uma apropriação das tradições exegéticas mediante as quais ele interpretava as passagens da LXX. Tudo isso é prova de que ele recebeu instrução formal no judaísmo de sua época. É claro que o ensino formal foi uma condição prévia para sua instrução no misticismo *merkabah*. Além do mais, seu misticismo e sua cosmovisão apocalíptica se harmonizam com perfeição. Uma vez que a revelação do plano de Deus para o futuro é um ingrediente essencial do apocaliptismo, a revelação mística e o apocaliptismo são mutuamente dependentes.

Duas notáveis observações surgem do resumo que acabamos de apresentar. A primeira indaga até que ponto Paulo se encaixa no judaísmo palestino do século I antes de 70 d.C., conforme o conhecemos de outras fontes. Por exemplo, a mesma combinação de zelo pela Lei, cosmovisão apocalíptica e misticismo caracterizaram os sectários de Qumran. Embora não fosse essênio, Paulo se destaca como um fariseu da época caracterizado por uma grande devoção religiosa. A segunda observação diz respeito à maneira em que as várias peças se encaixam tão bem num todo harmonioso. Até agora, Paulo foi apresentado como alguém sem grande importância, que se sentia pouco à vontade vivendo em dois mundos — o helenista e o judaico. Até agora, Paulo foi apresentado como um homem marcado por objetivos conflitantes e sérias contradições íntimas. Esse não é o quadro que surge do estudo acima.

A esta altura, estamos prontos para examinar o elemento que despedaçou a unidade de sua

síntese pré-conversão — sua relação com a *Torá*. Contudo, nada define Paulo, o Judeu, de modo tão convincente quanto seu contínuo interesse na *Torá*. De um lado, ele não pode rejeitá-la totalmente; de outro, não pode aceitá-la como antes.

6. Paulo e a *Torá*

São muitas as obras sobre a relação entre Paulo e a *Torá*, ou seja, a Lei. Aqui, nosso propósito não é recapitular essas obras (v., e.g., DUNN e SANDERS), mas esboçar os temas importantes no debate atual (v. Lei). Aliás, em consequência do debate contemporâneo, uma nova perspectiva de Paulo está começando a receber atenção.

Para os estudiosos, o dilema é criado pelas declarações aparentemente contraditórias que Paulo faz acerca da Lei. Por um lado, parece que Paulo tinha uma ideia positiva da Lei: “A lei é santa, e o mandamento, santo, justo e bom” (Rm 7.12); “Por acaso anulamos a lei pela fé? De modo nenhum; pelo contrário, confirmamos a lei” (Rm 3.31). Por outro lado, Paulo escreve negativamente a respeito da Lei e parece atacá-la: “Ninguém será justificado pelas obras da lei” (Gl 2.16); “Cristo é o fim [no sentido de término] da lei para a justificação de todo aquele que crê” (Rm 10.4). Estaria Paulo se contradizendo?

De acordo com o pensamento tradicional, Paulo rompeu radicalmente com a ideia positiva do AT sobre a Lei. Ele rejeitou a Lei e viu em Cristo o término ou o fim da Lei. R. Bultmann e outros exegetas luteranos da Alemanha expressam melhor esse pensamento. Os judeus obedeciam à Lei a fim de acumular méritos para si e, desse modo, alcançar a salvação. Aliás, o fariseu era pior que a maioria dos pecadores por ser quem melhor exemplificava o esforço humano de afirmar sua independência de Deus e de sua graça.

E. P. Sanders, com base no nomismo factual, objetou à interpretação tradicional da Lei. Depois de examinar exaustivamente a literatura judaica da época, Sanders questionou a compreensão de Bultmann sobre o judaísmo do século I: Bultmann havia projetado no século I o conflito de Lutero com o catolicismo. A aliança, a Lei e a condição especial de povo eleito de Deus (daí o termo “nomismo factual”) eram dons da graça de Deus para Israel. Os judeus não precisavam conquistar o que já possuíam: a Lei era

simplesmente o meio de manter aquela condição dentro do pacto.

Então o que Paulo estava condenando ao mencionar as “obras da lei”? Ao responder a essa pergunta, J. D. G. Dunn, que aceita a ideia de Sanders sobre o judaísmo do século I, leva o argumento mais adiante. Dunn destaca que a expressão “obras da lei” ocorre três vezes em Gálatas 2.16. Mais importante ainda, nessa passagem, a questão é a comunhão à mesa entre cristãos judeus e cristãos gentios, e nesse contexto Paulo estava se opondo aos cristãos judeus que insistiam em manter as leis alimentares. Para o apóstolo, o âmago da questão é a inclusão dos gentios na comunidade messiânica em pé de igualdade com os cristãos judeus. Os cristãos judeus desejavam que os gentios se tornassem judeus para então participar da comunhão à mesa com os cristãos que observavam as leis judaicas. Desse modo, a questão não era tanto a justiça decorrente de méritos, e sim a exclusividade racial. De acordo com Dunn, Paulo achava que o problema eram as observâncias da Lei, que separavam judeus e gentios.

Para Dunn, o assunto tratado por Paulo não dizia respeito à salvação: era uma questão sociológica. As “obras da lei” eram a circuncisão, as leis sobre pureza e alimentação e a guarda do sábado. No mundo antigo, os escritores pagãos consideravam essas práticas exclusivamente judaicas. As “obras da lei” demarcavam “os limites do povo da aliança” (DUNN, p. 193). Paulo dizia *não* à Lei no momento em que ela estabelecia limites para o povo da aliança. Dessa maneira, ele estava ao mesmo tempo dizendo *sim* e *não* para a Lei. De acordo com Dunn, Paulo dizia *não* à Lei quando ela reforçava a nacionalidade e o exclusivismo judaicos, mas dizia *sim* quando ela expressava a vontade de Deus.

Como Paulo, o Judeu, podia fazer isso? Como podia dizer *não* a algumas determinações da Lei e *sim* para outras? Parece que a resposta está na cosmovisão apocalíptica de Paulo. Uma mudança havia ocorrido da antiga era para a nova era em Cristo. A Lei, ou seja, a *Torá*, foi substituída por Cristo. A declaração de Paulo em Romanos 10.4 é decisiva: “Cristo é o fim da lei para a justificação de todo aquele que crê”. Paulo não estava falando do “fim” como término da Lei, mas

como objetivo ou cumprimento. Embora a Lei ainda definisse a vontade de Deus, ela não mais atuava para a salvação. A nova era havia chegado, e a Lei havia sido substituída pelo novo presente de Deus: Cristo. Por isso, Paulo escreveu em 1Coríntios 15.20-22:

Na verdade, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele o primeiro entre os que faleceram. Porque, assim como a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos. Pois, assim como em Adão todos morrem, do mesmo modo em Cristo todos serão vivificados.

A nova perspectiva, primeiramente proposta por Sanders e depois promovida por Dunn, não responde a todas as perguntas sobre Paulo e a *Torá*, mas apresenta algumas respostas. Ela tende a resolver a denominada “atitude contraditória” de Paulo diante da Lei, como já vimos. Essa nova perspectiva também dá margem a certa continuidade entre a atitude geralmente positiva do $\pi\tau$ diante da Lei e a atitude de Paulo. Paulo opôs-se aos aspectos mais nacionalistas e exclusivistas da Lei porque o novo ato de Deus em Cristo havia estendido a aliança aos gentios: a graça substituiria os rituais e a raça.

A recente pesquisa de P. Tomson confirma de modo notável a observação, feita por Dunn, de que Paulo sustentava a Lei quando ela expressava a vontade de Deus. Em 1Coríntios 5.1-5, por exemplo, Paulo escreve sobre um homem que está a “manter relações sexuais com a mulher de seu pai”. A questão são as relações sexuais proibidas de acordo com Levítico 18.1-18. Paulo insiste que a igreja expulse esse homem. Tomson descobre uma conformidade ponto por ponto entre a análise feita por Paulo e a tradição judaica posterior que esclarece a questão das relações sexuais proibidas. Esse é apenas um exemplo da continuidade entre os ensinamentos éticos de Paulo e a tradição legal judaica.

Por último, essa nova perspectiva nos permite ver Paulo mais claramente como um judeu do século 1. Os estudiosos judeus há muito tempo vêm alegando que Paulo entendeu erroneamente o judaísmo e que seu entendimento da Lei divergia da maioria dos judeus do século 1. Na realidade,

de acordo com Dunn, a versão luterana do pensamento de Paulo tem sido o problema. Paulo foi um autêntico judeu do século 1, e não houve ruptura significativa entre ele e seu passado judaico. Ele era um filho de Abraão que não concordava que se limitasse a aliança à nação judaica: Abraão deveria ser uma bênção para todas as famílias da terra.

Dentre várias perguntas que ainda estão sem resposta, está aquela sobre o ensino que Paulo ministrou ao cristianismo judaico. Estaria Paulo pedindo aos cristãos judeus que, em sua prática, abandonassem os demarcadores da Lei? Estaria ele ensinando que deixassem de circuncidar os filhos e de observar as leis alimentares em casa? Ou estaria falando da comunhão entre cristãos judeus e cristãos gentios em lugares como Antioquia e outras congregações mistas? Pode se fazer a pergunta de modo mais direto: teria o próprio Paulo abandonado aqueles demarcadores (“obras da lei”)? Ou será que ele continuava a observá-los, desde que não interferissem no seu apostolado aos gentios? Parece ainda não haver uma resposta clara a essa pergunta.

Só umas poucas vozes cristãs judaicas sobreviveram para nos contar como o cristianismo judaico reagiu às ideias de Paulo a respeito da Lei. Se essas vozes sobreviventes são representativas dos vários grupos que constituíam o cristianismo judaico, não sabemos. Entretanto, embora ressaltassem a judaicidade de Jesus, elas tinham Paulo na conta de vilão (FLUSSER, cap. 13). Alguns cristãos judeus viam em Pedro seu verdadeiro líder, enquanto outros preferiam Tiago, o líder da igreja em Jerusalém.

Será que essas vozes judaico-cristãs representam o veredicto final acerca de Paulo, o Judeu? Esperamos que não. Com a redescoberta, pelos estudiosos, do judaísmo dos dias de Paulo, talvez algumas vozes judaicas contemporâneas do apóstolo venham a oferecer uma avaliação mais positiva de Paulo, o Judeu.

Ver também APOCALIPTISMO; ISRAEL; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; LEI; PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

DPC: ANTIGO TESTAMENTO EM PAULO; CIRCUNCISÃO; DIÁSPORA; HELENISMO; MISTÉRIO; MISTICISMO; OBRAS DA LEI; PUREZA E IMPUREZA; QUMRAN E PAULO; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; VISÕES, EXPERIÊNCIA EXTÁTICA.

BIBLIOGRAFIA. Textos: *Babylonian Talmud*: Sanhedrin. London: Soncino Press, 1969. [Edição bilíngue, em hebraico e inglês, do *Talmude babilônico*.] ■ *Life of Adam and Eve*. In: CHARLESWORTH, James H., org. *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday. v. 2. p. 266-8. ■ *Midrash Rabbah Genesis*. London: Soncino Press, 1977. ■ Estudos: BEKER, J. C. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BOWKER, J. W. "Merkabah" visions and the visions of Paul. *JSS*, p. 157-73, 1971. ■ CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress, 1975. (*Herm.*) ■ DUNN, J. D. G. *Jesus, Paul and the Law*. Louisville: Westminster John Knox, 1990. ■ ELLIS, E. E. *Prophecy and hermeneutic in early Christianity*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978. ■ FLUSSER, D. *Jewish sources in early Christianity*. New York: Adama Books, 1987. ■ GAGER, J. *The origins of anti-Semitism: attitudes towards Judaism in pagan and Christian antiquity*. New York: Oxford University Press, 1983. ■ GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia, 1987. ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1983. (*wbc*, 43.) ■ HENGEL, M. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ LONGENECKER, R. N. *Paul, apostle of liberty*. Grand Rapids: Baker, 1976. ■ NEYREY, J. *Paul, in other words: a cultural reading of his letters*. Louisville: Westminster John Knox, 1990. ■ PANNENBERG, W. *Jesus — God and man*. Philadelphia: Westminster, 1968. ■ RIVKIN, E. Pharisees. *IBSUp*, p. 657-63. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ SCHOLEM, G. G. *Major trends in Jewish mysticism*. New York: Schocken, 1961. ■ _____. Merkabah mysticism. *EncJud*, v. 11, p. 1386-9. ■ SEGAL, A. F. *Paul the Convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press, 1990. ■ STEGNER, W. R. Romans 9:6-29: a midrash. *JNT*, v. 22, p. 37-52, 1984. ■ STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles and other essays*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ TABOR, J. D. *Things unutterable: Paul's ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic and early Christian contexts*. Lanham: University Press of America, 1986. ■ TOMSON, P. *Paul and the Jewish Law: halakha in the letters of the apostle to the Gentiles*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ VERMES, G. *Jesus and the world of Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1984.

W. R. STEGNER

PAULO, Oponentes de. Ver Adversários I.

PAULO, Viagens de. Ver Paulo em Atos e nas Cartas.

PECADO I: PAULO

No NT, existem mais de 30 palavras que transmitem algum conceito de pecado, e Paulo emprega pelo menos 24 delas. Palavras com o sentido psicológico de "culpa" são bem pouco usadas por ele, mas podemos afirmar que muito do que ele diz sobre pecado inclui a ideia de que o pecador é alguém que tem culpa. Afinal, cometer um pecado é ser culpado desse pecado. Embora não se possa dizer que Paulo tinha uma preocupação mórbida com o pecado, pode se apontar para o fato de que ele reconhece que o mal que o ser humano pratica é uma barreira à comunhão com Deus e, a menos que se encontre uma maneira de lidar com o problema do pecado, no futuro todos terão, na condição de pecadores, de prestar contas por suas decisões morais (Rm 2.16; 1Co 4.5; 2Co 5.10). A isso também devemos acrescentar que a atitude que prevalece em Paulo não é de tristeza, nem de pessimismo sem fim. Pelo contrário, ele continuamente se regozija no fato de que em Cristo o pecado foi derrotado, de modo que em Cristo o pecado não tem nada que temer neste mundo, nem no vindouro. (Quanto à ideia de que o pensamento de Paulo se move "para trás", da solução da salvação em Cristo para a condição desfavorável dos seres humanos, v. SANDERS, 1977, p. 442-7, 474-511; cf. WRIGHT, p. 258-62.)

Em sua Carta aos Romanos, Paulo discorre extensamente sobre o problema do pecado. Nessa carta, ele usa 48 vezes o substantivo "pecado" (*hamartia*), 9 vezes o substantivo "transgressão" ou "ofensa" (*paraptōma*), 7 vezes o verbo "pecar" (*hamartāno*), 4 vezes o substantivo "pecador" (*hamartōlos*), 15 vezes o adjetivo "mau" (*kakos*) e 7 vezes o substantivo "injustiça" (*adikia*). Além disso, Paulo emprega várias outras palavras de sentidos semelhantes que não ocorrem isoladamente com tanta frequência, mas, quando reunidas, formam um número significativo no texto de Romanos. Não se encontra em nenhuma outra parte do NT semelhante concentração de palavras a respeito do mal. Em Romanos, o relevante problema do pecado é examinado bem de perto, e Paulo faz algumas declarações à luz de seu

anúncio programático das boas-novas de Deus (Rm 1.16,17).

Paulo não define pecado, mas está claro que ele não entende o pecado primordialmente como uma ofensa contra outro ser humano: para o apóstolo, o pecado constitui, antes de tudo, uma ofensa contra Deus (cf. Rm 8.7; 1Co 8.12). A consequência de romper um relacionamento correto com Deus é prejudicar os relacionamentos corretos com os seres humanos, mas a ofensa contra Deus é a questão principal.

1. A Queda
2. A universalidade do pecado
3. O pecado e a Lei
4. Os efeitos do pecado
5. A morte de Jesus
6. A oposição cristã ao mal
7. Vencendo o pecado
8. O juízo sobre o pecado

1. A Queda

Paulo não se prende muito à origem do mal. Por exemplo, ele não emprega termos já estabelecidos que tratam da Queda, como se ele pudesse explicar a origem do mal. A única passagem em que descreve o palco da queda da humanidade é 2Coríntios 11.3 (cf. 1Tm 2.13-15), que, em concordância com o pensamento judaico, relaciona a queda de Adão à influência de Eva (cf. Eo 25.24; *Ad e Ev*, 3). Entretanto, ele apresenta uma questão importante em torno de Adão (Rm 5), deixando claro que aceita a verdade de que o pecado não fazia parte da criação original. O texto de Romanos 8.19-23 talvez mostre que o cosmo foi afetado pela queda do homem ou mesmo de Satanás. Paulo entende que Adão trouxe o pecado ao mundo e que desde a Queda toda a raça humana tem cometido pecado, “porque todos pecaram” (Rm 3.23). Todos cometem pecado, mas de alguma forma todos são também enredados no pecado de Adão, pois “pela transgressão de um muitos morreram” (Rm 5.15). Para Paulo, o pecado não faz parte da natureza humana conforme Deus a criou. Deus não é responsável por uma criação defeituosa. É isso que torna tão grave o pecado de Adão, pois significou inserir o pecado em uma criação que originariamente não tinha defeito algum. Paulo poderia ter se expressado nas palavras de 4Esdras 7.118: “Oh, Adão! O que

fizestes? Pois, embora fostes tu quem pecou, a Queda não foi apenas tua, mas também de nós, que somos teus descendentes”. Paulo, no entanto, nunca usa o recurso literário de se dirigir diretamente a Adão.

2. A universalidade do pecado

Na parte inicial de Romanos, o apóstolo apresenta um forte argumento para mostrar que judeus e gentios estão “debaixo do pecado”. Ele cita as Escrituras: “Não há justo, nem um sequer” (Rm 3.10). Toda a raça humana está envolvida no pecado, mas Paulo reconhece que por vezes o ser humano age com bondade e faz o bem (Rm 2.7-10,14). Mas isso não é problema. O pecado é que é. E não é um problema de pequena monta, pois atinge toda a raça humana e tem consequências calamitosas para cada pecador (v. HOOKER).

3. O pecado e a Lei

Como judeu praticante, Paulo havia aceitado a LEI como presente de Deus, sinal do favor divino. Mas, como cristão, veio a perceber que a Lei ensinava algumas coisas desagradáveis sobre o pecado. A Lei torna o mundo inteiro culpado perante Deus: “Todos os que são das obras da lei [i.e., que dependem da Lei] estão debaixo de maldição” (Gl 3.10). Por meio da Lei, vem o conhecimento do pecado (Rm 3.19,20). Aliás, Paulo não teria conhecido o pecado, não fosse pela Lei (Rm 7.7). Para ele, a função da Lei não é evitar o pecado, e ele até mesmo afirma que ela multiplicou o pecado (Rm 5.20). Sua função era deixar claro o que é o pecado, e sua definição nítida de certo e errado não deixou dúvidas de que muitas coisas eram pecaminosas, as quais a humanidade de todas as épocas estava disposta a ignorar. A Lei era incapaz de lhes trazer SALVAÇÃO, mas podia conduzir os seres humanos a Cristo para que pudessem ser justificados pela fé (Gl 3.24; cf. WRIGHT, p. 193-216, para quem o papel da Lei foi concentrar o pecado em Israel, de modo que o Messias, o representante de Israel, pudesse tratar do pecado de uma vez para sempre).

4. Os efeitos do pecado

Paulo enxerga uma ligação entre o pecado e a morte. Aliás, ele diz que a morte veio por meio do pecado e, indo além, afirma que, se todos

pecaram, a morte veio para todos (Rm 5.12). Ele reconhece que, embora os pecados de alguns não sejam como a transgressão de Adão, mesmo assim a morte reinou sobre toda a raça (Rm 5.14; cf. Rm 5.21), porque toda a humanidade parece ter sido representada em Adão (Rm 5.12; sobre esse versículo, v. comentários; WILLIAMS). Em outra passagem, ele simplesmente diz: “O salário do pecado é a morte” (Rm 6.23). Outrora, ele vivia sem a Lei, “mas, quando veio o mandamento, o pecado reviveu, e eu morri” (Rm 7.9,10; cf. Gn 4.7). Em Romanos 7.11,13, Paulo repete o pensamento de que o pecado, conceitualizado como um poder (talvez com a ideia de que o pecado seja como um demônio ou um monstro), o matou. Aliás, o tema do pecado como um poder externo, poderoso e ativo é recorrente em Romanos 5—7 (cf. Rm 5.12,21; 6.6,11,12,14,16-18,20; v. SANDERS, *ABD*; BEKER, p. 213-34; RÖHSER). Em Efésios, Paulo lembra a seus leitores que o pecado joga com a morte, privando as pessoas da vida que é vida de verdade (Ef 4.18).

Paulo expressa de outra forma a seriedade do pecado ao insistir que os pecadores são escravos do pecado (v. MARTIN). Eles podem até acreditar que ao praticar a maldade continuam livres, que estão fazendo o que escolhem fazer, mas Paulo não concorda e lembra aos romanos que, na condição pré-cristã, eles foram “escravos do pecado” (Rm 6.17,20). Ele diz que ele próprio é “limitado pela carne, vendido como escravo do pecado” (Rm 7.14) e “escravo da lei do pecado” (Rm 7.23). Repetindo Ovídio, ele comenta que deseja fazer o bem, mas ainda faz o mal (Rm 7.19). Com a mente, ele pode servir à lei de Deus, “mas com a carne [serve] à lei do pecado” (Rm 7.25). Mesmo quando deseja fazer o bem, o mal está com ele. Na verdade, o pecado “habita” nele (Rm 7.20,21).

O pecado cria um abismo entre os pecadores e Deus, como Paulo deixa claro, em Romanos 1.21-25, ao afirmar que eles estão “separados da vida de Deus” (Ef 4.18). Ele diz também que os colossenses antes eram “estrangeiros e inimigos no entendimento por causa das vossas obras más” (Cl 1.21). De qualquer forma, está claro que, quando os seres criados pecam contra o Criador, uma barreira é erguida entre Deus e eles próprios.

Os pecadores também rompem relacionamentos uns com os outros, como mostra, por

exemplo, a lista de pecados de Romanos 1: cobiça, inveja, homicídio, contenda, dolo, insolência, quebra de pacto ou de compromissos, e assim por diante. Os seres humanos podem estar unidos no pecado, mas isso não faz com que estejam unidos entre si.

Paulo demonstra uma compreensão única do assunto ao observar que o pecado faz com que as pessoas fiquem alienadas da criação, aprofundando o assunto em Romanos 8.19-23. Com base nesse ensino, os cristãos fazem bem em cuidar do meio ambiente, não apenas por causa dos apelos dos modernos ambientalistas seculares, mas porque este é o mundo de Deus e porque os cristãos vivem na expectativa do momento em que toda a criação será “libertada do cativeiro da degeneração” (Rm 8.21).

Pelo que se vê nos escritos de Paulo, fica claro que ele considera o pecado, não importando a maneira em que se apresente, um assunto sério e algo inseparável da raça humana. Para ele, essa condição permanecerá até o fim, pois, referindo-se ao final dos tempos, ele fala da vinda de um ser maligno a quem chama “o homem da iniquidade” (2Ts 2.3 [ARA]; tradicionalmente, esse ser é chamado “o homem do pecado”). Com muita perspicácia, Paulo entende que o pecado opera em toda a raça humana como algo que durará até o fim da história.

Para Paulo, o pecado é universal, mas ele também está convencido de que o pecado impregnou o ser humano por inteiro. Há quem considere que o pecado se encontra apenas nas funções corpóreas, enquanto o “coração” (“mente”, “espírito”) permanece puro, porém de modo algum essa ideia tem origem no apóstolo. É verdade que ele diz que quem comete pecado sexual “peca contra o seu corpo” (1Co 6.18). Ele também declara que a CARNE se opõe ao Espírito e então apresenta uma lista terrível das “obras da carne” (Gl 5.17-21). Mas essa lista inclui coisas como inimizade e inveja, o que mostra que ele está falando de pecados do espírito humano, bem como de pecados da carne. Os escritos de Paulo como um todo demonstram que, para ele, o pecado envolvia a pessoa inteira, não apenas uma parte. Apresentando um exemplo aleatório, “o amor ao dinheiro” não é uma atividade da carne, mas envolve “todos os males” (1Tm 6.10).

5. A morte de Jesus

Paulo tem muito que dizer sobre a morte de Jesus — na verdade, bem mais que qualquer outro autor do NT, e ele diz que a morte do Salvador foi causada, de alguma maneira, pelo pecado. Assim, ele afirma que Cristo “morreu pelos nossos pecados” (1Co 15.3). No entendimento do apóstolo, essa declaração credal é de grande importância, como revela a expressão “antes de tudo” (ARA) e a frase “se entregou a si mesmo pelos nossos pecados” (Gl 1.4). Ele diz aos romanos que Jesus “foi entregue à morte por causa das nossas transgressões” (Rm 4.25) e também que, “quanto a ter morrido, morreu para o pecado de uma vez por todas” (Rm 6.10). Não existe a menor dúvida de que, para Paulo, a morte de Jesus estava ligada aos pecados da humanidade, pois acredita que eles levaram Jesus à morte e que sua morte teve o propósito de resolver a questão do pecado.

Ele diz ainda que a morte de Jesus foi pelos pecadores: “Cristo morreu pelos ímpios” (Rm 5.6). Em uma passagem notável, Paulo declara que “Deus prova o seu amor para conosco ao ter Cristo morrido por nós quando ainda éramos pecadores” (Rm 5.8). “Seu amor” é um elemento importante. Seria fácil dizer que a cruz demonstra o amor de Cristo, mas o que Paulo está dizendo é que, embora isso seja verdade, também é certo que o amor do Pai foi demonstrado na morte do Filho. E essa morte ocorreu “quando ainda éramos pecadores”. Não é que tenhamos sido purificados de alguma maneira, para depois o amor divino se manifestar. O amor de Deus atuou de maneira sacrificial para tratar o problema do pecado humano. Em duas outras notáveis declarações, Paulo afirma: “Um morreu por todos” (2Co 5.14); “Cristo [...] morreu por nós” (1Ts 5.9,10). A primeira delas expressa a verdade de que a morte de Jesus é de aplicação universal; a segunda, de que ela é eficaz para os crentes. Paulo leva o último pensamento um pouco adiante, até a tocante referência ao “FILHO DE DEUS, que me amou e se entregou por mim” (Gl 2.20). A influência de Isaías 53, bem como dos primeiros credos, é patente nesses textos que relembram a Paixão de Cristo (v. POPKES).

Em uma passagem importante para o tema, Paulo diz: “Aquele que não conheceu pecado, ele [o Pai] o fez pecado por nós; para que, nele,

fôssemos feitos JUSTIÇA de Deus” (2Co 5.21, ARA). Esse texto muitas vezes é citado erroneamente, como um verbo na voz passiva (“foi feito pecado”), dando a impressão de um processo impessoal. Paulo, porém, está se referindo a uma ação do Pai, bem como à ação salvadora do Filho. O Pai está envolvido na solução do problema do pecado da mesma forma que o Filho. Isso deve ficar bem claro. Paulo não considera que o Pai seja um expectador indiferente no processo que trata da questão do pecado. Ele estava ali, e o ato salvador aconteceu de acordo com a vontade divina. “Fez pecado” não é uma expressão fácil de entender, mas com certeza mostra uma identificação com o pecado e com os pecadores. A morte de Cristo (como a oferta de Is 53.6) foi o sacrifício que removeu o pecado.

Paulo escreve aos colossenses, dizendo que em Cristo temos a “remissão dos pecados” (Cl 1.14, ARA). A expressão é um aposto de “redenção” e mais uma vez claramente nos dirige para a cruz. Para o apóstolo, significa muito o fato de que Cristo tratou de todo o mal que os seres humanos têm feito e trouxe o perdão dos pecados aos crentes.

6. A oposição cristã ao mal

Paulo reconhece o caráter disseminado do pecado, mas não concorda com sua inevitabilidade. Ele insiste em que os crentes não cedam ao mal, mas que, pelo contrário, façam o que é bom. Ele ora para que os coríntios não cometam nenhuma maldade (2Co 13.7) e conclama os colossenses a destruir o mal que existe dentro deles (Cl 3.5). Também implora aos romanos que não retaliem quando o mal for praticado contra eles, mas que, em vez disso, vençam o mal com o bem (Rm 12.17,21), e faz aos tessalonicenses uma exortação semelhante (1Ts 5.15). É importante ter em mente que o amor, que obviamente deve caracterizar todos os cristãos, não guarda ressentimento do mal sofrido (1Co 13.5).

Paulo não se limita a denunciar os males na esfera religiosa. Ele diz a Timóteo que “o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males” (1Tm 6.10). Ele pede aos romanos que pratiquem o bem, de modo a merecer a aprovação dos governantes (Rm 13.3), e lembra-os de que o amor não faz nenhum mal contra o próximo (Rm 13.10).

7. Vencendo o pecado

Que o pecado está presente em tudo e que Cristo morreu para tratar dos efeitos do pecado são duas ideias que Paulo apresenta com certa ênfase. Algumas de suas declarações também deixam claro que ele não imagina os cristãos como um povo que continua a pecar (Rm 6.1,15; Gl 5.13), embora saibam que seu pecado já está perdoado. Ele tem consciência de que o pecado está tão firmemente arraigado à natureza humana que a opinião do apóstolo é que nesta vida é presunção alguém afirmar que está livre de qualquer pecado. Mas ele também é claro ao dizer que “o pecado não terá domínio sobre vós” (Rm 6.14), acrescentando que “não estais debaixo da lei, mas debaixo da graça”. Não é a submissão a um conjunto de regras (como os judeus faziam, ao afirmar que guardavam a Lei, como se isso fosse um marco de sua identidade ou de sua eleição) que caracteriza o cristão, e sim a presença da graça de Deus. É pela graça que o crente é salvo, e pela graça é que se vive toda a vida cristã. Aliás, Paulo chega a ponto de dizer que os cristãos, agora libertos da dominação do pecado, foram “feitos escravos da justiça” (Rm 6.18).

8. O juízo sobre o pecado

O pecado leva inevitavelmente ao juízo final. Existe alguma antecipação, ou seja, um juízo presente, pois cometer pecado significa fazer-se pecador. A terrível consequência de ser pecador é expressa nas três ocorrências de “Deus os entregou” em Romanos 1.24,26,28, com a horrenda lista de consequências que o pecado traz no tempo presente. Ademais, Paulo deixa claro que “o salário do pecado é a morte” (Rm 6.23). Paulo também destaca que colhemos aquilo que semeamos e que semear a carne significa colher corrupção (Gl 6.7,8). Isso significa que o pecado traz juízo no tempo presente.

No entanto, Paulo também insiste que finalmente se tratará do pecado por ocasião do juízo no tribunal de Cristo, verdade que ele expressa vigorosamente, por exemplo, em Romanos 2.1-12,16. Esse juízo faz parte da verdade cristã e aponta para o tratamento final que o mal receberá (1Co 4.4-6).

Ver também ADÃO E CRISTO; CARNE; CRISTO, MORTE DE; JUÍZO; JUSTIÇA/RETIDÃO; JUSTIFICAÇÃO; LEI.

DPC: CÓLERA, DESTRUIÇÃO; CONSCIÊNCIA; HOMEM DA IMPIEDADE E PODER RESTRINGENTE; MALDIÇÃO, MALDITO, ANÁTEMA; IDOLATRIA; NATUREZA NOVA E NATUREZA VELHA; PERDÃO; PUREZA E IMPUREZA; SANTIDADE, SANTIFICAÇÃO; SANTANÁS, DIABO; VÍCIOS E VIRTUDES; VIDA E MORTE.

BIBLIOGRAFIA. BEKER, J. C. *Paul the Apostle*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. New York: Scribners, 1951, 1957. 2 v. ■ CRANFIELD, C. E. B. On some problems in the interpretation of Rom 5:12. *SJT*, v. 22, p. 324-41, 1969. ■ GÜNTHER, W. & BAUDER, W. *Sin. NIDNTT* 3.573-87. ■ HOOKER, M. D. Adam in Romans 1. In: _____. *From Adam to Christ: essays on Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ■ LYONNET, S. & SABOURIN, L., orgs. *Sin, redemption and sacrifice*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970. (*AnBib*, 48.) ■ MALINA, B. F. Some observations on the origin of sin in Judaism and St. Paul. *CBO*, v. 31, p. 18-34, 1969. ■ MARTIN, D. *Slavery as salvation*. New Haven: Yale University Press, 1990. ■ MORRIS, L. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. ■ POPKES, W. *Christus Traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe*. Zurich: Zwingli Verlag, 1967. (*ATANT*, 49.) ■ QUELL, G. et al. ἀμαρτάνω κτλ. *TDNT*, v. 1, p. 267-335. ■ RÖHSER, G. *Metaphorik und personification der Sünde*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987. (*WUNT*, v. 2, p. 25.) ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. Sin, Sinners (NT). *ABD*, v. 6, p. 40-7. ■ Schneider, J. παραβαίνω κτλ. *TDNT*, v. 5, p. 736-44. ■ SMITH, C. Ryder. *The Bible doctrine of sin*. London: Epworth, 1953. ■ TENNANT, F. R. *The origin and propagation of sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902. ■ _____. *The concept of sin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912. ■ WEDDERBURN, A. J. M. The theological structure of Romans 5:12. *NTS*, v. 19, p. 339-54, 1972-1973. ■ WILLIAMS, N. P. *The ideas of the fall and of original sin, Bampton Lectures, 1927*. London: Longmans, 1927. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the Law in Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.

L. MORRIS

PECADO II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Com o emprego de várias palavras gregas, pecado e impiedade são conceitos presentes nos escritos

posteriores do NT. As principais palavras empregadas para designar pecado e impiedade são *kakos* e *ponēros*, duas palavras genéricas que designam o mal ou o comportamento mau; *adikia*, palavra de sentido genérico que denota o mal ou o pecado; *hamartia*, termo mais específico para denotar pecado e que em geral envolve a violação à Lei; *asebeia*, palavra que designa impiedade; *parabasis*, vocábulo que tem o sentido de desobediência pecaminosa; os cognatos dessas palavras. Embora em alguns contextos seja possível distinguir os sentidos dessas palavras, também existe uma boa dose de sobreposição; por isso, é melhor fazer distinção entre os vários sentidos de pecado e de impiedade do que aplicar elementos léxicos individuais.

O pecado e a impiedade são condenados como comportamento impróprio e até mesmo de violação à Lei no relacionamento entre os seres humanos e com Deus. É comum o pecado e a impiedade serem contrastados com virtudes como a bondade e o amor. Esse dualismo está de acordo com a moral exortativa e a natureza parenética de boa parte desses escritos. Os resultados do pecado e da impiedade são a ruptura das relações entre o ser humano e Deus e o conseqüente castigo, incluindo-se o juízo e a condenação finais.

1. O pecado e o comportamento humano
2. O pecado e Cristo
3. O pecado e o amor de Deus
4. O pecado e o juízo final

1. O pecado e o comportamento humano

Uma das distinções fundamentais existentes nesse conjunto de escritos é a oposição entre bem e mal, geralmente da perspectiva do comportamento. Nessa oposição, o bem deve ser preferido, sendo reflexo de maturidade, obediência e busca por fazer o que é certo, ao passo que o mal deve ser evitado, sendo reflexo de imaturidade, desobediência e fazer o que é errado (e.g., Hb 5.14; Tg 2.9; 1Pe 2.14; 3.8-12). Em muitos contextos, o mal está diretamente ligado ao pecado e à impiedade, visto que o comportamento decorrente do mal se opõe à bondade e à justiça de Deus (Hb 1.9; 13.12; 8.12; Tg 1.13; 4.17; 1Pe 2.1,16; 3.12; 3Jo 11).

Nesses escritos, o ser humano quase sempre é classificado com base em seu comportamento

pecaminoso ou mau. Há orientação para que não sejamos o tipo de pessoa que é flagrado praticando ações ímpias ou más (e.g., At 3.26; 8.23; Hb 12.1; Tg 2.4; 4.16; 2Pe 2.13,15; Jd 11; Ap 2.2), que tem má consciência por causa da impureza (Hb 10.22) ou mesmo que recebe em sua casa alguém que pratica o mal (2Jo 11). De acordo com Tiago, alguns pecados são tidos não como desobediência direta à vontade de Deus, mas como resultado de desejo, aceito pela pessoa, de dar origem ao pecado, o que então leva à morte (Tg 1.15; 5.20). É bem possível que o exemplo clássico desse processo seja o mal que Caim fez a seu irmão Abel (1Jo 3.12). Pelo fato de Caim pertencer ao Maligno (v. tb. 1Jo 2.13,14; 5.18,19), ele praticou um ato de maldade, assassinando o irmão, cujas ações eram justas.

Em Hebreus, bem como em Tiago, há uma clara revelação do pecado como desobediência à lei de Deus. A Carta aos Hebreus ecoa a linguagem do templo do AT e do culto (e.g., purificação, Hb 1.3; propiciação, Hb 2.17; a Lei como sombra do que estava por vir, Hb 10.2-4,8). Hebreus estabelece analogias com o sacerdócio e sua função de apresentar ofertas pelo pecado (Hb 5.1,3; 10.11; 13.11), em que o papel do sacerdote é agora assumido por CRISTO (Hb 2.17). O autor vai além e não apenas afirma a função sacerdotal de Cristo, mas também o apresenta como o próprio sacrifício, um sacrifício único (Hb 7.27; 9.28; cf. Ap 1.5) que desfaz a necessidade de qualquer outro sacrifício para eliminar o pecado (Hb 9.26). O resultado é o perdão dos pecados — que nunca mais serão trazidos à lembrança (Hb 8.12; 10.18). O texto de Hebreus 9.15 constitui uma boa síntese da análise do pecado no livro quando declara que Cristo é o mediador de uma nova aliança que traz como recompensa uma herança eterna, uma vez que Cristo morreu para libertar a humanidade dos pecados cometidos sob a aliança anterior.

2. O pecado e Cristo

Em várias passagens desse corpo de escritos, há comentários sobre a ausência de pecado em Jesus Cristo, o qual está em oposição ao comportamento humano pecaminoso. Essas passagens têm suscitado indagações teológicas sobre a possibilidade de Cristo pecar — por exemplo, se ele foi perpetuamente sem pecado, se alguma vez teve

a capacidade de pecar ou se alcançou a condição de ausência de pecado e foi exaltado no estado de impecabilidade.

Em Hebreus 4.15, o autor declara que a humanidade não tem um sumo sacerdote incapaz de ter compaixão de suas fraquezas, e sim um que foi tentado em todos os aspectos, como acontece com todos os seres humanos. Apesar disso, ele era alguém sem pecado, e é a expressão “sem pecado” a responsável por criar as maiores dificuldades. Parece que no contexto de Hebreus o pecado gira em torno da reação de Jesus à tentação, não um tipo de natureza inerentemente sem pecado ou seu parentesco com a humanidade decaída. Parece que a afirmação é que Cristo resistiu à tentação em cada etapa da vida, de modo que, quando é oferecido sem mácula perante Deus (Hb 9.14), esse fato reflete não uma inculpabilidade definitiva ou conquistada, mas a perfeição daquele que sempre resistiu à tentação.

Existe o mesmo sentido em 1Pedro 2.22, quando o autor cita Isaías 53.9, declarando que Cristo não cometeu pecado e também que não se achou engano nele. Isso permite que o autor afirme em 1Pedro 3.18, versículo inicial da seção cristológica mais importante da carta, que Cristo padeceu a morte de uma pessoa justa, morrendo pelos injustos no que concerne aos pecados deles (v. CRISTO, MORTE DE).

3. O pecado e o amor de Deus

Uma pressuposição dessa parte do NT é que a irreverência e a impiedade são formas de pecaminosidade e devem ser eliminadas (Jd 4,15,18; 2Pe 2.5,6; 3.7). No passado, Deus teve sua ira despertada pelo pecado, pelos anjos desobedientes (2Pe 2.4) e pelos israelitas (Hb 3.17). Ele também pode se irar com o comportamento do cristão no presente. Essa dinâmica é bem ilustrada em 1João, carta que procura explicar a ordem ética obrigatória para os que viram e conheceram a Cristo. A carta contém exemplos do que significa amar a Deus do ponto de vista de um comportamento amoroso para com os outros (v. tb. 1Pe 4.8).

Em 1João, várias passagens deixam implícito que a ausência de pecado é algo atingível, ao passo que outras reconhecem a pecaminosidade humana como um fato. R. E. Brown relaciona sete possíveis soluções para os problemas suscitados

por essas passagens, embora nenhuma seja totalmente convincente. Por exemplo, uma distinção padrão entre os tempos presente e aoristo do verbo grego: embora o ser humano continue a cometer pecados esporádicos do passado (tempo aoristo), ele não persiste no pecado (tempo presente), mas isso entra em choque com a maneira que os tempos verbais são usados no livro. Por exemplo, 1João 3.4,6,8 emprega o tempo presente para descrever atos pecaminosos concretos, e o tempo perfeito é utilizado em 1João 1.10 em uma declaração oposta acerca do pecado.

Uma solução mais plausível, que não depende dos tempos verbais do grego, é que a carta está buscando um equilíbrio entre o ideal de não pecar, para ser coerente com a confissão em Cristo, e a realidade da persistente pecaminosidade humana. O ideal ético é equilibrado pela realidade moral, embora sem desconsiderar a provisão do perdão. No argumento da carta, declara-se a realidade antes de se declarar o ideal. Em 1João 1.8-10, o autor declara que, se dissermos que não temos pecado, estamos nos enganando. Se dissermos que não pecamos, fazemos Deus mentiroso, e sua palavra não está em nós. O ideal é estabelecido em passagens como 1João 3.6, em que o autor diz que quem permanece em Cristo não peca, e aquele que de fato peca não o tem visto, e 1João 5.18, em que ele declara que quem é gerado de Deus não peca. Aqui o pecado é visto como uma violação à lei divina (1Jo 3.4). Embora os que permanecem em Cristo conheçam as exigências de um comportamento amoroso por meio da obediência, inevitavelmente falharão. Apesar disso, nem tudo está perdido. A solução para esse dilema acha-se em Cristo. Em 1João 2.1, depois de declarar que está escrevendo para que seus leitores não pequem, o autor acrescenta que, se pecarem, eles têm um advogado junto ao Pai: Jesus Cristo, o justo. É Cristo quem purifica e perdoa todo pecado (1Jo 1.7,9; 2.12; 3.5), uma vez que é o sacrifício propiciatório pelos pecados (1Jo 2.2; 4.10).

4. O pecado e o juízo final

Em poucas passagens nesses livros do NT, encontramos declarações acerca do JUÍZO FINAL para pecadores e ímpios. À luz de Deus e de sua exigência de um comportamento justo, esses textos impressionam o leitor com a seriedade do pecado e da

impiedade. Normalmente, essas passagens empregam imagens apocalípticas ao pintar um quadro do juízo final. Por exemplo, Hebreus 2.2,3 faz uma pergunta retórica: se a mensagem dos anjos é que cada violação à lei de Deus e cada ato de desobediência recebe castigo, como o cristão pode ter a esperança de escapar, se desconsidera o chamado da SALVAÇÃO? De modo semelhante, Hebreus 10.26 diz que quem continua pecando deve esperar o juízo de Deus. A passagem de Apocalipse 18.4ss faz um contraste entre os que participam do pecado da Babilônia e os que não o fazem. Os que participam terão apenas aborrecimento, incluindo-se a paga por seus pecados pela morte final e destruição no fogo, executadas por um Deus que é juiz.

Embora a linguagem apocalíptica seja relativamente frequente em APOCALIPSE, uma das passagens com maior concentração de tais imagens é 2Pedro 2.9-16. Depois de lembrar que Deus não poupou algumas pessoas nos tempos do AT, o autor afirma que Deus sabe como resgatará os piedosos de suas tribulações e como reterá os injustos para o dia do castigo. Ele então identifica os injustos por meio de um extenso catálogo de defeitos, que inclui a blasfêmia e outros pecados tão perniciosos que nem mesmo os anjos ousariam cometer. Mas essas pessoas receberão a retribuição por seus pecados. O autor afirma isso, na expectativa do dia do Senhor, em que os ímpios serão destruídos (2Pe 3.7).

Ver também CARNE.

DLNTD: CONSCIENCE; FORGIVENESS; JUDGMENT; OBE-
DIENCE; REDEMPTION; VIRTUES AND VICES.

BIBLIOGRAFIA. BROWN, R. E. *The epistles of John*. New York: Doubleday, 1982. (AB.) ■ CHESTER, A. & MARTIN, R. P. *The theology of the letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (NTT.) ■ EDWARDS, R. B. *The Johannine epistles*. Sheffield: Academic, 1996. (NTG.) ■ GÜNTHER, W. Sin. NIDNTT, v. 3, p. 573-85. ■ LIEU, J. *The theology of the Johannine epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (NTT.) ■ LINDARS, B. *The theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (NTT.) ■ PETERSON, D. *Hebrews and perfection*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (SNTSMS, 47.)

S. E. PORTER

PECADO ORIGINAL. VER PECADO.

PECADORES: EVANGELHOS

Nos Evangelhos, o termo “pecador” é empregado de duas maneiras: para definir o indivíduo que se opõe a Deus e à vontade divina e para identificar, por parte dos adversários de Jesus, os que não pertencem ao grupo deles e que recebem de Jesus a oferta do evangelho de SALVAÇÃO. A natureza e a identidade desses pecadores têm sido assunto de investigação entre os estudiosos.

1. Terminologia e significado
2. Uso do termo nos Evangelhos
3. Jesus e os pecadores
4. Conclusão

1. Terminologia e significado

“Pecador” é a palavra usada com maior frequência para traduzir o termo grego *hamartōlos*, adjetivo relacionado com o verbo *hamartanō*, “pecar”, e com os substantivos que designam pecado *hamartēma* e *hamartia*. Na LXX, o termo grego *hamartōlos* ocorre cerca de 94 vezes, correspondendo a cinco raízes no TM: *hif'* (15 vezes: e.g., Nm 32.14), *hnp* (uma vez: Pv 11.9), *hrsh* (uma vez: Sl 128.3), *r'* (uma vez: Pv 12.13) e *rsh'* (74 vezes: e.g., 2Cr 19.2). Nos *targumim* aramaicos, há evidências de que um termo mais amplo, *hwb'*, com o sentido de “devedor” ou “pecador”, é o equivalente natural de *hamartōlos* na LXX. No *Targum sobre Isaías*, os “devedores” ou “pecadores” são castigados pelo Messias (*Tg Is*, 11.4) e destruídos pelo SENHOR (*Tg Is*, 14.4,5), mas também são capazes de se arrepender (*Tg Is*, 28.24,25). Na LXX, *hamartōlos* corresponde, com maior frequência, ao hebraico *rāshā'*, o substantivo “ímpio”. Especialmente em Salmos, utiliza-se *rāshā'* em paralelo com quase toda palavra que expresse a ideia de pecado, mal e iniquidade, e o vocábulo também funciona como adjetivo para designar as ações e a conduta de certo tipo de pessoa (cf. Sl 10.4,7; 36.1; 49.6,13; 50.16,17). Em geral, *rāshā'*, o “ímpio”, aparece em paralelismo antitético com *tsaddiq*, o “justo” (cf. Sl 1.6). Esse é o sentido comum do termo também nos primeiros escritos do judaísmo, como no Eclesiástico (v. tb. *1En* [Ga], 22.10-14).

A palavra “pecador” também ocorre no que podemos chamar “contextos faccionários”, para denotar os que estão fora da linha divisória do

grupo que emprega o termo. Nesses casos, por definição, impiedade é a conduta fora do grupo considerada inaceitável para os que pertencem a ele. Desse modo, seria possível usar a palavra “pecador” mais ou menos como sinônimo de “gentio” (Sl 9.17; Tb 13.8; Jb, 23.23,24). No entanto, com o desenvolvimento do judaísmo, foi possível também estabelecer linhas divisórias *entre* o povo de ISRAEL, situação em que o termo “pecador” era usado para designar algo que os membros de determinada facção reprovavam. Desse modo, os “pecadores” podiam ser judeus apóstatas (1Mc 1.34; 2.44,48), judeus que calculavam erradamente os meses, as festas e os anos (1En, 82.4-7), judeus que não aceitavam a interpretação sectária da comunidade de Qumran (CD 4.8; 1QS 5.7-11; 1QH 7.12; v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO), adversários judeus dos “devotos” (Sl Sa, 1.8; 2.3; 7.2; 8.12,13; 17.5-8; 23) ou judeus que interpretavam de maneira diferente as exigências de pureza ritual (Aç Ms, 7.3,9,10).

2. Uso do termo nos Evangelhos

Hamartōlos ocorre 47 vezes no NT, 33 vezes nos Evangelhos, nenhuma em Atos, 14 nas Cartas e nunca em Apocalipse. Nos Evangelhos, as ocorrências estão agrupadas em treze perícopes, aparecendo a palavra em dez delas como substantivo e em três como adjetivo. Na maioria das vezes, o termo aparece em um emaranhado de tradições que os Evangelistas adotaram. Dos treze relatos dos Evangelhos em que o termo ocorre, um deles aparece em todos os Sinóticos, em uma denominada tradição tríplice (a disputa acerca da COMUNHÃO À MESA: Mt 9.10,11,13 par. Mc 2.15,16 [2x]; Lc 5.30,32), outro aparece em Marcos e Mateus (a prisão no Getsêmani: Mt 26.45 par. Mc 14.41) e outro ainda aparece em Mateus e Lucas, considerado um material de *Q* (o contraste entre João Batista e Jesus: Mt 11.19 par. Lc 7.34).

Mateus faz referência aos pecadores apenas em três ocasiões: a tradição tríplice (Mt 9.10,11,13 par. Mc 2.15,16 [2x]; Lc 5.30,32), a passagem compartilhada com Marcos (Mt 26.45 par. Mc 14.41) e a passagem compartilhada com Lucas/*Q* (Mt 11.19 par. Lc 7.34). De modo semelhante, Marcos refere-se aos pecadores em apenas três ocasiões: a tradição tríplice (Mc 2.15,16 [2x] par. Mt 9.10,11,13; Lc 5.30,32), a passagem compartilhada com

Mateus (Mc 14.41 par. Mt 26.45) e um episódio da tradição tríplice em que só Marcos emprega a forma adjetiva do termo (“nesta geração [...] pecadora”: Mc 8.38 par. Mt 16.26,27; Lc 9.26). João não tem em comum com os Sinóticos nenhuma referência a pecadores e menciona o termo em apenas uma perícope (o cego curado falando com os fariseus: Jo 9.16,24,25,31).

Lucas é quem registra mais vezes o termo “pecadores”, fazendo referência a ele em dez ocasiões: a tradição tríplice (Lc 5.30,32 par. Mc 2.15,16 [2x] ; Mt 9.10,11,13), a passagem compartilhada com Mateus/*Q* (Lc 7.34 par. Mt 11.19) e oito episódios encontrados apenas em Lucas. Desses oito relatos, um episódio é material da tradição tríplice, em que somente Lucas incluiu o termo (o testemunho do anjo, Lc 24.7), e dois episódios têm material semelhante a Mateus (não material de *Q*), mas só Lucas emprega o termo (amor pelos inimigos, Lc 6.32,33,34 [2x]; parábolas sobre coisas perdidas, Lc 15.7,10). Em cinco dos oito episódios, o termo ocorre em material exclusivo do Evangelho de Lucas (confissão de Pedro, Lc 5.8; o fariseu Simão e a mulher chamada “pecadora”, Lc 7.37,39; mártires galileus, Lc 13.2; a parábola do fariseu e do publicano, Lc 18.13; o chamado de Zaqueu, Lc 19.7).

3. Jesus e os pecadores

Um dos aspectos mais destacados da mensagem e do ministério de Jesus é a promessa de SALVAÇÃO aos pecadores. Além do extenso material que inclui essa mensagem, ela é encontrada em diversas formas literárias — que vão de frases e PARÁBOLAS a relatos sobre a atividade de Jesus e acusações contra ele. Alguns textos dizem que ele se associou com pecadores (Mc 2.15,16 e par.) e procurou os pecadores justamente por estarem perdidos (e.g., Lc 15.7,10). Jesus afirma categoricamente que um aspecto de seu ministério “não [era] chamar justos, mas pecadores” (Mc 2.17 e par.). Não é difícil entender que o uso genérico de “pecador” nos Evangelhos designa a pessoa que comete os atos pecaminosos definidos na LEI, como talvez seja o caso da mulher pecadora, em Lucas 7.36-50. Mas, nos relatos dos Evangelhos, o termo “pecador” também denota um pequeno segmento do povo. Uma expressão bem conhecida, em que as duas palavras estão

combinadas, “publicanos e pecadores”, parece especificar um segmento identificável do povo que associa os “pecadores” aos “publicanos” (Mt 9.10,11,13 par. Mt 11.19; Lc 15.7). Em várias ocasiões, os fariseus são apresentados em contraste com os “pecadores”, aparentemente um segmento identificável do povo que os fariseus criticavam de modo especial (cf. Mt 9.10,11,13 par. Lc 7.37,39; 15.1,2; 18.13; Jo 9.16,24,25). Investigações recentes levadas a efeito por alguns estudiosos têm procurado identificar o segmento do povo denominado “pecadores”.

3.1 Os que não observavam os rituais sectários. J. Jeremias é o representante de uma interpretação amplamente aceita que identifica os pecadores como pessoas comuns, os *‘ammē hā’ārets*, que os fariseus desaprovavam. Essa interpretação sugere que, nos Evangelhos, o grupo conhecido como “pecadores” era visto de duas perspectivas. Da perspectiva dos adversários de Jesus, o termo “pecador” foi cunhado para exprimir o desprezo por aqueles que seguiam a Jesus. Os adversários de Jesus eram quase todos fariseus, que Jeremias considera equivalentes aos *haberim*, uma irmandade que insistia na pureza ritual para a comunhão à mesa. Para eles, os seguidores de Jesus eram pessoas mal-afamadas, os *‘ammē hā’ārets*, gente sem instrução, cuja ignorância religiosa e comportamento moral bloqueavam o acesso à salvação. Outro nome depreciativo em referência aos seguidores de Jesus era “pequenos” (e.g., Mc 9.42; Mt 11.25).

Desse modo, os “pecadores” são aqueles que ofenderam o exclusivismo das leis de pureza dos fariseus (especialmente a comunhão à mesa) e/ou sua rigorosa observância da Lei. Embora os seguidores de Jesus, da perspectiva de seus adversários, sejam chamados “pecadores”, da perspectiva de Jesus eles são chamados “pobres” ou “cansados e sobrecarregados” (e.g., Mt 11.5,28) — pessoas despojadas de seus direitos na vida religiosa, social e política de Israel.

3.2 Os perversos, que viviam à margem da Lei. E. P. Sanders é um representante do questionamento da ideia de Jeremias. Sanders alega que o equivalente veterotestamentário de *hamartōloi* é *rēsha'im* (ou o equivalente aramaico), um termo praticamente técnico. Ele sugere que uma tradução melhor é “o ímpio” e que a palavra se refere

aos que pecaram deliberada e abominavelmente e não se arrependeram. Quando a palavra é posta ao lado do termo “publicanos”, os dois nomes adquirem o sentido de “traidores”: os publicanos eram aqueles que colaboravam com Roma, e os pecadores eram os ímpios, que haviam traído o Deus que redimira Israel e outorgara a Lei a seu povo.

Sanders alega também que os fariseus não eram um grupo preocupado unicamente com a comunhão à mesa, melindrado com o fato de Jesus oferecer salvação aos excluídos da comunhão. Na verdade, eles constituíam um partido dedicado à explicação oral da *Torá*. Os pecadores não eram apenas pessoas comuns (*‘ammē hā’ārets*): eram ímpios que haviam sido convidados a integrar o grupo de Jesus sem a exigência do arrependimento normal exigido pela Lei. Jesus permitiu que eles se tornassem seus seguidores e permanecessem “ímpios”. Isso estabeleceu um conflito entre Jesus e todos os líderes de Israel, para os quais a Lei ocupava o centro da vida religiosa e social.

A força do argumento de Sanders é que ele substitui uma representação distorcida e simplista do judaísmo. No pensamento de Jeremias, os fariseus são incorrigivelmente formalistas, a ponto de a indignação com o fato de Jesus oferecer a salvação a pessoas comuns ter despertado neles o desejo de matá-lo (v. JESUS, JULGAMENTO DE). Mas a alternativa de Sanders, de que Jesus ofereceu salvação aos pecadores sem exigir que mudassem de comportamento, não corresponde ao perfil de Jesus apresentado nos Evangelhos.

3.3 Os que se opunham à vontade de Deus. Várias passagens dos Evangelhos revelam um significado lato do termo “pecador” ao se referirem à pessoa que se opõe à vontade de Deus. Uma perspectiva importante está em Marcos 14.41 (par. Mt 26.45), em que Jesus, anunciando sua prisão iminente, diz: “O Filho do homem está sendo entregue nas mãos dos pecadores”. Essas palavras se destinam, em última instância, aos principais sacerdotes, escribas e anciãos, que haviam planejado sua prisão (Mc 14.43 par. Mt 26.47). O que torna os líderes de Israel pecadores é sua oposição à vontade de Deus, conforme operada no ministério de Jesus. O relato de Lucas sobre os anjos junto ao túmulo ecoa essas palavras com o uso de *hamartōlos* como adjetivo (Lc 24.7).

Em Marcos 8.38, as palavras de Jesus dirigidas a uma “geração adúltera e pecadora” não visam a nenhum segmento específico do povo, mas à totalidade do povo de Israel, que o havia rejeitado. Em Lucas 5.8, a reação de Simão Pedro diante da pesca milagrosa operada por Jesus foi confessar que era um homem pecador. Sua confissão ocorre na presença daquele a quem chama “Senhor”, indicando, pelo menos, que Pedro reconhece a própria humildade na presença dos atos de Deus em Jesus.

Lucas conta a história dos peregrinos galileus que tinham vindo a Jerusalém para apresentar sacrifícios no templo e foram mortos por Pilatos. Jesus, empregando o termo “pecador”, contraria a crença judaica comum de que as catástrofes da vida eram resultado de pecados cometidos no passado. Esse é um sentido geral do termo “pecador”, visto que a expectativa é que, em última instância, teria sido um juízo executado por Deus e, por esse motivo, o castigo de um pecado contra Deus. A confirmação está no versículo 4, em que o termo paralelo é *opheiletai*, empregado no sentido de um devedor ou pecador contra Deus.

Essas passagens dos Sinóticos demonstram a existência de um uso do termo em contextos não sectários e apontam para um sentido lato, que designa a pessoa que se opõe à vontade de Deus. Esse conceito de “pecador” é corroborado no quarto Evangelho. No relato da controvérsia com os fariseus, o homem que havia sido curado de cegueira diz: “Sabemos que Deus não atende pecadores; mas, se alguém for temente a Deus e fizer a sua vontade, este ele atende” (Jo 9.31). Aqui, a implicação é que o pecador é alguém que não teme a Deus e despreza a vontade divina. Embora no contexto precedente os fariseus tenham destacado a observância do sábado (Jo 9.16,24,25), o homem curado deixa implícito um significado mais amplo do termo, não apontando apenas para a pessoa que não observa as normas da Lei.

4. Conclusão

O uso do termo “pecador” na LXX e nos primórdios da literatura judaica ajuda-nos a entender os diferentes sentidos que ele assume nos Evangelhos. Em seu uso comum, o termo designava o “ímpio”, quase sempre em paralelismo antitético

com o “justo”. Mas o termo também era empregado no contexto das facções, tanto para designar os gentios *fora* dos limites de Israel quanto pessoas no contexto de grupos rivais *dentro* do judaísmo. Esses dois significados estão em conformidade com o emprego do termo “pecador” nos Evangelhos. Existe um número significativo de passagens em que a palavra “pecador” tem sentido lato e designa “aquele que se opõe à vontade de Deus”, além de várias outras passagens que envolvem questões sectárias.

J. Jeremias concentra-se basicamente no grupo de passagens que apresentam o conflito entre os fariseus e os pecadores. Apesar das objeções de Sanders, a força do argumento de Jeremias é que ele não desconsidera o sentido do termo nas disputas internas no judaísmo. J. D. G. Dunn acredita que os fariseus eram uma seita com ideias bem definidas sobre o caráter da vida e da conduta exigidas para manter a justiça pactual do povo de Deus. Nesse caso, é muito provável que considerassem pecadores os que discordavam deles e vivessem em aberta desconsideração para com essa justiça — como era o caso dos grupos por trás das tradições apocalípticas de Enoque, dos *Salmos de Salomão* e dos manuscritos do mar Morto. Os fariseus acreditavam firmemente na autoridade das tradições orais, e, para eles, os que se opunham a suas práticas estavam também se opondo a Deus.

Sanders tende a se apoiar nas passagens que põem os publicanos junto com os pecadores. Ele critica Jeremias por não atentar para a força do termo e torná-lo um mero equivalente de “não fariseus”. Nas questões sobre a pureza, os fariseus não eram tão rígidos quanto os essênios, pois não consideravam os não fariseus necessariamente pecadores — talvez só os que faziam pouco caso das preocupações farisaicas. Assim, é provável que, quanto mais os membros da comunidade judaica se distanciavam dos padrões farisaicos, mais os fariseus se inclinavam a rotulá-los de “pecadores”.

Embora Sanders vá longe demais ao insistir que o termo sempre designa ostensivos infratores da Lei, os fariseus, quando empregavam a palavra “pecadores”, queriam dizer aquele que se opunha à vontade de Deus, conforme refletida na maneira de entenderem a *halakã* — as leis rabínicas que regiam a vida. Por trás das objeções e acusações

feitas a Jesus, havia o fato de que ele estava desconsiderando e abolindo barreiras que certos grupos haviam erigido *dentro* de Israel. Desse modo, do ponto de vista dos adversários de Jesus, pecador era alguém que não se conformava às expectativas da seita. Do ponto de vista de Jesus, pecador era aquele que se opunha à vontade de Deus, mas que se tornava seu discípulo a partir do momento que aceitava a oferta de perdão e pela fé se comprometia a seguir Jesus. A oferta de salvação feita por Jesus aos pecadores sem a necessidade de observar as normas de alguma facção representava uma ameaça para o próprio fundamento e para o estilo de vida dos judeus sectários, mas esse oferecimento estava no âmago do evangelho que Jesus vinha anunciando.

Ver também COMUNHÃO À MESA; DISCÍPULOS; ISRAEL; SALVAÇÃO.

DJG: CLEAN AND UNCLEAN; DISCIPLESHIP; PHARISEES.

BIBLIOGRAFIA. ABRAHAMS, I. Publicans and sinners. In: *Studies in Pharisaism and the Gospels*, First Series (1917, 1924). New York: KTAV, 1967. ■ BRATCHER, R. G. Unusual sinners. *br: Technical Papers*, v. 39, p. 335-7, 1988. ■ CHILTON, B. D. Jesus and the repentance of E. P. Sanders. *TynB*, v. 39, p. 1-18, 1988. ■ DUNN, J. D. G. Pharisees, sinners, and Jesus. In: *Jesus, Paul and the Law: studies in Mark and Galatians*. Louisville: Westminster/John Knox, 1990. p. 61-88. ■ GÜNTHER, W. Sin. *NIDNTT*, v. 3, p. 573-87. ■ JEREMIAS, J. *New Testament theology: the proclamation of Jesus*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971. ■ LIVINGSTON, G. H. רַשָּׁיָה (*rāshā'*). *TWOT*, v. 2, p. 863-4. ■ OPPENHEIMER, A. *The 'am ha-arets: a study in the social history of the Jewish people in the Hellenistic-Roman period*. Leiden: E. J. Brill, 1977. (ALGH, VIII.) ■ RENGSTORF, K. H. ἀμαρτωλό. *TDNT*, v. 1, p. 317-35. ■ SALDARINI, A. J. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian society: a sociological approach*. Wilmington: Michael Glazier, 1988. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ YOUNG, N. H. "Jesus and the sinners": some queries. *JSNT*, v. 24, p. 73-5, 1985.

M. J. WILKINS

PEDOBATISMO. VER BATISMO INFANTIL. VER BATISMO III.

PEDRO. VER DISCÍPULOS; PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE.

PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE

Os Evangelhos sistematicamente apresentam Pedro como líder e porta-voz entre os discípulos de Jesus, papel que continua a desempenhar nos primórdios do movimento cristão, como se lê na primeira metade do livro de Atos. Por isso, não é de surpreender que duas cartas do NT levem seu nome. A primeira delas, tradicionalmente denominada "primeira" porque a outra, mais curta, explicitamente afirma ser a segunda (2Pe 3.1), é uma obra notavelmente concisa e persuasiva da fé e da prática cristãs.

1. Autor e leitores
2. Integridade e estrutura literária
3. Antecedentes históricos e sociais
4. Contribuições teológicas ao cânon

1. Autor e leitores

A Primeira Carta de Pedro segue bem de perto o formato literário das cartas de Paulo, identificando o autor e os leitores nos dois primeiros versículos da carta e apresentando em seguida uma saudação com a fórmula "graça e paz". Com exceção de Gálatas e Efésios, difere das cartas de Paulo por não ser dirigida a uma congregação local específica, mas a um grupo de congregações espalhadas por uma área geográfica extensa — nesse aspecto, compare-se a Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE), especialmente Apocalipse 1.4-6,10,11.

1.1 Autoria que a carta faz supor. Assim como Paulo em cinco de suas cartas se apresenta como "Paulo, apóstolo de Jesus Cristo", o autor dessa carta se identifica como "Pedro, apóstolo de Jesus Cristo" (1Pe 1.1). Quem quer que seja o verdadeiro autor, ele se apresenta como o apóstolo Pedro. No contexto do cânon do NT, parece que Pedro está exercendo a autoridade legal que Jesus lhe conferiu (de acordo com Mt 16.19) de ligar e desligar ou, então, está executando a ordem de Jesus (de acordo com Jo 21.15-17) de alimentar ou apascentar o rebanho cristão.

No restante da carta, não se dá praticamente nenhum valor a essa declaração de autoridade apostólica. Apenas três vezes o autor escreve na primeira pessoa do singular. Na primeira delas (1Pe 2.11), ele diz "exorto-vos" (*parakalōn*); na segunda, "suplico aos presbíteros que há entre vós", referindo-se a si mesmo não como apóstolo, mas como um "presbítero [...], testemunha dos

sofrimentos de Cristo e participante da glória que será revelada” (1Pe 5.1). À primeira vista, trata-se de uma afirmação mais modesta, mas o propósito óbvio é estabelecer um relacionamento amistoso e uma base comum com os leitores, justamente o que faria uma pessoa de grande autoridade. Podemos comparar Pedro com o profeta João, que se apresenta a seus leitores como “vosso irmão e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança em Jesus” (Ap 1.9; v. REINO DE DEUS), ou mesmo com o anjo que, dirigindo-se a João, diz ser “converso teu e de teus irmãos” (Ap 19.10; 22.9). Essa maneira de falar pressupõe que o autor ocupa um lugar de certa importância e também entende que detém alguma autoridade, a qual é perceptível em toda a carta.

A terceira vez que Pedro se expressa na primeira pessoa do singular é na conclusão da carta. Ele diz: “Por intermédio de Silvano, que considero nosso fiel irmão, escrevo de forma abreviada, exortando [*parakalôn*] e testemunhando que esta é a verdadeira graça de Deus” (1Pe 5.12). Então ele envia saudações daquela “que é coeileita convosco, que está na Babilônia [...] como também meu filho Marcos” (1Pe 5.13). Por isso, Pedro é situado geograficamente na “Babilônia”, talvez uma metáfora para Roma (como também ocorre em Apocalipse), e dois dos companheiros de Paulo — Silvano (1Ts 1.1; 2Ts 1.1; 2Co 1.19) e Marcos (Fm 24; Cl 4.10; 2Tm 4.11) — são associados a ele.

Pelo fato de adotar o formato das cartas paulinas e de se referir aos companheiros de Paulo, alguns intérpretes inferem que o autor de 1Pedro deseja apresentar Pedro como amigo ou colaborador de Paulo (compare-se a referência ao “nosso amado irmão Paulo”, em 2Pe 3.15). A tendência de concluir que o autor que o texto faz supor é paulinista é em si mesma de pouca relevância, embora não seja nem mesmo possível comprovar a teoria. Mas, quando os intérpretes são levados a avaliar a carta com base nos escritos de Paulo, a teoria deixa de ser justa com 1Pedro, pois o resultado é que a carta não tem os grandes temas paulinos da justificação pela fé e da vida no Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) ou então se apresenta um tanto em descompasso com qualquer vertente oriunda do paulinismo. Em vez disso, deve se ler 1Pedro como uma carta que não depende das cartas de

Paulo e dá um testemunho autônomo e importante da fé e da vida cristãs.

Não só nas passagens em que faz referência a si mesmo, mas por toda a carta, o autor demonstra modéstia ao se identificar como “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo”. Jesus chamou Simão Pedro de “pedra” (ou “rocha”, Mt 16.18), mas em 1Pedro a “pedra viva” é o próprio Jesus Cristo (1Pe 2.4). Jesus também disse a Pedro: “Tu és para mim pedra de tropeço” (Mt 16.23, ARA). Em 1Pedro, porém, é Jesus Cristo a “pedra de tropeço e rocha que causa a queda” (1Pe 2.8), não para o povo de Deus, mas para os incrédulos. A ironia é inegável. Jesus nomeou Pedro pastor de seu rebanho (Jo 21.15-17), e, mais uma vez, o autor de 1Pedro atribui esse papel a Jesus, o “Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 2.25). “Pastoreai o rebanho de Deus que está entre vós” (1Pe 5.2), diz ele aos anciãos, mas não atribui nenhuma importância especial a seu papel de pastor. Em vez disso, ele e os anciãos, juntos, aguardam que Cristo, “o Supremo Pastor” (1Pe 5.4), a quem todas as ovelhas e pastores têm de prestar contas, seja revelado.

Não se deve entender a afirmação de que o autor foi “testemunha dos sofrimentos de Cristo e participante da glória que será revelada” (1Pe 5.1) como uma forma de ressaltar que Pedro foi testemunha ocular da vida ou da MORTE de Jesus na cruz (e.g., como em 2Pe 1.16-18). Estritamente falando, Pedro não foi testemunha ocular dos sofrimentos de Jesus, porque, como outros discípulos, ele o abandonou no Getsêmani e não estava presente na hora da crucificação. Além do mais, o autor está enfatizando o que tem em comum com os anciãos a quem se dirige na carta, não algo que ele tenha presenciado e os anciãos não testemunharam. O que Pedro está dizendo é que, à semelhança deles e dos profetas do passado (1Pe 1.11), ele dá testemunho do evangelho do sofrimento e da confirmação de Jesus enquanto aguarda a glória futura que há de se revelar.

1.2 Pedro como o verdadeiro autor. A tradição da igreja primitiva, ao mencionar a carta, é unânime em identificar Pedro como seu autor. Papias de Hierápolis, que em meados do século II escreveu na região que era mais ou menos a mesma para qual a carta foi enviada, aceita as afirmações, existentes na própria carta, de que ela procede de Pedro, foi escrita na “Babilônia”

(que Papias interpretava como Roma) e transmite saudações da parte de Marcos, a quem Pedro chama “meu filho” (1Pe 5.13; v. EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.15.2). Da mesma forma, perto do final do século II, Ireneu, que morou na Ásia Menor e mais tarde na Gália, cita 1Pedro como obra de Pedro (IRENEU, *He*, 4.9.2; 4.16.5; 5.7.2). O mesmo vale para Tertuliano, na romana África do Norte (Sc, 12), e Clemente de Alexandria, no Egito (e.g., CLEMENTE, *Pd*, 1.6; *St*, 3.12). Orígenes, também de Alexandria, aceita 1Pedro sem titubear, mas aceita 2Pedro com reservas: “Pedro, contra quem o Hades não prevalecerá, deixou uma epístola reconhecida e, talvez, uma segunda epístola, porque há dúvidas a esse respeito” (EUSÉBIO, *Hi ec*, 6.25.8; de acordo com Eusébio, essa citação foi tirada de um comentário de Orígenes aos romanos, obra que se perdeu).

Os estudiosos da atualidade, ao contrário da igreja primitiva, não aceitam universalmente a afirmação, existente na própria carta, de que foi Pedro quem a escreveu. Pedro é o autor indicado, mas seria o autor de fato? Os que consideram 1Pedro uma obra pseudonímica (i.e., de alguém que em época posterior adotou o nome de Pedro como recurso literário) alegam que o estilo é demasiadamente refinado para Simão Pedro, o pescador galileu. Em Atos 4.13, logo depois de Pedro ter citado Salmos 118.22 (o mesmo texto que ele cita em 1Pe 2.7), ele e seu colega João são descritos como “homens simples e sem erudição”. No entanto, 1Pedro contém alguns dos melhores textos gregos do NT. Outros, apontando para tradições sobre o martírio de Pedro (c. 64 d.C., durante a perseguição promovida por Nero), não acreditam ser possível que 1Pedro tenha sido escrita antes dessa data.

O último argumento é frágil, porque ninguém sabe quando ou como Pedro morreu. O testemunho de 2Pedro é que ele teve bastante tempo para planejar sua partida, e isso é compatível com a ideia de que o apóstolo teve morte natural (2Pe 1.12-15). Esse testemunho é importante mesmo que Pedro não tenha escrito 2Pedro, pois reflete a crença cristã primitiva acerca de sua morte. O mesmo vale para a referência à sua morte no Evangelho de João (Jo 21.18,19), que é mais um enigma sobre a juventude e a velhice que uma predição de martírio. Só algumas tradições

posteriores apresentam Pedro como mártir, como Orígenes, Tertuliano, Eusébio e, acima de tudo, *Atos de Pedro e dos doze apóstolos* 30—41. Mas *1Clemente* 5.4, escrita em Roma perto do final do século II, é bem obscura a respeito.

Quanto ao estilo da carta, vários estudiosos (SELWYN; KELLY; DAVIDS; MARSHALL) atribuem a composição da carta a Silvano (“por intermédio de Silvano”, 1Pe 5.12), mas a expressão é mais provavelmente uma recomendação de Silvano como portador da carta — como no caso das cartas de Inácio aos filadelfenos (In, *Fi*, 11.2), aos esmirneus (In, *Es*, 12.1), aos romanos (In, *Rm*, 10.1) e a Policarpo (In, *Po*, 8.1), e na carta de Policarpo aos filipenses (Po, *Fp*, 14.1). Embora essa hipótese tenha se tornado popular entre alguns estudiosos como defesa da autoria petrina, o resultado é que Silvano, não Pedro, se torna o verdadeiro autor da carta, assim como Marcos, não Pedro, foi identificado como autor do Evangelho de Marcos (v. MARCOS, *EVANGELHO DE*, 1.2). Pelo menos um defensor dessa hipótese aceita a possibilidade de que Pedro “talvez nem mesmo tenha visto” a carta, “tendo passado [a Silvano] apenas instruções extremamente curtas” (DAVIDS, p. 7).

A ideia de que Pedro ajudou na composição da carta não sustenta nem derruba a hipótese da autoria de Silvano. Se 1Pedro é, como parece ser, uma encíclica em nome da igreja de Roma (“Babilônia”) destinada a um amplo círculo de igrejas situadas nos limites do Império Romano, em cinco províncias da Ásia Menor (“Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia”, 1Pe 1.2), então provavelmente o autor deve ter contado com a ajuda de escribas quanto ao vocabulário e ao estilo, e esses auxiliares teriam permanecido anônimos. O ônus da prova ainda recai sobre os que rejeitam a ideia de que a carta procede do apóstolo Pedro.

1.3 Os leitores que a carta faz supor. A Primeira Carta de Pedro revela não ter nenhum ou praticamente nenhum conhecimento das circunstâncias de seus leitores, pois estão espalhados por uma área geográfica imensa e distante, e tudo o que podemos saber acerca desses leitores é pela maneira que o autor os visualiza. À semelhança dos leitores das cartas de Paulo, os leitores tácitos de 1Pedro são gentios que vieram a crer em Jesus. Eles não são mais escravos dos “desejos que [tinham] em tempos passados na [sua] ignorância”

(1Pe 1.14), mas foram “resgatados da [sua] maneira fútil de viver, recebida por tradição dos [seus] pais” (1Pe 1.18). Eles antes estavam entregues a “libertinagem, prazeres, embriaguez, orgias, bebedeiras e idolatrias repulsivas” (1Pe 4.3), mas por intermédio de Jesus Cristo chegaram à fé e à esperança no único Deus verdadeiro, o Deus de Israel (1Pe 1.21). Eles agora têm a salvação, mas não têm um passado nem uma noção de identidade. A carta lhes confere um passado judaico e uma identidade praticamente judaica, quando afirma que certos títulos e privilégios outrora concedidos a Israel agora pertencem a eles também. Eles são “geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus” (1Pe 2.9a; cf. Êx 19.6; Is 43.20,21).

Assim como no Israel antigo, esses privilégios trazem consigo responsabilidades análogas. À semelhança dos judeus, esses cristãos gentios são uma *diáspora*, um povo escolhido que está disperso e vive como estrangeiro em um mundo hostil (1Pe 1.1). É responsabilidade deles serem “santos em todo [o seu] procedimento” (*anastrophē*, 1Pe 1.15). Devem, por isso, anunciar “as grandezas daquele que [os] chamou das trevas para sua maravilhosa luz” (1Pe 2.9b). A sociedade em que vivem é hostil, mas as autoridades romanas são justas (1Pe 2.13-17). A responsabilidade dos cristãos é demonstrar respeito por todos, amar os irmãos, temer a Deus e respeitar o imperador (1Pe 2.17). Isso não evitará que sejam acusados de fazer o mal (1Pe 2.12; 3.15,16; 4.15,16), mas a esperança é que, quando forem acusados, seus acusadores “fiquem envergonhados” (1Pe 3.16) ou então, “ao observarem as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da visitação” (1Pe 2.12).

A situação vivida pelos leitores não é específica nem restrita a uma área geográfica, mas resulta da generalização, pelo autor, da situação dos cristãos na sociedade romana na época em que a carta foi escrita. Na mente do autor, seus leitores representam todos os cristãos de todos os lugares. Por esse motivo, é apropriada a classificação de 1Pedro como uma das Cartas Católicas ou Gerais.

2. Integridade e estrutura literária

2.1 Integridade. Nos últimos anos, têm sido grandemente rejeitadas as tentativas de questionar

a integridade literária de 1Pedro. Ao contrário do que era comum uma geração anterior (e.g., Cross), hoje em dia são raros os argumentos a favor da ideia de que parte da carta (1Pe 1.3—4.11) foi em sua origem um sermão batismal para novos convertidos ou mesmo uma liturgia batismal completa (v. ADORAÇÃO). E a proposta de C. F. D. Moule de haver uma interrupção entre 1Pedro 4.11 e 1Pedro 4.12 também não tem recebido muito apoio em tempos recentes. O raciocínio de Moule é que a perseguição, uma possibilidade bem remota em 1Pedro 1.3—4.11, se torna um assunto premente em 1Pedro 4.12—5.11. Ou o autor recebeu repentinamente a notícia de uma onda de perseguição, ou deliberadamente planejou duas cartas, uma para as congregações que enfrentavam pressões sociais, mas não perseguição ostensiva (1Pe 1.1—4.11; 5.12-14), e outra, mais curta e urgente, para as congregações que já estavam sofrendo com o “fogo” (1Pe 1.1—2.10; 4.12—5.14). Contudo, tais ideias não passam de especulação e carecem do apoio de manuscritos antigos.

2.2 Estrutura literária. Percebe-se uma ruptura estrutural entre 1Pedro 4.11 e 1Pedro 4.12, embora isso não comprometa a integridade da carta. A ruptura é assinalada pela forma direta de se dirigir aos leitores — “Amados” — em 1Pedro 4.12. Esse mesmo recurso assinala uma ruptura semelhante em 1Pedro 2.11. Os dois apelos dividem a carta em três partes principais seguidas de um pós-escrito: 1Pedro 1.1—2.10; 2.11—4.11; 4.12—5.11.

A primeira parte gira em torno da identidade tácita dos leitores como povo de Deus, a qual se baseia em seu renascimento espiritual (1Pe 1.3,22,23; 2.2,3) e na conseqüente esperança de salvação (1Pe 1.5,9,10; 2.3). Em 1Pedro 1.1,2, o autor anuncia programaticamente a identidade que eles têm e a confirma em 1Pedro 2.9,10, como que emoldurando toda a seção. Dentro dessa estrutura, ele conta o que Deus fez e fará (1Pe 1.3-12,18-21; 2.4-8), lembrando-os da responsabilidade que têm de viver com esperança, na condição de povo santo (1Pe 1.13-16), com reverente temor diante do Deus que os salvou a um preço infinito (1Pe 1.17-19), com amor uns pelos outros e com um desejo por Deus (1Pe 1.22; 2.1-3).

A segunda seção é um apelo aos leitores (1Pe 2.11), concentrando-se na responsabilidade

que eles têm de demonstrar reverência para com Deus, amor uns pelos outros e honra e respeito para com todos, a começar pelo imperador (1Pe 2.13-17). Pedro exorta os cristãos a tratar de forma pacífica e respeitosa os que denunciam os cristãos por professar a fé e os acusam de praticar o mal (1Pe 2.12; 3.16). Ele tem em mente o conflito social no ambiente das casas romanas, entre escravos cristãos que são propriedade de senhores não cristãos (1Pe 2.18-25) e de esposas cristãs casadas com maridos incrédulos (1Pe 3.1-6). O código de deveres domésticos que ele apresenta (cp. Cl 3.18—4.1; Ef 5.21—6.9) está mais direcionado para o relacionamento entre cristãos e incrédulos, e na mesma casa, que entre cristãos, e está no âmago das exigências éticas da carta. Os cristãos são aconselhados a fazer o bem, mesmo à custa de difamação e ameaças (1Pe 3.8,9), seguindo o exemplo de Cristo (1Pe 2.22,23), na certeza de que Deus os confirmará (1Pe 3.16,17; 4.5,6), assim como confirmou Cristo na ressurreição e no retorno vitorioso para o céu (1Pe 3.18-22). Pedro destaca, então, a responsabilidade dos cristãos para com Deus e de uns para com os outros, incentivando-os ao amor mútuo, ao ministério e à hospitalidade no ambiente da comunidade dos fiéis, e conclui com uma doxologia (1Pe 4.7-11).

A terceira seção reitera os temas da segunda, dando especial atenção às congregações dirigidas por membros mais idosos, os anciãos. A forma em que Pedro se dirige às igrejas (“Amados”) deixa prever o que ele vai dizer em 1Pedro 5.1: “Suplico aos presbíteros que há entre vós...” (cf. 1Pe 2.11, “Amados, exorto-vos...”). O objetivo de Pedro é aprofundar-se nas admoestações iniciadas em 1Pedro 4.7-11, expondo com mais detalhes as responsabilidades mútuas dos membros mais jovens e mais idosos (i.e., presbíteros) das congregações, pelo menos nas congregações em que havia tal distinção. Mas ele faz uma digressão (1Pe 4.12-19), a fim de ressaltar mais uma vez e com maior insistência, à luz de sua convicção de que “já está próximo o fim de todas as coisas” (1Pe 4.7), os temas da seção anterior. Pedro vê um “fogo” (1Pe 4.12) irrompendo e o juízo divino começando “pela casa de Deus” (1Pe 4.17). Acompanhando Ezequiel, ele interpreta que o sentido disso é que o juízo começa pelos anciãos (cf. Ez 9.6). Por isso, em relação à crise que se

aproxima (1Pe 5.6-9), ele começa com os anciãos e suas responsabilidades (1Pe 5.1-4) e então passa para os mais jovens e, desse modo, a todos os membros das congregações (1Pe 5.5). De novo, ele conclui com uma doxologia (1Pe 5.10,11).

Reticamente, a melhor classificação para 1Pedro é a de um discurso de persuasão. Em seu pós-escrito (1Pe 5.12-14), Pedro parece fazer da carta uma combinação de apelo e testemunho (*parakalōon kai epimartyrōn*, 1Pe 5.12), mas não se devem separar os dois termos. Aqui o testemunho de Pedro não é tanto o anúncio salvífico por trás de seu apelo (e.g., em 1Pe 1.3-12) quanto a conclusão do apelo em si, o que é mais provável. Essas palavras são a solene certeza da parte de Pedro de que a carta que acabou de escrever é “a verdadeira graça de Deus” (1Pe 5.12). A carta é a demonstração do princípio de que os cristãos devem usar os dons espirituais para servir uns aos outros: “Servi uns aos outros conforme o dom que cada um recebeu, como bons administradores da multiforme graça de Deus” (1Pe 4.10).

3. Antecedentes históricos e sociais

Há duzentos anos, os estudiosos da Bíblia procuram identificar a exata situação histórica em que ou para a qual cada livro da Bíblia foi escrito. Nas últimas duas décadas, tem se dado igual ou maior atenção à situação social ou à sociedade dos escritos bíblicos.

No nível mais simples, a diferença entre as duas empreitadas é que a investigação histórica examina o que é exclusivo, datável e histórica e geograficamente determinado quanto ao ambiente vivencial (*Sitz im Leben*) dessas obras antigas, ao passo que a teoria sociocientífica procura fatores que não são únicos, mas que apresentem paralelos bem próximos com outras épocas, lugares e culturas — às vezes, bem diferentes. No passado, o estudo sociocientífico era realizado como parte do campo mais amplo da história, mas a tendência recente tem sido separar os dois, especialmente quando a investigação histórica por si mesma se revela inconclusiva. No caso de 1Pedro, as duas disciplinas estão relacionadas, mas não são totalmente permutáveis.

3.1 Antecedentes históricos. Tornou-se lugar-comum definir o ambiente vivencial de 1Pedro como de sofrimento ou perseguição. Em razão

disso, a tendência tem sido situar a carta em um período de alguma perseguição conhecida no Império Romano, seja a de Nero (c. 64 d.C.), pressupondo-se que Pedro seja o verdadeiro autor da carta (SELWYN), seja a de Trajano (início do séc. II), na pressuposição de que a carta é pseudonímica (BEARE). Uma terceira opção, a de que foi escrita na época de Domiciano (entre 81 e 96 d.C.), é menos comum, possivelmente porque são fracos os indícios de ter havido perseguição nesse período. Mas será que a carta pressupõe uma situação de perseguição ostensiva? A atitude de Pedro para com o Império Romano parece semelhante à de Paulo: “Sujeitai-vos a toda autoridade humana por causa do Senhor, seja ao rei, como soberano, seja aos governadores, como por ele enviados para punir os praticantes do mal e honrar os que fazem o bem” (1Pe 2.13,14). Além disso, ele é mais claro e mais explícito que Paulo, que foi vago a respeito das “autoridades superiores” (Rm 13.1, *ARA*) ou “autoridades do governo”. É difícil imaginar Paulo ou Pedro escrevendo tais palavras em uma época de perseguição sistemática aos cristãos.

Contudo, Pedro menciona, sim, “várias provações”, ou testes de fé, relacionando-as ao fato de o cristão ser “provado pelo fogo” (1Pe 1.6,7) ou com a “provação que como fogo vos sobrevém” (1Pe 4.12). Pelo menos parte da retórica petrina contempla a perseguição e o martírio. Para os cristãos, Cristo é o exemplo supremo, exatamente por ser um mártir confirmado, aquele que foi “morto na carne, mas vivificado pelo Espírito” (1Pe 3.18; cf. 2.21-24; 4.1,2).

Sem dúvida, Pedro estava ciente de que ele próprio e seus leitores corriam perigo, mas não da parte do imperador nem dos governadores das províncias, que haviam sido constituídos por Deus “para punir os praticantes do mal e honrar os que fazem o bem” (1Pe 2.14). A ameaça que ele percebia era da parte de concidadãos em Roma (e, como Pedro pressupunha, nas províncias) que não partilhavam a fé tácita dos leitores e por isso rejeitavam a adoração peculiar e o estilo de vida dos cristãos. Por isso, Pedro deseja que, “fazendo o bem, caleis a ignorância dos insensatos” (1Pe 2.15). A perseguição que ele tem em mente é do tipo que não é executada com espada nem com fogo, mas com palavras — zombaria,

difamação e às vezes acusações formais de crimes contra a sociedade (v. 1Pe 2.12; 3.13-17; 4.14-16).

É difícil situar tal perseguição na história, cronológica ou geograficamente. Ela pode ter ocorrido em qualquer momento e local do mundo mediterrâneo do final do século I e início do II. O fato incômodo é que não sabemos praticamente nada dos antecedentes históricos de 1Pedro. É possível que, quando Pedro diz que “chegou a hora de começar o julgamento pela casa de Deus” (1Pe 4.17), ele tenha em mente a destruição de Jerusalém e do templo, em 70 d.C., pelos romanos (“Babilônia”, 1Pe 5.13) e entenda que esse acontecimento signifique perigo para todos os que adoram ao Deus de Israel, cristãos e judeus. Mas não existe nenhuma prova disso. Sem pontos de referência mais claros, não é possível recorrer à história para iluminar o texto de 1Pedro.

3.2 Antecedentes sociais. A partir da década de 1970, os estudos sobre 1Pedro (e.g., GOPPELT, ELLIOTT; BALCH) têm se concentrado mais nos antecedentes sociais que históricos. Qualquer que seja o exato ambiente histórico, a carta menciona uma situação em que os leitores são vistos como estrangeiros no Império Romano. Pedro escreve em uma comunidade cristã localizada na “Babilônia” (1Pe 5.13), que na tradição judaica é um local de exílio e alienação, escrevendo a cristãos que se encontram em situação semelhante, na Dispersão (ou Diáspora, 1Pe 1.1), espalhados como estrangeiros pelas províncias do Império Romano. Tanto para o autor quanto para os leitores, diferenças marcantes distinguem os valores que eles adotaram dos valores das sociedades em que estão inseridos.

As obras de J. H. Elliott e D. Balch revelaram em 1Pedro uma tensão entre a “aculturação” (i.e., quando possível, uma conformação aos valores prevalentes na sociedade) e a “preservação de limites” (i.e., a salvaguarda das características cristãs em uma sociedade hostil). No dizer de um estudioso, a carta tem ao mesmo tempo dois objetivos: “1) a coesão social dos grupos cristãos e 2) a adaptação social dos grupos cristãos a seu ambiente cultural. Sem a primeira, a identidade cristã teria se perdido. Sem a segunda, os cristãos não teriam sido aceitos, o que também é necessário à sobrevivência e à evangelização” (TALBERT, p. 148).

Os cristãos tinham, sim, alguns valores em comum com a cultura do mundo mediterrâneo, em especial as realidades sociais de contraste entre honra e vergonha. Praticamente todos os estudos recentes do mundo social do NT tratam de alguma forma da questão da honra e da vergonha, e em nenhum outro livro do NT o contraste é mais acentuado que em 1Pedro. Tanto para os destinatários da carta quanto para os inimigos deles na sociedade romana, a honra era uma virtude desejável, talvez o objetivo supremo da vida, ao passo que a vergonha era algo que se devia evitar a qualquer custo. A diferença radical entre os cristãos e seus contemporâneos residia no que se julgava ser honra e no que era considerado vergonha.

Para os romanos, a honra envolvia o louvor e a estima dos concidadãos, geralmente com algum tipo de reconhecimento público por coisas boas que haviam feito em casa ou a favor da comunidade. Atos individuais de honra traziam honra para a família, o Estado, o imperador e os deuses. A vergonha era resultado de comportamento antissocial e tendia a minar ou desacreditar aquelas instituições e, conseqüentemente, aos olhos da comunidade, trazer ignomínia aos culpados de tal comportamento.

De acordo com 1Pedro, honra e vergonha não são determinados pela opinião pública, pelo imperador ou pelos deuses romanos, mas unicamente pelo Deus de Israel, que é o Pai daqueles que creem em Jesus e o Juiz universal a quem todos terão de prestar contas (1Pe 1.17; 4.5). Não são seus atos de serviço público, mas a lealdade a Deus e a perseverança fiel diante das “várias provações” que os cristãos trocarão por “louvor, glória e honra” por ocasião da futura “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1.6,7). Jesus foi morto como o divino “cordeiro sem defeito e sem mancha”, mas Deus “o ressuscitou dentre os mortos e lhe deu glória” (1Pe 1.19,21). Fazendo uso da linguagem bíblica (Is 28.16), Pedro compara Jesus a “uma pedra angular, eleita e preciosa”, existente em Sião, e anuncia que “quem nela crer não será, de modo algum, envergonhado” (1Pe 2.6, *ARA*). A honra de jamais ser envergonhado pertence aos cristãos (1Pe 2.7), ao passo que, para os incrédulos, Cristo se torna “pedra de tropeço e rocha que causa a queda” (1Pe 2.8) — destino para o qual “foram destinados” (1Pe 2.8). O dualismo de

tais textos é absoluto: os cristãos estão destinados para a honra, e os não cristãos, para a vergonha eterna.

No entanto, há também uma sobreposição entre os valores de Pedro e os da sociedade, pois às vezes ele se mostra propenso a mensurar honra e vergonha com base nas responsabilidades de alguém para com a família, a comunidade e o Estado, bem como para com Deus e os irmãos na fé: “Honrai a todos. Amai os irmãos. Temei a Deus. Honrai o rei” (1Pe 2.17).

Pedro aconselha seus leitores a responder às calúnias de seus detratores com palavras bondosas e uma boa conduta, “para que naquilo de que falam mal de vós, como se fôsseis praticantes do mal, ao observarem as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da visitação” (1Pe 2.12). Seu propósito não é minar o mundo social em que seus leitores vivem, mas conquistá-lo — ou pelo menos convencer as pessoas a que abandonem os valores do mundo e passem a honrar ao Deus cristão, recebendo, por sua vez, a honra que só Deus pode conceder. Pedro sabe que isso nem sempre acontecerá, e às vezes ele escreve como que suspeitando de que talvez nunca aconteça. Todavia, qualquer que seja o resultado, os cristãos devem estar “sempre preparados para responder a todo o que vos pedir a razão da esperança que há em vós [...] [fazendo] isso com mansidão e temor, tendo boa consciência, para que os que caluniam o vosso bom procedimento em Cristo fiquem envergonhados naquilo [*en hō*] de que falam mal de vós” (1Pe 3.15,16).

Para Pedro, as situações que ele vislumbra, ou seja, ocasiões em que os cristãos são acusados de ter praticado maldade ou de algum comportamento antissocial, são o teste decisivo de honra ou de vergonha, respectivamente, quer para os próprios cristãos, quer para seus acusadores. “Nenhum de vós sofra como homicida, ladrão, praticante do mal, ou como quem se intromete em negócios alheios” (1Pe 4.15,16), conclui Pedro, acrescentando: “Mas, se padece como cristão, não se envergonhe; antes, glorifique a Deus nesta parte” (neste versículo, deve se dar preferência à *ARC*). De acordo com Pedro, ser acusado de cometer atos criminosos, como às vezes ocorria com os cristãos, ou ser tachado de “intrometido” (aquele que se nomeou guardião da moral pública), como

aconteciam muitas vezes e ainda acontece, não é motivo de vergonha. Só há vergonha quando tais acusações são procedentes.

Em 1Pedro, a honra não é a recompensa de sofrer, como se isso fosse uma virtude em si, mas de sofrer por fazer o bem. Pedro não está encorajando a paranoia nem o masoquismo. O que ele está dizendo é: “Assegurem-se de que, quando vocês forem denunciados ou acusados, não seja por terem de fato agido com maldade ou por algum comportamento antissocial, mas apenas por causa da fé cristã”. O ideal romano de honra e boa cidadania é eclipsado e relativizado, mas não negado. Os cristãos são uma contracultura na sociedade romana e têm os mesmos deveres que outros habitantes de Roma e das províncias para com a família e o Estado, desde que esses deveres não impliquem adoração aos deuses romanos.

Na época em que escreveu a carta, o autor estava confiante da conduta de seus leitores. Embora o martírio não seja descartado (1Pe 4.6; 5.8,9), também não é um tema importante da carta. A Babilônia ainda é um lugar de exílio, não o trono de Satanás nem o do Anticristo, como no livro de Apocalipse. A realidade da vida no que podemos chamar “sociedade pluralista” torna ainda mais gritante o dualismo de 1Pedro. Para os cristãos ocidentais do século XXI, esse breve tratado, escrito no ambiente de uma cultura ainda não cristã, se torna um relevante livro-texto sobre a vida cristã em uma cultura que não é mais cristã.

4. Contribuições teológicas ao cânon

O lugar de 1Pedro no cânon do NT é discreto, levando-se em conta a proeminência de Pedro como a “pedra” sobre a qual a igreja seria construída (Mt 16.18,19) e como o pastor cuja responsabilidade era alimentar as ovelhas de Cristo (Jo 21.15-17). A razão disso pode ser a brevidade da carta ou o fato de que o NT contém apenas duas cartas que levam o nome de Pedro, ao passo que Paulo tem doze. Outro motivo pode ser que há muito tempo 1Pedro é associada a 2Pedro, cuja autenticidade tem sido posta em xeque desde o início, ou ainda que a atitude excessivamente modesta do autor ao se identificar apenas como “Pedro” (v. 1.1 acima) tenha tido uma influência permanente na forma em que a carta foi lida. Qualquer que seja a razão, nos primeiros séculos, quando os cristãos

falavam do “apóstolo”, especialmente quando o assunto era cânon, quase sempre estavam se referindo a Paulo, não a Pedro.

No entanto, Pedro oferece um equilíbrio maior que Paulo entre o ensino e o exemplo de Jesus, de um lado, e sua morte e ressurreição, de outro. Mais que em qualquer outra carta do NT, 1Pedro completa o testemunho dos quatro Evangelhos, especialmente Marcos, e até mesmo apresenta mais detalhadamente esse testemunho. Ele o faz de três maneiras. Primeira: dá ao leitor um sentido para viver em um mundo em que Jesus não está presente ou ainda não é visível. Segunda: destaca o discipulado cristão como uma caminhada, seguindo as pegadas de Cristo até a cruz e daí até o céu. Terceira: a vitória sobre os “espíritos impuros”, iniciada no ministério de Jesus, prossegue, em 1Pedro, com a ressurreição e ascensão, dando aos discípulos a certeza de que serão confirmados contra seus opressores quando ele voltar e se tornar visível outra vez.

4.1 O Cristo escondido. A “viva esperança” dos cristãos (1Pe 1.3) não é a “vinda” (*parousia*) de Jesus, e sim sua “revelação” ou apocalipse (*apokalypsis*; v. 1Pe 1.7,13). Quando ele for revelado, a “salvação” (1Pe 1.5,9) e a “glória” (1Pe 4.13) também serão reveladas. Uma vez, Jesus apareceu no mundo ou se tornou visível, e tornará a fazê-lo (*phanerōthentes*, 1Pe 1.20; 5.4).

Esses temas são apocalípticos por tratarem de um apocalipse (“revelação”) decisivo. A Primeira Carta de Pedro, contudo, não é apocalíptica, como o livro de Apocalipse. Jamais se intitula um “apocalipse”, como faz aquele livro (Ap 1.1), nem afirma que Pedro, à semelhança de Paulo (Gl 1.12), recebeu uma revelação direta da parte de Jesus Cristo (cp. 2Pe 1.16-18). A revelação ou apocalipse decisivo é futuro. A única outra revelação mencionada é uma espécie de não revelação aos antigos profetas, ou seja, suas profecias acerca de Cristo não eram endereçadas a eles mesmos nem à sua época, mas olhavam para um futuro distante, o qual, para Pedro e seus leitores, é o tempo presente (1Pe 1.10-12). A Primeira Carta de Pedro não é tanto uma carta apocalíptica: devemos classificá-la como uma carta pré-apocalíptica. Os cristãos não podem ver Jesus agora (1Pe 1.8), mas estão no limiar de um grande apocalipse, em que o verão em toda a sua

glória e abraçarão jubilosamente a salvação que ele lhes reservou.

4.2 O discipulado como jornada. Diante disso, alguém poderá concluir que a revelação de Jesus Cristo e da plena salvação é algo que os cristãos simplesmente aguardam. A referência de Pedro a “uma herança que não perece, não se contamina nem se altera, reservada nos céus para vós” (1Pe 1.4) está aberta a uma interpretação assim. Mas não é o caso. A salvação não é algo que chega a nós, e sim algo que está no “fim” de uma vida ativa de fidelidade (1Pe 1.9) e na direção da qual crescemos (1Pe 2.2). Jesus é visto não como alguém que vem a nós, mas como aquele na direção de quem estamos indo (1Pe 2.4), primeiro na conversão e em seguida em um processo que dura a vida toda, pelo qual somos “edificados como casa espiritual para [ser] sacerdócio santo” (1Pe 2.5). A metáfora favorita de Paulo para esse processo é a de uma jornada, ou seja, seguir os “passos” de Jesus (1Pe 2.21).

Essa é a metáfora dos autores dos Evangelhos, principalmente de Marcos (v. Mc 1.16-20; 8.34) e presumivelmente de Jesus. Na maioria das vezes, Paulo prefere a noção não metafórica de fé (ou crença). Embora seja possível alegar de modo plausível que Paulo entendia a fé como o equivalente a seguir o exemplo que Jesus deixou de fidelidade, coube a 1Pedro unir a noção paulina de fé e a ordem de Jesus, encontrada nos Evangelhos, de segui-lo na condição de discípulos. Qualquer que seja o sentido de “fé” para Paulo, em 1Pedro ela inclui a fidelidade (v. 1Pe 1.5,7,9), e fidelidade significa seguir a Cristo em uma jornada até a cruz — e para além dela (1Pe 2.21-25).

Em Marcos, já existe uma indicação de que a jornada vai além da cruz, pois, se fosse apenas até a cruz, a jornada seria um fracasso, pois os discípulos abandonaram Jesus quando ele foi preso (Mc 14.50). Entretanto, ao prever que eles o abandonariam (Mc 14.27), Jesus acrescentou: “Todavia, depois da minha ressurreição irei adiante de vós [i.e., como pastor, vos conduzirei] para a Galileia” (Mc 14.28). É irônico que tenha sido Pedro o único a protestar: “Ainda que todos desertem, eu nunca desertarei” (Mc 14.29), e parece que só Pedro alude ao episódio: “Vivíeis como ovelhas desgarradas, mas agora retornastes ao Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 2.25).

A situação dos leitores é semelhante à de Pedro e dos primeiros discípulos de Jesus. Em 1Pedro, a jornada de Jesus vai além da cruz e além da Galileia: ela termina no céu. Como deixa claro o capítulo seguinte, Jesus não apenas foi “morto na carne” e “vivificado pelo Espírito” (1Pe 3.18), mas também subiu “ao céu [...] e a ele sujeitaram-se os anjos, as autoridades e os poderes” (1Pe 3.22). Consequentemente a jornada dos discípulos cristãos também tem como destino o céu, à semelhança da peregrinação mencionada na Carta aos Hebreus (e.g., Hb 11.10,16; 12.22; 13.14) ou da jornada do Cristão, no livro de John Bunyan, *O peregrino*. O alvo dos seguidores fiéis de Jesus é nada menos que a “maravilhosa luz” de Deus (1Pe 2.9), ou “sua eterna glória” (1Pe 5.10).

4.3 Vitória sobre os espíritos maus. De outra perspectiva, 1Pedro desenvolve o testemunho de Marcos a respeito de Jesus, indo além do ministério de Jesus na terra e chegando à época e às circunstâncias de seus leitores. O Evangelho de Marcos dedica atenção especial aos acontecimentos em que Jesus expulsa “espíritos impuros” de pessoas possuídas por demônios (v. Mc 1.23-28,32-34; 3.11,12; 5.1-20; 7.24-30; 9.14-29). Embora várias dessas histórias sejam repetidas em Mateus e Lucas, o exorcismo não tem lugar entre os dons e ministérios que Paulo menciona em suas cartas e exerce um papel de menor importância nas narrativas da missão cristã em seus primórdios (v. At 16.16-18; 19.11-16).

Só 1Pedro, além da ressurreição e da ascensão de Jesus, desenvolve o tema da vitória sobre os espíritos malignos (1Pe 3.18-22). A caminho do céu, Jesus “pregou” aos espíritos, aqui classificados como espíritos “rebeldes” e vistos como resultado de uma união não natural entre mulheres e anjos maus (Gn 6.1-6; v. *1En*, 15.8-10; v. tb. DALTON; MICHAELS, 1988). Com isso, ele obteve para seus seguidores a vitória sobre esses espíritos. A implicação estabelecida em 1Pedro não é de que quem passou pela água (como Noé) — a água salvadora do batismo (1Pe 3.20) — agora tem o poder de realizar exorcismos, mas que ele não tem nada a temer dos opressores humanos da sociedade romana, os quais (como os espíritos) “desobedecem” a Deus (v. 1Pe 2.8; 3.1; 4.17). A mensagem triunfante de Pedro é que Jesus Cristo

reina nos céus sobre “os anjos, as autoridades e os poderes” (1Pe 3.22).

4.4 Conclusão. Esses e outros aspectos de 1Pedro não apenas justificam sua inclusão no cânon do NT, mas também mostram que sua importância dentro do cânon tem sido subestimada. Apesar de sua associação com 2Pedro, em decorrência da atribuição a um único autor para ambas as cartas, tudo o que ela tem em comum com 2Pedro é uma forte ênfase no juízo vindouro de Deus. Sua função mais importante no NT é servir de ponte entre os Evangelhos e as cartas de Paulo.

Ao que parece, 1Pedro aponta para essa função com sucintas referências a Silvano, que foi companheiro de Paulo, e a “meu filho Marcos” (1Pe 5.12,13). Durante séculos, Marcos foi um Evangelho posto em segundo plano, e, se Marcos registra as memórias de Pedro, de acordo com a tradição de Papias (EUSÉBIO, *Hi ec*, 3.39.15), é justo pensar que 1Pedro seja um texto que, por assim dizer, faz parceria com Marcos; por isso, não é de admirar que essa breve carta também tenha sido negligenciada. A abundância de estudos recentes talvez mostre que esse “enteado exegetico” (ELLIOTT) do cânon esteja a caminho da reabilitação que merece.

Ver também PEDRO, SEGUNDA CARTA DE.

DLNTD: HOUSEHOLD CODES; OLD TESTAMENT IN GENERAL EPISTLES.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ACHTEMEIER, P. J. *1 Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996. (*Herm.*) ■ BEARE, F. W. *The First Epistle of Peter*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 1970. ■ BEST, E. *1 Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. (*NCBC.*) ■ DAVIDS, P. H. *The First Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (*NICNT.*) ■ ELLIOTT, J. H. *1 Peter*. New York: Doubleday, 2001. (*AB.*) ■ GOPPELT, L. *A commentary on 1 Peter*. HAHN, F., org. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. ■ HORT, F. J. A. *The First Epistle of St. Peter 1:1—2:17*. London: Macmillan, 1898. ■ KELLY, J. N. D. *A commentary on the epistles of Peter and Jude*. Harper & Row, 1969. (*HNTC.*) ■ MARSHALL, I. H. *1 Peter*. Downers Grove: InterVarsity, 1991. (*IVPNTC.*) ■ MCKNIGHT, S. *1 Peter*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. (*NIVAC.*) ■ MICHAELS, J. R. *1 Peter*. Waco: Word, 1988. (*WBC.*) ■ REICKE, B. *The epistles of James, Peter and Jude*. Garden City: Doubleday, 1964. (*AB.*) ■ SELWYN, E. G. *The First Epistle of*

Peter. 2. ed. London: Macmillan, 1947. ■ SENIOR, D. *1 and 2 Peter*. Wilmington: Michael Glazier, 1980. (*NT Message*, 20.) ■ ESTUDOS: BALCH, D. *Let wives be submissive: the domestic code in 1 Peter*. Chico: Scholars, 1981. (*SBLMS*, 26.) ■ CHESTER, A. & MARTIN, R. P. *The theology of the letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ■ CROSS, F. L. *1 Peter: a paschal liturgy*. London: Mowbray, 1954. ■ DALTON, W. J. *Christ's proclamation to the spirits: a study of 1 Peter 3:18—4:6*. 2. ed. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989. ■ ELLIOTT, J. H. *1 Peter: estrangement and community*. Chicago: Franciscan Herald, 1979. ■ _____. *A home for the homeless: a sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ MARTIN, T. W. *Metaphor and composition in 1 Peter*. Atlanta: Scholars, 1992. (*SBLDS*, 131.) ■ MICHAELS, J. R. *Word biblical themes: 1 Peter*. Dallas: Word, 1989. ■ MOULE, C. F. D. *The nature and purpose of 1 Peter*. *NTS*, v. 3, p. 1-11, 1956-1957. ■ SCHUTTER, W. L. *Hermeneutic and composition in 1 Peter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. (*WUNT.*) ■ TALBERT, C. H., org. *Perspectives on First Peter*. Macon: Mercer University Press, 1986. (*NABPRSS.*) ■ VAN UNNIK, W. C. *The teaching of good works in 1 Peter*. *NTS*, v. 1, p. 92-110, 1954-1955. ■ WINTER, B. W. *Seek the welfare of the city: Christians as benefactors and citizens*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

J. R. MICHAELS

PEDRO, SEGUNDA CARTA DE

A Segunda Carta de Pedro apresenta-se como testamento ou discurso de despedida do apóstolo Pedro, escrito na forma de carta pouco antes de sua morte (2Pe 1.14). Seu objetivo é lembrar os leitores sobre o ensino de Pedro e defender esse ensino contra objeções feitas por falsos profetas que estavam semeando dúvidas quanto à expectativa cristã da parusia e defendendo uma libertagem ética.

1. Estrutura e gênero literários
2. Atribuição a Pedro e data
3. Oponentes e resposta
4. Caráter teológico

1. Estrutura e gênero literários

É possível esboçar a estrutura de 2Pedro da seguinte maneira.

- (A = apologética; C = carta; E = exortação/denúncia; T = testamento)
- (C¹) Indicação dos destinatários e saudações (2Pe 2.1,2)
- (T¹) Tema: Resumo da mensagem de Pedro (2Pe 1.3-11)
- (T²) Ocasião: Testamento de Pedro (2Pe 1.12-16)
- (A¹) Primeira seção apologética (2Pe 1.16-21)
 Duas respostas à objeção 1: que os apóstolos basearam em mitos feitos pelo homem sua pregação da parusia (2Pe 1.16-19)
 Resposta à objeção 2: que as profecias do $\alpha\tau$ foram produto de mentes humanas (2Pe 1.20,21)
- (T³) A predição de falsos mestres feita por Pedro (2Pe 2.1-3a)
- (A²) Segunda seção apologética (2Pe 2.3b-10a)
 Resposta à objeção 3: que o juízo divino nunca acontece (2Pe 2.3b-10a)
- (E¹) Denúncia contra os falsos mestres (2Pe 2.10b-22)
- (T⁴) A predição de zombaria feita por Pedro (2Pe 3.1-4) (incluindo-se a objeção 4: 2Pe 3.4)
- (A³) Terceira seção apologética (2Pe 3.5-10)
 Duas respostas à objeção 4: que a expectativa da parusia se revela infundada em razão de sua demora (2Pe 3.5-10)
- (E²) Exortação a um viver santo (2Pe 3.11-16)
- (C²) Conclusão (2Pe 3.17,18)

A Segunda Carta de Pedro é mesmo uma carta, visto que tem a introdução formal desse gênero (2Pe 1.1,2); a conclusão (2Pe 3.17,18), embora não seja de natureza especificamente epistolar, pode servir de conclusão para a carta (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS). Ademais, parece que 2Pedro é dirigida às mesmas igrejas a que 1Pedro foi dirigida (2Pe 3.1), ou pelo menos a algumas delas. Além de ser uma carta, 2Pedro pertence ao gênero literário de testamento, bem conhecido na literatura judaica do período (e.g., *Tg Ms*; *1En*, 91—104; *2Ap Br*, 57—86; *4Ed* 14.28-36). Nesses testamentos, um personagem do $\alpha\tau$, como Moisés ou Esdras, faz um discurso final a seu povo, normalmente incluindo exortações éticas e revelações proféticas acerca do futuro. Em 2Pedro, há quatro passagens (T¹-T⁴ no esboço acima [2Pe 1.3-11; 1.12-16; 2.1-3a; 3.1-4]) que de modo

particular se assemelham à literatura testamentária judaica e identificam a obra de Pedro como testamento. Em 2Pedro 1.12-15, passagem repleta de linguagem testamentária convencional, Pedro declara que o motivo de escrever é o fato de ele ter consciência de que a morte se aproxima e deseja fazer com que seu ensino seja lembrado depois que ele morrer. Um resumo do ensino é apresentado em 2Pedro 1.3-11, uma homilia em miniatura que segue um padrão usado em discursos de despedida. A passagem desempenha um papel fundamental no livro: o de resumo definitivo da instrução ética e religiosa de Pedro. Também há duas passagens proféticas (2Pe 2.1-3a; 3.1-4) em que Pedro antevê que depois de sua morte sua mensagem será questionada por falsos mestres.

O restante de 2Pedro está estruturado em torno de quatro passagens que pertencem ao gênero de testamento. Inclui três seções apologéticas (A¹-A³ [2Pe 1.16-21; 2.3b-10a; 3.5-10]) que têm o objetivo de responder às objeções dos falsos mestres ao ensino de Pedro. Existem quatro dessas objeções, mas apenas na última o texto afirma explicitamente ser uma objeção (2Pe 3.4). Nos outros três casos, a objeção está implícita no fato de o autor rejeitar tais ideias (2Pe 1.16a,20; 2.3b). Essas seções apologéticas conferem a 2Pedro sua natureza polêmica de não ser apenas uma declaração testamentária da mensagem de Pedro, mas também uma defesa dessa mensagem contra as objeções que lhe foram feitas. Duas passagens (E¹ e E² [2Pe 2.10b-22; 3.11-16]) fazem contraste entre o comportamento libertino dos falsos mestres, denunciado em 2Pedro 2.10b-22, e o viver santo esperado dos leitores, se forem fiéis ao ensino de Pedro (2Pe 3.11-16).

2. Atribuição a Pedro e data

O problema com a autoria de 2Pedro deve-se em parte à forma e à estrutura da carta. Na literatura judaica desse período, os testamentos eram pseudepigráficos e atribuídos a personagens veterotestamentários mortos havia muito tempo. Provavelmente, entendia-se que eram exercícios de imaginação histórica que punham na boca dos personagens o que se esperaria que dissessem em discursos de despedida. Isso leva à pressuposição de que 2Pedro, de modo semelhante, é uma

obra escrita por outra pessoa em nome de Pedro após a morte do apóstolo, embora seja possível que o próprio Pedro tenha empregado o gênero testamento e assim produzido um testamento autêntico.

Deve-se, contudo, assinalar a natureza preditiva do gênero testamentário usada em 2Pedro. Na carta, não há nada que reflita a situação em que, segundo a própria carta, Pedro está escrevendo. A obra é dirigida a uma situação após a morte de Pedro. As duas predições de Pedro acerca de falsos mestres (2Pe 2.1-3a; 3.1-4) constituem o motivo do debate apologetico com os falsos mestres sobre a validade da mensagem de Pedro.

Além do mais, enquanto as passagens testamentárias falam dos falsos mestres no tempo futuro, predizendo seu surgimento após a morte de Pedro (2Pe 2.1-3a; 3.1-4; cf. 3.17), as seções apologeticas e a denúncia dos falsos mestres fazem referência a eles no tempo presente (2Pe 2.3b-22; 3.5-10,16b). É praticamente impossível ler 2Pedro sem pressupor que os falsos mestres eram contemporâneos do autor, com os quais ele já estava debatendo. Portanto, nas referências aos falsos mestres a melhor maneira de entender a alternância entre as seções preditivas e as que são expressas no tempo presente (o que fica mais óbvio em 2Pe 3.1-10,16b,17) é vê-las como um recurso estilístico, mediante o qual o autor indica que essas profecias apostólicas já estão se cumprindo. Ou seja, a autoria petrina é uma ficção que o autor verdadeiro não se sente obrigado a sustentar ao longo de toda a obra. Nesse caso, deve ser uma ficção transparente, convenção literária que o autor esperava que seus leitores reconhecessem como tal. (A ideia de que o autor inadvertidamente passa a falar no tempo presente, esquecendo-se de que devia estar se referindo aos falsos mestres da perspectiva de Pedro no passado, não é plausível, pois 2Pedro é uma obra composta com cuidado, e nas referências aos falsos mestres a alternância entre os tempos verbais futuro e presente segue um padrão estrutural.)

Essas considerações sobre o gênero literário talvez sejam, entre os estudiosos, os elementos que mais contribuíram para o consenso de que 2Pedro é uma obra pseudepigráfica. Só umas poucas análises recentes da obra discordam dessa conclusão. Os argumentos adicionais mais

convincentes para negar a autoria de Pedro são as ideias e a linguagem religiosa helenísticas e as informações que permitem atribuir à obra uma data posterior à morte de Pedro, ocorrida em meados da década de 60, no século I (v. abaixo). Embora não mais se considere difícil acreditar que um judeu da Palestina utilizasse ideias e linguagem religiosa helenísticas, mesmo assim o uso dessa terminologia é um aspecto notável em 2Pedro e mais facilmente atribuível a um cristão da diáspora judaica ou de origem gentilícia. Entretanto, visto que Pedro pode ter empregado um colaborador para escrever a carta, esse argumento não é decisivo. A data da carta provavelmente é mais importante para a questão da autenticidade.

Muitos consideram 2Pedro o último dos livros do NT, escrito em data bem avançada do século II, talvez até mesmo por volta de 150 d.C. Mas não há motivo para postular uma data tão tardia. O indício mais claro de uma data pós-apostólica é 2Pedro 3.4. Esse texto revela que, no contexto do problema surgido pela demora da parusia (v. ESCATOLOGIA), a primeira geração de cristãos, aqui chamada "os pais", havia morrido. Por isso, é provável que a carta tenha sido escrita logo após, talvez entre 80 e 90 d.C. Essa foi a época em que se aguardou a parusia, enquanto a geração dos apóstolos ainda estava viva, tendo se deflagrado o problema quando essa expectativa não se realizou. Não há informação de que os cristãos tenham continuado a se ressentir do problema no século II, embora João 21 talvez deixe entrever essa possibilidade.

A relação literária entre 2Pedro e Judas é outra consideração que pode ser relevante para apurar a data de 2Pedro. Existem semelhanças tão marcantes (esp. entre Jd 4-13,16-18 e 2Pe 2.1-18; 3.1-3) que parece inegável algum tipo de relação literária. Alguns estudiosos acreditam que Judas depende de 2Pedro ou que ambas dependem de uma fonte comum, mas a conclusão da maioria é que 2Pedro empregou Judas como fonte. Entretanto, uma data tardia para 2Pedro só será confirmada se a data da redação de Judas não for antiga.

Se 2Pedro não foi escrita por Pedro, mas depois que ele morreu, por que o autor verdadeiro publicou a obra como um testamento do apóstolo? Talvez seu objetivo tenha sido, no período que se seguiu à morte dos apóstolos (2Pe 3.4),

defender a mensagem apostólica contra os mestres que procuravam desacreditar o ensino dos apóstolos em aspectos importantes. Embora esses mestres alegassem que estavam corrigindo o ensino dos apóstolos, o autor de 2Pedro o considera normativo para a igreja pós-apostólica. Ao escrever em nome de Pedro, ele não reivindica nenhuma autoridade pessoal, exceto a de fiel mediador da mensagem apostólica, a qual ele defende contra ataques. Por isso, a carta em forma de testamento apostólico está intimamente associada a seu propósito apologético, a confirmação da autoridade normativa do ensino apostólico. O fato de o autor ter decidido escrever o testamento de Pedro provavelmente estaria justificado se ele fosse um líder na igreja de Roma, que na geração anterior tivera Pedro como um de seus líderes mais prestigiados.

3. Oponentes e resposta

Em geral, os falsos mestres a que a carta se opõe têm sido identificados como gnósticos, mas essa identificação, conforme reconhecem estudos recentes, não é definitiva (v. *ADVERSÁRIOS*). Com base na refutação apresentada pelo autor de 2Pedro, os únicos aspectos claros do ensino de tais mestres são o ceticismo escatológico e o libertinismo moral. A parusia fora aguardada durante toda a vida dos apóstolos, mas a primeira geração de cristãos havia morrido, e, do ponto de vista dos adversários, isso provava que a esperança cristã escatológica inicial era equivocada (2Pe 3.4,9a). Mas não haveria nenhum juízo escatológico (2Pe 2.3b), nenhuma intervenção divina para eliminar o mal e estabelecer um mundo de justiça. Essa atitude parece estar baseada em uma negação racionalista da intervenção divina na história (2Pe 3.4b), bem como no não cumprimento da profecia da parusia. Mas também era influenciada pelo libertinismo ético dos oponentes. Eles alegavam estar libertando as pessoas do medo do juízo divino e, conseqüentemente, da moral cristã convencional (2Pe 2.19a). Evidentemente, eles se sentiam à vontade para se entregar à imoralidade sexual e eram indulgentes com a sensualidade em geral (2Pe 2.2,10a,13,14,18).

Esse ensino envolvia uma crítica do ensino tradicional herdado dos apóstolos. Os adversários afirmavam que os apóstolos haviam inventado

o conceito da parusia (2Pe 1.16a) e negavam a inspiração das profecias escatológicas do $\alpha\tau$ (2Pe 1.20,21a). Ou talvez recorressem ao ensino paulino sobre a liberdade a fim de sustentar as ideias libertinas que propagavam, ou ainda talvez considerassem que a expectativa de Paulo com relação à parusia iminente desacreditava o próprio ensino do apóstolo. Em qualquer desses dois sentidos, pode se afirmar que os adversários estão distorcendo o que Paulo escreveu (2Pe 3.16b).

Em 2Pedro, não há fundamento para supor que esses ensinamentos tivessem base gnóstica. Não existe, por exemplo, nenhuma indicação do dualismo que caracteriza e define o pensamento gnóstico. É mais plausível entender as ideias dos adversários como reflexo de atitudes populares pagãs e como o emprego de argumentos próprios de pagãos céticos, como as alegações dos epicureus — sobre escatologia e revelação. Os oponentes provavelmente tinham o objetivo de eliminar do cristianismo elementos que lhes pareciam causar constrangimento naquele contexto cultural pagão: a escatologia cósmica, estranha à maior parte do pensamento helênico e especialmente constrangedora após o aparente fracasso da esperança da parusia, e o rigor ético, que contrastava com as atitudes mais permissivas do contexto cultural dos adversários.

Em resposta a esse desafio, o autor de 2Pedro elaborou uma defesa da expectativa apostólica de juízo e de salvação por ocasião da parusia e da motivação daí resultante para que se vivesse uma vida justa. O resumo definitivo sobre o ensino de Pedro (2Pe 1.3-11) ressalta a necessidade de esforço moral para que se assegure a salvação escatológica. Essa declaração positiva é então sustentada por argumentos apologéticos no restante da carta.

O autor defende que a pregação da parusia pelos apóstolos se baseava solidamente no fato de terem testemunhado a transfiguração de Jesus, quando Deus o designou juiz e governante escatológico (2Pe 1.16-18), e também nas profecias divinamente inspiradas do $\alpha\tau$ (2Pe 1.19-21). Os exemplos do $\alpha\tau$ provam que o juízo divino acontece, sim, e prefiguram o juízo escatológico (2Pe 2.3b-10a). Assim como Deus decretou a destruição do mundo antigo pelo Dilúvio, de igual modo decretou a destruição do mundo presente

pelo fogo de seu juízo escatológico (2Pe 3.5-7,10). O problema da demora da parusia é tratado com argumentos tradicionais extraídos da tradição judaica: que a demora é longa apenas pelos padrões humanos, não pela perspectiva da eternidade de Deus, e deve ser vista como um ato gracioso divino, que retém o juízo a fim de que os pecadores se arrependam (2Pe 3.8,9; v. PECADO). Tais argumentos permitem que o autor, numa época em que a esperança da parusia se havia tornado problemática, não a deixe desvanecer por adiá-la indefinidamente, mas reafirme com vigor a esperança e a relevância cristãs tradicionais. Por toda a carta, o autor mostra-se interessado em que a esperança para a confirmação e o estabelecimento da justiça de Deus no futuro (2Pe 2.9; 3.7,13) motive os cristãos a buscar essa justiça (2Pe 3.11,14).

4. Caráter teológico

O caráter teológico que caracteriza 2Pedro é visto em sua notável combinação de linguagem religiosa helenística com ideias e imagens escatológicas judaicas. Por exemplo, o autor, por um lado, apresenta um resumo do ensino petrino em uma passagem que, em sua terminologia religiosa e ética, talvez seja a mais tipicamente helenística de todo o NT (2Pe 1.3-11), como se percebe pelos termos éticos emprestados da filosofia moral helenística (2Pe 1.5-7) e pela promessa de escapar à corrupção e compartilhar da natureza divina. A terminologia helenística é cuidadosamente situada em um contexto que lhe confere um significado cristão (e.g., o primeiro e o último elementos — “fé” e “amor” — das virtudes mencionadas em 2Pe 1.5-7 dão a essa lista um caráter cristão). Mesmo assim, parece uma tentativa notável e deliberada de estabelecer contato com o ambiente religioso helenístico. Por outro lado, 2Pedro reproduz com exatidão e maestria os conceitos e imagens da escatologia cósmica judaica, especialmente em 2Pedro 3.3-13, os quais talvez estejam diretamente baseados em um apocalipse judaico.

É possível explicar essa combinação de dois estilos teológicos como a intenção do autor, que é interpretar e defender a mensagem apostólica em um período pós-apostólico e em um ambiente cultural pagão. Quando ele declara positivamente a mensagem cristã (2Pe 1.3-11), ele o faz de tal maneira que estabelece contato com os ideais

e aspirações da cultura pagã da época. Está envolvido na tarefa de traduzir o evangelho de modo inteligível a um novo ambiente cultural. Mas essa é uma tarefa delicada, e todo cuidado é necessário, para que não se perca o autêntico conteúdo cristão do evangelho. No entender do autor de 2Pedro, isso é o que estava acontecendo na versão do cristianismo apresentada por seus adversários. Na tentativa de adaptar o cristianismo à cultura helenística, os adversários estavam fazendo concessões em aspectos essenciais da mensagem apostólica, defendendo nada mais que um ceticismo pagão para com a escatologia e acolhendo a permissividade moral.

Por isso, a fim de defender o evangelho contra a helenização excessiva, o autor recorre a determinadas fontes, como a Carta de Judas, e a ideias próximas do enfoque escatológico dos primórdios do cristianismo judaico. No seu entender, para que o cristianismo helenizado não se torne um cristianismo paganizado, a escatologia cósmica — a esperança do triunfo da justiça de Deus na totalidade de sua criação — precisa ser reafirmada, com a motivação ética que tal reafirmação proporciona. Desse modo, 2Pedro mantém um equilíbrio entre a helenização da mensagem do evangelho e, em nome da escatologia cósmica, um protesto contra uma helenização extrema, que dissolveria o conteúdo cristão real da mensagem do evangelho. É uma testemunha valiosa da difícil transição pela qual a igreja passou, ou seja, de um contexto judaico (ainda que helenizado) para um ambiente helenístico predominantemente não judaico e da era apostólica para a fase pós-apostólica.

Pode se afirmar que esse modo de entender o caráter teológico de 2Pedro faz mais justiça ao conteúdo do livro que a tendência, vista em estudos mais antigos, de classificar 2Pedro na categoria de catolicismo primitivo, classificação que em geral reflete a intenção de denegrir o livro, apresentando-o como inferior aos textos teológicos que serviam de padrão no cristianismo anterior (que geralmente significa paulino). Essa classificação de 2Pedro exige que se lhe atribuam aspectos do chamado “catolicismo primitivo” não encontrados no texto, como a institucionalização eclesiológica e a cristalização da fé em fórmulas rígidas. Também deixa de explicar ou

de reconhecer a combinação deliberada e criativa que 2Pedro faz da escatologia judaica com a terminologia religiosa helenística.

Ver também ADVERSÁRIOS; ESCATOLOGIA; JUDAS, CARTA DE; PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE.

DLNTD: EARLY CATHOLICISM; PAROUSIA; PSEUDEPIGRAPHY.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BAUCKHAM, R. J. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (*WBC*.) ■ HORRELL, D. *The epistles of Peter and Jude*. Valley Forge: Trinity Press International, 1998. (*EC*.) ■ KELLY, J. N. D. *The epistles of Peter and Jude*. New York: Harper & Row, 1969. (*BNTC*.) ■ MAYOR, J. B. *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*. London: Macmillan, 1907. ■ MOO, D. J. *2 Peter, Jude*. Grand Rapids: Zondervan, 1997. (*NIVAC*.) ■ NEYREY, J. H. *2 Peter, Jude*. Garden City: Doubleday, 1993. (*AB*.) ■ **Estudos:** BAUCKHAM, R. J. *2 Peter: an account of research*. *ANRW*, II.25.5, p. 3713-52, 1988. ■ CHESTER, A. & MARTIN, R. P. *The theology of the letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ■ FORNBURG, T. *An early church in a pluralistic society*. Lund: Gleerup, 1977. (*ConNT*.) ■ HARVEY, A. E. The testament of Simeon Peter. In: DAVIES, P. R. & WHITE, R. T., orgs. *A tribute to Geza Vermes: essays on Jewish and Christian literature and history*. Sheffield: JSOT, 1990, p. 339-54. (*JSOTsup*, 100.) ■ KASEMANN, E. An apologia for primitive Christian eschatology. In: _____. *Essays on New Testament themes*. London: SCM, 1964, p. 169-95. ■ MEADE, D. G. *Pseudonymity and canon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986. (*WUNT*.) ■ WATSON, D. F. *Invention, arrangement and style: rhetorical criticism of Jude and 2 Peter*. Atlanta: Scholars, 1988. (*SBLDS*, 104.) ■ WOLTERS, A. "Partners of the deity": a covenantal reading of 2 Peter 1:4. *CTJ*, v. 25, p. 28-44, 1990.

R. J. BAUCKHAM

PERGAMINHOS DO MAR MORTO. Ver MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

PÉSHER. Ver MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

PLATÃO, PLATONISMO. Ver FILOSOFIA.

POBREZA. Ver RIQUEZAS E POBREZA.

PÔNICO PILATOS. Ver JESUS, JULGAMENTO DE.

POVO DA TERRA. Ver PECADORES.

PRIMÍCIAS. Ver ESCATOLOGIA II.

PRINCIPADOS E POTESTADES. Ver EFÉSIOS, CARTA AOS.

PRIORIDADE DE MARCOS. Ver PROBLEMA SINÓTICO.

PROBLEMA SINÓTICO

Ao ler os quatro Evangelhos, fica óbvio que três deles são semelhantes e um é diferente. Um rápido exame de qualquer sinopse dos Evangelhos mostrará que Mateus, Marcos e Lucas têm em comum inúmeras e notáveis semelhanças. Problema Sinótico é o nome dado à tarefa de explicar por que os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas são tão parecidos. Por que se parecem tanto no conteúdo, na fraseologia e na ordem dos acontecimentos neles registrados?

1. A semelhança dos Evangelhos Sinóticos
2. A existência de um vínculo literário
3. Várias explicações literárias
4. A Hipótese de Griesbach
5. A Hipótese das Duas Fontes
6. Problemas com a Hipótese das Duas Fontes
7. A importância da solução do Problema Sinótico

1. A semelhança dos Evangelhos Sinóticos

1.1 Semelhança na fraseologia. É fácil perceber a semelhança na fraseologia quando se comparam vários textos paralelos encontrados nos Sinóticos. A melhor maneira de fazê-lo é por meio de uma sinopse. Estas são algumas passagens úteis para comparação:

Mateus 19.13-15

Marcos 10.13-16

Lucas 18.15-17

Mateus 22.23-33

Marcos 12.18-27

Lucas 20.27-40

Mateus 24.4-8

Marcos 13.5-8

Lucas 21.8-11

1.2 Semelhança na ordem. É possível encontrar outra área de semelhanças quando se compara a sequência dos vários relatos (perícopes). Observem-se:

Mateus 16.13—20.34

Marcos 8.27—10.52

Lucas 9.18-51; 18.15-43

Mateus 12.46—13.58

Marcos 3.31—6.6a

Lucas 8.19-56

1.3 Semelhança no material parentético. Também existe material parentético comum. Observem-se, por exemplo: “quem lê, entenda”, em Mateus 24.15/Marcos 13.14; “disse então ao paraplético”, em Mateus 9.6/Marcos 2.10/Lucas 5.24; “pois Jesus lhe dissera”, em Marcos 5.8/Lucas 8.29.

1.4 Semelhança nas citações bíblicas. Às vezes, encontramos a forma exata de uma citação do AT. Não seria de surpreender se essa forma fosse idêntica ao AT hebraico ou à tradução grega do AT conhecida como *Septuaginta* (LXX). Entretanto, quando encontramos uma citação idêntica do AT, mas que diverge tanto do AT hebraico quanto do AT grego, a semelhança exige alguma explicação (cf. Mc 1.2 par. Mt 3.3 e Lc 3.4; Mc 7.7 par. Mt 15.9).

2. A existência de um vínculo literário

Já se procurou explicar de várias maneiras as semelhanças mencionadas acima. Uma delas é justificar a semelhança como resultado da inspiração dos Evangelhos. Essa semelhança existiria pelo fato de o ESPÍRITO SANTO ter orientado Mateus, Marcos e Lucas. Mas essa explicação não resolve o problema, pois os que a sugerem geralmente acreditam que o Evangelho de João também foi inspirado. Apesar disso, João não se parece com os Sinóticos. Se os quatro Evangelhos foram escritos sob a supervisão do Espírito Santo, não há como explicar por que alguns Evangelhos se parecem e outro não.

Outra tentativa de explicar essa semelhança envolve o argumento histórico. Mateus, Marcos e Lucas se parecem porque são registros históricos precisos daquilo que Jesus fez e disse. Sem

negar que os Evangelhos Sinóticos oferecem um relato preciso do que Jesus fez e disse, é preciso lembrar que às vezes encontramos uma sequência diferente de acontecimentos, bem como uma fraseologia diferente. Nesses casos, teríamos de pressupor que tais palavras e acontecimentos não são históricos? Um episódio no ministério de Jesus podia ser relatado de diferentes maneiras e associado a vários acontecimentos. Além do mais, uma declaração de Jesus na língua materna, que era o aramaico, podia ser traduzida em grego de diferentes maneiras.

As duas explicações não elucidam de modo satisfatório as semelhanças que encontramos nos Evangelhos Sinóticos. É preciso procurar outra explicação. Já em 1796, J. G. von Herder procurou explicar o Problema Sinótico ao defender uma tradição oral comum usada por Mateus, Marcos e Lucas. Em 1818, J. K. L. Gieseler apresentou a mesma explicação, porém de maneira mais elaborada. Segundo ele, os discípulos criaram essa tradição oral, que logo adquiriu forma fixa. Algum tempo depois de ser traduzida para o grego, essa tradição comum foi usada pelos autores dos Sinóticos. Por esse motivo, Mateus, Marcos e Lucas se parecem, pois todos seguem a mesma e exata tradição oral.

É quase certo que houve um período durante o qual as tradições circularam oralmente. Se houve um período em que essas tradições eram todas orais, a duração desse período, o nível de influências que elas exerceram sobre Mateus, Marcos e Lucas e outras questões ainda não foram e talvez nunca sejam solucionadas. Mas será que essa explicação consegue explicar de maneira satisfatória o grau de semelhança percebido nos Evangelhos Sinóticos? Parece não ser esse o caso. Às vezes, tem-se a impressão de que o grau de semelhança exige algo mais que uma simples tradição oral. Mais importante ainda, a tradição oral não explica os comentários editoriais semelhantes encontrados nesses Evangelhos. Por que encontramos na exata posição uma palavra do autor a seu público: “quem lê, entenda” (Mt 24.15/Mc 13.14)? Ainda mais difícil de explicar é o fato de que os Evangelhos Sinóticos concordam extensamente na sequência do material. Desse modo, embora não se queira minimizar a influência da tradição oral sobre os autores dos Evangelhos, parece que

as semelhanças com que nos defrontamos apontam para a existência de algum vínculo literário.

3. Várias explicações literárias

Se existe um vínculo literário entre os Evangelhos Sinóticos, então o tema a ser investigado na sequência é a natureza desse vínculo. Uma explicação, aventada por F. Schleiermacher (1817), é que os discípulos haviam tomado notas (memórias) das palavras e atos de Jesus. Por fim, essas notas foram reunidas e organizadas por assunto. Com base nessas memórias assim reunidas, surgiram os Evangelhos Sinóticos. É a chamada “hipótese fragmentária”, mas ela nunca recebeu muito apoio, pois, à semelhança da hipótese oral, não consegue explicar as extensas concordâncias na sequência dos acontecimentos.

Outra teoria é a do chamado Evangelho Primitivo (ou Original). De acordo com G. E. Lessing (1776) e J. G. Eichhorn (1796), houve um antigo evangelho, escrito em aramaico, que foi traduzido para o grego e passou por várias revisões. As semelhanças que encontramos nos Evangelhos Sinóticos devem-se ao uso comum de uma tradução grega do Evangelho Primitivo. A explicação para as diferenças é o fato de terem sido cotejadas diferentes recensões em grego. O principal problema com esse argumento é que, à medida que se procurava reconstruir o que se pareceria com esse Evangelho Primitivo, ele ficava mais e mais parecido com um Marcos Primitivo. Este, por sua vez, passou a se parecer mais e mais com o Evangelho canônico de Marcos.

Uma explicação mais provável é a existência de algum tipo de interdependência entre os próprios Sinóticos. As três explicações mais comuns em torno da interdependência são:

Mateus escreveu primeiro, Marcos fez uso de Mateus e Lucas fez uso de Marcos (Agostinho).

Mateus escreveu primeiro, Lucas fez uso de Mateus e Marcos fez uso de Mateus e Lucas (J. J. GRIESBACH, 1783 e 1789; W. R. FARMER, 1964).

Marcos escreveu primeiro e Mateus e Lucas fizeram uso de Marcos. Mateus e Lucas também fizeram uso de outra fonte comum conhecida como Q (H. J. HOLTZMANN, 1863; B. H. STREETER, 1924).

Das três teorias, as mais prováveis são as duas últimas: a Hipótese de Griesbach e a Hipótese das Duas Fontes.

4. A Hipótese de Griesbach

Essa hipótese, que aventa a possibilidade de ter sido Mateus o primeiro Evangelho a ser escrito e segundo a qual Lucas teria feito uso de Mateus, e Marcos de Mateus e Lucas, foi inicialmente proposta por H. Owen, em 1764. A hipótese recebeu esse nome por ter sido defendida por J. J. Griesbach. Por meio das obras de W. R. Farmer, J. B. Orchard e H.-H. Stoldt, ela ressurgiu recentemente e recebeu considerável impulso. A popularidade e a rejeição iniciais foram associadas ao surgimento e à derrocada da hipótese de Tübingen (i.e., Mateus como tese; Lucas como antítese; Marcos como síntese). O ponto forte da Hipótese de Griesbach é que ela parece explicar vários aspectos do Problema Sinótico.

4.1 Os pontos fortes da Hipótese de Griesbach

4.1.1 Concorda com a tradição da igreja. A tradição da igreja antiga é unânime em afirmar que Mateus foi o primeiro Evangelho a ser escrito (IRENEU; EUSÉBIO; AGOSTINHO). Clemente de Alexandria declarou que os Evangelhos com genealogias foram escritos primeiro. Além disso, Agostinho diz que Marcos é o resumo de Mateus. Embora a prioridade de Marcos fosse desconhecida na igreja primitiva, a de Mateus era pressuposta. É claro que a Hipótese de Griesbach se adapta melhor a essa tradição primitiva sobre os Evangelhos Sinóticos do que a Hipótese das Duas Fontes. Também se harmoniza melhor com a ordem dos Evangelhos no cânon do NT.

4.1.2 Explica todas as concordâncias entre os Evangelhos. Ao comparar os vários pontos em que a tríplice tradição concorda entre si (passagens paralelas em Mateus, Marcos e Lucas), descobrimos que Mateus e Marcos têm pontos em comum que divergem de Lucas; que Marcos e Lucas têm pontos em comum que divergem de Mateus; que até mesmo Mateus e Lucas têm pontos em comum que divergem de Marcos. A Hipótese de Griesbach consegue explicar esse fato com bastante facilidade: os pontos que Mateus e Marcos têm em comum, mas divergem de Lucas, são aqueles em que Lucas se desvia de sua fonte mateusina, porém Marcos não; os pontos que Marcos e Lucas têm em comum, mas divergem de Mateus, são aqueles em que Lucas se desvia de sua fonte mateusina, e Marcos segue Lucas, não Mateus; os pontos que Mateus e Lucas têm em

comum, mas divergem de Marcos, são aqueles em que Lucas segue Mateus, e Marcos se desvia de ambas as fontes. Com referência a essa última questão, a Hipótese de Griesbach é convincente, ao passo que a Hipótese das Duas Fontes é frágil. A primeira consegue explicar facilmente os pontos que Mateus e Lucas têm em comum, mas divergem de Marcos, ao passo que a segunda tem dificuldade para justificar como Mateus e Lucas, trabalhando de forma independente, podem estar de acordo entre si e divergir da fonte marcana, se eles não se conheciam, isto é, se um não fez uso do trabalho do outro.

4.1.3 Explica as redundâncias de Marcos. Em Marcos, encontramos pelo menos 213 casos de redundância, como Marcos 1.32 (“Quando anoiteceu, depois que o sol se pôs”); Marcos 1.42 (“Imediatamente a lepra desapareceu, e ele ficou purificado”); Marcos 4.21 (“Será que a candeia deve ser colocada debaixo da vasilha ou debaixo da cama?”). A Hipótese de Griesbach dá a entender que a melhor explicação para essas redundâncias é que Marcos agiu da mesma forma que os primeiros escribas e copistas do NT em relação a suas fontes. Quando encontravam duas variantes em suas fontes, eles tendiam a harmonizá-las, incluindo a ambas. As redundâncias de Marcos, portanto, mostram que ele fundia suas duas fontes quando deparava com variantes. Desse modo, Mateus 8.16 (“Ao cair da tarde”) e Lucas 4.40 (“Ao pôr do sol”) se tornam “Quando anoiteceu, depois que o sol se pôs” (Mc 1.32); Mateus 5.14 (“[Não] acendem [...] debaixo de um cesto”) e Lucas 8.16 (“Ninguém [...] a põe debaixo da cama”) se tornam “Será que a candeia deve ser colocada debaixo da vasilha ou debaixo da cama?” (Mc 4.21).

Seria possível ainda mencionar outros dados que apoiam a Hipótese de Griesbach, de forma que não haja necessidade de postular uma fonte hipotética adicional como a fonte Q.

4.2 Problemas com a Hipótese de Griesbach. Vários problemas encontrados na Hipótese de Griesbach têm levado muitos estudiosos a considerar a Hipótese das Duas Fontes uma opção mais viável para explicar o Problema Sinótico. Dentre esses problemas, dois deles, os argumentos a favor da prioridade de Marcos e a dificuldade para afirmar que Lucas fez uso de Marcos,

serão analisados em profundidade (v. 5.1 e 5.2.1 abaixo). Há vários outros pontos frágeis na Hipótese de Griesbach.

4.2.1 A Hipótese de Griesbach também conflita com a tradição da igreja. Embora a tradição da igreja seja unânime em afirmar que Mateus foi escrito antes de Marcos e Lucas, ela também diz que Mateus foi escrito em aramaico (ou hebraico). Contudo, está claro que o Evangelho de Mateus que temos hoje não é uma simples tradução do aramaico (ou hebraico) para o grego. Desse modo, o Mateus da tradição eclesiástica não se encaixa no Mateus grego do Problema Sinótico. Portanto, se a tradição a essa altura está incorreta ou está falando de um predecessor (ou fonte) de nosso Mateus grego, a tradição eclesiástica será de pouco valor para solucionar o Problema Sinótico (v. MATEUS, EVANGELHO DE).

Outros aspectos da tradição eclesiástica também criam problema para a Hipótese de Griesbach. Entre eles, podemos citar a declaração de Papias, segundo a qual Marcos teve como fonte principal as “memórias” de Pedro e escreveu seu Evangelho sem recorrer a Mateus, e a teoria de que Lucas foi escrito por último, manifesta em Orígenes, nos prólogos antimarcionitas e em Agostinho.

4.2.2 Algumas concordâncias dos Evangelhos são mais bem explicadas pela prioridade de Marcos. Embora a Hipótese de Griesbach consiga explicar todas as concordâncias dos Evangelhos, em vários casos não é convincente a explicação do motivo de dois Evangelhos terem pontos em comum ao mesmo tempo que divergem de outro, especialmente com respeito aos pontos que Mateus e Marcos têm em comum, mas divergem de Lucas, e aos pontos que Marcos e Lucas têm em comum, mas divergem de Mateus. De modo geral, a Hipótese de Griesbach consegue explicar com facilidade os pontos de concordância, mas, quando tenta explicar por que Marcos e Lucas estão de acordo, mas divergem de Mateus, e Marcos e Mateus estão de acordo, mas divergem de Lucas, ela se mostra bem pouco convincente (v. 5.1.6 abaixo). Geralmente, as tentativas baseadas na Hipótese de Griesbach para explicar o uso lucano de Mateus e o uso marciano de Mateus e/ou Lucas são menos convincentes que as explicações apresentadas pela Hipótese das Duas Fontes

sobre como Mateus e Lucas fizeram uso de Marcos. A maior parte das investigações no campo da crítica da redação dos Evangelhos Sinóticos tem se baseado na ideia de que Mateus e Lucas fizeram uso de Marcos. Os trabalhos em torno da crítica da redação com base na prioridade mateusina são poucos e bem menos convincentes.

4.2.3 As redundâncias de Marcos podem ser explicadas pela Hipótese das Duas Fontes. À primeira vista, parece convincente o argumento de que as 213 redundâncias marcanas se devem ao fato de Marcos ter compilado Mateus e Lucas, porém um exame mais apurado deixa claro que, desses 213 exemplos, apenas 17 são casos em que Mateus apresenta um elemento da redundância, e Lucas, o outro. (Em 39 casos, Mateus e Lucas apresentam os dois paralelos que aparecem em Marcos; em 37 casos, eles não apresentam nenhum; em 60 casos, Mateus apresenta um ou ambos os paralelos que aparecem em Marcos, e Lucas não apresenta nenhum; em 26 casos, Lucas apresenta um ou ambos os paralelos que aparecem em Marcos, e Mateus não apresenta nenhum; em 11 casos, Lucas apresenta ambos os paralelos que aparecem em Marcos, e Mateus apresenta um; em 17 casos, Mateus apresenta ambos os paralelos que aparecem em Marcos e Lucas apresenta um; em 6 casos, Mateus e Lucas apresentam ambos os paralelos que aparecem em Marcos.) Desse modo, estamos falando no fundo de apenas 17 possíveis exemplos de junção, não de 213.

A Hipótese de Griesbach fica ainda mais comprometida quando concebe que o Evangelho de Marcos é caracterizado pela combinação, ao mesmo tempo que o considera um resumo dos Evangelhos de Mateus e Lucas. As supostas posições são essencialmente contraditórias. A harmonia dos Evangelhos feita por Taciano e intitulada *Diatessarão* (c. 150 d.C.) é um exemplo muito antigo de combinação de textos. Mas, quando se comparam os trechos do *Diatessarão* derivados dos Evangelhos Sinóticos, eles são consideravelmente mais longos que qualquer um dos próprios Sinóticos. Marcos, de um lado, é consideravelmente mais breve que Mateus e Lucas. Por isso, esse exemplo antigo de junção resultou em uma obra muito dessemelhante. As redundâncias marcanas não são, portanto, um argumento convincente

a favor da Hipótese de Griesbach. Talvez sejam mais bem explicadas pela Hipótese das Duas Fontes (v. 5.1.2 abaixo).

5. A Hipótese das Duas Fontes

A explicação que veio a dominar os estudos em torno dos Sinóticos nos últimos 150 anos é a Hipótese das Duas Fontes. Essa teoria sustenta que Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito, tendo sido usado de forma independente por Mateus e Lucas. Também defende que, além de Marcos, os Evangelhos de Mateus e de Lucas empregaram outra fonte comum, denominada *Q*. Veja a seguir os pontos a favor da prioridade de Marcos e da existência de *Q*.

5.1 A prioridade de Marcos

5.1.1 Marcos é o Evangelho mais curto. Dos três Evangelhos Sinóticos, Marcos é o mais curto: contém 661 versículos; Mateus contém 1.068; Lucas, 1.149. Quando se faz a comparação do conteúdo deles, 97,2% de Marcos tem paralelo com Mateus e 88,4% tem paralelo com Lucas. É mais fácil entender que Mateus e Lucas se utilizaram de Marcos e decidiram acrescentar outros materiais do que pensar em Marcos se utilizando de Mateus ou de Lucas, ou de ambos, e omitindo tanto material. Qual a razão de Marcos ter omitido as narrativas do nascimento, o SERMÃO DO MONTE, a Oração do Senhor, as várias aparições após a ressurreição e outros materiais? É mais fácil entender que Mateus e Lucas acrescentaram esses materiais à fonte marcana do que acolher a hipótese de que Marcos resolveu omitir tão grande quantidade de material. A hipótese de que Marcos pode ter desejado escrever um relato mais resumido tropeça no fato de que os relatos comuns nos Evangelhos Sinóticos são, em geral, mais longos em Marcos. Se Marcos desejava escrever um relato abreviado de Mateus e/ou Lucas, por que tornou mais longas essas histórias? São tendências contrárias. Quando se procura resumir uma obra, isso geralmente é feito não apenas mediante a eliminação de certos materiais, mas também resumindo as seções que se decidem manter.

5.1.2 Marcos tem o grego mais pobre. Há um consenso de que o grego de Marcos é mais pobre que o de Mateus e o de Lucas. É mais fácil entender que Mateus e Lucas empregaram Marcos e

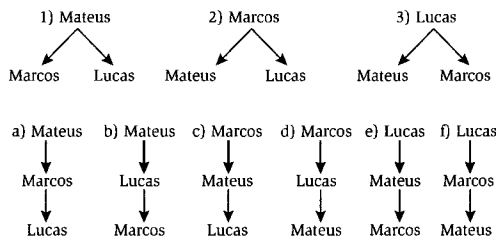
melhoraram o grego do que aceitar a ideia de que Marcos copiou e empobreceu o grego de Mateus e/ou Lucas. Além disso, há várias expressões exclusivamente marcanas.

1) Marcos contém diversos coloquialismos (em Mc 10.20, “tudo isso tenho guardado”, aoristo médio; em 2.4, “leito” [ARA] como *krabotton*) e problemas gramaticais (em Mc 4.41, “obedece”, i.e., verbo no singular; em 16.6, “vê”, i.e., verbo no singular; em 5.9,10, “ele rogou”, em vez do plural “nós”).

2) Marcos traz expressões aramaicas (Mc 3.17; 5.41; 7.11,34; 14.36; 15.22,34) que não se encontram nem em Mateus, nem em Lucas. É muito mais fácil entender que Mateus e Lucas omitiram essas expressões aramaicas e apresentaram seus equivalentes gregos do que pressupor que Marcos tenha escolhido resumir Mateus e/ou Lucas, mas tenha acrescentado expressões aramaicas que seus leitores gregos não entendiam.

3) Marcos apresenta muitas redundâncias. Em diversas passagens (existem nada menos de 213 exemplos), Marcos traz expressões redundantes, como “Quando anoiteceu, depois que o sol se pôs” (Mc 1.32; v. tb. Mc 1.42; 2.25,26; 4.21; 15.24). É mais fácil entender que Mateus e/ou Lucas tentaram eliminar essas redundâncias do que tentar explicar o motivo de Marcos, ao resumir Mateus e/ou Lucas, tê-las acrescentado.

5.1.3 *Marcos contém passagens difíceis.* Às vezes, encontramos em Marcos uma frase que representa uma dificuldade teológica, mas não encontramos o mesmo problema em Mateus ou em Lucas. Em Marcos, por exemplo, encontramos aparentes limitações no poder de Jesus (cf. Mc 1.32-34; 3.9,10; 6.5,6 e par.). Em outras ocasiões, encontramos dificuldades teológicas em Marcos, mas não em Mateus ou Lucas (cf. Mc 10.17,18; 3.4,5; 2.25,26). Em Marcos 10.17,18, Jesus diz: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão um, que é Deus”. É fácil ver por que Mateus preferiu mudar o texto, deixando-o assim: “Por que me perguntas sobre o que é bom? Somente um é bom”. É mais fácil entender (ou explicar) que Mateus e /ou Lucas fizeram mudanças nas passagens mais difíceis de Marcos do que justificar o fato de Marcos ter tornado mais difíceis certas passagens claras de Mateus e/ou Lucas.



5.1.4 *Falta de concordância verbal entre Mateus e Lucas contra Marcos.* Observando-se as várias concordâncias nos Evangelhos Sinóticos, fica claro que, embora Mateus e Marcos tenham muitos pontos em comum, mas divergentes de Lucas, e também Marcos e Lucas tenham muitos pontos em comum, mas divergentes de Mateus, existem poucos casos de concordância entre Mateus e Lucas contra Marcos. Pressupondo-se o tipo mais simples de interdependência, em que o autor de um Evangelho utilizou-se do trabalho de outro Evangelista, temos as seguintes possibilidades:

As demais combinações de interdependência implicam que Mateus “conhecia” (no sentido de “usar”) Lucas ou que Lucas “conhecia” Mateus. Como veremos, isso é de todo improvável (v. 5.2.1 abaixo).

Levando-se em conta o fato de que os relatos da tradição tríplice raramente mostram concordância na fraseologia entre Mateus e Lucas contra Marcos, as teorias 1) e 3) não conseguem explicar o fenômeno. Além do mais 1), c) e e) não explicam os pontos em comum entre Marcos e Lucas, e 3), b) e d) não explicam os pontos em comum entre Mateus e Marcos. Só as explicações 2), a) e f) conseguem explicar a abundância de pontos em comum entre Mateus e Marcos e entre Marcos e Lucas, bem como a ausência de pontos em comum entre Mateus e Lucas. Contudo, os argumentos apresentados anteriormente contradizem a) e f).

5.1.5 *Falta de concordância na sequência entre Mateus e Lucas contra Marcos.* Semelhantemente ao argumento precedente, mas focando-se agora na sequência do material, temos a observação de que, quando Mateus diverge da sequência dos relatos encontrados em Marcos, Lucas nunca está de acordo com Mateus. Da mesma forma, quando Lucas diverge da sequência que encontramos em Marcos, Mateus nunca está sintonizado com

Lucas nessa divergência. Há quem considere que essa observação, feita por K. Lachmann (1835), seja a prova definitiva da prioridade de Marcos. No entanto, ela não constitui prova da prioridade marcana, pois é possível explicar essa concordância na sequência dos materiais valendo-se da Hipótese de Griesbach, segundo a qual Mateus foi escrito primeiro, Lucas utilizou-se de Mateus e Marcos usou Mateus e Lucas. Lachmann, contudo, acrescenta a essa observação o argumento de que é compreensível o fato de Mateus divergir de Marcos e de Lucas também divergir de Marcos, mas não é tão aceitável que Marcos tenha divergido de Mateus e de Lucas. À luz dessa observação, não há motivo para considerar a ideia de Lachmann uma falácia.

5.1.6 Certas concordâncias literárias são mais bem explicadas pela prioridade de Marcos. Nos Evangelhos Sinóticos, existem certos elementos comuns de natureza literária que são mais bem explicados com base na ideia de que Mateus e Lucas se utilizaram de Marcos. Por exemplo, em Mateus 9.1,2/Marcos 2.1-5/Lucas 5.17-20, Mateus, como de hábito (cf. Mt 8.5-13; 9.18-26), abrevia o relato marcano e omite a razão de Jesus ter concluído que o paralítico e seus amigos tinham fé. Em Mateus 27.15-22/Marcos 15.6-13/Lucas 23.18-21, Lucas abrevia o relato e omite, no episódio de Barrabás, a explicação de que era costume soltar um prisioneiro na época da Páscoa. Em Mateus 3.13-16/Marcos 1.9,10/Lucas 3.21,22, Mateus altera a fraseologia de Marcos e, ao mudar o segmento “foi batizado” para “depois de batizado”, deixando apenas o participio, acrescenta a palavra “logo” ao verbo “saiu”. O resultado, embora compreensível, é que Jesus sai imediatamente da água, em vez de imediatamente ver os céus abertos. Em Mateus 19.16,17/Marcos 10.17,18/Lucas 18.18,19, Mateus procura eliminar a dificuldade encontrada em Marcos: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão um, que é Deus”. Em vez das duas frases, ele registra: “Por que me perguntas sobre o que é bom?”. Entretanto, a frase seguinte revela que sua fonte continha algo a respeito de Deus ser bom — não a ideia de bondade no sentido abstrato, pois ele acrescenta: “Somente um é bom”.

Essas e outras concordâncias de natureza literária são mais compreensíveis se aceitarmos

a ideia de que Mateus e Lucas se utilizaram de Marcos, o que não acontece com qualquer outra teoria de interdependência.

5.1.7 O argumento com base nas intervenções editoriais por parte dos Evangelistas. Nos dias de hoje, os argumentos mais importantes a favor da prioridade de Marcos provavelmente envolvem os estudos da crítica da redação. É inegável que a maioria das investigações dos Evangelhos Sinóticos nesse campo avança com base na prioridade de Marcos. Por exemplo, é mais fácil entender por que Mateus acrescenta o detalhe de que Jesus é o “Filho de Davi” ao relato marcano do que justificar o motivo de Lucas e Marcos terem omitido essa informação (cf. Mt 12.23; 15.22; 22.9,15). De modo semelhante, é mais fácil entender o fato de Mateus ter acrescentado à sua fonte marcana a famosa expressão “Tudo isso aconteceu para que se cumprisse...” (Mt 1.22; 2.15,17; 4.14; 8.17; 12.17; 13.14,35; 21.4; 27.9) do que explicar o motivo de Marcos e Lucas terem preferido omitir as ocorrências da expressão. Cinco das seis últimas referências revelam isso claramente, pois os paralelos em Marcos e Lucas não trazem a citação do *at.* É mais difícil pressupor que Marcos e Lucas se utilizaram de Mateus e decidiram omitir essas referências do que aceitar o fato de que Mateus as acrescentou à sua fonte marcana.

Também descobrimos que, quando encontramos em Mateus certos aspectos estilísticos de Marcos, eles aparecem quase exclusivamente no material que Mateus tem em comum com Marcos. O famoso uso marcano de “logo”/“imediatamente” ocorre 41 vezes em seu Evangelho. Em Mateus, ocorre 18 vezes. Dessas 18 vezes, 14 ocorrem no material que Mateus tem em comum com Marcos. As outras 4 ocorrem em seu material *m* (o material especial de Mateus) e *o*. Contudo, das 18.293 palavras que existem em Mateus, 10.901 encontram paralelo em Marcos. Um total de 7.392 não tem paralelo. Isso significa que existe um “imediatamente”/“logo” para cada 778 palavras no material que Mateus tem em comum com Marcos, mas apenas um “imediatamente”/“logo” para cada 1.848 palavras no material não marcano (*m* e *o*). A ocorrência mais frequente de “imediatamente”/“logo” no material que Mateus compartilha com Marcos é mais facilmente explicada pela utilização que ele

faz de Marcos, em que a palavra é encontrada em abundância, do que por qualquer outra teoria.

Outro aspecto estilístico de Marcos é o uso de um segmento editorial com a conjunção “porque” (*gar*) para explicar algo a seus leitores (v. Mc 1.16,22; 5.28; 6.17,18 etc.). Em Marcos, encontramos 34 desses segmentos; em, Mateus, encontramos 10, mas todos aparecem no material compartilhado com Marcos. Não há uma única ocorrência no restante do material. Caso Mateus se tenha utilizado de Marcos, a presença desses segmentos editoriais é compreensível. Mas por que estariam apenas em determinadas seções do material mateusino, a saber, o material que ele partilha com Marcos, se Mateus não empregou Marcos?

5.1.8 *A teologia de Marcos é menos desenvolvida.* Quando se faz uma comparação do material comum entre Mateus, Marcos e Lucas, fica evidente que os materiais de Mateus e de Lucas são teologicamente mais desenvolvidos. Marcos, por exemplo, emprega seis vezes o termo “Senhor” (*kyrios*) em referência a Jesus, enquanto em Mateus encontramos a palavra não apenas nesses mesmos seis casos, mas em outros 24. Quinze desses casos se acham em material em que Marcos não traz o termo. O mesmo se pode dizer de Lucas, que emprega o título com frequência ainda maior. É mais fácil entender que Mateus e Lucas acrescentaram esse título à sua fonte marcana do que tentar descobrir por que Marcos teria optado por eliminá-lo, caso estivesse usando Mateus e/ou Lucas. O mesmo se pode dizer do título “Cristo”.

5.1.9 *Conclusão.* O motivo pelo qual a maioria dos estudiosos defende a prioridade de Marcos não se fundamenta em algum argumento isolado dentre os relacionados acima. Pelo contrário, a prioridade de Marcos baseia-se no conjunto de todos os argumentos. O peso de um argumento em particular pode não ser convincente, mas, juntos, eles são bem convincentes, e a melhor hipótese para explicar o Problema Sinótico é que Mateus e Lucas fizeram uso de Marcos na composição de seus Evangelhos. Por ser uma hipótese, não há prova definitiva para a Teoria dos Dois Documentos, e o Problema Sinótico precisa permanecer aberto, à espera de uma hipótese mais plausível.

5.2 *A existência de q.* Uma vez aceita a prioridade de Marcos, deparamos com outro problema que envolve o material comum encontrado em

Mateus e Lucas, mas não encontrado em Marcos, o chamado “material q”. Alguns exemplos são: Mateus 6.24/Lucas 16.13, Mateus 7.7-11/Lucas 11.9-13, Mateus 11.25-27/Lucas 10.21,22 e Mateus 23.37-39/Lucas 13.34,35. Como se deve explicar esse material comum? Analisaremos abaixo a proposta de que Mateus e Lucas o obtiveram de várias tradições orais, porém a explicação mais simples é que ou Mateus usou Lucas, ou Lucas usou Mateus para conseguir esse material. Existem, no entanto, várias razões que tornam improvável a utilização de Mateus por Lucas. (A teoria de que Mateus empregou Lucas tem poucos adeptos, e a maioria dos argumentos apresentados a seguir também demonstra que Mateus não se utilizou de Lucas.)

5.2.1 *Mateus e Lucas não se conheciam.* Isso fica evidente com base em vários indícios.

1) *Lucas não traz os acréscimos mateusinos à tradição tríplice.* Quando encontramos um relato na tradição tríplice e Mateus apresenta algo que não se encontra em Marcos, jamais encontramos em Lucas o acréscimo mateusino (cf. Mt 8.17; 12.5-7; 13.14,15 etc.). Se Lucas fez uso de Mateus, por que nunca encontramos nenhum desses acréscimos em Lucas? A explicação mais plausível é que Lucas não se utilizou de Mateus. (O mesmo se pode dizer dos acréscimos lucanos à tradição tríplice: eles nunca aparecem em Mateus.)

2) *O material q aparece em um contexto diferente em Lucas.* Em Mateus, o material q está organizado em cinco blocos de ensino cercados por seis blocos de narrativa. Consequentemente, temos: narrativa (Mt 1—4); ensino (Mt 5—7); narrativa (Mt 8—9); ensino (Mt 10); narrativa (Mt 11—12); ensino (Mt 13); narrativa (Mt 14—17); ensino (Mt 18); narrativa (Mt 19—22); ensino (Mt 23—25); narrativa (Mt 26—28). Também é necessário assinalar que cada uma das seções de ensino termina de forma semelhante; por exemplo: “Ao concluir Jesus esse discurso...” (Mt 7.28; 11.1; 13.53; 19.1; 26.1). Lucas, contudo, juntou o material q em duas seções: Lucas 6.20—8.3 e 9.51—18.14. Caso Lucas tenha se utilizado de Mateus, é difícil entender o motivo de ele ter abandonado a estrutura do material q encontrada em Mateus, preferindo uma organização própria do material.

3) *Às vezes, o material q é menos desenvolvido em Lucas.* Se Lucas tivesse feito uso de Mateus,

seria de esperar que a forma do material em Lucas fosse em geral teologicamente mais desenvolvida que o material correspondente em Mateus, mas não é o que acontece. Às vezes, o material ϱ em Lucas é menos desenvolvido. (Cf. Lc 6.20, “pobres”; v. 21, “agora tendes fome”; v. 31, nenhuma referência à “Lei e os Profetas”; 11.2, ao “Pai”; 14.26, ao verbo “aborrece”).

4) *Inexistência de pontos em comum na seqüência e na fraseologia de Mateus e Lucas quando divergem de Marcos.* Se Lucas fez uso de Mateus, é difícil entender por que a seqüência lucana jamais acompanha Mateus quando este diverge de Marcos e por que existem tão poucos elementos verbais comuns entre Mateus e Lucas quando divergem de Marcos.

5) *Ausência de material \mathfrak{m} em Lucas.* Por definição, o material \mathfrak{m} é aquele encontrado em Mateus, mas não em Marcos e em Lucas. Se Lucas fez uso de Mateus, é difícil explicar por que não incluiu nada desse material. O argumento baseado no silêncio sempre é questionável, mas, conhecendo-se alguns dos interesses teológicos de Lucas, é difícil entender por que ele, caso tenha se utilizado de Mateus, não empregou esse material, como é o caso da visita dos sábios (Mt 2.1-12). A menção da presença de gentios por ocasião do nascimento de Jesus se encaixaria muito bem em seu propósito geral. De modo semelhante, é inexplicável a exclusão de histórias como a fuga para o Egito e a volta para Nazaré (Mt 2.13-23), o depoimento dos guardas junto ao sepulcro (Mt 27.62-66), o relatório que apresentaram (Mt 28.11-15) e o material exclusivamente mateusino sobre a ressurreição (Mt 28.9,10,16-20).

Com base nos argumentos acima, parece razoável concluir que Lucas não conhecia Mateus (e Mateus não conhecia Lucas). Consequentemente, tem se postulado outra fonte comum. É objeto de debate a origem do uso de ϱ como símbolo desse material comum encontrado apenas em Mateus e em Lucas, mas o mais provável é que seja a letra inicial da palavra alemã *Quelle*, que significa “fonte”.

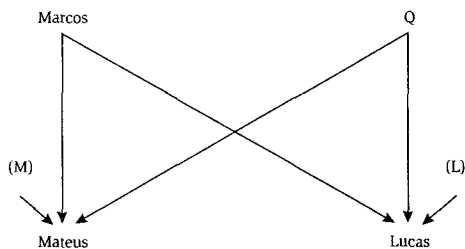
5.2.2 *Seria ϱ uma fonte escrita?* Se pressupusermos que, além de usar Marcos, Mateus e Lucas empregaram uma fonte comum, seria essa fonte escrita ou oral? Os principais argumentos a favor de uma fonte ϱ escrita apontam para a precisão na

fraseologia de alguns paralelos provenientes dessa fonte. Às vezes, a precisão na fraseologia é gritante (cf. Mt 6.24 par. Lc 16.13, em que 27 de 28 palavras são exatamente as mesmas; Mt 7.7,8 par. Lc 11.9,10, em que todas as 24 palavras são exatamente as mesmas). Seria a melhor explicação para essa exatidão uma fonte escrita comum? No entanto, certas partes do material ϱ não são muito exatas.

Outro argumento frequentemente apresentado a favor de uma fonte escrita ϱ envolve a concordância sequencial. Às vezes, pode se observar que Mateus e Lucas apresentam seqüências semelhantes no uso do material ϱ . Mas o fato de concordarem na seqüência não implica necessariamente uma fonte escrita. Alguns procuram identificar uma seqüência comum entre o material ϱ encontrado em Lucas e em cada uma das cinco seções ϱ de Mateus, ou seja, a ordem de ϱ em Lucas é comparável com Mateus 5—7, depois com Mateus 10, com Mateus 13 e assim por diante. Alguns estudiosos estão convencidos do argumento baseado na seqüência, mas a maioria discorda.

Um terceiro argumento favorável a ϱ como fonte escrita é a presença de duplicatas (relatos repetidos do mesmo episódio) em Mateus e em Lucas. Isso supostamente demonstra que foram empregadas duas fontes escritas — Marcos e ϱ . Contudo, na melhor das hipóteses, caso as tais duplicatas existam, elas demonstram o uso de uma segunda fonte comum, mas pode ter sido uma fonte oral ou fontes escritas fragmentárias. Outra teoria para ϱ como fonte escrita é o esforço para demonstrar que existe um vocabulário e um estilo comuns no material ϱ , revelando que eles procedem de uma fonte escrita comum. Essa teoria, porém, não é convincente.

A Hipótese das Duas (ou Quatro) Fontes



5.2.3 *Resumo.* A hipótese ϱ não deixa de ter seus problemas, mas apresenta menos dificuldades

que as hipóteses alternativas. Quanto à sua forma, é difícil saber ao certo se o material q chegou até Mateus e Lucas na forma de uma única fonte escrita, de várias fontes escritas ou de uma tradição oral. Parece bastante certo que Mateus e Lucas não se conheceram. Esse fato, somado ao argumento da prioridade marcana, favorece algum tipo de hipótese de dois documentos em que Mateus e Lucas fizeram uso de Marcos e provavelmente de um documento q escrito. Uma versão relacionada a essa é a Hipótese das Quatro Fontes, que pressupõe que o material exclusivo de Mateus (M) e de Lucas (L) provém de duas outras fontes escritas.

6. Problemas com a Hipótese das Duas Fontes

A principal alternativa para a Hipótese das Duas (ou Quatro) Fontes é a Hipótese de Griesbach (v. 4 acima), que oferece uma boa explicação para o problema com que se defronta a Hipótese das Duas Fontes: a existência de pontos em comum entre Mateus e Lucas quando há divergência de Marcos. Além das várias omissões em comum criadas pelo fato de abreviarem Marcos e dos pontos de concordância que surgiram quando melhoraram a gramática desse Evangelho, Mateus e Lucas têm vários e importantes pontos em comum, embora divergentes de Marcos (cf. Mc 17,8; 2.12; 3.24,26-29; 5.27; 6.33; 8.35; 9.2-4,18,19; 10.29; 14.65,72 par. em Mateus e Lucas).

Embora a Hipótese de Griesbach explique esses pontos em comum melhor do que a Hipótese das Duas Fontes, não devemos esquecer que a recíproca é verdadeira no que diz respeito a todos os argumentos a favor da prioridade marcana e contra a ideia de Mateus e Lucas se conhecerem. Esses argumentos são bem mais numerosos e têm peso bem maior. Quanto a Mateus e Lucas terem pontos em comum quando divergem de Marcos, várias explicações são possíveis.

6.1 Tradições sobrepostas. Em certos lugares, deve ter havido sobreposição do material q e de Marcos. É possível que Mateus e Lucas tenham em certos momentos dado preferência ao texto de q em detrimento do de Marcos e, desse modo, tenham levado Mateus e Lucas a concordar entre si.

6.2 Corrupção textual. Sabemos que os antigos escribas tinham a tendência de fazer com que os relatos paralelos nos Evangelhos se

conformassem uns aos outros. Assim, visto que Mateus era o Evangelho Sinótico mais conhecido e o mais usado, pode ser que bem no início algum escriba, ao copiar o Evangelho de Lucas, tenha mudado o texto lucano para se conformar à leitura de Mateus. Em tais casos, o resultado seria uma concordância entre Mateus e Lucas.

6.3 Tradição oral sobreposta. Também é possível que Mateus e Lucas às vezes utilizassem uma forma de tradição oral que lhes fosse mais familiar do que a fraseologia de sua fonte marcana e, por esse motivo, decidissem, de forma independente um do outro, elaborar o texto de acordo com a tradição oral. Aqui também o resultado seria uma concordância entre Mateus e Lucas.

Dentre vários outros motivos para uma concordância entre Mateus e Lucas temos: modificações coincidentes da gramática de Marcos, omissões coincidentes do material marcana, emprego comum de um Marcos diferente e modificações coincidentes de passagens difíceis de Marcos.

7. A importância da solução do Problema Sinótico

De diversas maneiras, a solução do Problema Sinótico se revela importante.

7.1 Crítica histórica. A busca da solução para esse problema encontrou grande impulso no desejo de identificar a fonte mais antiga e, pelo que se pressupunha, na melhor fonte histórica para investigar a vida de Jesus. Esperava-se que, ao descobrir a fonte básica dos Evangelhos Sinóticos, os estudiosos teriam em mãos uma fonte histórica livre da teologia da igreja primitiva. Essa fonte seria, portanto, a base para a busca do Jesus histórico. Acreditava-se que Marcos proporcionava essa fonte. Hoje, percebemos que Marcos, como os demais Evangelhos, não é uma biografia objetiva da vida de Jesus no sentido moderno da palavra (v. EVANGELHO [GÊNERO]). Que biografia omitiria os trinta primeiros anos da vida de alguém? E qual dos Evangelistas é “objetivo”? Por isso, fica evidente que a procura de uma biografia totalmente objetiva da vida de Jesus estava desde o início fadada ao fracasso.

Entretanto, a busca de uma solução para o Problema Sinótico tem oferecido ferramentas úteis para a investigação histórica. O critério de

confirmação múltipla baseia-se na premissa de que várias testemunhas são melhores que uma. Desse modo, se um ensino de Jesus tem o testemunho de Marcos, Q, M, L e João, então temos cinco fontes dando testemunho da historicidade desse ensino (v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS). Outra ferramenta útil é o critério de padrões divergentes de redação. Por causa da aplicação da Hipótese das Duas Fontes, os estudiosos dos Evangelhos Sinóticos estão hoje mais familiarizados com o estilo literário e as ênfases teológicas dos Evangelistas. É óbvio que, se um dos Evangelistas incluiu em seu Evangelho algo que parece conflitar com seus propósitos, ele está dando testemunho de que aquela tradição era bem antiga e bem conhecida.

7.2 Investigação das intervenções editoriais nos Evangelhos. Ao observar como Mateus e Lucas empregaram Marcos e Q, temos melhores condições de entender a ênfase teológica de cada um. Desse modo, fica mais fácil entender o significado de suas obras. Basta comparar os seguintes exemplos com seus respectivos paralelos para ver como eles ajudam a revelar a ênfase teológica do escritor de cada Evangelho: Lucas 5.17; 6.27,28; 11.13; Mateus 8.15; 13.35; 15.22.

7.3 Percepções hermenêuticas. Vale a pena observar como cada Evangelista interpreta sua fonte, pois os Evangelistas estavam mais próximos do tempo, da situação, do idioma e do pensamento de seus contemporâneos que nós. Por causa disso, às vezes a interpretação de um texto difícil é facilitada apenas por observar como eles interpretaram esse texto. Por exemplo, com base em Mateus 10.37,38, fica evidente que a ordem de Lucas para “aborrecer” os pais (Lc 14.26, *ARA*) significa que seus discípulos devem amar Jesus mais que a outras pessoas. Também se pode descobrir que é possível aplicar certos ensinamentos de Jesus observando-se como os Evangelistas os aplicam à situação em que viviam. Um bom exemplo disso é a parábola da ovelha perdida (Lc 15.3-7 par. Mt 18.10-14).

Ver também EVANGELHO (GÊNERO).

BIBLIOGRAFIA. BELLINZONI JR., A. J. et al. *The two-source hypothesis: a critical appraisal*. Macon: Mercer University Press, 1985. ■ FARMER, W. R.

The synoptic problem: a critical analysis. New York: Macmillan, 1964. ■ FARRER, A. M. On dispensing with Q. In: *Studies in the gospels*. Oxford: Blackwell, 1955, p. 55-88. ■ FITZMYER, J. A. The priority of Mark and the “Q” source in Luke. In: *Jesus and man’s hope*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970, p. 131-70. ■ GOODacre, M. *The case against Q*. Harrisburg: Trinity Press International, 2002. ■ _____. *The synoptic problem*. Sheffield: Academic, 2001. ■ HAWKINS, J. C. *Horae synopticae*. Oxford: Clarendon, 1909. ■ KLOPPENBORG, J. S. *The formation of Q: trajectories in ancient wisdom collections*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ LONGSTAFF, T. R. W. & THOMAS, P. A. *The synoptic problem: a bibliography 1716-1988*. Macon: Mercer University Press, 1988. ■ NEIRYNCK, F. *The minor agreements of Matthew and Luke against Mark with a cumulative list*. Leuven: Leuven University Press, 1974. ■ REICKE, B. *The roots of the synoptic gospels*. Philadelphia: Fortress, 1986. ■ STEIN, R. H. *The synoptic problem*. Grand Rapids: Baker, 1987. ■ STREETER, B. H. *The four gospels*. London: Macmillan, 1951. ■ STOLDT, H.-H. *History and criticism of the Markan hypothesis*. Macon: Mercer University Press, 1980. ■ STYLER, G. M. The priority of Mark. In: MOULE, C. F. D. *The birth of the New Testament*. 3. ed. New York: Harper & Row, p. 285-316. ■ TUCKETT, C. M. The argument from order and the synoptic problem. *tz*, v. 36, p. 338-54, 1980. ■ _____. *The revival of the Griesbach hypothesis: an analysis and appraisal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

R. H. STEIN

PROFECIA. Ver ESPÍRITO SANTO.

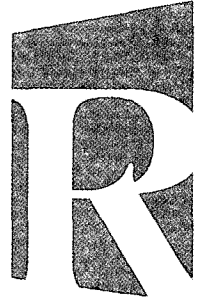
PROTOGNOSTICISMO. Ver ADVERSÁRIOS; COLOSSENSES, CARTA AOS.

PSEUDEPIGRAFOS. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS; MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

PSEUDEPIGRÁFICOS DO NOVO TESTAMENTO. Ver EFÉSIOS, CARTA AOS; CARTAS PASTORAIS.

PURIFICAÇÃO DO TEMPLO. Ver TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.

PURO E IMPURO. Ver LEI I.



RECONCILIAÇÃO. Ver CRISTO, MORTE DE II.

REDEÇÃO. Ver CRISTO, MORTE DE.

REFEIÇÕES COMUNITÁRIAS. Ver COMUNHÃO À MESA.

REFEIÇÕES RELIGIOSAS. Ver CEIA DO SENHOR I.

REI DAVIDICO. Ver CRISTO; FILHO DE DAVI.

REI, DEUS COMO. Ver DEUS.

REINO DE CRISTO. Ver REINO DE DEUS II.

REINO DE DEUS I: EVANGELHOS

O termo “reino de Deus” ou “reino do céu” significa o governo soberano, dinâmico e escatológico (v. ES-CATOLOGIA) de Deus. O reino de Deus está no âmbito do ensino de Jesus. Na forma em que foi proclamado por Jesus, o reino de Deus estava vinculado à promessa do AT, bem como ao pensamento apocalíptico judaico, mas diferia deles em aspectos importantes. Por exemplo: denotava um governo eterno de Deus, em vez de um reino terrestre; seu âmbito era universal, em vez de limitado à nação judaica; era iminente e estava potencialmente presente em Jesus, em vez de ser uma vaga esperança futura, estando inextricavelmente ligado à sua pessoa e missão.

1. Terminologia
2. Antecedentes veterotestamentários
- 3.3. Judaísmo
- 4.4. Jesus e o reino de Deus
- 5.5. Os Evangelhos
- 6.6. O reino de Deus e a igreja de hoje

1. Terminologia

Os Evangelhos empregam três termos para expressar a ideia do reino de Deus: *hē basileia tou theou* (“o reino de Deus”), *hē basileia tōn ouranōn* (“o reino do[s] céu[s]”) e a forma absoluta *hē basileia* (“o reino”). A equivalência das duas primeiras expressões está indicada no seu conteúdo, contexto e permutabilidade nos Evangelhos. (A distinção entre reino de Deus como soberania divina e reino do céu como uma realidade futura pertencente a uma esfera fora deste mundo, em que o reino de Deus é concebido como a condição para entrar no reino do céu [PAMMENT], não tem base exegética.) A expressão grega para “o reino do(s) céu(s)” é uma tradução literal da expressão judaica tardia *mal'kūt shāmāyim* (e.g., 2Ap Br, 73; 3Ap Br, 11.2; Aç Ms, 10; Sl Sa, 17.4; 1Qsb 3.5; m. Ber., 2.2,5; y. Ber., 4a7b), em que, por reverência, “céus” substituiu a palavra “Deus”, assim como “*dōnay*” (“senhor”, “mestre”) havia substituído *Yahweh* (“Senhor”) e, no devido tempo, *mākôm* (“lugar”) substituiu *shāmāyim* (“céus”) (DALMAN, p. 91-101). Também se faz referência ao reino de Deus mediante a forma absoluta “reino”, quando a referência é óbvia.

O significado básico do hebraico *mal'kūt* (com seus sinônimos), do aramaico *malkū* e do grego *basileia* é abstrato e dinâmico, ou seja, indica soberania ou governo régio. Esse é quase sempre o caso no AT e na literatura judaica quando o termo é aplicado a Deus. O sentido de domínio — um reino territorial — é secundário e surge da necessidade de um local identificado que seja o âmbito do exercício da soberania.

2. Antecedentes veterotestamentários

Os Evangelhos, ao apresentar os ministérios de JOÃO BATISTA e de Jesus, declaram que ambos proclamam a proximidade do reino de Deus. Essa declaração não é seguida de explicação alguma, e a conclusão deve ser que o conceito de reino de Deus era bem conhecido.

No entanto, a expressão “reino de Deus” está ausente dos livros canônicos do AT e ocorre apenas uma vez nos Apócrifos, em Sabedoria 10.10. No entanto, embora o termo esteja ausente, a ideia está presente por todo o AT. Em vários textos, Javé é apresentado como rei (Dt 9.26 [LXX]; 1Sm 12.12; Sl 24.10 [23.10, LXX]; 29.10 [28.10, LXX]; Is 6.5; 33.22; Sf 3.15; Zc 14.16,17). Em outras passagens, ele possui um trono régio (Sl 9.4 [9.5, LXX]; 45.6 [44.7, LXX]; 47.8 [46.9, LXX]; Is 6.1; 66.1; Ez 1.26; Eo 1.8), ao passo que ocasionalmente se declara seu reinado contínuo ou futuro (Sl 10.16 [9.37, LXX]; 146.10 [145.10, LXX]; Is 24.23; Sb 3.8). Aliás, Salmos 22.28 (22.29, TM; 21.29, LXX) diz que “o reino” (*hammélûkâ; basi-leia, LXX*) pertence ao Senhor.

Contudo, a ideia não está confinada aos textos que evidenciam atributos régios: ela está por trás de todo o relacionamento entre Javé e Israel. A exigência de deixar Israel partir, feita ao faraó, é a do rei legítimo contra o usurpador. A aliança com Israel é a que afirma a suserania de Deus sobre seu povo. Na conquista de Canaã, Javé, na condição de rei, presenteia seu povo com um território de que ele, na condição de Criador e Rei da terra, pode dispor como bem lhe agrada. O governo de Deus sobre Israel é especialmente exemplificado no período dos juizes, que atuaram como representantes de Deus. Uma crise surgiu quando Israel exigiu um rei (1Sm 8.4,5), atitude que foi interpretada como rejeição do governo de Javé (1Sm 8.6-8). Entretanto, com a ascensão de Davi ao trono a situação de certa forma se normalizou, e o entendimento foi que o rei governava como representante de Javé e estava sob a suserania divina. Ou seja, via-se a monarquia como a manifestação concreta do governo de Javé.

Isso explica o papel oficial dos profetas que atuavam na corte (e.g., Natã, Gade, Elias). A promessa de estabelecer o trono de Davi para sempre, apesar da rejeição a Salomão (1Rs 11.11-14), fez com que a atenção se concentrasse num Messias

futuro (v. CRISTO) que governaria sobre o reino de Davi, trazendo justiça e prosperidade (v. FILHO DE DAVI). Dessa maneira, o reino davídico foi de certa forma fundido com o governo de Javé. Os grandes profetas éticos denunciaram a infidelidade de Israel contra o Criador e Rei (Senhor) do Universo, que tinha prazer em se identificar com Israel. A crise tornou-se especialmente grave quando os últimos vestígios do reino de Davi foram levados embora pelo cativo babilônico. Então, em alguns círculos, a promessa de um reino eterno feita a Davi começou a ser radicalmente reinterpretada.

Nenhum outro escrito do AT traz mais informações sobre a soberania de Deus que Daniel. Nesse livro, o reino de Deus é o tema central. Entretanto, o conceito de reino de Deus apresentado por Daniel é transformado sob o impacto da nova situação. A soberania divina é contrastada com os reinos humanos, e deles se diz que estão sob o controle do Deus do céu, que concede soberania a cada reino de acordo com sua vontade. Daniel 2 apresenta o reino de Deus como uma intervenção divina direta. Seu agente, na forma de uma pedra cortada sem o auxílio de mãos humanas, esmigalha os vários reinos humanos, aqui simbolizados por metais e barro, e ela (i.e., o reino — “rei” e “reino” são permutáveis em Daniel) cresce até encher toda a terra. Em Daniel 7, muda o simbolismo: agora os animais selvagens representam a natureza ímpia dos reinos humanos. O agente que atua a favor do reino de Deus é um personagem descrito como “alguém parecido com filho de homem” (v. FILHO DO HOMEM). Esse personagem passa a ter o governo régio sobre os poderes espirituais que atuam por trás dos potentados terrenos, e os santos ligados ao personagem recebem o governo régio sobre os monarcas de baixo de todo o céu (i.e., os potentados terrenos).

Desse modo, Daniel não apenas apresenta o reino de Deus despido de sua natureza davídica, terreno e política, mas também descreve seu agente como um ser celeste e transcendental. A nova situação criou não apenas um novo conceito de reino de Deus, mas também uma transformação de seu agente (v. CARAGOUNIS, 1986, p. 61-80). Essas ideias foram de importância decisiva na formação do pensamento e da escatologia messiânicos, não apenas no judaísmo mas também no ensino de Jesus.

3. Judaísmo

No início do judaísmo, o conceito de reino de Deus foi moldado por três fatores. Na base, estava a ideia veterotestamentária da epifania escatológica de Javé, em que este chegava para castigar os perversos (i.e., os inimigos de Israel) e recompensar os justos (i.e., Israel). Essa ideia estava acompanhada de outra, a de que o governo de Deus se daria por meio de seu rei messiânico escolhido, de descendência davídica. Seria um período de alegria total e inimaginável para o povo judeu. O segundo fator era que Daniel passou a entender o reino e seu agente como realidades transcendentais e celestiais e o consequente livramento do povo de Deus como algo presentemente dinâmico. O terceiro fator era o fato de os gentios terem governado a Palestina durante séculos, o que intensificava o anseio por libertação, identidade nacional e felicidade (v. JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO).

Embora o termo “reino de Deus” seja raro no judaísmo, a ideia é quase onipresente, quer explicitamente, como o reino do Messias, quer implicitamente em referências à era messiânica. Os dois enfoques sobre a expectativa messiânica herdados pelo judaísmo são refletidos nas descrições ambivalentes do reino do Messias. Além de desafiar uma apresentação estritamente sistemática do ensino do reino, essa ambivalência também dá a entender que temas oriundos de ambas as linhas de pensamento estão misturados em diversos níveis. O resultado é uma variedade de messianismos e conceitos de reino que nem sempre se distinguem claramente uns dos outros. No entanto, em geral podemos fazer distinção entre as duas principais tendências de concepção do reino. A primeira é o conceito de um reino davídico temporário, que tem Jerusalém como centro e os judeus como os principais beneficiários — embora às vezes abrangendo o mundo inteiro. Essa concepção é mais antiga, política e preocupada com este mundo. A segunda é um conceito posterior e apocalíptico de um reino que está situado além da esfera da existência física e é transcendental e eterno, sendo concebido em termos universalistas.

Quando o reino de Deus é considerado temporário, segue-se geralmente um juízo, postula-se um novo mundo e procura-se no céu um reinado

divino com alegria absoluta maior que a do reino messiânico. Esse conceito é fortemente contrastado com a ideia apocalíptica segundo a qual o reino de Deus é estabelecido por intervenção divina direta e é transcendental e eterno, sob o governo de um Messias semelhantemente transcendental e preexistente denominado Filho do homem — Daniel; 2Esdras; Similitudes, de *1Enoque* (37—71). Nesse caso, o Messias participa do juízo, que dessa maneira precede o reino messiânico. Esse reino é o reino definitivo de Deus, que deve durar para sempre.

No entanto, como é natural, até mesmo a expectativa posterior emprega, em sua maior parte, categorias messiânicas da expectativa anterior, e isso torna mais difícil isolar os traços de uma e de outra. O que se segue é uma tentativa de ilustrar em poucas palavras algumas das principais vertentes do pensamento judaico acerca do reino de Deus, sem tentar estabelecer uma linha demarcatória estrita entre as formas inicial e posterior da expectativa ou entre os diferentes pontos de vista da fase inicial do judaísmo.

Especialmente em obras que refletem a influência de Daniel, o irrompimento do reino de Deus é precedido por um período de tribulação e turbulência no céu e na terra (*Or si*, 3.796-808; *2Ap Br*, 70.2-8; *4Ed* 6.24; 9.1-12; 13.29-31; *1QM* 12.9; 19.1,2; cf. *Mt* 24.7-12 e par.). Na literatura rabínica, esse momento veio a ser chamado “as dores de parto do Messias” (*b. Sanh.*, 98b; *Str-B*, v. 1, p. 950). Às vezes a aparição do Messias é precedida pela vinda de Elias (*Ml* 3.1-4; *Eo* 48.10,11; cf. *Mt* 17.10 e par.; *m. 'Ed.*, 8.7; *JUSTINO MÁRTIR, DI Tr*, 8) ou do profeta semelhante a Moisés (*Dt* 18.15; *1QS* 9.11; *4QTestim* 5-8; *Jo* 1.21).

O Messias é concebido de diversas maneiras. É tradicional a ideia de um Messias plenamente humano, davídico (*Sl Sa*, 17.5,23; *Or si*, 3.49) que derrota os ímpios (*Or si*, 3.652-656; *Sl Sa*, 17.23-32), ao passo que em obras pertencentes à tradição de Daniel o Messias é um ser preexistente e sobrenatural com poderes para julgar os reis e os poderosos — em suma, todos os inimigos de Deus — e de confirmar os justos (*1En*, 46.1-6; 48.2-6; 62.5-7; *4Ed* 12.32). Outra diferença é que, de acordo com *1Enoque* 90.16-38, o Messias aparecerá depois do juízo, ao passo que na maioria das outras obras (*Or si*, 3.652-656; *Sl Sa*, 17.14-41;

1En, 46.4-6; 62.3-12; 69.27-29; 4Ed 13.32-38; cf. Mt 25.31-46) ele derrota ou julga seus inimigos.

Fazendo eco à ideia de Salmos 2.1-3, várias obras pressupõem um ataque final dos ímpios contra o Messias (*Or si*, 3.663-668; 1En, 90.16; 1QM 15-19; 4Ed 13.33,34) a fim de frustrar o estabelecimento do reino messiânico. Às vezes esses poderes são aniquilados por Deus (*Te Ms*, 10.2-7; 1En, 90.18,19) ou, mais frequentemente, pelo Messias (4Ed 12.32,33; 13.27,28,37-39; 2Ap Br, 39.7—40.2), que ocasionalmente é apresentado como guerreiro (*Tg Is*, 10.27; Gn 49.11) e às vezes em categorias judiciais (1En, 46.4-6; 45.3; 52.4-9; 55.4; 61.8-10; cf. Mt 25.31-46).

O estabelecimento do reino do Messias envolve o ajuntamento dos israelitas dispersos (Br 4.36,37, LXX; 5.5-9; Filo, *Pm pn*, 28; 4Ed 13.39-47) e a restauração de Jerusalém (*Sl Sa*, 17.25,33; 1En, 53.6; 90.28,29; 4Ed 7.26). O entendimento é que o reino messiânico implica o reinado derradeiro de Deus sobre seu povo (*Or si*, 3.704-706,756-759; *Sl Sa*, 17.1-4; 1QM 19.1; *Sh'mōneh 'Esrēh*, 11 *b'rākā*), desse modo confirmando o conceito veterotestamentário de Deus como rei sobre Israel. O centro do reino é a Palestina, sendo Jerusalém “a joia do mundo” (*Or si*, 3.423), embora *Jubileus* (obra de meados do séc. II a.C.) provavelmente apresente o primeiro caso de um reino messiânico temporário de mil anos de duração. Esse conceito surge gradualmente como resultado do desenvolvimento moral e espiritual do ser humano, e, durante esse período, os poderes do mal serão contidos (*Jb*, 1.29; 23.26-30).

Semelhantemente, o terceiro livro dos *Oráculos sibílinos* (762-771, séc. II a.C.) exorta o povo ao viver justo como condição para Deus “erguer seu reino por todas as eras sobre os homens”. *Oráculos sibílinos* 5.414 (c. 100 d.C.) descreve o Messias como “um Homem Bendito” vindo das “planícies do céu”, o que talvez reflita a influência de Daniel. Sob seu reinado, haverá paz (*Or si*, 3.702), fartura e prosperidade (*Or si*, 3.744), de que até mesmo o mundo animal participará (*Or si*, 3.788-795).

De acordo com o *Testamento de Moisés* 10.1 (séc. I d.C.), o reino de Deus “aparecerá por toda a sua criação”. Entretanto, o reino parece ser terreno, dá a impressão de não ter um Messias e é introduzido pelo arrependimento (*Te Ms*, 1.18;

9.6,7). O reino aguardado significará glória para Israel e castigo para os gentios (*Te Ms*, 10.7-10).

O *2Apocalipse de Baruque* descreve o reino messiânico especialmente em três visões (consideradas anteriores a 70 d.C.). Na primeira visão (2Ap Br, 27—30), a revelação do Messias instaura uma época de prosperidade para “aqueles que forem encontrados nesta terra” e “tiverem chegado à consumação dos tempos”. Na segunda visão (2Ap Br, 36—40), o Messias aniquilará o inimigo, o quarto império (refletindo Dn 7), e reinará “até que o mundo de corrupção tenha acabado [...] e os tempos [...] tenham se cumprido”. Na terceira visão (2Ap Br, 53—74), a prosperidade e a alegria absoluta chegam após a aniquilação dos inimigos de Israel pelo Messias. O reino está associado à esperança alimentada por Israel durante muito tempo, embora a condição do Messias seja sobrenatural.

As duas obras que revelam a influência mais clara do Filho do homem de Daniel, as *Similitudes*, de *1Enoque*, e 4Esdras, acompanham sua fonte, associando os conceitos de reino e Filho do homem. Em vários pontos das *Similitudes* (ou *Parábolas*), o Filho do homem é alguém que exerce as funções de juiz e governante universal (1En, 46.4-6; 62.3-12; 63.4; 69.27-29), e o livro termina com uma descrição da era messiânica (1En, 71.15-17; cf. 1En, 62.12-16; v. CARAGOUNIS, 1986, p. 84-119).

O livro de 4Esdras combina o Messias terreno com o transcendental (4Ed 12.32), que morre depois de reinar quatrocentos anos (4Ed 7.28,29; outras versões trazem 1.030 anos). A ascendência davídica do Messias é, talvez, a maneira de o livro destacar a continuidade do pensamento messiânico, embora o conteúdo seja de um Messias transcendental, como se vê, por exemplo, em 4Esdras 12.32-34 e 13.26 (v. CARAGOUNIS, 1986, p. 119-31).

Nos manuscritos de Qumran, o termo *mal'kūt* ocorre mais de uma dezena de vezes, mas apenas uma vez para designar o reino de Deus (1QM 12.7). Na maioria das outras ocorrências, designa o reino de Israel. Mas a ideia do reino de Deus está latente na crença dos sectários de que constituíam o verdadeiro povo de Deus e que deviam lutar na batalha escatológica contra os inimigos de Deus (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO; sobre o judaísmo em geral, v. SCHÜRER, v. 2, p. 492-554).

4. Jesus e o reino de Deus

No ensino de Jesus, o debate gira em torno de duas questões: 1) a natureza e 2) a iminência do reino de Deus. Essas duas questões estão relacionadas entre si e nos últimos cem anos têm ocupado o centro do debate entre os estudiosos.

4.1 A visão dinâmica de Jesus. O pensamento de Jesus acerca do reino de Deus dava continuidade à promessa do AT e apresentava certas características vistas também no judaísmo apocalíptico, especialmente em Daniel, mas ia além deles em alguns aspectos importantes: 1) o reino de Deus era basicamente dinâmico, não uma entidade geográfica; 2) ele estava vinculado ao destino do Filho do homem; 3) a entrada no reino não se baseava na aliança nem estava restrita aos judeus; 4) enquanto no apocalitismo era uma vaga esperança futura, em Jesus é algo certo e iminente, exigindo resposta imediata.

À semelhança dos apocaliptistas, Jesus sustentava que o reino de Deus não era uma realização humana, mas um ato de Deus. Por outro lado, ao contrário deles, Jesus não imaginava o reino de Deus se manifestando após um período de catástrofes, mas surgindo de maneira mansa, tranquila e discreta. Para Jesus, o elemento catastrófico consistia no abalo que seu chamado provocava nas relações entre seus seguidores e os familiares, entre amigos e até no ser humano consigo mesmo. Os seguidores de Jesus deveriam estar prontos para “odiar” a vida se quisessem ser dignos dele e do reino de Deus.

4.2 O reino como presente ou futuro — o debate atual. No debate atual, a questão do reino de Deus no ensino de Jesus gira em torno de três indagações. Qual a sua essência? Como ele está relacionado com a pessoa e a obra de Jesus? Quando virá o reino?

Nos últimos cem anos, desde a obra de A. Ritschl e J. Weiss, o reino de Deus tem ocupado o centro dos debates, e as três perguntas acima têm recebido diversas respostas. Ritschl, influenciado pela filosofia idealista de Kant, concebeu o reino de Deus em termos éticos, imaginando-o como a organização da humanidade redimida, cujas ações são inspiradas pelo amor.

O interesse gerado pela obra de Ritschl deu origem a várias e importantes interpretações do reino de Deus. A primeira foi a interpretação

individualista, espiritual e não escatológica, que situava o reino de Deus na experiência do coração da pessoa. Essa interpretação estava associada à escola liberal. Para os liberais, a essência do cristianismo se encontrava em certos princípios gerais ensinados por Jesus, como a paternidade de Deus e a irmandade de todos os humanos (e.g., A. VON HARNACK, 1886; W. HERRMANN, 1901). A segunda foi o movimento do evangelho social, na Alemanha (C. BLUMHARDT, c. 1900; L. RAGAZ, 1911) e especialmente nos Estados Unidos, com sua ênfase na presente ordem social baseada no amor e na solidariedade (S. MATHEWS, 1897; F. G. PEABODY, 1900; particularmente W. RAUSCHENBUSCH, 1912).

Contudo, a interpretação mais importante para o ininterrupto debate entre os estudiosos foi a do genro de Ritschl, J. Weiss, em *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [A proclamação de Jesus acerca do reino de Deus] (1892), obra que marcou época. Weiss reagiu fortemente à interpretação de Ritschl, destacando a natureza futura, escatológica e apocalíptica do reino de Deus, que enfrenta a oposição do reino de Satanás. O reino de Deus irromperia sem aviso, seria exclusivamente obra de Deus e eliminaria a ordem presente. A obra de Weiss provocou uma tempestade e, com ela, um interesse sem precedentes pelo tema. Nas mãos de A. Schweitzer, o enfoque iniciado por Weiss tornou-se conhecido como *Konsequente Eschatologie* (“escatologia consistente”, “futurista” ou “completa e profunda”). No devido tempo, a escatologia realizada de C. H. Dodd surgiria como o polo oposto a esse enfoque. Nesse ínterim, G. Dalman (1898), recorrendo à filologia, demonstrou o caráter dinâmico do reino de Deus no judaísmo e no NT, que veio a ser a pressuposição básica de quase todos os debates subsequentes. De acordo com Dalman, o conceito de reino de Deus não apresenta nenhum aspecto territorial ou geográfico, mas expressa dinamicamente o governo régio de Deus, que é basicamente escatológico. A interpretação teológica, no entanto, foi dada por A. Schweitzer.

Em *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis* (ττ: *The mystery of the kingdom of God: the secret of Jesus' messiahship and passion*. [O mistério do reino de Deus: o segredo da messianidade e da Paixão de Jesus]) (1901), especialmente em *A busca do Jesus histórico* (original alemão de

1906), obras que se tornaram ponto de referência nos estudos sobre o reino de Deus, Schweitzer interpreta não apenas o ensino de Jesus, como Weiss havia feito, mas também todo o ministério de Jesus em termos consistentemente escatológicos. Jesus é interpretado como um personagem apocalíptico que esperava que o fim acontecesse durante a missão dos Doze (Mc 6.7-13 e par.), motivo pelo qual não esperava tornar a ver os discípulos. Entretanto, ele estava enganado a respeito disso. O fim não veio — nem o reino de Deus. Tendo arriscado tudo nessa expectativa e descobrindo que estava errado em sua predição sobre o fim, Jesus decidiu se lançar impetuosamente à morte, na tentativa final e heroica de forçar Deus a estabelecer seu reino. O impacto de Schweitzer, em particular na Alemanha, pode ser aferido pelo fato de que essa escatologia futurista se tornou o enfoque alemão característico.

Como reação à unilateralidade do ponto de vista alemão, vários estudiosos britânicos, como A. T. Cadoux (1930) e T. W. Manson (1931), e mesmo alguns alemães, como E. von Dobschütz e H.-D. Wendland, destacaram no ensino de Jesus o elemento presente do reino de Deus. À semelhança de Schweitzer, R. Bultmann entende que Jesus esperava que o reino de Deus começasse com sua morte e, por isso, subiu a Jerusalém a fim de purificar o templo, como preparativo. Bultmann concebe o reino de Deus como uma entidade futura, escatológica, supra-histórica e sobrenatural, que põe o ser humano diante de uma decisão. Contudo, diferentemente de Schweitzer, na interpretação desmitologizante de Bultmann o reino de Deus está sempre vindo e, desse modo, deixa de ser um acontecimento futuro, que se aguarda e pode ser aguardado. Uma vez que a decisão é contínua, o reino de Deus não é um acontecimento no tempo. Assim, o reino de Deus, esvaziado de seu conteúdo, transcende o tempo sem nunca entrar nele. Em suma, Bultmann entende o reino de Deus basicamente de forma existencialista, como a hora da decisão do indivíduo.

Entretanto, o estudioso que deu forma definitiva a essa reação foi Dodd. Em *The parables of the kingdom [As parábolas do reino]* (1935), Dodd interpreta, por exemplo, o *ēngiken* de Marcos 1.15 e seus paralelos à luz do *epthasen* de Mateus 12.28 (par. Lc 11.20). Ele afirma que

a fraseologia da *LXX* na tradução do aramaico de Daniel, as expressões idiomáticas gregas da época de Jesus e as parábolas do reino constituíam em conjunto um apoio à sua tese de que o reino de Deus já era uma realidade presente durante o ministério de Jesus. O acontecimento decisivo havia ocorrido na vinda de Jesus. As curas operadas por ele, em particular as expulsões de demônios, eram demonstrações de que, na pessoa e na obra de Jesus, a soberania divina havia desferido o golpe decisivo no reino de Satanás e era, indubitavelmente, uma realidade presente. Em certo sentido, Dodd identificou o reino de Deus com a pessoa de Jesus, permitindo que o reino de Deus fosse entendido como uma realidade atemporal. “O absoluto, o ‘totalmente outro’, penetrou no tempo e no espaço” (Dodd, p. 81). “O inconcebível aconteceu: a história se tornou o veículo do eterno; o absoluto vestiu-se de carne e sangue” (Dodd, p. 147). Na interpretação de Dodd acerca do reino de Deus, “a escatologia futurista desaparece, e tudo que resta é ‘o eschaton [o fim]’ como o Eterno” (Lundström, p. 121). Para chegar a isso, Dodd ignorou as afirmações dos Evangelhos que apresentavam o reino de Deus como futuro.

A influência de Dodd tem sido imensa, forçando importantes modificações na interpretação futurista. Nos últimos 45 anos, ela tem suscitado várias opiniões intermediárias, que concebem o reino de Deus ao mesmo tempo como presente e futuro, com o lado alemão tendendo mais para o aspecto futuro, e o britânico, mais para o aspecto presente. Por exemplo: W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1945) (π: *Promise and fulfillment [Promessa e cumprimento]*, 1961); G. R. Beasley-Murray (1954, p. 312-6; 1986, p. 75-80); E. Jüngel, Schnackenburg, N. Perrin, D. C. Allison (p. 99-114). Numa tendência semelhante, J. Jeremias, por sugestão de E. Haenchen, apresenta o reino de Deus como *sich realisierende Eschatologie* (“uma escatologia em processo de realização”), termo preferido por Dodd, mas que aparentemente nunca permitiu que modificasse sua interpretação básica. R. H. Fuller (p. 25-7) interpreta *epthasen* como “é chegado”, mas apoiado no recurso profético de falar prolepticamente de um acontecimento, como se já tivesse ocorrido. Para Fuller, ao agir antecipadamente, os poderes do reino de Deus já estavam se fazendo

sentir nos feitos de Jesus, e essa interpretação foi denominada “escatologia proléptica”. G. Florovsky e A. M. Hunter (p. 94) defendem uma escatologia inaugurada, ao passo que, com base numa tradução de *ephthasen* por “é chegado”, G. E. Ladd acredita num cumprimento do reino de Deus na história (i.e., no ministério de Jesus) e numa consumação plena, por ocasião do fim da história, e chama sua concepção de “escatologia do realismo bíblico”.

Kümmel é tido como o estudioso que chegou mais próximo de uma “síntese autêntica das escatologias realizada e futurista no ensino de nosso Senhor” (BEASLEY-MURRAY, 1954, p. 103). Dessa maneira, ao mesmo tempo que acertadamente reconhece o caráter futuro das declarações de Jesus e admite um intervalo entre a Paixão e a parusia (Mc 2.18-20; 8.38 par. Lc 12.8,9), ele entende que — seguindo a linha de pensamento de Dodd — o *ephthasen* de Mateus 12.28 tem o sentido de “é chegado” e deixava implícito que o fim já estava em operação em Jesus. Na pessoa e nas ações de Jesus, o futuro já estava realizado, pois aquele que introduziria e realizaria a salvação no final já estava presente. Dessa forma, o futuro do reino de Deus e sua vinda estavam intimamente ligados ao presente, que tinha Jesus como seu centro. O reino de Deus estava presente na pessoa, ensino e obras de Jesus. Pela fé nele as pessoas recebiam o reino de Deus e a garantia da aparição desse mesmo reino. Essa garantia deixava implícito que o reino de Deus devia se cumprir nele. Desse modo, a promessa e o cumprimento estão indissolavelmente associados um ao outro. Ladd (p. 123-4) critica Kümmel por não explicar o que é exatamente o reino de Deus. De acordo com E. Grässer (p. 7), o que Kümmel entende como presente não é o reino de Deus, mas sua iminência.

R. Morgenthaler, R. Schnackenburg e Beasley-Murray (1986) interpretam *ephthasen* com o sentido de “é chegado”, embora para Morgenthaler o termo apenas deixe implícito que o reino de Deus está por perto, mas não de fato presente. Para Schnackenburg, significa que o reino de Deus está “associado com a pessoa [de Jesus] e sua obra” (SCHNACKENBURG, p. 109). Embora veja o reino de Deus como algo inteiramente escatológico e sobrenatural, no caráter salvífico do reino Schnackenburg também o concebe como presente e

ativo em Jesus. Os milagres de Jesus eram “o reino de Deus em ação”. Mas seria exagero afirmar que a presença do reino de Deus indica algo concluído: o reino presente funciona como precursor do reino vindouro e consumado de Deus.

Beasley-Murray pensa que, como tradução de *ephthasen* (Mt 12.28 e par.), “é chegado” tem um significado “inambíguo e claro” e critica os defensores da escatologia futurista por procurarem “maneiras de emudecer o testemunho [do termo]” (BEASLEY-MURRAY, 1986, p. 75-6). Os milagres de Jesus, especialmente as expulsões de demônios, dão um testemunho eloquente da presença do reino. Contudo, a chegada do reino de Deus, mencionada em Mateus 12.28 e na passagem paralela, não é sua consumação, que Beasley-Murray — à semelhança de Schnackenburg, Kümmel, Ladd e outros — considera futura.

Uma opinião semelhante é a de D. C. Allison. Ele acompanha a interpretação usual de *ephthasen* e, assim, segue o consenso atual de que o reino de Deus é ao mesmo tempo presente e futuro. A relação entre presente e futuro é explicada recorrendo-se ao pensamento judaico, que “podia vislumbrar os acontecimentos finais — o julgamento do mal e a chegada do reino de Deus — como algo que se estendia por certo tempo e como um processo ou série de acontecimentos que podiam envolver o presente. Quando Jesus anunciou que o reino de Deus chegou e está chegando, isso significava que o último ato tivera início, mas ainda não atingira o clímax: as últimas coisas são chegadas e chegarão” (ALLISON, p. 105-6). E, também, “para Jesus o reino de Deus, o estabelecimento escatológico do governo régio de Deus, logo estava para chegar em sua plenitude” (ALLISON, p. 114).

Portanto, pode se concluir que os que enfatizam a presença do reino de Deus nas obras de poder realizadas por Jesus também dão margem a uma completação ou consumação futura do reino de Deus. Os que defendem a futuridade do reino de Deus dão margem a algum tipo de influência que a proximidade iminente do reino de Deus teria exercido no ministério de Jesus. Ambas as opiniões tentam explicar elementos importantes das informações encontradas nos Evangelhos.

De natureza bem diferente é a obra mais recente de N. Perrin, que abandonou sua antiga

convicção (1963). Estimulado por críticos literários como P. Wheelwright (1962), P. Ricoeur (1969), A. N. Wilder (1964), R. W. Funk (1966), D. O. Via (1967) e F. D. Crossan (1973), Perrin apresentou a teoria de que “reino de Deus” não é uma ideia nem um conceito, mas um símbolo mítico (PERRIN, 1976, p. 33). Ele adotou a distinção, feita por Wheelwright, entre estenossímbolo (ou monossímbolo), que possui um significado fixo (uma correspondência um a um entre símbolo e referente como em linguagem apocalíptica), e símbolo tensivo (ou plurissígnio), que é aberto e multissugestivo, possuindo um conjunto inesgotável de sentidos. A proclamação do reino de Deus feita por Jesus envolvia o símbolo tenso, o qual, no entanto, seus seguidores transformaram num estenossímbolo apocalíptico, fazendo com que o reino de Deus perdesse sua rica variedade de referências e, em vez disso, se referisse a um acontecimento privado da experiência universal. Perrin acredita que a totalidade do ensino de Jesus tinha o objetivo de “mediar uma experiência de Deus como rei, de tal ordem que conduzirá o mundo a um fim” (PERRIN, 1976, p. 54). Embora os aspectos simbólicos e metafóricos do reino de Deus e de suas parábolas devam ser explorados com proveito, dificilmente se pode afirmar que a análise e as afirmações de Perrin façam justiça aos dados bíblicos ou que tenham conduzido a uma compreensão mais aprofundada ou mais válida do reino de Deus. Não são poucas as vezes em que a opinião de Perrin envolve contradições internas, e suas categorias são inaplicáveis aos textos dos Evangelhos (v. tb. a crítica de BEASLEY-MURRAY, 1986, p. 338-44; ALLISON, p. 107-12).

4.3 A iminência do reino. Com base no exposto acima, deve ter ficado claro que a interpretação do termo *ephthasen*, de Mateus 12.28 (par. Lc 11.20), termo geralmente aceito como pronunciado numa frase autêntica de Jesus, tem desempenhado um papel crucial nos debates sobre o reino de Deus.

Isso ocorre porque nos Sinóticos é a única declaração acerca do reino que aparentemente descreve o reino como já tendo chegado. Dodd estava tão seguro desse significado que lhe permitiu determinar sua interpretação das declarações envolvendo o termo *ēngiken*. Dificilmente a afirmação de que o reino de Deus havia chegado na pessoa

de Jesus e que consistia em Jesus expulsar demônios (ou pelo menos ele se ocupava disso) será uma resposta satisfatória às indagações sobre a essência, a chegada e a relação do reino de Deus com a pessoa e a obra de Jesus. Caso o reino de Deus já tivesse chegado na época em que Jesus fez a declaração de Mateus 12.28 (par. Lc 11.20), como entender o restante da existência terrena de Jesus? E que dizer do dever do Filho do homem de “dar a vida em resgate de muitos”? Qual a importância de sua morte? E como Jesus relacionou sua morte com o reino de Deus? Falar de uma consumação final ou plena em algum momento do futuro não responde satisfatoriamente a essas perguntas. E enfatizar a vinda do reino como anterior à época do *ephthasen* nos leva a indagar se a morte de Jesus não é supérflua para essa vinda. Qualquer solução viável precisa levar em conta a linguagem empregada e a relação entre o reino de Deus e o Filho do homem (v. 4.5 abaixo).

4.3.1 Ephthasen (Mateus 12.28/Lc 11.20). É fato indubitável que os Sinóticos apresentam Jesus como alguém que anunciou o reino de Deus como algo iminente próximo (*ēngiken*), e João Batista também o fez (Mt 3.2). O problema criado pelo termo *ephthasen* resulta de uma interpretação dúbia. *Ephthasen* faz pleno sentido caso seja entendido como uma expressão idiomática grega bem atestada, mas pouco conhecida e em geral mal compreendida. Às vezes, emprega-se o tempo aoristo para ressaltar a certeza e o imediatismo de uma ação que pertence propriamente ao futuro, descrevendo-a como se já tivesse ocorrido (CARACOUNIS, 1989, p. 12-23). Em comparação com as declarações envolvendo o termo *ēngiken*, *ephthasen* deixa implícito um progresso, mas não exatamente a presença do reino de Deus, o qual, no texto de Mateus 12.28/Lucas 11.20, ainda é futuro. Na prática, o que Jesus está dizendo é: “Se é pelo Espírito/dedo de Deus (em vez de por Belzebu, conforme afirmas) que expulso os demônios (i.e., preparando para a vinda do reino de Deus ao derrotar as forças do mal), então o reino de Deus está na iminência de irromper sobre vós (e vos suplantará em vossa condição de obstinação e falta de arrependimento)” (V. ESPÍRITO SANTO).

Ephthasen deixa implícito que a vinda do reino de Deus é tão iminente que podemos considerá-lo praticamente entre nós. Isso significa que

a força dessa declaração não é meramente informativa, pois então se teria perdido a força de *eph' hyma* (“sobre vós”), mas de advertência, quase de ameaça. A força ameaçadora de *eph' hymas* mostra claramente que o reino de Deus ainda não chegou. A relação entre OS MILAGRES de Jesus e o reino de Deus é que eles dão testemunho da guerra que o Filho do homem (i.e., o agente do reino) travou contra os poderes do mal, para estabelecê-lo. Mas o reino de Deus não consiste naqueles milagres. Os milagres de Jesus são apenas os elementos preliminares, não o reino de Deus (contradizendo Dodd). O reino de Deus é o governo dinâmico de Deus sobre seu povo. A declaração aponta para a cruz.

4.3.2 Entos *hymōn* estin (Lc 17.21). Outra declaração frequentemente apresentada como prova da presença do reino de Deus é Lucas 17.21. Nessa passagem, Jesus responde, com as seguintes palavras, à pergunta dos fariseus acerca da época da vinda do reino de Deus: “Não vem o reino de Deus com visível aparência. Nem dirão: Ei-lo aqui! Ou: Lá está! Porque o reino de Deus está dentro de vós [*entos hymōn estin*]” (ARA). O significado básico de *entos* é “dentro de”, sendo o oposto de *ektos*, “fora de”. Esse significado aparece em todo o *corpus* literário grego, inclusive os papiros e o grego moderno. Já se tentou interpretar *entos hymōn* como “no meio de vós”, “entre vós”, “em vossa esfera” ou “dentro de vossa compreensão”, implicando que *hymōn* seja interpretado como referência aos fariseus ou aos futuros seguidores de Jesus, caso em que é atribuído a *estin* (“está”) um significado futuro (i.e., “o reino de Deus estará repentinamente entre vós” etc.).

Um exame dos textos gregos antigos a que se tem recorrido em busca de apoio para esses significados (e.g., HERÓDOTO; XENOFONTE; Síml.; papiros) mostra que regularmente o sentido é “dentro de” e que o sentido de “entre” é baseado nuns poucos (e às vezes obscuros) casos (ÁQUILA; Síml.). O papiro Oxy 654, 16 (que é um paralelo do *Evangelho de Tomé*) contém uma declaração semelhante à de Lucas, cujo significado claro e direto é: “O reino [de Deus] está dentro de vós”. Deve se considerar decisivo o uso de Lucas. O sentido “entre” ocorre um bom número de vezes em Lucas-Atos, mas a expressão sempre é *en (tō) mesō hymōn*, nunca é *entos*. O *entos hymōn* é o oposto de *meta*

paratērēseōs (“com sinais [apocalípticos?] que se pode observar”; a ARA traz “com visível aparência”) e os acréscimos “Ei-lo aqui!” e “Lá está!”. Desse modo, a interpretação que não leva em conta a intenção do autor, deixando de contrastar *entos hymōn* com *meta paratērēseōs*, deixa de fazer justiça ao propósito de Lucas. Aqui Jesus está tentando desencorajar especulações apocalípticas e cálculos baseados em sinais observáveis (v. APOCALIPTISMO). Por isso, parece que “dentro de vós” é a forma de Lucas expressar a natureza e a dinâmica interiores do reino de Deus, em vez de se referir a qualquer presença concreta nos fariseus ou no meio deles.

Parece que nos Sinóticos não existe uma única frase acerca do reino de Deus que exija claramente que se interprete no tempo presente. O reino de Deus é apresentado como atemporal (notavelmente nas parábolas), ou como objeto de proclamação, ou ainda em suas exigências (Marcos [9/10x]; Lucas [17/19x]; Mateus [25/31x]) ou como algo futuro do ponto de vista da elocução (Marcos [5/6x]; Lucas [19/21x]; Mateus [19/25x]).

4.4 O reino no ensino de Jesus. Desde o início, os Sinóticos apresentam Jesus como alguém encarregado de apresentar uma única mensagem, convincente e irresistível, a mensagem de que o reino de Deus é iminente. A impressão que se tem é de que o fim se aproxima, de que o reino de Deus prometido há muito tempo está na iminência de aparecer e que chegou a hora da decisão. O reino de Deus aparece de duas maneiras: constitui o âmago do ensino de Jesus e é confirmado pelos feitos poderosos que ele realizou (v., e.g., Mt 4.23; 9.35). Um terceiro componente é que o reino de Deus está inextricavelmente ligado à pessoa de Jesus na condição de Filho do homem (v. 4.5 abaixo).

4.4.1 *As condições e as exigências do reino.* A primeira condição é: “Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15; Mt 4.17). Uma fé como de criança é o pressuposto para ingressar no reino de Deus (Mt 18.3; Mc 10.14 e par.). O evangelho são as boas-novas sobre a soberania de Deus. O ato escatológico e salvífico de Deus exige um coração não dividido (Mc 12.29,30 e par.). Por isso, o que abre a porta para o reino de Deus não é professar o evangelho da boca para fora, nem mesmo usar

o nome de Jesus para realizar milagres, mas fazer a vontade divina (Mt 7.21-23). Nada pode estar no caminho do reino, pois aquele que põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o reino de Deus (Lc 9.62). O reino pode exigir o sacrifício de renunciar ao casamento, à família (Mt 19.12) ou aos bens (Mc 10.21-27 e par.). Em compensação, ele oferece a promessa de recompensar cem vezes mais (Mc 10.29-31 e par.). A exigência se torna ainda mais radical quando o candidato a discípulo recebe a oportunidade de escolher entre deixar que a mão que traz a tentação seja cortada fora e o olho que traz a tentação seja arrancado ou então mantê-los e ser lançado na geena (Mc 9.47 e par.; “inferno”, *ARA*). Deve se preferir o reino a tudo o mais. Tudo isso ilustra a seriedade com que se deve agir com relação ao reino de Deus, não os atributos superiores ou morais que qualificam o ser humano para a entrada no reino. Ou seja, deve se procurar entrar pela porta estreita (Mt 7.13,14), agir com determinação e se apoderar do reino (Mt 11.12).

4.4.2 A ética do reino. A ÉTICA do reino de Deus é a ética que Deus espera dos que estão determinados a fazer sua vontade. As exigências éticas estão espalhadas por todo o ensino de Jesus, mas aparecem de maneira mais concentrada no *SERMÃO DO MONTE* (Mt 5—7; v. tb. Lc 6.17-49). Vemos aqui uma continuação do ensino ético do AT, embora as exigências de Jesus ultrapassem o ensino do AT, pois alcançam o que está por trás da letra, chegando ao espírito e à intenção desse mesmo ensino. No fim, Jesus atua motivado por puro amor e devoção a Deus e por puro amor ao próximo. Dessa maneira, por exemplo, os mandamentos “Não matarás”, “Não adulterarás”, “Não dirás falso testemunho” são apenas aspectos parciais e particulares do maior de todos os mandamentos, a saber, amor absoluto a Deus e ao próximo. O amor é o cumprimento de todos os mandamentos (cf. Mt 22.40). Ao que parece, a conclusão lógica é que o amor torna supérfluos os mandamentos.

4.4.3 As parábolas do reino. Jesus proclamou o reino de Deus também por meio de PARÁBOLAS. Após séculos de interpretação alegórica, em que cada detalhe recebia um significado, A. Jülicher demonstrou que as parábolas possuíam uma ideia essencial e que os demais detalhes eram os ornamentos necessários à história. (Não se deve

aplicar rigidamente o princípio de Jülicher, pois existem casos em que a parábola pode transmitir mais de uma ideia.)

As parábolas do reino têm sido consideradas o elemento mais autêntico do ensino de Jesus e aparecem em coletâneas concentradas em Marcos 4 e Mateus 13. Essas parábolas ilustram aspectos diferentes do reino de Deus: a reação do povo à mensagem do reino (o semeador, Mc 4.3-9; Mt 13.3-9); a natureza discreta do reino de Deus, em contraste com a expectativa apocalíptica de cataclismo (a semente que cresce em silêncio, Mc 4.26-29); o crescimento formidável do reino a partir de um começo insignificante (a semente de mostarda, Mc 4.30-32; Mt 13.31,32; o fermento, Mt 13.33); o fato de que os envolvidos no reino de Deus estão misturados com os outros e que no final ocorrerá a separação (o joio e o trigo, Mt 13.24-30, com sua provável interpretação alegórica, Mt 13.36-43; e, com toda a probabilidade, a rede de arrasto, Mt 13.47-50); o valor inestimável do reino de Deus, pelo qual devemos estar dispostos a abrir mão de tudo (o tesouro e a pérola, Mt 13.44-46).

O uso de parábolas por Jesus suscita a questão de seu propósito. No relato de Mateus, os discípulos indagam acerca do motivo de sua aplicação (Mt 13.10), e a resposta de Jesus tem dado margem a muitas interpretações: “Porque a vós é dado conhecer os mistérios do reino do céu, mas não a eles” (Mt 13.11). A explicação parece ser que, tendo rejeitado a mensagem de Jesus quando esta lhes foi exposta, os “de fora” (Mc 4.11) deliberadamente mantiveram os olhos fechados e o coração endurecido, de modo que agora a mensagem é apresentada na forma de parábolas, que em parte revelam e em parte ocultam a verdade. Mas, embora a interpretação — e com ela o significado exato — lhes seja negado, o povo ainda consegue captar satisfatoriamente a ideia geral das parábolas (cf. Mc 12.12 e par.: “... perceberam que havia proferido essa parábola contra eles”). Por isso, não é exagero dizer que às vezes as parábolas possuem um tom polêmico, além de serem usadas para ilustrar o reino de Deus.

4.5 O reino de Deus e o Filho do homem. Não se deve fazer separação entre o reino de Deus e o Filho do homem, o qual, no ensino de Jesus, assim como em Daniel, é o agente desse reino. O

destino do Filho do homem, portanto, está diretamente ligado à vinda do reino de Deus. A atividade do Filho do homem, especialmente o fato de ele expulsar demônios, faz parte da proclamação do reino de Deus. Essas atividades devem ser consideradas menos como indicação da ocorrência real do evento decisivo do reino, e mais como a guerra preliminar do Filho do homem contra os poderes malignos no seu empenho para tornar possível a entrada do reino de Deus na história humana. Não se deve interpretar essa guerra — os ataques do Filho do homem contra o reino do mal — como simples atividade exorcista helenística ou judaica. Em vez disso, ela deve ser associada à missão do Filho do homem, que é “servir e [...] dar a vida em resgate de muitos” (Mc 10.45 e par.). De outra forma, o vínculo entre o reino de Deus e a cruz não seria perceptível.

Por esse motivo, o que propomos é que a perspectiva da proximidade de uma morte violenta (v. CRISTO, MORTE DE), à qual Jesus atribuía um significado propiciatório, o levou a mudar o *êngiken* para *ephthasen* e, desse modo, caracterizar a vinda do reino de Deus como algo que, de um modo sem precedentes, era certo e iminente. Visto dessa perspectiva, o reino de Deus, embora estivesse mais próximo que nos casos de *êngiken*, ainda não havia chegado, como parece(m) testificar, nos Evangelhos Sinóticos, a(s) última(s) vez(es) em que o reino de Deus ocorre antes da paixão de Cristo.

4.6 Escatologia em potencial. À guisa de conclusão, pode se dizer que, durante o ministério de Jesus, o reino de Deus é sempre considerado um acontecimento futuro. É um acontecimento aguardado, desejado e pelo qual se deve orar. Mas nunca é dito explicitamente que ele chegou, nem mesmo por ocasião da ÚLTIMA CEIA. O que está presente é o agente do reino de Deus. Mas, pelo fato de o agente do reino de Deus estar presente e ativo por meio de seu ensino e de obras de poder, também se pode dizer que o reino de Deus está presente em potencial. Entretanto, ainda está no futuro o acontecimento decisivo para sua vinda, isto é, para que seus poderes sejam liberados a fim de produzir bênçãos salvíficas.

A expressão “em potencial” não torna mais explícito o termo “reino de Deus”, apenas as palavras “presente em Jesus”. Por isso, não se deve

interpretar que, de alguma maneira, a expressão deixe implícita alguma incerteza quanto à vinda do reino. “Em potencial” significa simplesmente que no ministério de Jesus o reino de Deus não está presente em sentido absoluto ou independente, mas apenas na medida em que é representado por Jesus. A chegada e a presença do reino de Deus pelos próprios méritos são descritas como um acontecimento futuro. Dessa maneira, se formos associar a escatologia ao reino de Deus durante o ministério terreno de Jesus, então é mais correto falar de *escatologia em potencial*. Ou seja, uma escatologia que ainda não começou a se revelar em acontecimentos finais e catastróficos, mas em princípio eles estão presentes em Jesus, porque ele, na condição de Filho do homem, é o agente do reino de Deus. Entretanto, o ministério de Jesus e seu ensino apontam para o acontecimento terrível e imediato da cruz, em que o Filho do homem cumpre a missão que Deus lhe confiou com respeito à chegada do reino de Deus.

4.7 A consumação. Mesmo esse acontecimento decisivo (o conjunto cruz/ressurreição) não esgota a totalidade do conteúdo ou da expectativa da promessa. Parece ser o acontecimento fundamental que torna possível a chegada do reino de Deus no tempo, mas em princípio também torna possível sua plena manifestação e consumação, que está no fim da história (v. LADD, p. 307-28). Nesse aspecto, o conceito de reino de Deus está em paralelo com o conceito joanino de vida eterna e o conceito paulino de salvação. Assim como se diz que aqueles que depositam sua fé na obra expiatória de Cristo têm a vida eterna, estão em Cristo ou estão salvos — apesar do fato de a vida eterna ou a salvação serem conceitos essencialmente escatológicos —, assim também se pode dizer com precisão, a respeito dos que creem, que eles entraram no reino de Deus — apesar do fato de que o reino de Deus, assim como a vida eterna e a salvação, só pode ser plenamente experimentado no final dos tempos.

5. Os Evangelhos

Os Evangelhos Sinóticos contêm 76 menções ao reino — ou 103, se incluirmos os textos paralelos:

- 1) *Marcos, Mateus e Lucas* (Mc 4.11 par. Mt 13.11 e Lc 8.10; Mc 4.30 par. Mt 13.31 e Lc 8.10; Mc 4.30 par. Mt 13.31 e Lc 13.18;

Mc 9.1 par. Mt 16.28 e Lc 9.27; Mc 10.14 par. Mt 19.14 e Lc 18.16; Mc 10.15 par. Mt 18.3 e Lc 18.17; Mc 10.23 par. Mt 19.23 e Lc 18.24; Mc 10.25 par. Mt 19.24 e Lc 18.25; Mc 14.25 par. Mt 26.29 e Lc 22.18);

- 2) *Marcos e Mateus* (Mc 1.15 par. Mt 4.17);
- 3) *Marcos e Lucas* (Mc 15.43 par. Lc 23.51);
- 4) *Mateus e Lucas* (Mt 5.3 par. Lc 6.20; Mt 6.10 par. Lc 11.2; Mt 6.33 par. Lc 12.31; Mt 8.11 par. Lc 13.29; Mt 10.7 par. Lc 9.2; Mt 11.11 par. Lc 7.28; Mt 11.12 par. Lc 16.16; Mt 12.28 par. Lc 11.20; Mt 13.33 par. Lc 13.20);
- 5) *Marcos* (4.26; 9.47; 10.24; 12.34);
- 6) *Mateus* (3.2; 4.23; 5.10,19 [2x],20; 7.21; 8.12; 9.35; 13.19,24,38,41,43,44,45,47,52; 16.19; 18.1,4,23; 19.12; 20.1,21; 21.31,43; 22.2; 23.13; 24.14; 25.1,34);
- 7) *Lucas* (1.33; 4.43; 8.1; 9.11,60,62; 10.11; 12.32; 13.28; 14.15; 17.20,21; 18.29; 19.11; 21.31; 22.16,29,30; 23.42).

Além disso, Mateus possui uma referência adicional ao “reino de Deus” (Mt 7.21) e uma “ao reino” (Mt 6.13) em parte da tradição textual. As informações contidas nos Evangelhos quanto à distribuição das várias expressões aparecem na tabela 1.

Tabela 1

	Mt	Mc	Lc	Jo
Reino de Deus	5	14	32	2
Reino do céu	32	—	—	—
Reino	13	—	7	3
Total	50	14	39	5

As declarações joaninas não possuem paralelos nos Sinóticos. As três expressões, “reino de Deus” (RD), “reino do céu” (RC) e “reino” (R), estão distribuídas de acordo com a tabela 2.

Tabela 2

Evangelho	Total	Exclusivo	Mt-Mc-Lc	Mt-Mc	Mt-Lc	Mc-Lc
Mt	50	32: 20 RC 2 RD 10 R	8: 5 RC 1 RD 2 R	1 RC — —	9: 6 RC 2 RD 1 R	— — —
Mc	14	4 RD	8 RD	1 RD	—	1 RD
Lc	39	21: 17 RD 4 R	8 RD —	— —	9: 7 RD 2 R	1 RD —

5.1 Marcos. MARCOS introduz o ministério público de Jesus com a declaração, em forma de sumário, de que Jesus proclamou o evangelho de Deus, dizendo: “Completo-se o tempo, e o reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15). A localização desse texto na estrutura de Marcos indica que a proclamação do reino de Deus estava no âmago da pregação de Jesus. A declaração anuncia o cumprimento do tempo para a chegada do reino de Deus. O reino ainda é futuro, mas já se aproximou e exige alguns preparativos para que possa ser recebido, a saber, arrependimento e aceitação do evangelho pela fé. Não há nesse versículo nenhuma pista de que o “reino” seja uma esperança nacional ou represente uma expectativa

mais apocalíptica. O posicionamento dos verbos “arrependei-vos” e “crede” pode favorecer a segunda alternativa; mas, mesmo no caso da esperança nacional, esperava-se que Israel guardasse impecavelmente a Lei pelo menos por um dia (v. b. *Ta'an.*, 64a).

Em Marcos 4, o ensino de Jesus por meio de parábolas diz respeito ao mistério do reino de Deus, o qual é revelado ao grupo mais íntimo dos discípulos, ao passo que para os de fora o reino de Deus é apresentado por meio de parábolas obscuras e ininteligíveis (Mc 4.11). A apresentação do reino de Deus como uma semente que, lançada à terra, brota e cresce em silêncio (Mc 4.26) deixa implícito o aspecto de que o reino não foi concebido nos moldes nacionalistas, implicando

revolta e guerra ostensivas por libertação, nem na forma de cataclismos apocalípticos. A ênfase na ideia semelhante expressa em Marcos 4.30 é a do contraste entre o início insignificante e o crescimento imenso do reino de Deus.

Numa declaração isolada, em Marcos 9.1, a manifestação do reino de Deus parece iminente, dentro de uma ou duas gerações. Em Marcos 9.47, no contexto da resistência às tentações, ressalta-se a importância de entrar no reino de Deus a qualquer custo — mesmo que signifique perder o próprio olho — e compara-se o ingresso no reino de Deus à entrada na “vida” (Mc 9.43,44).

De acordo com Marcos 10.14, deve se permitir que as crianças tenham acesso a Jesus, porque o reino de Deus pertence a pessoas assim. Aliás, o reino de Deus exige fé como a de uma criança (Mc 10.15). Nas declarações de Marcos 10.23-25, o amor aos bens é um estorvo à entrada no reino de Deus, a qual exige o sacrifício de tudo e implica “ser salvo” (Mc 10.26).

Ao escriba que reconheceu que o cerne da religião hebraica estava na devoção absoluta a Deus Jesus afirmou que ele não estava longe do reino de Deus (Mc 12.34). Na Última Ceia (Mc 14.25), o reino de Deus é escatológico. Empregando a linguagem do imaginário judaico tradicional, Jesus diz que se banqueteará com os seus. Finalmente, em Marcos 15.43, vemos que José de Arimateia é alguém que aguarda o reino de Deus, presumivelmente no sentido da esperança tradicional de Israel.

5.2 Mateus. Conforme ficou implícito, o quadro do ensino de Jesus sobre o reino de Deus pintado por MATEUS é mais rico em detalhes e em matices que o de Marcos. Além de 9 declarações em comum com Marcos e de outras 9 da fonte Q, 32 são exclusivas.

Já no início de seu Evangelho, Mateus apresenta a pregação de João Batista como uma mensagem de arrependimento, tendo em vista a proximidade do reino do céu (Mt 3.2). A fraseologia — que Mateus provavelmente estilizou a fim de chamar a atenção para a continuidade — é posta nos lábios de Jesus à guisa de sumário de sua proclamação após a prisão de João Batista (Mt 4.17). A síntese da natureza da pregação de Jesus é repetida em Mateus 4.23 e depois em Mateus 9.35, ao lado da informação de que a pregação de Jesus era

acompanhada de curas. A mesma ênfase ocorre na missão dos Doze (Mt 10.5-8).

O reino de Deus aparece na primeira e na última bem-aventuranças (Mt 5.3,10), emoldurando a coletânea de frases (recurso literário conhecido como *inclusio* ou emolduramento). A ideia é que elas sejam entendidas tomando-se por base a primeira e a última bem-aventuranças como referência para sua interpretação. (Observe-se que *autôn estin* [“deles é”] ocorre apenas nessas duas bem-aventuranças. A bem-aventurança de Mateus 5.11 está numa forma diferente [segunda pessoa]). A humildade e o sofrimento do justo são pressupostos necessários para possuir o reino.

As três afirmações de Mateus 5.19,20 ensinam que até mesmo os menores mandamentos afetam o relacionamento com o reino de Deus e que a religiosidade dos escribas e fariseus (i.e., dos judeus) é insuficiente para entrar nele. A centralidade do reino de Deus também se vê na oração do pai-nosso, em que a vinda futura do reino constitui o primeiro pedido (Mt 6.10). Algumas testemunhas textuais concluem a oração do pai-nosso com a menção ao reino. Caso essa leitura incerta seja original, a implicação é que, como no caso das Bem-Aventuranças, aqui também a oração ocorre no contexto do reino de Deus.

O radicalismo associado ao reino de Deus é ressaltado em Mateus 6.33. Essa passagem mostra que os interesses do reino devem estar acima de todos os outros interesses. O Sermão do Monte é encerrado com a advertência de que o ingresso no reino de Deus não será obtido por meras palavras, mas pelo cumprimento da vontade de Deus na vida diária (Mt 7.21). No que diz respeito ao ingresso no reino, haverá uma distinção entre os judeus: a fé, em vez da ascendência, é a condição estabelecida; a porta estará aberta a muitos gentios, ao passo que muitos dos “cidadãos do reino” (i.e., descendentes físicos dos patriarcas) serão excluídos (Mt 8.11,12; 21.43; 22.22).

Numa discussão a respeito de João Batista, Jesus declara que João foi o maior dentre todos os que já nasceram, mas mesmo assim é menor que o menor no reino do céu (Mt 11.11), sendo o reino aqui apresentado como a realidade escatológica final. O papel crucial de João na história da salvação é realçado mediante a afirmação de

que o tempo de João assinala um novo período na concretização do reino. A partir da época de João, o reino de Deus passou a ser proclamado e tomado por pessoas que ansiavam entrar nele. A vinda de João deu o sinal de que o reino de Deus se aproximava e que o povo podia se preparar por meio do arrependimento e do batismo (Mt 11.12). Com base em Mateus 21.31, entendemos que os mais ávidos por entrar no reino de Deus são justamente os considerados mais distantes dele. Expressa-se a iminência do reino de Deus em termos fortes e sem precedentes em Mateus 12.28, em que se diz que os milagres de Jesus, operados pelo Espírito de Deus, são interpretados como um sinal do reino.

O capítulo sobre as parábolas do reino contém nada menos que doze menções ao reino de Deus (v. 4.4.3 acima). A ideia central de Mateus 16.19, quando Pedro recebe as chaves do reino, provavelmente faz parte de uma polêmica contra os despenseiros judeus da graça de Deus, os quais, de acordo com Mateus 23.13, além de não conseguirem ingressar no reino de Deus, ainda fechavam a porta para os que desejavam entrar. Essa declaração é geralmente entendida como o equivalente cristão à ideia judaica — referente à autoridade no ensino — de amarrar e soltar.

Mateus atribui ao Filho do homem (Mt 16.28; 20.21) um reino que se imagina ser futuro. A pergunta dos discípulos sobre quem é o maior no reino do céu (Mt 18.1) leva Jesus a declarar que uma condição para entrar e ser o maior no reino é ter fé e humildade como as de uma criança (Mt 18.3,4). O reino pertence a pessoas assim (Mt 19.14).

O reino de Deus ilustra o perdão divino e exige um espírito de perdão por parte dos que desejam entrar nele (Mt 18.23). Pode exigir que a pessoa se abstenha de casar (Mt 19.12) ou que a pessoa o ame acima de todos os bens (Mt 19.23,24).

As recompensas do reino são outorgadas de acordo com diferentes princípios. As realizações pessoais são de pouquíssima importância. No esquema divino de avaliação, os últimos podem se tornar os primeiros, e os primeiros, os últimos (Mt 20.1).

No Sermão Profético (ou Sermão do monte das Oliveiras), o reino de Deus é apresentado em termos futuros e apocalípticos. Quem perseverar fielmente até o fim será salvo. Mas o fim não virá

antes que o evangelho do reino tenha sido proclamado por todo o mundo. A parábola das dez virgens (Mt 25.1-13) tem o objetivo de ensinar a perseverança e a vigilância. A continuação apropriada dessa parábola está no grande julgamento, quando o Filho do homem convidar os fiéis a tomar posse de sua herança, o reino, preparado para eles desde a época da fundação do mundo (Mt 25.34). Os justos irão desfrutar o regozijo absoluto do reino, enquanto os injustos irão para o tormento eterno. Esse quadro apresenta aspectos bem conhecidos do pensamento apocalíptico.

A última ocorrência de reino em Mateus está ligada à Última Ceia, quando Jesus, apontando para o banquete escatológico no reino do Pai, promete se abster de vinho até aquele dia.

5.3 Lucas. O reino de Deus em Lucas é apresentado de maneira mais substancial que em Marcos, porém com menos matizes que em Mateus, com nada menos de 21 declarações exclusivas.

A primeira menção ao reino ocorre em Lucas 1.33 e aparece nos lábios do anjo, quando este entrega a Maria a mensagem do nascimento do Messias, que há de se assentar no trono de seu pai Davi, reinando para sempre como o Messias definitivo (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

A primeira referência clara ao reino associada ao ministério de Jesus ocorre em Lucas 4.43, quando se diz que a missão de Jesus consiste na proclamação do reino de Deus. Isso confere à afirmação o caráter de declaração sumário e deixa implícito que o ministério anterior de Jesus também se ocupou do reino. O mesmo ocorre em Lucas 8.1.

No Sermão da Planície, Lucas registra uma afirmação semelhante à primeira bem-aventurança de Mateus, porém dirigida aos pobres, em vez de aos humildes (Lc 6.20). Isso está em conformidade com o sermão de Jesus em Nazaré (Lc 4.18) e os interesses sociológicos de Lucas. Lucas também registra a declaração de que o menor no reino de Deus é maior que João (Lc 7.28). Ao interpretar a parábola do semeador, Lucas ainda afirma que os discípulos recebem o conhecimento dos mistérios do reino de Deus, enquanto os demais devem se satisfazer com parábolas não explicadas (Lc 8.10).

Lucas apresenta uma missão dos Doze e uma missão dos Setenta e Dois. Os Doze deviam

proclamar o reino de Deus (Lc 9.2), ao passo que os Setenta e Dois deviam proclamar que o reino de Deus estava próximo (Lc 10.9,11). As curas iriam acompanhar a pregação de ambos os grupos. E Jesus instruiu sobre o reino de Deus as multidões que o seguiam (Lc 9.11).

Lucas vincula a morte do Filho do homem à vinda do reino de Deus e entende que esta se dará ainda durante a existência de alguns que estavam presentes no momento em que Jesus fez essa declaração (Lc 9.27). Isso indica que se pensa no reino não apenas como uma realidade futura, mas também que sua vinda é bem iminente. A urgência do reino torna imperativo que os que o desejam não permitam que coisa alguma se interponha entre eles e o reino — nem mesmo a morte de parentes (Lc 9.60). Em vez disso, devem se dedicar inteiramente a ele, nunca olhando para trás (Lc 9.62).

Assim como em Mateus, a vinda do reino se destaca na oração que Jesus ensinou a seus discípulos (Lc 11.2). Na controvérsia sobre Belzebu, as obras do poder de Jesus realizadas pelo “dedo” (Mateus: “Espírito”) de Deus são uma forte indicação da iminência do reino (Lc 11.20).

O interesse no reino de Deus deve afetar todas as atitudes diante da vida. Deve se pôr de lado a preocupação exagerada com as questões do mundo e dar prioridade aos interesses do reino. Então Deus providenciará o suprimento de todas as necessidades legítimas (Lc 12.31). Confiança, em vez de temor, é o que deve caracterizar os seguidores de Jesus, visto que Deus se agradou em dar-lhes o reino (Lc 13.18,20). À semelhança de Mateus, Lucas deixa claro que ninguém entrará no reino de Deus apenas por ter conhecido a Jesus pessoalmente ou por ter ascendência física judaica, e sim por aceitar a condição imposta pelo reino — entrar pela porta estreita. Embora exclua muitos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó, esse estatuto permitirá que muitos gentios se banqueteiem com os patriarcas no reino (Lc 13.28,29). Após alguém comentar que são bem-aventurados os que participam do banquete no reino de Deus (Lc 14.15), Jesus contou a parábola da grande ceia, cuja ideia central, tendo como alvo a rejeição a Jesus e sua mensagem por parte dos judeus, é que os convidados originais não eram dignos e foram substituídos

pela gentalha — os gentios. Lucas não registra o incidente do homem que não usava as roupas apropriadas para o casamento.

Lucas também considera que o ministério de João deu início a uma nova era, que se distinguiu da época da Lei e dos Profetas. É o tempo da proclamação do reino de Deus, em que todo ser humano tem a oportunidade de forçar a entrada nele (Lc 16.16). Isso mostra que Lucas não compartilha da ideia apocalíptica do reino de Deus como algo introduzido repentinamente, após a ocorrência de cataclismos escatológicos. O assunto é introduzido pelos fariseus. A resposta é que o reino não vem de forma aberta à observação física (Lc 17.20). Ninguém será capaz de apontar para ele, dizendo que está aqui ou ali. O reino de Deus está “dentro de vós” (Lc 17.21, *ARA*; v. 4.3.2 acima). A ideia de reino defendida aqui é de que Deus está operando discretamente naqueles que aceitaram as exigências divinas e fielmente tomaram sobre si o jugo da vontade divina.

O reino de Deus deve ser aceito numa atitude de confiança infantil (Lc 18.16,17), ao passo que os que depositam sua confiança nas riquezas não conseguirão entrar no reino (Lc 18.24,25). Contudo, existe a promessa de uma rica recompensa para quem abandona tudo pelo reino de Deus, não apenas na vida vindoura, mas até mesmo neste mundo (Lc 18.29,30).

No seu registro da parábola dos talentos, Lucas mostra que Jesus estava corrigindo a noção popular de que o reino de Deus estava na iminência de irromper de forma apocalíptica (Lc 19.11). A ideia central é que os ouvintes de Jesus deviam administrar fielmente o que lhes fora confiado e aguardar tranquilos sua total concretização, em vez de especular sobre o tempo em que o reino chegará em sua plenitude. Lucas desencoraja tal especulação (At 1.6-8). Mesmo na predição sobre a destruição de Jerusalém, são apresentados apenas sinais genéricos da chegada do reino de Deus com poder (Lc 21.31). É evidente que Lucas pensa no reino de Deus como algo que de certa forma se aproximou, de modo que do tempo de João em diante já é possível se preparar para o reino e estar ativamente envolvido nele, ao passo que, em sua plena capacidade, o reino de Deus é algo futuro, cuja manifestação é prometida para depois do cumprimento de certas previsões. Desse

modo, o elemento apocalíptico não está totalmente ausente em Lucas.

O fato de que é possível apresentar o reino de Deus como um acontecimento futuro é confirmado na Última Ceia, quando Jesus promete se abster de comida e bebida até que possa fazê-lo no reino de Deus (Lc 22.16,20).

Ocasionalmente, o texto de Lucas diz que o Pai entregou o reino a Jesus (Lc 22.29,30). Mais uma vez, o contexto é escatológico.

Finalmente, o ladrão na cruz pede que Jesus se lembre dele quando entrar no reino (Lc 23.42), e José de Arimateia era alguém que aguardava o reino de Deus (Lc 23.51), embora não seja fácil definir se ele tinha a expectativa de um reino terreno ou transcendental.

5.4 João. O conceito de reino de Deus não desempenha um papel significativo no Evangelho de João. Seu lugar é ocupado pelo conceito tipicamente joanino de “vida eterna” (17 vezes) ou simplesmente “vida” (19 vezes). A equivalência entre vida eterna e reino de Deus é demonstrada na permuta ocasional dos dois termos nos Sinóticos (Mc 9.43-47 e par.; Mc 10.17-30 e par.; Mt 25.31-46), e as raízes do conceito joanino se encontram na tradição rabínica (v. DALMAN, p. 116-7, 156-8). O fato de João evitar o termo “reino de Deus” pode ser resultado do desejo de evitar associação com as esperanças apocalípticas então existentes. Também pode ser consequência de estar escrevendo a não judeus, para quem um conceito tipicamente judaico poderia criar problemas de comunicação, especialmente porque o termo era de uso bem raro na igreja, pois a ênfase recaía sobre a pessoa e a obra de Cristo (cristologia e soteriologia), bem como sobre a igreja (eclesiologia).

O conceito de “reino de Deus” aparece duas vezes na história de Nicodemos, e a expressão “meu reino” ocorre três vezes na resposta de Jesus a Pilatos. No diálogo com Nicodemos, não há nenhuma indicação de que o reino de Deus seja o destaque principal do ensino de Jesus ou mesmo um tema da conversa. No entanto, com a confissão de Natanael, “Rabi, [...] tu és o rei de Israel” (Jo 1.49), o leitor não está totalmente despreparado para a ideia.

Em João 3.3,5, Jesus diz a Nicodemos que a regeneração espiritual é a condição para ver o

reino de Deus ou nele entrar. Com base nisso, fica evidente que a ideia não tem nenhuma relação com a esperança nacional judaica. O reino de Deus é a soberania divina, à qual o ser humano se submete ao aceitar a mensagem de Jesus pela fé e experimentar um renascimento espiritual.

Ao ser interrogado por Pilatos, Jesus, respondendo à pergunta “Tu és o rei dos judeus?”, explica: “O meu reino não é deste mundo” (Jo 18.36, passagem em que a expressão “meu reino” aparece três vezes). Não se poderia fazer afirmação mais clara para mostrar que o reino imaginado por Jesus tinha pouquíssima relação com a expectativa nacional de Israel. Essa acusação, feita pelos judeus e também causada pelo título colocado na cruz, indica que no Evangelho de João a rejeição a Jesus e sua condenação foram motivadas em grande parte pela decepção dos judeus diante da recusa de Jesus em aceitar o papel do Messias nacional e político (v. tb. Jo 6.15,26).

6. O reino de Deus e a igreja de hoje

Teria o conceito de reino de Deus alguma relevância para a proclamação feita pela igreja nos dias de hoje? Aqui somos confrontados com o dilema que levou Bultmann a lançar seu controverso programa de desmitologização.

Em sua proclamação do reino de Deus, Jesus estava solidamente firmado no AT. Ao mesmo tempo, tocava num assunto que fazia bater mais rápido o coração de cada judeu. No entanto, Jesus tomou esse conceito e o transformou, fazendo com que deixasse de ser uma esperança nacionalista cristalizada e passasse a ser uma ordem espiritual e universal, em que a humanidade encontrasse o cumprimento dos desejos últimos que acalenta: retidão, justiça, paz, felicidade, liberdade do pecado e da culpa e um relacionamento restaurado com Deus — uma nova ordem em que Deus é o rei. Como em qualquer época, o problema humano básico de hoje é o pecado e o fato de o ser humano estar alienado de Deus, por isso a mensagem do reino de Deus é de grande relevância.

O reino de Deus não precisa ser desmitologizado. Mas vale ressaltar que a igreja terrena, dirigindo-se basicamente a convertidos gentios, evitou um termo carregado de conotações judaicas nacionais ou apocalípticas que pudessem

gerar confusão, buscando, em vez disso, equivalentes dinâmicos, como “vida eterna” ou “salvação”, por serem mais apropriados, embora o termo “reino de Deus” não tenha desaparecido totalmente do vocabulário da igreja. A igreja continuou a proclamar o legado de seu Mestre, porém de maneiras dinâmicas. Cada era tem de encontrar formas próprias e adequadas de expressar a mensagem sempre relevante de Jesus acerca do reino de Deus. A forma pode mudar, mas a essência permanece.

Ver também APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA; ESPÍRITO SANTO; ÉTICA; IGREJA; PARÁBOLA.

DJG: DEMON, DEVIL, SATAN; GOSPEL [GOOD NEWS]; HEALING; JUBILEE; LIFE; REVOLUTIONARY MOVEMENTS; SERMON ON THE MOUNT.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON, D. C. *The end of the ages has come: an early interpretation of the passion and resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *Jesus and the future*. London: Macmillan, 1954. ■ _____. *Jesus and the kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. ■ CARAGOUNIS, C. C. *The Son of man*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986. (*WUNT*, 38.) ■ _____. *Kingdom of God, Son of man and Jesus' self-understanding*. *TynB*, v. 40, p. 3-23, 1989; v. 40.2, p. 223-38, 1989. ■ DALMAN, G. *The words of Jesus*. Edinburgh: T & T Clark, 1902. ■ DODD, C. H. *The parables of the kingdom*. Ed. rev. London: Collins, 1961. ■ FULLER, R. H. *The mission and achievement of Jesus*. Naperville: Allenson, 1954. (*SBT*, 12.) ■ GRÄSSER, E. *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. Berlin: A. Töpelman, 1957. (*BZnW*, 22.) ■ HIERS, R. H. *The historical Jesus and the kingdom of God*. Gainesville: University of Florida Press, 1973. ■ HUNTER, A. M. *The work and words of Jesus*. Ed. rev. London: SCM, 1973. ■ JEREMIAS, J. *The parables of Jesus*. New York: Charles Scribner's, 1963. ■ JÜNGEL, E. *Paulus und Jesus*. 4. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1972. (*HUT.*) ■ KÜMMEL, W. G. *Promise and fulfillment*. 2. ed. Naperville: Allenson, 1961. (*SBT*, 23.) ■ LADD, G. E. *The presence of the future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. ■ LUNDSTRÖM, G. *The kingdom of God in the teaching of Jesus*. London: Oliver and Boyd, 1963. ■ MEIER, J. P. *Mentor, message, and miracles*. In: _____. *A marginal Jew: rethinking*

the historical Jesus. New York: Doubleday, 1994. v. 2. ■ PAMMENT, M. *The kingdom of heaven according to the first gospel*. *NTS*, v. 27, p. 211-32, 1981. ■ PERRIN, N. *The kingdom of God in the teaching of Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ _____. *Jesus and the language of the kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1976. ■ RIDDERBOS, H. *The coming of the kingdom*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962. ■ SCHMIDT, K. L. et al. ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΚΤΛ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 1. p. 564-93. ■ SCHNACKENBURG, R. *God's rule and kingdom*. New York: Herder and Herder, 1963. ■ SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. Rev. e ed. G. Vermes, F. Millar e M. Goodman. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987. 3 v. ■ SCHWEITZER, A. *The quest of the historical Jesus*. London: A & C Black, 1910. ■ WILLIS, W., org. *The kingdom of God in twentieth-century interpretation*. Peabody: Hendrickson, 1987. ■ WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996.

C. C. CARAGOUNIS

REINO DE DEUS II: PAULO

A totalidade da teologia de Paulo é condicionada por uma perspectiva segundo a qual as promessas escatológicas de Deus tiveram seu cumprimento iniciado com a ressurreição de Jesus. Um aspecto importante dessa cosmovisão escatológica é o ensino sobre o reino de Deus, que se sobrepõe em certo grau ao ensino sobre o reino de Cristo nos materiais paulinos. Essa sobreposição também proporciona um terreno fértil para demonstrar que a cristologia e a escatologia se entrelaçam no pensamento de Paulo.

1. Evidência estatística
2. O reino é presente ou futuro?
3. O reino de Deus é o mesmo que o reino de Cristo?
4. A entrega do reino a Deus Pai
5. Transferência para o reino de Cristo

1. Evidência estatística

Embora a ideia do reino de Deus ou do reino de Cristo seja fundamental para a totalidade do pensamento de Paulo, é um tanto surpreendente constatar a relativa raridade de referências explícitas ao reino nas cartas paulinas. O termo *basileia* (“reinado”; “reino”) ocorre apenas quinze vezes

(Rm 14.17; 1Co 4.20; 6.9,10; 15.24,50; Gl 5.21; Ef 5.5; Cl 1.12,13; 4.11; 1Ts 2.12; 2Ts 1.5; 2Tm 4.1,18), ao passo que o verbo *basileuō* (“reinar”) ocorre nove vezes (Rm 5.14,17 [2x],21 [2x]; 6.12; 1Co 4.8 [2x]; 15.25). O verbo *sybasileuō* (“reinar com”) ocorre em 1Timóteo 2.12. A expressão “reino de Deus” ou seu equivalente aparece apenas oito vezes nas cartas paulinas (Rm 14.17; 1Co 4.20; 6.9; 15.50; Gl 5.21; Cl 4.11; 1Ts 2.12 [“seu reino”]; 2Ts 1.5). Pode se entender também legitimamente a referência à “pátria [...] no céu” (*to politeuma en ouranois*), em Filipenses 3.20, como uma expressão paralela. Outro fato que chama a atenção é que, no *corpus* paulino, o reino de Cristo é mencionado explicitamente apenas em Colossenses 1.13 e Efésios 5.5 — algo notável, se levarmos em conta o firme compromisso de Paulo com a messianidade de Jesus Cristo e a frequente associação do NT e da literatura pseudepigráfica entre o reino e o Messias de Deus (v. detalhes em KREITZER, p. 29-91). Várias questões fundamentais vêm à mente quando se considera o que as cartas de Paulo ensinam acerca do reino.

2. O reino é presente ou futuro?

Há muito tempo os estudiosos do NT analisam a natureza temporal do reino de Deus conforme encontrada nas palavras de Jesus. Eles chegaram a um consenso, a saber, que a mensagem básica de Jesus era a de um reino inaugurado, que teve início em sua vida e ministério, mas estava aguardando consumação no futuro. Muitas questões sobre a natureza temporal do reino, conforme encontrado nos materiais dos Evangelhos, também aparecem nas cartas paulinas, apesar da escassez de referências ao reino como tal. Às vezes, Paulo se expressa como se o reino de Deus fosse uma realidade presente capaz de ser experimentada pelos crentes em Cristo. Dois textos são notavelmente eloquentes a respeito disso: Romanos 14.17 e 1Coríntios 4.20.

Em outras ocasiões, Paulo apresenta o reino de Deus como uma esperança futura, algo que ainda tem de ser aguardado pelos crentes em Cristo. Um bom exemplo disso é 1 Tessalonicenses 2.12, versículo que se encontra entre duas declarações acerca da *parusia* (1Ts 1.10; 2.19). Em 2 Tessalonicenses 1.5, o reino de Deus é um ato

futuro, pelo qual Deus confirmará os que sofreram por causa de sua fé.

Mais uma vez em sintonia com a dimensão futura do reino de Deus, Paulo em vários momentos se refere ao reino como algo que os fiéis herdarão, se tiverem um caráter condizente (1Co 6.9,10; 15.50; Gl 5.21). A ideia de uma herança futura também se vê em Colossenses 3.24 (cf. Cl 1.12). Uma declaração semelhante sobre a herança ocorre em Efésios 5.5, com uma ligeira alteração: aqui o reino pertence a Deus e a Cristo.

Em suma, o reino de Deus é algo que alcança ambas as dimensões do tempo, sendo presente e futuro (como afirma MARTIN, p. 109-25). Não é possível limitar a termos temporais o ensino de Paulo sobre o reino de Deus/de Cristo. É verdade que ele tende a considerar a revelação derradeira do reino como um acontecimento futuro, mas um grande número de informações apoiam a afirmação de que esse reino escatológico também está atuando agora na vida da comunidade cristã. Aliás, G. Johnson, em seu comentário sobre 1Coríntios 4.20, sugere que, “em última análise, a denominada dimensão ‘escatológica’ do reino foi relegada a um papel de pouca importância, e, em vez disso, sua realidade presente tem sido traduzida pelo grande conceito de vida espiritual” (JOHNSON, p. 151). Desse modo, o reino de Deus/de Cristo pode até mesmo ser denominado “vida no Espírito” ou “vida dentro do Corpo de Cristo”, temas muito mais proeminentes nas cartas paulinas.

3. O reino de Deus é o mesmo que o reino de Cristo?

Alguns estudiosos têm proposto que Paulo sustenta uma distinção entre o reino de Deus e o reino de Cristo, geralmente apontando 1Coríntios 15.20-28 como texto-chave e postulando que a passagem sugere um reino messiânico temporário sobre a terra, que, na plenitude dos tempos, cederá lugar ao reino de Deus. Tal proposta encontra paralelo numa distinção semelhante entre os dois reinos vista em apocalipses judaicos e cristãos do período do NT, a saber: Apocalipse das Semanas (1En, 93.1-10; 91.12-17); 4Esdras 7.26-30; 12.31-34; 2Baruque 29.3—30.1; 40.1-4; Apocalipse 20.4-6 (v. análise em KREITZER).

A interpretação literal de textos como esses produziu ao longo da história da igreja um ramo

da escatologia: o quiliasmo ou pré-milenismo. Alguns intérpretes, como A. Schweitzer, recorrem a Paulo por julgá-lo um defensor dessa doutrina, assinalando a necessidade do corolário da doutrina das duas ressurreições — uma para os santos que participam do reino messiânico temporário e, antes da era vindoura, uma ressurreição geral, para juízo. Na prática, isso significa que o reino de Cristo começa com a parusia e conclui com a chegada do reino de Deus (a era vindoura) e que o reino do Messias é o intervalo entre as duas ressurreições associadas a esses dois acontecimentos.

Entretanto, não se percebe nas cartas de Paulo uma nítida distinção entre o reino de Deus e o reino de Cristo, tampouco encontramos em seus escritos a doutrina das duas ressurreições, embora, no registro de Lucas, Paulo mencione uma ressurreição “tanto dos justos como dos injustos” (At 24.15). Por isso, a maioria dos estudiosos questiona que Paulo possa ser legitimamente considerado um quiliasista quanto ao seu ponto de vista escatológico, se é que ele pode ser chamado assim. Eles observam que a ideia paulina da consumação do reino está simplesmente associada à vinda futura de Jesus Cristo, sem nenhuma dicotomia forçada implícita entre os dois reinos. Ou seja, negam que 1Coríntios 15.20-28 afirme a existência de um reino messiânico temporário, e assim a passagem é harmonizada com outros textos (como 1Co 15.51-56 e 1Ts 4.13-18) que discorrem mais detalhadamente sobre a parusia de Cristo (G. Vos é um defensor clássico dessa abordagem).

Em geral, para os que seguem essa interpretação, o governo de Cristo sobre o “reino”, que de acordo com 1Coríntios 15.24 será entregue por ele ao Pai, começou por ocasião da cruz. Essa interpretação tem a vantagem de apresentar um Paulo coerente e uniforme em sua esquematização do futuro, evitando apresentá-lo como alguém incorrigivelmente confuso ou inconsistente em seu ensino. Entretanto, a passagem de 1Coríntios 15.20-28 é um tanto obscura, e é fácil perceber que ela admite também a interpretação quiliasista. A questão é se precisamos que Paulo seja totalmente consistente ao demonstrar como o reino de Deus se relaciona com o reino de Cristo e com a parusia. Uma abordagem bem mais

realista é aceitar a ideia de que a flexibilidade de expressão é inerente à literatura escatológica, inclusive nas cartas de Paulo. A harmonização de detalhes escatológicos, mesmo com a intenção de resgatar Paulo do que na percepção de muitos é uma inconsistência danosa, não é a solução. Talvez consigamos até nos livrar de todas as tensões e falhas dentro da teologia paulina, mas nesse processo iremos nos distanciar do pensamento do apóstolo.

Como, então, o reino de Deus cede lugar ao reino de Cristo como uma expressão da esperança escatológica? Se a base da escatologia de Paulo for a proclamação veterotestamentária do reino de Deus, como ele passa a ser designado reino de Cristo? É quase certo que essa transição se dá como resultado de uma associação íntima entre Jesus de Nazaré e o reino de Deus que Paulo veio proclamar. Vemos exemplos desse tipo de mudança de ênfase cristológica justamente na redação dos Evangelhos, e é provável que nesse aspecto os materiais paulinos façam o mesmo, como B. Klappert comenta: “Desse modo, entende-se que a expressão ‘*basileia* de Cristo’ e a equiparação de ‘reino de Deus’ com Jesus Cristo são o resultado da mudança de uma cristologia implícita para uma explícita” (KLAPPERT, p. 387).

4. A entrega do reino a Deus Pai

No *corpus* paulino, 1Coríntios 15.20-28 é uma das passagens mais difíceis de interpretar, repleta de imagens e linguagem apocalípticas (a interpretação da escatologia apocalíptica paulina, por E. Käsemann, apoia-se fortemente nesses versículos). Nessa passagem, existe uma curiosa referência ao “reino”: “Então virá o fim, quando ele entregar o reino a Deus, o Pai, quando houver destruído todo domínio, toda autoridade e todo poder” (1Co 15.24). Um dos aspectos mais frustrantes dessa perícope, bastante condensada, é a ambiguidade do sujeito dos verbos. Por exemplo, quem é o sujeito de *hypetaxen* (“sujeitou”) em 1Coríntios 15.27: Deus ou Cristo? Se pressupormos que Deus é o sujeito, então algumas dificuldades de entendimento surgirão no restante da passagem. Nunca se tem suficiente certeza sobre quem está sujeitando o que e a quem. Não resta dúvida de que a confusão de referentes entre Deus e Cristo se deve em parte ao emprego cristologicamente motivado de

Salmos 110.1 e 8.6b em 1Coríntios 15.25 e 15.27, respectivamente (v. análise de DE BOER, p. 114-20).

Um item relacionado e de importância exegética significativa é a ligação entre “o reino” e a “ordem criada” (*ta panta*, “todas as coisas”) nessa passagem. M. J. Harris associa a ressurreição dos mortos e a vinda do reino à restauração da ordem criada (v. CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO). Ele diz que o reino “incorpora o universo racional e o irracional” (HARRIS, p. 18). Fica claro que existe uma dimensão cosmológica importante nessa passagem, além da dimensão mais tradicional, que no passado foi o foco da atenção dos estudiosos.

5. Transferência para o reino de Cristo

Em Colossenses 1.13,14, encontramos uma referência incomum ao reino de Cristo: “Ele [Deus] nos tirou do domínio das trevas e nos transportou para o reino do seu Filho amado, em quem temos a redenção, isto é, o perdão dos pecados”. É notável nessa passagem que a transferência é um ato já realizado, algo concretizado na vida do crente. Esse afastamento da definição mais característica do reino de Deus/de Cristo como realidade futura ainda aguardada tem levado alguns intérpretes a questionar a autoria paulina da carta (v. a análise nos comentários de E. LOHSE, E. SCHWEIZER e P. T. O'BRIEN; v. COLOSSENSES, CARTA AOS).

Concluindo: embora a expressão “reino de Deus/de Cristo” não seja disseminada nas cartas paulinas, a ideia é um componente fundamental da perspectiva escatológica de Paulo e está por trás da totalidade de seu ensino. A mesma tensão entre as dimensões presente e futura de uma teologia do reino, percebida no ensino de Jesus nos Evangelhos Sinóticos, também é encontrada nos materiais paulinos. Talvez ainda mais significativo nas cartas paulinas seja o fato de que a ideia do reino de Deus oferece um importante veículo para a cristologia paulina em desenvolvimento, em que “reino de Cristo” começa a competir com “reino de Deus”, tornando-se o ponto principal do interesse teológico.

Ver também APOCALIPTISMO; CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; JESUS E PAULO; RESSURREIÇÃO.

DPC: EXALTAÇÃO E ENTRONIZAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. DE BOER, M. C. *The defeat of death*. Sheffield: Academic, 1988. (JSNTSUP, 22.) ■ HARRIS,

M. J. *Raised immortal: the relation between resurrection and immortality in New Testament teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ JOHNSON, G. “Kingdom of God” sayings in Paul’s epistles. In: RICHARDSON, P. & HURD, J. C., orgs. *From Jesus to Paul: studies in honor of Francis Wright Beare*. Ontario: Wilfred Laurier University, 1984. p. 143-56. ■ KÄSEMANN, E. Primitive Christian apocalyptic. In: *New Testament questions of today*. Philadelphia: Fortress, 1969. p.108-37, esp. p. 133-7. ■ KLAPPERT, B. King, kingdom. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 2. p. 372-90. ■ KREITZER, L. J. *Jesus and God in Paul’s eschatology*. Sheffield: Academic, 1987. p.131-64. (JSNTSUP, 19.) ■ MARTIN, R. P. *The Spirit and the congregation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ SCHWEITZER, A. *The mysticism of Paul the Apostle*. London: A & C Black, 1931. ■ Vos, G. *The Pauline eschatology*. Princeton: Princeton University Press, 1930. p. 226-60.

L. J. KREITZER

REINO DE DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A maior parte dos escritos aqui analisados mostra que o reino de Deus continuou a ser um tema vital na pregação da igreja. Esses escritos mantêm várias características do conceito de Jesus acerca do reino de Deus, embora às vezes as expressem de uma nova maneira, fazendo adaptação às novas situações que experimentavam, tanto na história da salvação quanto na obra missionária.

1. Atos
2. Hebreus
3. Cartas Gerais
4. Apocalipse

1. Atos

1.1 O reino de Deus como o tema central de Atos.

Na introdução ao livro de Atos, o segundo volume de sua obra em dois volumes, Lucas apresenta um sumário do ensino que o Jesus ressuscitado ministrara aos seus apóstolos durante os quarenta dias antes da ascensão, dizendo que essa doutrina dizia respeito “ao reino de Deus” (At 1.3). Lucas conclui sua obra mencionando que Paulo, na capital do Império Romano, pregou “o reino de Deus” e “coisas concernentes ao Senhor Jesus Cristo” (At 28.31; v. tb. At 28.23). Com esse *inclusio*, que liga o início da mensagem do livro à

sua conclusão, Lucas parece estar indicando que o tema central do segundo volume é o reino de Deus, continuando o tema do primeiro volume, o Evangelho de Lucas. Isso se confirma nos sumários das mensagens sobre o reino de Deus pregadas por Filipe e Paulo na seção principal de Atos (At 8.12; 19.8; 20.25; v. tb. At 14.22; 17.7).

Contudo, a combinação, em Lucas, do “reino de Deus” com o “nome de Jesus Cristo” (At 8.12), como sendo o evangelho de Filipe, e do “reino de Deus” com o “Senhor Jesus Cristo” (At 28.23,31), como sendo o evangelho de Paulo, sugere uma mudança: no Evangelho de Lucas, o evangelho de Jesus dizia respeito apenas ao “reino de Deus”, mas em Atos o evangelho dos apóstolos coloca lado a lado o Senhor Jesus Cristo com o reino de Deus. Nesses sumários da pregação apostólica encontrados em Atos, o objeto do verbo *euangelizomai* não é somente o reino de Deus (At 8.12), mas também o Senhor Jesus Cristo (At 5.42; 8.35; 10.36; 11.20; 17.18; cf. At 15.35). De modo semelhante, empregando o verbo *kēryssō* para resumir a pregação apostólica, Lucas especifica que Jesus, o CRISTO OU O FILHO DE DEUS (At 8.5; 9.20; 19.13; v. tb. At 17.3,7), bem como o reino de Deus (At 20.25; 28.31), são o objeto do verbo. Esses fenômenos, especialmente aqueles encontrados nos vários sumários do evangelho de Filipe (At 8.5,12,35), sugerem que a pregação do reino de Deus era, na prática, a pregação de Jesus Cristo. Como é sabido, o evangelho de Jesus acerca do reino de Deus nos Evangelhos Sinóticos é, em geral, substituído pelo evangelho apostólico de Cristo nos livros restantes do NT, e o Jesus pregador naqueles se torna o Cristo pregado nestes. Em Atos, Lucas também reflete essa mudança geral e, à sua maneira, mostra como e por que isso se deu.

1.2 O reino futuro de Deus. A expectativa é que a vinda final do reino de Deus seja um acontecimento futuro, mas não devemos estar ansiosos para “saber os tempos ou as épocas que o Pai reservou por sua autoridade” (At 1.6,7). Serão “tempos de refrigério” ou o “tempo da restauração de todas as coisas”, e ocorrerá por ocasião da segunda vinda de Cristo (v. PARUSIA), quando todo o Israel se arrepende (At 3.19-21). Desse modo, o reino de Deus representa a consumação da salvação, e devemos manter a fé e suportar

com paciência os sofrimentos para “entrar no reino de Deus” (At 14.22).

1.3 O Senhor Jesus Cristo, o atual Regente e Salvador. No entanto, Lucas está mais interessado no reino de Deus no presente. O governo de Deus ocorre no presente por intermédio do Cristo exaltado e do Espírito Santo. Em sua existência terrena, Jesus foi o agente por meio de quem Deus operou milagres, maravilhas e sinais ou mostrou seu reinado de salvação (At 2.22,23). Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos e o exaltou à sua destra como seu vice-rei, cumprindo assim a promessa de Salmos 110.1 (At 2.32-35; 5.31). Desse modo, “esse mesmo Jesus [...] Deus o fez Senhor e Cristo” (At 2.36). Em Atos, o título “Senhor” (*kyrios*) é aplicado a Jesus e também a Deus, com a implicação de que agora Jesus, em nome de Deus, exerce o senhorio divino. Esse é o motivo pelo qual a pregação apostólica do reino de Deus regularmente envolve a pregação da realeza ou do senhorio messiânicos de Jesus ou pelo qual ocasionalmente aquela pregação é substituída por esta.

No AT, é Javé, na condição de *kyrios*, quem perdoa os pecados de seu povo e o salva, mas agora é Jesus, o *kyrios*, quem exerce essa prerrogativa divina. No AT, quem invocava o nome de Javé, o Senhor, era salvo (e.g., Jl 2.32, cit. em At 2.21), mas agora esse Senhor é ninguém menos que Jesus Cristo. Por isso, é mediante o nome de “Jesus Cristo, Senhor de todos” (At 10.36, *nvj*), o “juiz dos vivos e dos mortos” (At 10.42), que se obtém o perdão dos pecados, a salvação (At 10.43; v. tb. At 3.16; 4.12,30; 16.18; 22.16).

O exercício da regência ou senhorio divinos pelo Senhor Jesus Cristo exaltado manifesta-se no ato de ele dirigir a missão da igreja. Na condição de FILHO DO HOMEM ou de Senhor que está à destra de Deus, ele recebe o espírito de seu mártir Estêvão (At 7.56,59). Ele barra e detém Saulo/Paulo perto de Damasco e o chama para ser seu apóstolo aos gentios (At 9.1-19; 22.3-16; 26.9-18), garante a Paulo que lhe dará sua proteção (At 18.9), redireciona a sua missão (At 22.17-21) e o conduz a Roma (At 23.11). O Senhor Jesus Cristo abre o coração de Lídia para que ela compreenda e se aproprie do evangelho de Paulo (At 16.14,15), torna bem-sucedida a missão cristã em Antioquia e leva um grande número de pessoas a se voltar

para ele próprio mediante a fé (At 11.21). Em seu exercício de senhorio divino, Jesus Cristo empre- ga a agência e o poder do Espírito Santo e o ministério de seus apóstolos.

1.4 Pela agência e poder do Espírito. A exaltação divina de Jesus à destra de Deus envolveu não apenas a autoridade do senhorio divino, concedida por Deus, mas também a concessão do Espírito Santo e a condição de despenseiro do Espírito divino: “Exaltado à direita de Deus e tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou o que agora vedes e ouvis [i.e., o Espírito]” (At 2.33). Desse modo, se Deus Pai, por meio da exaltação de Jesus, o tornou seu representante, para em seu nome exercer a regência ou o senhorio divinos, no Pentecostes o Senhor Jesus Cristo derramou o Espírito Santo para que este fosse seu agente e, em seu nome, exercesse sua regência ou senhorio. Enquanto o Senhor Jesus Cristo permanece nos céus à destra de Deus até sua segunda vinda, para a “restauração de todas as coisas” ou a consumação do reino de Deus (At 3.19-21), o Espírito Santo exerce o senhorio de Jesus no lugar deste. Dessa maneira, existe uma estrutura trinitária na atual manifestação do reino de Deus: Deus Pai reina por intermédio de seu Filho Jesus Cristo, que por sua vez reina por intermédio do Espírito Santo. Por esse motivo, a direção da igreja e os poderosos atos redentores atribuídos ao Senhor Jesus Cristo também são atribuídos ao Espírito.

Assim, a orientação que o Senhor Jesus Cristo dá à igreja é mediante a agência e o poder do Espírito. Antes de sua ascensão, Jesus deu instruções aos seus apóstolos por intermédio do Espírito Santo (At 1.2). Mas depois de sua ascensão os apóstolos receberam o Espírito Santo, concedido pelo Senhor Jesus Cristo, e o Espírito Santo os capacitou e os orientou na missão (At 1.5,8; 2.33). Embora haja referências ao Senhor Jesus Cristo assumindo a capacitação e direção da missão dos apóstolos, há referências paralelas ao Espírito exercendo as mesmas atividades (At 8.29; 10.19; 11.12,28; 13.2,4; 15.28; 16.6,7; 19.21; 20.22,23; 21.4,11). Os dois tipos de declaração se referem à mesma realidade, como sugere Atos 16.6,7: o Espírito Santo que orientou Paulo a deixar a Ásia rumo à Macedônia é identificado como “o Espírito de Jesus”. Com base nessa experiência,

Paulo conclui que “Deus [o] havia chamado para [...] anunciar o evangelho” aos macedônios (At 16.10). Dessa maneira, Atos 16.6-10 deixa implícita uma estrutura trinitária de senhorio divino, o qual é exercido no que diz respeito à missão da igreja.

Durante sua existência terrena, Jesus deu forma concreta ao governo salvífico de Deus mediante seu ministério de exorcismo e curas, o qual ele operou por meio do poder do Espírito Santo (Lc 11.20 par. Mt 12.28; At 2.22; 10.38). Agora, na condição de Senhor exaltado, ele derramou o Espírito Santo para sua igreja (At 2.33). Os que creem em Jesus e são batizados em seu nome recebem o Espírito (At 2.38; 9.17,18; 10.43,44; 11.16,17; 19.5,6; v. **BATISMO**) e, assim, desfrutam as bênçãos do poder escatológico de Deus na esfera do senhorio de Jesus Cristo.

Ademais, o ato em que o Senhor Jesus exalta- do concedeu o Espírito Santo aos seus apóstolos teve o propósito de capacitá-los (At 1.8) a pregar o evangelho de modo eficaz e a realizar muitos exorcismos e milagres de cura como demonstrações da salvação escatológica. Com frequência, os textos dizem que esses “feitos extraordinários e sinais” foram realizados pelos apóstolos “em nome de Jesus Cristo” (At 3.6,16; 4.30; 8.6-12; 16.16-18; cf. At 19.13-20) ou são atribuídos diretamente a Deus (At 15.12; 19.11,12) ou ao Senhor (Jesus?) (At 14.3). Entretanto, não apenas com base em Atos 1.8 e 2.33, mas também em Atos 4.29-31, 6.8 e 8.5-19, a implicação clara é que os apóstolos realizaram os milagres de cura por meio do poder do Espírito Santo concedido pelo Senhor Jesus Cristo. Desse modo, o Espírito Santo é o agente que dá forma concreta ao reinado salvífico do Senhor Jesus Cristo, o qual na realidade é o reinado salvífico de Deus. Temos de responder afirmativamente à pergunta retórica feita por J. D. G. Dunn: “Se a presença do reino em Jesus foi determinada pela vinda do Espírito sobre Jesus no Jordão, não podemos então, aliás, não devemos dizer que o reino se tornou presente nos discípulos pela vinda do Espírito no Pentecostes, ocorrida da mesma maneira?” (DUNN, p. 40).

1.5 O Senhor Jesus e seus apóstolos. Junto com o Espírito Santo, a igreja, especialmente os doze apóstolos, também é o agente que faz com que o reino de Deus ou de Cristo se concretize no

tempo presente; ou, mais precisamente, a igreja conduzida e capacitada pelo Espírito Santo cumpre esse papel. Em seu discurso de despedida, o Jesus terreno prometeu, por meio de uma aliança (*diatithemai*), dar a posse do reino aos Doze, assim como o Pai lhe havia concedido o reino por meio de uma aliança (*dietheto*), de modo que pudessem participar do reino de Cristo e se tornar regentes e juízes sobre Israel (Lc 22.29,30). Por meio de sua morte, que foi o sacrifício para o estabelecimento da nova aliança (Lc 22.20), Jesus cumpriu essa promessa e criou outro povo de Deus, cujo núcleo era constituído pelos Doze, correspondendo tipologicamente a Israel com as doze tribos. Assim, por meio de uma aliança, ele instituiu um novo povo de Deus, sob o governo de Deus. Então, o Cristo ressuscitado ensinou-lhes acerca do reino de Deus (At 1.3), capacitou-os com o Espírito Santo e os comissionou a dar testemunho do reino de Deus ou de Cristo (At 1.8; 2.1-36).

Os doze apóstolos, representados por Pedro e outros, como Estêvão, Filipe, Paulo e Barnabé, saem pela Judeia, por Samaria e pelo mundo gentílico, chegando até mesmo a Roma, proclamando o reino de Deus ou o senhorio de Cristo e demonstrando a salvação do reino (“feitos extraordinários e sinais” de exorcismo e cura) por meio do poder do Espírito Santo. Depois de batizados em nome do Senhor Jesus Cristo, os que com arrependimento e pela fé aceitam o evangelho são incorporados à área de influência do senhorio de Jesus Cristo (i.e., ao reino de Deus) e recebem as bênçãos do reino, o perdão dos pecados e o poder escatológico do Espírito Santo (At 2.38; 19.5,6; 22.16). Dessa maneira, por meio da missão da igreja, o reino de Deus ou de Cristo é expandido.

1.6 O Messias, o reino de Davi oa Israel e os Doze. O título *Kyrios* é usado com o título “Cristo” (= Messias) para designar Jesus como o regente no reino de Deus. Deus exaltou o Jesus crucificado à sua destra e o fez Senhor e Cristo (At 2.33,38). Essa exaltação do Messias significa a ascensão de Jesus ao trono de Davi, cumprindo a promessa de Deus a Davi (At 2.30; 13.23,32-39; cf. 2Sm 7.12-14). Essa exaltação representa a restauração do “tabernáculo caído de Davi” (At 15.16, *ARA*), e “o restante dos homens” (i.e., o remanescente dos judeus) que buscarem

ao Senhor e “todos os gentios, sobre os quais se invoca o [...] nome [de Cristo]” formam o povo escatológico de Deus, o reino restaurado de Davi ou Israel, sobre o qual Jesus, o Messias davídico, reina (At 15.17). Os doze apóstolos são designados seus representantes para que governem e julguem em seu nome (Lc 22.30). Entretanto, não se deve conceber esse reino restaurado de Davi ou de Israel como um sistema judaico de natureza política e nacionalista, que era a ideia corrente em alguns segmentos judaicos da época (At 1.6). Pelo contrário, deve se pensar nele em termos de uma comunidade de judeus e gentios que invocam o nome do Senhor (i.e., se submetem ao governo régio de Jesus, o Messias, o qual representa o governo régio de Javé [At 2.21]).

1.7 Conclusão. Em Atos, Lucas registra a história da salvação com base nos seguintes aspectos: Deus exalta Jesus à sua destra para que o Filho exerça o senhorio e a monarquia divinos; o Senhor Jesus Cristo exerce o governo divino por intermédio do Espírito Santo e de sua igreja; os crentes judeus e gentios são conduzidos ao reino de Deus/de Cristo para salvação. Lucas concentra-se na manifestação presente do reino, porém o encara como um processo rumo à consumação, “a restauração de todas as coisas”, por ocasião da parusia de Cristo.

2. Hebreus

2.1 O reino de Deus. Em Hebreus, existe apenas uma referência explícita ao reino de Deus: “... recebendo um reino inabalável, sejamos gratos e, dessa forma, adoremos a Deus de forma que lhe seja agradável, com reverência e temor” (Hb 12.28). Nessa passagem, o “reino” parece não se referir ao governo régio de Deus, e nada indica que o versículo tenha em vista nossa submissão ao reino ou a participação nele.

Em toda a carta, não existe praticamente nenhum ensino acerca do governo régio de Deus. Em vez disso, parece que a palavra “reino” é usada como sinônimo de “cidade [de Deus]” (Hb 11.10,16; 12.22), “cidade [...] que virá” (Hb 13.14), “monte Sião” ou “Jerusalém celestial” (Hb 12.22) e “pátria” (Hb 11.14). A julgar por esses termos, “reino” parece denotar o lugar de onde Deus governa e onde os crentes deverão alcançar o descanso bendito (*katapausis*,

Hb 3.11,18; 4.1,3,5,10,11; *sabbatismos*, Hb 4.9), a consumação de sua salvação.

Na verdade, há referências ao trono celestial de Deus (Hb 4.16; 8.1; 12.2). Na expressão “trono da Majestade [*megalōsynēs*] no céu” (Hb 8.1) pode haver uma conotação de poder ou soberania divinos, e, pelo contraste entre a cruz que Jesus teve de suportar e o trono divino que por fim alcançou (Hb 12.2), podemos discernir uma conotação semelhante do trono divino. Entretanto, em nenhum dos dois casos a conotação é forte. Em Hebreus 8.1 e também em 4.16, o significado religioso do trono divino é muito mais proeminente que o significado político.

2.2 Jesus Cristo exaltado à destra do trono de Deus. Um fenômeno semelhante ocorre com relação a Jesus Cristo. Faz parte do tema central de Hebreus a exaltação de Jesus Cristo, que se assenta à destra de Deus ou de seu trono, cumprindo a profecia de Salmos 110.1 (Hb 1.3,13; 8.1; 10.12; 12.2). Além do fato de que em vários livros do NT Salmos 110.1 cumpre o importante papel de confirmar o senhorio e o governo régio que o Cristo exaltado veio exercer em nome de Deus, vários fatores em Hebreus apontam para uma conotação política do tema. 1) Ele é acompanhado de referências ao fato de Deus ter designado Jesus, na condição de Filho, seu “herdeiro de todas as coisas”, em cumprimento de Salmos 2.7,8 (Hb 1.2,5; 5.5; 7.28) e 2Samuel 7.14 (Hb 1.5), duas passagens que no judaísmo e na igreja primitiva eram interpretadas como profecias acerca do rei messiânico. 2) Salmos 45.6,7 e 8.4-6 são aplicados respectivamente em Hebreus 1.8,9 e 2.6-8 para destacar a exaltação de Jesus ao governo régio ou senhorio universais. Observe-se especialmente o linguajar da primeira passagem:

O teu trono, ó Deus, subsiste pelos séculos dos séculos, e o cetro do teu reino é cetro de equidade.

Amaste a justiça e odiaste o pecado; por isso Deus, o teu Deus, te ungiu com óleo de alegria, mais do que a teus companheiros.

3) Em contraste com Moisés, que foi fiel como servo, Hebreus 3.5,6 afirma que “Cristo, como Filho, é fiel sobre a casa de Deus”. 4) O nome *Melchisedeque* é interpretado como “Rei de Salém

[ou Rei de Paz]” e “Rei de Justiça” (Hb 7.1-3), em cuja ordem Cristo é apresentado como alguém que foi nomeado sumo sacerdote (Hb 5.6; 7.13-28). Esses fatores indicam que em Hebreus existe um entendimento de que Jesus Cristo é o rei messiânico e que, em nome de Deus, exerce o governo régio divino. Aqui pode estar envolvido algo mais que um simples reflexo do que-rigma comum da igreja primitiva. A declaração de Hebreus 2.3,4 parece refletir o ministério de pregação (acerca do reino) e cura de Jesus (e.g., Mt 12.28 par. Lc 11.20). Além disso, é possível que a consumação da salvação apresentada em Hebreus como um sábado de descanso (Hb 4.9) reflita o ministério de cura de Jesus exercido no sábado como uma concretização proléptica da perfeição sabática ou da criação restaurada no reino de Deus.

Entretanto, não se pode afirmar que a carta apresenta uma exposição do tema da regência messiânica de Jesus. Assim como quase nada se diz acerca do reinado do Senhor Jesus Cristo exaltado sobre seu povo ou sobre o mundo, muito pouco se diz a respeito do reinado de Deus. Desde sua exaltação à destra de Deus, Cristo aguarda que seus inimigos se tornem estrado para seus pés (Hb 10.13; cf. Sl 110.1). Além de declarar sua exaltação ao governo régio universal, isso é tudo que se diz sobre a atividade política atual do Cristo exaltado. Em vez disso, a exaltação de Cristo à destra de Deus é explicada quase exclusivamente em relação ao seu ministério de sumo sacerdote (cf. DAVIES, p. 388-9), assim como o trono de Deus no santuário celestial é quase exclusivamente interpretado em seu significado religioso. Tendo entrado, por meio do próprio sangue, de uma vez para sempre no Santo dos Santos, conquistando a redenção eterna para nós (Hb 9.12) e mediando a nova aliança (Hb 8.6-13; 9.15-22), Cristo agora exerce a função de sumo sacerdote no santuário celestial, intercedendo por nós (Hb 2.17,18; 4.14-16; 7.25; 8.1,2; 9.24; 10.19-22).

2.3 Baseado na tradição sobre Jesus? A exposição de Hebreus sobre o trono de Deus no santuário celestial e sobre a exaltação de Cristo à destra do santuário, principalmente com relação ao seu significado religioso (embora retenha o significado político em segundo plano), baseia-se

na concepção comum do templo, tanto como o santuário onde Deus é adorado quanto como o palácio de onde Deus governa (cf. HENGEL & SCHWEMER). Jesus também combinou os conceitos de reino de Deus e de templo: às vezes, explica o primeiro com base no segundo (cf. AALEN), e conclui sua pregação acerca do reino com um ato sinalizador da iminente destruição divina do templo de Jerusalém e da promessa de que ele edificará um novo templo (Mc 11.15 e par.; Mc 14.58 e par.).

Mesmo que *cheiropoiētos* (“construído por mãos humanas”) ou *acheiropoiētos* (“não feito por mãos humanas”) de Marcos 14.58 não seja autêntico, a presença do conceito em Atos 7.48, Hebreus 9.11,24 e Marcos 14.58 indica tratar-se de uma tradição da igreja primitiva para expressar um contraste entre o templo de Jerusalém e a nova adoração que Jesus Cristo tornou possível. Desse modo, parece que a cena em que Cristo entra no “tabernáculo maior e mais perfeito, não erguido por mãos humanas” (Hb 9.11) — que é a realidade celeste da qual o templo de Jerusalém ou seu predecessor (o tabernáculo no deserto) “feito por mãos humanas” era apenas uma cópia e uma sombra (Hb 8.2,5; 9.24) — reflete essa tradição.

Uma vez que Hebreus revela certa familiaridade com a tradição de Jesus (e.g., Hb 2.3,4; 5.7,8; 13.12), é possível que, à parte dessa tradição, o autor estivesse familiarizado com a atitude negativa de Jesus em relação ao templo de Jerusalém e com a afirmação, feita por ele como parte de sua pregação do reino, de que iria construir um novo templo. Desse modo, a grande habilidade do autor pode estar em sua exposição sistemática do elemento religioso, presente, no mínimo em segundo plano, na pregação de Jesus acerca do reino (cf. GASTON, p. 65-243) à luz de Salmos 110.1,4. Nesse caso, o evangelho do autor de Hebreus também se baseia, em última instância, no evangelho de Jesus a respeito do reino de Deus.

2.4 Já, mas ainda não. Os crentes devem receber “um reino inabalável” (Hb 12.28), ou seja, a “Jerusalém celestial”, a “cidade de Deus”. No “reino”, “cidade” (e.g., Hb 11.10) ou santuário (Hb 6.19,20) de Deus haverá um sábado de descanso (Hb 4.9) e a festa de que o povo de Deus irá participar com miríades de anjos. No momento,

os crentes estão peregrinando rumo a essa realidade e devem avançar pela fé e com perseverança, seguindo a Jesus Cristo, “o Autor e Consumador da nossa fé” (Hb 12.2). Contudo, ao se apossar da propiciação de Cristo e da nova aliança, num sentido real eles já chegaram “ao monte Sião, à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial” para comemorar o sábado numa reunião festiva de anjos e santos (Hb 12.22,23). Além da tensão entre o “já” e o “ainda não”, característica da escatologia do NT como um todo, podemos observar que a metáfora não está distante do retrato favorito de Jesus, em que ele fala de um banquete para celebrar o reino de Deus, nem do ato em que ele torna concreta a salvação do reino de Deus por meio de seu ministério de cura no sábado.

3. Cartas Gerais

No restante das Cartas Gerais, a expressão “o reino [de Deus]” aparece apenas em Tiago 2.5 e 2Pedro 1.11, e conceitos relacionados aparecem em 1Pedro 2.4-10.

Em 2Pedro 1.11, os leitores são exortados a cultivar virtudes cristãs, para que lhes seja “concedida a entrada no reino eterno do nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo”. É possível que em 1Pedro 2 a ideia da igreja como “casa espiritual”, como templo edificado sobre a pedra angular ou pedra de alicerce (1Pe 2.4-8) e como “geração eleita, sacerdotício real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus” (1Pe 2.9; Êx 19.6), reflita o que Jesus tinha em vista com sua pregação acerca do reino e com sua declaração a respeito do templo: formar um povo de Deus novo e escatológico, ou seja, construir um novo “templo”.

Lembrando os leitores de que Deus escolheu os pobres “a fim de fazê-los ricos na fé e herdeiros do reino que prometeu aos que o amam” (Tg 2.5), Tiago aconselha-os a guardar a “lei real” (*nomos basilikos*): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Tg 2.8). Ele também os adverte com um quadro em que apresenta um contraste com os ricos, que exploram os outros e difamam o nome de Deus (Tg 2.6,7). Aqui o vocabulário de Jesus encontra eco nas expressões “os pobres” (Lc 4.18; Mt 5.3 par. Lc 6.20) e “herdar o reino” (e.g., Mt 5.5; 25.34).

O ensino de Jesus também é claramente refletido: como lei do reino, ele deu o mandamento

duplo do amor: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento” (Mt 22.34-40) e o tornou tangível (e.g., no Sermão do Monte ou da Planície [Mt 5—7 par. Lc 6.20-49]). Os ricos violam essa lei do reino, ou “a lei real”: em vez de amar a Deus, difamam o nome dele, amam o ídolo Mamom (cf. Mt 6.24 par. Lc 16.13) e assim inevitavelmente exploram o próximo. Como consequência, serão excluídos do reino de Deus. Em contraste, “os pobres” são ricos na fé: dependem de Deus e o amam e, assim, amam também o próximo, demonstrando ser o povo do reino de Deus, que irá “herdar o reino” quando este for consumado. O contraste entre os pobres e os ricos ecoa fortemente na versão lucana das Bem-Aventuranças (Lc 6.20-26). Está implícito que os pobres herdarão o reino, quando o Senhor vier para julgar, e, por isso, devem aguardar pacientemente, “porque a vinda do Senhor está próxima” (Tg 5.5-7).

4. Apocalipse

“O reino de Deus” é o tema de Apocalipse, e, desse modo, estudar o tema implica fazer um apanhado de todo o conteúdo do livro (v. APOCALIPSE).

4.1 O reino de Deus no céu. Na condição de “o Alfa e o Ômega, o primeiro e o último”, Deus é o Criador e o alvo de todas as coisas e, na condição de *pantokratôr* (“Todo-poderoso” ou “soberano sobre todas as coisas”), é o Senhor soberano de todo o Universo. Deus é aquele “que está assentado no trono”, no céu, e dali conduz o curso da história. De forma impressionante, o vidente João presencia essa cena numa visão, que ele conta em Apocalipse 4.

Na visão do apóstolo, Deus está assentado no trono celeste e recebe a adoração dos “quatro seres viventes” e dos “vinte e quatro anciãos”. Na sala do trono celeste, o protótipo do Santo dos Santos no templo terrestre, os quatro seres viventes — com aparência de leão, touro, ser humano e águia, respectivamente —, na condição de representantes de todas as criaturas, adoram a Deus, que está no trono. No hino que entoam, exalta-se a santidade do Deus eterno e soberano. Deus, o Criador e o Regente de todo o Universo, é devidamente engrandecido (Ap 4.8). Os “vinte e quatro anciãos”, os seres angélicos que constituem o conselho celeste e, em nome de Deus,

governam a esfera celeste também adoram a Deus, reconhecendo a vontade e o poder soberanos do Criador (Ap 4.11). Assim, João enxerga que no céu o nome de Deus é engrandecido, ele reina e sua vontade é obedecida (cf. Mt 6.9,10).

4.2 O reino de Satanás. Na terra, porém, Satanás (o dragão ou serpente), o mais antigo adversário de Deus e a fonte sobrenatural de todos os males, está reinando, e usa de todas as falsidades para induzir as nações a adorá-lo, em vez de adorarem ao Deus verdadeiro (Ap 12). Para João, o reinado de Satanás assume forma concreta no tirânico Império Romano: o poder imperial romano incorporado no imperador é a besta ou o monstro do mar que governa o mundo em nome do dragão (Ap 13; 17). O dragão, a besta e a segunda besta ou monstro da terra, que persuade as nações a adorar a besta, são uma paródia do Deus trino, Pai, Filho e Espírito Santo. A trindade satânica obriga as nações a se submeter ao culto imperial, enganando-as com o vinho da meretriz de Babilônia (i.e., a ideologia da *pax romana*, Ap 17) e deixando-as maravilhadas com o poder aparentemente invencível do Império Romano (Ap 13).

Desse modo, o imperador romano se passa por deus na terra, e o nome do Deus verdadeiro não é engrandecido: seu reinado é usurpado, e sua vontade não é obedecida.

4.3 O reino de Deus na terra: o acontecimento em torno de Cristo (passado). Deus — aquele “que é” e “que era” — “há de vir” à terra a fim de estabelecer seu legítimo governo régio, destruindo as forças satânicas. Essa é a mensagem principal de Apocalipse. João está seguro disso porque teve uma visão da realidade celestial do triunfo de Deus, que, por intermédio de Jesus Cristo, se revelará na terra (Ap 5). Num sentido real, Deus já veio e triunfou em Jesus Cristo. Na condição daquele que ostenta os nomes divinos (“o primeiro e o último”, “o Alfa e o Ômega” e “o princípio e o fim”) e que compartilha do trono divino, Cristo é o agente de Deus que estabelece na terra o governo régio de Deus. É ele quem transforma o “reino do mundo” no “[reino] de nosso Senhor e de seu Cristo” (Ap 11.15). Cristo é igualado a Deus, de modo que a vinda futura de Deus para a salvação e o juízo não é outra senão a vinda de Cristo (Ap 22.12,20).

Esse Cristo já veio, derrotou as forças satânicas e agora está entronizado nos céus (Ap 3.21). Para descrever o conflito entre Cristo e as forças satânicas e a redenção da humanidade, João emprega duas metáforas: a guerra messiânica e o Êxodo. Jesus é o Messias, “o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi” (Ap 5.5; 22.16), e venceu as nações rebeldes (cf. Sl 2.8,9) com uma espada afiada de dois gumes, que sai de sua boca (cf. Is 49.2; Ap 1.16; 2.12,16; 19.11,15,21). Jesus é o Cordeiro pascal (Ap 5.6,9-11), que, pelo seu sangue, resgatou um povo dentre todas as nações e o fez “reino e sacerdotes” para servir a Deus (Ap 5.9,10; cf. Êx 19.5,6).

Jesus Cristo derrotou as forças satânicas mediante um testemunho fiel de Deus e depois mediante sua morte (v. CRISTO, MORTE DE). Jesus Cristo foi “a testemunha fiel e verdadeira” de Deus até mesmo em sua morte (Ap 3.14; cf. Ap 1.5; 12.17; 19.10). Isso deve ser referência à proclamação de Jesus, durante sua vida terrena, acerca do reino de Deus. Mas a vitória decisiva aconteceu com sua morte. É o que mostra a visão de Apocalipse 5 (BUCKHAM): em Apocalipse 5.5, declara-se que Jesus, na condição de Messias davídico, triunfou, mas nos versículos subsequentes o Messias triunfante aparece como um Cordeiro sacrificado, que está no centro do trono divino e recebe a adoração dos “quatro seres viventes” e dos “vinte e quatro anciãos”. Em seguida, a visão mostra uma miríade de anjos e, finalmente, todas as criaturas do Universo a adorá-lo e louvá-lo pelo triunfo que conquistou mediante sua morte sacrificial. Em Apocalipse 12.5-12, a vitória decisiva de Cristo sobre Satanás por meio de sua morte é representada em dois quadros vívidos: Cristo é entronizado no céu enquanto Satanás é expulso de lá e lançado na terra.

Isso está em perfeita conformidade com o ensino de Jesus ou dos Evangelhos: por meio de sua pregação do reino de Deus e sua morte sacrificial, Jesus triunfou sobre as forças satânicas. Também em plena conformidade com o próprio ensino de Jesus ou com os testemunhos dos Evangelhos, o resultado da vitória de Jesus sobre as forças satânicas é a criação do povo de Deus, um povo que ele resgatou do reino de Satanás e constituiu “reino e sacerdotes” para servir a Deus (Ap 5.10). É o povo sobre quem Deus reina como Rei; ou, eles

são o reino de Deus que já passou a existir. Dessa maneira, Jesus Cristo já instituiu o reino de Deus.

Assim, Jesus cumpriu a expectativa veterotestamentária ou judaica do Messias davídico. Entretanto, mais uma vez em conformidade com Jesus e os Evangelhos, João reinterpreta a messianidade. A vitória messiânica de Jesus foi uma vitória sobre as forças malignas de Satanás (Ap 12.7-9), não sobre as nações gentílicas. Em vez de conquistas militares, o meio de alcançar essa vitória foi seu testemunho da verdade ou do Deus verdadeiro e sua morte sacrificial. E o povo que se juntou ao reino de Deus para participar do governo divino não foi a nação judaica, mas um novo povo que manteria “o testemunho de Jesus” ou se apegaria fielmente ao reino de Deus que Jesus proclamou (Ap 12.17; 17.6; 19.10).

No relato da visão de Deus entronizado nos céus e de Jesus Cristo como o Cordeiro morto para estabelecer seu reino na terra (Ap 4—5), João apresenta a imagem de um Deus que governa com amor altruísta e com justiça sobre as forças satânicas, as quais governam pela imposição de sua vontade e com opressão. Deus reina com amor, por isso seu governo régio significa salvação para a humanidade, e o evangelho é a mensagem de sua vinda para estabelecer esse governo. Assim, a mensagem de João é a mesma do evangelho de Jesus, dos Evangelistas e de Paulo.

4.4 O reino de Deus na igreja e por meio dela (presente). A igreja ou o povo de Deus resgatado do reino de Satanás por meio da morte sacrificial de Cristo é o reino de Deus presente na terra (Ap 1.6; 5.10). Os cristãos tornam real na terra o triunfo de Cristo sobre as forças satânicas. Paralelamente à obra de Cristo, esse papel da igreja está vinculado à guerra messiânica. O dragão, que foi derrotado com a morte de Cristo e expulso do céu, agora, por meio da besta do mar e da besta da terra, age com tirania sobre o mundo. Com a autoridade de Satanás e por ordem deste, os imperadores e governantes locais do Império Romano travam guerra contra a igreja (Ap 12.13—13.18). A igreja é o exército do Messias, um contingente de 144 mil, tirados das doze tribos de Israel (Ap 7.4-8; i.e., 12 x 12 x 1.000 — todos números simbólicos). O Cristo ressuscitado, o Cordeiro vitorioso, está presente com sua igreja (Ap 1.13; 2.1) e comanda seu exército

(Ap 14.1,4; 17.14) na batalha contra a trindade satânica, capacitando a igreja com o Espírito Santo, que é o poder de Cristo operando no mundo (Ap 3.1; 5.6).

Ainda com relação à obra de Cristo, a guerra santa da igreja contra as forças satânicas é expressa não como uma conquista militar, mas como o testemunho do governo régio de Deus/de Cristo e da morte sacrificial de Jesus (Ap 11.1-13; 12.11). Os cristãos formam um exército, que é o exército do Cordeiro sacrificado (Ap 14.1-5). Nessa condição, participam, por meio de seu martírio, da vitória do Cordeiro sobre as forças satânicas — o martírio é a participação deles na morte sacrificial do Cordeiro (Ap 7.14). A guerra santa em que estão lutando consiste em dar continuidade ao “testemunho de Jesus” acerca do governo régio do Deus verdadeiro (Ap 12.17; 19.10) e em resistir à idolatria do falso deus, a besta.

A perseguição promovida pela besta (o poder imperial romano) é feroz, e o engano da meretriz da Babilônia (a ideologia da *pax romana*) é sedutor. No entanto, a igreja foi capacitada pelo “espírito da profecia” (Ap 11.3-6; 19.10), e o testemunho que ela dá, entre todas as nações, a respeito do governo régio do Deus verdadeiro e do Cordeiro que foi morto produz a conversão das nações da idolatria para a adoração do Deus verdadeiro (Ap 11.13; 15.2-4). Assim, por meio do testemunho da igreja o governo régio de Deus se torna real sobre as nações no presente.

4.5 A consumação do reino na parusia de Cristo (futuro). Entretanto, restam os que não dão ouvidos aos juízos divinos de advertência (as duas séries de juízos: Ap 6.1-17; 8.1,3-5; 8.2,6-11; 11.14-19) nem aceitam o testemunho da igreja. Continuam sob o governo da trindade satânica enquanto esta existir, blasfemando contra Deus e coagindo e iludindo as nações a participar da adoração da trindade satânica. Os santos continuam a sofrer debaixo da tirania deles, e até mesmo a alma de quem já foi martirizado tem de aguardar a consumação de sua salvação e o julgamento dos perversos (Ap 6.9-11).

A consumação da salvação e o juízo irão ocorrer na parusia. Cristo virá como “o Senhor dos senhores e o Rei dos reis” (Ap 17.14; 19.16) e encerrará vitorioso a guerra santa contra as forças satânicas. Haverá o juízo final (Ap 15.1,5—16.21),

em que a Babilônia, o regime satânico, cairá (Ap 16.16—18.24), os governantes do mundo que forem seus aliados serão destruídos (Ap 19.17-21) e os perversos serão condenados (Ap 14.17-20; 17.12-14; 19.15). A trindade satânica, formada pelo dragão, a besta e o falso profeta, também será destruída (Ap 19.19—20.10), mas os santos serão recolhidos ao reino de Cristo (Ap 14.15,16).

João mostra em duas etapas a destruição do dragão, Satanás, e, de maneira correspondente, a consumação da salvação também em duas etapas. O dragão será capturado e trancado no abismo por mil anos, e, durante esse período, apenas os mártires serão ressuscitados para participar do reinado de Cristo. Então Satanás será solto para reunir Gogue e Magogue (mencionados em Ezequiel) para a batalha final contra o povo de Deus, mas acabará lançado no lago de fogo, onde ficará para sempre. A morte e o Hades serão destruídos com ele. Isso culminará com a ressurreição geral e o juízo final, que abrange todos os mortos (Ap 20.1-10). O quadro do reino milenial de Cristo apresenta a ideia teológica de que, ao contrário do paraíso do *Urzeit* (i.e., “tempo primordial”), o Universo, restaurado sob o governo régio de Deus no *Endzeit* (i.e., “tempo final”), já não estará mais vulnerável a Satanás (BAUCKHAM).

Em seguida, João discorre sobre a consumação do reino de Deus em linguagem de uma nova criação — “um novo céu e uma nova terra” e “a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, da parte de Deus” (Ap 21.1—22.5). A nova criação é mais que a simples restauração da criação original. Nela, “o mar já não existe” (Ap 21.1), ao passo que na primeira criação o “mar”, a força primeva do mal (cf. Ap 13.1), permanecia como uma ameaça em potencial ao cosmo (Gn 1.2; 7.11).

Repleta da presença de Deus, a nova criação será a cidade de Deus, a nova Jerusalém e também o templo no qual Deus e o Cordeiro serão entronizados. Ali Deus habitará com seu povo, e aqueles que “vencerem” mediante a fé em Cristo serão seu povo e habitarão com Deus. Não haverá mais morte, apenas plenitude de vida, pois “o rio da água da vida” fluirá do trono de Deus e do Cordeiro, e os frutos da “árvore da vida” estarão disponíveis. Já não haverá trevas, pois a glória de Deus e do Cordeiro iluminará toda a cidade.

Já não haverá engano satânico nem impureza (Ap 21.27), mas a Palavra e a verdade divinas prevalecerão (Ap 19.11,13). Na condição de filhos de Deus, seu povo herdará todas essas bênçãos e participará do governo divino, e as nações virão com seus tesouros para adorar a Deus e andar na sua luz, cumprindo as profecias dos profetas do AT e de Jesus. O reino de Deus se consumará dessa maneira, e se cumprirá o objetivo de Deus para com sua criação e sua aliança.

4.6 Conclusão. À luz da morte, ressurreição e exaltação de Cristo, Apocalipse apresenta uma interpretação fiel do evangelho de Jesus acerca do reino de Deus e uma contextualização criativa desse evangelho para a última metade do século I, quando o Império Romano apareceu como a encarnação do reino satânico.

Ver também DEUS; ESCATOLOGIA; SENHOR.

DLNTD: ASCENSION; CREATION, COSMOLOGY; EXALTATION, ENTHRONEMENT; GLORY; HEAVEN, NEW HEAVEN; LAND IN EARLY CHRISTIANITY; MILLENIUM; PAROUSIA.

BIBLIOGRAFIA. AALEN, S. "Reign" and "house" in the Gospels. *NTS*, v. 8, p. 215-40, 1961/1962. ■ BAUCKHAM, R. J. *The climax of prophecy: studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 1992. ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. ■ DAVIDS, P. H. *Commentary on James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (*NIGTC.*) ■ DAVIES, J. H. The heavenly work of Christ in Hebrews. *SE*, v. 4, p. 384-9, 1968. ■ DUNN, J. D. G. Spirit and kingdom. *ExpT*, v. 82, p. 36-40, 1970/1971. ■ ELLINGWORTH, P. *Commentary on Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (*NIGTC.*) ■ GASTON, L. *No stone on another*. Leiden: E. J. Brill, 1970. ■ HENGEL, M. & SCHWEMER, A. M., orgs. *Königsherrschaft Gottes and himmlischer Kult*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991. ■ LANE, W. L. *Hebrews*. Dallas: Word, 1991. 2 v. (*WBC.*) ■ MARSHALL, I. H. *Luke: historian and theologian*. Exeter: Paternoster, 1970.

S. KIM

e das atitudes religiosas tradicionais na época do NT. No contexto dos antigos cultos e suas práticas, certas expressões de natureza religiosa alcançaram nova proeminência ou novas manifestações na época do surgimento do cristianismo: o culto ao imperador, os mistérios, os oráculos, as curas, a magia, os demônios, a astrologia e o destino.

1. As antigas religiões grega e romana
2. Características da religião do período heleno-romano
3. O culto cívico
4. O culto imperial
5. Os mistérios
6. Outros aspectos
7. Observações finais

1. As antigas religiões grega e romana

A diferença entre a religião tradicional grega e a de Roma caracteriza-se pelo fato de que a religião grega teve origem nos mitos dos épicos de Homero e a religião romana foi atribuída às instituições do legislador Numa. Os gregos relacionavam-se com suas divindades como se relacionariam com seres humanos cuja vida se estendesse para além dos limites da normalidade, ao passo que a religião romana tinha um molde claramente legal. As divindades gregas eram antropomórficas: demonstravam paixões humanas, apresentavam características próprias dos seres humanos, tinham interesse nos negócios humanos e interferiam nesses negócios. Contudo, eram diferentes dos seres humanos por não terem idade e nunca morrerem, por não serem limitadas pelo espaço e por estarem acima da moralidade comum. Os sacrifícios não exigiam um sacerdócio profissional e eram dominados por um espírito de barganha que dizia: "Ofereço dádivas aos deuses e peço que façam algo para mim" (v. PLATÃO, *Eu*, 14C-E). As divindades romanas eram poderes menos personalizados (*numina*): possuíam funções específicas e limitadas. As relações dos seres humanos com o divino eram de natureza mais contratual, de modo que era preciso obedecer exatamente ao ritual das cerimônias, e havia especialistas profissionais (*pontífices* e *augures*) que cuidavam da observância dos muitos deveres religiosos a favor do povo. O culto doméstico, tanto na Grécia quanto em Roma, prosseguiu com grande regularidade. As refeições começavam com um

RELIGIÕES GRECO-ROMANAS

As tradições religiosas da Grécia e de Roma sofreram mudanças significativas nos períodos imperiais helenístico e romano. Apesar disso, seria um erro minimizar a influência da religião tradicional

sacrifício de alimento e terminavam com uma libação.

2. Características da religião do período heleno-romano

A distinção que hoje se faz entre religião e Estado não funcionava naquela época. Uma vez que as práticas idólatras permeavam todos os aspectos da vida (a política, o exército, o teatro, o atletismo, os negócios), os judeus e os cristãos estavam em séria desvantagem social e econômica.

Incentivava-se o sincretismo mediante a exportação de deuses gregos para terras estrangeiras e a importação de deuses estrangeiros para o mundo greco-romano, resultando na identificação de uma divindade com outra e no empréstimo de ideias.

O politeísmo era tolerante, ou seja, não era exclusivista. O exclusivismo do judaísmo e do cristianismo era ofensivo à mentalidade pagã. Havia uma inclinação para o monoteísmo, mas mesmo quando se reconhecia a existência de um deus supremo, mantinham-se os velhos deuses como poderes subordinados.

O individualismo acentuado da era helenística deu mais ênfase aos relacionamentos escolhidos, em detrimento dos que eram herdados, mas os primeiros continuavam a expressar o lado corporativo ou social da religião.

A piedade (lat., *pietas*; gr., *eusebeia*) consistia basicamente em ritos externos, não tanto em atitudes interiores. A pessoa piedosa era alguém que cumpria seus deveres à risca.

O fundamento da moralidade não era basicamente o culto religioso. A tradição literária continua exemplos do que era feito e do que não era, e os filósofos assumiam o papel de professores de moralidade popular. Alguns cultos passaram a incluir normas morais entre as regras de pureza ritual.

Antes do século II, as necessidades psicológicas já incluíam a sensação de desamparo quanto ao destino, incerteza sobre a vida após a morte, curiosidade sobre o sobrenatural e a sensação de instabilidade nos assuntos humanos.

3. O culto cívico

Ao contrário do que se costuma dizer, os cultos cívicos permaneceram dinâmicos nos primeiros

séculos da era cristã. O declínio da autonomia local nos períodos helenístico e imperial aparentemente conduziu a um despertar da lealdade e do orgulho no culto cívico. À medida que a importância política das cidades gregas foi diminuindo, sua glória passou a ser associada aos seus templos e deuses. As classes governantes encontraram uma forma de dar expressão ao seu patriotismo, ao determinar que se escrevessem histórias locais; que se estudassem costumes e mitos antigos; que se construíssem novos templos; que se instituísssem festas; que se erigissem monumentos com inscrições comemorativas e de celebração. Os cultos cívicos eram estimulados pela educação primária e secundária, e Homero era o livro-texto principal. Dessa maneira, o currículo educacional transmitia os mitos tradicionais e, com eles, os valores tradicionais da cultura grega.

As autoridades seculares determinavam a escolha dos profissionais envolvidos no culto, as exigências de pureza ritual, a distribuição de itens trazidos para sacrifício, a ordem das pessoas nas procissões e outros detalhes externos da liturgia, e essas regras eram muitas vezes inscritas em monumentos de pedra. A exigência fundamental de um santuário religioso era um altar para os sacrifícios. Cereais ou pão, vegetais, azeite de oliva e vinho eram sacrifícios mais comuns que a carne, mas esta constituía o sacrifício principal nas festas periódicas (anuais, quase todas) patrocinadas pelo Estado, a época em que os mais pobres tinham carne em sua alimentação. Os sacrifícios romanos eram acompanhados pela queima de incenso e pelo toque de um instrumento de sopro (*tibia*). O sacerdote usava um véu sobre a cabeça, e o altar ficava fora do templo, que era a casa da divindade, não o local de reunião dos adoradores. A presença da divindade era simbolizada pela estátua cultual, que concentrava as atenções no templo. Além da procissão e dos sacrifícios, as festas periódicas muitas vezes incluíam jogos e disputas. A principal ocasião para sacrifício particular era a oferta votiva, a dádiva trazida à divindade como cumprimento de um voto, um ato elementar de piedade pessoal e vida religiosa.

No livro de Atos, duas narrativas ilustram aspectos importantes dos cultos cívicos. No episódio de Listra (At 14.11-13), que pode ter como base a história registrada por Ovídio (Ovídio,

Me, 8.620-724), é possível assinalar os seguintes itens: a natureza antropomórfica dos deuses, os quais aparecem em forma humana; a atribuição de nomes gregos a divindades locais (Zeus, o deus supremo, e Hermes, o mensageiro dos deuses; na *ARA*, “Júpiter” e “Mercúrio” respectivamente; Júpiter e Mercúrio eram o equivalente romano dos deuses gregos Zeus e Hermes); o sacerdote designado para servir uma divindade; a identificação do culto como Zeus-fora-da-cidade (nota de rodapé da *NRSV*), que é onde o santuário estava localizado; a intenção de sacrificar touros (o sacrifício mais caro e, desse modo, uma indicação da importância que davam ao incidente) adornados com grinaldas, enfeite comum num animal oferecido em sacrifício.

Num dos episódios de Éfeso (*At* 19.23-41), destacam-se outros aspectos relacionados com os cultos cívicos: mais uma vez, a atribuição de um nome grego a uma divindade local (a Ártemis — “Diana”, na *ARA* — dos efésios não é a deusa grega clássica da caça, e sim uma deusa-mãe adorada na Ásia Menor, e, embora o aspecto da fertilidade não seja atestado na Ártemis dos efésios, a analogia com outras deusas-mães sugere fecundidade na natureza, mas não imoralidade sexual); aliança entre a divindade local mais importante e as autoridades locais (*At* 19.35,38,39) e provinciais (*At* 19.31,38); atividade econômica (*At* 19.24-27); fabricação de imagens da divindade para venda como lembrança ou como oferta votiva (*At* 19.24); aclamações (*At* 19.34); designação de Éfeso como “guardiã” (*nēkoros*) de Ártemis (*At* 19.35); origem divina atribuída à imagem ou símbolo da divindade (*At* 19.35).

4. O culto imperial

No império, o principal culto cívico local quase sempre estava ligado ao culto imperial. Dar honra divina aos governantes era o clímax do culto cívico no mundo greco-romano, especialmente depois que a cidade (Roma) se tornou o centro do mundo, e a família imperial personificava a cidade. Precedentes para o culto ao governante estão ligados a ideias existentes no Oriente Médio, em que os reis eram vistos como divinos, em função de seu cargo, e também no culto grego aos heróis — seres humanos notáveis que, em razão de seus feitos, eram alçados à condição

de divindades. Alexandre, o Grande, e seus sucessores receberam honras divinas, e aos imperadores romanos foram atribuídas essas honras no Oriente grego e, por fim, também no Ocidente romano. Era tão grande o poder exercido pelos governantes e tamanha a gratidão pela paz e pela prosperidade trazidas pelo imperador que só as honras prestadas aos deuses pareciam uma expressão adequada de tributo. A elite social, que se beneficiava ao máximo do governo romano, era especialmente ativa na promoção do culto ao governante, e geralmente o ímpeto vinha das províncias, mas certos governantes, como Calígula e Domiciano, insistiam em receber honras divinas.

As formas externas de culto imperial incluíam a dedicação de altares e templos, o erguimento de estátuas que davam à pessoa aparência de divindade, inscrições comemorativas, sacrifícios em honra do governante, instituição de novas festas ou mudança de nomes de festas antigas e atribuição de títulos divinos. Embora histórias de milagres estivessem mais relacionadas com o nascimento do governante, parece não ter havido nenhuma expectativa de que ele agisse como um ser sobrenatural. Orações e ofertas votivas aos governantes eram raras ou mesmo inexistentes. O culto imperial era tanto um reconhecimento do que parecia um poder quase sobrenatural quanto um ato de gratidão por benefícios recebidos ou em antecipação por esses mesmos benefícios. Era uma expressão do nível social do governante, da lealdade a ele e da unidade dos súditos. Por isso, sua importância era mais política e social que religiosa.

A história de Herodes Agripa I (*At* 12.20-23) ilustra a bajulação exagerada com que era tratado na corte um rei de quem se esperavam benefícios (cf. o relato mais completo em *JOSEFO*, *An*, 19.8.2, § 343-52). Os asiarcas mencionados em *Atos* 19.31 eram membros do conselho provincial da Ásia, os quais, sem estar necessariamente envolvidos, supervisionavam o culto imperial como parte de seus deveres. O livro de *APOCALIPSE*, dentre todos os escritos do *NT*, é o que revela o maior antagonismo para com Roma e sua personificação do culto imperial. Destaca-se o aspecto religioso da besta, que será derrotada pelo Senhor (*Ap* 13.1,4-8,11-15; 19.20). Os astros, associados não apenas aos deuses do paganismo, mas

visíveis nas moedas de Domiciano com a família imperial, estão subordinados a Cristo, que tem nas mãos as “sete estrelas” (Ap 1.20) e é o verdadeiro conquistador do mundo (Ap 3.21). Desde o início, Apocalipse se contrapõe à ideologia imperial, ao afirmar que Cristo é “o Príncipe dos reis da terra” (Ap 1.5), que fez de seu povo um “reino” (Ap 1.6,9; v. REINO DE DEUS). Em todo o livro, há uma ênfase no governo régio de Deus (Ap 11.15,17; 12.10; 15.3; 19.6), em Cristo como “o Senhor dos senhores e o Rei dos reis” (Ap 17.14) e no governo exercido pelos santos (Ap 5.10; 20.4,6; 22.5).

5. Os mistérios

Os mistérios, cultos secretos de que os não iniciados não podiam participar, eram um aspecto da religião grega clássica. Um dos mais antigos e mais influentes eram os mistérios de Elêusis, celebrados em honra de Demétrio. Esse culto era um mistério local, no sentido de que a pessoa tinha de ir a Elêusis, lugar próximo de Atenas, para receber a iniciação. O NT também menciona um lugar em que havia celebração de mistérios locais (At 16.11): a Samotrácia, onde se adoravam a “Mãe dos deuses” e os cabiros (que no período romano foram confundidos com Dióscoro, Castor e Pólux, divindades protetoras dos marinheiros, At 28.11). Os mistérios de Dionísio também eram conhecidos no período clássico e não se confinavam a uma única localidade.

Vários cultos orientais, quando seus devotos se tornavam parte do mundo grego, copiavam as práticas gregas de iniciação nos mistérios. O culto às divindades egípcias Ísis e Osiris (no mundo grego, esta foi substituída por Serápis) era bem difundido. Duas fontes do século II atestam a popularidade dessas divindades: a interpretação filosófica do mito cultural por Plutarco (*Id e Os*, 12—21; *Mo*, 355D-359) e o relato circunstancial da iniciação (sem revelar seus segredos) apresentado por Apuleio (*Me*, 11), que também descreve outros aspectos da religião.

Vários vestígios arqueológicos atestam a difusão dos mistérios de Mitra, especialmente nos séculos II e III d.C. Embora adorando o deus persa Mitra, parece que o mitraísmo romano não teve origem na religião persa. Mitra era associado a fenômenos astrológicos e era adorado como

divindade que controlava as forças celestes. Havia sete níveis de iniciação, desde o grau de “corvo” até o de “pai”. O fato de o mitraísmo iniciar apenas homens e dar ênfase à lealdade talvez explique sua popularidade entre os soldados e as autoridades do governo.

Os mistérios prosperaram por volta do início da era cristã, especialmente no século II, porque transmitiam a confiança de pertencer a uma posição mais elevada, a sensação de um relacionamento mais íntimo com a divindade e a esperança de um estado de felicidade na vida futura. Em comum com o cristianismo, os mistérios se ocupavam com a salvação, mas para eles a salvação era livrar-se da sina e dos pavores da vida após a morte, não do pecado. Nos mistérios, quando ocorriam, “a morte e a ressurreição” das divindades estavam ligadas ao ciclo da natureza e não era uma ressurreição de verdade. A terminologia de mistério empregada pelo NT tem relação com o plano divino, anteriormente oculto, mas agora revelado. A iniciação cristã não era nenhum mistério. Nos mistérios, as abluções faziam parte do ritual preliminar de purificação do iniciado, não a iniciação propriamente, como é o caso do batismo cristão. Os mistérios eram bem caros e eram para os poucos considerados merecedores, ao passo que o cristianismo convidava a todos (como o crítico pagão Celso observou, de acordo com ORIGENES, *Co Ce*, 3.59).

6. Outros aspectos

6.1 Oráculos e cura. O santuário de Apolo em Delfos havia sido o mais importante local para a comunicação divina no período clássico, mas estava em declínio no início da era cristã, fato para o qual Plutarco procurou explicações (Sobre a obsolescência dos oráculos, *Mo*, 409E-438E). Sua influência foi parcialmente herdada pelos santuários-filhos, em Claros e Dídima, na Ásia Menor, e em Dafne, perto de Antioquia da Síria. Pouco antes do início da era cristã, os oráculos já não eram determinantes nas atividades políticas e religiosas, mas continuaram a ser consultados pelas cidades, em assuntos formais sagrados, e pelas pessoas, em questões da vida pessoal. Delfos também era conhecida pelo nome de Pito, palavra derivada de Pítón, a serpente que representava a deusa-terra, que foi morta por Apolo,

e a sacerdotisa de Apolo, por meio de quem os oráculos eram comunicados, chamava-se Pítia. Por esse motivo, “espírito de Píton” era expressão empregada para designar o poder de pronunciar mensagens oraculares, como a adivinhação pela jovem escrava em Atos 16.16.

Os sonhos eram considerados outra forma importante de comunicação divina, crença partilhada por pagãos e judeus e um meio comum de direção providencial no livro de Atos (At 10.10-16; 16.9,10; 23.11; 27.23,24).

Muitos dos santuários de cura eram na verdade locais sagrados para oráculos. No mundo greco-romano, a mais importante divindade na operação de curas era o herói Asclépio, filho de Apolo. Além de seu importante santuário em Epidauro, ele possuía locais de cura em Cós, Corinto, Atenas e Roma. Rivalizando com Epidauro, havia o santuário de Asclépio em Pérgamo (Ap 2.12-17; v. HEMER), que Aélio Aristides, orador do século II, exaltou em seu livro *Contos sagrados*. O satirista Luciano de Samósata, também do século II, conta a história de *Alexandre, o Falso Profeta*, que criou na Ásia Menor seu santuário de curas e oráculos e iludiu muita gente, numa narrativa que revela a mentalidade religiosa da época e também a crítica racionalista do autor. Os santuários de Asclépio costumavam agir em cooperação com a profissão médica a fim de realizar curas, mas também se contavam histórias dos mais extraordinários milagres. A expectativa de que o poder divino operasse milagres de cura é evidente em várias passagens de Atos (At 3.1-10; 8.4-7; 9.32-41; 14.8-11; 28.8,9), mas esses relatos são mais comidos que as histórias que faziam propaganda de Asclépio e estão relacionados à obra salvadora de Jesus conforme transmitida por seus mensageiros.

6.2 Magia. A religião e a magia eram consideradas distintas, mas não é fácil distingui-las no mundo antigo. A despeito das leis contra a prática da magia, ela era bem disseminada. Num construto moderno um tanto artificial, quando a palavra “magia” é aplicada à religião antiga, ela designa os esforços de compelir forças sobrenaturais por meio de certos objetos materiais e fórmulas verbais. Tábuas de maldição procuravam infligir castigo aos inimigos, e usavam-se amuletos para barrar ataques em potencial de forças malignas. Uma extensa literatura de magia está

preservada em papíros que muitas vezes parecem conter os livros de instruções dos magos praticantes (v. At 19.19).

O termo “magia” tem origem no nome de uma tribo sacerdotal persa, e era empregado pelos gregos para se referir a ritos e fórmulas estranhos, passando depois a ser um termo semitécnico para designar a atividade daqueles que eram considerados magos. O uso da palavra em Atos 8.9-11 ilustra a associação da magia com o suposto controle de poderes sobrenaturais. O título de mago é dado a Barjesus (ou Elimas), também chamado de “falso profeta” em Atos 13.6,8. Um grande número de pessoas do mundo greco-romano acreditava que os judeus possuíam poderes mágicos. Essa associação é evidente também no relato de Atos 19.11-20, que, como era de esperar, ocorreu em Éfeso, cidade conhecida como centro de atividade mágica (v. ARNOLD). O relato ilustra tanto o emprego de fórmulas de restrição quanto a crença comum de que saber o nome de um poder sobrenatural conferia à pessoa controle sobre aquele poder (At 19.13), mas também exemplifica o significado diferente que “o nome do Senhor Jesus” tinha para os cristãos (At 19.15).

6.3 Demônios e superstições. À época do período helenístico, a palavra *daimōn* passara a ser usada para designar seres divinos intermediários, que podiam ser bons ou maus. Xenócrates, discípulo de Platão, havia classificado os vários tipos de demônios. No final do século I d.C., outro platonista, Plutarco, produziu considerável volume de informação sobre demonologia. A tendência dos filósofos de culpar os seres intermediários pelas coisas ruins e pelos aspectos menos aceitáveis da religião pagã preparou terreno para os judeus e os cristãos, que se apropriaram de *daimonion* como designativo de seres espirituais malignos (Tg 2.19; 3.15; Ap 9.20; 16.14; 18.2).

O termo *deisidaimonia* (“temor dos demônios”) tornou-se a palavra grega comum para indicar “superstição” (v. PLUTARCO, Sobre a superstição, *Mo*, 164E-171F). A palavra podia ter sentido neutro, como ocorre com *daimoniōn* (“deuses”) em Atos 17.18. Mas determinar se em Atos 17.22 Paulo está usando o vocábulo em sentido neutro ou em sentido negativo depende de sabermos se ele está fazendo uma observação factual sobre a religiosidade dos atenienses ou se

está se identificando com a crítica dos filósofos à religião popular grega.

6.4 Astrologia e destino. A astronomia e a astrologia não eram distintas no mundo antigo. A crença de que os movimentos absolutamente regulares dos corpos celestes controlam os acontecimentos terrenos em seus mínimos detalhes foi desenvolvida pelos gregos no Egito durante a época helenística e começou a ganhar popularidade no início do Império Romano. O imperador Tibério ficou tão absorto com a astrologia (Suetônio, *Tibério*, 69) que negligenciou a prática da religião, mas poucos chegaram a esse ponto. O aspecto religioso da astrologia teve origem na identificação dos planetas com as divindades tradicionais da Grécia e de Roma, mas os planetas em si não recebiam devoção religiosa. A astronomia instruída ofereceu uma nova cosmovisão, que fazia distinção, de um lado, entre o mundo sub lunar e os sete planetas, caracterizado por mudança e corrupção e, de outro lado, o mundo supralunar das estrelas fixas, caracterizado por imutabilidade e perfeição. A astrologia tornou-se um dos principais sustentáculos do conceito de um destino absoluto. Embora alguns tenham acolhido abertamente essa ideia, as religiões mais populares eram as que ofereciam ao ser humano a oportunidade de se ver livre do destino — os mistérios de Ísis e de Mitra, bem como o cristianismo.

7. Observações finais

A serpente estava associada a muitas das divindades greco-romanas. Era uma dentre as várias formas que Zeus assumia, em particular no culto doméstico. Uma serpente estava representada no escudo de Atena, a deusa padroeira de Atenas, e uma serpente estava associada a Apolo, em Delfos. A serpente enrolada num bastão era o símbolo de Asclépio, e, por causa da confusão com as serpentes gêmeas do bastão de arauto empunhado por Hermes, esse símbolo foi adotado pela profissão médica. O espírito protetor das casas gregas, o Agathos Daimon, era representado na forma de serpente, e a serpente simbolizava o caráter — ou princípio de vida — da família nos altares das casas romanas. Considerando-se as associações bíblicas entre a serpente e Satanás (Ap 20.2), não é de espantar que para judeus e cristãos a religião pagã era inspirada pelo Diabo.

Ver também Gnosticismo.

DNTB: CIVIC CULTS; FESTIVALS AND HOLY DAYS: GRECO-ROMAN; IDOLATRY, JEWISH CONCEPTION OF; MAGICAL PAPYRI; MYSTERIES; POLYTHEISM, GRECO-ROMAN; PROPHETS AND PROPHECY; RELIGION, PERSONAL; RULER CULT; TEMPLES, GRECO-ROMAN.

BIBLIOGRAFIA. ARNOLD, C. E. *Ephesians: power and magic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (SNTSMS, 63.) ■ FERGUSON, E. *Backgrounds of early Christianity*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 137-298. ■ FERGUSON, J. *The religions of the Roman Empire*. Aspects of Greek and Roman life. Ithaca: Cornell University Press, 1970. ■ FESTUGIÈRE, A. J.; FABRE, P. *Le monde gréco-romain au temps de notre-Seigneur: le milieu spirituel*. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses 7.2. Paris: Blond & Gay, 1935. v. 2. ■ FISHWICK, D. *The imperial cult in the Latin West*. Leiden: E. J. Brill, 1987-1992. 2 v. ■ GILL, D. W. J. & WINTER, B. W. Acts and Roman religion. In: GILL, D. W. J. & GEMPF, C., orgs. *The Book of Acts in its Greco-Roman setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. p. 79-103. (BAFCS, 2.) ■ GRANT, F. C., org. *Ancient Roman religion*. The Library of Religion. New York: Liberal Arts Press, 1957. ■ _____. *Hellenistic religions: the age of syncretism*. The Library of Religion. New York: Liberal Arts Press, 1953. ■ HEMER, C. J. *The letters to the seven churches of Asia in their local setting*. Sheffield: JSOT, 1986. (JSNTSUP, 11.) ■ KEE, H. C. *Medicine, miracle and magic in New Testament times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. ■ MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981. ■ MEYER, M. W. *The ancient mysteries: a sourcebook*. San Francisco: Harper, 1987. ■ NILSSON, M. P. *Die hellenistische und römische Zeit*. In: _____. *Geschichte der griechischen Religion*. Handbuch der Altertumswissenschaft. München: C. H. Beck, 1950. v. 2. ■ Nock, A. D. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon, 1933. ■ _____. *Essays on religion and the Ancient World*. Ed. Z. STEWART. Oxford: Clarendon, 1972. 2 v. ■ PRICE, S. R. F. *Ritual and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. ■ SMITH, J. Z. *Drudgery divine: on*

the comparison of early Christianities and the religions of Late Antiquity. Chicago: University of Chicago Press, 1990. ■ ULANSEY, D. *The origins of the Mithraic mysteries*. Oxford: Oxford University Press, 1989. ■ WEDDERBURN, A. J. M. *Baptism and resurrection: studies in Pauline theology against its Greco-Roman background*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987.

E. FERGUSON

REMANESCENTE DE ISRAEL. Ver ISRAEL.

RESGATE. Ver SALVAÇÃO.

RESSURREIÇÃO I: EVANGELHOS

Jesus pressupôs e ensinou uma doutrina escatológica da ressurreição dos mortos, ocasião em que os ímpios seriam entregues para juízo e os piedosos receberiam a vida eterna. Além disso, Jesus realizou milagres de ressurreição e, como predisse, ele próprio foi ressuscitado dentre os mortos. Os Evangelhos consideram escatologicamente relevantes as duas categorias de acontecimentos. Todavia, enquanto as pessoas que Jesus ressuscitou dentre os mortos, tecnicamente falando, tornariam a enfrentar a morte, a ressurreição de Jesus dentre os mortos foi um acontecimento de consequências cósmicas. Cada um dos autores dos Evangelhos apresenta esse acontecimento de maneira distinta, cada um desenvolvendo temas próprios, mas juntos afirmando a realidade do túmulo vazio e do Cristo ressuscitado e também a importância escatológica desse acontecimento único na missão de Jesus.

1. Antecedentes pré-cristãos
2. A ressurreição e o pós-vida nas declarações de Jesus
3. Milagres de ressuscitação de mortos
4. A ressurreição de Jesus nos quatro Evangelhos

1. Antecedentes pré-cristãos

1.1 A ressurreição no AT. Os dados fornecidos pelas Escrituras hebraicas indicam que Israel não refletiu muito sobre a questão da vida após a morte, senão mais tarde, no período do AT. Em vez disso, destacavam o envolvimento de Javé nesta vida. Entendia-se que a bênção do justo e o castigo dos perversos ocorriam na era presente.

A vida e a morte também eram basicamente relacionadas a esta vida.

Isso não significa que os israelitas acreditassem na aniquilação após a morte. O AT sustenta que, num sentido, a morte é a cessação da vida — por ocasião da morte, a pessoa retorna ao “pó” (Gn 3.19; Sl 90.3). Em outro sentido, não é o fim absoluto da vida, pois a existência continua — por ocasião da morte, a pessoa desce ao Sheol (*shé'ól*), termo que às vezes é sinônimo de “morte” (Gn 42.38, *NVI*, nota de rodapé; Sl 89.48), “sepultura” (Gn 37.35; Is 14.11) ou “além” (Ez 32.21, *ARA*; talvez Sl 86.13). Em alguns casos, o texto diz que os mortos habitam o Sheol como *repāim*, ou “sombras” (Pv 9.18, *NVI*, nota de rodapé; Jó 26.5; Jó 88.10; Pv 9.18; Is 26.14 — no original dessas passagens, aparece a palavra *repāim*, “sombras”, mas várias versões traduzem por “morte” ou “espírito dos mortos”) — possivelmente uma existência algo fantasmagórica e indistinta ou então um sinônimo de “mortos” (paralelos ugaríticos favorecem a primeira opção). As referências aos *repāim* e ao Sheol sugerem uma ideia florescente da vida após a morte.

Contudo, embora o AT não dê testemunho explícito de uma crença inicial na existência depois da morte, ele não a nega. Além do mais, dois personagens foram “tomados” para estar com Deus e não experimentaram a morte — Enoque (Gn 5.24) e Elias (2Rs 2.9-11). Conquanto não haja nessas narrativas uma reflexão teológica sobre as implicações desses acontecimentos (lemos: “Enoque [...] não foi mais visto, porque Deus o havia tomado”), o judaísmo posterior (cf. Hb 11.5) interpretou essa passagem como uma “pressuposição” da vida eterna. O incidente em 1Samuel 28.1-25, em que Saul tenta consultar Samuel por meio da médium de En-Dor, oferece indícios adicionais da crença popular de que a morte não era o fim da existência.

Vários textos do AT afirmam a ressurreição no sentido de uma preservação coletiva, não de uma vida individual após a morte. Por exemplo, Oseias 6.2 diz: “Depois de dois dias, ele nos revivificará; no terceiro dia nos levantará, e viveremos diante dele”. Semelhantemente, Oseias 13.14 promete: “Eu os redimirei do poder da sepultura; eu os resgatarei da morte” (*NVI*). Em ambos os casos, o ato de Israel ser redimido do exílio é

simbolizado no livramento da morte (exílio) para a vida (restauração nacional). Da mesma forma, a famosa visão dos ossos secos que passam a viver, registrada por Ezequiel, representa a restauração de Israel como nação (Ez 37.1-14). Outras passagens têm sido empregadas como prova de uma esperança de ressurreição, porém elas parecem se referir a livramentos de situações que trazem risco de morte (Dt 32.39; 1Sm 2.6).

A pergunta básica é feita em Jó 14.14: “Quando o homem morre, por acaso voltará a viver?”. Uma resposta cautelosa aparece na réplica de Jó a Bildade: “Eu sei que o meu Redentor [gō’ēl] vive e que por fim se levantará sobre a terra. Depois, destruído o meu corpo, então fora da carne verei Deus” (Jó 19.25,26). É provável que o “redentor” seja Deus e que o momento do livramento seja após a morte, dessa forma constituindo um reconhecimento de crença na vida após a morte.

O livro de Salmos contém muitas declarações semelhantes. A crença na ressurreição é evidente em Salmos 49.15 e implicitamente em Salmos 16.10 e 73.24, embora sem qualquer especulação quanto à forma que a vida após a morte assumirá. G. E. Ladd afirma:

A esperança baseia-se na confiança no poder de Deus sobre a morte, não numa ideia de algo imortal no homem. Os salmistas não fazem reflexão sobre qual *parte* do homem sobrevive à morte — sua alma ou seu espírito — nem existe reflexão alguma acerca da natureza da vida após a morte. Existe apenas a confiança de que nem mesmo a morte é capaz de destruir a realidade da comunhão com o Deus vivo (LADD, p. 47)

Os profetas dão testemunho adicional da crença numa ressurreição. Na seção denominada Apocalipse de Isaías (Is 24.1—27.13), existem duas declarações, Isaías 25.8 e 26.19. A primeira diz que Javé “aniquilará a morte para sempre” e é empregada por Paulo para referir-se à ressurreição (1Co 15.54). Isso conduz à afirmação de Isaías 26.19: “Os teus mortos viverão, os seus corpos ressuscitarão; despertai e exultai, vós que habitais no pó”. Entretanto, essa ressurreição se restringe ao povo de Deus. Os dois versículos seguintes (Is 26.20,21) falam da ira de Deus sobre

os “moradores da terra”, mas não mencionam nenhuma ressurreição para juízo. Oferecendo menos certeza sobre o assunto, temos Isaías 53.10. Essa passagem diz que, depois de receber “uma sepultura com os ímpios” (Is 53.9), o Servo de Javé (v. SERVO DE JAVÉ) “verá a sua posteridade, prolongará os seus dias”. A maioria concorda em que os termos “prolongará os seus dias” se refere à vida eterna, mas não há certeza se esse cântico se referem a um indivíduo ou a um personagem coletivo, ou seja, à nação ou ao remanescente.

A fé na ressurreição, que é atestada nos profetas, tem seu clímax em Daniel 12.1-3,13. Aqui aparece a primeira declaração explícita acerca de uma ressurreição dos justos e dos injustos: “Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno” (Dn 12.2). Não há certeza se a palavra “muitos” se restringe a Israel ou ao remanescente justo (“muitos *entre* os que dormem”) ou faz referência a uma ressurreição geral (“muitos, *a saber*, aqueles que dormem”). O versículo 13 acrescenta a promessa de que “descansarás, e receberás a tua herança no final dos dias”.

Concluindo, o AT destaca a presença de Deus nas questões cotidianas desta vida e, desse modo, tende a não dar atenção à questão da vida após a morte. Apesar disso, o AT não se mantém de todo calado a respeito desse assunto, e várias passagens demonstram que, num período posterior da história de Israel, a crença na ressurreição tornou-se mais explícita. Duas ideias sobressaem: 1) uma associação próxima entre o aspecto coletivo e o individual da ressurreição (i.e., restauração nacional e ressurreição individual); 2) um vínculo entre a ética e a escatologia (i.e., a ressurreição associada com recompensa e castigo).

1.2 Desenvolvimentos intertestamentários.

Conquanto a literatura judaica intertestamentária ofereça testemunho da existência de um número bem maior de especulações sobre a vida após a morte, não se percebe nenhuma uniformidade nas ideias expressas. G. E. Ladd explica que, em parte, isso se explica pela ênfase do judaísmo na *Torá* e na ortopraxia (prática correta), não na ortodoxia (doutrina correta) (LADD, p. 52).

De fato, à semelhança dos saduceus dos dias de Jesus (v. JOSEFO, *An*, 18.1.4, § 16; *At* 4.1,2; 2.1—3.8), alguns judeus não acreditavam na

ressurreição. Em seu primeiro livro, Jesus ben-Siraque escreveu que, por ocasião da morte, a pessoa habita no Sheol, um lugar de sono sem fim (Eo 30.17; 46.19) e de silêncio (Eo 17.27,28), e a imortalidade se restringe à nação e ao bom nome da pessoa (Eo 37.26; 39.9; 44.8-15).

Outros textos revelam a influência do helenismo, referindo-se à vida pós-morte como a imortalidade, sem vinculá-la a uma ressurreição física. Ao descrever os mesmos sete mártires mencionados em 2Macabeus, 4Macabeus aparentemente se refere a uma imortalidade da alma enquanto 2Macabeus fala de uma ressurreição física (cp. 4Mc 10.15 com 2Mc 7.14; v. tb. 4Mc 9.22; 16.13; 18.23). De modo semelhante, Sabedoria de Salomão diz que os justos encontrarão paz (Sb 3.1-4) e uma existência incorruptível (Sb 2.23,24; cf. 5.5; 6.19; v. Filo, *Op mu*, 135; *Gi*, 14). No último livro de Enoque (*1En*, 91—104; observe-se que os cinco livros contêm ideias diferentes sobre o assunto), à primeira vista o texto parece sugerir uma ressurreição física (e.g., *1En*, 92.3-5; 104.2,4), mas em *1Enoque* 103.4 ficamos sabendo que os “espíritos” (humanos) é que “viverão e se regozijarão” e “não perecerão”.

Dentre os textos que mencionam a ressurreição, alguns a restringem a Israel ou aos “santos” (*1En*, 22.13; 46.6; 51.1,2; *Sl Sa*, 3.11-16; 13.9-11; 14.4-10; 15.12-15), ao passo que vários textos a partir do século I dão testemunho de uma crença na ressurreição dos justos e dos ímpios (4Ed 4.41-43; 7.32-38; cf. *Tê Be*, 10.6-9; *2Ap Br*, 49.2—51.12; 85.13). Embora não se possa ignorar a possibilidade de influência ou de interpolação cristã, a ressurreição dos justos e dos ímpios é, em essência, uma ideia basicamente judaica, refletindo a escatologia de Daniel 12.2,3. Finalmente, é possível encontrar um conceito extremamente literalista da ressurreição corpórea em 2Macabeus, que fala não somente de ressuscitar o corpo, mas até mesmo da restauração de membros ou outras partes do corpo que estiverem faltando (2Mc 7.10,11; 14.46). De forma semelhante, os *Oráculos sibílicos* declaram que o corpo ressuscitado terá a exata forma do corpo terreno (*Or si*, 4.176-182).

Fica claro que o judaísmo intertestamentário revelou um interesse muito maior no assunto da vida após a morte do que a Bíblia hebraica, sempre girando em torno do tema da confirmação divina

de Israel. Daí surgiu uma variedade de pontos de vista, refletidos nas crenças dos vários partidos ou seitas que compunham o judaísmo da época de Jesus. Os saduceus rejeitavam qualquer ideia de vida depois da morte (At 23.8; 26.8; JOSEFO, *An*, 18.14; *b. Sanh.*, 90b). Os fariseus ensinavam que na era vindoura haveria uma ressurreição e recompensa eterna para Israel, excluindo-se apenas os apóstatas (At 23.6-8; *b. Sanh.*, 90b; *b. Ketub.*, 111b). Pelo que se pode apurar dos rolos de Qumran, não é clara a ideia dos essênios sobre o assunto (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO). Josefo afirma que eles sustentavam a imortalidade da alma (JOSEFO, *An*, 18.1.5, § 18), porém muitos estudiosos alegam que a ideia de fiéis habitando com os anjos (1QS 2.25; 1QH 3.19-23; 11.10-14) deve ser entendida como a experiência dos sectários nesta vida, em vez de uma esperança escatológica.

2. A ressurreição e o pós-vida nas declarações de Jesus

Jesus seguiu a tradição que ia de Daniel até os fariseus, ensinando que haveria uma dupla ressurreição: os justos para a recompensa e os ímpios para o juízo. Embora um estudo aprofundado de crítica da tradição esteja além do escopo deste verbete, é proveitoso examinar, da perspectiva da crítica das fontes, o ensino de Jesus acerca do assunto (v. PROBLEMA SINÓTICO).

2.1 Declarações da tradição tríplice. O debate mais claro sobre o ensino de Jesus acerca da ressurreição é encontrado na tradição tríplice que relata a controvérsia entre Jesus e os saduceus (Mc 12.18-27 par. Mt 22.23-33 e Lc 20.27-38). Mesmo os que defendem que a forma final é um desenvolvimento catequético posterior aceitam como autêntica a primeira afirmação (“como os anjos”). Lucas, em particular, ressalta o contraste entre “os filhos deste mundo” e “os que são julgados dignos de alcançar o mundo vindouro e a ressurreição dentre os mortos” (Lc 20.34,35), referência inconfundível a ideias escatológicas acerca de uma vida depois da morte. Contudo, a principal questão é o significado da expressão “como os anjos nos céus”. Alguns, com base nessa expressão, concluem que Jesus acreditava numa ressurreição espiritual, não numa ressurreição física, ou que, à semelhança de algumas correntes do judaísmo, ele tinha a ideia de que

nos céus não existiria lembrança da existência anterior. Entretanto, isso vai além do sentido que a passagem tem em mente, uma vez que a expressão está estabelecendo um contraste entre o casamento na terra e o casamento no céu, em vez de estabelecer a condição do corpo ressuscitado.

Declarações acerca da recompensa e do juízo também aparecem na tradição tríplice. Em geral, entende-se que a indagação do jovem rico em Marcos 10.17 (par. Mt 19.16 e Lc 18.18) — “Que farei para herdar a vida eterna?” — é um desejo de “entrar no reino” em sua presença concretizada (v. REINO DE DEUS). Embora isso sem dúvida seja parte do significado, não esgota a ideia básica. A declaração final de Jesus em Marcos 10.30 (par. Mt 19.29 e Lc 18.30) — “... e no mundo vindouro, a vida eterna” — forma um emolduramento (*inclusio*) com a pergunta do jovem e claramente se refere à vida após a morte. Em Marcos 10.17,30 e passagens paralelas, a expressão “a vida eterna” tem conotação presente e futura. No entanto, a ressurreição para o juízo aparece na advertência sobre a geena registrada em Marcos 9.43,45,47 (par. Mt 18.8,9; omitida em Lucas). Empregando sucessivas metáforas de mãos, pés e olhos, Jesus convoca os discípulos a uma resistência disciplinada contra a tentação, para que a pessoa não seja lançada “para o inferno, para o fogo que nunca se apaga” (Mc 9.43; cf. Mt 18.8, “fogo eterno”; tanto Mc 9.43 quanto seu paralelo em Mateus acentuam a segunda pessoa do singular, “tu”).

2.2 As predições da Paixão de Cristo. A tradição mais bem conhecida é a predição tríplice da Paixão (Mc 8.31; 9.31; 10.33,34 e par.). No entendimento de muitos intérpretes, essas passagens são *vaticinium ex eventu* (profecias escritas depois do acontecimento), mas a ausência do tipo de elaboração teológica encontrada nos credos (e.g., “por nossos pecados”, “segundo as Escrituras” e a exaltação do tema) torna mais provável que sejam reminiscências históricas. Nos três relatos, é constante a predição de Jesus de que “depois de três dias” de sua morte ele seria confirmado com sua ressurreição. O tema dos três dias (cf. 1Co 15.4) pode estar refletindo Oseias 6.2 (“no terceiro dia nos levantará, e viveremos diante dele”), uma alusão mais genérica ao tema veterotestamentário do terceiro dia como um dia de livramento (cf. Gn 22.4; 42.17,18; Is 2.16;

Jn 2.1), ou pode ser simplesmente uma referência, por parte de Jesus, a um breve período de tempo.

Além dessas predições diretas, em numerosas passagens paralelas Jesus pressupõe sua ressurreição futura, como Marcos 9.9 (a ordem de não contar a ninguém acerca da transfiguração “... até que o Filho do homem ressuscitasse dentre os mortos”); 12.10,11 (“A pedra que os construtores rejeitaram, tornou-se a pedra angular”); 13.26 (“Então o Filho do homem será visto vindo nas nuvens, com grande poder e glória”); 14.25 (“... até o dia em que o [i.e., o cálice escatológico] beber, novo, no reino de Deus”); 14.28 (“... depois da minha ressurreição irei adiante de vós para a Galileia”); 14.62 (“... vereis o Filho do homem assentado à direita do Poderoso, vindo com as nuvens do céu” [v. FILHO DO HOMEM]).

Uma das profecias mais notáveis de Jesus não aparece em Lucas, mas está indiretamente registrada em Marcos 14.58 e 15.29, com um paralelo em Mateus 26.61 e 27.40 e diretamente em João 2.19: “Destruí este santuário, e eu o levantarei em três dias”. João 2.21,22 explica que os discípulos não entenderam essa profecia direta acerca da ressurreição física, senão depois da ressurreição (ironicamente, de acordo com Mt 27.63, os principais sacerdotes e os fariseus interpretaram a palavra profética corretamente antes dos discípulos). Em suma, de acordo com os Evangelhos Jesus esperava ser confirmado pela ressurreição.

2.3 A tradição da fonte Q. A tradição Q contém ensino semelhante. O “sinal do profeta Jonas” (Mt 12.39-42 par. Lc 11.29-32) é problemático porque só Mateus emprega uma referência enigmática à ressurreição como explicação para o sinal (“três dias e três noites no coração da terra”, Mt 12.40). Mas, assim como Mateus acrescentou ao seu texto a declaração da fonte Q, é igualmente provável que Lucas tenha omitido a declaração de Q a respeito da ressurreição, pela dificuldade que seus leitores teriam com “três dias e três noites”.

Também existem várias passagens de Q a respeito de recompensa e castigo finais, como aquelas encontradas no Sermão do Monte, em Mateus. No final da exortação à vigilância (Mt 24.40-44 par. Lc 17.34-37), encontramos três breves parábolas em sequência (homens no campo, mulheres trabalhando no moinho, dois na cama) que demonstram que “um será levado, e o outro, deixado”. Essas

palavras constituem uma dura advertência acerca da separação repentina e inesperada por ocasião da parusia (cf. Mt 24.44; cf. Lc 12.40) entre os que recebem salvação e os que serão condenados no juízo final. Esse contraste fica ainda mais evidente na parábola dos dois servos (Mt 24.45-51 par. Lc 12.41-46), em que o servo fiel conquista uma participação na autoridade futura de Jesus, ao passo que o servo mau será “cortado” (NVI, nota de rodapé; “castigar”, ARA) e posto entre os infieis. Finalmente, Mateus 10.28 e Lucas 12.5 acrescentam outra declaração sobre o geena, a saber, que o discípulo não deve temer aquele que é capaz de matar o corpo, mas “aquele que pode destruir no inferno tanto a alma como o corpo”. Essas passagens mostram que Jesus aceitava o que Daniel 12.2 diz acerca da ressurreição dos bons e dos maus, uns para a aprovação e outros para o juízo.

2.4 As tradições das fontes M e L. O material peculiar a Mateus (M) e a Lucas (L) acrescenta alguns dados. Na tradição M, o juízo será universal: tanto os bons quanto os maus, “no dia do juízo, [...] terão de prestar contas de toda palavra inútil que proferirem” (Mt 12.35-37). Embora o destaque esteja em “palavra inútil” ou maligna, o que se tem em mente é o ser “absolvido” ou “condenado” por tudo que se tiver dito (Mt 12.37). Duas outras palavras tratam da separação radical que ocorrerá entre o crente e o descrente por ocasião do juízo final. A parábola do joio, em Mateus 13.24-30,36-43, ensina que só “no fim do mundo” (Mt 13.40) haverá separação entre os perversos e os bons, aqueles destinados à “fornalha de fogo”, e estes, à glória (Mt 13.42,43). A parábola dos bodes e das ovelhas (também denominada “o juízo das nações”) apresenta um tema semelhante, mas acrescenta que o juízo também será determinado pela maneira em que as nações tiverem tratado o povo de Deus (“pequenos”, Mt 25.40,45). A recompensa dos misericordiosos será a “herança, o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo” (Mt 25.34); o castigo para os que não demonstrarem misericórdia será “o fogo eterno, preparado para o Diabo e seus anjos” (Mt 25.41).

Várias passagens L mostram o tema lucano da inversão dos papéis por ocasião da ressurreição final. Na conclusão das instruções sobre a conduta apropriada nos banquetes (Lc 14.7-14), Jesus diz

que quem convida os pobres (v. RIQUEZAS E POBREZA) e os aleijados receberá sua recompensa “na ressurreição dos justos” (Lc 14.14). Ainda que não haja nenhum agradecimento nesta vida, Deus confirmará as boas ações quando chegar o fim. A chave é uma vida de atitude de serviço, que busca o lugar de menos prestígio, em vez de um assento mais importante (Lc 14.8-11), que se preocupa com os que não têm nada ou têm muito pouco, não com os que já são ricos (Lc 14.12-14).

Esse tema é levado adiante na parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31). O rico, que indubitavelmente teve um funeral grandioso, é descrito em frases sucintas: “morreu e foi sepultado”, indo para o Hades (NVI). A vida após a morte do pobre, que aparentemente nem chega a ser sepultado, é bem diferente: ele “foi levado pelos anjos para junto de Abraão”. Nessa parábola, há duas ênfases simultâneas: a inversão de papéis na ressurreição final e a exigência de uma fé radical na mensagem do reino. Advertências semelhantes sobre o juízo final são dirigidas aos ricos e a todos os discípulos em Lucas 3.7-14; 6.24-26; 12.16-21,32-34,42-48; 16.8,9. Não se pode forçar demais as implicações dessa parábola para a doutrina do pós-morte. O quadro de um “Hades” dividido em compartimentos não mostra de fato “como ele é”: trata-se de um aspecto da parábola provavelmente oriundo de alguma concepção judaica popular acerca do Sheol.

2.5 A tradição joanina. A tradição joanina contém poucas referências à ressurreição nos ensinamentos de Jesus e da igreja primitiva. Embora o quarto Evangelho apresente uma escatologia realizada, num consenso crescente os estudiosos têm detectado uma escatologia futura dentro dessa matriz joanina característica (v. JOÃO, EVANGELHO DE). Em João 5.28,29 Jesus declara que “virá a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz e sairão; os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida, e os que tiverem feito o mal, para a ressurreição da condenação”. O contexto apresenta Jesus como o Juiz escatológico no presente (Jo 5.19-24) e no futuro (Jo 5.25-30). E em João 6.40,44,54 — num contexto que destaca a soberania conjunta do Pai e do Filho no processo de salvação (cf. “jamais morrerá”, Jo 11.25,26) — Jesus afirma por três vezes que ressuscitará os fiéis “no último dia”.

O outro lado se vê em João 12.48, em que o incrédulo é advertido de que a própria palavra de Jesus “o julgará no último dia”. Finalmente, em João 14.2,3 Jesus garante que está preparando um “lugar” para seus discípulos e promete voltar para levá-los, a fim de que possam estar com ele. Alguns interpretam essa passagem como uma referência ao retorno do Paráclito/ESPÍRITO SANTO como representante de Jesus, mas o consenso é que Jesus se refere à parusia. Há algum tempo, Bultmann e outros alegaram que um escriba posterior acrescentou essas passagens futuristas, mas que passagens realizadas como João 12.31 e 16.11 (a afirmação de que “o príncipe deste mundo já está condenado”) são originais. Contudo, não há motivo para que as duas não possam estar lado a lado, com uma inter-relação entre a salvação presente e a promessa futura.

O ensino de Jesus enquadra-se na tradição contínua que vai de Daniel até os fariseus, dando testemunho da ressurreição física do povo de Deus para a recompensa e da ressurreição dos ímpios para o juízo final.

3. Milagres de ressuscitação de mortos

Jesus declarou sua crença na ressurreição não apenas mediante suas palavras, mas também por intermédio de seus feitos. Em certo sentido, não foram ressurreições verdadeiras, e sim milagres de ressuscitação, pois as pessoas ainda enfrentariam a morte mais tarde. Entretanto, os Evangelhos tratam-nas como sinais da ressurreição vindoura de Jesus, prova do controle de Deus (e de Jesus) sobre o poder da morte.

3.1 A filha de Jairo. O milagre de ressuscitação com testemunho mais amplo é o da filha de Jairo. Encontrado na tradição tríplice (Mc 5.21-24,35-43 par. Mt 9.18,19,23-26 e Lc 8.40-42,49-56), em todos os três relatos esse milagre é entremeado com a cura da mulher com hemorragia. O ato de passar da cura para a ressuscitação mostra Jesus como Senhor tanto sobre as doenças crônicas quanto sobre a morte. O interesse último é cristológico, procurando demonstrar o senhorio de Jesus. O fato de Jairo — o dirigente ou presidente de uma sinagoga e homem de grande prestígio social e religioso — se prostrar diante de Jesus era surpreendente para um leitor do século I e indicava que Jesus era um profeta designado por Deus.

Com base na declaração de Jesus: “A menina não está morta, mas dormindo”, muitos intérpretes entendem que esse é um milagre de cura. Entretanto, a inclusão de detalhes como o choro e lamento de luto dos parentes e pranteadores profissionais apontam para a realidade da morte da menina. De acordo com o comentário de Jesus, o milagre é um indicador teológico da realidade de um “despertamento” dentre os mortos. Nos Sinóticos, essa história faz parte de um complexo de milagres (a tempestade acalmada, o endemoninhado geraseno) que demonstram a autoridade messiânica de Jesus sobre todos os poderes terrenos e celestiais. Até mesmo o poder derradeiro da morte é vencido por ele.

3.2 O filho da viúva. Um segundo relato é a tradição lucana, segundo a qual Jesus traz de volta à vida o filho de uma viúva de Naim (Lc 7.11-17). Fazendo lembrar a ocasião em que Elias trouxe de volta à vida o filho de uma viúva (1Rs 17.8-24), a passagem de Lucas também faz parte de uma seção que trata do ministério profético de Jesus (observem-se a cura do filho do centurião pouco antes e o diálogo acerca de João Batista em seguida). O relato do milagre conclui com expressões de surpresa e deslumbramento, indicadas na exclamação do povo: “Um grande profeta se levantou entre nós” e especialmente na declaração de que “Deus visitou o seu povo” (Lc 7.16). A última exclamação faz eco ao Cântico de Zacarias (Lc 1.68,78) e ao tema lucano do livramento salvífico. O poder de Jesus sobre a vida e a morte é apresentado de forma vívida.

3.3 Lázaro. A ressuscitação de Lázaro (Jo 11.1-44) é o último e mais espantoso milagre-sinal do denominado Livro dos Sinais do Evangelho de João (Jo 1.19—12.50). Também funciona como uma transição para o Livro da Glória (Jo 13.1—20.31), em que a trama dos líderes judeus está claramente vinculada a esse acontecimento (cf. Jo 11.53; 12.17-19).

Dentre os denominados milagres de ressurreição, a ressuscitação de Lázaro é a mais claramente ligada à questão da vida após a morte. Isso se torna evidente no diálogo entre Jesus e Marta (Jo 11.20-26) e na sua conexão com o tema joanino da vida eterna como ressurreição (cf. 5.19-30). Em João 11.21,25,43,44, Jesus demonstra a presença da ressurreição tanto agora

(os *espiritualmente* mortos ouvem sua voz e vivem, Jo 11.25) quanto no futuro (os que estão no túmulo saem, Jo 11.43,44). Isso toma forma concreta em Lázaro — Jesus o ressuscita como uma clara amostra da ressurreição final — e é destacado na justaposição da confissão de Marta (“Sei que ele ressuscitará na ressurreição, no último dia”, Jo 11.24) e na ousada afirmação de Jesus (“Eu sou a ressurreição e a vida”, Jo 11.25). Aliás, João 11.25 é o clímax de João 5.21: “Assim como o Pai ressuscita os mortos e concede-lhes vida, assim também o Filho concede vida a quem ele quer”. Jesus é posto em pé de igualdade com o Pai, por ser aquele que concede “a ressurreição e a vida”, unindo assim os temas joaninos da escatologia realizada (ressuscitar, i.e., trazer à vida os *espiritualmente* mortos) e da escatologia futura (a ressurreição do último dia).

3.4 Os santos. Finalmente, a enigmática ressuscitação dos santos em Mateus 27.51-53 oferece uma ponte teológica que vai da cruz ao túmulo vazio. No que pode ser uma alusão à visão do vale de ossos secos (Ez 37.1-14, esp. 13,14, “quando eu vos abrir as sepulturas e vos fizer sair, [...] vivereis”), o conciso relato oferece um sumário dos resultados da morte (o juízo e a derrota dos poderes da morte; v. JESUS, MORTE DE) e ressurreição (a ressuscitação dos santos mortos e sua aparição na cidade santa) de Jesus. Desse modo a Paixão e a ressurreição de Jesus estão inextricavelmente ligadas, constituindo um acontecimento único na história da salvação, e o resultado, na ressurreição e na união dos verdadeiros “santos” de Deus, tanto do passado quanto do futuro, está assegurado por esse feito sobrenatural.

A questão da historicidade desses milagres está além do escopo deste verbete (v. HARRIS, 1990, para argumentos a favor; v. PERKINS para argumentos contra; v. EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS). Pode se afirmar, no entanto, embora de forma não definitiva, que Jesus ressuscitou os mortos como resultado de sua função profética e messiânica e que isso foi prenúncio da ressurreição dele próprio (v. MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES). Os milagres de ressuscitação dos mortos permeiam todas as tradições por trás dos Evangelhos (Marcos, M, L, João, possivelmente Q), e é possível defender sua historicidade com base no critério da atestação múltipla.

4. A ressurreição de Jesus nos quatro Evangelhos

4.1 A ressurreição em Marcos. Com o crescente consenso entre os estudiosos dos Evangelhos de que o Evangelho de Marcos termina em Marcos 16.8, com as palavras *ephoubounta gar* (“porque temiam”, ARC), o texto de Marcos 16.1-8 veio a ser considerado uma obra-prima da literatura (v. MARCOS, EVANGELHO DE). Além do mais, é possível ver Marcos 16.1-8 como uma conclusão brilhante do Evangelho como um todo, conduzindo a um clímax os dois temas principais de Marcos: a epifania oculta de Jesus como Messias e Filho de Deus; o discipulado, particularmente o problema do fracasso nessa tarefa.

A primeira unidade (Mc 16.1-4) combina tradição com redação marcana. É possível encontrar tradição pré-marcana nos nomes das mulheres e na ida ao túmulo ao alvorecer. Entrementes, a narrativa toda está concatenada com o estilo de Marcos e apresenta alguns de seus temas básicos, particularmente o equívoco das mulheres. As observações cronológicas proporcionam uma transição importante da Paixão de Jesus para a ressurreição. A ação passa dos acontecimentos terríveis da “véspera do sábado” (Mc 15.42) para a decisão de, “passado o sábado”, levar especiarias e então para a ida ao túmulo.

Os nomes também dão continuidade ao relato. Na narrativa da Paixão em Marcos (Mc 15.40,47; 16.1) são citados três nomes: Maria Madalena, Maria e Salomé aparecem em Marcos 15.40 e 16.1, e as duas Marias em Marcos 15.47. Lucas acrescenta Joana (Lc 24.10), ao passo que Mateus menciona apenas as duas Marias (Mt 28.1; embora Mt 27.56 par. Mc 15.40 acrescentem “mãe dos filhos de Zebedeu”). É provável que a tradição e a redação estejam aqui outra vez combinadas. A chave para descobrir o propósito de Marcos encontra-se no uso do termo *theorein* em cada lista com os nomes, dessa forma tornando as mulheres testemunhas oficiais da crucificação (Mc 15.40), do sepultamento (Mc 15.47) e do túmulo vazio (Mc 15.47).

A aquisição de especiarias para ungir o corpo de Jesus tem paralelo tanto na compra feita por José de Arimateia, em Marcos 15.46, quanto na unção (que apontava para a morte de Jesus), em Marcos 14.3-9. Nesse contexto isso é irônico, pois as conotações messiânicas das unções

anteriores, as quais significavam que a morte de Jesus era o ato em que ele assumiria a função de Messias régio, tornam a última unção desnecessária. Jesus não apenas se tornou o Messias, mas já ressuscitou, de modo que não haverá mais unção. Ironia e equívocos continuam existindo não apenas no desejo das mulheres de ungir o corpo de Jesus, mas também por não saberem o que fazer diante da necessidade de obter ajuda para remover “a pedra da entrada do sepulcro” (Mc 16.3), a qual era “muito grande” (Mc 16.4). Um intervalo narrativo ocorre na voz passiva “A pedra [...] já havia sido removida” (Mc 16.4), prenunciando a intervenção sobrenatural do anjo (Mc 16.5; Mt 28.2 indica que o anjo foi o agente). Em resumo, Marcos 16.1-4 gira em torno do mal-entendido das mulheres (que desempenham um papel no tema marcano do discipulado) e leva o leitor a prosseguir até a intervenção divina, a única capaz de solucionar o dilema.

A mensagem angelical (Mc 16.5-7) também reflete tanto a tradição (a angelofania, a exortação a não ter medo, a repreensão implícita, a proclamação básica da ressurreição e do túmulo vazio) quanto a redação (o fato de ficarem “com medo”, a designação “Nazareno” para Jesus, a ordem de ir para a Galileia). O “segredo messiânico”, parcialmente desvendado na exclamação do centurião romano, em Marcos 15.39 (“É verdade, este homem era o Filho de Deus!”), agora está totalmente revelado. A surpresa das mulheres e a ordem do anjo para não temerem pertencem ao gênero literário da epifania, e a mensagem é uma fórmula querigmática que remove qualquer dúvida sobre quem seja o “Nazareno”, confirmando a importância das três predições da Paixão relacionadas com o “Filho do homem”. Há de novo uma tensão introduzida no contraste entre o objetivo piedoso, porém marcado pela ignorância, das mulheres (“Procurais [alguém que] não está aqui”) e a importância estupefata da realidade da ressurreição, conforme anunciada.

A promessa de Marcos 16.7 — de que os discípulos verão Jesus na Galileia — é a chave para a narrativa de Marcos e está intimamente associada à promessa de Marcos 14.28 (cf. Mc 9.9) de que o equívoco e o fracasso dos discípulos seriam revertidos numa experiência na Galileia. Alguns (e.g., W. MARXSEN) entendem que a promessa se

refere a uma expectativa da parusia, não a uma aparição do Cristo ressuscitado, mas tal afirmação é improvável, tendo em vista a ausência de um tema de glória e o fato de que em Marcos tanto a Galileia quanto a promessa “o vereis” (*opsesthe*) estão ligadas à ressurreição, não à parusia. “Galileia” aparece treze vezes em Marcos, geralmente no contexto da missão de Jesus e do sucesso dessa missão (cf. Mc 1.14,28,39; 3.7; 15.41). Existe, portanto, uma promessa implícita de que o fracasso dos discípulos será superado e que a responsabilidade será passada adiante, dando-se assim início à missão da igreja. Isso é ainda exemplificado na tradição pré-marcano (cf. Lc 24.34; 1Co 15.5) de dizer “a seus discípulos, e a Pedro”, o que pode muito bem indicar o retorno dos discípulos a essa condição.

Isso torna o final de Marcos ainda mais surpreendente. O leitor esperaria que o medo tivesse acabado em Marcos 15.6, mas aqui o medo toma conta das mulheres e as leva a desobedecer à ordem do anjo. Contudo, não se destaca o ato de desobediência, mas o impacto entorpecedor da surpresa avassaladora. Em todos os sentidos, Marcos 16.8 conclui o tema marcano do fracasso no discipulado, pois as mulheres formam paralelo com muitas cenas de surpresa, silêncio e equívoco por parte dos discípulos (e.g., Mc 6.52; 8.14-21; 9.6,32; 10.32). Se Marcos 16.8 fosse avaliado isoladamente, a conclusão seria incrivelmente negativa: ficaríamos apenas com a advertência de que os discípulos de hoje não repitam o fracasso dos discípulos e das mulheres. No entanto, a mensagem real de Marcos reside na interação entre Marcos 16.7 e Marcos 16.8. As aparições na narrativa da ressurreição não estão relacionadas entre si porque a ênfase de Marcos recai sobre a presença do Ressuscitado na Galileia. Surpresa e fracasso são experiências bem reais para cada discípulo, mas Jesus está a postos para remover o medo e assegurar o sucesso na missão.

4.2 A ressurreição em Mateus. Mateus segue o esboço básico de Marcos, mas acrescenta uma boa quantidade de material próprio, basicamente a narrativa dos guardas do sepulcro (Mt 27.62-66; 28.4,11-15) e o relato da aparição de Jesus na Galileia (Mt 28.16-20). Ao fazê-lo, deu feito a um episódio com o emprego de dois conjuntos de cenas em contraste, demonstrando assim a

intervenção de Deus contra todas as tentativas de obstruir seu plano de salvação. Esse plano segue uma estrutura parecida com a da narrativa da infância e também da Paixão, as quais, para Mateus, apologeticamente giram em torno do poder divino que vence todos os obstáculos. Em Mateus, a narrativa da ressurreição também destaca os temas gêmeos de autoridade e missão/comissionamento, empregando o tema do reconhecimento e da compreensão. Tudo isso é um sumário dos temas principais que caracterizam o EVANGELHO DE MATEUS. Enquanto Marcos se concentra no fracasso dos discípulos, em cada episódio (e.g., Mt 24.27-32; cf. Mc 6.52; Mt 16.12; v. tb. Mc 8.21). Mateus mostra que a presença de Jesus permite que os discípulos superem seu fracasso e venham a compreender a situação. A cena da ressurreição faz esse desenvolvimento culminar no tema do discipulado.

O primeiro conjunto de cenas em contraste (Mt 27.62—28.10) cria uma oposição entre a trama em que os sacerdotes designam guardas para o túmulo e o lacram e o ato soberano de Deus de ressuscitar Jesus dentre os mortos. Sem dúvida, existem fortes nuances editoriais na narrativa dos guardas em Mateus 27.62-66 e também nos episódios relacionados de Mateus 28.4,11-15. Contudo, isso não significa ausência de tradição por trás do relato. A existência de tal tradição é sugerida pelo vocabulário não mateusino, como *epaurion*, *paraskeuē*, *planos* e *asphaltizō*. Além do mais, ao contrário do que possa parecer à primeira vista, os problemas históricos como a probabilidade de os sacerdotes irem a Pilatos no dia de sábado não são tão difíceis de resolver. Pesquisas sobre as exceções para o dia de sábado na época de Jesus mostram que poderia haver permissão para algo desse tipo, desde que a pessoa não percorresse mais que a distância de um dia de sábado nem entrasse no palácio (cf. Jo 18.28). É provável que Mateus tenha desenvolvido a tradição acerca do pedido de que se pusessem guardas no túmulo, feito pelos sacerdotes, a fim de rebater as acusações de que o corpo havia sido roubado e para destacar o poder soberano de Deus na ressurreição, apesar de todas as maquinações dos judeus. Mateus também evitou a ênfase de Marcos no fato de as mulheres terem um objetivo equivocado ao

ungir o corpo de Jesus, ressaltando, em vez disso, o tema do testemunho (cf. Mt 27.56,61). No contexto mateusino, o gesto simples de reverência por parte das mulheres é posto em contraste com a intriga dos sacerdotes.

É notável a intervenção sobrenatural de Deus nas duas cenas de Mateus 28.2-4 e 28.5-10. Mateus tem predileção por essas cenas escatológicas (v. as cenas do terremoto [*seismos*], em Mt 8.24 e 27.51, e as dos anjos, em Mt 1.20,24 e 2.13,19) a fim de destacar o irrompimento da era messiânica mediante atos diretos de Deus. O terremoto estabelece a continuidade com a crucificação (Mt 27.51). A exemplo de Atos 16.26 e Apocalipse 6.12, 8.5 e 16.18, não é tanto um símbolo de juízo, porém mais um sinal positivo do livramento divino. O ato em que o anjo rola a pedra e se assenta sobre ela tem nuances apocalípticas (cf. Mt 28.3, que faz paralelo com Dn 7.9; 10.6; *1En*, 71.1; Ap 1.14,15; 10.1), descrevendo o alvorecer de uma nova era. O túmulo se abriu, permitindo que todos testemunhassem o triunfo de Deus.

Mateus claramente se distancia da descrição simples de Marcos. No entanto, é possível ver sua moderação, fazendo-se uma comparação entre Mateus 28.2-4 e a narrativa trabalhada do *Evangelho de Pedro* 9.35-45, em que dois anjos ajudam o Senhor ressuscitado a sair do túmulo, “e a cabeça de ambos chegava aos céus, mas a daquele que foi conduzido pelas mãos deles transcende os céus”. Mateus deliberadamente evita descrever a ressurreição em si. A reação dos guardas, que ficam apavorados, “como mortos” de medo, é o “testemunho” negativo (o de adversários do plano de Deus) às nuances teofânicas da cena. Esse não é o temor causado pela reverência (como o das mulheres, Mt 28.8), mas o pavor que só os inimigos de Deus sentem.

A mensagem do anjo (Mt 28.5-7) está mais próxima de Marcos. Há, contudo, diferenças significativas na redação. Mateus substitui o “não tenhais medo” de Marcos por “não temais”, provavelmente para acentuar o contraste com o pavor dos guardas. Ele também liga o anúncio da ressurreição de Jesus diretamente às predições da Paixão, acrescentando: “... como havia falado”. Marcos emprega esses termos depois de mencionar que Jesus iria adiante deles para a Galileia,

mas a essa altura, na narrativa de Mateus, o anjo conclui, dizendo: “Eu vos avisei”. Com essa afirmação, ele destaca a autoridade do mensageiro comissionado por Deus. Desse modo, o encontro na Galileia torna-se mais diretamente o resultado da proclamação do anjo que a promessa de Jesus (como em Marcos). O surpreendente final de Marcos é radicalmente mudado por Mateus, que em Mateus 28.8-10 diz que as mulheres, “com temor e grande alegria”, saíram dali e “correram para contar tudo aos discípulos”. A aparição de Jesus às mulheres é atestada independentemente em João 20.11-18 e tem origem na tradição. Mas é possível observar que elementos mateusinos são destacados: “alegria” (cf. Mt 2.10; 13.20,44; 25.21,23), “adoração” (Mt 2.2,11; 4.9,10; 8.1; 9.18; 14.33; 15.25) e “meus irmãos”, que, numa única palavra, indica que os discípulos, que haviam caído, foram perdoados e estavam sendo reconduzidos à sua condição de discípulos (cf. um destaque semelhante em Jo 15.11-17; 20.17). A repetição da ordem para ir para a Galileia é a preparação da cena apoteótica de Mateus 28.16-20.

O segundo conjunto de contrastes é o existente entre o plano maligno de disseminar mentiras (Mt 28.11-15) e a Grande Comissão da verdade divina (Mt 28.16-20). A ironia do embuste planejado pelos sacerdotes é óbvia: agora eles são forçados a proclamar exatamente o que haviam tentado evitar em Mateus 27.62-66 (i.e., a possibilidade de que o corpo de Jesus fosse roubado). Fica explícita a apologética de Mateus contra essa polêmica judaica (observe-se o “até ao dia de hoje”, Mt 28.15).

A apropriadamente denominada Grande Comissão de Mateus 28.16-20 pertence ao gênero de narrativas de comissionamento, vistas com frequência no AT e na literatura judaica. Esse gênero consiste em duas partes: uma introdução narrativa (Mt 28.16-18a) e uma frase tríplice, composta de uma declaração de autoridade (Mt 28.18b), um comissionamento (Mt 28.19,20a) e uma reafirmação da presença contínua do Ressuscitado (Mt 28.20b). É bem provável que o episódio se baseie numa tradição, visto que faz paralelo com comissionamentos semelhantes, em Lucas 24.47-49 e João 20.21-23, e contém elementos que apontam para uma fonte na tradição: foram “para o monte que Jesus lhes designara” (em Mateus,

não existe outra ordem assim); “mas alguns duvidaram” (importante tradição sobre a ressurreição, mas aparentemente fora de lugar aqui); “no céu e na terra” (expressão não encontrada em nenhum outro lugar em Mateus). Entretanto, o linguajar e os temas são tão mateusinos que é impossível fazer separação entre edição e tradição (nem iríamos querer limitar a fidedignidade histórica a uma delas).

Mateus concatenou cuidadosamente o todo, a fim de oferecer um sumário de muitos dos temas importantes de seu Evangelho. Alguns pontos interessantes aparecem na introdução, como o encontro numa montanha, algo importante em Mateus como local de revelação (cf. Mt 4.8; 5.1; 8.1; 14.23; 15.29; 17.1; 21.1), e a existência de dúvida na adoração dos discípulos. O último elemento provavelmente dá prosseguimento ao tema mateusino “homens de pequena fé”. No NT, a palavra *distazō* ocorre somente aqui e em Mateus 14.31, em que Jesus repreende seu discípulo: “Homem de pequena fé, por que duvidaste?”. Mas os discípulos respondem: “Verdadeiramente tu és o Filho de Deus” (Mt 14.33). É provável que a dúvida signifique incerteza, em vez de incredulidade, e que esta seja parte da mensagem do primeiro Evangelho: hesitar espiritualmente em meio à adoração é a luta constante de cada discípulo. Só é possível achar a resposta quando se aplica a promessa inerente em Mateus 28.18-20.

O termo-chave da Grande Comissão é “tudo” — “toda autoridade”, “todas as nações”, “todas as coisas”, “todos os dias”. Em muitos aspectos, essa breve homilia pode ser intitulada “A totalidade de Javé”, transmitida à missão dos discípulos por meio da presença do Ressuscitado no meio deles. A “autoridade [...] concedida no céu e na terra” a Jesus é um reflexo de Daniel 7.14, e, por esse motivo, o Ressuscitado é descrito como o Filho do homem exaltado, que agora tem autoridade universal sobre todo o reino de Deus. No Evangelho de Mateus, a autoridade de Jesus agora se estende a todo o reino, tanto o celestial quanto o terreno. A missão de discipular “todas as nações” (ideia possivelmente também associada a Dn 7.14) ecoa a participação da igreja na missão de que Deus incumbiu Jesus, a qual se limitava a Israel (Mt 10.5,6; 15.24), mas agora se estende a toda

a humanidade. É bastante debatido se *ethnē* (“nações”, “povos”) se refere apenas à missão gentílica (por causa da costumeira restrição do termo aos gentios) ou se o acréscimo de *pas* (“todas”) implica a inclusão de Israel entre essas nações. Vários estudos recentes sobre o escopo da missão universal em Mateus entendem que a última interpretação é a mais provável. Além disso, em Mateus 24.9,13 e 25.32 (as outras três passagens em que a expressão “todas as nações” ocorre) a expressão se refere a “todos os povos”, inclusive o povo judeu.

Há dois aspectos concomitantes do processo de discipulado: batismo e instrução. O mandamento do Jesus ressurreto torna-se o fundamento do batismo cristão, visto aqui como uma entrada “no” (aqui Mateus, que normalmente faz distinção entre as preposições *eis* e *en*, emprega *eis*) senhorio e na comunhão da divindade trina. Existe um tom mateusino na fórmula trinitária, resumindo os relacionamentos Pai-Filho (Mt 3.17; 11.27) e Filho-Espírito (Mt 3.11,16; 12.32). O segundo aspecto, o ensino, também é a conclusão de um tema principal. O Evangelho de Mateus está organizado em torno de cinco grandes unidades de discursos (5—7; 10; 13; 18; 23—25), e o discipulado em si é definido como uma resposta ética às exigências de Jesus. Como em Mateus 5.17-20 e 24.35, o ensino de Jesus é apresentado como as palavras normativas de Javé e como o cumprimento da *Torá* (v. LEI). A *Torá* do Messias chegou, e nessa nova era o discípulo obedecerá a “todas as coisas” que Jesus ordenou.

A resposta obediente do discípulo ao ensino de Jesus tem como paralelo a promessa da presença contínua de Jesus, a qual se desenvolve a partir de promessas anteriores de Jesus como o *Emanuel*, ou “Deus conosco” (Mt 1.23), e como aquele que está presente sempre que houver “dois ou três reunidos” (Mt 18.20, *ARA*). Aqui vemos a solução para a “pequena fé” de Mateus 28.17, a saber, que a poderosa presença do Ressuscitado os sustentaria na fraqueza. Além do mais, essa presença será constante “até o final dos tempos”. Muitos têm dado a essa passagem o nome de “parusia proléptica” por causa das nuances apocalípticas (uma vez mais, com base em Dn 7.14) em que a vinda futura ou final de Jesus é mediada pela igreja.

4.3 A ressurreição em Lucas. Em Lucas e em João, a abordagem básica da ressurreição passa

por uma mudança, com as aparições se concentrando em Jerusalém, não na Galileia. Para Lucas, isso proporciona ao relato um ponto geográfico central, em que Jerusalém se torna tanto uma conclusão (para a vida e o ministério de Jesus) quanto um princípio (para a missão contínua da igreja). A narrativa de Lucas é uma preparação para o livro de Atos, de modo que a ressurreição oferece uma transição do ministério de Jesus para o da igreja primitiva. Conforme muitos têm ressaltado, uma perspectiva de história da salvação percorre todo o texto. Além disso, há uma forte ênfase credal, seguida de comentários que elucidam a importância dos acontecimentos da perspectiva do cumprimento profético (Lc 24.5-7,25-27,44-47). Por fim, há uma acirrada polêmica em torno da dúvida e da realidade da ressurreição. É evidente o destaque ao testemunho, que inclui provas da ressurreição, mas isso enfrenta constante perplexidade e incredulidade. Lucas apresenta esses temas de forma linear, com todos os acontecimentos ocorrendo em quatro etapas no mesmo dia: o túmulo vazio (Lc 24.1-12), a estrada de Emaús (Lc 24.13-35), a aparição aos discípulos durante uma refeição e o comissionamento deles (Lc 24.36-49) e a ascensão aos céus (Lc 24.50-52).

A narrativa do túmulo vazio (Lc 24.1-12) acompanha em geral a sequência de Marcos, porém introduz algumas interessantes mudanças na redação. É objeto de debate se Lucas emprega Marcos e acrescenta material 1 (a entrada das mulheres no túmulo, os dois anjos, a aparição a Pedro, em Lc 24.12,34) ou se faz uso de uma fonte não marcana, inserindo alguns detalhes marcanos. Seja como for, a redação lucana é evidente. Ele apresenta uma longa exposição dos preparativos feitos pelas mulheres e do descanso no sábado (Lc 23.54-56), com quatro observações cronológicas (Lc 23.54a,54b,56; 24.1) que unem o fato do sepultamento e do túmulo num todo histórico-salvífico. A ênfase não é tanto no equívoco das mulheres (como em Marcos), porém mais na obra de Deus por trás dos acontecimentos. A ação conduz à declaração direta, em Lucas 24.3, de que as mulheres “não acharam o corpo” no túmulo. O papel das mulheres como testemunhas é desenvolvido: elas “viram” não apenas o túmulo, mas “como o corpo havia sido colocado

ali” (Lc 23.55), e depois foram testemunhas do túmulo vazio. A importância disso se vê na observação de Lucas segundo a qual esse era “o corpo do Senhor Jesus” (embora seja uma “não interpolação ocidental”, ausente na família de manuscritos ocidentais, que normalmente faz alterações arriscadas, a maioria dos estudiosos concorda em que a expressão “do Senhor Jesus” faz parte do texto original). Isso introduz a característica teologia lucana da glória logo no início da narrativa da ressurreição.

Em Lucas 24.3, a perplexidade das mulheres se transforma em respeito temeroso (Lc 24.4), pois agora existem dois anjos com vestes resplandecentes (tradição pré-lucana, cf. Jo 20.12). A mensagem em si (Lc 24.5-7) desvia-se da forma marcana. O temor delas não é mitigado, mas o que ocorre constitui, sim, um desafio e uma proclamação da realidade decisiva da ressurreição. Nesse pronunciamento, “Galileia” não é o lugar em que Jesus se encontrará com eles, mas o local em que ele havia anunciado sua Paixão e ressurreição. Em Lucas, a Galileia é o lugar do testemunho autorizado — as próprias mulheres são da Galileia (Lc 8.1-3) — e em Atos 1.11 e 13.31 os discípulos galileus dão testemunho das aparições em Jerusalém. Em outras palavras, o centro da atenção desloca-se do futuro para o passado, e a repetição da predição da Paixão em Lucas 24.7, que tem suas raízes em Lucas 9.22,44 e 18.31-33, enfatiza a ideia de cumprimento de promessa. Em Lucas 24.8, as mulheres “se lembraram das suas palavras”, ênfase lucana que aponta para uma fé que está despertando (em oposição a DILLON) no plano salvífico de Deus (especialmente em sua ligação com a “necessidade” [*dei*, “importa que”] divina de Lc 24.7; cf. Lc 1.54,72; At 11.16). A compreensão que passam a ter as induz a relatar “todas essas coisas” (não apenas a mensagem do anjo, mas o fato de que elas próprias foram testemunhas do túmulo vazio). Ao contrário de Mateus e Marcos, isso não acontece em resposta a um comissionamento angelical (algo omitido em Lucas), mas é o resultado direto da fé que rapidamente nelas brotava (o que se vê no padrão “e [...] e [*kai... kai*]”, encontrado em Lc 24.8,9). Lucas reserva a lista de nomes para esse ponto da narrativa (chegando a acrescentar “outras que também estavam com elas”, Lc 24.10), com

o intuito de dar maior destaque à função das mulheres como testemunhas da realidade da ressurreição. Contudo, o resultado é inesperado: os “apóstolos” (em seu Evangelho, Lucas emprega seis vezes esse título, em contraste com uma ocorrência em Mateus e duas em Marcos, para realçar a continuidade entre os discípulos e o grupo apostólico de Atos) não apenas expressaram dúvida, como também “não lhes deram crédito”, considerando o testemunho das mulheres “um delírio”.

Essa incredulidade é um tema destacado na narrativa de Lucas sobre o túmulo vazio, preparando para a superação da dúvida mediante a presença direta do Ressuscitado no episódio seguinte. Para realçar ainda mais esse tema, Lucas incorpora (outra “não interpolação ocidental”, que hoje a maioria dos estudiosos aceita como autêntica) outro episódio proveniente da tradição (o linguajar revela similaridade com Jo 20.3-10) sobre a ida de Pedro ao túmulo (Lc 24.10). O fato de Pedro sair “admirado” do túmulo silencia parcialmente a incredulidade dos discípulos e ao mesmo tempo conclusivamente, pois Pedro fornece a continuidade entre a confusão das mulheres em Lucas 24.4 e a surpresa dos viajantes em Lucas 24.44. A fé plenamente desabrochada surge apenas depois da intervenção soberana do próprio Ressuscitado (Lc 24.16,31).

Essa luta de fé prossegue na viagem pela estrada de Emaús, segundo o relato de Lucas 24.13-35. É difícil detectar a interação entre tradição e edição, visto que esse relato aparece apenas em Lucas. No entanto, embora haja uma boa dose de edição lucana, pouquíssimos estudiosos identificariam essa passagem como uma composição livre. É provável que uma forma pré-lucana desse relato tenha constituído a base para uma porção do apêndice acrescentado mais tarde em Marcos (Mc 6.12,13), e que os nomes “Emaús” e “Cleopas” tivessem sido improváveis numa história criada livremente. A maioria dos estudiosos críticos aceita um núcleo histórico por trás do todo.

Visto nesse contexto mais amplo, surgem vários temas. Como acontece com frequência em Lucas, a geografia domina a estrutura. Nesse caso, a viagem “[saindo] de” Jerusalém se caracteriza pela derrota; a volta “a” Jerusalém, pelo testemunho e pela vitória. A guinada que

ocorre com a instrução de Jesus se dá enquanto estão “no caminho”. A realidade da ressurreição é o objetivo do relato, sendo Lucas 24.28-32 o clímax não apenas desse episódio, mas também da narrativa do túmulo vazio. Essa realidade recebe destaque especial na prova baseada nas profecias (Lc 24.25-27), quando Jesus mostra que é mais que um profeta poderoso (a crença dos viajantes, Lc 24.19), sendo na verdade o cumprimento da visão profética de um Messias sofredor e glorificado.

O movimento em direção à compreensão é realizado empregando-se um tema de não reconhecimento/reconhecimento. Na primeira metade do relato, os viajantes estavam “como que impedidos de [...] reconhecer” (ARA) a Jesus, detalhe que faz lembrar a necessidade que os discípulos tiveram de revelação divina para entender as predições acerca da Paixão (Lc 9.45; 18.34). Sem dúvida, o propósito de Lucas é levar o leitor a abrir os olhos por meio da proclamação da Palavra (Lc 24.25-27,32) e do partir do pão (Lc 24.30,31,35). A palavra falada controla a narrativa de Lucas 24.17-27 e inclui um sumário dos acontecimentos do túmulo, aprofundando a confissão de que Jesus “foi profeta, poderoso em obras e palavras” (Lc 24.19; cf. Lc 24.20-24) e o tema do cumprimento das Escrituras (Lc 24.25-27).

Muitos veem aqui um paralelo com o relato do eunuco etíope de Atos 8.26-39, em que cada relato segue um padrão: um estranho explica a Palavra ao viajante e conduz a conversa. Entretanto, a instrução em Lucas 24 é, na realidade, “pré-evangelização”, pois, embora se diga que o coração deles “ardia” enquanto Jesus expunha as Escrituras (Lc 24.32), o partir do pão é o ponto decisivo do episódio de Emaús. É nesse momento que Deus age soberanamente, abrindo os olhos dos viajantes (observe-se o passivo divino, i.e., a voz passiva que tem Deus como agente: “os olhos deles foram abertos”, Lc 24.31, fazendo contraponto a “os olhos deles estavam como que fechados, de modo que não o reconheceram”, Lc 24.16).

É objeto de debate se aí está implícita uma celebração eucarística. Alguns entendem “partir o pão” como expressão técnica designativa da eucaristia (At 2.42; 20.7; 1Co 11.20), e a ordem dos acontecimentos em Lucas 24.30 pode ser

uma reminiscência da Última Ceia (cf. Lc 22.19). Entretanto, o tema pode ser mais genérico, simples alusões às cenas lucanas de refeição ou de COMUNHÃO À MESA, que aparecem nas instruções de Jesus (Lc 5.29; 7.36; 11.37; 12.37; 13.29; 14.1,8,9; 22.14; v. esp. Lc 9.10-17 [a alimentação dos cinco mil]), que também tem paralelos nessa passagem). No geral, é possível que ambos os aspectos se encontrem aqui, principalmente quando se percebe que a eucaristia era uma cena de refeição nos Evangelhos. Contudo, não podemos ser dogmáticos a respeito disso, e pode ser que o texto queira ressaltar a comunhão à mesa, não a eucaristia. A ênfase final recai sobre o testemunho e encerra esse tema, indo da incredulidade em Lucas 24.11 para a resposta de fé em Lucas 24.34. É interessante que o testemunho dos dois discípulos não produz fé; pelo contrário, confirma a fé que resultou do relato da aparição a Simão. Ou seja, a realidade da ressurreição é confirmada por meio de um testemunho duplo: o de Pedro e o dos dois discípulos.

No Evangelho de Lucas, a aparição de Jesus ocorre em Jerusalém, não na Galileia. Os estudiosos têm debatido exaustivamente sobre o significado do contraste entre a tradição da aparição na Galileia e a da aparição em Jerusalém, especialmente pelo fato de não aparecerem juntas em nenhum relato dos quatro Evangelhos (Jo 21 é um apêndice, acrescentado mais tarde — v. abaixo). Muitos acreditam que a tradição da Galileia é anterior, visto que é encontrada na tradição mais antiga (Mc 14.28; 16.7). Entretanto, não é uma conclusão necessária, pois até mesmo em Mateus, em que a aparição na Galileia está no centro dos acontecimentos, existe uma aparição — às mulheres — que diz respeito a “Jerusalém” (Mt 28.8-10). Os interesses editoriais dos Evangelhos podem ter sido motivo suficiente para que concentrassem a atenção numa tradição apenas. C. F. D. Moule (1957, 1958) apresenta a tese bem plausível de que, na condição de peregrinos para a festa, os discípulos teriam permanecido em Jerusalém para a Festa dos Pães sem Fermento (daí as aparições de Mt 28.9,10; Lc 24.13-49; Jo 20.11-29), retornado à Galileia no período entre as festas (Mt 28.16-20; Jo 21) e finalmente voltado a Jerusalém para o Pentecostes (a ascensão, Lc 24.50-53; At 1.6-11).

A aparição registrada em Lucas 24.36-43 gira em torno da realidade física da ressurreição. Do ponto de vista estrutural, encontra-se intimamente ligada a Lucas 24.13-35, pois Jesus aparece enquanto os Onze estão discutindo o relato dos dois viajantes. Aqui uma tradição pré-lucana está outra vez por trás da história. Isso fica evidente na aparição propriamente dita (testemunhada por três outras fontes diferentes — 1Co 15.5; Mc 16.14,15; Jo 20.19,20); nas injunções do Ressuscitado: “Paz seja convosco!” (cf. Jo 20.19,21,26); no “Coloca aqui o teu dedo e vê as minhas mãos” (cf. Jo 20.27); no tema da dúvida; na prova apologética.

A saudação de “paz” (Lc 24.36) possui nuances teológicas, estabelecendo paralelo com a “paz” dos Setenta e Dois na missão que realizaram (Lc 10.5,6) e possivelmente incluindo o mesmo tipo de promessa messiânica, como se vê na saudação “Paz seja convosco!”, de João 20. Em seguida, o texto passa a destacar a dúvida dos discípulos, o que se vê nos sucessivos verbos de Lucas 24.37,38: assustar-se, atemorizar-se, acreditar ver um espírito, perturbar-se, duvidar. Esse é um desdobramento surpreendente depois da fé que demonstraram em Lucas 24.31-35, mas se trata de uma preparação para a inesperada prova que Jesus apresenta de sua ressurreição em Lucas 24.39-43. O movimento do ver para o tocar e depois para o comer uma refeição real com eles ressalta, e muito, a continuidade entre o Cristo crucificado e o ressuscitado (mostrando suas mãos e pés com as cicatrizes dos pregos), bem como a corporeidade da ressurreição (“Um espírito não tem carne nem ossos, como percebeis que eu tenho”, Lc 24.39; comer peixe, Lc 24.43). Na interpretação de alguns, isso revela que Lucas estava interessado em refutar a heresia docética em sua igreja, mas o que o Evangelista quer é destacar a natureza do Cristo ressuscitado (“Sou eu mesmo”, Lc 24.39), não refutar um ensino falso.

Acenado comissionamento, em Lucas 24.44-49, funde a tradição litúrgica de Lucas 24.44 (estabelecendo paralelo com os sermões de Atos), a tradição de comissionamento de Lucas 24.47 (como Mt 28.19; Jo 20.21) e a tradição acerca do Espírito de Lucas 24.49 (como Jo 20.22). O tema do cumprimento recapitula Lucas 24.6,7,25-27, mas acrescenta Salmos à Lei e aos Profetas.

Salmos é usado com frequência em Atos (cf. At 2.25,26,34,35; 4.11,25,26; 13.33-35) para sustentar a ênfase credal na humilhação-confirmação. O comissionamento aprofunda a pregação missionária com temas soteriológicos. Aliás, conforme assinalado por Marshall, os termos “arrependimento” (cf. Lc 5.32; 13.3,4; 15.7,8; 16.30; 17.3,4), “perdão dos pecados” (cf. Lc 1.77; 3.3; 5.20,21; At 2.38; 5.31; 10.43) e “pregar” (Lc 3.3; 4.18,19,43,44; 8.39; 9.2; 12.3) resumem na prática a doutrina lucana da salvação. Essa missão é para ser feita “em seu nome” (expressão lucana que denota poder e autoridade no desempenho da missão), “a todas as nações” (a missão universal), “começando de Jerusalém” (a origem da missão, apontando para At 1—5). Cada expressão visa ao desencadeamento da missão da igreja em Atos (observe-se que a concatenação de “Jerusalém”, “testemunhas” e “poder” ocorre de novo em At 1.8, que é o sumário do livro de Atos).

Em Lucas, a ascensão fornece uma transição estrutural do Evangelho de Lucas para o livro de Atos. De fato, é possível apresentar uma boa justificativa para o fato de que a ascensão tem sido o objetivo do texto desde Lucas 9.31, quando Jesus, Moisés e Elias falaram da “partida” de Jesus (*exodos*), “que estava para acontecer em Jerusalém”, algo mais que natural para a ascensão (cf. Lc 9.51). Em Lucas 24.50-53 a ascensão assume um caráter doxológico, quando Jesus profere uma bênção sacerdotal. Em Atos 1.6-11, a ascensão tem implicações eclesiológicas, pois o Senhor ressuscitado capacita os discípulos e inicia a missão da igreja. Em Lucas, a ascensão indica um fim; em Atos 1, marca um começo. Assim termina o tema da glória de Jesus em Lucas 24. O Senhor ressuscitado agora é exaltado e, como Elias, é elevado ao céu. Uma transição adicional para o livro de Atos se vê nos discípulos, que adoram e “com grande alegria” retornam a Jerusalém, permanecendo “continuamente” no templo (Lc 24.52,53). Cada um desses temas — adoração, júbilo e templo — é importante tanto no Evangelho de Lucas quanto em Atos. Os discípulos e a igreja dão prosseguimento ao ministério de Jesus nessas áreas.

4.4 A ressurreição em João. Nos Evangelhos Sinóticos, a ressurreição caracteriza o ápice da vida de Jesus: é ao mesmo tempo confirmação

e exaltação, e em certo sentido os relatos dos Evangelhos prenunciam a ressurreição. João, no entanto, vai na direção oposta. Todo o seu Evangelho é narrado do ponto de vista pós-ressurreição. A ressurreição não é o momento em que Jesus assume sua *doxa*, isto é, sua glória, porque toda a sua vida e seu ministério consistem em *doxa*. Os discípulos não são descritos como pessoas de “coração endurecido” (cf. Mc 6.52; 8.17). Em vez disso, eles “creram” porque perceberam a glória revelada em Jesus (Jo 2.11). João substitui as predições da Paixão encontradas nos Sinóticos por três ditos de que o “Filho do homem [será] levantado” (Jo 3.14; 8.28; 12.31,32), o que aponta para a Paixão como exaltação. Descrevem-se a vida e a morte de Jesus como acontecimentos da ressurreição. A ressurreição em si torna-se, portanto, o momento final desse drama de glória e, como tal, o ápice dos temas ressaltados no quarto Evangelho: cristologia e soteriologia, em João 20; missão e discipulado, em João 21.

4.4.1 *João 20*. Cada um dos quatro episódios do capítulo 20 apresenta uma crise de fé em que os participantes lutam com a realidade da ressurreição. Em cada um dos episódios, o nível de fé cai para um nível mais baixo, do discípulo amado com sua fé natural (Jo 20.8,9) para a tristeza de Maria (Jo 20.11), depois para o temor dos discípulos (Jo 20.19) e finalmente para a declaração do cético Tomé (Jo 20.25). Entretanto, Jesus vem em socorro de cada crise, e os resultados vão se intensificando até culminar com o clamor de Tomé: “Senhor meu e Deus meu!” (Jo 20.28), que é o clímax da cristologia de João. À semelhança de Lucas, os quatro episódios ocorrem no mesmo dia: dois pela manhã (Jo 20.1-18) e dois à noite (Jo 20.19-29).

Na verdade, há três cenas em João 20.1-18, pois a corrida ao túmulo (Jo 20.3-10) separa a descoberta do túmulo vazio por Maria (Jo 20.1,2) da aparição de Jesus a ela (Jo 20.11-18). Alguns indícios apontam para uma tradição por trás da passagem. O “nós” na declaração de Maria em João 20.2 é vestígio de uma tradição semelhante à dos Sinóticos, na qual várias mulheres estão presentes. Também existem ligações com Lucas 24.12,34 e com a tradição de Pedro. A maioria dos estudiosos acredita que cada parte — as duas idas ao túmulo, pelas mulheres e pelos discípulos,

e também a aparição a Maria — tem raízes na tradição. Em João 20.1-10, ocorre uma mudança sutil, abandonando-se o emprego que Mateus, com objetivos polêmicos, faz da crença de que o corpo de Jesus havia sido roubado. Nesse caso, não se trata de uma apologética, mas de parte do tema do equívoco entre os seguidores de Jesus: é Maria, não os principais sacerdotes (Mt 27.62-66), quem teme esse roubo e prepara o cenário para a corrida ao túmulo. Esse tema é acentuado com o comentário de João de que isso aconteceu “estando ainda escuro” (Jo 20.1). As trevas pertencem ao dualismo joanino luz-trevas (cf. Jo 3.2; 11.10; 13.30) e aqui simbolizam uma fase de equívocos (cf. Jo 20.9).

Entretanto, o equívoco restringe-se basicamente a João 20.1,2. Em sua corrida ao túmulo (Jo 20.2-10), João dá um passo além de Lucas e atribui ao túmulo vazio uma função apologética. Ele o faz de várias maneiras. A alegada rivalidade entre Pedro e o discípulo amado faz com que ambos sejam testemunhas (cf. Dt 19.15) das consequências do túmulo vazio. Os estudiosos têm debatido o significado dessa rivalidade: ambos correm ao túmulo, mas o discípulo amado chega primeiro; o discípulo amado demora a entrar, mas Pedro vai diretamente para dentro do túmulo. Ao entrar, o discípulo amado simplesmente “viu e creu”, enquanto fica subentendido que Pedro não creu.

Alguns entendem que os dois discípulos são apenas símbolos do conflito interno da comunidade joanina, mas isso é duvidoso, em face da representação consistentemente positiva de Pedro em todo o Evangelho de João. Nas cenas em que há uma justaposição dos dois (Jo 13.23-25; 18.15,16; 20.3-10; 21.7,8), de fato há certa rivalidade, mas não para desvantagem de Pedro. Pedro tipifica o dilema de todos os discípulos que precisam encarar o significado da pessoa de Jesus. Ele tem muitas perguntas (Jo 13.23,24), não entende as situações (Jo 20.6,7) e falta-lhe visão (Jo 21.7,8). Contudo, cristãos de todas as eras se identificam com ele. O discípulo amado é o discípulo arquetípico, aquele cujo testemunho (cf. Jo 19.35; 21.24) e fé (Jo 20.8,9) autênticos proporcionam um modelo de discipulado bem-sucedido.

A descrição detalhada dos panos do túmulo (Jo 20.6,7) demonstra, acima de tudo, que o corpo não foi roubado. Nenhum ladrão teria perdido

tempo enrolando com tanto cuidado os panos do túmulo. Além do mais, a presença do enfaixamento de linho é prova de que Jesus havia de fato ressuscitado dentre os mortos (cf. Jo 11.44, quando Lázaro “saiu” ainda envolto nas faixas de linho). Finalmente, o discípulo amado crê, mesmo sem a ajuda do testemunho da “Escritura” (Jo 20.9). A resposta de fé é um dos temas básicos de João e está consistentemente ligada ao ver e ao saber (observem-se os verbos “ver”, em Jo 20.6; 8.14,18; “saber”, em Jo 20.2,9,13,14; 21.4,12,15-17). A tensão entre ver e saber é típica das narrativas da ressurreição, tanto no capítulo 20 quanto no capítulo 21. O compromisso com Cristo é aprofundado quando a visão conduz a fé ao saber. Aqui está o primeiro passo: visão que conduz à fé.

A cena impressionante em que Maria, profundamente perturbada, chega ao entendimento (Jo 20.11-18) leva-nos, de um modo mais profundo, a esse encontro com o significado da ressurreição. Aqui os anjos não desempenham um papel revelador, como nos Sinóticos. Eles deparam com a tristeza de Maria (observe-se a centralidade do choro em Jo 20.11,13,15) e preparam-na para a presença do Ressuscitado. A repetição da pergunta e da resposta nas duas cenas, a saber, *com os anjos* e *com Jesus* (Jo 20.13,15), produz uma tensão narrativa. Para o leitor, bastaria um ou outro acontecimento (a presença dos anjos ou do próprio Senhor ressuscitado). Mas a dor dela é intensa demais. Isso serve de preparação para o momento em que a cegueira é maravilhosamente removida dos olhos dela (Jo 20.16). O “bom pastor” (Jo 10.1-18) chama-a pelo nome (cf. “ele chama pelo nome as suas próprias ovelhas”, Jo 10.3 [ARA]), e ela o reconhece (cf. “elas [as ovelhas] o seguem [o bom pastor], pois conhecem a sua voz”, Jo 10.4). Os resultados diferem notavelmente de João 20.10, em que os discípulos simplesmente voltam para casa num final anti-apoteótico de sua ida ao túmulo. Aqui Jesus encarrega Maria de ser o primeiro arauto da boa notícia da ressurreição.

Entretanto, as palavras de Jesus são de difícil compreensão. Ele diz: “Não me segures”, que pode refletir uma situação semelhante à de Mateus 28.9, quando as mulheres “abraçaram” os pés de Jesus. Mas João pode ter em mente

um sentido mais profundo: Jesus talvez esteja lhe pedindo que não se “apegue” aos relacionamentos antigos (observe-se que ela acabou de chamá-lo “Raboni” [i.e., “meu mestre”]). Essa aparente contradição entre “ainda não voltei” e “estou voltando” (i.e., “estou no processo de voltar”) explica a tensão. Jesus não deve mais se relacionar com eles como o Mestre deles, pois no transcurso de suas aparições ele está concluindo sua obra e está na iminência de cumprir a promessa do discurso de despedida: voltar para o Pai, a fim de que o Paráclito possa vir (Jo 13.1,3; 14.4,25,26,28; 15.26; 16.5,7,17,28; 17.13). Todos os relacionamentos anteriores foram transformados, e, desse modo, os discípulos são agora “irmãos” (cf. Mt 28.10; cf. Jo 15.15); nessa única palavra asseguram-se o perdão dos discípulos e a volta deles à posição que ocupavam.

Entretanto, a proclamação de Maria (Jo 20.18), como nos demais Evangelhos, aparentemente não obtém nenhum resultado. Na cena seguinte, os discípulos ainda estão se escondendo, “por medo dos judeus” (Jo 20.19). Existe um razoável número de semelhanças com Lucas 24: as expressões e frases “primeiro dia da semana”, “colocou-se no meio”, “paz seja convosco” e “mostrou-lhes as mãos e o lado”, o comissionamento para a missão, a dádiva do Espírito e a ênfase no perdão de pecados. Isso está repleto de destaques editoriais joaninos e constitui um relato peculiar e bem equilibrado. Jesus, a exemplo do que fez com Maria, trata diretamente do medo e da ausência de fé dos discípulos. Maria precisou ouvir a voz do “bom pastor”, mas eles necessitam de algo mais — precisam reconhecer que ele é de fato o mesmo Jesus, ressuscitado dentre os mortos. Jesus não apenas atende a essa necessidade, mas lhes promete paz messiânica. A saudação: “Paz seja convosco!” (Jo 20.19,21,26), repetida três vezes, controla a segunda unidade do capítulo e cumpre a promessa de João 14.1,27 e 16.23. É mais que a saudação básica *shalom*: é o clímax do significado da ressurreição e tem o sentido de trazer a paz de Deus ao crente. Quando os discípulos veem as mãos e o lado de Jesus (apontando, como em Lucas, para a realidade da ressurreição física), eles experimentam não só a paz, mas também alegria, ao ver o cumprimento da promessa de Jesus (Jo 16.20-22).

O comissionamento de João 20.21-23 apresenta uma teologia especialmente rica. Depois do repetido “paz seja convosco”, em certo sentido Jesus entrega aos discípulos o diploma de “enviados” (cumprindo Jo 17.18). Um dos conceitos proeminentes da cristologia joanina é o de Jesus como “enviado” do Pai. Com base na instituição judaica do *shālsah*, que era um mensageiro ou enviado autorizado a desempenhar funções em nome de outro (v. APÓSTOLO), Jesus, na condição de enviado, é apresentado como o representante vivo que revela o Pai ao mundo. No discurso de despedida, o Espírito/Paráclito é “enviado” pelo Pai (Jo 14.16,26) e pelo Filho (Jo 15.26; 16.7). Entretanto, essa sequência de revelação não está completa, pois agora, em certo sentido, a Divindade toda está envolvida no “envio” dos discípulos. O papel do Espírito se vê no “Pentecostes joanino” de João 20.22.

Cumprindo João 7.39, 15.26 e 16.7, Jesus “soprou” o Espírito nos discípulos, capacitando-os a dar testemunho ao mundo afetado pelo pecado (Jo 14.16,17; 15.26,27; 16.7-11). Em comparação com Atos 2, esse é um enchimento especial dos discípulos, enquanto o fato do Pentecostes, que transcorre mais tarde, é uma capacitação pública que dá início à missão da igreja (v. BENOFF). A missão é primordial também em João 20.23, uma declaração que, à semelhança de sua correspondente em Mateus 16.19, tem gerado muito debate. O poder de desligar/reter e ligar/perdoar pecados é uma autoridade legal e classifica os discípulos como embaixadores dotados de plenos poderes na nova era, determinando juízo ou salvação, dependendo da aceitação ou rejeição à sua mensagem (cf. a autoridade de Jesus como juiz, Jo 5.22,27; 8.15,16; 9.39). Em Mateus, essa declaração trata da disciplina na igreja, ao passo que aqui gira em torno da tarefa evangelística.

O último episódio (Jo 20.24-29) gira em torno do ceticismo de Tomé e apresenta esse ceticismo em termos ainda mais fortes que em Lucas 24.10,11. A declaração de Tomé de que não creia, a menos que visse e tocasse as feridas nas mãos e no lado de Jesus é um prolongamento de João 20.20, quando Jesus mostra suas feridas aos discípulos, a fim de remover os temores que experimentavam. No quarto Evangelho, Tomé é um realista teimoso, que exemplifica a falta de

entendimento dos discípulos (Jo 11.16) e a confusão na mente deles (Jo 14.5). Aqui Tomé também sintetiza as dúvidas dos Onze.

Como nos outros episódios do capítulo 20, Jesus concorda em atender ao pedido, e a resposta de Tomé revela grande surpresa, culminando na cristologia elevada do Evangelho de João com a confissão: “[Tu és] Senhor meu e Deus meu!”. Isso vai além da realidade da ressurreição e passa a ser uma interpretação de sua importância. A ressurreição demonstra a solidez do destaque joanino em seu Evangelho, a saber, que Jesus é um com o Pai e, portanto, divino (cf. Jo 1.1,14; 3.18; 8.58; 10.30,34-38; 12.45; 14.9; 17.11). A declaração final de Jesus, em João 20.29, é ao mesmo tempo uma admoestação (contra a exigência de provas empíricas) e um reconhecimento (de que agora Tomé havia chegado a crer). Apesar disso, assim como em João 10.16 e 17.20, a atenção concentra-se na bem-aventurança dos futuros crentes, que irão crer sem ter o benefício de tais sinais. São eles os verdadeiros “bem-aventurados” (por Deus).

Em João 20.30,31, o tema da centralidade da fé oferece uma conclusão não apenas para a narrativa da ressurreição, mas para o Evangelho como um todo. Muitos têm debatido (em parte com base na evidência textual de um verbo que está ou no aoristo ou no presente) se aqui “crer” tem sentido basicamente evangelístico (desse modo, o objetivo do evangelho seria dirigido mais para os incrédulos) ou didático (caso em que estaria dirigido para os crentes). Mas como um todo claramente o propósito do quarto Evangelho é tanto fortalecer os fiéis quanto chamar os incrédulos à fé.

4.4.2 *João 21*. A maioria dos estudiosos afirma que esse capítulo é um apêndice, escrito algum tempo após o término do quarto Evangelho, talvez em razão de uma crise na igreja, à medida que as testemunhas oculares iam morrendo (cf. Jo 21.18-23). O debate é se o capítulo foi escrito pelo Evangelista ou por outra pessoa. A última possibilidade é sugerida por João 21.24,25, que parece ser o *imprimatur* de um oficial da igreja, em que este confirma a validade do testemunho do discípulo amado. No entanto, o linguajar, o estilo e as ênfases se assemelham ao restante do Evangelho (v. OSBORNE), e é possível dizer,

embora de modo não definitivo, que o autor do capítulo 20 é o mesmo do capítulo 21. De forma semelhante a João 20, o capítulo 21 divide-se em quatro episódios (Jo 21.1-14,15-17,18-19,20-23), sendo seguidos de uma conclusão (Jo 21.24,25).

Muitos estudiosos identificam duas tradições distintas (uma aparição e o relato de uma refeição) na história da pesca milagrosa (Jo 21.1-14). Outros (e.g., *BULTMANN*) alegam uma tradição una. De um modo ou de outro, de novo o autor combina tradição e redação para compor um todo teológico. A ideia básica é o poder do Ressuscitado, posto à disposição da igreja. Embora não haja nenhuma menção explícita à missão, o simbolismo e também a ideia básica do capítulo têm levado a maioria dos estudiosos a aplicar o texto à igreja em missão, tanto em termos de evangelização (Jo 21.1-8) quanto de comunhão (Jo 21.9-13). Geralmente, associa-se a aparição de Jesus às margens do mar da Galileia ao milagre semelhante, ocorrido por ocasião do chamado dos discípulos, em Lucas 5.1-11, o qual, segundo se acredita, é um relato fora de lugar do mesmo milagre. No entanto, conforme assinalado por Marshall, as diferenças pesam mais que as semelhanças, e é preferível ver os relatos como episódios distintos. Mas os temas são semelhantes: Jesus pede obediência radical e proporciona uma pesca impressionante para demonstrar o novo chamado para “pescar” pessoas.

O primeiro elemento do relato (lembrando a viagem a Emaús, de Lc 24) gira em torno de uma cena de reconhecimento. Os discípulos, depois de pescar a noite toda sem apanhar peixe algum, encontram um homem a quem não reconhecem. É interessante (ao contrário do chamado dos discípulos, em Lc 5, e do episódio da estrada para Emaús, em Lc 24) que aqui os discípulos obedecem a Jesus mesmo sem tê-lo reconhecido (Jo 21.6). Só depois da pesca surpreendente é que o discípulo amado percebe que se trata do Senhor ressuscitado. Assim como em João 20.8, o discípulo amado representa o perfeito discípulo, cujo amor lhe proporciona uma percepção maior da verdade espiritual. A ordem dos acontecimentos indica para o leitor a importância do Senhor ressuscitado para o sucesso de todas as empreitadas cristãs.

O aspecto seguinte é o sucesso que, pelo poder do Senhor ressuscitado, é garantido à missão

cristã. Esse tema é pressuposto na pesca maravilhosa — 153 peixes grandes (Jo 21.6,11). Muitas soluções engenhosas foram propostas para a interpretação do significado dos 153 peixes, porém hoje a maioria entende que seja uma referência mais genérica aos resultados universalmente significativos da missão.

O aspecto final é a cena da refeição, que muitos entendem como uma celebração eucarística. Embora haja semelhanças com a alimentação dos cinco mil (cf. Jo 21.13; 6.11), no texto não existe uma clara indicação de que essa ceia tenha conotações eucarísticas (embora os peixes fossem empregados em cultos eucarísticos no século II, não há prova de que fossem empregados no século I). O que se pode dizer é que o destaque recai sobre um novo nível de comunhão (baseado num tema de comunhão à mesa semelhante ao de Lucas) entre Jesus e seus seguidores. Isso se vê na estranha declaração de que “nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: Quem és tu? Pois sabiam que era o Senhor” (Jo 21.12). Num nível mais superficial, pairava no ar ainda a antiga dúvida (nenhum dos discípulos “ousava perguntar”), mas num nível mais profundo, surgia uma nova certeza (eles “sabiam”).

A recondução (ou reabilitação) de Pedro (Jo 21.15-17) é, com certeza, um dos relatos mais conhecidos da ressurreição. Muitos pastores já pregaram sobre esse texto, fazendo distinção entre os dois níveis de amor (*philos* e *agapē*), porém se trata de um juízo errôneo. Na realidade, a passagem emprega quatro conjuntos de sinônimos (dois termos para “amar” e “saber”, três termos para “alimentar” e “ovelhas”). Além disso, pode-se demonstrar que no quarto Evangelho tanto *philos* quanto *agapē* são empregados para designar o amor entre Pai e Filho, o amor entre Pai/Filho e discípulos e o amor que caracteriza a comunidade. Ou seja, nos quatro casos os termos devem ser entendidos como sinônimos, cujo propósito é mostrar a riqueza teológica dos termos e a amplitude do amor entre Jesus e seus seguidores. A mensagem básica desse episódio está relacionada com a responsabilidade pastoral: o amor por Jesus só será completo quando o líder apascentar o rebanho de Jesus. Pode estar aí também a reabilitação de Pedro, porque a pergunta “Tu me amas mais do que estes?” talvez esteja lembrando a

Pedro de que este prometeu, caso necessário, dar a própria vida por Jesus (Jo 13.37), e a tríplice repetição estabelece paralelo com a tríplice negação por parte de Pedro.

As duas últimas seções dizem respeito ao martírio de Pedro (Jo 21.18,19) e ao destino do discípulo amado (Jo 21.20-23). As duas seções estão ligadas pela ordem do discipulado “Segue-me” (Jo 21.19,22), e isso talvez seja de fato a ideia básica de João 21.18-23: se a vida de alguém é interrompida ainda cedo ou se ele tem uma vida longa para ministrar ao Senhor, “que te importa? Segue-me tu!” (Jo 21.22).

A maioria dos estudiosos aceita a hipótese de Bultmann, segundo a qual a profecia do martírio de Pedro é uma adaptação de um suposto provérbio acerca da velhice: como os idosos, no fim de sua vida Pedro seria amarrado e levado aonde não desejava ir. Essa profecia predizia o “tipo de morte com que Pedro glorificaria a Deus” (Jo 21.19). Tem havido muito debate sobre a expressão “estenderás as mãos”: se é ou não uma referência à crucificação (a tradição diz que Pedro foi crucificado de cabeça para baixo). Os que questionam essa teoria alegam que a sequência (primeiro estender as mãos, então ser cingido e finalmente ser conduzido) não se harmoniza com a crucificação. Entretanto, se entendermos que se trata de uma descrição do ato de levar a trave da cruz até o local de crucificação, a objeção desaparece. Desse modo, cumpre-se não apenas a promessa de Pedro — seguir Jesus até a morte (Jo 13.36-38; cf. Jo 12.23,24,31-33; v. tb. Jo 17.1, a respeito da ligação entre a morte e a glorificação de Deus) —, mas também o destaque joanino ao fato de Jesus carregar a própria cruz (Jo 19.17). Desse modo, a ordem “Segue-me” possui dois sentidos, referindo-se tanto aos deveres pastorais de que Pedro deveria se encarregar (Jo 21.15-17) quanto à sua morte como um ato de discipulado, em que ele segue até mesmo o martírio de Jesus por meio de crucificação.

A indagação de Pedro acerca do destino do discípulo amado (Jo 21.20,21) era natural naquelas circunstâncias. A observação de que o discípulo amado “o acompanhava” (Jo 21.20) liga as duas seções e dá apoio à tese de que a ideia principal é o discipulado. A resposta de Jesus à indagação de Pedro é de um tom surpreendentemente

duro (“Que te importa?”). Ou seja, Pedro não devia se preocupar com o chamado nem com o destino de outra pessoa. Sua responsabilidade era com a própria senda de obediência. Contudo, visto de outra perspectiva, o privilégio de Pedro é maior — “seguir” seu Senhor até o martírio. Muitos estudiosos interpretam que João 20.23 (à luz de Jo 20.24) indica que os versículos de 20 a 23 foram escritos à luz do fato de que o discípulo amado havia morrido e a profecia de que ele viveria até a parusia não estava cumprida. Entretanto, isso vai além do que a passagem pretende dizer, a qual ressalta: “Se eu quiser que ele fique até que eu venha...” (Jo 21.22,23). A mensagem seria igualmente significativa, caso o discípulo amado estivesse se aproximando da morte e a igreja estivesse preocupada com a profecia. De uma maneira ou de outra, a ideia mais ampla continua sendo a mesma: a chave para entender a ressurreição para o discipulado é o desejo de seguir a Jesus, não importando qual venha a ser o destino que Deus determine para a pessoa.

Ver também CRISTO, MORTE DE; ESCATOLOGIA; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.

DJG: BURIAL OF JESUS; HEAVEN AND HELL; LIFE; PREDICTIONS OF JESUS'S PASSION AND RESURRECTION.

BIBLIOGRAFIA. ALSUP, J. E. *The post-resurrection appearance stories of the gospel tradition: a history-of-tradition analysis*. Stuttgart: Calwer, 1975. ■ BENOIT, P. *The passion and resurrection of Jesus Christ*. New York: Sheed and Ward, 1969. ■ BODE, E. L. *The first Easter morning: the gospel accounts of the women's visit to the tomb of Jesus*. Rome: Biblical Institute, 1970. ■ BROWN, R. E. *The virgin conception and bodily resurrection of Jesus*. New York: Paulist, 1973. ■ CRAIG, W. L. *The empty tomb of Jesus*. In: FRANCE, R. T. & WENHAM, D., orgs. *Gospel perspectives 2: studies of history and tradition in the four Gospels*. Sheffield: JSOT, 1981. ■ DILLON, R. J. *From eye-witnesses to ministers of the word: tradition and composition in Luke 24*. Rome: Biblical Institute, 1978. ■ EVANS, C. F. *Resurrection and the New Testament*. London: SCM, 1970. (SBT, 12.) ■ FULLER, D. P. *Easter faith and history*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965. ■ FULLER, R. H. *The formation of the resurrection narratives*. New York: Macmillan, 1971. ■ GARDNER-SMITH, P. *The narratives of the resurrection*. London:

Methuen, 1926. ■ HABERMAS, G. R. *Resurrection of Jesus: an apologetic*. Grand Rapids: Baker, 1980. ■ HARRIS, M. J. *Raised immortal: resurrection and immortality in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. ■ _____. *From grave to glory: resurrection in the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1990. ■ HOOKE, S. H. *The resurrection of Christ as history and experience*. London: Darton, 1967. ■ HUBBARD, B. J. *The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: an exegesis of Matthew 28:16-20*. Missoula: Scholars, 1974. ■ KREMER, J. *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968. ■ LADD, G. E. *I believe in the resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ LAKE, K. *The historical evidence for the resurrection of Jesus*. New York: Putnam's, 1907. ■ LAPIDE, P. *The resurrection of Jesus: a Jewish perspective*. Minneapolis: Augsburg, 1983. ■ LEON-DUFOUR, X. *Resurrection and the message of Easter*. London: Chapman, 1974. ■ MAHONEY, R. *Two disciples at the tomb. The background and message of Jn 20. 1-10*. Frankfurt: Peter Lang, 1974. ■ MARSHALL, I. H. *The resurrection of Jesus in Luke*. *TynB*, v. 24, p. 55-98, 1974. ■ MARTIN-ACHARD, R. *From death to life*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1960. ■ MARXSEN, W. *The resurrection of Jesus of Nazareth*. Philadelphia: Fortress, 1970. ■ MOULE, C. F. D., org. *The significance of the message of the resurrection for faith in Jesus Christ*. London: SCM, 1968. ■ _____. *The post-resurrection appearances in the light of festival pilgrimages*. *NTS*, v. 4, p. 58-61, 1957/1958. ■ NICKELSBURG, G. W. E. *Resurrection, immortality, and eternal life in intertestamental Judaism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. (*HTS*, 26.) ■ O'COLLINS, G. *The Easter Jesus*. London: Darton, 1973. ■ _____. *What are they saying about the resurrection?* New York: Paulist, 1978. ■ _____. *Jesus risen*. New York: Paulist, 1987. ■ OSBORNE, G. R. *The resurrection narratives: a redactional study*. Grand Rapids: Baker, 1984. ■ PERKINS, P. *Resurrection: New Testament witness and contemporary reflection*. New York: Doubleday, 1984. ■ SMITH, R. H. *Easter gospels*. Minneapolis: Augsburg, 1983. ■ STENDAHL, K., org. *Immortality and resurrection*. New York: Macmillan, 1965. ■ SUTCLIFFE, E. *The Old Testament and the future life*. London: Barnes, Oates & Washborn, 1964. ■ TROMP, N. J. *Primitive conceptions*

of death and the nether world in the Old Testament. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969. ■ WENHAM, J. *Easter enigma: are the resurrection accounts in conflict?* Grand Rapids: Zondervan, 1984. ■ WILCKENS, U. *Resurrection*. Atlanta: John Knox, 1978. ■ WRIGHT, N. T. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003.

G. R. OSBORNE

RESSURREIÇÃO II: PAULO

A ressurreição de Jesus Cristo é fundamental para a fé cristã. É mencionada explicitamente em dezessete livros do NT e implicitamente em quase todos os dez restantes. Praticamente todas as cartas do *corpus* paulino fazem referência à ressurreição — as exceções são 1 Tessalonicenses, Tito e Filemom). Aliás, para Romanos 10.9 a confissão da ressurreição é o equivalente à aceitação do senhorio de Jesus Cristo e uma condição necessária à salvação, e 1 Coríntios 15.14 demonstra quão próxima, na mente de Paulo, ela está ligada ao seu ministério querigmático. Em Romanos 4.25, em que se diz que Jesus ressuscitou “para a nossa justificação” (*dia tēn dikaiōsin hēmōn*), Paulo alicerça de forma decisiva na ressurreição de Cristo a doutrina da JUSTIFICAÇÃO, ao passo que em Filipenses 3.11 ele equaciona o conhecer a Cristo com “o poder da sua ressurreição”. Não é de surpreender que o capítulo mais longo das cartas paulinas (1Co 15) seja inteiramente dedicado a uma análise da ressurreição.

A ressurreição de Jesus Cristo é o tema central da escatologia de Paulo, pois inaugura a era vindoura e proporciona o fundamento para a esperança futura. O evento Cristo, nas palavras evocativas de J. I. H. McDonald, é “o ponto de apoio arquimediano que alavancou o mundo da religião judaica para uma nova ordem” (McDONALD, p. 28). A ressurreição de Cristo e a ressurreição dos fiéis no último dia estão relacionadas, e a esperança desta baseia-se na certeza daquela.

De início, são necessárias duas observações a respeito da ressurreição de Cristo conforme apresentada nas cartas paulinas. Primeira: Paulo jamais tenta provar a historicidade da ressurreição às congregações a que ele dirige suas cartas (contrariando as ideias de BULTMANN sobre 1Co 15.3-8). O apóstolo simplesmente afirma a ressurreição como um fato (em que presumivelmente as

igrejas acreditavam) e procura identificar as implicações disso para a vida e a fé dessas congregações. Paulo não está preocupado com questões filosóficas. Não quer saber como a fé subjetiva e a história objetiva se relacionam. Esse é um assunto predominantemente pós-iluminista impulsionado por preocupações positivistas, que não faz parte da perspectiva de Paulo. Tentativas modernas de defender a verificação histórica da ressurreição de Jesus Cristo com base nos materiais paulinos estão apontadas na direção errada, embora sejam em geral motivadas pelos melhores interesses apologéticos (G. E. LADD oferece uma análise acessível dessa questão).

Segundo: em parte alguma Paulo descreve a ressurreição em si nem procura apresentá-la como fato histórico a ser posto lado a lado com outros acontecimentos da história. A ressurreição é, sim, histórica, contudo é também mais que histórica, ou, para empregar o termo de McDonald, é “meta-histórica” (McDONALD, p. 138). Os relatos que Paulo apresenta sobre as aparições do Cristo ressuscitado são vistos mais como ilustração do acontecimento e como garantia circunstancial de sua historicidade. Desse modo, ele inicia sua mais longa análise do tema da ressurreição mediante a citação de uma fórmula tradicional que sintetiza o querigma (1Co 15.3,4) e então passa a alistar as testemunhas dessas aparições ocorridas após a ressurreição do Senhor Jesus (1Co 15.6-8). O apelo à tradição pré-paulina realça a centralidade da proclamação da ressurreição desde o período mais antigo do movimento cristão (para uma análise dessa passagem, v. KLOPPENBORG e MURPHY-O’CONNOR).

Deve se ter em mente essas duas considerações em todas as questões apologéticas que tratam da ressurreição como base da fé cristã.

1. As origens de uma doutrina da ressurreição
2. Paulo e a crença farisaica na ressurreição
3. Terminologia da ressurreição
4. Figuras da ressurreição
5. Crucificação e ressurreição com Cristo
6. A ressurreição: algumas questões de interpretação

1. As origens de uma doutrina da ressurreição

A maioria dos estudiosos concorda em que a doutrina da ressurreição do corpo é um

desdobramento relativamente tardio nos escritos do judaísmo. No AT, as primeiras declarações sobre a ressurreição dentre os mortos aparecem em Daniel 12.2 e (possivelmente) Isaías 26.19, embora haja antecedentes de ressurreições nos milagres de ressuscitação feitos por intermédio de Elias e Eliseu (1 e 2Rs) e em cenas de um reavivamento nacional na literatura profética do AT (notavelmente, Os 6.1,2 e a visão do vale dos ossos secos, em Ez 37.1-14). Uma ressurreição corpórea dentre os mortos também é anunciada em vários textos judaicos apócrifos e pseudepigráficos, inclusive 1Macabeus, 4Esdras, *1Enoque* e *2Apocalipse de Baruque*. Na tradição clássica do platonismo, também há importantes textos de apoio, que tratam pelo menos da vida após morte dessa tradição, geralmente como a imagem de um despertar espiritual ou da transmigração da alma (v. PERKINS, p. 37-69). O assunto tem sido bem pesquisado e não precisa ser rerepresentado aqui (para estudos detalhados de textos judaicos mais antigos que tratam do assunto, v. NICKELSBURG e GREENSPOON).

Embora as cartas de Paulo sejam os escritos cristãos mais antigos a mencionar a ressurreição de Cristo, tudo indica que a ideia fazia parte da própria crença e expectativa de Jesus. Os quatro Evangelhos registram referências a ela em praticamente todos os estratos (alguns talvez neguem que ela seja mencionada em Q). É possível, no que diz respeito à centralidade da ressurreição como uma ideia teológica, que Paulo tenha tomado o conceito do próprio Jesus (v. WITHERINGTON), mas não há dúvida de que ela estava presente na ala farisaica do judaísmo, da qual o apóstolo era membro.

2. Paulo e a crença farisaica na ressurreição

A condição de Paulo como membro do partido judaico dos fariseus é afirmada tanto em suas cartas (Fp 3.5) quanto por Lucas (At 23.6; 26.5). Em Atos, a discordância entre os saduceus e os fariseus acerca da doutrina da ressurreição do corpo é um tema proeminente (At 4.2; 23.6-8; 24.21; cf. At 26.6; 28.20). É razoável pressupor que Paulo aceitava a ideia tradicional farisaica da ressurreição do corpo e interpretava seu encontro com o Senhor Jesus Cristo à luz dessa crença.

Como declara R. J. Sider, “como um bom fariseu do século I, Paulo não podia imaginar a ressurreição dentre os mortos em termos puramente imateriais” (SIDER, p. 438; para uma análise mais aprofundada, v. DAVIES, p. 285-320).

3. Terminologia da ressurreição

Nas cartas paulinas, existem várias palavras e expressões que são empregadas para descrever a ideia de ressurreição ou de conceitos relacionados. O verbo *anistēmi* (“ressuscitar”) é empregado um total de cinco vezes para se referir à ressurreição tanto de Cristo (1Ts 4.14; cf. Rm 15.12) quanto do crente (1Ts 4.16; Ef 5.14). O verbo *egeirō* (“levantar”) aparece 38 vezes para designar a ressurreição (Rm 4.24,25; 6.4,9; 7.4; 8.11 [2x],34; 10.9; 13.11; 1Co 6.14; 15.4,12,13,14,15 [2x],16 [2x],17,20,29,32,35,42,43 [2x],52; 2Co 1.9; 4.14 [2x]; 5.15; Gl 1.1; Ef 1.20; 5.14; Cl 2.12; 1Ts 1.10; 2Tm 2.8), e o verbo composto *exegeirō* (“levantar”) aparece uma vez para se referir à ressurreição dos crentes (1Co 6.14). Além disso, o substantivo *anastasis* (“ressurreição”) ocorre oito vezes (Rm 1.4; 6.5; 1Co 15.12,13,21,42; Fp 3.10; 2Tm 2.18), e o substantivo *exanastasis* (“ressurreição”) é empregado uma vez (Fp 3.11). Esses termos são empregados para se referir tanto à ressurreição do próprio Jesus Cristo quanto à ressurreição dos crentes, da qual a ressurreição do Senhor é garantia (N. DAHL elaborou um diagrama, em que detalha o emprego dos termos no NT).

Alguns entendem que existe uma diferença de sentido entre os dois grupos de palavras (*egeirō* e *anistēmi*) e, com base nisso, procuram identificar um desenvolvimento no uso dos termos nos materiais paulinos. L. Coenen, por exemplo, acredita que um exame cuidadoso “mostrará que *egeirō*, especialmente na passagem em questão, é usado predominantemente para indicar o que aconteceu no domingo de Páscoa, i.e., o despertamento do Crucificado à vida, enquanto *anistēmi* e *anastasis* se referem mais ao ato de chamar pessoas de volta à vida durante o ministério terreno de Jesus e à ressurreição escatológica e universal” (COENEN, p. 276). Entretanto, tem-se a impressão de que uma distinção absoluta parece bem arbitrária e difícil de defender — parece que em 1Coríntios 15.12,13 e 15.42 os dois verbos são permutáveis, e Efésios 5.14 inclui ambos os verbos na citação

de Isaias 60.1. Ao que parece, Paulo não tem a intenção de manter nenhuma diferença substancial entre os dois verbos, embora o uso de *egeirō* possa ser mais tradicional e relacionado a uma fonte palestina subjacente (de fato, o verbo aparece com frequência em passagens que, na interpretação de muitos, contêm declarações credais, como é o caso de 1Co 15.4).

Em Romanos 6.10 e 14.9 emprega-se o verbo *zaō* (“viver”) para indicar a ressurreição de Jesus. É usado semelhantemente em 2Coríntios 13.4 e explicitamente contrastado com o verbo *stauroō* (“crucificar”); o versículo também aplica o verbo *zaō* aos cristãos que participarão da ressurreição de Cristo. As formas verbais compostas *syzēsomen* (“viveremos com [ele]”), em Romanos 6.8 e 2Timóteo 2.11, e *syndoxasthōmen* (“para que também com [ele] sejamos glorificados”), em Romanos 8.17, são empregadas com a mesma finalidade. O verbo *zōopoiō* (“dar vida a”) também tem o sentido baseado numa ideia de ressurreição e ocorre seis vezes (Rm 4.17; 8.11; 1Co 15.22,36,45; 2Co 3.6), em geral no contexto da ressurreição derradeira dos santos e da manifestação da glória de Deus. De modo semelhante, o verbo *synegeirō* (“erguer junto”), em Colossenses 2.12 e 3.1 e Efésios 2.6, e *synezōopoiēsen* (“vivificou junto [com]”), em Colossenses 2.13 e Efésios 2.5, prosseguem com o tema, expressando a união da igreja na morte de Cristo. O verbo *anagō* (“trazer para cima”) ocorre uma vez, em Romanos 10.7, para se referir à ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos (*Christon ek nekron anagein*, “fazer Cristo subir dentre os mortos”).

O emprego de *anabainō* (“subir, ascender”), em Efésios 4.8,10, e de *anelēmphthē* (“foi levado para cima”), em 1Timóteo 3.16, podem também refletir um tema subjacente de ressurreição, demonstrando quão intimamente estão associados o vocabulário concernente à ascensão e o vocabulário concernente à ressurreição. Isso se torna mais evidente nos materiais pré-paulinos, como aqueles que se veem em Romanos 1.4 e 8.34, Filipenses 2.9 e 1Tessalonicenses 1.10 (W. BAIRD analisa esse tópico com certa profundidade).

4. Figuras da ressurreição

É importante ressaltar a expressão “ressurreição dentre os mortos” (*anastaseōs nekron*, Rm 1.4;

cf. Fp 3.11, que traz *ek nekron*, lit. “para fora dos mortos”), pois há o risco de se perder algo do dinamismo da expressão, caso entendamos que a palavra “mortos” significa um estado ou o local de habitação dos que partiram, quase como um substantivo abstrato. A expressão grega possui uma imagem muito mais dinâmica, evocando o quadro de “ficar de pé no meio dos cadáveres” e destacando a natureza somática do corpo da ressurreição. Mas é essencial observar que Paulo não anuncia uma “ressurreição da carne”, como alguns escritores cristãos fizeram mais tarde, entre eles inclusive o autor de 2Clemente e Justino Mártir. Quando se trata de seu ensino sobre a ressurreição, Paulo mantém uma distinção entre *sarx* (“CARNE”) e *sōma* (“corpo”).

É importante mostrar que Paulo faz uso de várias ideias, no esforço de comunicar o significado dessa ressurreição, a qual ele descreve como um “mistério” (*mysterion*) em 1Coríntios 15.1. A ampla variedade de imagens é por si reveladora, demonstrando as limitações da linguagem quando se tenta descrever o indescritível. A descrição paulina da ressurreição é totalmente aberta, ou seja, há uma flexibilidade na expressão, o que é ao mesmo tempo estimulante e frustrante para os intérpretes. É possível analisar as imagens de acordo com oito categorias.

4.1 A ressurreição como transformação. Em vários pontos, Paulo emprega o conceito de transformação quando descreve a ressurreição que o cristão aguarda no futuro. Em Filipenses 3.10, uma forma participial do verbo *symmorphizō* (“assumir a mesma forma”) ocorre justamente nesse contexto: “... para conhecer Cristo, e o poder da sua ressurreição, e a participação nos seus sofrimentos, identificando-me [*symmorphizomenos*] com ele na sua morte”. Na conclusão do capítulo, a imagem é desenvolvida e diretamente associada à revelação do Senhor Jesus Cristo como Salvador que virá dos céus (Fp 3.20). Em Filipenses 3.21, o conceito de transformação aparece duas vezes: Jesus Cristo “transformará [*metaschematisei*] o corpo da nossa humilhação, para ser semelhante [*symmorphon*] ao corpo da sua glória”. Uma das expressões mais claras da ressurreição como transformação ocorre em 1Coríntios 15.51,52, passagem em que o apóstolo emprega duas vezes o verbo *allagēsometha* (“seremos transformados”)

para descrever aquilo que aguarda a comunidade de fé por ocasião da parusia de Cristo. O versículo 52 descreve essa transformação futura como instantânea (*en atomō en riphē ophthalmou*, “num momento, num abrir e fechar de olhos”). Aqui a ideia de transformação é, em sua ênfase, diferente daquela que existe em passagens de cartas anteriores, como 1Tessalonicenses 4.13-18, em que uma metáfora espacial (“arrebataados com”) domina a ação associada à parusia. J. Gillman descreve a mudança indicada nessa diferença como a transição do implícito para o explícito e sugere que a imagem do “arrebataamento” de 1Tessalonicenses é plenamente compatível com o tema da transformação de 1Coríntios 15.

É importante observar que em 1Coríntios 15.51-54a Paulo está tratando da questão da transformação dos que estiverem vivos por ocasião da parusia. Aqui o apóstolo ensina a transformação universal de todos os que estão em Cristo, vivos e mortos, mas sustenta que isso significa que nem todos serão ressuscitados. Só os que tiverem morrido precisam de ressurreição; para os que estiverem vivos por ocasião da parusia a transformação é suficiente para obter a imortalidade na era vindoura. Na interpretação de alguns comentaristas do NT, particularmente J. Jeremias (que acompanha o raciocínio de A. SCHLATTER), as expressões contrastantes de 1Coríntios 15.50b-c deixam implícita uma distinção semelhante entre os crentes vivos por ocasião da parusia e os que já tiverem morrido (v. detalhes adicionais em 4.3 abaixo). De qualquer forma, a transformação futura está claramente em vista em 1Coríntios 15.

Em contraste com isso, encontramos em 2Coríntios 3.18 uma descrição da transformação escatológica como algo que está ocorrendo *no tempo presente*. Aqui a voz passiva do presente do verbo *metamorphoumetha* (“estamos sendo transformados”) é usada no meio de uma longa passagem em que Paulo contrasta a glória de Moisés com a glória de Cristo (2Co 3.12–4.6). Um uso semelhante do verbo ocorre em Romanos 12.2, que mais uma vez destaca o processo atual de transformação.

A sugestão de que é possível imaginar dualisticamente a transformação (presente e futura) demonstra a tensão inerente à escatologia paulina

como um todo. Apesar disso, E. E. Ellis insiste em que Paulo, na realidade, não nos apresenta um dualismo verdadeiro, visto que a transformação *moral* é um processo presente, ao passo que a transformação *mortal* aguarda a dádiva do corpo da ressurreição por ocasião da parusia. O que une os dois aspectos da transformação é uma existência coletiva, o fato de que o crente está “em Cristo”. A ideia de ressurreição como expressão da transformação espiritual presente do crente em Cristo também pode ser vista em Romanos 6.1-11, 2Coríntios 4.10-12, 5.15 e 13.4, Gálatas 5.24,25 e 6.14,15, Colossenses 2.12 e Efésios 2.5,6 (conforme defendido por HARRIS, p. 101-5). Mais uma vez se afirma a íntima ligação entre a unidade dos crentes com Cristo em sua ressurreição e a conduta ética dos crentes.

4.2 A ressurreição como incorrupção. No meio de seu longo estudo sobre o assunto, em 1Coríntios 15, Paulo emprega vários termos e imagens contrastantes para descrever como a vida de ressurreição é diferente da existência na era presente. Aí se incluem os pares em contraste: perecível/imperecível (1Co 15.42); desonra/glória (1Co 15.43); fraqueza/poder (1Co 15.43); corpo natural/corpo espiritual (1Co 15.44); homem feito do pó da terra/homem do céu (1Co 15.47-49). Em 1Coríntios 15.50, Paulo reafirma o primeiro desses pares contrastantes — perecível e imperecível — quando diz que “carne e sangue não podem herdar o reino de Deus; nem o que é perecível pode herdar o imperecível”. As palavras gregas relevantes (*phthora* e *aphtharsia*) proporcionam uma imagem bem forte, e uma tradução melhor seria, respectivamente, “corruptibilidade” e “incorruptibilidade” (cf. ARA). O termo *aphtharsia* aparece sete vezes no NT, todas elas no *corpus* paulino (Rm 2.7; 1Co 15.42,50,53,54; Ef 6.24; 2Tm 1.10), ao passo que quatro dos sete usos do cognato *aphthartos* (“imperecível”) no NT também são encontrados nas cartas de Paulo (Rm 1.23; 1Co 9.25; 15.52; 1Tm 1.17). Em todos esses textos, há uma íntima ligação entre *aphtharsia/aphthartos* e a ressurreição de Jesus Cristo, uma clara demonstração da importância escatológica do termo.

Além das ocorrências na longa análise da ressurreição em 1Coríntios 15, a afirmativa encontrada em 2Timóteo 1.10 dirige a atenção para

a revelação de *aphtharsia* como resultado da destruição da morte por meio da ressurreição de Cristo. *Aphtharsia* está associada à vida eterna em Romanos 2.7, e 1Coríntios 9.25 emprega *aphthartos* figuradamente para se referir ao corpo da ressurreição no contexto de uma ilustração baseada no atletismo. Entre as exceções estão Efésios 6.24, em que se usa o termo *aphtharsia* para descrever o amor cristão pelo Senhor (“amor *in-corrupível*”, NVI), Romanos 1.23 e 1Timóteo 1.17, passagens em que *aphthartos* é um atributo de Deus.

J. Jeremias tem uma interpretação interessante, embora bastante questionada, de 1Coríntios 15.50, sugerindo que se faça uma distinção entre a metamorfose do crente vivo (1Co 15.50b) e a do que morreu (1Co 15.50c) e que se estabeleça um contraste entre os temas paulinos de corrupção/incorrupção e mortalidade/imortalidade. Na prática, Jeremias está dizendo que a frase “Carne e sangue não podem herdar o reino de Deus” refere-se àqueles que estiverem vivos por ocasião da parusia. Ele entende que “nem o que é perecível pode herdar o imperecível” diz respeito aos que morreram antes da parusia e, no presente momento, são corpos em decomposição. Ele prossegue, sugerindo que em 1Coríntios 15.50-53 existe uma distinção semelhante entre os vivos e os mortos. No entanto, a distinção proposta por Jeremias nos aparece um tanto forçada (ou pelo menos limitada), e, discordando de Jeremias, a maioria dos estudiosos não mantém rigidamente essa distinção (H. CONZELMANN é um bom exemplo dos que discordam de Jeremias).

Uma parte essencial do raciocínio de Jeremias é o emprego de outro termo em 1Coríntios 15.53,54: “imortalidade” (*athanasia*). Esse termo geralmente é usado, como em 1Timóteo 6.16, para descrever um atributo do próprio Deus (HARRIS, p. 273-5, oferece uma análise terminológica minuciosa de *aphtharsia* e *athanasia*, traduzindo ambas as palavras por “imortalidade”). Alguns entendem que em 2Coríntios 5.2-4 o tema do revestimento também deixa implícita essa distinção entre o crente que já morreu e o crente que estiver vivo por ocasião da parusia.

4.3 A ressurreição como imortalidade. Paulo, em 1Coríntios 15.53b,54, emprega outro termo interessante para descrever a ressurreição.

Aqui ele a descreve como a natureza mortal (*to thnēton*) que assume imortalidade (*athanasia*). A ressurreição é o meio pelo qual os cristãos adquirem imortalidade, e a morte, na imagem poética extraída de Isaías 25.8, é “engolida pela vitória”. Nem sempre é fácil estabelecer a distinção entre *athanasia* e *aphtharsia*, mas é certa a associação de ambas com a ressurreição do corpo. Harris advoga de forma persuasiva a ideia de que, embora a imortalidade (*athanasia* ou *aphtharsia*) e a ressurreição estejam intimamente ligadas, a primeira é consistentemente apresentada como um bem futuro concedido por ocasião da parusia àqueles que pertencem a Cristo. De todo modo, tanto a imortalidade quanto a ressurreição fazem parte do pensamento de Paulo e são ideias relacionadas, porém distintas (conforme assinalado por HARRIS). Ambas estão fundamentadas na crença paulina de que a esperança escatológica do crente é somática em sua natureza e futura em sua temporalidade.

4.4 A ressurreição como exaltação. Em várias passagens das cartas de Paulo, é estabelecida uma ligação próxima entre a ressurreição de Jesus dentre os mortos e sua exaltação à destra de Deus. Muitos consideram que algumas das passagens que sobrepõem as duas imagens refletem tradições pré-paulinas, a saber, Romanos 1.3,4 e Filipenses 2.9-11. No caso do hino em Filipenses, o fato de que existe um movimento da morte de Cristo (Fp 2.8) para sua exaltação (Fp 2.9-11) é um tanto incomum e tem levado muitos a acreditar que a proclamação cristã original sobre a ressurreição foi na realidade uma mensagem teológica de sua confirmação perante Deus, não uma mensagem histórica sobre sua ressurreição corpórea dentre os mortos. Entretanto, tal distinção é improcedente (como destaca HARRIS). Em várias outras passagens paulinas, a exaltação é apresentada como algo posterior à ressurreição (Rm 8.34; Ef 1.20; 2.6; Cl 3.1). Embora seja verdade que não se deve entender “ressurreição” e “exaltação” como sinônimos, existe uma ligação teológica entre ambos os termos. A exaltação não é tanto uma interpretação teológica da ressurreição quanto a consequência inevitável dela, o resultado lógico a que a ressurreição conduz. Harris declara: “A ressurreição [de Jesus] foi o pré-requisito e o meio de sua exaltação, e a exaltação foi o resultado de sua ressurreição” (HARRIS, p. 85-6).

Estritamente falando, Paulo não apresenta descrições detalhadas da ascensão física de Cristo como se ela correspondesse à exaltação. No NT, só encontramos relatos assim em Lucas/Atos e em termos indiretos (como em 1Tm 3.16). Já as cartas de Paulo tendem a expressar a condição de Jesus Cristo após a ressurreição nos termos de sua exaltação e glorificação. Mas Paulo deixa implícito, sim, que por ocasião da parusia os crentes experimentarão uma ascensão física aos céus (1Ts 4.16,17).

4.5 A ressurreição como glorificação. A revelação derradeira da glória de Deus é um aspecto bem atestado na escatologia judaica. Em várias passagens, Paulo também utiliza o linguajar de glorificação para descrever as implicações que a ressurreição tem para o crente em Cristo. Em 1Tessalonicenses 2.12, ele faz uma associação entre o reino de Deus e a glória, ao passo que em 2Tessalonicenses 2.14 o apóstolo estabelece a ligação entre o chamado cristão e o alcançar a glória de Jesus Cristo. Em Romanos 5.2, a esperança de partilhar da glória futura de Deus é motivo de regozijo para Paulo, e em 2Coríntios 4.17 ele emprega a expressão poética “eterno peso de glória” (*aiōnion baros doxēs*; ARA) para descrever o que aguarda os crentes fiéis. Em Romanos 8.11-17 e 2Coríntios 4.10-18 são mencionados os “corpos mortais” (*ta thnēta ta sōmata*) e a “carne mortal” (*thnētē sarx*; ARA), que serão glorificados como resultado da união entre Cristo e sua igreja. Em Romanos 8.30, Paulo emprega até mesmo uma série de verbos no tempo aoristo, inclusive *edoxasen* (“glorificou”), para proclamar a certeza da salvação baseada na união entre Cristo e os crentes. Essa descrição da glorificação associada com a ressurreição como algo que ocorreu no passado prenuncia os termos de cartas posteriores (Cl 1.27; 3.1.4).

4.6 A ressurreição como vida eterna. Em Gálatas 6.8, Paulo usa uma ilustração de semear/colher para explicar que o Espírito concede vida eterna ao crente. Essa imagem sem dúvida tem sentido escatológico, e provavelmente a melhor interpretação é que representa a futura vida ressurreta. A expressão “vida eterna” (*zōē aiōnios*) também ocorre em passagens que dizem respeito aos resultados da fé em Jesus Cristo (Rm 5.21; 6.22,23; 1Tm 1.16; 6.12; Tt 1.2; 3.7) e ao justo

juízo final (Rm 2.7). Embora algumas das figuras da ressurreição empregadas por Paulo concentrem a atenção na dimensão presente da vida em Cristo, a concessão da vida eterna em toda a sua plenitude é (como no caso da imortalidade) algo futuro.

4.7 A ressurreição e a conformação à imagem de Cristo. A expressão “imagem de Cristo” é um recurso mediante o qual Paulo expressa uma verdade cristológica, particularmente no âmbito da analogia Adão-Cristo (v. ADÃO E CRISTO). Afirma-se em várias passagens (Rm 8.29; 2Co 3.18; Cl 3.10) que o crente também se encontra no processo de ser conformado à imagem de Deus (em Cristo). Em cada caso, ocorre uma sobreposição de imagens envolvidas: a conformidade à imagem de Cristo é o alvo escatológico do cristão, e, desse modo, é possível entender que essa conformidade esteja sobreposta à ressurreição. Uma evidência adicional disso é o fato de que em 1Coríntios 15.49 a esperança de ressurreição do cristão é equivalente a ter “a imagem do homem celestial”. A dimensão celestial do pensamento escatológico de Paulo é um elemento importante em seu entendimento da redenção cósmica (como sugerido por LINCOLN).

4.8 A ressurreição e a redenção do corpo. O ensino de Paulo sobre a ressurreição do corpo surge da antropologia judaica, segundo a qual a “alma” (hebr., *nepesh*; gr., *psychē*) é o princípio estimulador da vida humana. No pensamento predominante do judaísmo, os seres humanos não têm alma: eles são alma. Essa sustentação antropológica tem implicações tremendas para a doutrina da ressurreição, pois se recusa a abrir mão do componente somático do ser humano. A ressurreição envolve a redenção do corpo físico, embora, como já foi dito, a natureza somática da existência ressurreta crie oportunidade para algumas das ideias mais criativas de Paulo, expressas em 1Coríntios 15.35-49. Tendo em vista esses antecedentes, é compreensível que, em Romanos 8.23, Paulo entenda os resultados da ressurreição como “a redenção do nosso corpo” (*tēn apolytrōsin tou sōmatos hēmōn*). Uma ideia semelhante é expressa em Filipenses 3.20,21, mas dessa vez o corpo da ressurreição da comunidade de fé está intimamente ligado ao do Cristo ressuscitado. Outros casos envolvendo a ideia de redenção

(*apolytrōsis*) no *corpus* paulino (Rm 3.24; 1Co 1.30; Ef 1.7,14; 4.30; Cl 1.14) devem ser vistos no contexto da ressurreição de Jesus Cristo e das implicações dessa ressurreição, tanto para a humanidade quanto para o cosmo.

5. Crucificação e ressurreição com Cristo

Paulo está tão seguro da unidade que existe entre Cristo e sua igreja que considera os crentes (no contexto da imagem do batismo) participantes da morte e ressurreição de Cristo (Rm 6.3,4,8; Gl 3.27; Cl 2.12). Encontramos uma declaração semelhante em Colossenses 3.1, em que o verbo *synegeirō* (“erguer com”) é empregado numa prática concreta (oração condicional que pressupõe a veracidade da afirmação). Essa união com Cristo em sua morte e ressurreição também significa que é possível entender a existência cristã (a vida de ressurreição) como andar “em novidade de vida” (Rm 6.4; cf. Rm 8.13; 2Co 5.15; Gl 5.24). De forma semelhante, em Filipenses 3.10 Paulo associa o “conhecer Cristo, e o poder da sua ressurreição” com a participação em seus sofrimentos, ressaltando a importância da ressurreição de Cristo para um estilo de vida ético capaz de suportar tribulações. Paulo acrescenta que o objetivo de tal conduta é alcançar a ressurreição (Fp 3.11). Em 2Coríntios 4.10, Paulo emprega outra imagem. Agora o crente é alguém que carrega no corpo a morte de Jesus de modo a manifestar a ressurreição.

6. Ressurreição: algumas questões de interpretação

Historicamente falando, várias questões teologicamente importantes têm surgido com respeito à ressurreição. Essas questões envolvem, em particular, a exegese de passagens-chave paulinas ou a interpretação de temas específicos. Índícios bastante antigos da importância de Paulo nesses assuntos interpretativos podem ser vistos no fato de que, com bastante frequência, os escritores gnósticos basearam seus ensinamentos em materiais contidos nas cartas de Paulo. É certo dizer que o complexo ensino paulino sobre o corpo da ressurreição tornou-se um dos pilares para as crenças dos cristãos gnósticos dos séculos II e III. Um texto gnóstico clássico que trata desses assuntos, usando um vocabulário tipicamente paulino, é a

Epístola a Regino, obra anônima também conhecida como *Tratado sobre a ressurreição* (v. PAGELS).

Três assuntos requerem análise:

6.1 A ressurreição e o messiado de Jesus.

Algumas passagens importantes do *corpus* paulino associam o messiado de Jesus com sua ressurreição dentre os mortos (Rm 1.3,4; 1Co 15.4; 2Tm 2.8; v. CRISTO). Sugerir que, para Paulo, a ressurreição é o ato que inaugura o messiado de Jesus talvez seja ir longe demais, contudo se pode dizer que seu messiado é confirmado e proclamado por meio dela. Aliás, é possível ver que a ressurreição demonstra não apenas seu messiado, mas seu senhorio cósmico (como defende BEASLEY-MURRAY; v. SENHOR).

Apesar disso, é possível acreditar na ressurreição de Jesus dentre os mortos sem afirmar que esse ato divino confirmou seu messiado. Isso talvez seja uma surpresa para muitos cristãos, visto que às vezes ambos são vistos como equivalentes. Um bom exemplo desse ponto de vista é o estudioso judeu P. Lápide, que aceita a historicidade da ressurreição corpórea de Jesus, mas nem por isso se identifica como cristão (que é, por definição, alguém que afirma que Jesus é o Messias). Para Lápide, a ressurreição de Jesus faz parte da obra preparatória de Deus, deixando o mundo pronto para a revelação futura do Messias. O ponto de vista de Lápide é um bom motivo para evitar a pressuposição superficial de que a ressurreição de Jesus é também sua auto-proclamação como Messias. Ao mesmo tempo, o raciocínio de Lápide abre uma interessante janela para as peculiaridades da interpretação moderna do NT. Numa era em que muitos estudiosos cristãos competentes encontram motivo para negar a historicidade da ressurreição corpórea de Jesus e, ao mesmo tempo, mantêm a fé cristã, encontramos aqui um estudioso judeu que declara com toda a firmeza a ressurreição corpórea de Cristo e, ao mesmo tempo, procura afirmar que não tem nenhuma fé baseada nela. É uma lição notável sobre o conteúdo messiânico da fé na ressurreição conforme Paulo a proclama.

6.2 A ressurreição e o tema do túmulo vazio. Em suas narrativas da ressurreição, os quatro Evangelhos mencionam o túmulo vazio (Mt 28.6; Mc 16.6; Lc 24.2; Jo 20.4-7). No entanto, Paulo, embora chegue a mencionar o sepultamento de

Jesus (1Co 15.4; cf. Rm 6.4), em parte alguma faz menção ao túmulo vazio em conexão com a ressurreição de Cristo. Entretanto, C. E. B. Cranfield acha que isso está “quase certamente implícito” (CRANFIELD, p. 168) pelo fato de o sepultamento de Cristo estar entre o “morreu” e o “ressuscitou” em 1Coríntios 15.3,4. Talvez seja apenas algo circunstancial que Paulo nunca mencione o túmulo vazio, embora R. H. Stein entenda que a omissão aqui é resultado dos interesses apologéticos do apóstolo: “Quando o assunto eram as aparições, o apóstolo podia debater em igualdade de condições. Ele também havia visto o Senhor. Não podia, porém, dizer o mesmo sobre o túmulo vazio” (STEIN, p. 12).

De todo modo, o túmulo vazio jamais é apresentado no NT como prova da ressurreição de Jesus dentre os mortos. Isso tem levado alguns a fazer separação entre a ressurreição de Jesus e as provas do túmulo vazio com o objetivo de negar a historicidade da própria ressurreição. Dessa maneira, a ressurreição pode ser “espiritualizada”, e sua base histórica é seriamente solapada, senão eliminada. Em anos recentes, na Grã-Bretanha, essa linha de raciocínio está mais associada com o ex-bispo de Durham, David Jenkins (v. detalhes em HARRIS, 1985). De acordo com esse raciocínio, a garantia da ressurreição não é o túmulo vazio, mas a presença do Senhor ressurreto na vida da comunidade de fé (v. HARRIS, p. 37-44; WALKER). Os materiais paulinos, em especial 1Coríntios 15, estão no centro de boa parte dos debates atuais. É improvável que Paulo tivesse aceitado a verdade da ressurreição de Jesus dentre os mortos sem aceitar que um corolário disso fosse o túmulo vazio. Embora o faça de forma sucinta, Barrett destaca como se deve apresentar precisa e equilibradamente a fé na historicidade do túmulo vazio: “A fé [...] seria destruída com a descoberta do corpo morto de Jesus, mas não pode ser criada simplesmente com a descoberta de um túmulo vazio” (BARRETT, 1968, p. 349).

Um número crescente de estudiosos afirma a historicidade do túmulo vazio e o conhecimento de Paulo a respeito do assunto (v., e.g., CRAIG, 1985). Não se deve interpretar o fato de o túmulo vazio não ser apresentado por Paulo como prova de que sua historicidade não seja confiável, mas apenas como prova de sua pouca importância como assunto da proclamação cristã.

6.3 A ressurreição geral. Em lugar algum Paulo menciona uma ressurreição geral para toda a humanidade, embora haja indícios espalhados por suas cartas de que todos (crentes e não crentes, os vivos e os mortos) um dia serão julgados (Rm 2.6-11; 2Co 4.5; 5.10; 2Ts 1.6-10; 2Tm 4.1). É em 1Coríntios 15.22 que Paulo chega mais perto de sugerir uma ressurreição geral (ou universal): “Em Cristo todos serão vivificados” (*en tō Christō pantes zōpoiēthēsontai*). Essa declaração, porém, aparece no meio da analogia paulina entre Adão e Cristo e deve ser interpretada em função disso (i.e., “todos em Cristo” é que serão vivificados ou ressuscitados). Alguns, com base nas palavras atribuídas ao apóstolo em Atos 24.15, enxergam uma crença paulina na ressurreição geral, porém muitos entendem que isso é metodologicamente suspeito. No entanto, não se pode rejeitar sem maiores considerações a ideia de uma ressurreição universal. D. C. Allison defende que a totalidade do cristianismo primitivo, inclusive Paulo, associava a ressurreição de Cristo dentre os mortos a uma ressurreição geral e entendia que a ressurreição do Senhor dera início à ressurreição geral (ALLISON opõe-se a interpretações que dão demasiada ênfase à escatologia realizada na crença cristã primitiva).

Ver também CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA; JUÍZO.

DPG: CORPO; ESTADO INTERMEDIÁRIO; EXALTAÇÃO E EN-TRONIZAÇÃO; IMORTALIDADE; MORRER E RESSUSCITAR COM CRISTO; PODER; VIDA E MORTE.

BIBLIOGRAFIA. ALLISON, D. C. *The end of the ages has come*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ BAIRD, W. Ascension and resurrection: an intersection of Luke and Paul. In: MARCH, W. E., org. *Texts and textuality: critical essays on the Bible and the early church fathers*. San Antonio: Trinity University Press, 1980. p. 3-18. ■ BARRETT, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row, 1968. ■ _____. Immortality and resurrection. In: DUTHIE, C. S., org. *Resurrection and immortality: aspects of twentieth-century Christian belief*. London: Samuel Bagster, 1979. p. 68-88. ■ _____. *Essays on Paul*. London: SPCK, 1982. ■ BEASLEY-MURRAY, P. Romans 1:3f: an early confession of faith in the lordship of Jesus. *TynB*, v. 31, p. 147-54, 1980. ■ BULTMANN, R. The New Testament and mythology. In: BARTSCH, H. W., org.

Kerygma and myth I & II. London: SPCK, 1972. p. 1-44. ■ CAVALLIN, H. C. C. *Life after death: Paul's argument for the resurrection of the dead in 1 Cor 15*. Lund: Gleerup, 1974. (*ConB*, 7:1) ■ COENEN, L. Resurrection. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 259-309. ■ CRAIG, W. L. The bodily resurrection of Jesus. In: FRANCE, R. T. & WENHAM, D., orgs. *Gospel perspectives 1: studies of history and tradition in the four gospels*. Sheffield: JSOT, 1980. p. 47-74. ■ _____. The historicity of the empty tomb of Jesus. *NTS*, v. 31, p. 39-67, 1985. ■ CRANFIELD, C. E. B. The resurrection of Jesus Christ. *ExpT*, v. 101, p. 167-72, 1990. ■ CULLMANN, O. *Immortality of the soul or resurrection of the dead?* London: Epworth, 1958. ■ DAHL, M. E. *The resurrection of the body*. London: SCM, 1962. ■ DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism*. 4. ed. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ DUNN, J. D. G. I Corinthians 15:45 — last Adam, life-giving spirit. In: LINDARS, B. & SMALLEY, S., orgs. *Christ and Spirit in the New Testament: studies in honour of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 127-41. ■ _____. *The evidence for Jesus*. Philadelphia: Westminster, 1985. ■ ELLIS, E. E. II Corinthians V.1-10 in Pauline eschatology. *NTS*, v. 6, p. 211-24, 1959/1960. ■ GILLMAN, J. Signals of transformation in 1 Thessalonians 4:13-18. *CBQ*, v. 47, p. 263-81, 1985. ■ GREENSPOON, L. J. The origin of the idea of resurrection. In: HALPERN, B. & LEVENSON, J. D., orgs. *Traditions in transformation: turning points in biblical faith*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981. p. 247-317. ■ HARRIS, M. J. *Raised immortal: the relation between resurrection and immortality in New Testament teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ _____. *Easter in Durham: Bishop Jenkins and the resurrection of Jesus*. Exeter: Paternoster, 1985. ■ JEREMIAS, J. Flesh and blood cannot inherit the kingdom of God. *NTS*, v. 2, p. 151-9, 1955/1956. ■ KLOPPENBORG, J. An analysis of the pre-Pauline formula I Cor 15.3b-5 in the light of some recent literature. *CBQ*, v. 40, p. 351-67, 1978. ■ LADD, G. E. *I believe in the resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975. ■ LAPIDE, P. *The resurrection of Jesus: a Jewish perspective*. London: SPCK, 1984. ■ LINCOLN, A. T. *Paradise now and not yet*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. (*SNTSMS*, 43.) ■ McDONALD, J. I. H. *The resurrection: narrative and belief*. London: SPCK, 1989. p. 25-51. ■ MOULE, C. F. D. St Paul and dualism:

the Pauline conception of the resurrection. *NTS*, v. 13, p. 106-23, 1966/1967. ■ MURPHY-O'CONNOR, J. Tradition and redaction in 1 Cor 15.3-7. *CBQ*, v. 43, p. 582-9, 1981. ■ NICKELSBURG, G. W. E. *Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental Judaism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972. (*HTS*, 26.) ■ PAGELS, E. *The Gnostic gospels*. New York: Random House, 1982. p. 35-54. ■ PEARSON, B. A. *The "pneumatikos-psychikos" terminology in 1 Corinthians*. Missoula: Scholars, 1973. ■ PERKINS, P. *Resurrection*. London: Chapman, 1984. ■ SIDER, R. J. The Pauline conception of the resurrection body in I Corinthians xv.35-54. *NTS*, v. 21, p. 428-39, 1974/1975. ■ STEIN, R. H. Was the tomb really empty? *Themelios*, v. 5, p. 8-12, 1979. ■ WALKER, D. A. Resurrection, empty tomb and Easter faith. *ExpT*, v. 101, p. 172-5, 1990. ■ WITHERINGTON, B. *Jesus, Paul and the end of the world*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. ■ WRIGHT, N. T. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress, 2003.

L. J. KRETZER

RESSURREIÇÃO III: HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

A ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos é mencionada explicitamente em três dos escritos do NT analisados aqui. É difícil imaginar que os documentos restantes pudessem ter sido escritos sem a convicção de que Jesus havia ressuscitado e estava ao alcance dos crentes em Cristo. No século II, a ressurreição de Jesus e dos crentes continuou sendo um tema importante na literatura cristã. Interpretações divergentes a respeito caracterizaram a linha divisória que foi surgindo na igreja entre as vertentes ortodoxa e gnóstica.

1. Terminologia da ressurreição
2. Hebreus: ressurreição e exaltação
3. 1Pedro: esperança de vindicação
4. Apocalipse: "Fui morto, mas agora estou aqui, vivo para todo o sempre"
5. Outros escritos neotestamentários
6. Conclusões

1. Terminologia da ressurreição

No NT, os verbos referentes à ressurreição têm o sentido básico de "erguer" ou "levantar" e nem sempre se referem à ressurreição dentre os mortos (v., e.g., Hb 7.11,15; Tg 5.15). Nesses

documentos, o único uso de *egeirō* para designar a ressurreição de Jesus está em 1Pedro 1.21. *Anastasis* refere-se à ressurreição de Jesus em 1Pedro 1.3 e 3.21, a uma futura ressurreição geral em Hebreus 6.2 e 11.35, e ao que João chama "primeira ressurreição" em Apocalipse 20.5,6. O verbo *zaō* ("viver") descreve a ressurreição de Jesus em Apocalipse 1.18 e 2.8 e a "primeira ressurreição" em Apocalipse 20.4,5. *Zōopoieō* ("vivificar") denota a ressurreição de Jesus em 1Pedro 3.18. Finalmente, *anagō* indica a ação divina de "trazer [Jesus] de volta" dentre os mortos, em Hebreus 13.20.

2. Hebreus: ressurreição e exaltação

Para o autor de Hebreus, a "ressurreição dos mortos" faz parte da instrução cristã básica (Hb 6.2). A ligação de ressurreição com "juízo eterno" sugere que ele vislumbra uma futura ressurreição universal, dos justos para a vida eterna e dos ímpios para a condenação (cf. Dn 12.2; Jo 5.28,29; At 24.15). Mais tarde, ele vê a restauração à vida física (*egeirein*, Hb 11.19; *anastasis*, Hb 11.35) como uma ilustração da ressurreição, no futuro, dos fiéis para a vida eterna.

A ressurreição de Jesus é explicitamente mencionada apenas uma vez, na oração de Hebreus 13.20,21. Em outras passagens, a atenção está voltada para a sua exaltação à destra de Deus. O destaque peculiar do autor à exaltação de Jesus, em vez de à ressurreição, é uma consequência natural de ele se concentrar na obra de Cristo como sumo sacerdote, prefigurado no ritual do Dia da Expição. Assim como o sumo sacerdote do AT entrava no Santo dos Santos com o sangue da vítima do sacrifício, o Jesus crucificado apareceu à direita de Deus no santuário celestial (Hb 9.11,12). Nesse arranjo, que destaca a exaltação de Jesus até os céus, não existe um lugar em separado para a sua ressurreição. Ela é pressuposta (cf. a ligação desses dois temas em Rm 8.34; Ef 1.20; Cl 3.1; 1Pe 3.22). A exaltação de Cristo à destra de Deus pressupõe sua ressurreição dentre os mortos: ela foi o caminho para a exaltação.

Teologicamente, a ressurreição-exaltação de Jesus está ligada a outros temas-chave de Hebreus. Ela demonstrou que Deus aceitou seu sacrifício propiciatório (Hb 10.12; 13.20,21). Ela

confirmou a filiação divina de Jesus (Hb 1.3-5,13; v. FILHO DE DEUS), seu sumo sacerdócio (Hb 5.5-10; 8.1) e sua condição de último Adão (Hb 1.13—2.9, combinando Sl 110.1 com Sl 8.4-6; v. DUNN, p. 108-13).

O perfil único de Jesus em Hebreus como “precursor” (*prodromos*, Hb 6.20) deixa entrever a ligação entre a ressurreição passada de Jesus e a ressurreição futura dos crentes. Nesse ínterim, ele “vive sempre para interceder por eles” (Hb 7.25). Saber que por meio da cruz ele chegou à direita de Deus inspira-os a permanecer fiéis, confiantes de que participarão do destino de Jesus.

A questão do momento da ressurreição futura surge com a referência “aos espíritos dos justos aperfeiçoados” (Hb 12.23). A interpretação mais comum é que se trata de uma menção aos crentes que já morreram (cf. *1En*, 22.9) e aguardam, num estado intermediário, um corpo ressurto, por ocasião da segunda vinda de Cristo. Entretanto, parece que Hebreus 12.22-24 está apresentando o encontro derradeiro com Deus na Jerusalém celestial, em vez de em um estado preliminar ou intermediário. Por esse motivo, os “espíritos” são provavelmente os justos em seu estado final, em seu “corpo espiritual” (1Co 15.44). Se for esse o caso, o texto não trata da questão da existência de um estado intermediário e desencarnado entre a morte e a *parusia* (v. PETERSON, p. 163-7).

3. 1Pedro: esperança de vindicação

A ressurreição de Jesus é o alicerce da esperança para o autor de 1Pedro e seus leitores, cujas igrejas enfrentavam perseguição (1Pe 1.3,21; 3.15). O texto-chave é 1Pedro 3.18-22, que um grande número de estudiosos acredita ser baseado em tradições litúrgicas bem antigas, especialmente 1Pedro 3.19-21 (v. MICHAELS, p. 197-9).

Cristo foi “morto na carne, mas vivificado pelo Espírito” (1Pe 3.18). De acordo com algumas interpretações, o contraste entre a carne e o espírito implica um dualismo na natureza humana de Cristo ou um contraste entre as naturezas divina e humana. Entretanto, esses termos não denotam duas partes de Cristo, e sim duas esferas de existência. Sua vida terrena terminou com a morte, mas foi sucedida pela vida ressurta que Paulo denomina “corpo espiritual” (1Co 15.42-44; v. o contraste semelhante entre carne e espírito em

Rm 1.3,4; 1Tm 3.16; v. tb. a análise em DALTON, p. 124-34; MICHAELS, p. 204-5).

Em 1Pedro 3.21,22, o pensamento do leitor é conduzido da ressurreição de Jesus para a sua exaltação à direita de Deus (cf. 1Pe 1.21; Ef 1.20-22). Dessa maneira, qualquer que seja o significado da pregação de Jesus aos espíritos em prisão, no meio dessa passagem, o centro da atenção está voltado para o fato de Jesus ser vindicado por Deus e ser Senhor sobre todas as coisas.

Para os leitores de Pedro, o fato de Deus vindicar Jesus lhes dá a sólida esperança de que ele também os vindicará. Por meio da ressurreição de Jesus, Deus concedeu aos crentes um novo nascimento, uma herança segura que se revelará no tempo do fim (1Pe 1.3,4), transmitido por meio do batismo (1Pe 3.21). Visto que em Cristo Deus os chamou à glória eterna, eles podem permanecer firmes no sofrimento (1Pe 5.10).

O autor mantém a tensão tipicamente paulina entre a salvação já experimentada e a salvação ainda por ser recebida em sua plenitude (e.g., 1Pe 1.3-9). O vínculo entre batismo e ressurreição, em 1Pedro 3.21, ecoa as palavras de Romanos 6.1-14. Mas, pelo fato de se dirigir a cristãos no contexto de perseguição, Pedro emprega em sua carta o tema da ressurreição com mais destaque no futuro do que Paulo em Romanos. Embora a ressurreição de Jesus signifique que os crentes entram agora na nova vida, ela inspira a esperança maior de que no futuro Deus os leve à glória por meio do sofrimento.

4. Apocalipse: “Fui morto, mas agora estou aqui, vivo para todo o sempre”

A ameaça de perseguição e a promessa de vindicação modelam a mensagem de João também em APOCALIPSE. A morte de crentes por causa do testemunho (*martyria*) que dão de Cristo é algo que já vem ocorrendo e irá ocorrer para outros (Ap 2.10,13; 6.9-11; 12.11; 17.6; 20.4).

Na introdução do livro, há uma visão do Cristo ressuscitado, “o primeiro e o último [...] [e] o que vive” (Ap 1.18; cf. Ap 2.8). Uma vez que “o primeiro e o último” é um título de Deus em Isaías 44.6 e 48.12 (cf. Ap 1.8; 21.6), a ressurreição aponta para a participação de Cristo no ser divino eterno e em seu domínio sobre a criação (BAUCKHAM, 1993, *Theology*, p. 54-8).

Referências mais específicas à ressurreição indicam a centralidade desse tema no pensamento de João. Jesus é apresentado como “o primogênito dos mortos e o Príncipe dos reis da terra” (Ap 1.5). Essa expressão combina a ideia de que Cristo desbravou para outros o caminho da salvação (cf. Cl 1.18; “primícias” em 1Co 15.20, *ARA*) com o linguajar de Salmos 89.27, em que se descreve o Rei Davídico como “meu primogênito, o mais elevado entre os reis da terra” (*ARA*). Em virtude de sua ressurreição, Jesus já está estabelecendo o governo de Deus sobre os poderes terrenos (cf. Ap 5.3-5).

O Senhor ressurreto começou a cumprir a esperança de estabelecer o governo de Deus sobre a terra, de forma que no final Deus, por intermédio de Jesus, tornará novas todas as coisas (Ap 21.5). No novo céu e na nova terra, Deus viverá com seu povo ressuscitado (Ap 21.3,4). Em lugar algum João fala de corpos ressurretos, mas o cenário de Apocalipse 21—22 dificilmente se encaixaria na noção de que o povo de Deus é constituído permanentemente de espíritos desencarnados (v. CHARLES, v. 1, p. 81-3, 176, 184-8, 210, 213-4; v. 2, p. 127-8 — o argumento de que em Apocalipse as túnicas brancas representam corpos ressurretos). Ele não especula sobre a separação entre corpo e espírito ou alma nem sobre seu reajuntamento: apenas menciona a morte e a ressurreição de pessoas (BAUCKHAM, 1993, *Climax*, p. 62-70). A esperança de João, à semelhança da esperança judaica, da qual a joanina brotou, não é apenas a esperança da ressurreição de seres humanos, mas também a ressurreição do povo de Deus em comunhão mútua num mundo renovado.

Duas passagens relacionadas exigem atenção especial. De acordo com Apocalipse 6.9-11, é dito dos que foram mortos por causa de seu testemunho fiel que serão vindicados de seus perseguidores quando se completar o número de mártires. Como se vê em alguns textos apocalípticos judaicos, essa passagem se refere aos santos falecidos que aguardam a ressurreição como “almas” (*psychai*; cf. *1En*, 22.3; *2Ap Br*, 21.23). O texto fornece alguma base para o conceito de um estado intermediário, embora o fato de as “almas” vestirem túnicas mostre que não são entidades puramente espirituais. O objetivo de João talvez não seja ensinar a doutrina de um estado

intermediário, mas falar do adiamento escatológico, durante o qual a igreja deverá continuar a dar seu testemunho (BAUCKHAM, 1993, *Climax*, p. 55-6).

A promessa de Apocalipse 6.9-11 tem seu cumprimento no milênio (Ap 20.4-6). As almas dos mártires “reviveram [*ezēsan*] e reinaram com Cristo durante mil anos”. João comenta que os que participam dessa “primeira ressurreição” (*anastasis*) estão protegidos da “segunda morte” (morte espiritual e eterna, cf. Ap 20.14). Em contraste, “os outros mortos não reviveram, até que se completassem os mil anos” (a favor da ideia de que em Ap 6.9-11 e 20.4-6 João trata exclusivamente dos mártires cristãos, v. BEASLEY-MURRAY, p. 293-4; a favor da ideia de que os textos deixam implícito um grupo mais amplo de crentes, v. HARRIS, p. 178-9, 228; MEALY, 110-5).

Após os mil anos, há uma cena de um julgamento universal, que reunirá todos os mortos perante o trono de Deus (Ap 20.11-15). Essa deve ser a “segunda ressurreição”, que está implícita na referência à “primeira ressurreição” (Ap 20.5). Mas pode ser significativo o fato de João se abster de chamar “ressurreição” a condição em que se encontram diante de Deus para ser julgados. Talvez, como Paulo, ele tenha preferido reservar o termo para a ressurreição daqueles que viverão a vida eterna com Cristo.

5. Outros escritos neotestamentários

Nas cartas mais breves, o termo “ressurreição” dificilmente ocorre, embora haja promessas ocasionais de “vida eterna” (Jd 21), “novos céus e nova terra” (2Pe 3.13), “entrada no reino eterno” (2Pe 1.11) e apresentação “diante da sua glória” (Jd 24). Em Tiago, Jesus Cristo é o “Senhor da glória” (Tg 2.1), que promete “a coroa da vida” aos que permanecem fiéis durante as provações (Tg 1.12).

Embora 1João (v. JOÃO, CARTAS DE) mantenha o destaque do quarto Evangelho à vida eterna como um bem que o cristão possui no presente (1Jo 3.15; 5.11,12), também existe uma importante perspectiva futura: “Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, pois o veremos como ele é” (1Jo 3.2). A interpretação dessa passagem é difícil. Por exemplo, quem é “ele”: Deus ou Cristo? Seremos “semelhantes a

ele” no caráter ou na aparência? Embora a maioria dos comentaristas interprete que João está se referindo à transformação do caráter por ocasião da parusia, é provável que esteja dizendo que os cristãos terão um corpo ressurreto como o de Cristo (cf. Fp 3.21; Cl 3.4).

6. Conclusões

A maior parte da literatura aqui examinada exprime, como Paulo, o significado principal, para a fé cristã, da ressurreição de Jesus e da expectativa de ressurreição por parte dos crentes. Mas, ao contrário do que encontramos em 1 e 2Coríntios, não existe uma reflexão mais profunda sobre a natureza da ressurreição.

À semelhança de Paulo, esses autores veem a ressurreição de Jesus como o protótipo da ressurreição dos crentes. Eles se concentram na ressurreição como a vindicação divina dos que sofrem por amor a Cristo. Eles não estabelecem uma distinção entre a ressurreição de Cristo e sua exaltação, apenas oferecem um material limitado sobre o momento da ressurreição dos crentes ou sobre a natureza de um estado intermediário. Embora se afirme implicitamente a ideia de que todos os mortos serão ressuscitados para encarar o juízo final, nenhum autor menciona explicitamente uma ressurreição para juízo. É evidente que, como Paulo, eles preferem reservar o termo “ressurreição” para o ato divino que ressuscitou Jesus e ressuscitará os crentes para a vida eterna em sua presença.

Ver também CRISTOLOGIA; ESCATOLOGIA.

DLNTD: ASCENSION; CREATION; COSMOLOGY; EXALTATION, ENTHRONEMENT; GLORY; HEAVEN, NEW HEAVEN.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. *The climax of prophecy: studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark, 1993. ■ _____. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. (NTT.) ■ BEASLEY-MURRAY, G. R. *The Book of Revelation*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1974. (NCBC.) ■ CHARLES, R. H. *A critical and exegetical commentary on the Revelation of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1920. 2 v. (ICC.) ■ DALTON, W. J. *Christ's proclamation to the spirits: a study of 1 Peter 3:18—4:6*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965. ■ DUNN, J. D. *Christology in the making*. London: SCM, 1980.

■ HARRIS, M. J. *Raised immortal: the relation between resurrection and immortality in New Testament teaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. ■ HAY, D. M. *Glory at the right hand: Psalm 110 in early Christianity*. Nashville: Abingdon, 1973. ■ MEALY, J. W. *After the thousand years: resurrection and judgment in Revelation 20*. Sheffield: Academic, 1992. ■ MICHAELS, J. R. *1 Peter*. Waco: Word, 1988. (WBC.) ■ PERKINS, P. *Resurrection: New Testament witness and contemporary reflection*. New York: Doubleday, 1984. ■ PETERSON, D. *Hebrews and perfection*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (SNTSMS, 47.) ■ ROBINSON, J. M. *Jesus: from Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)*. *JBL*, v. 101, p. 5-37, 1982.

S. H. TRAVIS

RESSURREIÇÃO DE MORTOS, MILAGRE DA. Ver **RESSURREIÇÃO I**.

RESSURREIÇÃO GERAL. Ver **RESSURREIÇÃO II**.

RESSUSCITADOS COM CRISTO, SER. Ver **RESSURREIÇÃO II**.

RESTAURAÇÃO DE ISRAEL. Ver **ISRAEL**.

RETÓRICA

Ao longo da história dos estudos bíblicos, especialmente no período dos pais da igreja primitiva, na crítica bíblica alemã do século XVIII até o início do XX e, mais recentemente, no final do século XX, o estudo da retórica tem sido visto como um importante recurso para a interpretação do NT. Com “retórica” geralmente se quer dizer a antiga teoria retórica, que surgiu como um campo específico de estudo durante o Império Grego e o Império Romano denominada muitas vezes “retórica clássica”. Os gregos em particular desenvolveram a *technē logōn* (“arte das palavras/do discurso”), que era a exploração da comunicação humana por meio da linguagem. Esse interesse na comunicação é evidente na literatura grega mais antiga, como na *Iliada* de Homero e na dramaturgia grega. Vários construtos sociais surgidos nas cidades-estado da Grécia também contribuíram para a importância da comunicação oral, sendo os tribunais, as assembleias políticas e as cerimônias públicas os contextos principais para o discurso oral. Foi no século IV a.C. que esse discurso veio a

ser rotulado de *rhētorikē* (“retórica”), especificamente definido como *peithō* (“persuasão”; PLATÃO, *Go*, 453a2).

Este verbete examinará a retórica clássica a fim de avaliar sua importância para os estudos do NT como contexto histórico de comunicação.

1. História e desenvolvimento da retórica clássica
2. A prática da retórica no século I d.C.
3. A retórica judaica
4. Aspectos que distinguem a retórica cristã
5. Relevância para a interpretação do NT hoje

1. História e desenvolvimento da retórica clássica

1.1 Os sofistas e a retórica grega primitiva (séc. v a.C.). Na Atenas do século v, alguns mestres que vieram a ser conhecidos como sofistas apresentaram-se como instrutores de sabedoria e eloquência com o intuito de ajudar os atenienses de sexo masculino a prosperar na vida cívica. Eles valorizavam a expressão do pensamento ou de ideias mediante técnicas de apresentação de provas ou recursos de raciocínio, em que revelavam os dois lados de cada questão. Seu estilo de ensino incluía principalmente a imitação da boa literatura ou de bons discursos e a memorização de certos recursos formulares retóricos. Aristóteles criticava o estilo dos sofistas por não ter o elemento artístico e não ser sistemático (ARISTÓTELES, *So el*, 183a-184b).

Alguns personagens-chave são Protágoras, Antífonte, Górgias e Isócrates, sendo os dois últimos os mais influentes. Para Górgias (485-380 a.C.), a eloquência e a virtude eram qualidades que andavam lado a lado. O estilo de Górgias empregava recursos de paralelismo e antítese que se expressavam em estruturas elaboradas ou em figuras de linguagem caracterizadas por seus padrões sonoros inteligentes e poéticos. Fazer as ideias soarem bem era algo persuasivo. Entre os discursos modelares de Górgias que chegaram até nós estão *O elogio de Helena* e *A apologia de Palamedes*. A principal contribuição de Isócrates (436-338 a.C.) foi estabelecer a retórica como método educativo (v. *Antídosis*). Ele também lançou o alicerce de três dos principais elementos da retórica: invenção (o pensamento), disposição (maneiras de unir os pensamentos) e estilo (maneiras

de adornar a fala) (ISÓCRATES, *Co so*, 13.16,17). Ele minimizou o estilo elaborado de Górgias e desenvolveu o estilo que emprega o recurso gramatical de não expressar o sujeito e/ou o verbo até o final da frase, criando suspense no ouvinte.

A abordagem sofista da retórica, a saber, que a sabedoria eloquente persuade, continuou a ser uma escola proeminente ao longo da história da retórica. Na realidade, houve um período conhecido como “segunda sofística”, que teve início por volta do século II d.C. Num ambiente de repressão à liberdade de expressão por causa da política imperial, a retórica tomou o rumo dos excessos de oratória, em que se destacavam o estilo e a apresentação, em vez do conteúdo.

1.2 Platão (427-347 a.C.). Sócrates deu início a um distanciamento do estilo sofista, rumando para uma retórica mais filosófica (e moral). Seu discípulo Platão aperfeiçoou o método socrático: usar perguntas e respostas num diálogo ou dialética para avançar na direção da verdade de uma ideia. Ele escreveu duas obras que deram destaque à retórica: *Górgias* e *Fedro*. A primeira concentra-se no orador e, por inferência, apresenta uma perspectiva razoavelmente negativa da retórica, sugerindo que é basicamente arte sem conhecimento, uma forma de adulação que produz prazer nos ouvintes e brinca com a ignorância deles (v. esp. *Go*, 462—466). Em *Fedro*, há uma análise mais extensa e aprofundada da retórica como tal (v. esp. *Ph*, 260—264). Platão reconhece o potencial da retórica para “conduzir a alma”, caso se apliquem os princípios corretos: conhecimento, lógica, estrutura (unidade das partes).

1.3 Aristóteles (394-322 a.C.). É nos escritos de Aristóteles, em particular na *Retórica*, que a retórica como objeto de estudo recebe um tratamento sistemático. O mais importante é que, em vez de opor a retórica à dialética, como faz Platão em *Górgias*, ele sugere que a retórica é um contraponto à dialética. Com isso, a retórica passa a ser um campo da filosofia. *Retórica* não é uma obra fácil de entender, pois está sem acabamento, com um estilo elíptico, o que possivelmente indica ter sido originariamente um conjunto de notas para preleções. As contradições internas também sugerem isso e talvez deixem implícita a influência do trabalho editorial no texto que chegou até nós. Apesar disso, continua sendo

um tratado importantíssimo e basilar. O Livro 1 é essencialmente uma introdução. Primeiramente, Aristóteles demonstra que a retórica é uma arte (de novo se opondo a *Górgias*) com empregos simultâneos. Em seguida, ele apresenta uma definição prática de retórica: “a capacidade de, em cada caso, identificar os meios disponíveis de persuasão” (ARISTÓTELES, *Re*, 1.2.1355b25,26). Ele organiza as provas em artísticas (*éthos*, *páthos* e *logos*) e não artísticas (provas diretas). Ele divide as provas lógicas em dois tipos: exemplos (empregados em raciocínios indutivos) e entimemas (silogismos dedutivos). Em seguida, propõe uma teoria de três categorias de assuntos. Finalmente, identifica os três gêneros, ou espécies, de retórica: deliberativo (um julgamento sobre o futuro, geralmente a respeito de uma ação), judicial (um julgamento sobre o passado) e epidíctico (demonstração no tempo presente daquilo que é honorável). É seu conceito de gêneros retóricos que influencia quase toda a teoria futura sobre a retórica. O Livro 2 examina em profundidade as pressuposições materiais, primeiro naquilo em que elas se relacionam com os três tipos de discursos, depois naquilo em que determinam o *éthos* e o *páthos*, seguindo-se finalmente uma análise mais genérica. O Livro 3 examina detalhadamente formas de argumentação, em particular os entimemas. O Livro 4 estuda a linguagem (ou estilo) da apresentação de provas. O Livro 5 analisa a disposição das provas. Embora exista muita coisa importante, boa parte da terminologia, das definições e das categorias não é encontrada na teoria retórica posterior, possivelmente pelo fato de que o livro não circulou até a biblioteca pessoal de Aristóteles ter sido redescoberta, no século I a.C.

1.4 Desenvolvimento da retórica técnica no período romano (sécs. I a.C.-II d.C.).

1.4.1 *Rhetorica ad Alexandrum*. Embora haja menções a manuais de retórica ao longo da fase que teve início já no século V a.C. e se estendeu até o final dos períodos clássico e helenístico, o único manual dessa fase que chegou até nós é *Rhetorica ad Alexandrum* (final do séc. IV ou início do séc. III a.C.). Também é importante mencionar Hermágoras de Temnos, que aparentemente escreveu sobre teoria retórica no final do século II a.C., mas cuja obra se perdeu. Com base no que informam Cícero e Quintiliano, ficamos

sabendo que Hermágoras desenvolveu uma teoria de *stasis*, que procurava determinar o assunto em questão numa fala ou num discurso. Isso está no âmago da invenção retórica. Hermágoras cria condições para uma transição fundamental da retórica grega para a romana. É durante o período romano (sécs. I-IV d.C.) que a teoria da retórica se torna padronizada por meio da influência de manuais e de retóricos influentes.

1.4.2 *Rhetorica ad Herennium*. No período romano, uma das obras mais importantes sobre teoria retórica é *Rhetorica ad Herennium* (final do séc. I a.C.), escrita em latim. Dentre os textos que chegaram até nós, é o mais antigo dos que apresentam os cinco elementos da prática retórica: invenção (identificação do assunto, tese ou posição a ser adotados; os argumentos a ser usados), disposição (organização dos componentes num todo eficaz), estilo (configuração e aprimoramento dos componentes mediante a escolha de palavras, figuras de linguagem e vários recursos), memória (memorização da fala para causar impacto e sugerir naturalidade) e apresentação (uso da voz e de gestos).

Um dos aspectos importantes da disposição era a teoria acerca da forma padrão para a retórica. Fundamentada principalmente no gênero judicial, a forma padrão consistia em seis partes (QUINTILIANO, *In or*, 3.9.1-6): *exordium*, *narratio*, *partitio*, *probatio*, *refutatio*, *peroratio*. Às vezes, o *partitio* é visto como parte do *narratio*, e o *refutatio*, como parte do *probatio*. O *exordium* é como uma introdução, que procura oferecer informações básicas, fazer com que os ouvintes tenham uma atitude favorável e dar a conhecer o *éthos* do falante. O *narratio* é uma declaração do caso em questão, esclarecendo o assunto específico ou *stasis* que será tratado. O *partitio*, ou *propositio*, estabelece a proposição. O *probatio*, ou *confirmatio*, organiza os argumentos a fim de confirmar, por meio de estratégias e tópicos convencionais, a ideia que está sendo defendida. Por antecipação ou por meio de uma resposta, o *refutatio* ataca a prova do argumento do adversário. A conclusão, ou *peroratio*, recapitula os principais argumentos e faz um apelo para que sejam aceitos. A crítica retórica inclui, então, a tentativa de analisar uma fala ou texto mediante a identificação de suas várias partes (MACK, p. 41-8).

1.4.3 *Cícero (106-44 a.C.)*. Cícero, que faz parte dessa mesma tradição, combina retórica sofisticada e filosófica com refinamento técnico. Ele escreveu sete obras influentes sobre a retórica, das quais as principais são *De inventione* e *De oratore*. Cícero não apenas influenciou a teoria da retórica, mas também defendeu e personificou os deveres de um orador público.

1.4.4 *Demétrio*. Outra obra importante dessa época é *De elocutione* (“Sobre o estilo”), atribuída a Demétrio, mas pseudonímica e de data incerta, porém mais provavelmente do século I a.C. É basicamente um estudo sobre os quatro tipos de estilo: elevado, simples, elegante e enérgico. Algo notável — e de interesse para os estudos do NT — é que a seção sobre o estilo simples inclui uma análise sobre a redação de cartas. Ele define carta como metade de um diálogo, mas que se distingue de uma conversa por ser de natureza mais planejada (DEMÉTRIO, *De el*, 224).

1.4.5 *Marcos Fábio Quintiliano (c. 40-90 d.C.)*. Atribui-se a Quintiliano o mais longo texto em latim sobre retórica, *Institutio oratoria*, ou *A educação oratória*. Ele foi professor de retórica e em Roma ocupava a cátedra de retórica com o patrocínio oficial do governo. Depois de se aposentar, publicou suas preleções na forma de tratado, o qual se estendeu por doze livros. Sua obra é importante porque representa o apogeu da retórica técnica em sua tradição padrão, até mesmo canônica, não revelando quase nenhuma inovação original, senão percepções bem fundamentadas e úteis acerca da teoria retórica em geral. Sua obra também oferece uma perspectiva histórica útil, pois em muitos pontos é apoiada por informações históricas em torno do assunto. É interessante que ele revela a influência direta que sofre tanto de Cícero quanto da retórica grega clássica. Nos Livros 1 e 2, ele situa o estudo da retórica num contexto educacional completo, que vai desde o nascimento até a escola primária, e esboça o treinamento e a educação necessários para um bom retórico. Dos Livros 3 ao 11, ele percorre os cinco elementos básicos da teoria e prática retóricas. No Livro 12, descreve o orador perfeito. Ele próprio oferece uma definição bem sofista da retórica: “o conhecimento de como falar bem” (QUINTILIANO, *In or*, 2.15.34). Para ele, Cícero é o orador ideal: “Cícero não é

nome de gente, mas sinônimo de eloquência” (QUINTILIANO, *In or*, 10.1.112).

2. A prática da retórica no século I d.C.

2.1 *A retórica e a sociedade helenística*. É difícil avaliar quão disseminados eram o conhecimento e a prática da retórica no mundo greco-romano. Nas classes mais altas da sociedade helenística, entre os cidadãos livres e os ricos, a retórica desempenhava um papel fundamental. Mas esse segmento da sociedade abrangia, no máximo, 10% da população, provavelmente menos. E a literatura desse período que trata do assunto e chegou até nós procede, em geral, de centros urbanos importantes do ponto de vista político e cultural, como Atenas, Roma, Alexandria ou Antioquia. Conforme os três gêneros de retórica deixam implícito, as principais áreas da vida social em que se usava a oratória retórica eram os tribunais, as assembleias civis e as comemorações públicas importantes de natureza civil e religiosa. Para os que faziam parte dessa esfera da vida social, a impressão que se tinha era que a retórica estava por toda parte (DIAO CRISÓSTOMO, *Di*, 27.6; JUVENAL, *Sá*, 15.110-112). A vida nas províncias e nas regiões rurais do império provavelmente não viam o destaque dado à retórica da mesma maneira que os habitantes dos centros principais, mas há um volume razoável de dados arqueológicos de cidades helenísticas que mostram a existência de anfiteatros, ginásios e mercados, onde os discursos elaborados eram importantes.

Deve-se indagar, contudo, quantos dentre os 90% conheciam e entendiam a teoria e a prática retóricas. Embora a capacidade de ler e escrever tenha sido mais disseminada no passado do que se acreditava, essa capacidade era muitas vezes limitada a uma função, como escrever cartas ou fazer registros contábeis. Sem dúvida, a comunicação eficaz era importante para todos, e a imitação de habilidades comunicativas e de formas de discurso, como aquelas que possivelmente se ouviam nos mercados, deve ter ocorrido mesmo sem conhecimento e treinamento técnicos.

2.2 *A retórica como parte do currículo escolar*. Um fator importante que contribuiu para a importância que a retórica desempenhava nas classes sociais mais elevadas era o lugar que ocupava como disciplina básica do programa

educacional. É difícil determinar a partir de que idade as crianças eram introduzidas nos aspectos da teoria retórica formal. Parece que entre os doze e os catorze anos de idade a educação helenística introduziu vários exercícios de composição conhecidos como “primeiros exercícios” ou “exercícios preliminares”, mais tarde conhecidos como *progymnasmata*. Em sua essência, o aluno começava copiando e mais tarde imitando vários tipos de literatura, a fim de aprender várias técnicas de redação e vários conceitos literários ou retóricos, como fábula, conto, relato jocoso, provérbio, refutação/confirmação, e assim por diante. Na medida em que adquiria o domínio de cada etapa, aumentavam o tamanho e a complexidade dos exercícios (v. TEÓN [séc. I d.C.]; HERMÓGENES DE TARSO [séc. II d.C.]; AFTÓNIO DE ANTIOQUIA [séc. V d.C.]). Esses exercícios eram a base para outros, mais avançados, de declamação, para praticar a criação e apresentação de discursos completos sobre tópicos designados, que podiam ser políticos (*suasoriae*) ou judiciais (*controversiae*). Em sua maior parte, esses exercícios integravam a etapa seguinte da educação, entre os dezesseis e os dezoito anos de idade. A declamação também se tornou uma forma de entretenimento para o povo no Império Romano.

É claro que o domínio da comunicação oral era muito importante para o programa educacional, mas esse programa, especialmente depois dos doze anos de idade, era basicamente para os ricos ou para a elite. Quando certos escritores latinos do século I d.C. analisam a popularidade da retórica (como PLÍNIO, *Ep*, 3.18.7), estão se referindo aos interesses dos ricos — pessoas que tinham tempo para lazer e dinheiro para poderem perambular pelas praças ou estar presentes nos tribunais ou assembleias para ouvir os discursos. De forma que, embora a retórica fosse disseminada na sociedade greco-romana, é improvável que a teoria e as habilidades retóricas formais estivessem difundidas entre a população em geral.

3. A retórica judaica

3.1 Argumentação judaica. Não existe nenhum indício concreto de que a teoria ou a prática da retórica clássica greco-romana tenha influenciado o discurso literário ou oral judaico, embora continue sendo uma área importante para

pesquisa futura. O discurso judaico possuía gêneros literários e formas de argumentação próprios. A área em que pode ter havido algum intercâmbio e influência cultural e também influência por intermédio da retórica é a da prática midráshica da *halaká* (v. TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS). A *halaká* consistia na aplicação de uma declaração encontrada na Bíblia ou na tradição oral (*midrash*) a algum aspecto da vida diária. O processo envolvia o discurso oral, quando os rabinos e os alunos se envolviam em preleções, contestações e debates.

3.2 Análise retórica do discurso oral judaico.

Examinando a prática por meio da terminologia retórica, como “argumento”, “prova”, “estilo”, “apresentação” e “memorização”, percebem-se várias coisas. Em geral, a argumentação incluía a citação de autoridades respeitadas, escritos aprovados e apresentação de fatos extraídos da vida. O treinamento na apresentação de provas era basicamente a citação de uma sucessão de fontes aceitas. O melhor estilo era a apresentação clara e lógica das fontes citadas, além da capacidade de arrazoar e extrair conclusões com base nessas fontes. Há um uso limitado de figuras de linguagem e tropos, mas geralmente se condena o emprego de tais recursos retóricos. A apresentação ocorria em voz alta e clara, com pronúncia precisa. Embora quase sempre o orador fizesse algum planejamento do assunto a ser abordado, parece que tal discurso era geralmente improvisado, e a interrupção por perguntas e argumentos impunha mudanças de rumo não planejadas. Por causa das interrupções imprevisíveis, a memória não desempenhava um papel importante, exceto no caso de material bíblico e mishnaico memorizado. Reconstruir a prática desse tipo de discurso é uma tarefa difícil, porque as fontes, geralmente ligadas aos textos talmúdicos, são de data posterior ao período do NT. Também é duvidoso se é correto incluir essa forma de discurso nas categorias da retórica clássica, mas isso elucidaria o que é peculiar na argumentação oral judaica, em comparação com a retórica greco-romana.

4. Aspectos que distinguem a retórica cristã

4.1 O apelo à autoridade. Os gêneros de discurso no NT — evangelho, várias formas de cartas,

apocalipse — não são formas reconhecidas de discurso retórico, de acordo com os antigos manuais greco-romanos. Entretanto, está claro que os textos do NT foram escritos para persuadir. A questão é o meio empregado para persuasão e o caráter peculiar que o distingue, se é que existe. Em geral, o único aspecto distinto da retórica cristã, apontado por muitos comentaristas, é que ela recorre a uma autoridade. Essa autoridade tem sido definida de diferentes maneiras: DEUS, JESUS, ESPÍRITO SANTO, Escrituras hebraicas, tradição cristã. Em termos de retórica, uma pergunta-chave adicional é se existe uma estratégia retórica diferente nos diferentes gêneros dos escritos do NT (KENNEDY, 1984; MACK).

4.2 Retórica cristã radical. O classicista G. A. Kennedy propõe uma definição de retórica cristã, em contraste com a retórica clássica: “Dessa forma, a pregação cristã não é persuasão, mas proclamação, e baseia-se na autoridade e na graça, não em provas” (KENNEDY, 1980, p. 127). Num livro posterior, Kennedy refina essa distinção genérica que faz entre retórica cristã e retórica clássica, apresentando a ideia de que nos textos das Escrituras existe uma retórica cristã, que emprega persuasão da retórica clássica, e existe uma retórica cristã radical (KENNEDY, 1984, p. 6-8). Ainda empregando a ideia de retórica cristã como proclamação, Kennedy observa que algumas partes da Bíblia “apresentam um motivo pelo qual se deve receber a proclamação e, desse modo, faz um apelo, pelo menos em parte, à razão humana” (KENNEDY, 1984, p. 7). A retórica cristã radical é diferente por não apelar para um argumento racional: “Quando uma doutrina é apenas proclamada e não se expressa em entimemas, chamo essa técnica de ‘retórica cristã radical’” (KENNEDY, 1984, p. 7).

4.3 Argumentação distintiva. Usando uma abordagem diferente, B. Mack e A. Eriksson observam que a retórica cristã apela oficialmente ao querigma cristão ou às tradições cristãs como convicção fundamental (MACK, p. 96-8; ERIKSSON, p. 273-6). O ponto de divergência entre Mack e Eriksson é que, para Mack, esse apelo ocorre fora das convenções culturais da retórica greco-romana, ou seja, fora das normas da razão (MACK, p. 96-7). Para Eriksson, esse apelo ocorre de acordo com essas convenções culturais, pelo menos

quanto ao uso de *logos*, *éthos* e *páthos* e, mais particularmente, como apelo a tópicos especiais (ERIKSSON, p. 273-6). T. Olbricht refere-se à natureza distintiva da retórica cristã como retórica “eclesiástica” (OLBRICHT, p. 226-7). Com essa expressão, dificilmente Olbricht estaria desconsiderando a retórica aristotélica; antes, está afirmando que a teoria retórica greco-romana é insuficiente para entender plenamente a natureza da retórica cristã. Mas Olbricht, como Mack, Eriksson e mesmo Kennedy, observa que a retórica cristã se distingue das demais pelo fato de operar no âmbito de uma cosmovisão particular: “Deus (por meio do Filho e do Espírito) alcança objetivos divinos entre os seres humanos” (OLBRICHT, p. 226). Olbricht contenta-se em utilizar a teoria retórica aristotélica para analisar a retórica cristã, mas reconhece que ela talvez não seja suficiente para identificar toda a gama de estratégias persuasivas existente nos escritos do NT. O aspecto em que todos esses estudiosos concordam é que existe uma forma distintiva de argumentação, mas a questão é o grau de correspondência com a convenção retórica greco-romana. A questão acerca da natureza distintiva da retórica cristã nos escritos do NT é um tema que continua aberto.

5. Relevância para a interpretação do NT hoje

5.1 Diferentes abordagens retórico-críticas ao NT. O estudo do NT que procura analisar a retórica dos diferentes textos do NT é denominado “crítica retórica”. Avaliar a retórica do NT depende da perspectiva que se adote quanto à influência que a prática retórica greco-romana exerce sobre os escritos do NT e quanto à natureza da retórica. O debate fundamental é se os próprios autores planejaram utilizar a retórica greco-romana, ou se eles se espelharam, ainda que de forma não tão manifesta, no contexto da comunicação do período helenístico, que até certo grau é retórica no sentido clássico, ou se o emprego das categorias da retórica greco-romana não se prestam à análise dos escritos do NT. Outra maneira de abordar a questão da natureza retórica do NT é empregar categorias retóricas clássicas para analisar a forma persuasiva e argumentativa dos textos, seja porque era a intenção dos autores, seja porque era a prática universal de comunicação na época,

seja porque tais categorias oferecem um meio universal ou heurístico de análise de qualquer argumentação em qualquer época (STAMPS, p. 135-51). Uma perspectiva retórico-crítica interessante, que vem ganhando adeptos, é a crítica sociorretórica, que busca interpretar e avaliar a retórica do NT como meio de criar um novo construto sociocultural e como texto numa cultura de convenção e ideologia sociais e literárias (ROBBINS). Há quem adote uma perspectiva retórica moderna para analisar a argumentação, abandonando as categorias retóricas clássicas.

5.2 A retórica e o gênero dos escritos do NT.

Parte do debate em torno da retórica do NT concentra-se no gênero dos escritos do NT (PORTER, p. 507-632). Conforme assinalado acima, parece que a redação de cartas estava excluída da teoria e prática retóricas greco-romanas. Os Evangelhos, seja como gênero único, seja como gênero greco-romano adaptado como o *bios* (v. EVANGELHO [GÊNERO]), também ficam à parte da teoria retórica clássica, em razão do uso fundamental de discurso narrativo. De modo semelhante, o livro de Apocalipse, como texto apocalíptico ou carta profética reveladora (v. APOCALIPTISMO), não é uma forma comum de discurso retórico greco-romano. A se confirmarem essas objeções acerca do gênero, é questionável o uso das convenções retóricas clássicas na análise dos textos do NT.

Não existe uma maneira de solucionar o debate sobre até que ponto a teoria e prática retóricas greco-romanas influenciaram os escritos do NT. No momento, a crítica retórica do NT é realizada a partir de várias perspectivas. A retórica faz parte do contexto literário e de comunicação do mundo helenístico, que exerceu alguma influência, em maior ou menor grau, sobre a redação do NT.

Ver também CARTAS; EVANGELHO (GÊNERO).

DNTB: ARISTOTLE, ARISTOTELIANISM; BIOGRAPHY, ANCIENT; CICERO; DIATRIBE; EDUCATION: JEWISH AND GRECO-ROMAN; EPISTOLARY THEORY; GENRES OF THE NEW TESTAMENT; LETTERS, GRECO-ROMAN; LITERACY AND BOOK CULTURE; SCHOLARSHIP, GREEK AND ROMAN.

DJG: RHETORICAL CRITICISM.

DPC: RETÓRICA; CRÍTICA RETÓRICA. **DLNTD:** RHETORIC, RHETORICAL CRITICISM.

BIBLIOGRAFIA. AMADOR, J. D. H. *Academic constraints in rhetorical criticism of the New Testament:*

an introduction to a rhetoric of power. Sheffield: Academic, 1999. (*JSNTSup*, 174.) ■ ANDERSON JR., R. D. *Ancient rhetorical theory and Paul*. Ed. rev. Leuven: Peeters, 1998. (*CBET*, 18.) ■ ERIKSSON, A. Special topics in 1 Corinthians 8—10. In: PORTER, S. E. & STAMPS, D. L., orgs. *The rhetorical interpretation of Scripture: essays from the 1996 Malibu Conference*. Sheffield: Academic, 1999. p. 272-301. (*JSNTSup*, 180.) ■ KENNEDY, G. A. *Classical rhetoric and its Christian and Secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980. ■ _____. *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994. ■ _____. *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984. (*SR*) ■ LITFIN, D. *St. Paul's theology of proclamation: 1 Corinthians 1—4 and Greco-Roman rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (*SNTSMS*, 79.) ■ MACK, B. L. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1990. (*CBS*) ■ MURPHY, J. J., org. *A synoptic history of classical rhetoric*. Davis: Hermagoras, 1983. ■ OLBRIGHT, T. S. An Aristotelian rhetorical analysis of 1 Thessalonians. In: BALCH, D.; FERGUSON, E.; MEEKS, W., orgs. *Greeks, Romans and Christians: essays in honor of A. J. Malherbe*. Minneapolis: Fortress, 1990. p. 216-37. ■ PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTECA, L. *The new rhetoric: a treatise on argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969. ■ PORTER, S. E., org. *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-A.D. 400*. Leiden: E. J. Brill, 1997. ■ ROBBINS, V. K. *The tapestry of early Christian discourse: rhetoric, society and ideology*. London/New York: Routledge, 1996. ■ STAMPS, D. L. Rhetorical criticism of the New Testament: ancient and modern evaluations of argumentation. In: PORTER, S. E. & TOMBS, D. *Approaches to New Testament study*. Sheffield: Academic, 1995. p. 129-69. (*JSNTSup*, 120.) ■ VICKERS, B. *In defence of rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1988. ■ WATSON, D. F. & HAUSER, A. J. *Rhetorical criticism of the Bible: a comprehensive bibliography with notes on history and method*. Leiden: E. J. Brill, 1994. (*BIS*, 4.)

D. L. STAMPS

RIQUEZAS E POBREZA I: EVANGELHOS

No mundo palestino do século I, havia duas classes sociais principais: a classe rica, relativamente

pequena, e a classe pobre, grande, que trabalhava na lavoura ou cuja atividade exigia habilidades especiais e que em alguns contextos era denominada “povo da terra”. O judaísmo aceitava essa disparidade social, incentivando os ricos a dar esmolas aos mais pobres dentre os pobres. Jesus, entretanto, viu a riqueza como um obstáculo à entrada no Reino de Deus e pronunciou bênção sobre os pobres que buscavam a Deus. Ele ensinou aos seus seguidores uma ética da doação radical que tem como base a confiança em Deus e a vinda do reino (i.e., uma perspectiva escatológica) e que é vivida no contexto da nova comunidade de discípulos. Os textos indicam que, com base nessa perspectiva escatológica, deve se entender Jesus como um sábio, não como um legislador ou como um mestre de ideais inalcançáveis.

1. Os ricos e os pobres no judaísmo do século I
2. Os ricos e os pobres no ensino de Jesus
3. A escatologia e a ética de Jesus

1. Os ricos e os pobres no judaísmo do século I

Nos Evangelhos, o material sobre os ricos e os pobres é apresentado no contexto do mundo social dos dias de Jesus e da reação do judaísmo diante desse mundo. Não é sem motivo que Jesus tenha dedicado mais atenção a esse tópico do que a quase qualquer outro.

1.1 O mundo social do judaísmo do século I

No mundo palestino do século I, havia basicamente dois grupos principais de pessoas: os ricos e os pobres. Entre os ricos, destacavam-se os clãs dos sumos sacerdotes. Consistindo em quatro famílias estendidas, é preciso fazer distinção entre esses clãs e os sacerdotes de nível inferior (e.g., o Zacarias da narrativa do nascimento em Lucas), que em geral eram pobres e se sentiam oprimidos pelo sumo sacerdócio. Eram os principais sacerdotes que lucravam com os sacrifícios oferecidos no templo (os sacerdotes de nível inferior oficiavam durante apenas duas semanas por ano, ao passo que os clãs dos sumos sacerdotes estavam sempre presentes) e ainda controlavam o comércio considerável associado àqueles sacrifícios e a outras atividades religiosas (e.g., a atividade mencionada em Mc 11.15-19).

Outro grupo abastado era a família herodiana e seu séquito, cujo poder político facilmente se

transformou em riqueza. As estimativas dizem que Herodes e mais tarde sua família podem ter possuído mais da metade das terras sob seu domínio. Presentear terras a servidores fiéis não era incomum.

O terceiro grupo de ricos era o remanescente da aristocracia judaica mais antiga (embora boa parte de suas terras tenha sido confiscada por Herodes e seus filhos) e indivíduos que enriqueceram com o comércio, a cobrança de impostos ou alguma atividade desse tipo. Para ser considerado rico, era preciso ser dono de terras, de modo que os ricos adquiriam propriedades rurais, mas não as cultivavam. Em vez disso, arrendavam-nas aos lavradores e passavam boa parte do tempo em atividades civis e religiosas na cidade (principalmente Jerusalém). Esse sistema resultou em abusos contra os lavradores e os trabalhadores temporários. Os ricos viam esses maus-tratos como perfeitamente legais, porém os pobres consideravam esse tratamento muito injusto (cf. Tg 5.1-6).

Um último grupo de ricos eram os prósperos comerciantes, que não faziam parte da aristocracia proprietária de terras, embora, como esta, controlassem boa parte da vida econômica do país. O povo da terra ressentia-se tanto dos proprietários de terras quanto dos ricos que não as possuíam. Não foi por acaso que, durante a revolta judaica de 66 a 70 d.C., quando o povo comum assumiu o poder em Jerusalém, uma de suas primeiras providências foi queimar os registros de dívidas e matar um bom número de aristocratas.

Portanto, do ponto de vista religioso e social é possível dividir os quatro grupos de pessoas abastadas em dois outros grupos: 1) líderes judeus praticantes e 2) os ricos associados com os herodianos e os romanos, cujo poder lhes granjeava certa aceitação. Estes eram enfeitados morais (i.e., “judeus que se fizeram gentios”), embora ninguém ousasse menosprezá-los ostensivamente. Às vezes, os dois grupos empregavam seu poder para oprimir as classes mais baixas. O grupo menos religioso agia mediante o abuso irrestrito de poder. O grupo praticante justificava sua opressão mediante interpretação da Lei, o qual, aos olhos de Jesus, era visto como mais censurável, pois parecia colocar Deus do lado da injustiça.

Embora houvesse uma pequena classe média constituída de alguns artesãos hábeis, de lavradores que possuíam terras de porte médio e de comerciantes (e socialmente, embora não economicamente, os sacerdotes de nível mais baixo), o segundo principal grupo social eram os pobres, os camponeses, o “povo da terra” (*‘am hā-‘ārets*, embora o termo hebraico também fosse usado em sentido mais amplo, como se verá mais adiante). Esse grupo incluía vários subgrupos.

Os que desfrutavam melhor situação eram os pequenos proprietários de terra que levavam uma vida precária, dependente da colheita. Um ou dois anos ruins poderiam significar a perda das terras para o vizinho rico que lhes havia emprestado sementes depois da perda da primeira colheita. Também podia significar que a família passaria fome. Em seguida, entre os que estavam em melhor situação, vinham os lavradores arrendatários, embora fossem obrigados a pagar ao dono das terras antes de atender às necessidades da família. Em piores condições estavam os que não possuíam terra nem habilidade de artesão, os trabalhadores temporários e os pedintes. Esses eram os verdadeiramente pobres. O fato de quase não terem recursos para viver não lhes permitia uma vida digna. Misturados nos vários níveis dos mais pobres achavam-se os pescadores e carpinteiros, cujo nível social dependia de certa prosperidade, embora não possuísem terras. Zebedeu, por exemplo, parece ter sido alguém relativamente próspero, pois em seus barcos, além da família, havia pescadores contratados. Por outro lado, quando Jesus nasceu, sua família ofereceu o sacrifício dos pobres (Lc 2.24). Contudo, é possível que ao se estabelecer outra vez na Galileia tivessem um padrão de vida melhor (mesmo que ainda modesto), como o trabalho do artesão habilidoso às vezes permitia.

Havia diferenças entre as pessoas da classe denominada “povo da terra”, pelo fato de que algumas (talvez 8% da população) moravam nas cidades e, desse modo, estavam mais próximos da vida e dos valores da elite urbana, ao passo que as demais (i.e., 90% da população) eram aldeões e viviam longe da cultura dos centros urbanos. Por exemplo, o marceneiro da cidade provavelmente via o colega de profissão que vivia numa aldeia como alguém “rude”, pois os valores

destes se aproximavam mais dos valores do pequeno proprietário de terras, não dos membros da elite urbana.

Havia outras classes de menor importância na sociedade judaica, como os escravos, embora na Palestina se desse preferência aos trabalhadores temporários, visto que era necessário cuidar dos escravos nos anos ruins e também libertar os escravos judeus no ano sabático. Além do mais, os escravos gentios podiam se converter ao judaísmo e passar a desfrutar os direitos dos escravos judeus. Os escravos tendiam a ser empregados domésticos na cidade. Também alguns judeus eram forçados a deixar a sociedade honrada e se tornar enfeitados (“judeus que se faziam gentios”) ou então optavam por isso, como era o caso dos cobradores de impostos, pastores contratados temporariamente, toneleiros e prostitutas. Todos, com exceção dos cobradores de impostos, estavam entre os pobres, mas os cobradores de impostos, apesar da boa situação financeira, não eram considerados membros das classes mais altas.

Portanto, no judaísmo os pobres eram, antes de tudo, aqueles que não possuíam nenhuma terra (definição baseada nas categorias veterotestamentárias de pobreza, principalmente os levitas, os estrangeiros, as viúvas e os órfãos). Mas como alguns dos que não possuíam terras eram ricos, no período do NT também havia uma definição adicional de pobre, agora em termos financeiros (refletida em *m. Pe‘a*, 8.7,8, registrada até 250 d.C.). Todavia, qualquer que fosse a definição, mesmo nos melhores tempos o pobre vivia em situação crítica, pois viver numa economia agrícola sem possuir terra produtiva suficiente para proporcionar segurança era estar economicamente à margem da sociedade. Contudo, o século I não esteve entre os melhores tempos. Mesmo que em anos normais conseguissem obter o suficiente para sobreviver, o século I foi marcado por anos de fome, especialmente na década de 40 (JOSEFO, *Ar*, 20.2.5 registra um caso). Essa ameaça jamais esteve distante de qualquer um que pertencesse à classe mais pobre. E havia ainda os impostos romanos (ou herodianos) e, em cima disso, a Lei determinava o dízimo (que podia ir de 17 a 23% da renda bruta da pessoa). Não é de admirar que os religiosos considerassem o “povo da terra” negligente na observância da Lei.

Essa negligência não era universal, pois parece que muitos rabinos de épocas posteriores e até mesmo os grandes mestres fariseus da época de Jesus foram pobres, pelo menos durante o período em que estudavam, mas, em alguns casos, durante toda a vida (os mestres não cobravam para ensinar). Entretanto, a maioria dos fariseus morava na cidade, ao passo que os lavradores das aldeias não tinham o zelo e a disciplina dos rabinos nem estavam próximos da cultura superior. A prática e o conhecimento que tinham da Lei eram mínimos. Eles seguiam a tradição da aldeia. Por um lado, muitas vezes tinham de escolher entre a piedade proclamada pelos moradores da cidade e a fome. Por outro lado, mesmo que tivessem o desejo de seguir rigorosamente a Lei, o fato de mal conseguirem sobreviver não lhes deixava praticamente nenhum tempo para o estudo e a meditação, nem mesmo para ter certeza se sua comida era *kosher* ou se o dízimo havia sido meticulosamente pago (conforme os padrões farisaicos).

Dessa maneira, praticamente todos os lavradores pobres eram considerados parte das “massas” ou do “povo da terra” (*‘am hā-’ārets*), que para os fariseus era uma classificação mais religiosa que socioeconômica. No *AT*, a expressão indica ou aqueles que não eram aristocratas (o material mais antigo do *AT*) ou os não judeus que viviam na terra tradicional judaica (Esdras-Neemias). Na literatura rabínica (desse modo começando no período do *NT*), a expressão muitas vezes se refere àqueles que, em contraste com os fariseus (e rabinos posteriores), não observam a Lei. Os lavradores foram incluídos nessa categoria, pois, como já foi dito, os fariseus eram predominantemente moradores das cidades. Como resultado, o termo pejorativo podia incluir não apenas os pobres economicamente, mas também aqueles que possuíam um pouco mais de recursos (inclusive a minúscula classe média) e até mesmo os ricos, a menos que se esforçassem por seguir o conceito farisaico de pureza. De modo geral, porém, a expressão designava as massas que observavam parcialmente a Lei, a população campesina.

1.2 A resposta do judaísmo à desigualdade social. De modo geral, o judaísmo não tinha nenhum problema com a riqueza. Os bens não eram considerados maus. Aliás, por causa das histórias de Abraão, Salomão e Jó, registradas no *AT*, havia

a tendência de se associar a riqueza à bênção divina (a equação *PIEIDADE = PROSPERIDADE*). Contudo, embora essa atitude ainda existisse no século 1 de nossa era, ela foi modificada em dois aspectos. De um lado, descobriu-se empiricamente que a riqueza tendia a gerar cobiça e abuso de poder. E, numa sociedade que acreditava que a riqueza disponível era limitada, o acúmulo de bens que não viesse de Deus era suspeito de ser produto de abuso (cf. MALINA, 1981, p. 75-8). Aliás, à luz da experiência dos justos sob o domínio selêucida e mais tarde sob os asmoneus e os da família de Herodes, parecia que até mesmo a maior parte da riqueza era obtida mediante a injustiça e que a justiça tendia a tornar as pessoas pobres. Alguns autores intertestamentários questionaram se havia algum rico que era justo (Eo 31.3-10). De outro lado, os mesmos autores deixam claro que um rico podia ser justo e honrado, especialmente se a riqueza fosse produto de herança, e que a maneira de demonstrar essa justiça era mediante a beneficência. Desse modo, na tradição judaica Abraão e Jó receberam destaque como ricos que eram justos por serem generosos (v. *Jb e Te Jó*).

O problema real do judaísmo do século 1 era a pobreza, especialmente a pobreza do justo. Alguns dos estudiosos que ressaltam a perspectiva antropológica entendem que a pobreza era um problema gerado pela perda da posição que a pessoa obtivera por herança, fosse essa posição de riqueza ou de pobreza econômica. O resultado disso foram as categorias veterotestamentárias de pobreza, conforme indicadas acima (cf. MALINA, 1981, p. 84). Entretanto, ainda que essa fosse a realidade do período do *AT*, ela não se encaixa completamente na época do *NT*. Várias passagens rabínicas mencionam a indigência econômica enfrentada pelos lavradores mais pobres (e.g., *Rab.*, Lv 34.6 sobre Lv 25.25; b. *B. Bat.*, 116a; b. *Sanh.*, 151b). Conforme se escreveu mais tarde, “no mundo não existe nada mais penoso que a pobreza — o mais terrível de todos os sofrimentos. Nossos mestres disseram: todos os sofrimentos estão de um lado, e a pobreza está do outro” (*Rab.*, Êx 31.12 sobre Êx 22.24). Além do mais, a tradição de Jesus (e.g., Lc 6) contrasta o pobre com o rico, não com o ganancioso ou o ímpio (como é o caso do *AT*), mostrando que as questões econômicas eram mais importantes na época.

Tiago também vê a situação da mesma perspectiva. A necessidade econômica era um problema, mesmo que não se ignorasse a condição social obtida por herança.

A primeira reação do judaísmo diante dos pobres foi incentivar os ricos a repartir voluntariamente a riqueza, pois, à exceção do apoio que a pessoa podia receber da família estendida, a generosidade (ou filantropia) era a única forma de ajuda social disponível. Os governantes da época só intervinham, quando chegavam a fazê-lo, nas situações em que havia ameaça de fome para as massas (nesse caso, a motivação era preservar a arrecadação de impostos e evitar distúrbios sociais). A filantropia incluía: 1) gestos pessoais de generosidade (e.g., dar a um pedinte, perdoar uma dívida, garantir que uma pessoa na penúria tivesse um sepultamento decente), que no caso dos ricos podia incluir ajuda significativa a áreas extensas (a rainha Helena de Adiabene, e.g., enviou para Jerusalém uma significativa ajuda em alimentos, nos anos 40 do séc. 1); 2) gestos coletivos de generosidade (i.e., organizados por intermédio do conselho de anciãos de uma aldeia ou por uma sinagoga); 3) generosidade religiosa (e.g., os recursos de beneficência coletados e distribuídos por meio do templo). Mais tarde, o judaísmo desenvolveu um sistema muito bem organizado de coleta e distribuição de recursos. No século 1, porém, no que diz respeito à filantropia, a força motriz era a iniciativa pessoal.

Por esse motivo, dar esmolas era visto no judaísmo como uma obra de justiça muito importante aos olhos de Deus. Aliás, no judaísmo rabínico só a meditação na *Torá* era mais importante que a generosidade como obra de justiça. Gestos de generosidade eram vistos como maiores que a obediência a todos os mandamentos (*b. B. Bat.*, 9a,b), e, sempre que Satanás tentava acusar os que assim agiam, esses gestos generosos os defendiam diante de Deus (*Rab.*, Êx 31.1). Ou seja, a filantropia era tão importante que o termo “justiça” se tornou sinônimo de dar esmola. Por causa disso, “os pobres fazem mais pelos ricos que os ricos pelos pobres”, pois os pobres dão aos justos a oportunidade de obter mérito junto a Deus (*b. Shabb.*, 15b). Do lado negativo, o mal vem sobre Israel por deixar de obedecer ao mandamento do אר de dar aos pobres (*m. 'Abot*,

5.9). Não se sabe exatamente quanto dessa atitude existia na época de Jesus, mas com certeza se dava grande valor à generosidade: “O mundo está alicerçado sobre três coisas: a Lei, a adoração [i.e., o serviço a Deus, inclusive a obediência] e as expressões de amor caridoso [i.e., dar esmolas e outros gestos de generosidade]” (*m. 'Abot*, 1.2). De fato, a generosidade equivale a sacrifício e faz expiação pelos pecados (Eo 35.1,2; cf. 3.3,4).

Ao mesmo tempo, nos círculos rabínicos, pelo menos, dar esmolas não era considerado um meio de mudar a posição social da pessoa, mas de tirá-la do infortúnio em que caiu e restaurá-la à posição social que ocupava anteriormente. A existência de posições sociais diferentes não era vista como um problema. Dessa maneira, um lavrador que precisasse de esmola não receberia a mesma ajuda que um aristocrata empobrecido. Por exemplo, conta-se a história (possivelmente apócrifa) de Hillel, contemporâneo de Jesus, que, ao descobrir que o membro empobrecido de uma família nobre estava viajando, cuidou para que ele tivesse um cavalo. Mas não havia nenhum servo para correr à frente do homem, de maneira que o próprio rabino assumiu esse papel, para que o homem pudesse viajar da maneira apropriada ao seu nível social (*b. Ketub.*, 67b). Isso sem dúvida é generosidade, porém uma generosidade que levava em conta o nível social. Assim, embora a esmola não tivesse a função de elevar a pessoa acima de seu nível social, ela podia restaurar alguém da nobreza à condição que desfrutara anteriormente (e.g., um dote generoso e apropriado podia ser providenciado para que uma mulher se casasse e mantivesse o nível social a que estava acostumada).

No entanto, havia também, como já foi dito, um nível social abaixo do qual a vida era terrível. Assim, as pessoas que caem abaixo de certo nível (definido em *m. Pe'a*, 8, que traz alguns debates do século 1) são sempre objeto de generosidade, estejam ou não no nível social que herdaram. Ou seja, assim que as pessoas eram separadas de sua herança, as distinções sociais começavam a desaparecer, e as econômicas começavam a tomar seu lugar.

A caridade era tratada em vários pontos da Lei, não apenas nos incentivos à esmola. Os judeus praticantes não apenas davam aos pobres

um dízimo a cada três anos e esmolos ao longo do ano, como também permitiam que os pobres respigassem em seus campos e deixavam de cultivar os campos um ano a cada sete anos, dando aos pobres permissão para colher o que crescesse espontaneamente. O repetido tema veterotestamentário do cuidado dos pobres não se perdeu no judaísmo posterior, apesar das regulamentações posteriores.

Ao mesmo tempo, havia o reconhecimento de que, a despeito da generosidade abundante, os ricos e os poderosos tendiam a oprimir os justos. Ou seja, a justiça era inclinada a tornar as pessoas pobres. Isso levou a duas reações finais. Primeira: a comunidade dos justos era, com toda probabilidade, a comunidade dos pobres — os *MANUSCRITOS DO MAR MORTO* e o texto farisaico *Salmos de Salomão* tornam explícita essa identificação. É essa comunidade que deve exercer generosidade. Segunda: a riqueza chegará aos justos, mas não nesta era. Deus reparará todos os erros na era vindoura, quando os pobres justos desta era ceifarão a recompensa de seus gestos generosos. Essa equação escatológica *PIEIDADE = PROSPERIDADE* também é importante ao se considerar o ensino de Jesus.

2. Os ricos e os pobres no ensino de Jesus

Jesus encaixa-se na situação social da Palestina do século I como a conhecemos. Ele próprio pertencia ao “povo da terra”, sendo filho de um carpinteiro que não possuía nem terra obtida por herança nem que ele próprio houvesse adquirido (Mt 8.20; Lc 9.58). Ele não era um mestre reconhecido oficialmente, mas um líder carismático com um grupo de seguidores (o que explica a recepção negativa que teve em Nazaré, onde sua origem social era bem conhecida, Mc 6.3). Ele aceitava os rejeitados pela sociedade e muitas vezes era visto com os pobres. Isso proporciona o contexto imediato de seu ensino.

Esse ensino está registrado nos Evangelhos Sinóticos (mas o quarto Evangelho apresenta relativamente pouca coisa sobre o assunto). Embora Marcos contenha algumas narrativas e declarações importantes sobre o tema, a imensa maioria dos ensinamentos encontra-se no material Q: há blocos de Q em Mateus 6 e em Lucas 6, 12 e 16. Dos dois Evangelhos, Lucas possui mais material

que Mateus e também uma forma mais incisiva do material que ambos incluem. Por exemplo, Lucas inclui os “ais” em suas bem-aventuranças (Lc 6.20-26), que acentuam o ensino ao declarar o oposto. Por isso, pode-se dizer com justiça que Lucas tem um interesse especial no assunto (motivo pelo qual a maioria dos estudos sobre o ensino econômico de Jesus se concentra em Lucas), embora, de modo geral, a mesma atitude geral seja compartilhada por Mateus e talvez também por Marcos. Os três Evangelistas oferecem um quadro consistente da atitude de Jesus diante das riquezas e da pobreza. Além do mais, o ponto de vista que partilham se harmoniza com a ideia no mundo mediterrâneo antigo de que os bens são limitados e que o ajuntamento de riqueza de alguns implica a perda dos meios básicos de subsistência de outros. Jesus, porém, não aceitava as riquezas obtidas por herança da mesma forma que seus contemporâneos aceitavam.

2.1 O perigo das riquezas. Embora para Jesus os bens não fossem intrinsecamente maus (ele não era dualista), ele não considerava as riquezas algo seguro, mas um recurso perigoso. Em muitas de suas declarações, as riquezas são personificadas como Mamom (no aramaico dos dias de Jesus, significava apenas “bens” e podia ser algo maligno ou neutro, dependendo do contexto) e tinham exatamente o mesmo papel que os ídolos aos olhos dos antigos profetas de Israel, pois agem sedutoramente, levando a pessoa a abandonar seu compromisso com Deus. Por exemplo, na parábola do semeador (Mc 4.18,19) é “a sedução da riqueza e o desejo por outras coisas” que asfixiam a Palavra, tornando-a infrutífera, como se arrancada por Satanás ou extinta pela perseguição. Aqui a riqueza é personificada e age produzindo efeitos semelhantes à pessoa do mal (i.e., Satanás), embora de maneira mais lenta e menos notável. As riquezas levam a pessoa a se afastar de Deus.

O que ocorre aí não é mera questão de dar o lugar devido aos bens e a Deus. Tanto Deus quanto os bens (i.e., Mamom) reivindicam ser servidos pelas pessoas. A reivindicação de Mamom é evidente. Devem-se preservar as riquezas e ganhar o pão de cada dia, mas Jesus rejeita categoricamente o serviço a Mamom: é impossível servir ao dinheiro e a Deus ao mesmo tempo (Mt 6.24).

Essa impossibilidade é ressaltada pelo tópico que Jesus apresenta a seguir, pois, longe de ser um sinal do favor divino, as riquezas tornam impossível a entrada no reino. Isso constitui uma negação absoluta (pelo menos na maneira em que o mundo encara o assunto) da equação *PIEDADE = PROSPERIDADE*. Essa ideia é apresentada de várias maneiras. O relato marcano do jovem rico termina em todos os Sinóticos com o comentário: “É mais fácil um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus” (Mc 10.25). Isso significa que a salvação dos ricos é sem dúvida uma impossibilidade. Será que pessoas assim não podem ser salvas? “Para Deus tudo é possível”, é a resposta de Jesus à pergunta que os discípulos, chocados, lhe fizeram. Depois de apresentar sua versão da história, Lucas conta a história de Zaqueu (Lc 19.1-10), que mostra o impossível acontecendo. Mas isso não deixa Zaqueu rico (i.e., o fato de possuir bens não é algo neutro), pois nesse processo ele abre mão de suas riquezas. Só quando ele anuncia seu propósito é que Jesus responde: “Hoje a salvação chegou a esta casa”.

Também em sua parábola sobre o rico e Lázaro, Jesus destaca a impossibilidade de servir a Deus e ao dinheiro (Lc 16.19-31). Abraão diz ao rico no Hades: “Filho, lembra-te de que em tua vida recebeste bens [...]; agora [és] atormentado”. Isso está em harmonia com o “ai” de Lucas 6.24: “Ai de vós que sois ricos, porque já recebestes a vossa consolação”. Na parábola, o “ai” é apresentado de forma literal e vívida, mostrando que apegar-se ao conforto hoje é arriscar a condenação amanhã.

Finalmente, a parábola do rico insensato (Lc 12.16-21) destaca mais uma vez que não é possível servir igualmente a Deus e a Mamom. O rico da história, que tem a felicidade de obter uma colheita extraordinária, age com prudência, guardando para o futuro o que não gastou no presente e regozijando-se com o fato de que seu futuro está livre de preocupações financeiras. Aos olhos de Jesus essa prudência, típica do mundo, caracteriza-o como insensato. A simples posse dessa fortuna inesperada o condena. Ele armazenou para si, em vez de dar aos pobres (e, desse modo, se tornar “rico diante de Deus”).

2.2 O único uso sadio das riquezas se dá no contexto do cuidado com os pobres. Estão

implícitas nas duas parábolas citadas as alternativas para o comportamento dos ricos. O primeiro homem poderia ter cuidado de Lázaro, pois possuía os recursos (a parábola ressalta que ele tinha fartura) e teve oportunidade (Lázaro ficava à sua porta e era conhecido do rico, cf. Lc 16.20,24). Quanto ao rico insensato, Lucas define o que Jesus quis dizer com ser “rico diante de Deus” doze versículos adiante, quando conclui a seção: “Vendei vossos bens e dai esmolas” (i.e., “Dai aos necessitados”; Lc 12.33). Essa interpretação do que se deve fazer com o que sobra é um tema recorrente no ensino de Jesus (e no restante do NT). Se alguém tem mais que o suficiente, a melhor coisa a fazer é repartir com os que têm menos que o suficiente e, dessa maneira, investir no céu.

Outro exemplo desse ensino encontra-se em Lucas 16.9, em que Jesus afirma: “Eu vos digo ainda: Fazei amigos por meio das riquezas da injustiça, para que, quando estas vos faltarem, eles vos recebam nos tabernáculos eternos”. Pelo contexto, isso provavelmente significa que devemos cuidar dos pobres com as riquezas que possuímos (“fazei amigos”), de modo que quando a pessoa morrer (“quando estas vos faltarem”, i.e., quando as riquezas forem deixadas para trás, por ocasião da morte) aqueles pobres recebam nos céus (“tabernáculos eternos”) os que os ajudaram materialmente.

Esse ensino, é claro, está em conformidade com o judaísmo da época. Os mais ricos demonstravam sua justiça ao cuidar dos pobres, assim como Jó e Abraão haviam feito antes deles (ou, para os cristãos, talvez José de Arimateia ou Barnabé). Na cultura mediterrânea da época, isso tanto demonstrava a virtude da classe quanto mostrava que sua riqueza não havia sido adquirida com injustiça. Jesus diferia do judaísmo de seus dias não pelo grande valor que atribuía à generosidade, mas pelo grau de generosidade que exigia e o fundamento em que estavam apoiadas suas exigências.

2.3 Deus tem interesse especial pelo pobre. Jesus não era um asceta. Não existe nenhuma glorificação na pobreza em si nem prazer masoquista na privação. Aliás, Jesus consistentemente descreveu a consumação do reino como um tempo de abundância, e ele era conhecido como alguém que gostava de festas (e.g., Mt 11.19, para

não mencionar o bem conhecido tema do banquete, em Lucas; v. COMUNHÃO À MESA), de modo que ele com certeza não era contra a boa comida e a boa bebida, embora fosse um hóspede que podia deixar o anfitrião pouco à vontade.

Ao mesmo tempo, Jesus declarou que Deus tem um interesse especial pelos pobres, ensino que se baseia no cuidado de Deus pelos pobres no AT. Por exemplo, tanto em Mateus quanto em Lucas ele descreve sua missão nos termos de Isaías 61.1,2, mencionando especificamente que as boas notícias são anunciadas aos pobres (Mt 11.5; Lc 4.18-21). Sem dúvida, esses pobres são o “povo da terra”, a quem ele envia seus discípulos (Mt 10.6,7). É a esses pobres que ele declara: “Bem-aventurados sois vós, os pobres, porque o reino de Deus é vosso” (Lc 6.20). Embora Mateus 5.3 apresente uma versão diferente dessa declaração — “Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino do céu” —, o sentido é semelhante, pois se percebe que em Lucas Jesus se dirige aos pobres que o estão seguindo, e em Mateus, fala aos que demonstram o espírito dos pobres (segundo o AT), ou seja, os que buscam a Deus e dependem dele (cf. IQM 14.7, em que a expressão ocorre em seu equivalente hebraico).

No entanto, alguns estudiosos questionam se esses são os materialmente pobres ou os metaforicamente pobres. Não é a expressão “sou pobre e necessitado” empregada em Salmos por pessoas em boa situação econômica? Não teria o termo “pobre” se tornado, na época de Jesus, mero sinônimo de Israel como povo oprimido e desamparado? Sem dúvida, há um sentido espiritual no que diz respeito a esses “pobres”. Também está claro que nas obras intertestamentárias, como os *Salmos de Salomão* e os manuscritos do mar Morto, o termo “pobre” havia passado a designar, respectivamente, as comunidades farisaica e do mar Morto como o remanescente piedoso de Israel. Finalmente, fica claro que alguns dos que pertenciam ao grupo de discípulos de Jesus não eram pobres ao ponto da indigência, embora não fossem exatamente pessoas abastadas (e.g., Pedro e André possuíam uma casa; Tiago e João provinham de uma família razoavelmente próspera; Mateus/Levi, embora não fosse necessariamente um rico cobrador de impostos, pôde se dar ao luxo de oferecer um banquete a Jesus).

Contudo, o termo “pobre” sempre leva consigo um sentido de experiência de opressão e desamparo ou, nas palavras de B. Malina, de incapacidade de manter a condição herdada. Uma pessoa que não tivesse necessidades e se sentisse segura não seria chamada “pobre”. Os discípulos haviam deixado sua segurança relativa para se identificar com a insegurança de Jesus. As seitas que rotulavam Israel como “os pobres” sofriam opressão por parte das classes governantes. Mesmo em Salmos, o termo só foi usado quando o salmista se sentiu desamparado: ele podia ter dinheiro, mas sua riqueza era inútil diante da necessidade pela qual estava passando. Em seu desamparo, ele clamou a Deus para que o Senhor cuidasse dele com o mesmo interesse que a Lei e os Profetas diziam que Deus tinha pelos pobres. Assim, o denominado uso metafórico de “pobres” não é totalmente metafórico, pois sempre contém um elemento de sofrimento e insegurança reais, mesmo que o sofrimento não seja necessariamente econômico, e sim uma ameaça física.

No caso das duas bem-aventuranças, os grupos que sofrem empobrecimento são abençoados. Embora alguém pudesse ser materialmente pobre sem receber essa bênção, por não seguir a Cristo ou por não agir de maneira correta, em nenhuma das duas passagens — ou em qualquer outra — existe a ideia de que é possível apegar-se às riquezas ou a outros recursos e ainda assim reivindicar essas bênçãos, sob a alegação de que seu espírito é “pobre”. É significativo que as bênçãos jamais sejam pronunciadas sobre os ricos nessas passagens ou em qualquer outra. Em Lucas, essa distinção é ressaltada três versículos depois, por meio de uma maldição contra os ricos (porque “já receberam sua consolação” [nvi], i.e., porque retiveram suas riquezas, não por causa de qualquer outra injustiça). Mais uma vez, são “os pobres, os aleijados, os cegos e os mancos” que Deus está convidando para seu banquete messiânico, ao passo que os ricos (que têm condições de comprar terras e bois) são excluídos (Lc 14.21).

Quem possui recursos não têm necessidade das “boas-novas” que Jesus prega aos pobres. Jesus não apenas cita Isaías 61.1,2, com seu tema das boas-novas aos pobres, da soltura dos presos, da visão para os cegos e da libertação dos oprimidos, mas pratica tudo isso em seu ministério. Ele

dá visão aos cegos e liberta os que estão presos e oprimidos (essa libertação em Lucas tem o sentido de expulsar demônios, embora a liberdade da sua nova comunidade de discípulos sem dúvida fosse mais um tipo de livramento). E embora haja ricos que ingressem no reino, os únicos mencionados nos Evangelhos são aqueles que, como Zaqueu, praticam a generosidade (e desse modo se identificam com o sofrimento). São rejeitados os que se recusam a se humilhar dessa forma.

Estaria Jesus, então, proclamando um período de jubileu (Lv 25.8-55), quando prega “o ano aceitável do Senhor”? Significaria um tempo de redistribuição de riqueza? Embora essa possibilidade seja atraente e Lucas certamente veja os ideais dos anos sabáticos e do Jubileu se concretizando na igreja primitiva (At 4.34; cf. Dt 15.4), isso é improvável. Tal interpretação depende de uma fundamentação linguística demasiadamente restrita e concentra os interesses de Jesus excessiva e exclusivamente em questões econômicas e sociais. Há uma concretização do ideal do Jubileu, porém em termos muito mais amplos que aqueles vislumbrados na literatura do AT e sem suas normas.

O discurso de Jesus não visa às classes sociais, pois incluiria todos os israelitas materialmente pobres e excluiria todos os israelitas materialmente ricos. Se fosse assim, ele precisaria definir quão pobre a pessoa tinha de ser para se qualificar à inclusão. Ao mesmo tempo, o sentido não é puramente espiritual, falando apenas de uma condição no íntimo, sem nenhuma referência às circunstâncias externas. Pelo contrário, refere-se aos que, de uma forma ou de outra, estão de fato sofrendo com a opressão e se sentem desamparados ou àqueles que se comovem com esse grupo, abrindo mão dos próprios recursos e repartindo generosamente os bens que possuem.

2.4 O cuidado com o pobre garante recompensa eterna. Se Deus possui um interesse especial pelos pobres (o que ele deixa claro, mesmo no AT, quando anuncia que é o protetor especial dos pobres de Israel — as viúvas, os órfãos e os estrangeiros), é de esperar que seus seguidores também revelem igual interesse. Jesus defende essa conclusão quando ressalta que é o tesouro nos céus que é permanente (Mt 6.20; Lc 12.32-34; Lucas deixa claro que as pessoas armazenam

tesouros nos céus quando vendem seus bens e dão aos pobres, ao passo que Mateus se satisfaz em empregar a expressão, que era bem conhecida de seu público judeu). O motivo apresentado para uma atitude tão radical é que o coração persegue naturalmente o tesouro, de modo que um tesouro no céu significa um coração voltado para o céu, ao passo que um tesouro na terra significa, da mesma forma, um coração apegado a este mundo. Jesus com certeza punha em prática o próprio conselho, pois João 13.29 indica que os discípulos imaginavam que Judas, ao deixar o grupo, ia cumprir a ordem de Jesus, ou seja, dar esmolas. Evidentemente, ajudar os necessitados era algo costumeiro para Jesus, pois o texto diz que essa foi a pressuposição natural dos discípulos.

No entanto, a generosidade não é simples questão de ter certeza de que o coração está voltado para o que é certo ou está se livrando de bens perigosos. Ela conquista uma recompensa. Assim como o homem rico é condenado por não ser generoso com Lázaro, e o rico insensato, por não armazenar tesouros no céu, no contexto de um banquete se faz a promessa aos que convidam os pobres para suas festas: “A tua retribuição será na ressurreição dos justos” (Lc 14.14). É possível que aqui Jesus esteja aplicando Provérbios 19.17: “Quem se compadece do pobre empresta ao SENHOR, e este lhe retribuirá o seu benefício”.

2.5 A confiança radical em Deus é a base para a capacidade de abrir mão das riquezas. O chamado de Jesus é radical no contraponto que faz entre “não investir na terra” e “investir no céu”, mas isso se baseia numa promessa igualmente radical: “Buscai primeiro o seu reino e a sua justiça, e todas essas coisas [materiais] vos serão acrescentadas” (Mt 6.33). De modo semelhante, a promessa: “Não temas, ó pequeno rebanho, porque é do agrado do vosso Pai dar-vos o reino” precede a ordem: “Vendei vossos bens” (Lc 12.32,33). Os que se convencerem de que o Pai celestial irá de fato cuidar deles serão capazes de abrir mão de tudo. Já a falta de confiança no Pai (inclusive a dúvida na excelência de sua vontade) levará a pessoa a providenciar o necessário para seu bem-estar, ou seja, a servir a Mamom.

Jesus dá a entender que até mesmo no nível da criação as pessoas devem perceber que podem confiar em Deus, pois, se Deus cuida das aves

sem que elas tenham de providenciar o necessário para o próprio bem-estar e veste lindamente os lírios, com certeza ele está mais interessado nos seres humanos (Lc 12.22-31). Além disso, a ansiedade humana e o esforço para garantir o próprio bem-estar são, de todo modo, inúteis (Mt 6.27). O que vale é a certeza de que “vosso Pai celestial sabe que precisais de tudo isso” (Mt 6.32; Lc 12.30). A renúncia resulta do bem-estar, não da exigência. Mas o bem-estar tem suas raízes no conhecimento do Pai, não no que está presente fisicamente.

É nesse nível que o quarto Evangelho apoia o ensino dos Evangelhos Sinóticos sobre ricos e pobres. Embora o tema da riqueza e da pobreza esteja ausente (exceto por duas passagens de Jo 12—13), isso não acontece com o tema da confiança radical em Deus. Por exemplo, o Jesus de João afirma que, depois da ressurreição, “o Pai vos concederá tudo quanto lhe pedirdes em meu nome”. Esse pedir e receber acontece “para que a vossa alegria seja plena” (Jo 16.23,24). Essa dependência jubilosa do Pai, ressaltada inúmeras vezes nos capítulos anteriores e posteriores, e a insistência em que o Pai os ama constituem o alicerce da generosidade despreocupada dos Sinóticos.

2.6 O contexto primordial da renúncia está presente na nova comunidade. Toda a vida e todo o ensino de Jesus transcorreram no contexto do mundo social do judaísmo do século 1. Ou seja, ele estava inserido nessa matriz social, nessa comunidade. Em face do individualismo moderno do mundo ocidental, boa parte do que Jesus ensinou sobre riqueza e pobreza parece não fazer sentido. Todavia, levando-se em conta que seus seguidores pressupunham que Jesus estava certo ao ensinar que o reino de Deus havia chegado, esse ensino fazia bastante sentido. Assim como os fariseus, a comunidade do mar Morto e até mesmo os zelotes convidavam pessoas a fazer parte de uma comunidade de apoio que apontava para uma nova ordem prestes a ser inaugurada, assim Jesus convidava os que aceitavam sua mensagem a participar de um novo mundo social. Eles deviam se tornar seus seguidores, fazer parte da comunidade renovada. Os discípulos deixaram seus bens, mas o fizeram para seguir a Jesus, para fazer parte de seu grupo. O jovem rico não é simplesmente chamado a vender o que

possui e dar aos pobres, mas a fazer isso e então seguir a Jesus. Portanto, em certo sentido o chamado de Jesus à generosidade radical é uma decisão individual, mas o contexto é o de um chamado à vida comunitária alinhada com a função das comunidades de participação voluntária na sociedade dele.

Boa parte do ensino de Jesus só pode ser entendida nesse contexto. Por exemplo, a parábola dos bodes e das ovelhas (Mt 25.31-46) está inteiramente relacionada com a comunidade. As pessoas com certeza serão julgadas de acordo com seus atos de generosidade (o judaísmo teria visto todos os atos mencionados acima como diferentes maneiras de dar esmolas), mas o foco da atenção está nos atos de generosidade que praticarem a favor de “um destes meus irmãos, ainda que dos mais pequeninos”, não dos pobres em geral. Embora esteja claro que as ações generosas de Jesus e de seus seguidores (esp. as curas e outros milagres) se estendiam para além do próprio grupo, a maioria das ações concretas mencionadas acima estão relacionadas com os seguidores de Jesus. Isso vale até mesmo para o proverbial “copo de água fresca”.

De modo semelhante, as promessas de Jesus são dirigidas aos seus seguidores. O “vós, os pobres” de Lucas 6 é dito quando Jesus está “olhando para os discípulos”. Ele anuncia as bem-aventuranças do Sermão do Monte depois que “seus discípulos se aproximaram”. Não existe nenhuma bênção prometida aos pobres que não sejam discípulos, embora haja algum tipo de bênção para qualquer um, rico ou pobre, que, mesmo não sendo discípulo de Jesus, preste socorro a um discípulo (Mc 9.41; Mt 10.40-42).

Finalmente, as bênçãos pronunciadas por Jesus são recebidas no contexto da comunidade escatológica (i.e., o grupo de discípulos). Quando Pedro observa que, ao contrário do homem rico, “Nós deixamos tudo e te seguimos”, Jesus responde, dizendo que ele e os outros discípulos receberão “cem vezes mais, agora no presente, [...] e no mundo vindouro, a vida eterna” (Mc 10.28-30). Receber “cem vezes mais” (com as perseguições) não se refere à recompensa pessoal de alguém, mas ao partilhar da riqueza da comunidade. Em termos antropológicos, essas pessoas recebem uma nova rede de relacionamentos diádicos.

Isso significa que, ao constituir uma nova família estendida, cada um dos discípulos recebe uma família maior que a que foi deixada para trás. Significa que, se a comunidade de discípulos divide entre si o que possui, cada membro tem acesso a muito mais recursos que aqueles de que abriu mão. É concebível que também se possa dizer isso sobre a recompensa celestial. Com certeza, pelo menos na esfera da recompensa da era presente, sem esse destaque dado à comunidade o ensino de Jesus facilmente degenera numa ética de satisfação pessoal.

3. A escatologia e a ética de Jesus

É sabido que o ensino de Jesus se deu num contexto da expectativa pelo reino. Jesus veio anunciar que o tempo havia chegado e que o reino de Deus estava às portas. Cada uma das promessas sobre o cuidado do Pai e as bênçãos das Bem-Aventuranças contém a ordem de buscar o reino ou a promessa do reino. De maneira decisiva, Deus irrompeu na história: é hora de uma mudança radical.

Levando-se em conta esse contexto, é possível ler a ética de Jesus de quatro maneiras. Primeira: acompanhando a ideia de A. Schweitzer e outros, podemos vê-la como uma ética temporária estabelecida diante do fato de que o reino logo surgirá. Essa perspectiva entende que o ensino de Jesus sobre ricos e pobres está condicionado à expectativa de Jesus com relação ao fim dos tempos, a qual não se cumpriu. Desse modo, a ética foi irrelevante para gerações posteriores da igreja. Entretanto, parece não ter sido essa a postura assumida pelos primeiros intérpretes de Jesus, pois sem dúvida os Evangelhos foram escritos quando já haviam transcorrido uns bons anos do movimento cristão, e algumas obras, como Tiago, demonstram a aplicação relativamente literal do ensino de Jesus.

Segunda: podemos interpretar o ensino de Jesus como um ideal ético, cujo objetivo era ou forçar o povo da época a enfrentar a própria incapacidade e reconhecer a necessidade da graça (esse é em parte o pensamento de R. GÜELICH) ou vigorar a partir do momento em que o reino se consumasse. A validade desse ponto de vista depende de se verificar se os discípulos praticaram literalmente o ensino de Jesus ou se o próprio

Jesus admitia que seu ensino era um ideal inatingível para eles. Além disso, pode-se indagar se a igreja primitiva teve esse entendimento (reconhecendo-se que os Evangelhos foram os livros daquela igreja e que ela foi responsável por dar forma à tradição).

Terceira: outra interpretação é ver Jesus como alguém que oferece uma diretriz literal a um grupo de seguidores em particular. Para os anabatistas comunitários, tratava-se de uma regra literal obrigatória para todos os cristãos que desejassem andar no caminho do discipulado pleno. Para as ordens monásticas, essa “perfeição evangélica” só era compulsória para o religioso que desejasse abandonar o mundo e viver a plenitude da vida cristã. De uma maneira ou de outra, a implicação é que quem não se despe das riquezas e não ajuda os pobres deve ser caracterizado, na melhor das hipóteses, como discípulo de segunda classe.

Quarta: podemos entender o ensino de Jesus como uma ética que se deve viver à luz da escatologia. As pressuposições dessa leitura são: 1) o reino é na realidade a onda do futuro, no sentido de que, embora não seja visto (exceto nos vários sinais de sua vinda), é real, e os aspectos observáveis presentes desta era irão passar; 2) o Pai de fato ama os seus e cuida deles; 3) o Espírito Santo (prometido nos Evangelhos) deixa o discípulo livre para responder positivamente às exigências de Jesus. À luz desses fatores, faz sentido a aplicação do ensino de Jesus sobre ricos e pobres à vida na comunidade cristã.

Relacionado com todas as perspectivas acima está o fato de que é improvável que Jesus esteja instituindo uma nova Lei. Aliás, só o terceiro ponto de vista talvez sugira algo assim. Nos Evangelhos, descobre-se que Pedro ainda possuía uma casa (Mc 1.29) e que mulheres providas de recursos financeiros sustentavam o ministério de Jesus, o que parece demonstrar que elas não se desfizeram de seus bens (Lc 8.3). É evidente que eles entendiam que Jesus falava por meio de hipérboles, como era próprio dos sábios judeus (como em Provérbios), ou de um contador de histórias, em contraste com o literalismo absoluto de um legislador.

De fato, esses e outros exemplos mostram duas coisas. Primeira: embora os discípulos tenham deixado tudo para seguir a Jesus, eles não

renunciaram necessariamente a todos os seus bens, embora a decisão que tomaram envolvesse considerável perda e riscos econômicos e exigisse plena confiança em Jesus. Segunda: o ato de repartirem seus bens de forma jubilosa e generosa significava exatamente isso. Não era uma norma a que eram obrigados a obedecer. Por exemplo, a narrativa da unção em Betânia (Mc 14.1-9 — episódio narrado em todos os Evangelhos, à exceção de Lucas, que, na melhor das hipóteses, o apresenta de maneira bastante diferente) mostra um tipo bem diferente de generosidade. A unção de Jesus “para o sepultamento” foi com certeza um ato radical (talvez de caridade, caso ela, de alguma forma, soubesse do sepultamento, o que é improvável), mas foi feito para Jesus, não a favor dos pobres (o que ofendeu os discípulos, e, no Evangelho de João, Judas se sente especialmente afrontado). Com certeza, não existe a sugestão de que teria sido melhor a mulher guardar o unguento, para o caso de alguma eventualidade. Para os Evangelistas, a questão é se o ato extravagante tinha direção certa. Jesus dá a entender que ele tinha precedência sobre os pobres; o momento escatológico tinha prioridade sobre as demais exigências. Dificilmente seria esse o pronunciamento de um legislador, em qualquer sentido convencional.

O teste a ser aplicado a esses pontos de vista, portanto, está dividido em três partes. Primeira: devemos analisar os Evangelhos e indagar como os contemporâneos de Jesus interpretaram sua mensagem, tarefa parcialmente realizada acima. Segunda: devemos analisar os Evangelhos (e, com eles, talvez Atos, por constituírem uma única perspectiva com Lucas) e, reconhecendo que esses documentos serviram de base para as comunidades cristãs, indagar se existe alguma coisa neles ou na literatura epistolar do NT que possa nos dirigir a uma compreensão desse ensino como algo que não seja o mandamento do Fundador a ser posto em prática. Terceira: devemos analisar as interpretações mais antigas da tradição cristã — como Paulo, em 2Coríntios 8—9 e 1Timóteo 6, e a Carta de Tiago — e ver se concordam com a perspectiva de Jesus ou se de alguma forma atenuam a contundência de seu ensino (v. RIQUEZAS E POBREZA II e III).

Nenhuma dessas considerações irá eliminar o aspecto escatológico do ensino de Jesus acerca

de ricos e pobres. Contudo, elas mostraram que a escatologia (e, em Paulo e outros, a dádiva do ESPÍRITO SANTO como sinal de entrada do futuro escatológico) estava relacionada com a ética no início da tradição cristã. Assim, estaremos em melhores condições de interpretar essa tradição para os dias de hoje.

Ver também ÉTICA; JUSTIÇA/RETIDÃO.

DJG: TAXES.

BIBLIOGRAFIA. BAMMEL, E. Πτωχός κτλ. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 6. p. 885-915. ■ BLOMBERG, C. L. *Neither poverty nor riches: a biblical theology of possessions*. Downers Grove: InterVarsity, 1999. (NSBT.) ■ CASSIDY, R. A. *Jesus, politics, and society*. Maryknoll: Orbis Books, 1978. ■ CHILTON, B. & McDONALD, J. I. H. *Jesus and the ethics of the kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. ■ DAVIDS, P. H. New Testament foundations for living more simply. In: SIDER, R. J., org. *Living more simply*. Downers Grove: InterVarsity, 1980. p. 40-58. ■ DONAHUE, J. R. Two decades of research on the rich and poor in Luke-Acts. In: KNIGHT, D. A. & PARRIS, P. J., orgs. *Justice and the holy: essays in honor of Walter Harrelson*. Atlanta: Scholars, 1989. p. 129-44. ■ EICHLER, J. et al. Possessions, treasure, Mammon, wealth. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 829-47, 852-3. ■ ESSER, H.-H. & BROWN, C. Poor. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 820-9. ■ FRANCE, R. T. God and Mammon. *EVQ*, v. 51, p. 3-21, 1979. ■ GUELICH, R. A. *The Sermon on the Mount*. Waco: Word, 1982. ■ HENGEL, M. *Poverty and riches in the early church*. London: SCM, 1974. ■ HOPPS, L. J. *Being poor: a biblical study*. Wilmington: Michael Glazier, 1987. (GNS, 20.) ■ JEREMIAS, J. *Jerusalem in the times of Jesus*. London: SCM, 1969. ■ JOHNSON, L. T. *Sharing possessions: mandate and symbol of faith*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ KRAYBILL, D. B. *The upside-down kingdom*. Scottdale: Herald, 1978. ■ KVALBEIN, H. Jesus and the poor. *Themelios*, v. 12, p. 80-7, 1987. ■ MALINA, B. J. *Christian origins and cultural anthropology*. Atlanta: John Knox, 1986. ■ _____. *The New Testament world: insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox, 1981. ■ _____. Wealth and poverty in the New Testament and its world. *Int*, v. 41, p. 354-67, 1987. ■ PILGRIM, W. E. *Good news for the poor*. Minneapolis: Augsburg, 1981. ■ POBEE, J. S. *Who are the poor? The Beatitudes*

as a call to community. Geneva: wcc, 1987. (RBS, 32.) ■ SECCOMBE, D. P. *Possessions and the poor in Luke-Acts*. Linz: Fuchs, 1982. (SNTSU.) ■ SCHMIDT, T. E. *Hostility to wealth in the synoptic gospels*. Sheffield: JSOT, 1987. (JSNTsup, 15.) ■ SCHOTROFF, L. & STEGEMANN, W. *Jesus and the hope of the poor*. Maryknoll: Orbis, 1980. ■ SCHÜRER, E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ. (175 b.c.-A.D. 135)*. Rev. e ed. G. Vermes, F. Millar e M. Goodman. Edinburgh: T & T Clark, 1979. ■ VERHEY, A. *The great reversal: ethics and the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984. ■ YODER, J. H. *The politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

P. H. DAVIDS

RIQUEZAS E POBREZA II: PAULO

Nem o uso correto das riquezas nem o sofrimento dos que passam por privação são grandes preocupações para Paulo, que geralmente espiritualiza o tema das riquezas. E, quando ele demonstra alguma preocupação com questões econômicas, na maior parte seu ensino reflete a piedade judaica padrão.

1. Riquezas
2. Pobreza

1. Riquezas

Nas cartas paulinas, é notável a falta de atenção dada aos ricos e ao uso correto das riquezas. O assunto é comum na literatura de sabedoria judaica do período intertestamentário e entre os moralistas greco-romanos da época, e, é claro, os Evangelhos Sinóticos e Tiago revelam considerável preocupação com os perigos da riqueza (v. RIQUEZAS E POBREZA I e III). As informações contidas em Atos (e.g., At 16.14; 17.12; 18.7,8) e uma análise dos nomes mencionados nas cartas de Paulo (e.g., Rm 16.1-23) dão a entender que na igreja primitiva havia muitos convertidos em boa situação financeira. Entretanto, Paulo mal toca no assunto das riquezas. A única vez em que faz uma análise mais delongada é em 1Timóteo 6.6-10,17-19.

É certo que o uso da riqueza está um tanto fora do âmbito das questões interpessoais e intercomunitárias características da ética paulina. É possível que o fato de Paulo estar livre das preocupações deste mundo (1Co 7.28-35; 8.1-13)

e “satisfeito em todas as circunstâncias” (Fp 4.10-13) tenha feito com que ele não percebesse o que a questão significava para outros. No entanto, ele pode ter se mostrado tão sensível ao assunto que deu apenas instruções verbais aos crentes. De todo modo, o fato de Paulo ser um itinerante que presumivelmente possuía um mínimo de bens para viver e ao mesmo tempo não exigia compensações financeiras do povo, sugere que eram despreziosas as suas expectativas em relação aos crentes com quem convivia.

1.1 A espiritualização das riquezas. Entre os escritores que viveram mais ou menos à época de Paulo, apenas Filo de Alexandria se aproxima da espiritualização paulina do tema da riqueza. A natureza de Deus na dádiva da salvação é considerada uma “riqueza”, especialmente em Romanos (Rm 2.4; 9.23; 10.12; 11.33) e Efésios (Ef 1.7,18; 2.4,7; 3.8,16; cf. Fp 4.19; Cl 1.27). Desse modo, Deus enriquece os santos (Rm 11.12; 1Co 1.5; 2Co 6.10; 9.11; Cl 2.2; 3.16; Tt 3.6).

Em 2Coríntios 8.9, Paulo diz que Cristo deixou a riqueza e se tornou pobre a fim de tornar os outros espiritualmente “ricos” (ARA). Em geral, entende-se o “empobrecimento” de Cristo nessa passagem como uma referência ao fato de ele ter, na encarnação, trocado o estado celestial pelo terreno, mas é possível que isso revele uma renúncia literal de Jesus às riquezas — ou pelo menos realce o baixo nível econômico que experimentou durante seu ministério na terra. Paulo emprega uma linha semelhante de raciocínio em 2Coríntios 6.10, alegando que sua pobreza (econômica) levou riqueza (espiritual) aos coríntios.

A inconsistência entre a condição de Paulo como cidadão romano (provável indicação de que pertencia a uma família próspera) e sua vida de evangelista itinerante talvez ofereça uma pista para sua postura de viver desligado das riquezas: é em Cristo (v. “EM CRISTO”) que assim como os valores mundanos são transformados assim a terminologia mundana tem de ser redefinida. O jogo de palavras em torno da ideia da “riqueza”, em 1Timóteo 6.17-19, talvez represente o pensamento de Paulo já amadurecido sobre o assunto.

1.2 Nível econômico do público-alvo de Paulo. A leitura de 1Coríntios 1.26 indica que não havia muitos coríntios em posição de autoridade ou de nobreza, mas estudos recentes demonstram

que é errado interpretar essa realidade como um indicador de nível econômico baixo nas igrejas paulinas. O “nem muitos” permite exceções importantes (cf. At 18.7,8; Rm 16.23), e as pessoas podiam ser ricas sem ter prestígio ou nível social elevado. Aliás, Paulo critica os membros da igreja inclinados a ambições sociais (1Co 11.19) e ao preconceito social (1Co 11.17-22), e seu extenso apelo à ajuda financeira pressupõe que as pessoas a quem se dirigia tinham condições de ajudar os pobres de Jerusalém (2Co 8 e 9; v. esp. 2Co 8.13-15). O consenso que está surgindo é que nas igrejas paulinas havia uma boa representação dos vários segmentos da sociedade urbana: bem poucas pessoas em ambos os extremos da escala socioeconômica e uma preponderância de artífices e comerciantes com níveis variados de renda. É possível que alguns dos que possuíam dinheiro, mas não tinham outro meio de alcançar melhor posição social, tenham se aproximado do cristianismo como forma de melhorar sua posição social na comunidade.

1.3 Uso responsável das riquezas. A ética econômica pessoal do *corpus* paulino reflete a piedade judaica do período. Isso inclui advertências contra a cobiça (1Co 5.11; 1Tm 3.8; Tt 1.7), incentivos ao trabalho como forma de evitar a pobreza (Rm 13.8; 1Ts 4.11,12; cf. 2Ts 3.6-12), prioridade ao sustento da família (Gl 6.10; 1Tm 5.8; cf. At 11.27-30) e auxílio aos outros com liberalidade (Rm 12.8,13; 1Co 16.2; 2Co 8.2; Ef 4.28). Para Paulo, a liberalidade concentra-se na coleta para os santos, que parece ter substituído o imposto do templo, sendo a expressão paulina de solidariedade para com a igreja em Jerusalém (Rm 15.25-29; 1Co 16.1-4; 2Co 8—9; talvez Gl 2.10). De um modo mais específico, Paulo ordena aos ricos que sejam generosos, o que resultará em bênçãos espirituais nesta vida (2Co 9.10-15; Fp 4.14-20; 1Tm 6.19).

Somados a esses aspectos judaicos, há alguns elementos gregos no ensino de Paulo (v. esp. 2Co 8—9). A advertência contra o “amor ao dinheiro” (1Tm 3.3; 6.6-10; 2Tm 3.2) era comum na literatura grega da época. Em Filipenses 4.11-13, Paulo defende a “autossuficiência” em todas as circunstâncias (*autarkēs*, Fp 4.11; cf. 1Tm 6.7,8), termo comum entre os estoicos e os cínicos. Entre os cínicos, e mais tarde no monasticismo cristão,

a prática da *autarkeia* deixava implícitas não apenas a libertação e a separação espiritual, mas também a redução voluntária a um nível econômico mínimo. O ensino de Paulo — e certamente seu exemplo — leva em consideração esse grau extremo de liberalidade por parte dos ricos. Aliás, 1Coríntios 13.3 faz alusão aos que se desfazem de tudo (desde que com amor). Mas o fato de Paulo não tornar explícita essa exigência indica que suas expectativas de liberalidade se limitam à coleta de dinheiro e ao fornecimento de meios de subsistência para os crentes necessitados (Ef 4.28).

2. Pobreza

Paulo tem ainda menos a dizer a respeito dos pobres do que em relação aos ricos. Como já foi dito, isso talvez se deva ao fato de Paulo dar pouca atenção à própria condição material. Talvez também se deva, em parte, ao fato de que a pobreza não era relevante nas igrejas paulinas. Nas cidades, entre os artífices, comerciantes e até mesmo escravos que constituíam as comunidades primitivas, é possível que bem poucos fossem pobres, para os padrões do século I, ou seja, sem outro meio de sobrevivência que não fosse a ajuda de outros.

2.1 Responsabilidade para com o pobre. Na medida em que são encontrados, os pobres se tornam destinatários ideais da liberalidade cristã (Ef 4.28; cf. At 11.27-30), e o próprio Paulo afirma que lembrar-se dos pobres faz parte de seu comissionamento (Gl 2.10; cf. instruções acerca de viúvas, 1Tm 5.13-16). As instruções acerca do trabalho em 1Tessalonicenses 4.11,12 e 2Tessalonicenses 3.6-12 deixam implícita uma ideia negativa da pobreza como resultado da preguiça. Em outras passagens e com base nas instruções de Paulo aos cristãos para que sejam bondosos e amorosos, podemos inferir certa dose de compaixão pelos crentes em Cristo, mas a pobreza propriamente dita não é uma preocupação do apóstolo. Paulo chama a atenção para sua pobreza não para pedir ajuda financeira, à qual renuncia (1Co 9.15; 2Co 11.10), mas para destacar as riquezas espirituais que seu ministério confere às pessoas (2Co 6.10; cf. 1Co 4.9-13). Ele chama a atenção para a pobreza dos macedônios apenas para ressaltar o exemplo de generosidade desses crentes (2Co 8.2).

2.2 “Os pobres dentre os santos de Jerusalém”. Romanos 15.26 menciona as ofertas da Macedônia e da Acaia para os “pobres dentre os santos de Jerusalém”. Uma vez que se trata de uma referência à coleta feita por Paulo, que não é em nenhum outro lugar descrita como ajuda de socorro, é possível que aqui seja melhor interpretar a expressão como explicativa: “os pobres *que são* os santos de Jerusalém”. Isso é consistente com o emprego do título “pobre” como autodesignação dos judeus, especialmente os sectários de Qumran (v. 1QpHab 12.3,6,10; 1QM 11.9,13; 4Q171 37.2-10; cf. Sl 69.32; 72.4), na literatura da época. Nesse sentido, o termo “pobres” não é *basicamente* uma designação econômica, mas sinaliza o anseio pelas *riquezas* espirituais da salvação. Isso está em conformidade com a espiritualização do conceito de riquezas em Paulo e pode indicar uma conotação não econômica quando Paulo se lembra dos pobres (Gl 2.10). Contudo, se os crentes de Jerusalém — ou parte deles — estavam em dificuldades financeiras, o título talvez indique essa privação. Alguns podem ter sofrido a perda de seus bens como resultado das ações dos adversários judeus (Hb 10.32-34), da fome (At 11.27-30) ou da diminuição voluntária de suas posses (At 4.32-37).

Ver também ÉTICA.

DPG: AMBIENTE SOCIAL DAS IGREJAS MISSIONÁRIAS; COLETA PARA OS SANTOS; SOFRIMENTO.

BIBLIOGRAFIA. BAMMEL, E. πτωχός κτλ. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 6. p. 885-916. ■ GEORGI, D. *Remembering the poor*. Nashville: Abingdon, 1992. ■ BLOMBERG, C. L. *Neither poverty nor riches: a biblical theology of possessions*. Downers Grove: InterVarsity, 1999. (NSBT.) ■ HAUCK, F. & KASCH, W. πλοῦτος κτλ. TDNT. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 6. p. 318-32. ■ HENGEL, M. *Property and riches in the early church*. Philadelphia: Fortress, 1974. ■ HOLMBERG, B. *Paul and Power*. Lund: CWK Gleerup, 1978. ■ KECK, L. E. The poor among the saints in the New Testament. ZNW, v. 56, p. 100-29, 1965. ■ KIDD, R. M. *Wealth and beneficence in the pastoral epistles*. Missoula: Scholars, 1990. (SBLDS, 122.) ■ MEYERS, W. *The first urban Christians*. New Haven: Yale University Press, 1983. ■ NICKLE, K. F. *The collection: a study of Paul's strategy*. London: SCM, 1966. ■ THEISSEN, G. *The social setting of Pauline*

Christianity: essays on Corinth. Philadelphia: Fortress, 1982.

T. E. SCHMIDT

RIQUEZAS E POBREZA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Como se percebe em Atos, Hebreus, nas Cartas Gerais e em Apocalipse, a abundância ou a falta de bens materiais não foi uma preocupação dos cristãos do século I. A maioria das declarações parenéticas está mais em conformidade com o pensamento piedoso judaico que com as declarações radicais dos Evangelhos. Entre os desdobramentos cristãos mais inconfundíveis está a ênfase na hospitalidade e nas orações feitas pelos pobres a favor dos crentes ricos.

1. Atos

2. Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse

1. Atos

Dois passagens-chave que sintetizam o assunto (At 2.43-45; 4.32-37) concentram a atenção na unidade dos crentes na primeira igreja, em Jerusalém. Com respeito aos bens materiais, essas passagens apresentam dois aspectos distintivos: os bens pertenciam a todos (At 2.44; 4.32) e eram vendidos para evitar que alguém passasse necessidade (At 2.45; 4.35). Essas características parecem representar um distanciamento da renúncia radical que nos Evangelhos é exigida dos discípulos (e.g., Lc 5.11; 14.33; 18.22), mas essa pode ser uma maneira de atender àquela exigência (cf. Lc 8.3; 12.33; 16.9; 19.8). O ato de doar bens materiais pode pressupor, no livro de Atos, o que é ressaltado nos Evangelhos (i.e., a necessidade de os discípulos expressarem dependência total de Deus), mas se concentra na necessidade dos membros da comunidade. Isso é consistente com os elogios feitos a pessoas que fazem caridade (At 9.36; 10.2,4; cf. At 6.1-6) e com a condenação daqueles que davam mais valor ao dinheiro que às necessidades do próximo (At 5.1-11; 8.14-24). Condiz também com o ideal helenístico da amizade ou da harmonia de ideias entre pessoas, o que muitas vezes é expresso pela referência à posse comum de bens, mas aqui a prática é impulsionada pelo Espírito (v. ESPÍRITO SANTO), não pela amizade.

Alguns estudiosos entendem que a posse comum dos bens não é mencionada nos primeiros escritos cristãos depois de Atos 4 porque esse sistema fracassou como experimento social, ou porque foi uma medida temporária para ajudar os peregrinos que foram embora quando ficou óbvio que o *eschaton* iria demorar. Uma conclusão mais provável para o silêncio após essa descrição entusiasmada da vida comunitária da igreja primitiva, porém, pode ser que os crentes não continuaram naquele nível inicial de obediência.

2. Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse

As Cartas Pastorais e Hebreus refletem o que podemos chamar de “valores da classe média”. Elas partilham o desejo de que os cristãos estejam satisfeitos com sua situação econômica pessoal (1Tm 6.6-10; Hb 13.5b) e condenam o amor ao dinheiro (1Tm 6.10; 2Tm 3.2; Hb 13.5a; Tt 1.7), sem condenar os que possuem muitos bens. Para os ricos, a recomendação é: “Pratiquem o bem e se enriqueçam com boas obras, sejam solidários e generosos” (1Tm 6.17,18). Ordena-se a todos os crentes que pratiquem a hospitalidade (1Tm 5.10; Hb 13.2,16).

As cartas de Pedro e de João não contêm praticamente nenhum material pertinente ao assunto. Pedro adverte contra as motivações mercenárias no ministério (1Pe 5.2; 2Pe 2.14,15), e João recomenda generosidade para com os crentes necessitados (1Jo 3.17); ambos ordenam hospitalidade (1Pe 4.9; 3Jo 5-8).

TIAGO e APOCALIPSE revelam mais uma atitude crítica para com os ricos e louvor aos pobres, que é característica dos Evangelhos, mas isso não significa que os destinatários pertençam ao nível social mais baixo. Parece que a crítica enérgica contra os ricos em Tiago 5.1-6 é dirigida a opressores não cristãos, mas outras passagens (Tg 1.10,11; 2.1-7; 4.13-15) deixam implícita a presença de crentes bastante ricos. Além disso, em relação aos destinatários da carta, tanto os ricos quanto os pobres de fora são chamados de “ele”/“eles” (Tg 2.1-7). Tiago 1.9-11 recomenda aos crentes pobres que se gloriem no fato de que logo passarão a ter “alta posição” e aos crentes ricos que se gloriem na “sua humilhação”. O ato de se gloriar reside na transitoriedade de sua riqueza em comparação com a perenidade da vinda do reino, mas Tiago

não deixa que a humildade permaneça no nível de atitude. Os “praticantes da palavra” (Tg 1.22) devem cuidar dos necessitados (Tg 1.27) e renunciar aos prazeres do mundo (Tg 4.3-10).

Em Apocalipse, Jesus determina à igreja de Laodiceia que pare de se gloriar (pois diz: “Estou rico”) e aconselha que ela compre “de mim ouro refinado no fogo” (Ap 3.17,18), uma possível alusão a determinadas passagens dos Evangelhos (Mt 13.44,45; Lc 16.9), em que “comprar” é uma metáfora da renúncia aos bens. Em outras passagens de Apocalipse, as riquezas terrenas são associadas aos poderes do mal, e Apocalipse 18 apresenta um longo “ai” contra a Babilônia, que “a si mesma se glorificou e viveu em luxúria” (Ap 18.7, ARA). Embora a descrição de empreendimento comercial seja até certo ponto uma metáfora da rebelião espiritual, a recomendação aos crentes é clara: “Sai dela, povo meu, para que não sejais participantes dos seus pecados” (Ap 18.4).

Apocalipse encerra oferecendo um contraste com isso, descrevendo um reino celestial feito de ouro, cristais e joias (Ap 21.1—22.6). Trata-se também de uma metáfora, que utiliza terminologia profética para representar uma comunidade perfeitamente ordenada por Deus. Mas, ao retratar de forma quase irônica riquezas materiais inimagináveis como recompensa para os que renunciaram às riquezas na terra, esse vocabulário faz parte de uma tradição que remonta pelo menos até Jó e continua em Mateus 5.3-5, 2Coríntios 8.13-15 e Apocalipse 2.9: “Conheço as suas aflições e a sua pobreza; mas você é rico” (NVI).

Ver também ÉTICA; TIAGO, CARTA DE.

DLNTD: HOSPITALITY; SOCIAL SETTING OF EARLY NON-PAULINE CHRISTIANITY.

BIBLIOGRAFIA. BLOMBERG, C. L. *Neither poverty nor riches: a biblical theology of possessions*. Downers Grove: InterVarsity, 1999. (NSBR.) ■ COUNTRYMAN, L. W. *The rich Christian in the church of the Early Empire: contradictions and accommodations*. Lewiston: Edwin Mellen, 1980. ■ GARRISON, R. *Redemptive almsgiving in early Christianity*. Sheffield: JSOT, 1993. ■ GONZALEZ, J. *Faith and wealth: a history of early Christian ideas on the origin, significance and use of money*. San Francisco: Harper & Row, 1990. ■ HENGEL, M. *Property and riches in the early church*. Philadelphia: Fortress,

1974. ■ JOHNSON, L. T. *Sharing possessions: mandate and symbol of faith*. Philadelphia: Fortress, 1981. ■ MAYNARD-REID, P. U. *Poverty and wealth in James*. Maryknoll: Orbis, 1987.

T. E. SCHMIDT

ROLOS DO MAR MORTO. VET MANUSCRITOS DO MAR MORTO.

ROMA

Roma foi a principal cidade da Itália e a capital do Império Romano. Por causa de seu prestígio e importância, seu nome é usado para designar tanto a cidade quanto a civilização romana.

1. Antecedentes históricos e culturais da cidade e do império
2. A cidade de Roma no século I d.C.
3. Os romanos na Palestina

1. Antecedentes históricos e culturais da cidade e do império

1.1 A república romana. Roma começou como um pequeno assentamento na margem oriental do rio Tibre. De acordo com a tradição, Roma foi fundada em 753 a.C. por Rômulo e governada por reis, e se tornou uma república em 509 a.C., sendo governada por um senado subordinado a dois cônsules. Ela se expandiu com rapidez, conquistando os países vizinhos e estabelecendo o domínio de seu idioma, o latim. Do século III ao século II a.C., Roma tornou-se uma potência naval, derrotando sua rival Cartago em duas das Guerras Púnicas. Os romanos também adquiriram a supremacia no Oriente com a derrota de Antíoco III da Síria e a conquista da Macedônia e da Grécia (em 146 a.C., Corinto foi pilhada). A essa altura, possuía um exército profissional conhecido por sua disciplina e elevada eficiência.

Depois de diversas lutas de classe, rivalidades políticas e guerras civis, a república acabou numa disputa pelo poder, inicialmente entre Pompeu, Crasso e Júlio César (assassinado em 44 a.C.), e entre Marco Antônio e Otaviano, que surgiu vitorioso em Áccio (31 a.C.). Em 27 a.C., Otaviano, tomando para si o sobrenome Augusto, que significa “venerável” (Cf. Lc 2.1), “restaurou a república”. Esse foi o início de um império que duraria muitos séculos.

1.2 O começo do Império Romano. Para estudar os antecedentes do NT, só a primeira fase

do Império Romano, em especial as dinastias de Júlio César e de Flaviano, tem importância direta. O conhecimento desse período deve-se especialmente às obras *Anais* e *Histórias*, de Tácito, *Vida dos Césares*, de Suetônio, *Histórias*, de Dão Cássio, e *Guerras judaicas* e *Antiguidades judaicas*, de Josefo, além de inscrições, papiros e informações obtidas em moedas e outros materiais que chegaram até nós (v. BALSDON; JONES & MILNS; AVI-YONAH).

Augusto (27 a.C.-14 d.C.) tornou-se, com toda a justiça, famoso por estabelecer e manter a paz (a *pax romana*, embora houvesse um custo para preservá-la; v. WENGST), por administrar com eficiência, inclusive instituindo reformas legais e financeiras, por defender os valores e a moralidade romanas tradicionais e por patrocinar as artes. De estilo de vida modesto, preferia ser conhecido como *princeps* (“primeiro cidadão”) a *imperator* (“imperador”). O principado de seu enteado Tibério (14-37 d.C.) revelou-se mais tirânico e terminou num reinado de terror. Os males do poder autocrático tornaram-se ainda mais evidentes no governo de Gaio (Calígula, 37-41 d.C.), que pode ser considerado até mesmo insano. Ele ofendeu os judeus ao ordenar que sua estátua fosse colocada no templo de Jerusalém (o legado sírio Petrônio evitou o confronto mediante uma tática de protelação). Depois do assassinato de Gaio, o reinado de Cláudio (41-54 d.C.) proporcionou estabilidade com o desenvolvimento da administração pública, com o fortalecimento do império e com a generosa concessão da cidadania romana a muita gente. Ele prosseguiu com a política de Augusto, permitindo que os judeus tivessem liberdade de adoração e foi amigo de Herodes Agripa I, a quem estabeleceu como rei (v. 2.2 abaixo). No final de seu reinado, expulsou os judeus de Roma, acontecimento que Suetônio (*Cláudio*, 25.4) afirma ter sido precipitado pelas agitações causadas por Chrestus (“por instigação de Chrestus” [*impulsore Chresto*], talvez uma forma distorcida do nome Cristo, embora não haja certeza disso; v. STERN, p. 113-7). O reinado excêntrico e extravagante de Nero (54-68 d.C.) foi marcado por um grande incêndio em Roma, provavelmente acidental, mas atribuído aos cristãos. Isso levou às primeiras perseguições que Roma desencadeou contra os cristãos.

Por ocasião da morte de Nero, diferentes facções militares lutaram pela sucessão (68-69 d.C., o Ano dos Quatro Imperadores) até que Vespasiano, um plebeu e comandante do exército no Oriente, surgiu vitorioso e reinou de 69 a 79 d.C. Esse período assistiu à revolta judaica de 66 a 70 com a brutal pilhagem de Jerusalém pelo filho de Vespasiano, Tito, que comemorou o acontecimento com seu arco em Roma. Depois disso, a Judeia tornou-se província imperial romana. Tito reinou apenas dois anos (79-81 d.C.) e foi sucedido por seu irmão Domiciano (81-96 d.C.), administrador eficiente que executou um programa de construções públicas. Mas seu governo, como o de Tibério, terminou num reinado de terror. Ele reivindicou para si o título de “senhor e deus” (Suetônio, *Domiciano*, 13) e foi o responsável por uma violenta perseguição aos cristãos. Em contraste com isso, os reinados de Nerva (96-98 d.C.) e Trajano (98-117 d.C.) trouxeram paz e estabilidade.

Pode se entender por que os romanos são famosos por sua capacidade militar e administrativa, suas leis e suas habilidades nos campos da arquitetura, engenharia e construção de estradas. Profundamente devedores à Grécia nos campos da literatura, filosofia e belas-artes, eram também dotados de destreza na expressão de ideias, com pensamento lúcido e linguagem precisa e elegante (v. HOWATSON e BANDINELLI). Tradicionalmente, os romanos valorizavam a vida em família e as virtudes da *gravitas* (“dignidade”) e *pietas* (“devoção” ou “sentimento de obrigação”). Mas, como todos os povos, tinham seu lado sombrio, e há muitos casos registrados de corrupção, imoralidade sexual, brutalidade e assassinato. Deve se ter o cuidado de não idealizá-los nem desprezá-los como povo ou no que diz respeito às suas realizações.

1.3 A religião e a política romanas

1.3.1 *Religião e política.* Originariamente, a religião romana era animista, envolvendo os espíritos dos bosques, das fontes de água e das montanhas. Os romanos também adoravam deuses antropomórficos, como Júpiter, Juno, Marte e Minerva, identificando-os com seus equivalentes gregos. Estiveram sucessivamente sob a influência dos etruscos, dos gregos e de vários povos orientais e de cultos estrangeiros que importaram, inclusive os de Cibele, Ísis e Mitra,

desde que fossem compatíveis com as políticas do Estado. A religião romana e a política de Roma para a religião afetavam a maneira em que o povo romano recebia as religiões estrangeiras, inclusive o judaísmo e o cristianismo, uma vez que a religião romana estava intimamente atrelada ao governo de Roma. Um bom exemplo desse vínculo é o culto ao imperador, que parece originário do Oriente, onde havia muito tempo os monarcas helênicos eram reconhecidos como salvadores divinos. O culto ao imperador passou a ser fundamental e tornou-se um teste de lealdade (PLÍNIO, *Ep*, 10.96,97), embora em Roma fosse inicialmente restrito ao imperador falecido (cf. a adoração aos ancestrais já existente) ou ao seu “gênio” (espírito da guarda). Nas províncias, e mais tarde também em Roma, o imperador costumava partilhar seu culto com a deusa Roma, que era personificação do poder e do espírito de Roma.

[R. B. EDWARDS]

No entanto, o vínculo entre a religião e a política se fazia sentir de outras maneiras. Os sacerdotes da religião estatal serviam de conselheiros do Senado. Eram consultados para discernir a vontade divina por intermédio de sinais e da purificação de áreas importantes (*augures*), determinar o calendário e estabelecer leis religiosas (*pontifices*), fazer guerra de maneira religiosamente correta (*fetiales*) e guardar e interpretar os Livros Sibílicos (*duoviri* [mais tarde *decemviri sacris faciundis*]). Especialmente no século III a.C., os sacerdotes, devido à sua função de interpretar livros estrangeiros, conclamaram Roma a aceitar em seu meio certas religiões estrangeiras. No final do período da república, os *haruspices* (lit., “prognosticadores”) foram organizados como associação sacerdotal. Seus membros receberam instrução para discernir a vontade divina mediante o exame das vísceras de animais sacrificados.

Em todas as partes da Roma do século I havia lembranças dos deuses. No monte conhecido como Capitólio, um grande templo foi dedicado a Júpiter, Juno e Minerva, no primeiro ano da república. Ele foi incendiado em 83 a.C, mas um novo templo foi construído em 69 a.C. Em 26 e 9 a.C. Augusto restaurou e ornamentou esse templo. Dessa maneira, o templo dominava a cidade quando os primeiros cristãos chegaram a

Roma. Na orla sul do centro político — o Fórum — estavam localizados os templos de Saturno, dos Castores e de Vesta e os espaços para escritórios religiosos dos *pontífices* e de outro membro de sua associação religiosa, o *rex sacrorum* (“rei das coisas sagradas”, posto religioso que representava os antigos reis de Roma). Na esfera doméstica, os *lares* (altares para os membros da família já falecidos) e os *di penates* (deuses da despensa da família) eram, para a mente religiosa romana, lembretes constantes da ligação entre este mundo e o outro.

A participação no ritual religioso era um estilo de vida para os romanos. A possibilidade de escolher uma religião e unir-se a um grupo definido apenas por sua identidade religiosa era algo desconhecido. Também eram desconhecidos grupos organizados exclusivamente com objetivos religiosos, com exceção das associações para a formação de sacerdotes para a religião estatal, as sinagogas judaicas e, mais tarde, as igrejas. Embora houvesse *collegia* com o nome de certas divindades, os membros de tais associações possuíam uma ocupação ou uma origem étnica comuns. É plausível que as igrejas em Roma, mais que as sinagogas, tenham mostrado que sua fé era o princípio organizador, visto que as igrejas provavelmente eram constituídas de pessoas de uma variedade maior, tanto por origem étnica quanto por classes sociais.

1.3.2 *Orientação legal.* Em público e em particular, a religião romana era essencialmente o desempenho de um ritual. Por esse motivo, dava-se grande destaque à observância ritual (PLÍNIO, *Naturalis Historia*, 13.10). Os grupos sacerdotais estavam intimamente ligados ao governo legislativo. Esse fato e as minuciosas regras da religião romana apontam para a natureza essencialmente legal da religião. Em vez de postular um relacionamento pessoal com os deuses, a religião romana ensinava que quem seguisse os rituais de maneira correta obteria um contrato que alcançava a “paz dos deuses” (*pax deorum*; cf. Rm 5.1,2, em que Paulo declara que, pela fé, os crentes têm “paz com Deus”).

Uma vez que os romanos consideravam a religião um assunto essencialmente legal, é possível interpretar em termos legais a apresentação que Paulo faz de seu evangelho na Carta aos Romanos (v. ROMANOS, CARTA AOS): a lei moral geral de

Deus (Rm 2.14-16), a *Torá* (Rm 3.21; 10.4) e a lei política (Rm 3.1-7). A atenção que Paulo dedica a questões legais (Rm 2.12-17; 4.13-16; 7, passim) e a certeza de que seus leitores “conhecem a lei” (Rm 7.1) talvez reflitam não apenas a preocupação judaica com a *Torá* ou a alta porcentagem de advogados seculares da sociedade romana, mas o reconhecimento por parte do apóstolo de que os romanos viam a religião como um assunto de ordem legal. A ênfase de Roma ao cerimonial legal na religião pressupunha que os deuses eram racionais, ideia não partilhada pela maioria dos cultos estrangeiros introduzidos em Roma. O voto religioso de 217 a.C. (LÍVIO, *Historia*, 22.10) demonstra que um sacerdote romano podia tratar os deuses como parceiros racionais, com quem faziam bons negócios, assim como uma pessoa conversa racionalmente com outra. A Carta aos Romanos ressalta a ideia de a pessoa ser racional na religião. O Deus racional entrega os que o ignoram “a uma mentalidade condenável” (Rm 1.28). Agir contra a própria mente significa agir contra Deus (Rm 7.20-24), e apresentar o próprio corpo a Deus é a religião racional, acompanhada de uma mente renovada (Rm 12.1-12).

1.3.3 *Políticas e atitudes romanas para com as religiões estrangeiras.* Como uma das religiões que mais tarde tentou se introduzir em Roma, o cristianismo herdou estereótipos e políticas governamentais desenvolvidos a partir de contatos entre o governo romano e religiões estrangeiras, como o judaísmo. Qualquer estudo acerca das relações entre igreja e Estado deve não apenas começar com a religião estatal de Roma, mas também considerar a forma em que Roma recebeu as religiões estrangeiras que chegaram antes do cristianismo, visto que estas não podiam ser introduzidas em Roma sem aprovação oficial do Senado, e os romanos encaravam a religião como uma área de interesse do Estado. A partir do final da república, Roma passou a encarar com muita suspeita todas as religiões estrangeiras. Ao mesmo tempo, se mostrava disposta a acolher uma religião estrangeira, quando percebia que seu culto oferecia solução para alguma necessidade não resolvida em Roma. Por exemplo, o culto de Asclápíio (conhecido em Roma como *Aesculapius*) foi levado de Epidauro para Roma. Além disso, os sacerdotes romanos que guardavam os Livros

Sibilinos pediram, em 293 a.C., a introdução dessa religião para controlar uma peste. Seu templo na ilha de Tibre foi dedicado em 1.º de janeiro de 291 a.C. Ali também se adorava a divindade secundária Hígieia, à qual os romanos mais tarde ligaram o nome de Salus, sua deusa italiana.

A introdução oficial de uma nova religião não significava que a religião do Estado fora abandonada. Na religião romana, não havia nenhum mecanismo para abolir práticas tradicionais. Ao contrário, novos cultos foram levados a Roma, e se fizeram novas interpretações à medida que a história progredia. O exclusivismo religioso, como o do judaísmo e do cristianismo, era, portanto, algo desconhecido da mente religiosa romana. Embora inicialmente mais tolerante, Roma passou a ser mais cautelosa com as novas religiões depois de certos fatos ocorridos em 186 a.C., que levaram o governo a suspeitar das religiões estrangeiras. Nesse ano, o Senado romano proibiu a prática das *orgia* ou *bacchanalia* dionisíacas. O culto a Dionísio havia entrado em Roma proveniente da região de Campânia, na Itália. Como resposta às medidas do Senado (*CL. 1.196; ILS 18*), o povo de Roma reagiu com violência, e uma onda de crimes se espalhou pela cidade (*Lívio, Hi.*, 39.8-18). Esse incidente ajudou a modelar o estereótipo romano de que as religiões estrangeiras inevitavelmente provocavam desordens. Por isso, quando o cristianismo entrou em Roma, também foi encarado com suspeita.

[M. REASONER]

1.4 A administração provincial romana. As primeiras províncias romanas, situadas no Ocidente, foram conquistadas no século III a.C. Depois da expansão de Roma em direção ao Oriente, foram acrescentadas a Ásia (i.e., o lado ocidental da Turquia), a Cilícia e a Bitúnia, seguidas pela Síria e pelo Egito. Augusto anexou várias outras províncias, e Cláudio acrescentou a Britânia (43 d.C.). Sob a administração do império, havia dois tipos de províncias: públicas (ou consulares), governadas por procônsules, que estavam subordinados à autoridade do Senado, e em geral eram as mais ricas e organizadas; imperiais, governadas por legados, nomeados pelo imperador (na maioria das vezes, províncias situadas

nas regiões fronteiriças, como a Síria, onde as legiões ficavam estacionadas). Esses dois tipos de governador eram de nível senatorial. Havia uma terceira classe de governadores, conhecidos como prefeitos ou procuradores, de nível inferior ao de cavaleiros, incumbidos de províncias menores (e.g., Judeia). Os últimos eram, com frequência, especialistas em administração financeira. Todos os governadores tinham autoridade judicial e militar. O número de tropas disponíveis podia ser bem pequeno (e.g., uma coorte, constituída de trezentos a seiscentos homens), mas em províncias fronteiriças esse número podia chegar a três ou quatro legiões (uma legião consistia em cerca de 3 mil a 6 mil soldados de infantaria e 100 a 200 soldados de cavalaria). Os governadores não podiam ser processados por improbidade administrativa, senão após o término de seu mandato.

O governo provincial romano tem sido visto mais como “de supervisão que de execução” (SHERWIN-WHITE, *ISBE*, v. 3, p. 1027), o que significa que pouquíssimas autoridades romanas estavam envolvidas na atividade de governo: os detalhes da administração ficavam nas mãos das autoridades municipais ou, no caso da Judeia, de conselhos de anciãos reunidos em toparquias. O governo recebia os impostos mediante um sistema próprio de coleta. Em geral, respeitavam-se as leis locais e os costumes religiosos, desde que não criassem dificuldades à administração. Os cidadãos romanos estavam subordinados à lei romana. A cidadania podia ser concedida tanto a comunidades inteiras quanto a indivíduos (e.g., homens com longo período de serviço nas unidades auxiliares do exército) e era transmitida de pai para filho. Nas províncias orientais, os membros das classes mais abastadas adquiriam a cidadania mediante o uso de influência.

[R. B. EDWARDS]

2. A cidade de Roma no século I d.C.

2.1 População. Com uma população de 1 milhão de pessoas, aproximadamente, no século I a cidade de Roma atraía pessoas de todos os cantos do império e mesmo além. Durante o reinado de Augusto, uma força policial urbana (*cohortes urbanae*) e unidades de prevenção de incêndio (*vigiles*) foram introduzidas com a finalidade de

manter a ordem na cidade em constante crescimento. À semelhança das grandes cidades de hoje, durante o período imperial Roma era o lugar para se visitar. A afirmação de Paulo de que muitas vezes havia planejado visitar os cristãos romanos, antes de escrever a carta para eles (Rm 1.13), era o que provavelmente qualquer morador das províncias diria antes de fazer os preparativos finais para uma viagem à capital do império.

Já a partir do século III a.C., Roma havia se tornado um local que atraía pessoas de várias etnias. A imigração de italianos e gregos das províncias, que vinha ocorrendo desde a república, foi, no início do principado, ultrapassada em número pelos imigrantes que chegavam da Síria, da Ásia Menor (atual Turquia), do Egito, da África, da Espanha e, mais tarde, da Gália e da Alemanha. A declaração de Juvenal de que “há muito tempo o rio Orontes transbordou no Tibre” (JUVENAL, *Sá*, 3.62) mostra como ele via o elevado número de pessoas de origem semítica vivendo na Roma do século I. O registro mais antigo de presença judaica em Roma é de 139 a.C., e sabe-se que o número de judeus residentes em Roma aumentou quando, em 62 a.C., Pompeu levou um grande número de cativos judeus para usá-los como escravos. Parece que já na ocasião em que Cícero defendeu Flaco, em 59 a.C., os judeus constituíam um grupo de peso político importante (CÍCERO, *Fl*, 66). Na guerra civil que teve início em 49 a.C., os judeus de Roma e de todo o mundo mediterrâneo apoiaram Júlio César contra Pompeu, o que explica por que os judeus prantearam a morte de César, em 44 a.C. (SÜETÔNIO, *Júlio*, 84.5). Calcula-se que havia pelo menos 40 mil judeus em Roma no século I d.C. Fontes literárias do final da república e começo do império mostram, contudo, que os estrangeiros residentes em Roma (*peregrini*) não eram plenamente aceitos e sofriam discriminação racial. Há registros de que os africanos eram menosprezados (LÍVIO, *Hí*, 30.12.18; SALÚSTIO, *Ju*, 91.7), os judeus foram vítimas da mesma discriminação (CÍCERO, *Fl*, 66—69; HORÁCIO, *Sá*, 1.9.71,72) e até mesmo os gregos foram insultados (CÍCERO, *Ep*, 16.4.2; *Tc*, 2.65; *De or*, 1.105; 2.13).

2.2 Judaísmo em Roma. Os estudiosos não sabem dizer se o judaísmo recebeu o reconhecimento de religião legalizada (*religio licita*), mas parece que os judeus tiveram permissão tácita para se

reunir com objetivos religiosos nas sinagogas, e a observância do sábado pelos judeus não foi usada contra eles. É verdade que os judeus foram expulsos de Roma em 139 a.C. (VALÉRIO MÁXIMO, *Fc ac di*, 1.3.2), em 19 d.C. (JOSEFO, *An*, 18.3.5, § 81-4; TÁCTO, *An*, 2.85.5; SÜETÔNIO, *Tibério*, 36; DIÃO CÁSSIO, *Hí*, 57.18.5) e em 49 d.C. (SÜETÔNIO, *Cláudio*, 25.4; At 18.1,2; alguns estudiosos acreditam que essa expulsão ocorreu em 41 d.C.). Os dois primeiros casos foram provavelmente uma reação romana à atividade proselitista dos judeus, mas a terceira talvez tenha sido consequência da agitação dentro da comunidade judaica por causa do cristianismo (v. 1.2 acima). Mas essas expulsões não foram medidas permanentes, e pelo menos nos dois últimos casos não se aplicaram a judeus que eram cidadãos romanos.

O judaísmo de Roma estava intimamente ligado ao de Jerusalém. Por volta de 140 a.C., os sumos sacerdotes de Jerusalém enviaram emissários a Roma a fim de neutralizar o poder dos selêucidas. Mais tarde, no século I a.C., os sacerdotes que estavam no poder apoiaram Júlio César (não Pompeu, que havia entrado no templo em 63 a.C.), e Herodes, o Grande, foi aliado político de Augusto. No século I d.C., os príncipes da família de Herodes, como Agripa II, que mais tarde teriam o direito de nomear sumos sacerdotes em Jerusalém, eram educados com o patrocínio imperial em Roma. Então, longe de ser um primo mal comportado do judaísmo de Jerusalém, o judaísmo de Roma era, na verdade, um filho dedicado. Foi pelas portas das sinagogas de Roma que o cristianismo entrou na cidade.

2.3 Cristãos em Roma. Embora o cristianismo tenha surgido inicialmente como uma seita do judaísmo, à época em que Paulo fez sua primeira visita à igreja de Roma o rompimento com o judaísmo já havia começado e deve ter sido total por volta de 64 d.C., quando Nero fez com que a perseguição se concentrasse nos cristãos, culpando-os pelo incêndio na cidade. A igreja de Roma constituía uma parcela do cristianismo que Paulo não podia ignorar. O potencial estratégico que representava provinha de sua íntima ligação com Jerusalém, de sua localização na capital do mundo e de suas ligações com o restante do império por meio dos grupos representados nas congregações em Roma.

2.3.1 *Origens.* A ligação que havia entre os judeus de Roma e os de Jerusalém e o elemento judaico do cristianismo romano primitivo conduzem à provável conclusão de que o cristianismo foi levado a Roma por cristãos judeus provenientes da Palestina. Isso está confirmado na observação de que judeus vindos de Roma estavam entre os ouvintes de Pedro em Jerusalém por ocasião do Pentecostes (At 2.10). Os cristãos judeus muito provavelmente entraram em diálogo com seus compatriotas, e isso resultou em conflitos violentos e algumas conversões. Um desses conflitos aconteceu possivelmente em 49 d.C., quando Cláudio expulsou os judeus de Roma. Em geral, interpreta-se que a breve descrição que Suetônio faz desse acontecimento indica que os judeus estavam discutindo entre si a respeito de Cristo. Como consequência, Priscila e Áquila, dois cristãos judeus, deixaram a Itália quando Cláudio determinou que os judeus fossem expulsos de Roma (At 18.2).

O componente judaico no início do cristianismo romano é sinal de que as igrejas nos lares se desenvolveram em associação com as sinagogas, o que indica que o cristianismo em Roma não surgiu numa única igreja, mas numa pluralidade de igrejas domésticas. A saudação de Paulo na Carta aos Romanos não é dirigida a uma igreja (cf. 1Co 1.2; 2Co 1.1), mas “a todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados para serdes santos” (Rm 1.7). Mesmo assim, Paulo emprega o singular “igreja” quando se refere aos cristãos que se reuniam em Roma, ao mesmo tempo que reconhece que eles o faziam em vários lugares.

2.3.2 *Presença judaica.* Por causa de sua provável origem nas sinagogas de Roma, o cristianismo judaico manteve íntima ligação com suas raízes judaicas em Jerusalém. A carta de Paulo à igreja de Roma é prova disso (Rm 1.16; 3.1-30; 9—11). Meio século depois, Tácito escreve a respeito do cristianismo e o associa à Judeia (TÁCITO, *An*, 15.44.2). O cristianismo romano deve ter incluído um elemento inconfundivelmente judaico. Teologicamente, a presença judaica na igreja com maior representação de povos do mundo obrigou Paulo a esboçar seu evangelho de uma forma que explicasse o relacionamento entre Deus e toda a humanidade (Rm 2.1-16; 15.7-13). Uma carta e

uma visita a essa igreja proporcionaram a Paulo a oportunidade de se defender diante de pessoas que tinham ligações íntimas com os grupos que mais criticavam o ministério de Paulo e resistiam ao seu trabalho: o judaísmo e o cristianismo de Jerusalém. Desse modo, Paulo defende diante dos romanos sua teologia (Rm 6.1,2) e sua estratégia missionária (Rm 15.14-24). Ele explica a visita que pretende fazer a Jerusalém como um esforço espiritual que vale a pena (Rm 15.25-32). Embora o cristianismo romano fosse constituído basicamente de gentios, como a carta revela, é provável que houvesse a presença de pessoas de etnia judaica nas igrejas romanas.

2.3.3 *Presença servil.* Visto que muitos judeus tinham ido para Roma na condição de escravos, é provável que alguns judeus das igrejas em Roma pertencessem às classes servis (quer escravos, quer libertos). No primeiro século do principado, os escravos de Roma eram quase todos de origem estrangeira. Embora em Roma existissem alguns estrangeiros nascidos livres, a possibilidade de que muitos fossem estrangeiros servis se harmoniza com a certeza de Suetônio de que Nero aplicou corretamente a lei romana quando determinou a crucificação dos cristãos (SUETÔNIO, *Nero*, 16.2; 19.3), visto que a lei romana proibia a crucificação de seus cidadãos. A prova adicional da natureza servil da igreja de Roma são as referências aos que pertenciam a certas famílias (“os da casa de...”, Rm 16.10,11, *ARA*), um eufemismo padrão para designar classes servis.

2.3.4 *Ascetismo.* G. La Piana sugere a existência de um elemento ascético na igreja romana do século I. Isso parece estar em plena consonância com algumas informações extrabíblicas e com os indícios existentes na Carta aos Romanos. Ensinava-se o vegetarianismo na escola de Quinto Séxtio, no início do século I. O filósofo Sótion convenceu Sêneca a adotar o vegetarianismo por algum tempo (SÊNeca, *Ep*, 108.22). Outro filósofo influente durante o reinado de Nero, Musônio Rufo, também pregava o vegetarianismo (HENSE, *org.*, *Peri Trophes*, p. 95). O vegetarianismo se reflete em 1Clemente 20.4, ao passo que o ascetismo é mencionado em 1Clemente 17.1. Indícios bíblicos da existência de ascetismo no cristianismo romano encontram-se em Hebreus 13.9 e Romanos 14.1-3,21. Na última referência, as diferentes

atitudes diante das práticas ascéticas distinguem fortes e fracos na igreja romana. O dualismo mente/corpo, comum no ascetismo, é visto em Romanos 1.24, 6.19; 7.23,24 e 12.1,2. Mais tarde, as tendências ascéticas do cristianismo romano se desenvolveram por meio de um de seus líderes, Taciano (prosperando em Roma entre 160 e 172 d.C.). O movimento ascético na igreja de Roma à época de Paulo pode muito bem tê-lo levado a delinear uma ética de responsabilidade: os cristãos de consciência forte deviam respeitar os mais fracos e os ascéticos (Rm 14.14-17; 15.1-3).

2.3.5 Influência. Fica claro que já na época em que Paulo escreveu a Carta aos Romanos a influência da igreja de Roma estava crescendo entre as igrejas do mundo mediterrâneo. O desejo pouco característico de Paulo de visitar a igreja em Roma, que ele não havia fundado (Rm 1.9-13; cf. 15.20), e sua necessidade do apoio e do sustento desses cristãos (Rm 15.22-24) mostram a influência dessa igreja no mundo mediterrâneo. A influência da igreja romana também se vê em *1Clemente*, carta escrita na remota data de 96 d.C., na qual se diz que a igreja romana espera que suas instruções oficiais sejam seguidas pela igreja-irmã de Corinto (*1Cl*, 7.1-3; 62.1-3; 65.1).

Embora a igreja em Roma não tenha sido fundada por um apóstolo, Paulo está associado com o início de sua história. Na condição de apóstolo aos gentios, ele a considerava incluída no escopo de seu ministério (Rm 1.11-15). O entendimento acerca do relacionamento de Paulo com o cristianismo romano antes de sua visita, em 60 d.C., afeta a noção que se tem da história do início da igreja e, por conseguinte, a interpretação da Carta aos Romanos. Embora Romanos seja a mais sistemática das cartas de Paulo, não se pode negar sua natureza ocasional. A influência exercida pelo cristianismo romano provavelmente significava que os cristãos de todo o império sabiam algo acerca da igreja romana. A afirmação de Paulo de que “a vossa fé é anunciada em todo o mundo” (Rm 1.8) é provavelmente mais que uma lisonja de quem escreve uma carta. Antes mesmo de 50 d.C., Paulo se havia encontrado com cristãos procedentes de Roma, depois que Áquila e Priscila vieram daquela cidade para Corinto (At 18.1,2, cf. Rm 16.3-5). Não há dúvida de que nos círculos paulinos os cristãos tinham

contatos com outros cristãos em Roma. Embora T. W. Manson afirme que Romanos 16 foi escrito à igreja em Éfeso, mais tarde as obras de H. Gamble, P. Lampe e W.-H. Ollrog demonstraram a integridade desse capítulo com o restante da carta. Assim, com base em Romanos 16, deduz-se que Paulo conhecia várias pessoas em Roma. A carta foi escrita a fim de fortalecer um relacionamento existente. Quando Paulo chegou a Roma, por volta de 60 d.C. (At 28.14-16), a fim de ser julgado perante o representante de César, que era o prefeito pretoriano, algumas coisas já haviam acontecido: Nero havia assassinado a própria mãe, seu conselheiro, Burro, havia morrido e Sêneca estava aposentado. Provavelmente estavam se espalhando os boatos de que o governo imperial não parecia tão estável quanto no período inicial do reinado de Nero. De acordo com a tradição, Paulo foi libertado depois de seu primeiro julgamento. Se o testemunho de Paulo “chegou aos limites do Ocidente” (*1Cl*, 5.7), é possível que o apóstolo tenha então chegado à Espanha, como pretendia (Rm 15.4). Portanto, é muitíssimo provável que Paulo tenha sido detido e mantido preso outra vez em Roma, onde foi executado, em algum momento entre 64 e 67 d.C. Ao citar “as colunas da igreja”, *1Clemente* menciona Pedro em primeiro lugar e depois Paulo como exemplos de perseverança em meio ao sofrimento. Hoje em dia, é possível ver uma escultura de ambos os apóstolos batizando seus carcereiros no cárcere Mamertino (a prisão do governo de Roma), um testemunho acerca da tradição de que em Roma ambos sofreram por causa de sua fé. São desconhecidos os detalhes do segundo julgamento de Paulo (se é que houve) e de seu martírio. A tradição diz que ele foi decapitado na via Ostiense aproximadamente na mesma época e lugar em que Pedro foi executado (EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.25.7,8).

[M. REASONER]

3. Os romanos na Palestina

3.1 Até Herodes, o Grande. A história do governo romano na Palestina é complexa. Entre 66 e 63 a.C., Pompeu comandou sua famosa campanha no Oriente, durante a qual foi chamado à Palestina pelos dois filhos de Salomé Alexandra, por causa de uma disputa que ambos travavam pela sucessão ao trono. Ele capturou Jerusalém

e entrou no templo, mas ordenou sua purificação e pôs Hircano de volta como sumo sacerdote. Depois disso, a Síria tornou-se província imperial, quando Decápolis e Samaria, agora libertas do governo judaico, passaram para o controle da Síria. Os judeus mantiveram a Judeia, a Galileia, a Idumeia e a Pereia como reinos-satélites, dependentes de Roma. Júlio César nomeou Antípater procurador da Judeia. Seu filho Herodes, que havia sido governador da Galileia, ganhou de Roma o título de rei dos judeus, que ele teve de tornar realidade por força das armas. Herodes reinou de 37 a 4 a.C. Ele ampliou seus territórios e restaurou com suntuosidade o templo de Jerusalém, acrescentando-lhe aspectos arquitetônicos greco-romanos. Herodes era, ao mesmo tempo, amante do helenismo e admirador da cultura romana. Ele incentivou a educação e os valores sociais helenísticos e construiu teatros, anfiteatros e outras obras para o bem-estar do povo, como os aquedutos. Sob seu governo, a Judeia foi economicamente próspera. Mas ele também foi violento e cruel. O massacre dos inocentes em Belém (Mt 2; v. JESUS, NASCIMENTO DE), embora sem confirmação de fontes externas, é consistente com o caráter de Herodes.

3.2 Depois de Herodes, o Grande. Com a morte de Herodes, seu reino foi dividido em três, e Herodes Antipas tornou-se tetrarca da Galileia e da Pereia (4 a.C.-39 d.C.), Filipe, tetrarca de Traconites e Itureia (4 a.C.-34 d.C.), e Arquelau, etnarca da Judeia, Idumeia e Samaria (4 a.C.-6 d.C.; cf. Mt 2.22; Lc 3.1). O governo de Arquelau terminou em levante, e ele foi deportado. Então a Judeia passou para o controle de governadores romanos.

Pôncio Pilatos foi governador da Judeia entre 26/27 e 36 d.C. Tácito (*An*, 15.44) refere-se a ele como procurador e menciona que “Christus” foi morto por ele quando Tibério era imperador. Entretanto, uma inscrição encontrada em Cesareia, capital romana da Judeia, mostra que o melhor título para ele era “prefeito”. Ele era do nível da cavalaria, presumivelmente um antigo tribuno militar, tendo sob seu comando cinco coortes de infantaria e um regimento de cavalaria. Ele tinha autoridade absoluta em sua província, mas era responsável perante o legado na Síria. Josefo e Filo afirmam que seu mandato como governador

foi arruinado pelo derramamento de sangue, inclusive o massacre de alguns galileus (ao qual possivelmente existe uma alusão em Lc 13.1) e a matança de muitos samaritanos num incidente hediondo, que resultou em protestos diante do legado Vitélio, na Síria, e na convocação de Pilatos de volta a Roma. De acordo com Eusébio, ele acabou se suicidando.

Em 41 d.C., Herodes Agripa I, que havia governado o norte da Palestina e a Galileia, foi feito rei dos judeus (cf. At 12), mas em 44 d.C. a Palestina voltou a ser administrada por governadores romanos. Entre 66 e 70, houve a trágica guerra judaica, com o cerco e a queda de Jerusalém, em 70 d.C. Os patriotas judeus resistiram em Massada até 73 d.C. e cometeram suicídio para não se submeter a Roma. Entre 132 e 135, a revolta de Bar Kokhba selou finalmente o destino da Judeia, e Jerusalém tornou-se colônia romana (Aelia Capitolina) habitada por não judeus.

Na Palestina, a atitude dos judeus, líderes e povo, diante dos romanos variava imensamente. Os governantes herodianos e seu grupo eram naturalmente pró-Roma. Os sumos sacerdotes em geral também favoreciam a cooperação, assim como os saduceus. Pelo menos alguns essênios se retiraram para o deserto, ao passo que os zelotes se envolveram na rebelião armada. Para os fariseus, sua lealdade suprema estava na adesão absoluta à Lei e às tradições mosaicas, de forma que se recusavam a fazer juramento de lealdade a Herodes (Josefo, *An*, 17.42). Alguns resistiram ativamente ao domínio romano, porém outros foram mais submissos. Os judeus comuns devem ter lutado apenas para sobreviver numa sociedade em que havia grande desigualdade entre ricos e pobres e muita oportunidade para opressão.

Ver também HEBREUS, CARTA AOS; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS; RELIGIÕES GRECO-ROMANAS; ROMANOS, CARTA AOS.

DNTB: ROMAN ADMINISTRATION; ROMAN EAST; ROMAN EMPERORS; ROMAN EMPIRE; ROMAN GOVERNORS OF PALESTINE; ROMAN LAW AND LEGAL SYSTEM; ROMAN MILITARY; ROMAN POLITICAL SYSTEM; ROMAN SOCIAL CLASSES.

BIBLIOGRAFIA. ADKINS, L. & ADKINS, R. A. *Dictionary of Roman religion*. New York: Facts on File, 1996. ■ ARNOLD, W. T. *The Roman system of provincial administration*. Oxford: Blackwell, 1906.

- AVI-YONAH, M. *Gazetteer of Roman Palestine*. Jerusalem: Hebrew University, 1976. (*Qedem*, 5.) ■ BALSDON, J. P. V. D. *Rome: the story of an empire*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970. ■ BÄMMEL, E. & MOULE, C. F. D., orgs. *Jesus and the politics of his day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. ■ BANDINELLI, R. B. *Rome, the center of power*. London: Thames & Hudson, 1970. ■ BEARD, M. & CRAWFORD, M. *Rome in the late Republic*. London: Duckworth, 1985. ■ BRADLEY, K. R. *Slaves and masters in the Roman Empire: a study in social control*. New York: Oxford University Press, 1987. ■ BROWN, R. E. & MEIER, J. P. *Antioch and Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity*. New York: Paulist, 1983. ■ CARY, M. *A history of Rome down to the reign of Constantine*. 2. ed. London: Macmillan, 1967. ■ CHARLESWORTH, M. P. *Documents illustrating the reigns of Claudius and Nero*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951. ■ EDMUNDSON, G. *The church in Rome in the first century*. London: Longmans, Green, 1913. ■ EHRENBERG, V. & JONES, A. H. M. *Documents illustrating the reigns of Augustus and Tiberius*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1955. ■ FREYNE, S. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian*. Wilmington: Michael Glazier, 1980. ■ FERGUSON, J. *The religions of the Roman Empire*. Ithaca: Cornell University Press, 1970. ■ GAMBLE JR., H. *The textual history of the Letter to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. ■ GARNSEY, P. & SALLER, R. *The Roman Empire: economy, society and culture*. Berkeley: University of California Press, 1987. ■ GLOVER, T. R. *The conflict of religions in the early Roman Empire*. London: Methuen, 1909. ■ GRANT, F. C. *Roman Hellenism and the New Testament*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1962. ■ GRANT, M. *The twelve Caesars*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1975. ■ GRANT, R. M. *Early Christianity and society*. London: Collins, 1978. ■ HOWATSON, M. C., org. *The Oxford companion to classical literature*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1989. ■ JONES, A. H. M. *Augustus*. London: Chatto & Windus, 1970. ■ _____. *Cities of the Eastern Roman provinces*. Oxford: Clarendon, 1937. ■ JONES, B. W. & MILNS, R. D. *The use of documentary evidence in the study of Roman Imperial history*. Sydney: Sydney University Press, 1984. ■ KOKKINOS, N. *The Herodian dynasty: origins, role in society and eclipse*. Sheffield: Academic, 1998. (*JSPsup*, 30.) ■ KREITZER, L. J. *Striking new images: Roman imperial coinage and the New Testament world*. Sheffield: Academic, 1996. (*JNNTsup*, 134.) ■ LAMPE, P. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the first two centuries*. Minneapolis: Fortress, 2003. ■ LA PIANA, G. Foreign groups in Rome during the first centuries of the empire. *HTR*, v. 20, p. 183-403, 1927. ■ _____. La primitiva comunità cristiana di Roma e l'epistola ai Romani. *RR*, v. 1, p. 209-26, 305-26, 1925. ■ LEON, H. J. *The Jews of ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1960. ■ LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Continuity and change in Roman religion*. Oxford: Clarendon, 1979. ■ LINDER, A. *The Jews in Roman imperial legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987. ■ LOHSE, E. *The New Testament environment*. Nashville: Abingdon, 1976. ■ MACMULLEN, R. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984. ■ _____. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press, 1981. ■ _____. *Roman social relations 50 B.C. to A.D. 284*. New Haven: Yale University Press, 1974. ■ MANSON, T. W. St. Paul's Letter to the Romans—and others. In: DONFRIED, K. P., org. *The Romans debate*. Minneapolis: Augsburg, 1978. p. 1-16. ■ MCCRUM, M. & WOODHEAD, A. G. *Select documents of the principates of the Flavian emperors including the year of revolution A.D. 68-96*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966. ■ MILLAR, F. *The Roman Empire and its neighbors*. 2. ed. London: Gerald Duckworth, 1981. ■ _____. *The Roman Near East 31 B.C.-A.D. 337*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. ■ MOMMSEN, T. *The provinces of the Roman Empire from Caesar to Diocletian*. London: Macmillan, 1909. 2 v. ■ NILSSON, M. P. *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*. Salem: Ayer, 1985. ■ _____. *Imperial Rome*. London: Bell, 1926. ■ NORTH, J. A. Conservatism and change in Roman religion. *PBSR*, v. 44, p. 1-12, 1976. ■ _____. Religion in Republican Rome. In: WALBANK, F. W.; ASTIN, A. E.; FREDERIKSEN, M. W.; OGLIVIE, R. M.; DRUMMOND, A., orgs. *The rise of Rome to 220 B.C.* [S.l.: s.n.], 1989. p. 573-624. (*CAH*, v. 7.2.) ■ OLLROG, W.-H. Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16. In: LÜHRMANN, D. & STRECKER, G., orgs. *Kirche: Festschrift für G. Bornkamm*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980. p. 221-44. ■ ROSTOVZEFF, A. M. *Social*

and economic history of the Roman Empire. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1957. 2 v. ■ SHERK, R. K., org. *Rome and the Greek East to the death of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. ■ _____. *The Roman Empire: Augustus to Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ■ SHERWIN-WHITE, A. N. *Provinces, Roman*. *ISBE*. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 3. p. 1026-8. ■ _____. *Roman society and Roman law in the New Testament*. Oxford: Clarendon, 1963. ■ STERN, M., org. *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, v. 2. ■ WATSON, A. *The law of the ancient Romans*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1970. ■ WENGST, K. *Pax romana and the peace of Jesus Christ*. London: SCM, 1987. ■ WILKEN, R. L. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven: Yale University Press, 1984. ■ WILLIAMS, M. H. *The Jews among the Greeks and Romans: a diasporan sourcebook*. London: Duckworth, 1998.

R. B. EDWARDS e M. REASONER

ROMA, CIDADE DE. Ver ROMA.

ROMA, CRISTIANISMO EM. Ver ROMA.

ROMANOS, CARTA AOS

Romanos é, ao mesmo tempo, a menos controversa das principais cartas do NT e a mais importante. É menos controversa nas questões de quem escreveu, o que escreveu, quando escreveu e para quem escreveu, questões de difícil definição na maioria dos demais escritos do NT. É importantíssima por ser, dentre as que chegaram até nós, a primeira exposição teológica bem desenvolvida por um teólogo cristão. Trata-se de uma obra que desde o início tem exercido uma influência incalculável na formação da teologia cristã — podendo se afirmar com segurança que é a mais importante obra de teologia cristã de todos os tempos. Essa característica dupla de Romanos é importante, pois significa que a análise da carta pode deixar logo para trás as questões preliminares e se concentrar no conteúdo teológico real, sem se distrair em demasia com desconhecidos e irritantes dados introdutórios.

1. Autor, data e local de origem
2. Destinatários
3. Propósitos

4. Forma literária e coerência
5. Questões em pauta
6. Argumento da carta

1. Autor, data e local de origem

1.1 Autor. Nunca houve um questionamento importante sobre a autoria da Carta aos Romanos. Ela foi escrita por Paulo (Rm 1.1). Mais importante é o que a carta nos conta a respeito de Paulo — em particular como ele entendia seu comissionamento (v. PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE) para o apostolado e o consequente compromisso de pregar o evangelho (Rm 1.1,5,12-17; 15.15-24). É fato que Paulo, o Judeu, ou preferivelmente Paulo, o Israelita (Rm 11.1), acreditava que havia sido comissionado para ser apóstolo aos gentios (Rm 11.13), o que proporciona à carta seu caráter inconfundível e seu lugar de importância.

1.2 Data. Quanto à data, o fato mais importante é que Paulo escreveu a carta numa época em que pensava ter concluído uma fase importante de seu trabalho — a evangelização do quadrante nordeste do Mediterrâneo (Rm 15.19,23). A informação de que estava na iminência de partir para uma visita a Jerusalém (Rm 15.25) se harmoniza com o quadro mais abrangente, apresentado em Atos, de uma última visita a Jerusalém no que se revelou o final de seu trabalho na Ásia Menor e na Grécia (At 20). Isso aponta sem dúvida para uma data em meados da década de 50 (55-57 d.C.), embora uma minoria de estudiosos defenda uma data mais recuada — 51/52 d.C., o que é implausível. O fato de Paulo, em Romanos, ter sentido a necessidade de apresentar uma fundamentação teológica para o pagamento de impostos talvez reflita uma situação de agitação em Roma sobre essa questão no início do reinado de Nero, ou seja, por volta do mesmo período (56-58 d.C.; TÁCTO, *An*, 13). No entanto, a questão da data exata é de pouca importância, além da clara implicação de que a carta assinala um clímax na obra missionária de Paulo.

1.3 Local de origem. A correlação entre Romanos 15.25 e Atos 20 também deixa implícito o local de origem, visto que Atos 20.3 menciona o tempo de três meses, passados na Grécia por ocasião da viagem final a Jerusalém. Isso sugere Corinto, a principal base de Paulo na Grécia, e se harmoniza com a informação de Romanos

16: Febe provinha de Cencreia, um dos portos de Corinto (Rm 16.1,2), e Gaio e Erasto (Rm 16.23) provavelmente moravam em Corinto (1Co 1.14; *NewDocs*, v. 4, p. 160-1). O mais importante é que um período de três meses passados num único lugar daria a Paulo tempo para refletir, criar e ditar aquela que, dentre suas cartas, é a que foi elaborada com o maior cuidado.

2. Destinatários

Quase não se questiona a quem a carta foi dirigida. Em Romanos 1.7, alguns manuscritos omitem a referência a Roma, mas a melhor explicação para essa omissão é que a carta, originariamente dirigida a um público mais específico, teve mais tarde um uso mais geral. A questão mais importante é: quem eram os cristãos de Roma e por que Paulo, que nunca tinha visitado Roma, achou necessário escrever para eles?

2.1 “Primeiro do judeu...”. Não sabemos como o cristianismo começou em Roma nem quais foram os apóstolos que fundaram a igreja naquela cidade. Sabemos, no entanto, que no século I havia uma grande comunidade judaica em Roma, calculada entre 40 mil e 50 mil pessoas. Também sabemos que houve uma missão cristã ativa entre os da “circuncisão” (Gl 2.9). Mesmo a missão aos gentios deve ter descoberto que o terreno mais fértil eram os prosélitos gentios e as pessoas tementes a Deus que se associavam às muitas sinagogas da Diáspora, como indicam também Atos e a contínua identificação de Paulo com essa instituição judaica, implícita em 2Coríntios 11.24. Além do mais, temos a informação interessante de que muitos judeus foram expulsos de Roma, provavelmente em 49 d.C., por causa das agitações “provocadas por Chrestus” (Suetônio, *Cláudio*, 25.4), sendo “Chrestus” quase universalmente entendido como uma referência a Cristo. E a quantidade de nomes de escravos entre aqueles a quem Paulo envia saudações em Romanos 16 (pelo menos 14 de 24) sugere que não poucos eram descendentes de judeus cativos trazidos para Roma, especialmente após Pompeu ter subjugado a Palestina, em 62 a.C., que vieram a crer em Jesus como o Messias.

A implicação óbvia, portanto, é que o cristianismo fincou pé em Roma no ambiente das muitas sinagogas de Roma. Isso talvez explique

por que é possível e plausível que Pedro seja considerado o fundador da igreja em Roma e, mais importante, por que a carta de Paulo é tão dominada pelo tema “primeiro do judeu e também do grego” (Rm 1.16; 2.9,10; 3.9,29; 9.24; 10.12).

2.2 “.. e também do grego”. Está implícito na carta, especialmente em Romanos 11.13-32 e 15.7-12 (v. tb. Rm 1.6,13; 15.15,16), que nos anos iniciais os gentios foram, em algum momento, atraídos para a igreja de Roma. Isso significa ser levado a participar de uma herança essencialmente judaica, o que resultaria inevitavelmente nas questões sobre as identidades judaica e cristã. Isso já é suficiente para explicar alguns dos elementos e temas característicos da carta: por exemplo, “quem/o que é um judeu?” (Rm 2.25-29); quem são “os eleitos de Deus?” (Rm 1.7; 8.33; 9.6-13; 11.5-7,28-32); a afirmação culminante de Romanos 9—11 e 15.8-12. Não há como dizer com certeza se as agitações ocorridas na comunidade judaica em 49 d.C. tiveram lugar entre os judeus que acreditavam e os que negavam que Jesus era o Messias (“Chrestus”) ou entre os judeus que acolhiam bem os gentios e aqueles (inclusive cristãos judeus) que não os acolhiam.

Além disso, caso seja grande o número de judeus cristãos entre os que foram expulsos em 49 d.C. (v. At 18.2), podemos ainda inferir que as igrejas romanas perderam boa parte de seus líderes e membros. Era previsível que a liderança dos gentios tivesse se tornado a regra. Depois que o decreto de Cláudio começou a perder força e os judeus cristãos começaram a voltar a Roma, é bem possível que tenham surgido algumas tensões entre os antigos e os novos crentes. É exatamente essa a circunstância que parece refletida em Romanos 14.1 e 15.1,7.

2.3 O contexto social. Há outros dois fatores importantes que completam, na medida do possível, o contexto da carta. O primeiro é que a comunidade judaica era influente em Roma, porém bastante menosprezada, para não dizer odiada, pelas vozes mais influentes da intelectualidade romana. Isso se devia em parte ao fato de ser uma comunidade grande e em parte ao tratamento preferencial que havia recebido de Júlio César e de Augusto e — provavelmente o mais importante — ao número de gentios que eram atraídos para o judaísmo. Não há dúvida de que esses fatores também provocaram

tenções entre judeus e gentios, que são óbvias na carta e ajudam a explicar determinadas passagens, como Romanos 1.16 e 12.14—13.7.

Também sabemos que a comunidade judaica não tinha uma autoridade central em Roma, como tinha em Alexandria. Isso indica uma organização mais fragmentada e, provavelmente, grande diversidade entre as diferentes sinagogas. Existe a implicação análoga de que faltava homogeneidade organizacional à comunidade cristã (o que está implícito no fato incomum de Paulo não falar de uma “igreja”, no singular, existente em Roma). Assim como sabemos os nomes de umas dez sinagogas em Roma, também sabemos de várias igrejas em casas (cinco podem estar implícitas em Rm 16.5,10,11,14,15).

Tudo isso mostra que é possível que grupos cristãos fossem constituídos de um espectro (às vezes de composição mais judaica, às vezes mais gentílica, na maioria das vezes misturado) que se sobrepunha substancialmente ao espectro das sinagogas. Paulo conhecia suficientemente bem as pessoas e as circunstâncias (Rm 14.1—15.7; 16.3-15) e podia elaborar seu ensino e sua exortação com base nisso. Entre outras coisas, ele tinha consciência de que sua carta seria lida não perante um grupo imenso de cristãos (salvo algumas exceções, uma reunião dessas seria demasiadamente perigosa numa capital imperial, que desconfiava de reuniões não autorizadas), e sim de forma repetida, perante várias igrejas nas casas, onde diferentes facetas de sua exposição causariam diferente impacto entre as diferentes congregações. Isso talvez explique a combinação de ensino mais geral e exortação específica, que é um dos aspectos da carta.

3. Propósitos

Dentre as questões introdutórias relacionadas com Romanos, em anos recentes o debate mais acalorado tem girado em torno do(s) propósito(s) de Paulo ao escrever a carta. Em particular, três propósitos têm sido minuciosamente escrutinados.

3.1 Propósito missionário. Esse intento surge especialmente em Romanos 15.18-24,28: Paulo, na condição de “apóstolo dos gentios”, ansioso por arrebanhar “a plenitude dos gentios” (i.e., “o número máximo de gentios”, Rm 11.13-15,25,26), escreve à capital do império gentílico.

Alguns intérpretes inferem que Paulo estava tentando evangelizar Roma (Rm 1.13-15). Isso não significa que ele não reconhecesse que já havia cristãos em Roma (cf. Rm 1.8; 15.14). No entanto, com base em Romanos 15.20, tem se alegado que aos olhos de Paulo as igrejas romanas não tinham sido fundadas com instrução de um apóstolo e que ele procurou suprir essa deficiência. Mas isso também é improvável, visto que Paulo considerava fundar igrejas uma obra apostólica (1Co 9.1,2), e o pequeno constrangimento evidente em Romanos 1.11,12 é exatamente o que esperaríamos de Paulo ao escrever a igrejas em cuja fundação ele não tivera nenhum envolvimento.

A tese mais plausível é que Paulo escreveu a Roma com o objetivo de que as igrejas ali fossem uma base de apoio para sua planejada missão à Espanha. É o que ele diz explicitamente (Rm 15.24,28), e não há motivo para duvidar disso. A igreja em Filipos havia desempenhado esse papel. No caso de Romanos, a carta seria uma tentativa de apresentar o evangelho que até então havia pregado com tanto êxito e que pretendia pregar na Espanha (Rm 1.16,17). No final da primeira fase (ou fase anterior) de sua grande estratégia missionária (Rm 15.19,23), ele aproveita a oportunidade para expor em minúcias a teologia do evangelho em que basearia seu pedido de ajuda aos cristãos de Roma.

3.2 Propósito apologético. A implicação de passagens como Romanos 1.16, 3.8 e 9.1,2, para não mencionar o fato de que Paulo recorre repetidamente ao estilo de diatribe, é que o apóstolo achava que ele próprio e sua maneira de entender o evangelho estavam sendo atacados e que havia necessidade de uma explicação. Por esse motivo, tem se chegado à conclusão óbvia de que a carta funciona como uma apologia que Paulo faz de seu evangelho e, dessa maneira, também uma defesa de si mesmo, pois o trabalho de toda a sua vida sempre esteve ligado ao evangelho que ele pregava.

A apologia é dirigida a Roma. Mediante a longa introdução de Romanos 1.2-6, incluindo o que parece ser uma fórmula credal comum (Rm 1.3,4), Paulo apresenta seu cartão de visita e revela suas sinceras intenções. Será que ele esperava que os cristãos de Roma o apoiassem na fase

seguinte de sua missão (à Espanha)? Ou será que ele já pressentia que os grupos cristãos de Roma, a capital do império, estavam destinados a se tornar, no devido tempo, cada vez mais influentes na obra cristã em outras regiões do império? Também é plausível a ideia de que Paulo apresentou uma exposição completa de seu evangelho como uma espécie de ensaio final para sua autodefesa em Jerusalém e, desse modo, esperava obter o apoio das congregações de Roma em qualquer confronto que porventura tivesse em Jerusalém. A probabilidade de um confronto com cristãos, não apenas com os judeus “descrentes”, era algo que estava em sua mente, como Romanos 15.31 deixa claro. Romanos 15.30 não diz se ele imaginava que as congregações em Roma pudessem de fato enviar apoio material ou se ele estava pedindo as orações delas (aos olhos de Paulo, um apoio real).

3.3 Propósito pastoral. Em anos recentes, Romanos 14.1—15.6 tem adquirido uma importância fundamental nas tentativas de esclarecer o propósito de Romanos: Paulo estava escrevendo para curar divisões em potencial ou reais entre as igrejas em Roma. Com isso, as exortações de Romanos 14.1 e 15.7 fazem bastante sentido, especialmente levando-se em conta o contexto já esboçado (em particular, 2.2 acima). Essas tentativas têm sido enfraquecidas pelas identificações demasiadamente apressadas, em que os “fracos” e os “fortes” são simplesmente judeus e gentios, e pela hipótese da existência de grupos inconfundíveis, mas também com diferenças gritantes entre judeus e cristãos. A probabilidade é, em vez disso, que havia sinagogas judaicas que eram frequentadas por gentios tementes a Deus, por judeus cristãos e por gentios cristãos. Também é provável que houvesse um amplo espectro de grupos cristãos, alguns com um número maior de gentios (em que estes predominavam, embora não fossem menos atraídos pela sinagoga) e outros com mais judeus (em que estes predominavam, embora não fossem conservadores das tradições e costumes judaicos).

Isso pode explicar a natureza da carta como um todo, e a de Romanos 14.1—15.6 em relação ao restante da carta. Ou seja, Paulo se lança a demonstrar que, em sua natureza, o evangelho e também as promessas a Israel destinam-se igualmente a judeus e gentios. Procede assim não com

o propósito exclusivo, mas nem por isso secundário, de incentivar seus destinatários a exercitar no dia a dia o que o evangelho e as promessas devem significar na prática. Acima de tudo, dá a devida importância ao que é, em Romanos 15.7-13, obviamente uma expressão culminante e uma conclusão apropriada do tema principal da carta. Em contraste, tentar ler Romanos 12.1—15.13 como uma exortação generalizada e generalizante, baseada em parte nas experiências de Paulo com a igreja em Corinto, dificilmente explicará o caráter peculiar da exortação encontrada na carta, a paixão com que Paulo escreve ou o clímax de Romanos 15.7-13.

Além disso, supondo-se que Romanos 16 faz parte da carta original, é evidente que Paulo manteve contato bem próximo com vários membros das igrejas de Roma e, por esse motivo, devia ter um conhecimento razoável das peculiaridades dessas igrejas e das circunstâncias que atravessavam. Com base em Romanos 16, também podemos ver que Paulo estava escrevendo para apresentar e recomendar Febe (Rm 16.1,2), mas esse seria um propósito secundário e sozinho dificilmente seria o motivo de toda a carta.

3.4 Os propósitos de Romanos. Para cada um dos motivos apresentados acima é possível encontrar um apoio claro na própria carta. Esse fato aponta para a conclusão óbvia: Paulo não tinha em mente apenas um propósito, mas vários, quando a escreveu. De certa maneira, a natureza da carta exige tal conclusão, pois nenhum dos motivos propostos consegue explicar isoladamente o documento em todo o seu escopo. Pelo contrário, é presumível que a carta tenha essa natureza porque, pelo fato de Paulo ter vários propósitos em mente, ele preferiu expor do modo mais completo sua maneira de entender as boas-novas de Cristo, inclusive as implicações práticas dessa sua maneira de entender. Por estar em um dos pontos de transição mais importantes de todo o seu ministério, ele entendia que era necessária e desejável uma declaração bem elaborada, que explicasse qual era o evangelho que ele pregava, por que como judeu ele o pregava e como esse evangelho iria se concretizar no cotidiano daquela comunidade. A completude dessa declaração, exigida pela multiplicidade de objetivos que procurava alcançar, é que põe

a carta acima do imediatismo das circunstâncias que motivaram sua escrita e lhe dá, se não uma virtude atemporal, pelo menos uma importância que extrapola o momento de sua redação.

4. Forma literária e coerência

4.1 A forma literária. Em anos recentes, um segundo tema de debate tem sido a natureza literária da carta. Boa parte desse debate não tem chegado a conclusão alguma e tem sido, de certa maneira, uma discussão sem sentido sobre até que ponto são apropriadas as categorias tiradas de outras formas literárias e retóricas — “epidítica” (demonstrativa), “deliberativa” (persuasiva) e “judicial”, para citar apenas três. Contudo, visto que essas formas quase sempre estão misturadas com outras e que diferentes categorias podem e têm sido aplicadas à Carta aos Romanos, não é clara a razão desse exercício. O fato é que, quaisquer que tenham sido as convenções conhecidas e utilizadas por Paulo, a forma que ele elaborou é peculiar e única em sua natureza e conteúdo. Dito isso, a investigação sobre a forma literária e os paralelos retóricos tem contribuído com várias ideias importantes para o entendimento que existe hoje acerca de Romanos.

4.1.1 Introdução e conclusão. Um desses esclarecimentos é sobre a natureza epistolar do documento, como se pode ver pelo seu início e conclusão. Os paralelos literários mostram que Paulo tinha consciência clara das convenções existentes e estava interessado em empregar um meio que, pelo menos no início, fosse familiar aos destinatários, por mais que ele tivesse adaptado o documento para atingir seus objetivos. Por isso, ele escreveu como o mestre sábio que por meio de formas conhecidas conduz os destinatários à mensagem real da carta. Para o comentarista de nossos dias, é igualmente importante o fato de que os paralelos literários com a introdução e a conclusão de Romanos mostram não apenas quanto Paulo se conformava às convenções, mas também em que e como ele se afastava delas. Quanto mais padronizadas fossem as convenções, mais pronunciados seriam para os destinatários os acréscimos e as modificações feitas pelo apóstolo. Em particular, o desenvolvimento considerável e esmerado (Rm 1.2-6) da saudação costumeira (Rm 1.1,7)

indicaria com clareza para um público de boa cultura a ênfase da carta.

4.1.2 Estrutura epistolar e corpo da carta. Outra ideia que surge como resultado do estudo da forma literária é a importância da relação entre a estrutura epistolar e o corpo da carta. Não se trata apenas de reconhecer que a estrutura é importante para a interpretação do todo (Romanos não é um mero tratado dogmático que se inicia em Rm 1.17). Como já foi dito, a inserção de Romanos 1.2-6 na estrutura normal da saudação dá a esses versículos a força de um prólogo de toda a carta. De igual modo, o fato de que Romanos 1.16,17 funciona como clímax da introdução e como declaração temática do que vem em seguida indica que Paulo tinha a preocupação de integrar a estrutura no corpo da carta. Chega-se à mesma conclusão quanto à repetição dos planos de viagem de Paulo (Rm 1.8-15; 15.14-33) e das afirmativas sobre o fato de ele ter sido alcançado pela graça de Deus, feitas antes e também depois do corpo da carta (Rm 1.2-6; 15.14,15). Dessa maneira, ele mostra que a exposição que está entre essas passagens é uma expressão daquela graça (cf. Rm 1.12) e a base teológica do pedido de apoio com que conclui a rerepresentação de seus planos de viagem (Rm 15.30-33).

4.1.3 Diatribe. O terceiro ponto importante que surge no estudo de Romanos como forma retórica é o reconhecimento renovado do estilo diatríbico e dialogal empregado por Paulo — aspecto que se vê em momentos cruciais de sua argumentação (Rm 2.1-5,17-29; 3.27—4.2; 9.19-21; 11.17-24). Uma das características da diatribe é criticar a arrogância e corrigir a vaidade. S. K. Stowers ressalta que a função típica da diatribe, mais do que um recurso de polêmica contra um adversário, era o questionamento crítico, no contexto de uma escola filosófica, de um colega estudante com o objetivo de conduzi-lo à verdade. Desse modo, ter consciência das convenções retóricas da época prevenirá o leitor de hoje do perigo de ler passagens como Romanos 2 como se fossem expressão de uma polêmica absoluta contra um adversário ou indicação de uma ruptura total entre duas entidades monolíticas — JUDAÍSMO e cristianismo. O que as passagens diatríbicas indicam é que Paulo está envolvido num diálogo crítico com seus compatriotas judeus e irmãos em

Cristo. Esse diálogo diz respeito à importância da nova “seita filosófica” no âmbito do judaísmo (cristianismo) no que concerne à sua relação com o judaísmo, de onde se originou, e com os outros judaísmos da época.

4.2 Coerência literária. A probabilidade de que Paulo tenha usado ou adaptado material ou temas que havia usado anteriormente em seu ensino (cf., e.g., At 19.8-10) tem levado muitos a sugerir que é possível identificar parte desse material como blocos coerentes: por exemplo, Romanos 5—8 como uma homília bem definida ou Romanos 9—11 como um material previamente elaborado e incorporado aqui de maneira um tanto forçada. Tais hipóteses jamais poderão ser comprovadas ou rejeitadas, visto que não existe nenhuma linha clara de distinção entre a reutilização de padrões orais nunca apresentados por escrito e a reutilização de material escrito. Tudo que precisamos dizer é que as várias seções da argumentação de Romanos formam um todo coerente, estão próximas o suficiente e possuem um grau de integração tão elevado que tais hipóteses nada acrescentam à compreensão da carta. Contudo, o mesmo grau de coerência, proximidade e integração é decididamente desfavorável a dissecções mais complexas do texto ou a teorias mais elaboradas de um trabalho substancial de edição textual, as quais criam mais problemas do que soluções ou então nos deixam com um Paulo simplista e sem vida.

A principal questão levantada pela crítica textual é se Romanos 16 pertence ao texto original ditado por Paulo. Uma opinião minoritária, porém influente, insiste em que Romanos 16 foi uma carta independente, escrita para Éfeso. Isso é improvável. Em particular, uma carta terminando em Romanos 15.33 sem uma bênção de “graça” a favor dos destinatários (Rm 16.20) seria bem o oposto de Paulo. Romanos 16.1-23 apresenta todas as características de uma conclusão epistolar, e não é implausível que Paulo conhecesse tantas pessoas em Roma, como a saudação indica. A comunidade judaica era numerosa, e os deslocamentos de Prisca e Áquila indicam que havia uma quantidade razoável de viagens de Roma e para Roma, o que seria de esperar da capital do império.

Entretanto, a presença de Romanos 16.25-27 em diferentes lugares na tradição textual (também

depois de Rm 14.23 e de Rm 15.33) mostra que é possível que tenham circulado cópias mais breves da carta. O consenso é que a carta foi abreviada (para Rm 1.1—14.23) por influência marcionita, sendo Romanos 16.25-27 acrescentado para servir de conclusão. Numa fase inicial, os copistas também teriam visto pouco motivo para transcrever todos os nomes de Romanos 16 e provavelmente fizeram circular uma versão mais geral, que terminava em Romanos 15.33, à qual Romanos 16.25-27 foi acrescentado. É igualmente compreensível que a conclusão bem oportuna para as versões mais curtas (Rm 16.25-27) tenha, da mesma forma, sido acrescentada à versão completa em cópias posteriores.

5. Questões em pauta

5.1 A nova perspectiva sobre Paulo. Tradicionalmente tem se tratado Romanos como uma obra de teologia sistemática ou, nas palavras de Melâncton, “um compêndio de doutrina cristã”, uma declaração mais ou menos atemporal do que o evangelho significa. Mas o reconhecimento recente de que a carta diz respeito a ênfases e circunstâncias específicas da missão de Paulo (v. 3 acima) tem como corolário que, em maior ou menor grau, as questões tratadas na carta também devem estar condicionadas pelas mesmas ênfases e circunstâncias. O que está em pauta em Romanos não é o evangelho de forma geral ou abstrata, mas o evangelho em particular, conforme personificado na vida e no trabalho de Paulo — um evangelho judeu para os gentios e as pressões e tensões que se originaram dessa convicção básica.

Essa maneira de ver a carta tem sido reforçada pela nova perspectiva sobre Paulo e sobre o contexto judaico em que ele surgiu. A exegese protestante tradicional tem visto o judaísmo como um obstáculo ao cristianismo, algo que o cristianismo eliminou ou cuja falência demonstrou, como a religião que Paulo abandonou quando se tornou cristão. Lidas dessa perspectiva, as antíteses vistas em Romanos — particularmente entre pecado e graça, morte e vida, Lei e fé, embora, de forma surpreendente, não tanto entre CARNE e Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) — pareciam antíteses entre judaísmo e cristianismo. O judaísmo tornou-se o tipo clássico de religião que deu errado, de religião entendida em termos de realizações humanas,

em vez de expressão de gratidão pela iniciativa da graça divina e resposta a essa graça.

Agora, contudo, os protestos antes mais esparsos contra clichês como judeu e judaísmo chegaram a um clímax — especialmente no lado cristão do mundo acadêmico de fala inglesa — na obra de E. P. Sanders. É ele quem demonstra com mais eficácia do que qualquer outro no mundo de fala inglesa que, em sua essência, o judaísmo era no início uma religião da graça: 1) no início, Deus escolheu livremente Israel e resgatou-o da escravidão; 2) seu sistema tinha como foco o arrependimento, a propiciação e o perdão; 3) sua ênfase estava na guarda da Lei como a resposta apropriada de gratidão e fidelidade por parte do povo eleito. Com base nessa nova perspectiva, em Romanos as questões em pauta passam a ter uma nuance diferente. Nesse sentido, Sanders assinala uma nova era no estudo de Paulo, e os comentários sobre Romanos podem ser classificados em antes e depois de Sanders — pelo menos na medida em que é possível avaliar uma obra sobre a teologia de Romanos com base no tratamento sério a essa nova perspectiva, mesmo que discordando dela.

5.2 A nova perspectiva sobre Romanos. Em face da nova perspectiva sobre Paulo, as questões discutidas em Romanos recebem nova e esclarecedora luz. Os vários temas são apresentados cuidadosamente na conhecida introdução de Romanos 1.2-7: 1) o evangelho de Deus, 2) que cumpre as profecias das Escrituras Sagradas, 3) concentrando-se em Jesus, FILHO DE DAVI e FILHO DE DEUS, 4) cuja ressurreição assinala uma nova era escatológica (v. ESCATOLOGIA) e 5) cujo senhorio (v. SENHOR) valida o trabalho missionário da igreja, especialmente o de Paulo a todos os gentios, 6) entre os quais devem ser contados os crentes de Roma em particular, por fazerem parte do povo eleito e amado por Deus. Por esse motivo, a ênfase (já assinalada em 2.1 e 2.2 acima) na abrangência do evangelho a judeus e gentios aparece na declaração temática inicial (Rm 1.16) e no clímax de Romanos 15.7-12. Também por esse motivo o que se destaca repetidamente é o evangelho para todos — “todo aquele que crê” (Rm 1.16; 3.22; 4.11; 10.4,11-13), “toda injustiça” (Rm 1.18,29), “todos debaixo do pecado” (Rm 3.9,12,19,20,23; 5.10), “toda a descendência” (Rm 4.11,16), “todo

o Israel” (Rm 11.26). A questão não é tanto a universalidade da necessidade humana e da suficiência do evangelho, mas se o evangelho, de origem e natureza judaicas, vai além da nação judaica, incluindo as demais nações (“todos” = tanto judeus quanto gentios, Rm 1.18—5.21), e como isso acontece. Há também outra questão: se o evangelho, que agora atrai um grande número de gentios, continua sendo judaico e ainda é um evangelho para os judeus (“todos” = tanto gentios quanto judeus, Rm 9—11).

É claro que essa é uma expressão particular da afirmação teológica mais ampla sobre a universalidade do pecado humano e do que o evangelho oferece para satisfazer essa necessidade, e é correto validar em Romanos essa afirmação mais abrangente. Contudo, é importante reconhecer que a afirmação mais ampla deriva da expressão particular, ou seja, é importante reconhecer sua especificidade histórica, até mesmo que o evangelho cristão continua sendo de natureza judaica, e estar atento para a possibilidade de que os aspectos individuais dessa expressão particular sejam determinados por aquele contexto e, desse modo, menos passíveis de generalizações.

5.3 A fidelidade de Deus. Nessa ênfase abrangente (judeus e gentios) encaixam-se vários outros temas da carta. Um deles é a questão da teodiceia (“o evangelho de Deus”), indicado imediatamente na centralidade da “justiça de Deus” (v. esp. Rm 1.17; 3.5,21-26; 4.1-25; 9.30—10.13). O tema é puramente judaico, sendo a abordagem de Paulo a continuação direta de seu uso em Salmos e em Isaías 40—66. A questão é dupla. 1) Como o ato redentor com que Deus se comprometeu a favor de ISRAEL inclui os que não pertencem a Israel? A resposta é apresentada em parte com base na palavra temática correlacionada “fé”, que sempre foi o meio humano pelo qual Deus exerceu sua justiça salvadora (mais uma vez, v. esp. Rm 4.1-25; 9.30—10.17; v. tb. Rm 14.22,23), e em parte com a nova e culminante fase do propósito de Deus (o mesmo propósito) marcada pelo ministério de Cristo (v. esp. Rm 3.22-26; 9.30—10.13).

2) O que o evangelho judaico estendido aos gentios diz acerca da fidelidade de Deus para com as promessas feitas a Israel? Esse assunto é um pouco obscurecido pelo fato de que o tema

judaico da fidelidade divina é traduzido de duas maneiras no grego: fidelidade de Deus (Rm 3.3; mas talvez tb. Rm 1.17; 3.25) e verdade de Deus (v. esp. Rm 1.25; 3.7; 15.8). Romanos 3.1-8 desenvolve claramente a questão, mas Paulo consegue tratá-la detalhadamente só em Romanos 9—11. Nessa passagem, o tema surge quando se pergunta se Deus falhou em cumprir sua palavra (Rm 9.6). Mais uma vez, ressalta-se a importância que Romanos 15.7-13 (aqui Rm 15.8) tem como resumo dos objetivos de Paulo e, desse modo, como indicação de que esses são os objetivos da carta.

De forma um tanto surpreendente, a CRISTOLOGIA não parece fazer parte da questão. Ela é fundamental para o evangelho (Rm 1.3,4), mas a expressão articulada dessa cristologia em Romanos 3.21-26 é muito breve e talvez empregue material previamente elaborado. Parece também não ser de natureza controversa (dá a razão da brevidade). Parece que a cristologia é a base comum. A importância universal de Cristo é a pressuposição de Romanos 5—8, não o tema. E, embora Romanos 9.32,33 apresente Cristo como a pedra de tropeço, é notável que um messianismo peculiarmente cristão (em contraste com o messianismo judaico) esteja ausente no esclarecimento final do problema da incredulidade de Israel (Rm 11.26; v. CRISTO). Mais uma vez, o clímax de Romanos 15.8 é característico da carta: “Afirmo, pois, que Cristo se tornou servo da circuncisão, por causa da fidelidade de Deus”.

5.4 O subtema da Lei. À luz da nova perspectiva, um novo tema que se encaixa é o papel da LEI em Romanos. A tendência do pensamento tradicional era ver que a Lei ficava no lado negativo das antíteses apresentadas por Paulo — um poder hostil, como o pecado e a morte (o que é compreensível, em vista de Rm 5.20; 7.5), que caracterizava o judaísmo como legalista, uma religião de realizações, que dava margem ao orgulho humano (cf. Rm 3.27,28; 9.11,32; 11.6). O fato de que Paulo parece estar igualmente interessado em elaborar uma apologética da Lei (Rm 3.31; 7.7-25; 8.3,4; 13.8,10) não se harmonizava com esse entendimento, mas na ideia tradicional não era fácil encontrar uma solução. A nova perspectiva abalou o lado negativo da equação, mas para alguns (SANDERS e RÄISÄNEN) o resultado

foi simplesmente acentuar a incoerência do pensamento de Paulo.

Entretanto, na nova perspectiva sobre Paulo e Romanos (v. 5.1 e 5.2 acima), é possível uma solução mais coerente, pois nas passagens em que a questão básica são as tensões provocadas por um evangelho judaico oferecido aos gentios, é provável que o problema da Lei esteja ligado a essa questão. Assim, o mais natural é ver a Lei como um importante obstáculo, que impede os gentios de aceitar o evangelho. E é o que encontramos em Romanos. É a reivindicação judaica de possuir a Lei e, dessa maneira, de possuir uma condição privilegiada perante Deus (Rm 2.12-19) que concentra o problema da eleição de Israel (Rm 3.1). É a jactância dos judeus por sua condição privilegiada, marcada pela obediência à Lei, que Paulo procura contrabalançar e combater com a atenção que dedica à fé (Rm 3.27—4.25). É a Lei, não como algo maligno, mas como um elemento fraco e usado como instrumento pelo pecado, que ele tenta defender (Rm 7.7—8.4). No entendimento de Paulo, Cristo não deu fim à “lei de justiça” (Rm 9.30—10.4), mas à lei tipificada nas obras judaicas, na qual se concentrava o zelo judaico. Ele não deu fim à “lei do Espírito da vida”, mas à “lei do pecado e da morte” (Rm 8.2-4). Por isso, à nova luz de Cristo, entende-se que a Lei exige não as “obras” que diferenciam os judeus dos gentios — especialmente, embora com certa exclusividade, as leis sobre a circuncisão e ingestão de alimentos (Rm 2.25-29; 4.9-12; 9.10-13; 14.1-12) —, mas o amor ao próximo (Rm 13.8-10; 14.13—15.6).

Em resumo, não é a Lei como expressão da realização humana que Paulo questiona, mas como expressão do privilégio judaico. A solução para o problema da Lei em Romanos acha-se não numa demonização da Lei, nem em apontar o dedo para as “contradições” de Paulo, nem na distinção entre lei cerimonial e lei moral, embora seja possível encontrar nessas abordagens uma solução para o ensino de Paulo. A preocupação de Paulo era mais com a nacionalização da Lei que com sua ritualização. Pelo fato de a Lei ser tão fortemente identificada com Israel e por ser essa identificação tão concentrada em rituais judaicos, especialmente as leis sobre circuncisão e alimentos, Paulo achou necessário distinguir entre

as exigências da Lei e a prática de tais obras. É evidente que, diante das tensões provocadas pela proclamação de um evangelho judaico aos gentios, só por uma argumentação assim ele pôde defender os dois aspectos do evangelho — sua natureza judaica e sua abertura a todas as nações.

6. Argumento da carta

Agora estamos em condições de entender a ideia básica e a progressão do pensamento de Paulo em Romanos. Uma vez que o corpo principal da carta é apresentado de modo tão sistemático, uma rápida análise da carta proporciona uma sinopse bastante proveitosa da teologia de Paulo no auge de sua carreira missionária.

6.1 Introdução (Rm 1.1-17). Já assinalamos que a saudação elaborada (Rm 1.1-7) permite que Paulo introduza o tema da carta ainda na etapa das apresentações amistosas (v. 5.2 acima). Também observamos que as explicações pessoais que vêm em seguida, somadas aos elementos típicos de ação de graças e oração (Rm 1.8-15), dão à carta inteira um firme alicerce no contexto histórico de sua composição e conduzem à declaração temática fundamental sobre o que vem a seguir (Rm 1.16,17). Aqui estão claramente enunciados os termos principais da carta — o evangelho como poder de Deus para a salvação de todos os que creem, primeiro dos judeus e depois dos gregos, a justiça de Deus revelada de fé em fé — com o texto veterotestamentário de apoio (Hc 2.4).

6.2 A condição humana — gentios e judeus (Rm 1.18—3.20). Num estilo que nos séculos seguintes foi seguido em inúmeras reafirmações do evangelho cristão ou em textos teológicos, Paulo acha necessário definir a condição humana para a qual o evangelho oferece uma resposta.

6.2.1 A animalidade humana (Rm 1.18-32). Paulo inicia caracterizando o que classicamente se denomina “depravação humana” (v. PECADORES; PECADO) — uma expressão muito pesada e abstrata, principalmente quando levamos em conta que Paulo conclui sua acusação com uma lista que inclui a sordidez demonstrada no dia a dia e a mesquinhez do orgulho humano e dos relacionamentos rompidos (Rm 1.29-31). Esses aspectos negativos assinalam o desmoronamento da sociedade humana, aspectos deploráveis para todas as pessoas de boa vontade (“coisas que não

convêm”, Rm 1.28). O evangelho começa destacando a gravidade dessas coisas (Rm 1.32).

Outros dois elementos ajudam a explicar a progressão rumo ao clímax. O primeiro é que a história de Adão, em Gênesis 2—3, ressoa fortemente em Romanos 1.19-23. O defeito básico na natureza da sociedade humana é que a criatura humana deixou de viver de acordo com sua condição de ser criado, renunciou à dependência de Deus e tentou usurpar o papel do Criador. A consequência foi o oposto — não uma elevação acima da condição de ser criado, mas uma queda da humanidade para a animalidade, caracterizada por idolatria, práticas sexuais anormais e a sordidez já mencionada. O segundo é a repetição incisiva da polêmica tipicamente judaica contra os gentios ou, melhor dizendo, em torno da religião gentilícia (Rm 1.24-27). Isso aponta justamente para a idolatria e a sexualidade aviltada (cf. Sb 11—15). Assim, de imediato, Paulo acentua que a tensão entre judeus e gentios está no âmago do assunto que ele pretende tratar.

6.2.2 Judeus também (Rm 2.1-29). Para a maioria dos comentaristas, Romanos 2 têm causado mais dificuldades do que qualquer outro capítulo, principalmente porque parece vislumbrar que a justificação final depende dos feitos humanos, não da fé, e porque sua argumentação parece depender de uma acusação indiscriminada contra os judeus em geral. A chave é levar em conta que o capítulo está emoldurado por um ataque tipicamente judaico contra o estilo de vida gentilício (Rm 1.18-32) e pela declaração de que o privilégio judaico foi solapado (Rm 3.1). Por isso, o que se tem em mente em Romanos 2 é a percepção do privilégio e das características judaicas que reverberaram tão claramente em Romanos 1.

Isso se confirma na primeira ocorrência da forma diatrbica (Rm 2.1-5). Desse modo, Paulo não conversa com um espectador imaginário, mas com o judeu tradicional, que aplaudiria a acusação tipicamente judaica de Romanos 1. A ressonância desse raciocínio judaico, conforme encontrada em *Salmos de Salomão* 15.8 e Sabedoria 15.1-6 (Rm 2.3,4) e vista no texto, e também a citação explícita do princípio teológico judaico, em Romanos 2.6, confirmam que Paulo tem em mente uma racionalização judaica que podia

levar a uma autojustificação ou a uma desculpa para o que condenava nos outros (Rm 2.1-11).

O quadro se torna mais claro em Romanos 2.12-16, na medida em que Paulo procura solapar a certeza dos que pensam que, por terem a Lei, estarão no juízo final em melhor situação que os demais. Pelo contrário, o ensino judaico diz justamente que cumprir a Lei é mais importante que apenas ouvi-la. O orgulho e a insolência do “judeu”, resultantes da posse da Lei, se tornam explícitos em Romanos 2.17-24. O objetivo da acusação direta contra o interlocutor judeu típico não é condenar imediata e impensadamente todos os judeus, e sim demonstrar que, quando o judeu típico em sua insolência quebra a Lei, ele está arruinando a base de sua condição privilegiada. A ideia recebe a máxima atenção no tópico da circuncisão, característica tão própria do “judeu” que os judeus como um todo podem ser simplesmente chamados “a circuncisão”. O fracasso em fazer distinção entre um sinal externo de identidade étnica e a obra oculta do Espírito no coração, que resultaria em dar menos importância àquele e mais a esta, significa que o judeu tradicional não se encontra em melhor condição diante de Deus (aliás, talvez esteja numa situação pior) que os gentios (Rm 2.25-29).

6.2.3 Corolários não elaborados (Rm 3.1-8). O ataque incontido contra a autoconfiança judaica na posição privilegiada de Israel diante de Deus suscita problemas que Paulo não pode ignorar — particularmente com respeito à eleição de Israel e, dessa maneira, também com relação à fidelidade de Deus para com o povo que ele escolheu. Deve se assinalar que Paulo não deseja examinar o fato da eleição, mas também que sua sucinta defesa da fidelidade de Deus aponta para além do papel de Deus como parceiro actual: para seu papel de Criador e Juiz. Desse modo, ele deixa entrever que a solução para as tensões entre “judeu e gentio” será situar a condição actual de Israel perante seu Deus no quadro mais amplo da condição do mundo perante o Criador. Mas aqui é possível apenas entrever tal linha de raciocínio.

6.2.4 Conclusão: todos debaixo do pecado (Rm 3.9-20). O sumário situa toda a humanidade sob a mesma acusação, mas o alvo ainda é a insolência judaica de que “o judeu” não pode ser acusado. Assim, a sequência de textos do $\alpha\tau$ que

aparece em seguida (Rm 3.10-18) consiste principalmente em passagens que pressupõem que os condenados são “eles”, não “nós”. A mensagem de Paulo é que tal pressuposição é uma expressão do poder do pecado que a própria pressuposição condenava. A confiança na condição privilegiada, a jactância na Lei (especialmente na circuncisão), que faz com que o judeu seja visto como alguém distinto do gentio, é uma expressão da condição carnal (nesse caso, a identidade étnica) e leva a humanidade a se distanciar de Deus (Rm 3.19,20).

6.3 A resposta do evangelho (Rm 3.21—5.21). Mais uma vez, oferecendo um padrão para inumeráveis sermões e textos teológicos, Paulo, depois de apresentar a acusação contra a humanidade inteira, passa à resposta do evangelho.

6.3.1 Pela fé em Cristo (Rm 3.21-26). Numa seção notavelmente curta (em comparação com a longa acusação), Paulo aponta a morte de Cristo como a resposta. A lógica do raciocínio (i.e., por que a fé em Cristo deve ser a resposta) não é explicada com detalhes e parece estar baseada numa formulação cristã reconhecida. Desse modo, a resposta deve ter sido uma convicção cristã já firmada, na qual Paulo não precisou se aprofundar.

Significativo, no entanto, é outra vez o destaque à continuidade total com o que havia ocorrido anteriormente (Rm 3.21; a morte de Cristo como sacrifício, Rm 3.25). Portanto, o que está pressuposto aqui é a teologia judaica do sacrifício e da necessidade de um animal sem defeito como oferta pelo pecado, com a implicação provável de que a morte do animal servia para remover ou cobrir o pecado ou mesmo, numa situação em que o animal funcionaria como representante, tirar a vida do ofertante contaminado pelo pecado. Por um motivo não apresentado no texto, é possível ver a morte de Cristo não apenas como um sacrifício desse tipo, mas também como um sacrifício culminante e eficaz para toda a humanidade, passada e presente, gentílica e judaica. Assim, por implicação, foi um sacrifício que acabou com a necessidade de outros sacrifícios, tornando-se o meio pelo qual o relacionamento humano com Deus pode ser restaurado (v. JUSTIFICAÇÃO).

6.3.2 Para judeus e gentios (Rm 3.27-31). O objetivo de Paulo é indicado pela maneira em

que ele retoma imediatamente (Rm 3.27) o tema da jactância do “judeu”, motivo da acusação em Romanos 2.17,23. Como já ficou implícito, é a jactância dos privilégios e prerrogativas judaicas que Paulo condena, a qual na prática presume “que Deus é somente dos judeus” (Rm 3.29). O duplo reconhecimento de que Deus é um só (credo judaico) e de que ele aceita o ser humano com base na fé aniquila qualquer insolência como essa. Essa universalidade, que alcança o gentio e o judeu, é o que agora se mostra eficaz, pela morte de Jesus Cristo (Rm 3.21-26). Contudo, uma vez que é também um universalismo judaico, ela não contradiz os termos do oferecimento inicial da graça a Israel. Ou seja, o evangelho de Jesus Cristo está em oposição à Lei, que se caracteriza pelas obras de prerrogativa judaica, mas se conforma à lei que constitui um chamado à obediência de fé (Rm 3.31).

6.3.3 *O caso de Abraão ajuda a resolver outros casos semelhantes (Rm 4.1-25)*. Para sustentar sua principal afirmação, Paulo passa a tratar da objeção que é o precedente criado pelo “pai Abraão”. O precedente é crucial, pois no judaísmo ABRAÃO é muito respeitado como modelo de piedade. Já se dizia que ele observava a Lei quando ela ainda estava por ser escrita (e.g., Gn 26.5; cd 3.2). Ele era considerado um paradigma de fidelidade à aliança, porque se saiu extremamente fortalecido quando foi provado na questão do oferecimento de Isaque em sacrifício (e.g., Jt 8.26; Eo 44.19-21). Era à luz dessa fidelidade que se entendia Gênesis 15.6. Abraão foi considerado justo com base nessa fidelidade (1Mc 2.52; cf. Tg 2.22,23).

A resposta de Paulo é explicar Gênesis 15.6 de outra maneira: “Abraão creu em Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça”. Essa é uma das exposições mais longas de um texto do AT feitas por um judeu do século I, à exceção de Filo. Por isso, podemos considerá-la um exemplo clássico de *midrash* dos primórdios do judaísmo. Paulo começa anunciando o texto da Escritura (Rm 4.3), e então analisa as palavras-chave — “atribuído” (Rm 4.4-8; “imputado”, ARA) e “creu (Rm 4.9-21). Por fim, ele reafirma tanto o texto assim explicado (Rm 4.22) quanto seu corolário (Rm 4.23-25).

Paulo observa que o termo “atribuído” deve ter um significado diferente quando descreve um relacionamento divino-humano, em comparação

com o emprego da palavra num contrato entre seres humanos — afirmação um tanto fortuita, porém confirmada pelo uso do verbo em Salmos 32.1,3. A exposição de “creu” é mais tortuosa, mas está apoiada em três ideias: o fato de que Abraão creu antes da circuncisão e, assim mesmo, esse crer foi totalmente eficaz (Rm 4.9-12; o mesmo se pode dizer de quando foi provado); o fato de que foi uma fé na promessa (Rm 4.13-17); o fato de que era impossível a promessa se cumprir por meio de algum recurso engenhoso inventado por Abraão (ou por fidelidade; Rm 4.17-21). Esse “creu” só podia ser confiança em Deus, confiança apenas no poder de Deus, e nada mais — fé, não fidelidade. A fé requerida no evangelho é, portanto, a fé no poder vivificante de Deus (Rm 4.23-25).

6.3.4 *Conclusão: o que isso significa para o crente (Rm 6.1-11) e para a humanidade (Rm 5.12-21)*. Depois de apresentar a ideia de que o evangelho da aceitação divina é dirigido a todos por meio da fé, Paulo encerra a seção central de sua argumentação, explicando detalhadamente as consequências. Para o crente, significa paz com Deus, uma experiência de graça que moldará o caráter por meio do sofrimento e uma base segura de esperança para o futuro (Rm 5.1-11). A iniciativa de Deus, a natureza avassaladoramente graciosa dessa iniciativa e a experiência de seu amor, já manifestado na morte de Cristo e na dádiva do Espírito, são a rocha firme em que o crente, com total confiança, pode estar firmado para encarar o presente e o futuro. É a mesma confiança que Abraão demonstrou em sua fé paradigmática.

Desse modo, a morte de Cristo assinala um início totalmente novo, não apenas para algumas pessoas, mas para toda a humanidade (Rm 5.12-21). A resposta para a tragédia que começou a se desenrolar com Adão, como está implícito em Romanos 1.19-23 (v. 6.2.1 acima) e Romanos 3.23, é encontrada em outra história (v. ADÃO E CRISTO). A desobediência de Adão era a maneira antiga de explicar como a dura realidade do pecado e da morte entrou no mundo e passou a ter domínio sobre ele. Mas agora a obediência de Cristo abriu um caminho e ofereceu outro modelo de existência humana. O pecado e a morte não precisam mais ter a palavra final nos assuntos humanos.

Os dois homens — Adão e Cristo — sintetizam em si mesmos as duas possibilidades cardeais para a humanidade. Isso também quer dizer que eles sintetizam a argumentação apresentada de Romanos 1.18 em diante — da condenação da vida “em Adão”, sob o domínio do pecado e da morte, para o oferecimento da vida “em Cristo”, sob o reinado da graça. Assim, a seção introdutória da carta (Rm 1.18—5.21) é ampla e muito bem feita — um sumário abrangente da história humana, de Adão a Cristo. Mas a passagem também destaca os fatores negativos causados por Adão, a saber, o pecado e a morte. Além disso, a Lei funciona como um complicador (Rm 5.20,21), e o efeito que o evangelho exerce sobre esses fatores exige um esclarecimento adicional.

6.4 O problema do pecado, da morte e da Lei (Rm 6.1—8.39). Em essência, Paulo apresenta duas alternativas principais para a existência humana e mostra que, na prática, cada crente pode passar de uma para outra, no que concerne à motivação básica e à formação de caráter. Imediatamente surge a pergunta: é possível que a passagem de uma para outra seja total? A resposta de Paulo resume-se à fórmula “já/ainda não” (v. ESCATOLOGIA). Algo decisivo já aconteceu (Rm 5.1-11), mas, enquanto a vida durar na transitoriedade e fraqueza desta existência corpórea, ainda não estará concluído aquele ato decisivo de Deus. Isso quer dizer que o pecado e a morte continuam a exercer uma influência da qual os crentes não conseguem fugir e à qual, em certa medida (a medida de sua condição adâmica), ainda estão sujeitos. Apesar disso, eles devem continuar a resistir, na força do Espírito.

Essa é a linha básica de raciocínio que Paulo desenvolve nos três capítulos seguintes — primeiro em relação ao pecado, depois à Lei e por fim à CARNE e à morte. Em cada caso, ele começa declarando a nova realidade que se tornou eficaz mediante a ação divina em Cristo, para em seguida indicar como se deve viver a nova realidade nas condições do “ainda não” da carne ainda pecaminosa — o que indica que a graça de Deus é a inspiração e a capacitação para o compromisso e a obediência.

6.4.1 O problema do pecado (Rm 6.1-23). A afirmação de que a graça oferece uma explicação mais que suficiente para o pecado dá origem à

resposta grosseira: se o pecado resulta em graça, então, quanto mais pecado, melhor. A resposta de Paulo é apontar para o fato de que a morte de Jesus foi o ponto decisivo de rompimento com o pecado e a morte. O pecado e a morte podiam chegar só até aí, “pois, quanto a ter morrido, morreu para o pecado de uma vez por todas” (Rm 6.10). Por esse motivo, para os que se identificam com Cristo em sua morte (por meio do BATISMO), não pode haver motivo para tolerar o pecado ou cooperar com ele. O centro motivador de sua vida está agora voltado para Cristo e é determinado pelo próprio Cristo, sobre quem o pecado não tem controle algum.

Entretanto, o pecado continua sendo uma realidade, pois o crente ainda não tem plena participação na ressurreição de Cristo: experimenta ainda a ação da corrupção na carne e a morte. Desse modo, o pecado ainda mantém uma cabeça de ponte na vida do crente, e ele deve resistir até o fim às suas artimanhas e seduções. Mas na tentação do “ainda não” o “já” da vitória de Cristo é a base e a fonte de força para resistir, superar e fazer com que o compromisso assumido no início seja vivido no compromisso renovado de cada dia.

6.4.2 O problema da Lei (Rm 7.1-25). Por trás da primeira crítica feita ao evangelho de Paulo, conforme esboçada em Romanos, havia a suspeita, por parte dos judeus, de que o evangelho de Paulo significava abandonar a Lei. Não era exatamente a Lei que servia de fortaleza contra o pecado? Mas o ataque de Paulo à insolência judaica no destaque que ela dava às obras da Lei podia ser facilmente entendido por seus patrícios (e pelos comentaristas de hoje!) como um ataque à própria Lei. É desse problema que Paulo trata agora.

Mais uma vez, ele começa declarando, de modo direto, sua opinião. A Lei judaica está tão identificada com o período anterior a Cristo que a possibilidade de uma existência criada por Cristo corresponde a ser liberto da Lei. Nos termos da acusação anterior (Rm 2—3), a Lei tornou-se a oportunidade para a insolência judaica e, desse modo, o instrumento do próprio pecado que ela deveria frustrar. Assim, a passagem do velho para o novo, de Adão para Cristo, do pecado e da morte para a graça também se tornou uma passagem do código legal que define Israel para a nova vida do Espírito.

Contudo, esse tratamento dispensado à Lei sem dúvida equivale a identificar a Lei com o pecado. A resposta de Paulo é que não se deve culpar a Lei: ela e a “carne” (*sarx*, i.e., a fragilidade e a finitude humanas) têm sido manipuladas pelo pecado. A realidade da tensão “já/ainda não” entre o que começou com Cristo e em Cristo e a salvação que ainda há de se completar é algo que se reflete numa dupla ruptura — no indivíduo que anseia fazer a vontade de Deus, mas continua na “carne”, e na Lei, que expressa a vontade de Deus, mas ainda assim é o instrumento do pecado e da morte.

6.4.3 O problema da carne e da morte (Rm 8.1-39). A terceira reafirmação da operação do evangelho a favor do indivíduo começa mais uma vez com uma forte ênfase sobre a ação divina na salvação. Deus alcançou em Cristo o que era impossível à Lei, por causa do poder do pecado e da morte e da fraqueza da carne humana. Desse modo, aquele que recebeu o Espírito de Cristo possui uma base de operação diferente da carne. É sobre essa base que ele deve viver e agir. Deve viver a realidade da filiação que já experimenta por meio do Espírito e partilha com o Filho de Deus (Rm 8.1-17).

Isso não significa que a carne foi deixada para trás ou que a morte é evitada. Pelo contrário, a realidade da condição humana significa fraqueza incessante e principalmente sofrimento, situação que irá perdurar até a conclusão do processo redentor no corpo da ressurreição. A tensão presente gera desconforto, mas é partilhada pela totalidade da criação, que de igual modo se encontra presa na sobreposição das eras entre o que foi e o que será, entre Adão e Cristo. Essa tensão se torna suportável pelo fato de o Espírito já estar presente e ativo nessa fraqueza e por meio dela, e isso é a base dessa esperança (Rm 8.18-30).

A seção termina com um grito de certeza entusiasmada, em que são postas de lado todas as ambiguidades e ressalvas. Não importa quão grande seja o poder incessante do pecado e da morte, a fraqueza incessante da carne e a hostilidade incessante desta era — o triunfo de Deus é certo. O propósito de Deus em Cristo já alcançou a vitória. Nem a morte nem qualquer outro poder são capazes de separar o crente do amor de Deus em Cristo (Rm 8.31-39).

6.5 E Israel? (Rm 9.1—11.36). Na última seção (exceto Rm 7), em grande parte se perdeu de vista a questão do judeu e do gentio, que dominou as primeiras duas grandes seções da carta (Rm 1.18—5.21), pois Paulo concentra sua atenção na operação do evangelho em termos globais (Adão-Cristo) e pessoais. Mas a terminologia empregada é a mesma das promessas pactuais de Israel (v. ISRAEL). E a certeza final da fidelidade de Deus aos eleitos suscita a questão da fidelidade de Deus a Israel, seu antigo parceiro de aliança. Conforme indicado no problema da Lei, ao se dividir a história em antes e depois de Cristo criou-se o perigo de lançar Israel como um todo na fase adâmica. Que dizer, então, das promessas de Deus a Israel? Como afirmar a fidelidade de Deus aos crentes ao mesmo tempo que sua fidelidade a Israel está sendo minimizada? Essa é a questão que Paulo trata agora, numa das passagens mais debatidas de todos os seus escritos.

6.5.1 Introdução (Rm 9.1-5). Paulo começa reafirmando seu interesse pessoal por seu povo e lembrando os leitores dos privilégios pactuais de Israel, dos quais agora são participantes.

6.5.2 O chamado de Deus (Rm 9.6-29). O apóstolo passa, então, a declarar sua tese básica: a promessa de Deus a Israel não malogrou. O fracasso tem sido — por implicação, por parte de Israel — deixar de reconhecer a natureza da eleição e de seu chamado. Ou seja, o que fazia com que Israel fosse Israel. A eleição fora um ato inteiramente gracioso da parte de Deus, sem levar em conta a ascendência física ou as obras que passaram a ser vistas como sinal visível da identidade pactual.

O lado negativo dessa eleição é que existe um “não Israel” — aqueles cuja função é ressaltar a natureza graciosa da eleição de Israel. Esse conceito desagradável e quase predestinacionista de história é a tentativa paulina de explicar o que, para ele, é a simples realidade de um povo escolhido num mundo hostil. Ou seja, ele está dizendo que o quadro geral tem nuances mais escuras. Entretanto, conforme vai ficando cada vez mais evidente, o propósito principal da análise feita por Paulo não é impor uma doutrina da predestinação, mas solapar a doutrina da predestinação do próprio Israel. O que Paulo procura questionar é a certeza judaica de que, por definição, os

gentios são o “não Israel”. Ao citar as Escrituras de Israel, afirmando que elas também estão se cumprindo na missão que ele realiza, Paulo agora pode argumentar que, não importando quem seja o “não Israel”, o povo escolhido inclui judeus e gentios.

6.5.3 O fracasso de Israel (Rm 9.30—10.21). O fracasso de Israel foi que a nação entendeu seu chamado e seus privilégios de uma forma demasiadamente restrita — a Lei entendida em termos de obras, não de fé; a justiça entendida como exclusividade deles, com a consequente exclusão dos gentios. A vinda de Cristo acabou com esse mal-entendido. Ele é a profetizada “pedra de tropeço”, em que todos devem crer. Não se pode restringir a fé, que é a única resposta possível à natureza graciosa do chamado divino, aos limites de uma lei exclusivamente judaica. De um modo mais pleno, ela agora se expressa numa pregação que tem alcance universal, o chamado à fé em Jesus como Senhor. Essa é a mensagem que agora está sendo proclamada, especialmente pelo próprio Paulo, e aceita pelos gentios. Israel, ao deixar de reconhecer que essa missão universal expressa a mesma natureza graciosa do chamado que recebeu, está se recusando a receber o evangelho e, desse modo, cumprindo suas Escrituras.

6.5.4 O mistério da fidelidade de Deus (Rm 11.1-32). O fato é que no período de sobreposição do “já” com o “ainda não” Israel está dividido, como acontece com o crente ou com a Lei (Rm 7.7-25). Alguns israelitas reconheceram a natureza graciosa da eleição de Israel e responderam à graça, como os crentes gentios. A maioria, porém, não entendeu que estar junto de Deus é uma questão de graça, do início ao fim. Assim, é irônico que o Israel incrédulo se encontre no papel de “não Israel”, o papel negativo desempenhado por Esaú e pelo faraó (Rm 9.13,17).

Desse modo, começa a ser esclarecido o mistério do propósito divino de misericórdia e juízo. Assim como foi necessário que o faraó desempenhasse um papel negativo para que a bondade graciosa da redenção divina de Israel se tornasse evidente, foi preciso que a maior parte de Israel recusasse o evangelho a fim de que a natureza graciosa deste fosse manifesta aos gentios. A esperança de Paulo é que Israel seja provocado para sentir ciúmes ao ver tantos gentios participando

das bênçãos da aliança de Israel. É por isso que ele se dedica tanto à sua missão aos gentios. Se o fracasso de Israel trouxe bênçãos para os gentios, muito maiores elas serão para o mundo inteiro quando Israel, como um todo, aceitar a própria herança em Cristo (Rm 11.11-16)!

Por sua vez, isso indica que se requer uma advertência equivalente para os gentios. A intensidade com que as bênçãos de Israel passaram para os gentios também não lhes dá motivo para se orgulharem ou agirem com insolência, como fizeram os judeus, detentores da eleição original. Deus não se desfez de Israel para começar da estaca zero. Os gentios foram incorporados a Israel e só continuarão sendo parte de Israel caso se ativerem à graça e à fé como elementos essenciais desse relacionamento (Rm 11.17-24).

A realidade da fidelidade divina é que o chamado original de Israel permanece constante em termos de graça e fé. O mistério da fidelidade divina é que a expressão pré-cristã da eleição — judaica-e-não-gentílica — e a resposta atual ao evangelho — gentílica-e-não-judaica — são ambas fases no propósito divino mais amplo. O propósito de Deus é que todo o Israel seja salvo. A desobediência desconcertante vista nessa fase do propósito de Deus é apenas a preparação para perceber o propósito último de demonstrar misericórdia a todos e, em certo sentido, o meio de levar a essa percepção.

6.5.5 Um hino de adoração, como encerramento (Rm 11.33-36). De modo bem apropriado, Paulo conclui sua exposição de esperança e ideal teológicos elevados com um hino de louvor ao único Deus criador, ou seja, criador de judeus e gentios.

6.6 A operação prática do evangelho (Rm 12.1—15.13). Assim, após redefinir o Israel de Deus, torna-se necessário explicar como esse Israel deve viver. O Israel definido simplesmente como povo judaico sabia de imediato a resposta: a Lei fornecia as diretrizes para a vida vivida conforme a aliança. Mas a crítica anterior de Paulo e a redefinição do papel da Lei (Rm 2.1—3.31; 7.1-25) devem ter deixado seus ouvintes imaginando onde poderiam encontrar as diretrizes para o viver cristão.

6.6.1 A base da vida responsável (Rm 12.1,2). Por esse motivo, Paulo começa conclamando a

um compromisso na vida diária, que é o equivalente cristão da disciplina e da ordem anteriormente estipuladas pelo culto em Jerusalém. Essa abertura e esse compromisso para com o Espírito de Deus tornam possível o conhecimento imediato da vontade divina que as Escrituras já apresentavam como ideal.

6.6.2 *A comunidade de fé (Rm 12.3-8)*. Na nova ordem, o equivalente social do Israel coletivo (judaísmo) é o CORPO DE CRISTO. A vida no âmbito do Israel étnico envolvia as funções características de qualquer entidade nacional. O corpo de Cristo possui funções equivalentes, conforme determinadas e viabilizadas pelo Espírito. Nenhum membro deve pensar que não possui função ou que existem somente poucas funções estabelecidas, às quais todos devem aspirar.

6.6.3 *O amor como norma dos relacionamentos sociais (Rm 12.9-21)*. Quanto às relações dos cristãos uns com os outros e com o mundo em geral, a norma é determinada pelo amor. Paulo ilustra o que isso significa na prática e, passando para as relações em geral, apoia-se na sabedoria que o judaísmo da Diáspora acumulou sobre como viver em sociedades desconhecidas e hostis. Aqui a regra deve ser a política de boa vizinhança.

6.6.4 *Vivendo como bons cidadãos (Rm 13.1-7)*. Pelo fato de viverem na capital do império, os cristãos de Roma deviam se esforçar por cumprir as leis quanto fosse possível — inclusive pagando os impostos exigidos pelos romanos.

6.6.5 *Amando o próximo (Rm 13.8-10)*. A exortação inteira resume-se ao mandamento do amor. Não é por acaso que esse mandamento também era reconhecido pelo restante do judaísmo como uma síntese da Lei; tampouco é acidental que os Evangelhos relatem que Jesus também deu proeminência a essa ordem (Mc 12.31 etc.). Ou seja, Paulo indica o desejo de mostrar que a Lei ainda oferece diretrizes para viver e quer mostrar também como ela o faz: ela precisa ser examinada à luz do ensino e do ministério de Cristo.

6.6.6 *A iminência do fim como incentivo (Rm 13.11-14)*. Sempre por trás do pensamento de Paulo havia a confiança de que o período de sobreposição do “já” com o “ainda não” não se estenderia por muito tempo, fosse para a salvação

pessoal (Rm 7.24; 8.23), fosse para a salvação de Israel (Rm 11.13-15). A mesma perspectiva deveria proporcionar tanto o estímulo para viver a nova realidade quanto a motivação para estar em Cristo, em vez de permanecer na carne, que é autoindulgente e se corrompe.

6.6.7 *O problema das leis alimentares e dos dias santos (Rm 14.1—15.6)*. O tema geral, que nos capítulos anteriores foi exposto na teoria e na prática, passa a receber atenção especial numa questão que estava fadada a criar tensões numa comunidade mista de judeus e gentios. Onde quer que houvesse judeus identificados com a herança dos macabeus e com o judaísmo das décadas posteriores ao movimento macabeu, a observância das leis alimentares estava destinada a ser uma questão de integridade pessoal e nacional (v., e.g., 1Mc 2.62,63). O mesmo se aplicava aos prosélitos, que temiam a Deus, os quais se haviam encontrado religiosamente ao adotar o judaísmo da sinagoga. Para esses cristãos, seria difícil livrar-se das leis alimentares judaicas. Outros judeus, como era o caso de Paulo, agora estavam convictos de que essas prescrições da Lei restringiam demais a graça de Deus e as haviam abandonado em maior ou menor grau. Muitos dos gentios que se converteram com essa pregação não viam nenhum motivo para acatar essas leis. Nas comunidades mistas, em que a comunhão à mesa era uma expressão fundamental de comunidade, as tensões criadas por tais diferenças eram consideráveis. É possível que Paulo tenha tomado conhecimento de tais tensões por intermédio de seus contatos pessoais em Roma, particularmente nas igrejas daquela cidade, agora marcadamente gentílicas e para as quais os judeus cristãos estavam retornando depois de um tempo afastados por causa do decreto de Cláudio. Deve se assinalar que o assunto era grave, pois ligada a ele estava toda a questão da identidade do novo movimento: era uma seita dentro do judaísmo ou o quê? Daí a atenção que Paulo dedica ao assunto.

Na prática, Paulo dirige-se aos dois principais grupos, cada um por sua vez. O apóstolo dá um conselho simples aos “fracos”, isto é, àqueles, principalmente judeus cristãos, que eram mais escrupulosos e guardavam a Lei, considerados “fracos” pelos demais, para quem estar livres de tais escrúpulos era sinal de força. O conselho de

Paulo foi este: “Não façam com que a consciência de vocês seja o padrão para os outros. Reconheçam que, em tais assuntos, é possível ouvir Deus falando de diferentes maneiras a diferentes pessoas. Vocês não podem condenar aqueles a quem Cristo aceitou” (v. Rm 14.3-12).

Aos que se denominavam “fortes”, de cujas ideias Paulo partilhava, o conselho foi que se mantivessem firmes nas convicções a que haviam chegado pela fé, mas que também estivessem dispostos a limitar sua liberdade na vida prática caso houvesse perigo concreto de que seu comportamento mais livre provocasse aflição real em outros membros e lhes causasse algum dano à fé (Rm 14.13-23). O modelo de tal comportamento é Cristo (Rm 15.1-6) — uma confirmação de que o ensino e o exemplo de Jesus forneceram a hermenêutica básica para essa antiquíssima reinterpretação cristã da Lei.

6.6.8 Resumo (Rm 15.7-13). Com destreza, Paulo integra o pedido de aceitação e tolerância mútuas ao tema mais amplo da carta inteira. Cristo era judeu, para confirmar a fidelidade de Deus aos judeus e para abrir aos gentios a porta da graça e da fé, cumprindo o propósito geral de Deus, conforme indicado nas Escrituras.

6.7 Conclusão (Rm 15.14—16.27). Paulo encerra sua carta recapitulando os temas da introdução. Descreve mais detalhadamente sua missão, ressaltando que ela dá continuidade ao ministério de culto do templo em Jerusalém e relatando o final bem-sucedido de sua fase oriental. Ele menciona mais uma vez seus planos para o futuro, apresentando mais claramente os motivos que tem para visitar seus leitores em Roma e as razões de sua demora. Ele conclui expressando sua preocupação com o possível resultado de sua visita a Jerusalém para entregar a coleta e pedindo as orações dos crentes de Roma (Rm 15.14-33).

A seção final traz uma palavra de recomendação a favor de Febe, diaconisa e benfeitora da igreja em Cencreia, e uma extensa lista de saudações a pessoas que ele conhece pessoalmente ou de nome e que fazem parte das igrejas de Roma. Ele menciona vários líderes proeminentes. Uma advertência final e estereotipada contra os perigos da dissensão e umas poucas saudações da parte de outras pessoas concluem a mais importante das cartas de Paulo (Rm 16.1-23).

Ver também ABRAÃO; ADÃO E CRISTO; ISRAEL; JUSTIFICAÇÃO; LEI; PAULO EM ATOS E NAS CARTAS.

DPC: CENTRO DA TEOLOGIA PAULINA; OLIVEIRA; OBRAS DA LEI; PAULO E SEUS INTÉRPRETES; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; ROMA E O CRISTIANISMO ROMANO.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BARRETT, C. K. *Romans*. 2. ed. London: Black, 1991. (BNIC.) ■ BYRNE, B. *Romans*. Colledgeville: Michael Glazier, Liturgical Press, 1996. (SACP.) ■ CRANFIELD, C. E. B. *Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1975-1979. 2 v. (ICC.) ■ DUNN, J. D. G. *Romans*. Dallas: Word, 1988. 2 v. (WBC, 38.) ■ FITZMYER, J. A. *Romans*. New York: Doubleday, 1993. (AB.) ■ KÄSEMANN, E. *Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ MOO, D. J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. (NICNT.) ■ SCHREINER, T. R. *Romans*. Grand Rapids: Baker, 1998. (BECNT.) ■ WRIGHT, N. T. *The Letter to the Romans*. In: WALL, Robert W.; SAMPLEY, J. Paul; WRIGHT, N. T. *The New Interpreter's Bible: Acts, Introduction to epistolary literature, Romans, 1Corinthians*. [S.l.]: Abingdon, 2002. p. 393-770 (NIBC, v. 10). ■ ZIESLER, J. *Romans*. Philadelphia: Trinity, 1989. (TPNTC.) ■ **Estudos:** CAMPBELL, W. S. *Paul's gospel in an intercultural context: Jew and gentile in the Letter to the Romans*. Frankfurt: Peter Lang, 1991. ■ DONFRIED, K. P., org. *The Romans debate*. Revised and expanded edition. Peabody: Hendrickson, 1991. ■ DUNN, J. D. G. *The partings of the ways: between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. Philadelphia: Trinity, 1991. ■ _____. *The theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. ■ ELLIOTT, N. *The rhetoric of Romans*. Argumentative constraint and strategy and Paul's dialogue with Judaism. Sheffield: JSOT, 1990. (JSNTSup, 45.) ■ GARLINGTON, D. B. *Faith, obedience and perseverance: aspects of Paul's Letter to the Romans*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994. (WUNT, 79.) ■ HAACKER, K. *The theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (NTT.) ■ KAYLOR, R. D. *Paul's covenant community: Jew and gentile in Romans*. Atlanta: John Knox, 1988. ■ LONGENECKER, B. W. *Eschatology and the covenant: a comparison of 4 Ezra and Romans 1—11*. Sheffield: JSOT, 1991. (JSNTSup, 57.) ■ NANOS, M. D. *The mystery of Romans: the Jewish context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress, 1996. ■ RAISÄNEN,

- H. Paul, God and Israel: Romans 9—11 in recent research. In: NEUSNER, J. et al., orgs. *The social world of formative Christianity and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1988. p. 178-206. ■ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977. ■ _____. *Paul, the Law, and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress, 1983. ■ SODERLUND, S. K. & WRIGHT, N. T., orgs. *Romans and the people of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. ■ STENDAHL, K. *Final account: Paul's Letter to the Romans*. Minneapolis: Fortress, 1995. ■ STOWERS, S. K. *The diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico: Scholars, 1981. (SBLDS, 57.) ■ WATSON, F. B. *Paul, Judaism and the gentiles: a sociological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. (SNTSMS, 56.) ■ WEDDERBURN, A. J. M. *The reasons for Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1988. ■ WRIGHT, N. T. *The climax of the covenant: Christ and the Law in Pauline theology*. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

J. D. G. DUNN

ROMANOS NA PALESTINA. VER ROMA.



SABEDORIA. Ver CRISTOLOGIA; TIAGO, CARTA DE.

SABEDORIA DE BEN-SIRAQUE. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS.

SABEDORIA DE SALOMÃO. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS.

SACERDOTES. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

SACRIFÍCIO. Ver CRISTO, MORTE DE.

SADUCEUS. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

SALMOS DE SALOMÃO. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS.

SALVAÇÃO I: EVANGELHOS

O termo “salvação” (e seus cognatos) tem sido amplamente empregado na teologia cristã para expressar a provisão divina para a situação humana necessitada e pecaminosa. Essas palavras têm um papel teológico menos proeminente nos Evangelhos; mesmo assim, são importantes para expressar os resultados do ministério de Jesus. Este verbete restringe-se em grande parte ao emprego dessas palavras e não se aprofunda no conceito mais amplo de salvação.

1. Panorama do uso linguístico
2. Antecedentes do uso nos Evangelhos
3. Salvação em cada Evangelho
4. O entendimento da salvação nos Evangelhos

1. Panorama do uso linguístico

1.1 O verbo *sōzō*. De acordo com Louw e Nida, o verbo “salvar” (*sōzō*) tem três significados no NT:

- 1) “livrar de perigo e restaurar a uma situação anterior de segurança e bem-estar”;
- 2) “fazer alguém voltar a estar bem depois de ter ficado doente”;
- 3) “fazer alguém experimentar a salvação divina — ‘salvar’”.

O verbo é encontrado com frequência nos Evangelhos (Mt 15x; Mc 14x + Mc 16.16; Lc 17x; Jo 6x; as frases em Mt 18.11 e Lc 9.56 não se encontram nos manuscritos mais antigos; Mc 16.16 faz parte de um acréscimo posterior a esse Evangelho). O verbo tem vários sentidos.

1.1.1 Os Sinóticos. 1) O verbo significa “livrar de perigo”. Nessa acepção, é empregado em Mateus 8.25 e 14.30 para denotar a ação de livrar do perigo de afogamento. Em Mateus 27.40 (par. Mc 15.30), 27.42b (par. Mc 15.31b e Lc 23.35b) e 27.49 e em Lucas 23.37,39, usa-se o verbo para passar a ideia de Jesus livrar-se de morrer na cruz (presumivelmente por meios milagrosos ou com a ajuda de Elias). Talvez a referência ao fato de Jesus “salvar” os outros expresse esse mesmo sentido geral (Mt 27.42a par. Mc 15.31 e Lc 23.35a).

Na voz passiva, o verbo pode ter o significado de “vir” ou de “ser conduzido com segurança durante” um período de perigo para a vida (Mt 10.22; 24.13 par. Mc 13.13; cf. Mt 24.22 par. Mc 13.20).

Um emprego mais metafórico aparece em Lucas 19.10, em que Jesus é como o pastor que procura e salva do perigo de morte a ovelha perdida.

2) Com frequência, o verbo tem o significado de “curar” (a saber, de enfermidades). Com esse significado, é usado em Mateus 9.21 (par. Mc 5.28), 9.22a (par. Mc 5.34 e Lc 8.48), 9.22b, Marcos 5.23, 6.56 (par. Mt 14.36, gr., *diasōzō*),

10.52 (par. Lc 18.42), Lucas 7.50, 8.36,50 e 17.19 (v. tb. Lc 7.3, gr., *diasōzō*). Em alguns desses casos, ele se refere ao livramento em relação ao poder de espíritos malignos, que se faz por meio de exorcismo, ou à ressuscitação dos mortos (v. RESSURREIÇÃO). A passagem de Marcos 3.4 (par. Lc 6.9) faz contraste entre “salvar alguém” (aqui o gr. *psychē* pode ter o sentido de “pessoa”) e matar. Usa-se a expressão no contexto de curar, no sentido genérico de fazer o que for necessário para promover a vida e a saúde, e a ideia é provavelmente de vida física.

3) No relato da conversa entre Jesus, o jovem rico e os DISCÍPULOS, parecem ser sinônimas as expressões “herdar a vida eterna”, “entrar no reino de Deus” (v. REINO DE DEUS) e “ser salvo” (Mc 10.17,23-26; cf. Mt 1.16,23-25; Lc 18.18,24-26). Encontra-se em Lucas 13.23 (“são poucos os que se salvam”) e 8.12 (“para que não aconteça que, crendo, sejam salvos”) o que pode ser considerado o uso técnico da salvação espiritual. Jesus tem esse nome porque, de acordo com o anjo do Senhor, “ele salvará seu povo dos seus pecados” (Mt 1.21).

Em uma declaração enigmática, Jesus faz menção de pessoas que querem salvar a própria vida e acabam por perdê-la (Mt 16.25 par. Mc 8.35a e Lc 9.24a), em contraste com os que perdem a vida e (desse modo) a salvam (Mc 8.35b par. Lc 9.24b).

4) Em algumas passagens, o termo é ambíguo, e não fica claro se está se referindo exclusivamente à saúde e ao bem-estar físico e mental ou também à salvação espiritual (e.g., Lc 7.50, “A tua fé te salvou”; observe-se que em outras passagens essa expressão designa a cura física: Mc 5.34 par. Lc 8.48; Mc 10.52 par. Lc 18.42; cf. Lc 8.50; 17.19).

1.1.2 *João*. O uso em João é semelhante ao dos Sinóticos.

1) Em João 12.27, Jesus ora para que, se possível, seja liberado de passar pela cruz. Em João 10.9, ele compara as pessoas a ovelhas que entram no aprisco e vivem em segurança.

2) Em João 11.12, acredita-se que Lázaro esteja dormindo (i.e., em coma) e, portanto, em condições de ser curado.

3) O texto de João 3.17 diz que Jesus veio para salvar o mundo, e em João 12.17 ele se refere a

isso como seu propósito. Em João 5.34, registra-se que seus ouvintes foram curados.

1.2 O verbo *rhyomai*. Com o significado de “livrar” ou “resgatar”, *rhyomai* é usado com bem menos frequência, geralmente fazendo referência ao livramento de um perigo extremo, como a morte ou o ato de cair nas mãos do inimigo. Em Mateus 27.43, o verbo aparece quando os líderes judeus citam ironicamente Salmos 22.8 na palavra que dirigem a Jesus na cruz. Em Lucas 1.74, o livramento das mãos dos inimigos faz parte da salvação aguardada por Zacarias. Em Mateus 6.13, os discípulos são incentivados a orar para que sejam livrados do Maligno (ou do mal).

1.3 O substantivo *sōtēr*. Em Lucas 1.47, Maria emprega *sōtēr*, que significa “salvador”, para se referir a Deus, e, por ocasião de seu NASCIMENTO, Jesus é assim designado pelo anjo do SENHOR, quando este se dirige aos pastores (Lc 2.11). Em João 4.42, o povo samaritano que se mostrara receptivo a Jesus declara que ele é “o Salvador do mundo” (Jo 4.42).

1.4 O substantivo *sōtēria*. *Sōtēria*, substantivo com o significado de “salvação”, pode se referir ao processo ou ao resultado de salvar. É encontrado em Lucas 1.69, passagem em que Zacarias declara que Deus suscitou “um chifre de salvação” (*nvī*, nota de rodapé) e então define mais precisamente essa dádiva de Deus, dizendo que ele está “salvando-nos dos nossos inimigos” (*nvī*). Mais adiante, no mesmo hino, a tarefa de seu filho João (v. JOÃO BATISTA) é assim definida: “... dar ao seu povo conhecimento da salvação pelo perdão dos seus pecados”. Jesus comenta que sua visita a Zaqueu trouxe “salvação” a sua casa (Lc 19.9). E Jesus diz à mulher de Samaria que “a salvação vem dos judeus” (Jo 4.22).

1.5 O substantivo *sōtērion*. Outra palavra com o sentido de “salvação” é *sōtērion*, encontrada em Lucas 2.30, quando Simeão diz que seus olhos viram a salvação de Deus, e em Lucas 3.6, quando o próprio Evangelista cita Isaías 40.5: “Todos verão a salvação de Deus”. De acordo com Louw e Nida, esse vocábulo significa preferivelmente “o meio pelo qual o povo experimenta a salvação divina”.

1.6 A salvação em sentido espiritual. Esse apanhado demonstra que o sentido espiritual está claramente presente em Mateus (1.21) e em

Marcos (10.26), sendo, porém, mais proeminente em Lucas, o único dos autores dos Sinóticos a desenvolver o uso dos substantivos junto com o verbo. Um fato interessante que surge daí é que o significado “literal” da palavra pode ser a ideia genérica de “resgatar” ou “curar”, e ambos os significados podem estar por trás do uso “espiritual” da terminologia. Louw e Nida (p. 1241, nota 4) comentam que, de forma geral, os tradutores da Bíblia têm usado palavras que refletem o primeiro sentido, mas tem havido certa mudança no emprego de palavras que refletem o último significado ou na utilização de palavras que dão mais a ideia de “restaurar” ou “recriar”. Dessa maneira, a ênfase não tem mais recaído sobre a ação divina, nem sobre o fato de que o que Deus cria tem a qualidade de ser novo. Destaca-se agora a restauração do que se perdeu ou se desfigurou.

2. Antecedentes do uso nos Evangelhos

Os Evangelhos foram escritos em uma época em que a igreja tinha já um vocabulário especial para se referir à experiência cristã. Podemos vislumbrar um processo em duas etapas: o vocabulário dos cristãos deve ter sido influenciado por Jesus, e a escolha das palavras nos Evangelhos pode ter sido influenciada pelo vocabulário da igreja. A maneira com que Jesus e seus seguidores se expressavam também deve ter sido influenciada pela herança do AT e do judaísmo e, até certo ponto, pela necessidade de falar usando termos que seriam compreendidos pelo povo em geral.

A ampla pesquisa de E. M. B. Green, de fácil leitura, analisa os antecedentes do uso do conceito pelo NT. No AT, há uma quantidade considerável de material em que as palavras hebraicas correspondentes são usadas quase sempre com o sentido de livramento em épocas de conflito, especialmente na guerra. Mas a ideia de livramento é muito mais ampla e se refere a estar livre de perigo de todos os tipos da vida e até mesmo, em sentido mais geral, ao estado de bem-estar que Deus deseja para seu povo. É natural que os israelitas olhassem para Deus como seu supremo e derradeiro Libertador de todos os tipos de dificuldades e aflições. Ele é o Salvador por excelência (cf. Sl 27.1).

O termo “salvador” era conhecido no mundo greco-romano como epíteto dos deuses na função

de ajudar a humanidade inteira ou alguma comunidade. O deus Asclépio era importante, pois em diversos santuários era aquele que curava os enfermos. O termo também designava os chefes de Estado, e, quando se desenvolvia um culto religioso aos governantes, “salvador” era um dos títulos honoríficos utilizados.

3. Salvação em cada Evangelho

3.1 Mateus.

3.1.1 *Salvos do pecado.* Já no início, o Evangelho de Mateus anuncia que “Jesus” deve ser chamado por esse nome porque salvará seu povo dos pecados. Nesse contexto, o “povo” é uma designação de Israel, que é considerado uma nação pecadora. O livramento do pecado está associado à resposta do povo a João Batista (Mt 3.6) e às declarações soberanas de Jesus na condição de Filho do homem (Mt 9.2,5,6). Na ÚLTIMA CEIA, Jesus declara que seu sangue será derramado para perdão dos pecados (Mt 26.28). Ele também afirma que veio realizar uma missão entre os pecadores (Mt 9.10-13; cf. 11.19). O significado de “salvar” não é explicado em detalhes, mas as três referências ao perdão mostram de modo suficientemente claro o que se tem em mente. É natural que se pense em livrar o ser humano dos efeitos de seus pecados, mas ao mesmo tempo tem-se em mente capacitá-lo a não pecar. Na ironia empregada pelos líderes judeus por ocasião da crucificação, “salvou os outros” (Mt 27.42a), usa-se o verbo em sentido genérico, e não se deve limitá-lo ao sentido de salvar alguém da morte (Mt 27.42b). Entretanto, é improvável que quem fez tal declaração tenha atribuído significado espiritual a suas palavras.

3.1.2 *Salvação como algo físico e espiritual.* As referências ao livramento da morte iminente no mar e à cura de doenças físicas não precisam necessariamente implicar algo além disso. Entretanto, vários fatores apontam para um entendimento diferente.

Primeiro: é bem possível que os fatos envolvendo a “salvação” física narrados nos Evangelhos fossem aplicados na igreja com significado histórico. Desse modo, a interpretação da história dos discípulos no barco durante uma tempestade é que ela simboliza a igreja sofrendo tribulação no mundo. Nesse caso, são os seguidores de

Jesus que clamam ao Senhor para que ele os “salve” das dificuldades da vida, e a resposta à oração deles pode estar na eliminação ou diminuição de suas tribulações ou em serem conduzidos em segurança em meio às tribulações ou levados à salvação final apesar até mesmo da própria morte. A disposição das palavras no episódio da cura do paraplético e do perdão dos pecados pode, da mesma forma, ter levado a ver a cura como símbolo do perdão e salvação espirituais.

Segundo: a fórmula traduzida em outras passagens dos Evangelhos por “a tua fé te salvou” é empregada uma vez em Lucas (7.50) para designar uma pecadora que havia experimentado perdão. Aqui, a fórmula é naturalmente traduzida por “a tua fé te salvou”, que é, em essência, o mesmo de Efésios 2.8 (cf. At 15.11, caso se acompanhe a tradução proposta por F. F. Bruce, “cremos para [de modo a] ser salvos”; 16.31; Rm 10.9; Tg 2.14; no final longo de Marcos [16.16], vê-se a mesma terminologia da igreja). Tendo em vista a ambiguidade da fórmula extraída de um contexto de cura, é bem provável que no início os cristãos foram levados a ver a cura como símbolo da salvação e a estabelecer o paralelo entre a cura pela fé e a salvação pela fé.

Terceiro: no mundo antigo, não se fazia clara distinção entre o físico e o espiritual. Aliás, com frequência o mesmo acontece hoje em dia. Quando o cristão ora a Deus para que ele “abençoe” alguém, é difícil dizer se está pensando no bom êxito dessa pessoa em algum assunto ou aspecto da vida cotidiana, em uma sensação de favor divino ou no pleno sucesso na realização de algum aspecto do ministério e do serviço cristãos. Por isso, é difícil fazer distinção entre a cura física e a cura da “pessoa interior” (cf. Lc 17.19, em que não fica claro se a declaração se refere exclusivamente à cura da lepra).

Por isso, é provável que os relatos de cura nos Evangelhos fossem entendidos como narrativas de um processo que envolvia a pessoa toda, não apenas a cura física ou mental.

3.1.3 Salvação apesar da perseguição. O texto de Mateus 10.22 e suas passagens paralelas talvez sejam uma alusão à segurança física experimentada em meio à perseguição. Entretanto, no versículo 2, a referência a uma possível morte leva a considerar que o versículo fala de permanecer

firme e leal a Jesus apesar da perseguição e que permanecer firme e leal conduz à “salvação final”. No entanto, em Mateus 24.22 (par. Mc 13.20), o sentido pode ser que, se a perseguição demorasse demais, ninguém sobreviveria, de modo que não sobraria ninguém vivo para dar as boas-vindas ao FILHO DO HOMEM quando ele chegasse. O termo não pode ter o sentido de que ninguém conseguiria permanecer firme e leal a ponto de sofrer martírio. Temos aqui, portanto, dois usos diferentes da palavra, mas com sentido bem próximo um do outro.

3.1.4 Salvação definitiva. De modo semelhante, Mateus 19.25 e suas passagens paralelas devem se referir à “salvação final”. Trata-se de uma condição futura de salvo, em contraste com o ato de se perder, que, no imaginário dos Evangelhos, significa participar, do banquete celestial, sem ser dele excluído; receber as boas-vindas do Filho do homem e entrar no reino celestial, sem ser rejeitado e destinado ao fogo eterno (v. JUÍZO). Isso nos leva a questionar se a condição de “salvo” se refere exclusivamente a um estado no mundo vindouro ou se também pode se referir aos que já estão certos de que entrarão no reino.

3.1.5 Salvando e perdendo a própria vida. Em Mateus 16.25 e passagens paralelas, há um importante grupo de frases sobre o tema de salvar e perder a própria vida. Aqui, a dificuldade é em parte provocada pela ambiguidade do sentido da palavra “vida” (gr., *psychê*), que pode se referir à “alma” como algo distinto do corpo (e, dessa maneira, ter o significado de pessoa), ou à “vida”, ou ainda à “vida verdadeira” de alguém. Jesus parece estar dizendo que quem tenta “salvar” (i.e., preservar) a própria vida, no sentido de evitar o martírio ou de se apegar às coisas que neste mundo lhe dão prazer e satisfação, “perderá” a vida no final, seja por descobrir não ser possível livrar-se da morte, seja por descobrir que apegar-se às coisas terrenas resultará em perda no juízo final e, por conseguinte, no mundo vindouro. Já os que, por amor a Jesus (Marcos acrescenta: “por causa [...] do evangelho”), estão preparados para dizer “não” ao próprio eu, mesmo que isso signifique a morte, descobrem que “salvarão” sua vida, no sentido de que alcançarão o reino de Deus e desfrutarão das bênçãos que realmente valem a pena possuir (cf. o paralelo vocabular um pouco diferente em Mt 10.39 e em Lc 17.33).

3.2 Marcos. No Evangelho de Marcos, o quadro é mais simples que em Mateus. A única referência importante sem paralelo em Mateus é Marcos 3.4, passagem em que Jesus comenta a questão legal de fazer o bem e “salvar a vida” no dia de sábado, em que “salvar a vida” tem o sentido lato de curar um enfermo. A expressão contrasta com “matar”, sendo uma crítica direta contra o que Jesus deixa implícito serem as intenções ocultas de seus críticos, que o atacam por curar no sábado. No entanto, em Marcos não encontramos o texto programático de Mateus 1.21, e só em Marcos 10.26 há uma ocorrência explicitamente teológica do termo.

3.3 Lucas. Em Lucas, o caso é diferente. Ele apresenta o mesmo padrão dos outros dois Evangelhos, isto é, o uso das palavras em sentido lato, mas existe uma ênfase especial na salvação que não se vê naqueles Evangelhos.

3.3.1 Introdução à história da salvação. Essa ênfase fica evidente acima de tudo nas narrativas do nascimento (v. JESUS, NASCIMENTO DE), que têm a função de introdução, sendo apresentados os temas principais do drama que se segue, porém com música própria. Aqui uma das notas mais características é a salvação, com seis referências importantes.

A primeira nova soa em Lucas 1.47, em que Maria, na condição de futura mãe do Messias, põe-se ao lado do povo de Deus e se regozija em Deus, seu Salvador. A evolução do cântico deixa claro que ele é o Salvador dela e também de seu povo. A ação de Deus é descrita como potente e eficaz, contra os poderosos e os orgulhosos e a favor dos pobres e humildes. Esses grupos de palavras e expressões apontam respectivamente para os que se opõem a Deus e os que confiam que ele suprirá suas necessidades. Além disso, entende-se que a ação de Deus faz parte de uma longa história de misericordiosa preocupação com o povo escolhido.

No segundo cântico, o de Zacarias, a natureza da salvação é apresentada mais claramente. Mais uma vez, soa a nota que indica uma intervenção potente e eficaz — “um chifre de salvação” (Lc 1.69, *NVI*) — associada à vinda do Messias (v. CRISTO). Mais uma vez, menciona-se a ação divina contra os poderosos e os perversos, o que torna possível ao povo de Deus servi-lo sem medo de

ataques (Lc 1.71). Acima de tudo, Zacarias fala de uma experiência (gr. *gnōsis*, “conhecimento”) de salvação, intimamente associada ao perdão de pecados (Lc 1.77). O que Mateus 1.21 afirma da maneira mais breve possível, Lucas expressa num quadro maior. Depois disso, não é de surpreender que, após o nascimento de Jesus, a linguagem exaltada empregada para descrevê-lo se refere não somente a seus vínculos davídicos, a seu messiado e a sua posição como Senhor, mas também ao fato de ele ser o Salvador (Lc 2.11). E todo o drama está resumido no comentário de Simeão: ele afirma que viu a salvação que o Senhor preparou e que é para todos os povos (“todo o povo” [singular] não é suficientemente literal), entre os quais os gentios (Lc 2.30-32).

3.3.2 A salvação como missão do Filho de Deus. As notas dessa abertura musical devem permanecer em nossos ouvidos à medida que continuamos a ouvir o Evangelho de Lucas, e outros usos da terminologia em torno da “salvação” devem harmonizar com o que já ouvimos. Lucas repete bastante do que já encontramos em Mateus e em Marcos. Podemos assinalar que, ao registrar o material paralelo ao de Marcos, em Lucas 8.12, ele acrescenta o motivo de o Diabo arrancar de alguns ouvintes a Palavra: “para que não aconteça que, crendo, sejam salvos”. Aqui, há um eco da linguagem da igreja primitiva, e Lucas claramente está se referindo à experiência de salvação espiritual que vem por meio de ouvir a Palavra de Deus. O mesmo se vê em Lucas 13.23, quando perguntam a Jesus se são poucos “os que se salvam”. Deve se interpretar essa pergunta à luz de Mateus 7.13,14, em que se lê que muitos percorrem a estrada que leva à destruição e poucos encontram o caminho que conduz à vida, havendo correspondência de termos, como em Marcos 10. Isso é confirmado pelo contexto, que se refere ao futuro banquete no reino de Deus.

A teologia lucana da salvação é resumida em Lucas 19.10, em que a missão do Filho do homem é buscar e salvar os perdidos. O texto reflete a terminologia do pastoreio e se refere, de várias maneiras possíveis, ao resgate de ovelhas, livrando-as da morte. O emprego metafórico dessa terminologia para se referir ao cuidado de Deus com seu povo era algo bem estabelecido e ressoa aqui. Pode se dizer que uma consequência de Jesus

ter procurado Zaqueu foi que a salvação chegou imediatamente à casa daquele homem (Lc 19.9). Trata-se, portanto, de uma experiência ocorrida naquele momento, envolvendo a COMUNHÃO À MESA entre Jesus e Zaqueu e o início de um novo estilo de vida para Zaqueu, que abandona os hábitos pecaminosos do passado. Jesus destaca que, embora Zaqueu seja um pecador, assim mesmo é uma das ovelhas perdidas da casa de Israel e, portanto, um alvo legítimo de sua missão.

3.4 João. No Evangelho de João, a salvação está associada à missão do FILHO DE DEUS e é posta em contraste direto com a possibilidade de condenação e morte. Dessa maneira, ser salvo é o oposto de ser julgado e destruído. É o mesmo que ganhar a vida eterna (Jo 3.16,17; cf. Jo 12.47). A salvação não se restringe ao povo judeu. Estende-se a todo o mundo, e isso inclui os samaritanos, que a ortodoxia judaica considerava excluídos do favor divino, mas foram eles que confessam que Jesus é “o Salvador do mundo” (Jo 4.42), a despeito de ser verdade que a salvação chegou ao mundo por meio “dos judeus”. O corolário disso é que o testemunho acerca de Jesus é o que leva as pessoas a experimentar a salvação (Jo 5.34). O quarto Evangelho também emprega a metáfora do pastoreio para expressar o papel de Jesus, mas aqui Jesus é a porta por meio da qual as ovelhas adentram a segurança do aprisco e, assim, estão livres dos perigos lá fora. (Não se deve forçar a metáfora: as ovelhas podem sair e entrar com liberdade e segurança, i.e., os que “pertencem” ao rebanho têm a certeza da proteção do Pastor onde quer que estejam.)

4. O entendimento da salvação nos Evangelhos

Já se disse o suficiente para demonstrar que o grupo de palavras relacionadas à “salvação” não alcança nos Evangelhos a proeminência da expressão “reino de Deus”, por exemplo. Isso fica evidente sobretudo em Marcos. Mateus associa a vinda de Jesus a seu papel de Salvador, mas não desenvolve a terminologia de forma significativa. Nas narrativas do nascimento, Lucas destaca o tema e não chega a perdê-lo totalmente de vista, mas não se pode dizer que a terminologia receba destaque. Em João, os termos referentes à “salvação” ocupam um papel menos destacado, mas

ainda assim significativo, com outros grupos de palavras que recebem atenção bem maior.

Aqui fica claro que os Evangelistas estão refletindo a realidade histórica de várias situações, ou seja, não era um grupo de palavras muito usado por Jesus, especialmente em seu sentido teológico pleno. Mesmo assim, é provável que os Evangelistas tenham descrito corretamente a situação ao reconhecer que, em última instância, a missão de Jesus dizia respeito à salvação. Ele anunciou o reino de Deus com as bênçãos concomitantes. A terminologia em torno da salvação esmiúça o significado disso no que diz respeito aos benefícios para a humanidade.

Alguns termos emergem dos Evangelhos:

1) A salvação está intimamente associada a Jesus e a sua missão. É um termo abrangente que designa os benefícios da ação soberana de Deus por meio do Messias.

2) É vista como uma experiência futura, correspondente ao ingresso no reino de Deus e à obtenção da vida eterna, mas também é uma experiência presente, que resulta do encontro pessoal com Jesus.

3) Por intermédio de Jesus, Deus concede a salvação a seu povo, ISRAEL. A implicação é que, embora seja o povo de Deus, Israel não está desfrutando da plenitude de vida que Deus lhe deseja. Isso se deve tanto aos efeitos do mal no mundo em geral (e.g., a ação do Inimigo) quanto à ação das enfermidades e da morte.

4) Apesar de sua pecaminosidade, o ser humano não está impedido de obter a salvação que Deus deseja para seu povo. Pelo contrário, esse fato confirma essa necessidade. A princípio, a salvação também não se limita aos judeus. Há indicações de que ela se estende a todos os povos, embora no ministério de Jesus só ocorram contatos esporádicos com samaritanos e outros não judeus.

5) A associação entre cura e fé e o emprego mais amplo da fórmula “a tua fé te salvou” revelam que a recepção da salvação estava associada à fé, a qual é entendida em sentido lato, consistindo no reconhecimento de Jesus como agente soberano e poderoso de Deus e também num compromisso com ele.

6) Afastar-se do mal faz parte do processo de salvação. Aliás, Zaqueu não só abandonou as práticas desonestas de sua vida progressa, mas se

comprometeu em adotar um novo estilo de vida que envolvia o hábito de ajudar os pobres.

7) Ao apresentar Jesus como Salvador, os Evangelistas estão lhe atribuindo um papel que o judaísmo reservava para Javé (v. DEUS). Embora seja possível aplicar o termo a líderes terrenos (os juízes), ele era usado predominantemente para designar Javé, e o eco, nos Evangelhos, das passagens do AT que tratam da atividade salvadora de Javé mostra que seu papel foi agora atribuído a Jesus. Antes disso, o termo “salvador” em referência ao Messias não era usado pelo judaísmo. Ao mesmo tempo, fica implícito que Jesus se opõe a outros humanos (como o imperador romano) considerados salvadores.

Ver também CRISTOLOGIA; LUCAS, EVANGELHO DE; REINO DE DEUS.

BIBLIOGRAFIA. FOERSTER, W. & FOHRER, G. *σῶζω κτλ. TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 7, p. 965-1024. ■ GEORGE, A. *Etudes sur l'oeuvre de Luc*. Paris: Gabalda, 1978. p. 307-20. (= *L'emploi chez Luc du vocabulaire de salut*. NTS, v. 23, p. 308-20, 1977.) ■ GREEN, E. M. B. *The meaning of salvation*. London: Hodder & Stoughton, 1965. ■ LOUW, J. P. & NIDA, E. A. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York: United Bible Societies, 1988. ■ MARSHALL, I. H. *Luke: historian and theologian*. 3. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1989. ■ SCHNEIDER, J. & BROWN, C. *Redemption etc. NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 205-321. ■ VAN UNNIK, W. C. *L'usage de sozein "sauver" et de ses dérivés dans les Evangiles synoptiques*. In: COPPENS, J., org. *La formation des Evangiles*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1957. p. 178-94 (= W. C. VAN UNNIK. *Sparsa Collecta*. Leiden: Brill, 1973. p. 16-34).

I. H. MARSHALL

SALVAÇÃO II: PAULO

“Salvação” é um termo genérico que denota livramento de vários tipos. É possível utilizá-lo para designar a cura de uma doença, o cuidado na viagem ou a proteção em tempos de perigo. Pode ser aplicado a pessoas e coisas. No AT, quando Israel era ameaçado por nações hostis, o termo designava a proteção por parte de Deus. Nos Evangelhos, é muitas vezes empregado em referência às curas realizadas por Jesus (“a tua fé te salvou [i.e., curou]”). Mas o termo também é usado em relação

ao livramento do pecado e ao livramento derradeiro, quando, no fim dos tempos, os salvos entrarem no estado de felicidade absoluta com Cristo.

Nos escritos paulinos, destaca-se o livramento do PECADO e de suas consequências, embora para Paulo seja muito mais natural falar de salvação do que dizer que as pessoas são salvas. Ele utiliza o verbo *sōzō* (“salvar”) 29 vezes (mais que qualquer outro escritor do NT); o substantivo *sōtēr* (“salvador”), 12 vezes (exatamente metade das ocorrências da palavra no NT); *sōtēria* (“salvação”), 18 vezes; *sōtērion* (“salvação”) e *sōtērios* (“que traz salvação”), uma vez cada um. E usa *rhyomai* (“resgatar”) 11 vezes. Tais estatísticas mostram que Paulo está interessado no conceito de salvação; aliás, mais que qualquer outro escritor do NT.

O conceito de salvação tem ampla gama de sentidos, e existem diferentes ênfases em diferentes partes do NT. Nos Evangelhos, por exemplo, são frequentes as histórias em que Jesus opera MILAGRES e os faz acompanhar de frases como “a tua fé te salvou”. Nesses contextos, a salvação tem forte componente físico (embora seja prudente não excluir o componente espiritual mesmo em tais passagens). Mas esse não é um emprego paulino (com exceção de umas poucas passagens possíveis, e.g., 1Tm 2.15; v. 3 abaixo). Para Paulo, a “salvação” refere-se ao que Cristo fez em seu grande ato redentor pelos pecadores. De alguma maneira, todas as passagens paulinas dizem respeito a esse ato. Esse termo é fundamental para o entendimento que Paulo tem da salvação, pois a salvação é justamente o propósito da encarnação do Filho de Deus: “Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores” (1Tm 1.15). “Salvação” é uma palavra abrangente que traz a lume a verdade de que DEUS em CRISTO resgatou os seres humanos da condição desesperadora a que seus pecados os haviam submetido.

1. “Deus, nosso Salvador”
2. Agentes humanos na salvação
3. Quem será salvo?
4. Salvação no passado
5. Salvação agora
6. Uma salvação futura

1. “Deus, nosso Salvador”

Nas Cartas Pastorais, existem várias referências a “Deus, nosso Salvador” (1Tm 1.1; 2.3; Tt 1.3;

2.10; 3.4), ou a “nosso Salvador Cristo Jesus” (2Tm 1.10; Tt 1.4; 2.13; 3.6). Não se deve diferenciar demais esses dois grupos de passagens, pois o ensino neotestamentário de que Deus agiu em Cristo é resumido nas próprias palavras de Paulo: “Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo” (2Co 5.19). De um lado, fica bastante claro que a salvação teve origem no Pai; de outro, que foi o Filho quem fez o necessário para a salvação se tornar uma realidade.

Paulo escreve que Deus não destinou os tessalonicenses para a ira, e sim para a salvação, “por nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5.9). É Jesus quem “nos livra da ira vindoura” (1Ts 1.10) ou, expressando de modo um pouco diferente, é “por” Cristo que os crentes serão salvos da ira (Rm 5.9). Paulo desenvolve essa ideia, dizendo que os pecadores eram inimigos de Deus, mas agora foram reconciliados por meio da morte do Filho e, uma vez reconciliados, serão “salvos pela [ou em] sua vida” (Rm 5.10). É improvável que o apóstolo queira dizer que a morte de Jesus opera uma forma de salvação, e a ressurreição, outra. Ele está se referindo a um único e grandioso ato de redenção que envolve a morte e a RESSURREIÇÃO de Jesus, uma salvação que livra os salvos da ira e lhes dá uma vida sem fim. Caso a preposição “em” seja significativa, Paulo está dizendo que nossa plena salvação significa sermos salvos “na” vida de Cristo. Visto que ele muitas vezes alude ao estar “em” Cristo, pode muito bem ser esse o significado aqui. Isso fica explícito quando ele diz que se pode obter “a salvação que há em Cristo Jesus” (2Tm 2.10). Ele também pode estar se referindo à importância das Escrituras, que podem fazer o ser humano “sábio para a salvação” (2Tm 3.15).

Que a salvação tem sua origem em Deus é algo que se vê quando Paulo fala do “chamado” divino: Deus “nos chamou com uma santa vocação” (2Tm 1.9). Para Paulo, a ideia do chamado é importante, e aqui ela expressa a verdade de que a salvação vem em consequência de uma iniciativa da parte de Deus ou pode estar associada à graça para exprimir o fato de que a salvação é para todos (Tt 2.11). Isso significa que a salvação está disponível a todos, não que cada pessoa seja salva.

Paulo emprega várias expressões que passam o pensamento de que a salvação vem “por meio da” mensagem cristã. Assim, Deus agradeu-se de

salvar os que creem “por meio do absurdo da pregação” (1Co 1.21). Mais adiante, na mesma carta, Paulo dá a conhecer o evangelho pelo qual os coríntios eram salvos (1Co 15.1,2). Em ambos os casos, a pregação claramente significa anunciar o que Cristo realizou ao morrer pelos pecadores. Eles são salvos por causa do que ele fez. Paulo pôde identificar “a palavra da verdade” com “o evangelho da vossa salvação” (Ef 1.13), que é a base da confiabilidade da proclamação do evangelho, que fala da verdade divina e da ação de Deus. A referência ao “será salvo, [mas] como alguém que passa pelo fogo” (1Co 3.15), tem em vista o crente que alcançou tão pouco na vida cristã que no dia do juízo final sua obra será destruída pelo fogo. No entanto, se estiver sobre o alicerce que Cristo lançou, esse crente será salvo. É Cristo quem salva, não o esforço humano. Em última instância, o mais importante é o alicerce seguro, não a obra incerta.

Em nenhum lugar, Paulo fala de uma salvação operada por esforço humano. Ele, aliás, quer informar que ele mesmo e seus colaboradores são “tribulados” por causa da salvação dos coríntios (2Co 1.6; cf. Cl 1.24), mas isso significa apenas que os evangelistas enfrentam dificuldades para levar a mensagem de salvação ao povo. Com certeza, não significa que essas tribulações mereciam como prêmio a salvação de seus ouvintes. Essa passagem também mostra o apóstolo como alguém que foi encorajado, mas não foi o encorajamento recebido por Paulo que lhes trouxe a salvação. Ela sempre vem da parte de Deus. Outra passagem mostra que as dificuldades dos primeiros crentes eram um sinal de sua salvação (Fp 1.28).

Paulo emprega o tema da salvação para mostrar aspectos da grande verdade de que os crentes, quando ainda pecadores, não conseguiam escapar das consequências de seus atos maus, mas Deus agiu para livrá-los. “Pela graça sois salvos” é o que ele escreve à igreja de Éfeso (Ef 2.8), expressão que vem após a declaração “... estando nós ainda mortos em nossos pecados, deu-nos vida juntamente com Cristo” (Ef 2.5). A implicação é que pecados produzem a morte, mas Cristo concede vida aos que estão mortos no pecado. Assim, descobrimos que “não por méritos de atos de justiça que houvéssemos praticado, mas segundo a sua misericórdia, ele nos salvou” (Tt 3.5).

Na salvação, a iniciativa é de Deus: “Ele vos escolheu [...] para a salvação” (2Ts 2.13). Na verdade, quase toda a passagem, que trata da salvação, poderia ser citada, pois, em seu modo característico, Paulo (à semelhança de outros escritores do NT) apresenta a seus leitores informação sobre uma salvação que, em certo sentido, já foi concedida por Cristo e, em outro, se consumará na era vindoura. Em nenhum dos dois sentidos, existe a mínima indicação de que o esforço humano é de alguma ajuda. É relevante que Paulo ore pela salvação de ISRAEL (Rm 10.1), pois, se o assunto é a salvação, então fica claro que esta é uma dádiva de Deus. A salvação é operada por Deus em Cristo. Os cristãos são os “salvos” (1Co 1.18; 2Co 2.15), não “aqueles que salvam”, nem os que são salvos por esforço próprio. Esse também é o caso quando a fé está associada à salvação (Rm 10.9; 1Co 1.21; Ef 2.8), pois fé significa confiar em Cristo ou em Deus, não dependendo dos próprios esforços.

2. Agentes humanos na salvação

Em algumas passagens, menciona-se uma agência humana que está operando a salvação, embora isso, naturalmente, não signifique que os seres humanos possam salvar uns aos outros. Quando Paulo, por exemplo, fala de sua intenção de salvar alguns israelitas (Rm 11.14), ele não quer dizer que seus esforços efetuarão a salvação, apenas que sua esperança é que a mensagem por ele proclamada leve alguns de seus compatriotas a se voltar para Deus e, desse modo, a obter a salvação que só Deus pode dar. Deve se entender a mesma coisa quando se diz que a mulher salvará o marido, e vice-versa (1Co 7.16). Paulo não está afirmando que uma pessoa pode operar a salvação dos membros da família, e sim que a esposa crente ou o marido cristão pode viver de tal maneira que conduza o cônjuge a Deus e à salvação. Na visão de Paulo, o princípio é de aplicação universal entre os cristãos. Ele conclui uma passagem sobre a ingestão de comida oferecida a ídolos, dizendo aos destinatários que, seja lá o que comam ou bebam — na realidade, qualquer coisa que façam —, devem fazer tudo para a glória de Deus. Ele afirma que ele próprio procura agradar a todos naquilo que faz: não procura vantagem pessoal, mas a de muitos, “para que sejam salvos” (1Co 10.31-33).

Timóteo é incentivado a permanecer na “doutrina”. Assim, salvará “tanto a ti mesmo como os que te ouvem” (1Tm 4.16). A referência ao “ensino” mostra que o escritor não está indicando uma atividade meritória, mas o ensino de que Cristo é o Salvador, e aqueles que ouvirem isso estarão com Timóteo na salvação. Mais uma vez, temos a ideia do esforço humano levando à salvação de outras pessoas. Mas é Deus em Cristo quem salva.

3. Quem será salvo?

O fato de que a salvação é um livramento divino não significa que todos serão salvos. Paulo, citando as palavras de Isaías, diz: “Ainda que o número dos filhos de Israel seja como a areia do mar, o remanescente é que será salvo” (Rm 9.27). O artigo definido é importante. Paulo não diz “um” remanescente, mas “o” remanescente. Ele está se referindo ao remanescente bíblico, de que Deus fez menção por meio de seus profetas. Esse remanescente é o verdadeiro povo de Deus, e a salvação vem até esse povo, não às multidões da nação, que são negligentes com relação às coisas de Deus.

Deve se ressaltar que, embora Paulo espere que Deus traga a salvação a ISRAEL, não significa que ele esteja desobrigado de ajudar sua nação. Aliás, de qualquer forma, ele considera que, em certo sentido, seu ministério aos gentios é um meio de fazer aos judeus uma recomendação do evangelho. Ele diz que sua situação é de “apóstolo dos gentios” e confia que o trabalho que realiza nessa condição vai “provocar ciúmes nos da minha raça e salvar alguns deles” (Rm 11.13,14). No sentido de “membro da mesma nação” a expressão “minha carne” (ARA) é incomum, mas destaca seu senso de consanguinidade em relação a Israel. Ele espera que o êxito de seu trabalho entre os gentios afete os judeus, de maneira que também “alguns deles” sejam salvos.

Para Paulo, uma das principais acusações contra os judeus é que eles impediam os pregadores cristãos “de pregar aos gentios para que sejam salvos” (1Ts 2.16). Em outro contexto, ele afirma que se torna “tudo para com todos, para de todos os meios vir a salvar alguns” (1Co 9.22). Fica claro que, para o apóstolo, levar a salvação às pessoas em todos os lugares era de suprema

importância, e, embora seu ministério fosse direcionado aos gentios, isso não significava que ele tivesse deixado de se importar com Israel. Nunca se deve esquecer a aflição que ele demonstra por seu povo em Romanos 9—11.

A declaração de que Deus “deseja que todos os homens sejam salvos” (1Tm 2.4) provavelmente está associada a isso. É a negação do exclusivismo, seja dos judeus, seja dos gnósticos, que surgiram mais tarde e limitavam a salvação aos que eram especialmente iluminados. Deve se entender “todos” da mesma forma que na frase seguinte, na qual se diz que Cristo “se entregou em resgate por todos” (1Tm 2.6). Sem dúvida, não devemos entender que Deus deseja a salvação de toda a raça humana e está decepcionado. Outra passagem semelhante é aquela em que Deus é chamado “Salvador de todos os homens, especialmente dos que creem” (1Tm 4.10). Aqui talvez devamos entender “Salvador” como “Preservador” (pois em algum sentido Deus “salva” todos nós), mas o destaque aos crentes mostra que a salvação que importa alcança apenas os que têm fé. Devemos nos lembrar de que os filipenses receberam esta exortação: “Realizai a vossa salvação com temor e tremor” (Fp 2.12). O plural pode ser uma indicação de que a igreja toda é exortada a trabalhar arduamente pelo seu bem-estar espiritual. Caso se aplique a exortação ao crente como indivíduo, o significado deve ser muito semelhante. Paulo jamais vê a salvação como resultado de esforço humano, e seria despropositado encontrar esse sentido aqui (v. HAWTHORNE, p. 98-100).

Em uma passagem bastante difícil, Paulo diz que “a mulher é que foi enganada” (uma referência a Eva), “todavia, ela será salva dando à luz filhos, desde que permaneça [...] na fé” (1Tm 2.14,15). O plural, no grego, mostra que Paulo está falando das mulheres cristãs em geral, não limitando suas observações a Eva, mas não é fácil ver como o ato de dar à luz resulta em salvação (“Seria uma forma bem estranha de salvação pelas obras”, diz WARD, p. 53). Alguns intérpretes entendem que se deve destacar “o” dar à luz (i.e., o dar à luz a criança) e ver uma referência a Cristo. Para outros, significa que as MULHERES cristãs têm a garantia de que tudo dará certo no parto. Mais adiante, Paulo faz menção de pessoas que

“proíbem o casamento” (1Tm 4.3), e é bem provável que ele esteja combatendo um ensino falso e afirmando que as mulheres serão salvas (desde que, naturalmente, permaneçam “na fé, no amor e na santificação”, 1Tm 2.15) no curso normal da vida, dando à luz filhos no casamento.

4. Salvação no passado

Em certo sentido, pode se dizer que a salvação já ocorreu. Paulo afirma que “fomos salvos na esperança” (Rm 8.24), e o tempo pretérito aqui aponta para o início da vida cristã. “Pela graça sois salvos, por meio da fé, e isto não vem de vós, é dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se orgulhe. Pois fomos feitos por ele, criados em Cristo Jesus” (Ef 2.8-10). Essa declaração é típica dos escritos de Paulo. A salvação é algo operado por Deus (ou por Cristo), e não há esforço humano capaz de produzir esse resultado. Paulo utiliza várias expressões para destacar a verdade de que a salvação só é alcançada por um ato divino: jamais é resultado da iniciativa ou da realização humanas. Também percebemos a mesma realidade na referência a Cristo como “cabeça da igreja” e “Salvador do corpo” (Ef 5.23).

Quando Paulo diz que “fomos salvos na esperança”, mas que “a esperança que se vê não é esperança” (Rm 8.24), ele está olhando tanto para a frente quanto para trás. Essa passagem intrigante reconhece um sentido em que a salvação está no passado — “fomos salvos”. Paulo olha para trás, para a morte de Cristo a favor dos pecadores e para a fé que os pecadores arrependidos expressaram quando vieram a Cristo. Mas também fala de esperança, e isso aponta para o futuro, quando os crentes experimentarão plenamente tudo o que a salvação significa.

Vê-se que a salvação é passada quando o apóstolo diz que, “estando nós ainda mortos em nossos pecados, [Deus] deu-nos vida juntamente com Cristo (pela graça sois salvos)” (Ef 2.5). Mais adiante, ele repete a ideia essencial “É pela graça que fostes salvos, mediante a fé” (Ef 2.8, *CNBB*), na qual o pretérito perfeito aponta para uma salvação já realizada. O tempo aoristo de um acontecimento no passado é percebido quando lemos que Deus nos salvou “não por méritos de atos de justiça que havéssemos praticado, mas segundo a sua misericórdia” (Tt 3.5), e que Cristo “nos

tirou do domínio das trevas” (Cl 1.13). Paulo não deixa seus leitores com nenhuma dúvida acerca da realidade de que a salvação é um fato concretizado. Ela aconteceu no passado.

5. Salvação agora

Contudo, em outro sentido, Paulo destaca que a salvação é algo presente. O evangelho “é o poder de Deus para a salvação”, e a JUSTIÇA de Deus está sendo revelada no evangelho (Rm 1.16,17). O teor dos escritos do apóstolo e sua maneira de viver mostram que ele está se referindo a algo que acontece no presente. Mais uma vez, ele cita Isaías 49.8, que menciona a ajuda de Deus em um dia de salvação, e acrescenta: “Agora é o tempo aceitável, agora é o dia da salvação” (2Co 6.2). O duplo “agora” transmite um sentido de urgência. Não se deve adiar a salvação para algum momento conveniente no futuro. A salvação é agora. O evangelho deve ser aceito agora.

A salvação presente é o que Paulo quer mostrar quando diz que o evangelho é “para nós, que somos salvos, poder de Deus” (1Co 1.18, *ARA*) e quando se refere aos “que estão sendo salvos” (2Co 2.15). “Com a boca se faz confissão para a salvação” (Rm 10.10) é outra indicação de uma salvação presente, não apenas aguardada no futuro. Provavelmente o significado é o mesmo na expressão “tristeza segundo a vontade de Deus”, a qual “produz o arrependimento que conduz à salvação” (2Co 7.10). É da salvação que Paulo está falando quando, retoricamente, indaga “Desgraçado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?”. E ele mesmo responde: “Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso SENHOR!” (Rm 7.24,25). Paulo está fazendo referência ao nosso corpo mortal e às tentações constantes do pecado, para as quais o corpo humano cria condições. E ele exulta no livramento realizado por Cristo. Na batalha da vida, pode se dizer que a salvação é o “capacete” (Ef 6.17), que pode ser “a esperança da salvação” (1Ts 5.8). De uma forma ou de outra, agora a salvação é um componente indispensável da armadura do cristão.

A atitude do apóstolo com respeito à salvação de Israel também revela um anseio para que algo aconteça. Ele fala da atitude amorosa e bondosa que tem para com sua nação e acrescenta que está orando pela salvação de seu povo (Rm 10.1).

Embora haja, é claro, uma dimensão escatológica na salvação pela qual ele ora, nessa passagem a ênfase recai no tempo presente: ele quer que Israel seja salvo agora! A salvação como algo presente pode ser vista em outra referência a Israel, a saber, que é por causa da transgressão de Israel que a salvação chegou aos gentios (Rm 11.11).

6. Uma salvação futura

Paulo está seguro de que a salvação é uma realidade presente e também uma experiência transformadora. Mas está igualmente seguro de que o máximo que agora sabemos a respeito da salvação não esgota o assunto. Ele aguarda uma salvação futura quando diz que “todo o Israel será salvo” (Rm 11.26) e também quando dá a estranha ordem de que certo pecador seja entregue “a Satanás para destruição da carne, para que o espírito seja salvo no dia do Senhor Jesus” (1Co 5.5; v. ESCATOLOGIA). Muita coisa nessa passagem é mistério para nós, mas a salvação “no dia do Senhor” vislumbra com certeza a salvação final. Isso também está bem claro na referência que o apóstolo faz de nossa cidadania no céu, “de onde também aguardamos um Salvador, o Senhor Jesus Cristo” (Fp 3.20). A ideia de que a salvação está mais próxima do que quando cremos (Rm 13.11) também aponta para um acontecimento futuro. Pode se entender que as declarações de que “todo o Israel será salvo” e de que “o Libertador virá de Sião” (Rm 11.26) dizem respeito ou ao presente, ou ao futuro. Qualquer que seja a maneira em que as interpretemos, não pode haver dúvida de que Cristo é o Libertador e detém plena autoridade celestial.

Paulo não entende que essa salvação futura se estenda a todos, e existem passagens em que, por exemplo, ele põe os que são salvos em oposição aos “que estão perecendo” (1Co 1.18; 2Co 2.15; 2Ts 2.10). A “ira” (Rm 5.9) de que Paulo é salvo sinaliza a catástrofe final. O dia do juízo examinará e provará os fatos. A obra de alguns sobreviverá ao fogo, ao passo que a de outros será totalmente queimada. A respeito desses, Paulo afirma: “Será salvo, como alguém que passa pelo fogo” (1Co 3.15). Aqui Paulo está se referindo aos crentes e mostrando a diferença entre os que construíram bem e os que construíram mal. Mas todos os que construíram sobre o alicerce que

Cristo lançou serão salvos. É evidente que aí se está falando da salvação futura.

Ao falar do “homem do pecado”, que surgirá no final dos tempos, Paulo diz que o Senhor Jesus destruirá esse ímpio e que esse ser maligno agirá “com todo o engano da injustiça para os que perecem, pois rejeitaram amar a verdade para serem salvos” (2Ts 2.10). Sem dúvida, é uma maneira incomum de se expressar, mas nos lembra que “o amor à verdade” é importante. Até os últimos dias, as pessoas perecerão por não amarem a verdade.

Paulo aguarda o dia em que “o Senhor me levará [lit., “salvará”] para o seu reino celestial” (2Tm 4.18). Essa também é a implicação da ideia de que os justificados serão “por ele salvos da ira” (Rm 5.9). Existe uma dimensão futura na salvação, e que é importante, pois Paulo afirma que no fim os pecadores enfrentarão a ira de Deus. Mas existe o livramento final para os que hoje depositam sua confiança em Deus. Paulo cita o profeta Joel quando fala da certeza de que “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Rm 10.13). “Invocar” não significa clamar de forma superficial, como alguém que simplesmente deseja evitar as consequências pessoais do pecado. Aqui “invocar” tem o sentido de um clamor genuíno ao Senhor, que é fruto da convicção de que Deus pode salvar e assim o fará, e aquele que invoca está desesperadamente necessitado.

Com base nesses fatos, vemos que “salvação” é termo abrangente e inclui uma multiplicidade de aspectos — às vezes mais de um aspecto concomitantemente, como na declaração do apóstolo de que Cristo nos *livrou* e nos *livrará* “de tão horrível perigo de morte”. Ele acrescenta que Cristo é aquele “que esperamos, e ele *ainda nos livrará*” (2Co 1.10). Para Paulo, era importante que os pecadores ficassem livres da condenação da qual eram merecedores por causa do pecado. O apóstolo também destaca a JUSTIFICAÇÃO, o processo de absolvição em que os crentes se encontram no banco dos réus da justiça de Deus, mas também menciona o poder do ESPÍRITO SANTO na vida do crente hoje. A salvação permite um triunfo contínuo sobre as forças do mal, e Paulo aguarda o final desta era, na certeza de que a salvação produzirá efeitos por toda a eternidade. Não devemos pensar na salvação apenas como algo negativo, como “livramento de...”. Ela também é

isso, porém é mais que isso. Envolve inteireza, bem-estar total, saúde, bondade, daí a afirmação de Paulo de que Cristo “nos tirou do domínio das trevas”, com a observação “... e nos transportou para o reino do seu Filho amado” (Cl 1.13).

Ver também CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO; CRISTO, MORTE DE; ESCATOLOGIA; ISRAEL; JUSTIFICAÇÃO.

DPC: CÓLERA, DESTRUIÇÃO; ESPERANÇA; GENTIOS; GRAÇA; PAZ, RECONCILIAÇÃO; RESTAURAÇÃO DE ISRAEL; SALVADOR; TRIUNFO; UNIVERSALISMO.

BIBLIOGRAFIA. FOERSTER, W. & FOHRER, G. *σῶζω κτλ. TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 7, p. 965-1024. ■ GREEN, E. M. B. *The meaning of salvation*. London: Hodder & Stoughton, 1965. ■ HAUGHTON, R. *The drama of salvation*. London: SPCK, 1976. ■ HAWTHORNE, G. F. *Philippians*. Waco: Word, 1983. (WBC, 43.) ■ HILL, D. *Greek words and Hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. (SNTSMS, 5.) ■ LIEFELD, W. L. *Salvation*. ISBE. [S.l.: s.n., s.d.] v. 4, p. 287-95. ■ MACKINTOSH, H. R. *The Christian experience of forgiveness*. London: Nisbet, 1927. ■ NEWBIGIN, L. *Sin and salvation*. London: SCM, 1956. ■ SCOTT, C. A. A. *Christianity according to St. Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. ■ WARD, R. A. *Commentary on 1 & 2 Timothy & Titus*. Waco: Word, 1973.

L. MORRIS

SALVAÇÃO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

O substantivo “salvação” (*sōtēria*) está diretamente associado ao verbo “salvar” (*sōzō*) e, de forma indireta, ao substantivo “salvador” (*sōtēr*). Tanto na LXX quanto no grego secular, as duas primeiras palavras estão associadas à noção de livramento físico (e.g., dos perigos, das enfermidades, da morte). “Salvador”, contudo, tem origem no vocabulário do culto aos governantes nos reinos greco-romanos da era do NT. De acordo com a inscrição de Priene encontrada na Ásia Menor, “Providência [...] nos enviou [...] um salvador [...] que acabou com a guerra [...] César [Augusto]” (SPICQ, v. 3, p. 353). Em todo o NT, esse grupo de palavras é apropriado para transmitir a noção metafórica de salvação escatológica. O título *sōtēr* é aplicado tanto a DEUS Pai quanto ao FILHO que ele enviou ao mundo para salvar a humanidade.

1. Atos dos Apóstolos
2. Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse

1. Atos dos Apóstolos

Pode ser vista em várias passagens a ideia básica de livramento físico da enfermidade e da morte (At 4.9; 14.9; 7.25).

No entanto, a ideia mais presente é metafórica e aplicada à salvação escatológica. Isso ocorre no início da narrativa, no dia de Pentecostes, quando, em face da vinda do Espírito Santo, Pedro cita Joel 2.32 (LXX): “Todo aquele que invocar o nome do SENHOR será salvo”. A chegada do Espírito é prova de que o Senhor, sem experimentar a decomposição da morte, ressuscitou e ascendeu aos céus, e prova também de que a porta da salvação, como anunciada pelos profetas, agora está aberta. Por isso, a exortação de Pedro a seus ouvintes foi: “Salvai-vos”; e todos os dias “o Senhor lhes acrescentava a cada dia os que iam sendo salvos” (At 2.40,47). Pedro deixa claro que só em Jesus Cristo de Nazaré, crucificado e ressuscitado, é que se pode encontrar salvação (At 4.12). Ele é o Salvador a quem Deus exaltou à sua direita (At 5.31). Contra os que afirmavam que a circuncisão era pré-requisito para a salvação, Pedro declara que tanto gentios quanto judeus serão salvos “pela graça do Senhor Jesus” (At 15.1,11). A palavra apostólica é o anúncio, mas também, como entendido pelos ouvintes, o meio de salvação (At 11.14).

Na segunda parte de Atos, Paulo, falando como judeu aos ouvintes de uma sinagoga, declara que “foi a nós que a palavra desta salvação foi enviada”. São as boas notícias sobre um descendente do rei Davi, Jesus, a quem Deus enviou a ISRAEL como “Salvador”, e a quem Deus ressuscitou antes que ele experimentasse a decomposição do túmulo (At 13.26,23,30-41). Mas essa mensagem, rejeitada por aqueles judeus, também era para os gentios. Aliás, Deus havia designado Paulo para ser “luz dos gentios” (At 13.47). Pode se ver a ênfase que Paulo dá à salvação no episódio da jovem adivinha de Filipos, que ficava repetindo a mensagem: “Estes homens [...] vos anunciam o caminho da salvação” (At 16.17). Isso é confirmado pela pergunta do carcereiro “Senhores, que preciso fazer para ser salvo?”, a que Paulo respondeu: “Crê no Senhor Jesus, e tu e tua casa sereis salvos” (At 16.30,31).

Em resumo, com base nos ministérios dos apóstolos Pedro e Paulo em Atos, ficamos sabendo que a salvação cumpre a profecia do AT. Ela se tornou uma realidade presente, porém exclusiva, mediante a morte pelos pecados e a ressurreição dentre os mortos de Jesus de Nazaré, o descendente de Davi, sendo recebida quando se aceita a mensagem apostólica.

2. Hebreus, Cartas Gerais e Apocalipse

2.1 Hebreus. Na Carta aos Hebreus, encontramos algumas referências à salvação física, isto é, em relação à morte (Hb 5.7) e ao Dilúvio (Hb 11.7). De acordo com Hebreus, a salvação escatológica pertence ao futuro (Hb 1.14), por ocasião da aparição do FILHO DE DEUS (Hb 9.28). Em Hebreus, a fé consiste na expectativa ativa da salvação, uma esperança que, de modo incessante, a despeito das dificuldades, avança para a salvação (Hb 11.1-40, passim). Essa fé é exercida em obediência às boas-novas, à salvação auspiciosa (Hb 2.3; 4.1-6). Essa salvação é encontrada na presença do Deus que é santo, presença essa à qual o Filho encarnado de Deus já chegou em virtude de sua fé e obediência. Dessa maneira, ele é o “precursor” (gr., *archêgos*; “Autor”) de seu povo, o exemplo de perseverança e obediência que deve ser seguido no caminho da salvação de Deus (Hb 12.2). Apesar disso, o acesso a essa salvação não é por esforço próprio, mas por meio daquele que é “sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque” (Hb 7.17). Ele é a “fonte” (Hb 5.9) da salvação eterna para todos os que lhe obedecem, tendo oferecido de uma vez para sempre um único sacrifício pelos pecados (Hb 10.12).

2.2 Tiago. Na Carta de Tiago, apenas o verbo “salvar” é utilizado. É a alma que é salva, e salva da morte e da destruição (Tg 1.21; 4.12; 5.20). Assim, a salvação é escatológica. De acordo com Tiago, é o Legislador e Juiz (i.e., Deus) quem pode ao mesmo tempo “salvar e destruir” (Tg 4.12). Mesmo assim, o Senhor, isto é, o Senhor Jesus Cristo, que há de vir (Tg 5.7), ressuscitará aquele que faz a oração da fé, um duplo sentido intencional que aponta tanto para a cura física quanto para a RESURREIÇÃO final (Tg 5.15). Então, de acordo com Tiago, como alguém é salvo? Mediante uma fé viva, autenticada por obras — uma fé vazia ou hipócrita não salvará (Tg 2.14).

2.3 1Pedro, 2Pedro e Judas. A terminologia em torno da salvação é importante em 1Pedro. Essa salvação é uma realidade presente em Jesus Cristo, que foi predestinado antes da fundação do mundo, mas só se manifestou no fim dos tempos (1Pe 1.20), que “levou nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro” e foi ressuscitado dentre os mortos como “uma viva esperança [de salvação]” (1Pe 2.24; 1.3). Por meio da pregação das boas-novas do evangelho, entra-se agora nessa salvação, que está “preparada para se revelar no último tempo” (1Pe 1.5). O **BATISMO**, que é uma resposta ao evangelho, “salva”, embora não pela água, mas pela realidade interior de uma consciência purificada em um relacionamento com o Deus santo, o que ocorre por meio da ressurreição de Jesus dentre os mortos (1Pe 3.21). Naquilo em que ainda não foi revelado, essa salvação é o alvo ou o final da fé (1Pe 1.9), uma salvação para a qual os “bebês recém-nascidos” são alimentados com “o puro leite espiritual” do evangelho (1Pe 2.2).

Existe uma alternativa para essa salvação escatológica. É o juízo dos vivos e dos mortos executado por Deus, que é santo (1Pe 4.5; 1.15), contra os “desejos [...] [da] ignorância” (1Pe 1.14; 4.2). Citando Provérbios 11.31 (LXX), Pedro indaga: “Se para o justo é difícil ser salvo, onde comparecerá o ímpio pecador?” (1Pe 4.18).

Só uma vez em 2Pedro o tema aparece: “Considerai como salvação a paciência de nosso Senhor” (2Pe 3.15). Aqui Pedro faz alusão à salvação acerca da qual seu “amado irmão Paulo” escreveu (em Rm 2.4?), “a exemplo do que faz em todas as suas cartas”. Pedro reconhece a importância da salvação nos escritos do apóstolo Paulo. Em um contexto que trata da vinda repentina e não anunciada do dia do Senhor e do julgamento que ocorrerá nesse dia, Pedro ensina que o fato de Deus adiar a salvação é manifestação da paciência divina, dando espaço e oportunidade para que as pessoas encontrem salvação.

A Segunda Carta de Pedro, à semelhança das Cartas Pastorais, caracteriza-se por várias referências ao “Salvador”. Contudo, diferentemente das Pastorais, em que tanto Deus quanto o Senhor Jesus Cristo são chamados “Salvador” ou “nosso Salvador”, 2Pedro restringe essas expressões a Jesus Cristo, talvez com o propósito de refutar a aplicação do mesmo título ao imperador romano,

como era costume na época. Jesus Cristo é o verdadeiro Salvador, e essa possibilidade é reforçada pelo fato de Pedro relacionar “Salvador” entre outros títulos imperiais: “Deus” e “Senhor” (2Pe 1.1,11; 2.20; 3.2,18). Em contraste com os governantes vaidosos e maus, Jesus é Deus, Senhor e Salvador, por meio de quem nos livramos “da corrupção que há no mundo” e nos tornamos “participantes da natureza divina” (2Pe 1.4). Isso é salvação, que nos é concedida mediante “suas preciosas e mais sublimes promessas” (2Pe 1.4).

Diferindo de 2Pedro, Judas aplica o título “Salvador” ao “único Deus, nosso Salvador” (Jd 25). Assim, deve se atribuir a “salvação que nos é comum” a Deus, que salvou um povo, tirando-o do Egito. A alternativa para essa salvação é o castigo do “fogo eterno” no “juízo do grande dia” (Jd 5-7). Por isso, Judas adverte: “Salvai-os, arrebatando-os do fogo” (Jd 23).

2.4 Escritos joaninos. As cartas de João (v. JOÃO, CARTAS DE) contêm apenas um exemplo desse grupo de palavras: “O Pai enviou seu Filho como Salvador do mundo” (1Jo 4.14; cf. Jo 4.42). Em uma passagem paralela, fica claro o significado do vocábulo em João: “Deus [...] enviou seu Filho como propiciação [*hilasmos*] pelos nossos pecados” (1Jo 4.10; cf. 1Jo 2.2). O Filho de Deus, Jesus Cristo, o Justo, é o Salvador, porque por meio de sua morte ele aplacou a ira de Deus contra os pecados, ou seja, cobriu os pecados (cf. Rm 3.25). O acesso a essa salvação se dá por meio da proclamação apostólica da mensagem da encarnação e morte do Filho de Deus (1Jo 1.2,3; 2.1,2).

Em Apocalipse, a salvação pertence a Deus, “que está assentado no trono” da história e cujos juízos são “verdadeiros e justos” (Ap 7.10; 19.2). No mesmo trono com Deus, está o Cordeiro (Ap 7.10; 19.1), uma indicação da soberania divina do Cordeiro (cf. Ap 4.11; 5.1-5,7,13). Embora o interesse de Apocalipse seja o desenrolar e a revelação que conduz a história à conclusão apocalíptica preparada por Deus (Ap 16—22), a história e sua consumação são apresentadas à luz da salvação, que é uma realidade presente. O presente e o futuro, que são terríveis por sua maldade, revelam-se por causa da salvação divina já concluída na morte e na ressurreição do Cordeiro (Ap 5.7-13). “Agora chegaram a salvação [...] do nosso Deus e a autoridade do seu Cristo”

(Ap 12.10). Assim, embora pareça o contrário, o “reino do mundo passou a ser de nosso Senhor e de seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos” (Ap 11.15; cf. Ap 1.6; 2.8). Os que seguem o “Cordeiro”, tanto no testemunho fiel que ele deu quanto em pureza de vida (Ap 14.3-5), já possuem essa salvação, já começaram a reinar com Cristo, como reino e sacerdotes de Deus (Ap 1.6; 20.4,6), e não estarão sujeitos à “segunda morte” (Ap 2.11; 21.7).

Nas Cartas Gerais e em Apocalipse, a salvação é quase sempre escatológica em sua concretização, uma realidade presente em Jesus Cristo, que cumpre as expectativas do AT e se torna disponível mediante a Palavra de Deus. A Carta de Tiago não trata da salvação no que diz respeito a sua realidade presente ou às expectativas do AT.

Ver também BATISMO; CRISTOLOGIA; CRISTO, MORTE DE; ESCATOLOGIA; JUSTIÇA/RETIDÃO.

BIBLIOGRAFIA. FOERSTER, W. & FOHRER, G. *σφζω κτλ. TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 7, p. 965-1003. ■ GREEN, E. M. B. *The meaning of salvation*. London: Hodder & Stoughton, 1965. ■ KELLY, J. N. D. *Early Christian doctrines*. London: Black, 1980. ■ McGRATH, A. *Christian theology: an introduction*. Oxford: Blackwell, 1994. ■ MARSHALL, I. H. *Luke: historian and theologian*. Exeter: Paternoster, 1970. ■ PETERSON, D. G. *Hebrews and perfection*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. (*SNTSMS*, 47.) ■ RADL, W. *σφζω. EDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 319-21. ■ SCHELKLE, K. H. *σωτηρία. EDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 327-9. ■ SPICO, C. *Theological lexicon of the New Testament*. Peabody: Hendrickson, 1994. v. 3. p. 344-57. ■ THROCKMORTON, B. H. *Σφζειν σωτηρία* in *Luke-Acts. SE*, v. 6, p. 515-26, 1973.

P. W. BARNETT

SALVADOR. Ver SALVAÇÃO.

SANTA CEIA. Ver CEIA DO SENHOR; ADORAÇÃO/CULTO.

SANTIDADE DE DEUS. Ver DEUS I.

SEGREDO MESSIÂNICO. Ver MARCOS, EVANGELHO DE.

SENHOR I: EVANGELHOS

O termo *kyrios* (“Senhor”), que para a igreja primitiva se tornou a confissão cristã central sobre Jesus (cf. Rm 10.9; 1Co 12.3; Fp 2.11), era de significado bastante amplo na Antiguidade. É necessário explorar alguns desses significados antes de verificarmos se Jesus, os primeiríssimos cristãos

e, depois, os Evangelistas empregaram esse termo ou seu equivalente aramaico para dizer algo essencial ou mesmo excepcional sobre a personagem central da fé cristã, e verificarmos também como vieram a fazê-lo.

1. No grego
2. Antecedentes judaicos
3. A origem do uso do *kyrios* cristão
4. Jesus como *Kyrios*
5. *Kyrios* nos Evangelhos
6. Conclusão

1. No grego

Na época do NT, o termo *kyrios* foi empregado em contextos religiosos e seculares. Por um lado, religiões nacionais e de mistério, especialmente no Oriente (i.e., Egito, Síria, Ásia Menor, mas também Grécia e outros lugares), utilizavam o termo *kyrios* ou seu equivalente feminino, *kyria*, para se referir a deuses ou deusas, como Ísis, Serápis ou Osíris.

Por exemplo, temos provas do uso do termo em um grande número de papiros e inscrições sobre Serápis. É o que se vê, por exemplo, na carta de Apião, soldado da marinha romana, escrita a seu pai no século II d.C.: “Agradeço ao Senhor Serápis [*tō kyriō*], pois, quando enfrentei perigo no mar, ele me salvou imediatamente”. Ou também em uma carta que certo Nilo escreveu a sua mãe no século II d.C.: “Todos os dias, faço intercessões a seu favor ao Senhor Serápis [*tō kyriō*]”. Nesses contextos, o termo *kyrios* tem a conotação de divindade que pode responder às orações e merece gratidão pela ajuda divina. Essa evolução no sentido da palavra parece ir além do emprego de *kyrios* no período grego clássico, em que o termo se referia ao grande poder de um deus sobre uma pessoa ou grupo de pessoas, mas ainda não nos parece ter sido título divino (cf. PINDAR, *It*, 5.53; PLATÃO, *Le*, 12.13).

Tendo em vista nosso propósito aqui, é igualmente importante o fato de que já na época de Nero o imperador romano era chamado *kyrios* no sentido de divindade. Contudo, embora fosse divinizado, sabia-se também que ele era um ser humano. Por exemplo, em um óstraco com data de 4 de agosto de 63 d.C., lemos: “No nono ano de Nero, o Senhor [*tou kyriou*]”. Entretanto, já antes dessa época, na região oriental do império

e no Egito, o imperador era chamado *kyrios* em sentido não simplesmente humano. Por exemplo, o papiro 1143 de Oxirrínco, com data de 1 d.C., fala de sacrifícios e libações “ao Deus e Senhor Imperador [Augusto]”. Mesmo em 12 a.C., temos uma inscrição dedicada a Augusto, em que este é chamado *theos kai kyrios*, “Deus e Senhor” (BGU, 1197, 1, 15).

Como defende Deissmann (p. 349-51) já há bastante tempo, é bem provável que a igreja primitiva tenha deliberadamente atribuído a Jesus títulos usados em referência ao imperador. Nas comunidades paulinas, o significado do termo, a saber, ser divino absoluto a quem uma pessoa pertence e deve lealdade e submissão absolutas, torna-se ainda mais evidente à luz da maneira em que Paulo fala de si mesmo. Para se referir a sua relação com Jesus, o Senhor, Paulo diz que ele e outros são *douloi*, “escravos” (Rm 1.1; 13.4). É possível fazer distinção entre esse termo e *mis-thios* ou *diakonos*, empregados para designar servos contratados e com certos direitos e privilégios. O *doulos* que servia a um *kyrios* não era livre, mas propriedade de seu senhor. Em várias religiões orientais, essa era a terminologia normal para expressar a relação do adepto com a divindade. Não resta dúvida de que, de forma bastante significativa, essa conotação teve origem no emprego mais comum na instituição da escravidão. No grego clássico e no grego coíné, o termo *kyrios* tinha sentido geral e não religioso de “senhor” ou “proprietário” de algum bem, até mesmo de pessoas.

Em geral, o vocativo *kyrie* era simplesmente uma forma educada de se dirigir a alguém, como também ocorre em nosso idioma. Nesse sentido, o termo se destaca não apenas na literatura grega secular, mas também ocorre em várias passagens do NT. Por exemplo, em Atos 9.5 (par.), Paulo utiliza o termo *kyrie* para se dirigir ao Jesus celeste. Uma vez que ele não sabe quem está falando, é improvável que nesse caso o termo tenha outro sentido além do vocativo. Em Marcos 7.28, encontramos outra ocorrência de *kyrie* que com toda probabilidade revela uma forma respeitosa de tratamento, não um reconhecimento de divindade. A passagem de Lucas 6.46 parece transmitir a ideia de que é incoerente dirigir-se a Jesus de forma respeitosa como um grande mestre sem também fazer o que ele ordena. Mas não é impossível que

o emprego de *māri* — o equivalente aramaico de *kyrie* — já estivesse, pelo menos no círculo dos discípulos mais íntimos de Jesus, assumindo significado mais profundo que a mera forma respeitosa de tratamento (v. VERMES, p. 109-15).

Talvez haja uma distinção entre o termo *kyrios* e seu quase sinônimo *despotēs*. Este dava a ideia de arbitrariedade, enquanto aquele tinha a conotação de autoridade legítima (cf. BIETENHARD, p. 510).

Com base nesses exemplos, podemos observar imediatamente o alcance de uso do termo *kyrios* na literatura grega. Pode ter perfeitamente um sentido não religioso e assim designar o senhor ou proprietário de escravos ou de algum tipo de bens, como as pessoas da casa ou um negócio. No vocativo, o termo também podia ser usado como forma respeitosa de se dirigir a alguém, em particular um superior que não era o dono ou o patrão, tornando-se tão convencional que raramente significava algo mais que a forma de tratamento “Prezado senhor...” das cartas de hoje. No entanto, no início do século 1 a.C., pelo menos na região oriental do império, o termo *kyrios*, no sentido de divindade, era aplicado não apenas a deuses mitológicos, como Serápis ou Osíris, mas também a um ser humano em particular: o imperador romano. Nesse contexto, é compreensível que Paulo tenha dito que havia muitos denominados “deuses” e “senhores”, embora para os cristãos houvesse apenas um único Senhor: Jesus Cristo (1Co 8.5,6). Por causa do uso de *kyrios* nesses sentidos mais religiosos, W. Bousset entende que o título “Senhor” só foi aplicado a Jesus depois que o cristianismo chegou a um ambiente preponderantemente grego ou helenístico, mesmo assim sob a influência do uso pagão. Pela análise do uso judaico de *kyrios* e de seus cognatos aramaicos, é possível demonstrar que essa conclusão é incorreta.

2. Antecedentes judaicos

Na LXX, o termo *kyrios* ocorre mais de 9 mil vezes, e em 6.156 delas é utilizado em lugar do nome próprio de Deus: Yahweh ou Javé. Não chega a ser uma tradução do nome Javé, e sim um circunlóquio com o objetivo de evitar pronunciar o tetragrama sagrado. Todavia, não há certeza de que em todos os casos os compiladores originais da LXX traduziram o tetragrama por *kyrios*. Alguns

manuscritos trazem o hebraico *YHWH* em algumas passagens do texto grego, e pelo menos um manuscrito da *LXX* utiliza *IAO* em vez de *kyrios* para representar o tetragrama. As cópias da *LXX* que trazem *kyrios* em lugar de *YHWH* são do século IV d.C. em diante e parecem cópias modificadas por cristãos. Entretanto, J. A. Fitzmyer demonstra que no início os judeus usavam, sim, o grego *kyrios*, bem como *'ādōn* ou *mārēh*, para se referir a Javé; por isso, não é impossível que os judeus cristãos primitivos tenham transferido o título de Javé para Jesus (FITZMYER, 1979, p. 115-42; 1981, p. 218-35). Mas não podemos dizer com segurança que isso aconteceu por influência da *LXX*. É possível encontrar exemplos de *kyrios* para designar Javé não só em Josefo e em Filo, mas também na remota época da redação de Sabedoria de Salomão (27x; cf. Sb 1.1,7,9; 2.13). Especialmente significativa é a observação, feita por Josefo, de que os antigos judeus se recusavam a chamar o imperador de *kyrios* justamente porque consideravam *kyrios* um nome reservado para Deus (JOSEFO, *Gu ju*, 7.10.1, § 418-9).

O emprego de *kyrios* na *LXX* e em outros textos do início do judaísmo para traduzir a palavra hebraica *'ādōn* é uma tradução literal, não um circunlóquio. Na *LXX*, *'ādōn* é traduzido por *kyrios* cerca de 190 vezes e se refere a homens que, em algum sentido, eram senhores ou comandantes. Aliás, há indícios de que nos manuscritos bíblicos hebraicos de Qumran *'ādōnay* era usado como substituto de *YHWH*. É igualmente interessante o emprego de *'ādōnay* em orações invocatórias em Qumran (cf. 1QM 12.8,18; 1Q 34).

É possível ver o uso do aramaico *mārēh* em referência a Deus como Senhor já em Daniel 2.47 e 5.23, embora nesses textos o termo ainda não seja utilizado como título em sentido absoluto. *Gênesis apócrifo* (1QapGen) contém algo diferente. Esse documento de Qumran data provavelmente por volta da virada da era cristã, e nele Deus é chamado *māri* (“meu Senhor”) — o único caso conhecido no aramaico. Entretanto, é bem comum encontrar o emprego mais mundano de *māri* por parte de uma esposa ou de um empregado em referência ao marido ou ao chefe da casa. *Mār* é a palavra aramaica que tem o sentido de “senhor”, mas quase sempre aparece com algum sufixo. No *Targum de Jó* (11QtgJob),

temos *mārēh* como tradução da palavra hebraica *shadday* (“todo-poderoso”). Também existem alguns fragmentos da literatura de Enoque proveniente da caverna 4, em que *mārēh* ou *māran* são usados para designar Deus (cf. *1En*, 89.31-36), e a versão grega traz *ho kyrios*. Outras evidências importantes procedem do templo descoberto em Gaza, chamado Marneum, em que se adorava um deus de nome *Mār* (JOHNSON, p. 151).

L. W. Hurtado (1988) reuniu material que demonstra a natureza complexa do início do pensamento judaico a respeito de assuntos como os agentes divinos. Segundo ele demonstra, existem fartas evidências de que no início do judaísmo o conceito judaico do caráter único de Deus podia coexistir com a ideia de que Deus podia conferir um lugar e um papel únicos a uma personagem ou agente celestial. Isso incluía a ideia de que os patriarcas exaltados (e.g., Enoque e Moisés) e os principais anjos (e.g., Miguel) podiam, com autoridade e poder divinos, falar e agir em nome de Deus. Essa informação é importante, porque revela um contexto mais amplo da agência divina no início do judaísmo no qual até mesmo os primeiros cristãos judeus podiam entender Jesus.

3. A origem do uso do *kyrios* cristão

Evidências aramaicas de particular importância para nosso estudo podem ser encontradas em 1Coríntios 16.22 e no que é provavelmente a mais antiga das obras cristãs extracanônicas: a *Didaquê* (cf. *Di*, 10.6). Nessa obra, os mais antigos cristãos de fala aramaica chamam Jesus de Senhor, empregando a expressão *maran atha* ou, mais provavelmente, *marana tha* (cf. Ap 22.20, provavelmente uma tradução grega dessa expressão, e o texto deixa claro que é Jesus quem se tinha em mente, fato também evidente em 1Co 16.22,23). Existem três maneiras possíveis de traduzir *marana tha*: 1) “venha, Senhor”; 2) “nosso Senhor veio”; 3) até mesmo um pretérito profético — “o Senhor virá”. Qualquer que seja a tradução que se escolha (e a primeira parece a mais provável, principalmente tendo-se em vista Ap 22.20), alguém que morreu está sendo chamado de Senhor. Uma vez que a primeira tradução é a mais provável, vale repetir a observação perspicaz de C. F. D. Moule (p. 41): “Além do mais, ainda que ‘nosso Senhor’ não seja de modo algum

o mesmo que ‘o Senhor’ e ainda que o aramaico *mārêh* tivesse sido usado na maioria das vezes em referência a seres humanos, não a Deus (no que vimos motivo para questionar), ninguém pede a vinda de um simples rabino depois de sua morte. Caso tenha o sentido de ‘vem, nosso Mestre!’, a expressão toda — *Maranatha* — estaria fadada a exprimir nuances transcendentais, mesmo que em si o termo *māran* não exprima isso”.

Não está totalmente claro se *marana tha* era empregado para invocar a presença de Cristo na adoração ou se era uma oração que expressava o desejo de que Cristo retornasse dos céus. Entretanto, com base nos fortes indícios de que, durante a época de Paulo e provavelmente antes (i.e., os mais antigos cristãos judeus), os cristãos judeus de fala aramaica chamavam Jesus de “Senhor” ou pelo menos de “nosso Senhor”, devemos rejeitar o raciocínio de Bousset de que o título cristológico *kyrios* teve origem na missão helenística da igreja primitiva.

É notável que Paulo, na década de 50 do século I, tenha escrito a cristãos de fala grega que provavelmente não conheciam o aramaico e não se deu o trabalho de traduzir *marana tha*. Com certeza, isso quer dizer que ele pressupunha que eles entendiam o significado da expressão. Assim, é possível que em determinada época a expressão fosse uma invocação usada pelos cristãos. Portanto, o apóstolo não via nenhuma necessidade de explicá-la ou traduzi-la. As origens do uso cristão do termo “Senhor” para designar a Jesus devem remontar pelo menos aos cristãos judeus mais antigos, de fala aramaica. Seria possível estabelecer uma origem ainda mais remota?

4. Jesus como *Kyrios*

Ao que parece, vários textos remontam ao contexto histórico da vida de Jesus. Por isso, é natural indagarmos se Jesus foi chamado “Senhor” durante seu ministério, e em que sentido. Já tratamos de textos em que o vocativo *kyrie* foi utilizado e não tornaremos a eles aqui, pois em quase nada nos ajudam. De maior importância pode ser um texto como Marcos 11.3, no qual Jesus ordena aos discípulos que lhe busquem um jumento, para que possa seguir montado até Jerusalém, e digam a quem os questione: “O Senhor precisa dele”. O grego traz *ho kyrios*, e, caso remonte a

uma ordem real de Jesus, é presumível que seja uma tradução do aramaico *mārêh*. Existem várias formas de entender esse texto. Mesmo que de fato tenha sido parte de uma frase de Jesus, aqui *mārêh* pode se referir ao proprietário ou ao senhor, o que não deixaria nada implícito sobre a condição divina de Jesus. Alguns comentaristas argumentam que Jesus era o proprietário do animal (o que o texto não insinua) ou que o proprietário do animal estava com Jesus e já lhe havia emprestado o animal. A última interpretação também não encontra no texto indícios que lhe deem credibilidade. É mais provável que o sentido aqui seja semelhante ao de Marcos 14.14, em que se relata o seguinte acerca de Jesus: “O Mestre manda perguntar: Onde está o meu aposento?”. Nesse caso, “Senhor” talvez não seja mais que uma forma respeitosa de se referir a um mestre, como quando se diz que alguém é mestre em determinada área ou assunto. Aliás, o texto dá a entender alguém que reconhecidamente detém autoridade para dar ordens ou exigir certas coisas das pessoas, sejam ou não discípulos. Não está claro se esse emprego de *mārêh* tem maiores implicações.

Em várias passagens do quarto Evangelho, é possível encontrar apoio para essa ideia. Aqui encontramos justapostos os dois termos: “Mestre” e “Senhor” (Jo 13.1-16). Deve se ressaltar também que no antiquíssimo relato da ressurreição, em João 20, encontramos Maria Madalena chamando seu falecido mestre de “meu Senhor” (Jo 20.13), e, quando ela reconhece a voz de Jesus falando a ela, ouvimos a exclamação “Raboni!” (Jo 20.16), a qual o texto explica ter o significado de “Mestre”. Essa passagem parece mostrar também que, durante seu ministério, Jesus foi chamado não apenas de *rabbî* ou *rabbûnî*, mas provavelmente recebeu o tratamento respeitoso de *mārêh*, dando a entender que Jesus era um grande mestre e exercia autoridade sobre seus discípulos. É nesse sentido que os discípulos viam Jesus como Mestre. Outra evidência que talvez apoie essa linha de raciocínio é a ideia de escravo e senhor (Jo 15.15,20) ao mencionar o relacionamento entre Jesus e seus discípulos.

Para nossa análise, uma passagem de fundamental importância é Marcos 12.35-37, que cita Salmos 110.1: “O Senhor disse ao meu Senhor:

Assenta-te à minha direita". Na sequência, Jesus indaga: "Se o próprio Davi o chama Senhor, como ele pode ser seu filho?". Não se deve rejeitar sem mais nem menos esse texto, sob a alegação de que ele reflete a teologia posterior da igreja primitiva, especialmente por existir um grande número de indícios de que Jesus contemplava a si mesmo sob a ótica messiânica e, pelo menos indiretamente, fazia reivindicações messiânicas (v. WITHERINGTON, 1990). Parece que Marcos 12.35-37 reflete justamente a forma alusiva ou indireta que Jesus parece ter usado em público para indicar como ele via a si mesmo. Seu método era fazer alusões à própria importância, para assim induzir seu público a refletir com cuidado e em profundidade acerca desse assunto fundamental. Aqui a forma de ensino é característica dos mestres do judaísmo em seus primórdios. Tomando um texto intrigante como ponto de partida, ele faziam perguntas a respeito do texto, questionando ideias erradas e comuns acerca de vários assuntos — nesse caso, a natureza do Messias como FILHO DE DAVI.

A favor da autenticidade dessa tradição, também pesa o fato de que ela parece indicar que Jesus questiona a ideia de o Messias ser obrigatoriamente de origem davídica, o que a igreja primitiva dedicou certo esforço para demonstrar (e.g., Mt 1.1-20; Lc 1.27; 3.23-38). Da forma que o texto se encontra, Jesus infere que o Messias é o Senhor de Davi e nessa condição está acima de Davi e é anterior a ele. Esse é o motivo de Jesus perguntar por que os escribas chamam o Messias "filho de Davi". Como Hurtado demonstra (1988, p. 41-50), não era incomum, no início do judaísmo, que o conceito da preexistência fosse atribuído a agentes divinos.

Então não é inconcebível que Jesus aqui faça alusão a si mesmo, não só como o Messias, mas também como o Senhor preexistente, e que seus ouvintes assim entendessem. Merece ser citada a forma em que V. Taylor (p. 492-3) apresenta essa ideia:

Sem dúvida, está implícito um segredo de Jesus a respeito de si mesmo. A forma da pergunta é determinada pela avaliação que ele faz do messiado incorporado nele próprio. Seu propósito, contudo, não é revelar esse segredo, que é só dele e continua sendo, mas pôr

a descoberto a futilidade de esperanças messiânicas que se limitam ao plano terreno e humano [...]. O caráter alusivo da declaração favorece a ideia de que [o segredo] é do próprio Jesus, em parte escondendo e em parte revelando o "segredo messiânico", o que insinua, mas não declara, a reivindicação de que Jesus é de dignidade e origem sobrenaturais e que sua condição de Filho não é uma simples questão de ascendência humana. É difícil imaginar que se pudessem exprimir dessa maneira as crenças doutrinárias de uma comunidade. O objetivo de uma declaração doutrinária é que ela seja entendida, ao passo que o propósito do que ele diz é desafiar à reflexão e à decisão. Essa é a maneira típica de Jesus se expressar, como se percebe na mensagem que envia a João Batista (Lc 7.22s). Mas é possível demonstrar que esse não é o estilo nem o método do cristianismo primitivo.

Isso significa que a proclamação de Jesus como Senhor remonta a algo que Jesus revelou sobre si mesmo, ainda que indiretamente, durante seu ministério, porém não determina em que momento os seguidores de Jesus compreenderam e começaram a, de fato, ver Jesus dessa maneira. Já assinalamos que, na melhor das hipóteses, são praticamente inexistentes os indícios de que, durante o ministério de Jesus, seus discípulos o viam como *mārêh* em sentido transcendental (Lc 6.46 talvez indique isso). O que, então, levou à confissão de Jesus como Senhor? Aqui podemos analisar algumas pistas, provenientes de várias fontes.

Para começar, existe a questão do material confessional primitivo que Paulo emprega em Romanos 1.3,4. Esse texto dá a entender que, por consequência da ressurreição, Jesus assumiu novas funções, autoridade e poder. Aliás, também como resultado da ressurreição, ele recebeu o novo título de "Filho de Deus com poder" (ARA). Outra informação é encontrada no que talvez seja um hino cristológico, citado por Paulo em Filipenses 2.6-11. Aqui ficamos sabendo que, pelo fato de Jesus abrir mão da posição e das prerrogativas de "ser igual a Deus" para assumir a forma não apenas de ser humano, mas de escravo, e pelo fato de ser obediente ao plano de Deus a ponto de morrer, ele foi exaltado e recebeu o nome que

está acima de todos os nomes. Jesus passa de *doulos* a *kyrios*. No contexto do hino, o nome que está acima de todos os demais não é o nome Jesus, que ele já possuía, mas o nome régio que passou a ter quando assumiu as funções de divindade, governando todas as coisas. Esse nome é *kyrios*. O texto de Atos 2.36, que talvez reflita algo da pregação apostólica primitiva, diz: “Toda a casa de Israel fique absolutamente certa de que esse mesmo Jesus, a quem crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo”. Pelo fato de Lucas, em seu Evangelho, chamar Jesus de *kyrios* com toda a naturalidade, é muitíssimo improvável que o Evangelista tivesse criado esse texto, que dá a entender — se é que não afirma — que o senhorio foi atribuído a Jesus após sua morte. Esse texto parece mostrar que esses títulos resultam do que Deus fez a Jesus após a crucificação, a saber, como Atos 2.32 declara: “Foi a este Jesus que Deus ressuscitou; e todos somos testemunhas disso”.

Outra pista é encontrada em João 20.18, que parece dar como a mais antiga proclamação de fé após o domingo da ressurreição a seguinte declaração: “Vi o Senhor [ressuscitado]!”. Em suma, as informações dão a entender que a confissão “Jesus é Senhor” surgiu das experiências mais antigas dos discípulos que viram o Cristo ressuscitado. Paulo deixa entrever que essa confissão não poderia ter surgido senão depois de o Senhor ter ressuscitado e o Espírito (v. ESPÍRITO SANTO) ter descido sobre os seguidores de Jesus, pois ele afirma: “Ninguém pode dizer: Jesus é Senhor! a não ser pelo Espírito Santo” (1Co 12.3).

Embora pareça que as origens últimas da confissão de que Jesus é o Senhor remontem a algo a que Jesus fez alusão durante seu ministério, a introdução formal do uso dessa confissão pelos discípulos foi a experiência com o Senhor a partir da ressurreição e o fato de terem recebido o Espírito Santo. O máximo que podemos dizer é que a primeira pessoa a confessar Jesus dessa maneira parece ter sido aquela que pela primeira vez afirmou ter visto o Jesus ressurreto: Maria Madalena. Levando em conta a ideia de que, no século I, havia objeções contra o testemunho de uma mulher, especialmente na Palestina (v. WITHERINGTON, 1984), não é aceitável que a igreja primitiva tivesse inventado a informação de que Maria Madalena foi a primeira a declarar “Vi o

Senhor!”. A antiga lista de testemunhas encontrada em 1Coríntios 15.5-8 revela a tendência, na igreja primitiva, de caminhar na direção oposta e afirmar a proeminência dos Doze e dos apóstolos como testemunhas da ressurreição.

Em João 20.28, encontramos outros indícios de que a experiência do Senhor ressurreto conduziu à plena confissão da importância de Jesus. Nessa passagem, em um Evangelho repleto de confissões, lemos esta confissão culminante: *ho kyrios mou kai ho theos mou* (“Senhor meu e Deus meu!”). É possível que esse material esteja incluído aqui pelo fato de o Evangelista, escrevendo perto do fim do século I, ter conhecimento do costume do imperador Domiciano (81-96) de em sua correspondência oficial se intitular *dominus et deus noster* (“nosso Senhor e Deus”). Talvez João estivesse se opondo a esse título. Entretanto, mesmo que seja esse o motivo, parece óbvio que o apóstolo deseja dizer a seus destinatários que a verdadeira confissão de Jesus aconteceu pela primeira vez em razão de alguém ter visto o Senhor ressuscitado — no caso, Maria Madalena e Tomé. Para concluir, acrescentamos este comentário:

Em vez de tentar explicar que tal evolução se deve à veneração de Jesus, explicação que recorre a ideias vagas de empréstimos feitos do mercado de heróis e semideuses do mundo greco-romano, os estudiosos devem prestar mais atenção a esse tipo de experiência religiosa dos primeiros cristãos. É mais provável que o primeiro e principal motivo de esse agente preeminente e específico (Jesus) ter se tornado objeto da devoção religiosa desse grupo judaico (os cristãos mais antigos) é que eles tiveram visões e outras experiências que revelaram o Cristo ressuscitado e exaltado e o apresentaram com uma glória divina tão inaudita e superlativa que se sentiram obrigados a reagir dessa forma devocional (HURTADO, p. 121)

Convicções e confissões cristológicas foram inicialmente criadas em face da experiência do Senhor ressuscitado e de seu Espírito. Isso nos leva a indagar como o termo *kyrios* veio a ser empregado pelos Evangelistas, que provavelmente compuseram seus Evangelhos na última terça parte do século I d.C.

5. *Kyrios* nos Evangelhos

Os Evangelhos Sinóticos, especialmente Lucas, contêm praticamente toda a gama de significados do termo *kyrios* que analisamos aqui. Existem 717 passagens em que o termo *kyrios* ocorre no NT, e 210 podem ser encontradas em Lucas-Atos (outras 275 são encontradas em Paulo). A possível explicação para o fato de a maioria das ocorrências de *kyrios* se achar nos escritos de Lucas e de Paulo é que ambos estavam se dirigindo a públicos gentílicos ou pelo menos escrevendo para regiões onde predominava a influência da língua e da cultura gregas. Em contraste com Lucas, *kyrios* ocorre apenas 18 vezes em Marcos e 80 vezes em Mateus, ao passo que existem 52 casos no quarto Evangelho.

5.1 *Kyrios* nos Sinóticos. Agora é possível oferecer uma amostra das várias ocorrências em que *kyrios* não se refere a Jesus. Em Marcos e no material Q, Deus nunca é chamado *kyrios*, com exceção de Marcos 5.19 e 13.20. Nem Mateus nem Lucas seguem Marcos nesses dois exemplos. No paralelo lucano de Marcos 5.19, encontramos *ho theos* (“Deus”, Lc 8.39) em vez de *ho kyrios*, que aparece em Marcos, e Mateus não inclui material paralelo. No paralelo mateusino de Marcos 13.20, o Evangelista emprega a forma indireta “Se aqueles dias não fossem abreviados...” (Mt 24.22), não a forma direta de Marcos “Se o Senhor não abreviasse aqueles dias...”. Essa diferença não pode ser explicada com o argumento de que Mateus e Lucas não chamam Deus de *kyrios*, pois principalmente nas narrativas do nascimento ambos o fazem de modo bem claro (cp. Mt 1.20,22,24; 2.13,15,19 com Lc 1.6,9,1,15,17, 25,28,38,45,58,66; 2.9,15,22,23,26,39). Em Mateus e em duas passagens exclusivas do terceiro Evangelho, também encontramos *kyrios* aplicado a Deus no material da ressurreição. Como forma respeitosa e convencional de tratamento, a palavra *kyrios* sempre é utilizada nos Evangelhos toda vez que um escravo se dirige a seu senhor. Também é possível encontrá-la nos lábios dos judeus quando eles se dirigem a Pilatos (Mt 27.63); quando os trabalhadores falam ao dono da vinha (Lc 13.8); na conversa entre um filho e seu pai (Mt 21.30); no diálogo entre Maria e o “jardineiro” (Jo 20.15); nos lábios da mulher siro-fenícia que faz uma súplica a Jesus (Mc 7.28; Mt 15.27).

O emprego da forma duplicada — *kyrie, kyrie* — parece refletir um uso corrente na Palestina (cf. Mt 7.21,22; 25.11; Lc 6.46).

Pode se usar *kyrios* para se referir ao senhor ou ao dono de bens ou de uma propriedade, bem como ao dono de uma vinha (Mc 12.9 e par.). Já ressaltamos que Marcos 11.3 e suas passagens paralelas provavelmente refletem o mesmo sentido. Pode se usar o termo também para designar o senhor de um administrador livre (Lc 16.3; “mordomo”, ARC) ou um proprietário de escravos (quase sempre com um possessivo, como “seu” ou “meu”; cf. Mt 18.25; 24.45; Lc 12.37,42; 14.23). Mas não encontramos nos Evangelhos o termo *kyrios* em referência ao imperador ou a quaisquer divindades pagãs.

Existem, no entanto, alguns exemplos nos quais *kyrios* parece se referir à capacidade e ao direito de exercer autoridade e poder. Nesses casos, a palavra não é usada como título, nem tem implicações transcendentais. Por exemplo, em Marcos 2.28, quando Jesus diz que o Filho do homem é Senhor do sábado, ele quer dizer que exerce autoridade sobre as regras que regem o sábado. De natureza semelhante, é o caso de Lucas 10.2, em que *kyrios* não tem a função de título, mas simplesmente afirma que é Deus quem controla a ceifa: ele é o “Senhor da colheita”.

5.2 *Kyrios* em Lucas. Quanto ao uso absoluto do substantivo *kyrios*, Mateus e Marcos não empregam o termo em sentido transcendente nas estruturas narrativas das declarações de Jesus (Mc 11.3 provavelmente não é exceção). Mas em Lucas podemos ver esse emprego. Por exemplo, em Lucas 7.13 lemos: “O Senhor [*ho kyrios*] se encheu de compaixão por ela”. Em Lucas 10.1, o Evangelista escreve: “O Senhor [*ho kyrios*] designou outros setenta e dois”. Lucas, na condição de gentio que escreve a um público exclusivamente gentílico, não demonstra nenhuma hesitação em usar *ho kyrios* em referência a Jesus e, dessa forma, deixar implícito o sentido religioso transcendente do termo. Isso não quer dizer que Lucas esteja sendo anacrônico, pois geralmente ele tem o cuidado de não pôr o termo nos lábios de Jesus ou de seus interlocutores com um sentido estranho à época do ministério de Jesus. Algumas prováveis exceções podem ser vistas em Lucas 1.43, quando Isabel declara que Maria é

“a mãe do meu Senhor”; Lucas 2.11, em que Jesus é apresentado como “Senhor” aos pastores; Lucas 1.38, em que Maria é chamada “serva do Senhor”, embora o termo aqui pareça se referir a Javé (v. JESUS, NASCIMENTO DE).

Inúmeras outras referências no Evangelho de Lucas dão conta de que o Evangelista fez uso regular de *kyrios* na estrutura narrativa de seu relato do ministério de Jesus (cf. Lc 7.19; 10.1,39,41; 11.39; 12.42; 16.8; 17.5,6; 18.6; 19.8a; 22.61; 24.3,34). Quando fala de Jesus, Lucas não reluta em usar o título cristão “Senhor”. A implicação pode ser que Lucas esteja indicando que em seu ser — mesmo ainda não totalmente em ação ou não plenamente reconhecido — Jesus já era o *kyrios*.

Parece que Lucas não introduz o título em seu material marcano (Lc 22.61 talvez seja exceção). Isso nos leva a indagar se Lucas encontrou esse uso frequente do título *kyrios* no material que lhe serviu de fonte. Entretanto, ao que parece, nas passagens em que encontramos *kyrios* em material tirado de Q ou L, o termo é um acréscimo feito pelo próprio Lucas (cf. Lc 7.19; 12.42; 17.5,6). De forma que, de modo geral, a maioria dos casos em que o terceiro Evangelho utiliza *kyrios* como título é resultado da atividade editorial de Lucas (cf. DE LA POTTERIE). Existe, portanto, algum fundamento para a teoria de H. Conzelmann, segundo a qual, para Lucas, Jesus é acima de tudo o *kyrios* a quem Deus concedeu domínio e que governa a comunidade cristã por meio do Espírito (p. 176-9).

5.3 Kyrios em Mateus. No primeiro Evangelho, estranhos, inimigos e Judas Iscariotes sempre saúdam Jesus, chamando-o *didaskale* ou *rabbi*, mas jamais *kyrie*, ao passo que os discípulos e os que se aproximam de Jesus em busca de cura jamais utilizam aqueles dois termos, mas sempre se dirigem a ele com o vocativo *kyrie*. Desse modo, embora J. D. Kingsbury (1975) talvez tenha ido longe demais com sua interpretação sobre o uso do vocativo *kyrie* em Mateus, existe algum fundamento para incluir alguns desses casos em uma análise da cristologia mateusina.

O primeiro Evangelista não tem receio de empregar *kyrios* em referência a Jesus. Por exemplo, em Mateus 3.3 (acompanhando Mc 1.3), ele cita Isaías 40.3 (“Preparai o caminho do Senhor”) e implicitamente aplica a Jesus um título que originariamente se referia a Javé. Contudo,

essa aplicação só se torna evidente com base no restante da narrativa, não na citação em si. No episódio da tentação, pode parecer à primeira vista que Mateus 4.7 (“Não tentarás o Senhor teu Deus”, Dt 6.16) deixa implícito que *kyrios* se refere a Jesus. Contudo, embora seja Jesus quem está sendo tentado, dois fatores depõem contra essa leitura: 1) em Mateus 4.10, Jesus cita Deuteronômio 6.13, texto que deixa bem claro que se trata de Javé; 2) Jesus cita as Escrituras em oposição ao Diabo, e, tanto na primeira citação quanto na segunda, a referência a Deus não diz respeito a Jesus, que está falando.

A passagem de Mateus 7.21,22 é um exemplo mais promissor, embora o vocativo seja usado. Nesse texto, tem-se a impressão de que quem clama “Senhor, Senhor!” são discípulos que profetizaram e fizeram milagres em nome de Jesus. Mas o texto deixa claro que chamar Jesus de “Senhor” ou mesmo realizar grandes obras em seu nome não terá valor algum, caso também não se dê atenção às palavras de Jesus e não se faça a vontade do Pai.

À medida que o primeiro Evangelho caminha rumo ao clímax, há um destaque notável ao senhorio de Jesus. Por exemplo, em Mateus 22.44 fica evidente que Jesus é Senhor, e em Mateus 24.42 Jesus se refere a si próprio como “o vosso Senhor” (observe-se o paralelo com o “Filho do homem”, em Mt 24.39). O segundo exemplo não é um caso de uso no sentido absoluto, mas interpretado com outros textos já citados e com o fato de que Jesus está falando desse Senhor no contexto do *yôm Yahweh* (“dia do SENHOR”). Sem dúvida devemos entender que nesse caso *ho kyrios* tem um sentido que excede o simples significado de “amo”.

Kingsbury (1975) apresenta algumas conclusões interessantes sobre o uso de *kyrios* em Mateus, em particular a observação de que em Mateus a palavra é mais utilizada como termo relacional — o senhor em oposição ao escravo, o proprietário em oposição ao trabalhador ou mesmo o pai em oposição ao filho (Mt 21.28-30). Entretanto, nenhum desses exemplos se encontra em passagens cristologicamente significativas. Contudo, é revelador que, nas passagens cristológicas que examinamos, o caráter relacional do termo esteja indicado 1) pelo uso do vocativo “Senhor,

Senhor” (Mt 7.21,22), 2) pelo uso de “*vosso Senhor*” (Mt 24.42) e 3) pelo uso de “*meu Senhor*” na citação de Salmos 110.1 (Mt 22.44). Kingsbury demonstra, contudo, que *kyrios* não é o título principal de Jesus em Mateus. O peso cristológico geralmente é explicado ou explicitado por outro título, e, desse modo, deve-se no máximo considerar *kyrios* um título cristológico auxiliar no primeiro Evangelho. Também pudemos assinalar o caráter um tanto alusivo ou indireto em algumas passagens cristológicas (cf. Mt 3.3; 22.44).

5.4 *Kyrios em João*. Em comparação com Lucas, João utiliza escassamente a palavra *kyrios*, mas o faz de maneira mais evidente que em Mateus. Em João, os títulos “Filho”, “FILHO DE DEUS” e “Messias/CRISTO” ocorrem com mais frequência que “Senhor”. Isso pode surpreender, quando se leva em conta que provavelmente esse foi o último Evangelho, escrito bem depois de a confissão “Jesus é Senhor” ter sido disseminada pela igreja. Embora o vocativo usado pelo paralítico em João 5.7 (*kyrie*) não deva ser considerado de valor cristológico, a referência de João a Jesus como “o Senhor” tem esse significado (caso não acompanhamos os poucos manuscritos ocidentais [v, 086, arm et al.] que ali omitem a expressão relacionada).

É possível que o propósito da pergunta de Pedro a Jesus — “Senhor [*kyrie*], para quem iremos?” (Jo 6.68) — seja mais que uma forma respeitosa de tratamento, especialmente quando se leva em conta a confissão de Pedro em João 6.69. Na resposta da mulher flagrada em adultério (Jo 8.11), é possível (mas não tão provável) que haja um sentido cristológico, embora originariamente a perícopé não fizesse parte desse Evangelho. Um caso mais claro é o do cego que foi curado: ele emprega *kyrie* (Jo 9.36) como forma respeitosa de tratamento. O comentário editorial em João 11.2 apresenta um claro emprego cristão de *ho kyrios*. Por ocasião da entrada triunfal (Jo 12.13, cit. SI 118.26), é provável que o povo esteja bendizendo a Deus, não a Jesus, com o termo *kyrios*. O texto de João 12.38, que cita Isaías 53.1, provavelmente também deve ser visto dessa maneira.

À luz do uso que Pedro faz do termo em João 6.68,69, é possível que as frases do apóstolo em João 13.6,9 (o episódio em que Jesus lava os

pés dos discípulos e no qual Pedro utiliza o termo “Senhor”) tenham algumas implicações cristológicas. Mas não devemos desconsiderar a possibilidade de que nessa passagem *kyrie* seja utilizado como termo respeitoso, em que alguém se dirige a seu mestre. O mesmo se pode dizer das palavras de Pedro em João 13.36,37 e de Tomé em João 14.5. Podem ter alguma importância os seguintes fatos: 1) no quarto Evangelho, Jesus não se refere a si mesmo como *kyrios*; 2) o Evangelista não chama Jesus de *kyrios* em seus comentários editoriais nem ao longo da narrativa; 3) até João 20, sempre que a palavra *kyrios* surge nos lábios de um discípulo, o termo é um vocativo, e nenhum desses casos é claramente cristológico. Nas palavras de Maria Madalena, em João 20.13 (“meu Senhor”), *kyrios* não se encontra na forma absoluta, e esse é o primeiro caso em que, sem estar no vocativo, o termo é usado por um personagem dentro da narrativa, mas mesmo aqui é possível que ele não tenha sentido cristológico.

Isso significa que João 20.18, 20.28, 21.7 e possivelmente os múltiplos exemplos de vocativo em João 21.15-21 são, nesse Evangelho, os únicos casos em que um personagem da narrativa chama Jesus de *kyrios* no sentido transcendental. Isso é um forte indício de que o quarto Evangelista, ao usar esse título, tenta conscientemente evitar um anacronismo e deseja indicar que o conhecimento e a confissão do senhorio de Jesus só ocorreram em decorrência dos encontros entre os discípulos e o Senhor ressuscitado.

6. Conclusão

Agora é possível acompanhar a evolução um tanto clara do uso do termo *kyrios* em referência a Jesus de Nazaré. Iniciando com pistas indiretas durante o período do ministério de Jesus, passando em seguida por relatos das experiências com o Senhor ressuscitado e depois, no início do cristianismo na Palestina, pelo uso de *marana tha* em contextos judaico-cristãos e pelos casos de uso cristológico do termo na estrutura narrativa de Lucas e João, chegamos por fim ao uso variado do termo em Atos. Nesse livro, usa-se o termo em combinação com outros nomes e títulos, como forma de se dirigir ao Cristo exaltado e no deslocamento de referências de Javé para Jesus em citações do AT.

É interessante não encontrarmos nem em Mateus, nem em Marcos o uso da forma absoluta ou transcendente de *kyrios*, além de haver o esforço, por parte de Lucas e do quarto Evangelista, de contornar os anacronismos, evitando o sentido cristão pleno do termo nos lábios das pessoas durante o ministério de Jesus. Também é significativo que Lucas-Atos e João deixem implícito que a confissão de Jesus como Senhor surgiu em resultado das experiências da ressurreição. Em alguns casos, porém, isso não impediu que, em suas narrativas, os Evangelistas chamassem de “Senhor” o Jesus do ministério, pois foi “esse mesmo Jesus”, que Deus havia ressuscitado dentre os mortos, que assumiu decididamente as tarefas de Senhor quando se uniu a Deus no céu. Ou seja, o elo entre o uso de *kyrios* nos Evangelhos e o uso no período anterior e posterior à morte e ressurreição reflete a crença no elo entre a personalidade do Jesus histórico e do Senhor ressuscitado.

Era certo que no entendimento da época o termo *kyrios*, no sentido religioso, deixava implícita a divindade de Jesus, especialmente nas regiões orientais do Império Romano e em contextos gentílicos. Os dados apontam para o fato de que essa notável mudança no conceito judaico de monoteísmo ocorreu na comunidade primitiva judaico-cristã da Palestina em resultado de algumas evidências deixadas por Jesus, especialmente em decorrência das experiências com o Senhor ressurreto partilhadas por algumas testemunhas oculares da vida do Jesus histórico. Os dados que pudemos estudar mostram que a cristologia elevada da igreja cristã primitiva não foi um novo desdobramento ocorrido no final do século I.

Ver também CRISTO; DEUS; FILHO DE DAVI; FILHO DE DEUS; FILHO DO HOMEM.

BIBLIOGRAFIA. BIETENHARD, H. Lord. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 2, p. 510-20. ■ BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1970. ■ CONZELMANN, H. *The theology of St. Luke*. New York: Harper and Row, 1960. ■ DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East*. Reimpr. Grand Rapids: Baker, 1978. ■ DE LA POTTERIE, I. Le titre KYRIOS appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc. In: DESCAMPS, A. & HALLEUX, A. de, orgs. *Melanges bibliques en hommage au R. P. Rigaux*. Gembloux: Duculot, 1970. p. 117-46. ■ FITZMYER, J. A. New Testament

Kyrios and Maranatha and their Aramaic background. In: *To advance the gospel*. New York: Crossroad, 1981. p. 218-35. ■ _____. The Semitic background of the New Testament *Kyrios*-title. In: *A wandering Aramean*. Missoula: Scholars, 1979. p. 115-42. ■ FOERSTER, W. κύριος κτλ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 1039-95. ■ HOWARD, G. The Tetragram and the New Testament. *JBL*, v. 96, p. 63-83, 1977. ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ _____. *One God, One Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ JOHNSON, S. E. Lord. *IDB*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 150-1. ■ KINGSBURY, J. D. *Matthew: structure, christology, kingdom*. 2. ed. Minneapolis: Fortress, 1989. ■ _____. The title “Kyrios” in Matthew’s gospel. *JBL*, v. 94, p. 246-55, 1975. ■ MOULE, C. F. D. *The origin of christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. ■ TAYLOR, V. *The Gospel according to St. Mark*. New York: St. Martin’s, 1966. ■ VERMES, G. *Jesus the Jew*. New York: Harper and Row, 1973. ■ WITHERINGTON III, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990. ■ _____. *Women in the ministry of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

B. WITHERINGTON III

SENHOR II: PAULO

Nos escritos paulinos, como no restante do NT, a palavra “senhor” geralmente traduz o termo grego *kyrios*. O termo tem a conotação de superioridade daquele a quem se atribui o título. Quando *kyrios* é usado no vocativo para se dirigir a uma pessoa (*kyrie*), pode ser um simples gesto de respeito, algo próximo da forma de tratamento “senhor” com que nos dirigimos a alguém. (Nesse sentido, é comum nos Evangelhos que as pessoas se dirijam a Jesus chamando-o *kyrie*.) O termo também pode designar alguém como o “amo” ou o “mestre” de empregados e seguidores, e era aplicado a governantes no sentido de que estavam acima de seus súditos. Com essa conotação, o termo *kyrios* forma par linguístico com *doulos* (“escravo”, “servo”). *Kyrios* também designava divindades, especialmente entre os semitas e os povos do Oriente durante o período greco-romano (v. ADORAÇÃO), e veio a ser aplicado a imperadores romanos a partir do final do século I, à medida

que a devoção ao imperador era promovida com mais vigor. O grego *despotēs*, também traduzido por “senhor”, “mestre” ou “amo”, é encontrado apenas dez vezes no NT, e no *corpus* paulino, principalmente em códigos domésticos, e aparece apenas em escritos cuja autoria é questionada, passagens em que o termo se refere a um “senhor” dentro de uma relação social (1Tm 6.1,2; Tt 2.9; 2Tm 2.21).

Paulo emprega *kyrios* com mais frequência para se referir a Cristo, sendo poucas as vezes que usa o termo para designar Deus e para se referir a seres humanos em papéis socialmente dominantes, como senhores de escravos. Unido ao título “Cristo”, que ocorre com maior frequência, e ao título “Filho de Deus”, que aparece menos vezes, *kyrios* (“Senhor”) é um dos principais títulos cristológicos usados por Paulo.

O uso secular de *kyrios* por parte de Paulo em referência a senhores humanos, e o uso religioso, para designar Deus, refletem as aplicações do termo entre judeus e gentios do mundo greco-romano. É o uso de *kyrios* em referência a Cristo que distingue Paulo como cristão e tem atraído o interesse dos estudiosos. As questões fundamentais são os antecedentes históricos, com as influências desses antecedentes na aplicação de *kyrios* a Cristo, a origem desse uso do termo no cristianismo primitivo e seu emprego e significado como título cristológico em Paulo (v. CRISTOLOGIA).

1. Antecedentes
2. Origens do uso cristão
3. Uso paulino
4. Resumo

1. Antecedentes

1.1 Gerais. Assim como em muitos outros idiomas, no hebraico, no aramaico e no grego antigos, os termos que denotam a ideia de “senhor” ou “amo” eram empregados para designar seres humanos que ocupavam posições sociais mais elevadas, além de divindades (para uma análise mais aprofundada dos antecedentes linguísticos, v. FOERSTER & QUELL). O emprego de *kyrios* como título para divindades parece ser o mais apropriado para entender a aplicação do termo a Cristo por parte de Paulo. Em 1Coríntios 8.5, Paulo faz alusão ao uso pagão de *kyrios* como designação de seres divinos, ao mencionar a existência

de “muitos deuses [*theoi*] e muitos senhores [*kyrioi*]” no mundo religioso de sua época.

Nos sentidos religiosos mais amplos empregados na época de Paulo, dois em particular às vezes são apontados como de importância direta na designação paulina de Cristo como *kyrios*: o uso do termo em referência a divindades de várias religiões de mistério e sua aplicação no culto ao imperador romano. Entretanto, essas ideias são alvo de várias críticas, o que torna improvável que o emprego de *kyrios* por Paulo em referência a Cristo tenha origem nesses círculos.

Tanto as religiões de mistério quanto o culto ao imperador alcançaram nível máximo de popularidade a partir do século II, depois que o emprego cristão de *kyrios* estava firmemente estabelecido. Mais importante ainda é que uma antipatia generalizada e profundamente arraigada, além do desprezo pela religiosidade pagã, caracterizava judeus como Paulo e outros que constituíram os círculos iniciais de grupos cristãos e exerceram funções de liderança nos primeiros e cruciais decênios do cristianismo. Assim, é difícil entender como o emprego pagão de *kyrios* poderia ter influenciado a aplicação do termo a Cristo por parte dos primeiros cristãos.

Consequentemente, a tendência dos estudos mais recentes tem sido concluir que o uso pagão de *kyrios* e de termos semelhantes em outros idiomas não é a causa nem a fonte da aplicação cristã inicial de *kyrios* como título de Cristo. Em vez disso, o uso religioso pagão do termo apenas ilustra o contexto linguístico mais amplo no qual devemos enxergar o uso cristão de *kyrios*. Isso mostra que o termo era amplamente aceito como título apropriado a seres reverenciados e que os pagãos percebiam essa conotação de reverência quando os cristãos o utilizavam em referência a Cristo. Contudo, para entender por que Paulo e outros cristãos primitivos chamaram Cristo de *kyrios* e o que queriam dizer com isso, temos de olhar em outra direção.

1.2 Judaicos. Para a maioria dos estudiosos, agora está claro que os antecedentes religiosos judaicos do cristianismo primitivo constituem as fontes e os precedentes linguísticos mais importantes para o uso de *kyrios* como título cristológico (v. esp. FITZMYER). Dois aspectos desses antecedentes são os mais relevantes: o uso

religioso de equivalentes em hebraico e aramaico que foram traduzidos por *kyrios* e o uso do próprio vocábulo *kyrios* como termo religioso empregado por judeus de fala grega.

Na época da origem do cristianismo, parece que religiosos judeus já haviam desenvolvido o costume, amplamente observado, de evitar a pronúncia do nome hebraico de Deus, Javé, sendo utilizados vários substitutos. Informações extraídas de textos judaicos antigos dão conta de que nomes substitutos para Javé eram comuns, até mesmo em referências por escrito. Em hebraico, muitas vezes Deus era chamado “o Senhor”, empregando-se a palavra *’ādōnay*. Em aramaico, como demonstram alguns documentos encontrados em Qumran, o termo equivalente, *māryā*’ (substantivo *mārēh* mais o artigo definido, que em aramaico é sufixado), era empregado de modo semelhante. Ou seja, nos círculos judaicos do século I, os equivalentes semíticos de *kyrios* eram utilizados para designar o Deus da Bíblia e, na forma absoluta (“o Senhor”), como substitutos do nome sagrado de Deus (Javé).

Na época, desenvolveu-se também entre os judeus de fala grega a prática de usar equivalentes gregos de *’ādōnay* em referência a Deus, em vez de seu nome hebraico sagrado. Josefo, escrevendo perto do final do século I, parece ter preferido *despotēs* em lugar do nome de Deus, mas é possível que tenha desejado evitar o uso de *kyrios* pelo fato de o vocábulo ter se tornado um dos títulos do imperador romano, pois trabalhava com o apadrinhamento do monarca. Filo, algumas décadas antes de Josefo, utilizou *kyrios* como substituto grego de Javé. De forma semelhante e como regra, os autores do NT empregam *kyrios* quando citam passagens do AT em que o nome de Deus aparece em hebraico, oferecendo prova adicional de que eram usados substitutos gregos para o nome de Deus, sendo *kyrios* uma opção popular (preferida?), que tinha no grego a mesma função do hebraico *’ādōnay* e do aramaico *māryā*’.

As ocorrências de Javé em caracteres hebraicos (*yhwh*) ou a curiosa combinação de caracteres gregos *pipi*, que parece ter o propósito de sinalizar os caracteres hebraicos de Javé e de se assemelhar a eles, aparecendo em certas cópias judaicas antigas do AT grego, não podem ser utilizadas como argumento contrário às observações

feitas em parágrafos anteriores. É quase certo que na leitura real dessas cópias do AT grego não se pronunciava nem Javé nem a palavra indicada pelo grego *pipi*, mas que em vez disso era usado um substituto, muito provavelmente *kyrios*, prática demonstrada no NT e em outros escritos gregos do século I que refletem os antecedentes religiosos judaicos.

Em suma, além do sentido honorífico geral de *kyrios* e da aplicação religiosa pagã do termo a certos personagens divinos, os judeus de fala grega do século I introduziram *kyrios* em seu vocabulário religioso como forma de se referirem reverentemente a Deus. Essa introdução tinha como paralelo o uso de *’ādōnay* e de *mārēh* em referência a Deus entre os judeus que falavam línguas semíticas e foi por esse uso facilitada. E, levando-se em conta os antecedentes religiosos judaicos e os escrúpulos teológicos de Paulo e da maioria dos cristãos das décadas de formação do cristianismo, deve se ver o uso religioso judaico de *kyrios* e seus equivalentes semíticos como o fator linguístico mais importante ao examinar o uso de *kyrios* no NT. Os usos de *kyrios* pelo judaísmo como equivalente de *’ādōnay*, ou mesmo como equivalente grego de Javé, aumentam significativamente a gama de possibilidades conotativas que se devem analisar, especialmente quando se interpreta a aplicação do termo a Cristo.

2. Origens do uso cristão

Os escritos cristãos mais antigos que chegaram até nós são as cartas de Paulo, e elas fornecem indícios sobre a origem de uma prática anterior ao apóstolo de se referir a Cristo como Senhor (cf. KRAMER, cuja abordagem desse assunto, contudo, repetidas vezes contradiz as informações). Já a partir dessas cartas mais antigas, Paulo aplica *kyrios* a Jesus sem apresentar explicação ou justificativa, o que mostra que seus leitores estavam familiarizados com o termo e sua conotação. Isso também se vê no aspecto formular ou linguisticamente padronizado de aplicar *kyrios* a Cristo em expressões como “o Senhor Jesus Cristo” (e.g., 1Ts 1.1) e “nosso Senhor Jesus Cristo” (e.g., 1Ts 1.3), especialmente comuns nas introduções e conclusões de cartas (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS), que parecem empregar saudações e invocações de bênção que eram convencionais na

vida litúrgica das igrejas de Paulo. A referência frequente a Jesus como “o Senhor” (e.g., 1Ts 1.6; 4.15) demonstra que o termo se tornara de uso tão costumeiro para designar Cristo que não era necessária nenhuma identificação adicional. A partir das etapas mais antigas do ministério de Paulo, suas cartas pressupõem uma familiaridade com o termo como título cristológico.

Além disso, em princípio, é improvável que Paulo tenha dado início a esse emprego do termo, especialmente entre seus convertidos. Diversas evidências confirmam isso. Embora Paulo insistisse em seu chamado especial da parte de Deus para evangelizar os gentios e até usasse a expressão “meu evangelho” (Rm 2.16), ele também insistia em que sua proclamação incorporava uma ideia acerca de Cristo que era partilhada por cristãos judeus de Jerusalém (e.g., Gl 1—2; 1Co 15.1-11). O resumo da fé que ele apresenta em Romanos 10.9,10, que se concentra na ressurreição de Jesus e em sua condição de *kyrios*, é apresentado como uma declaração fundamental e incontestada da fé cristã partilhada pelos cristãos em geral. Parece que, nas referências de Paulo a Tiago e a outros “irmão(s) do Senhor”, ele está empregando designações formais dos parentes de Jesus, as quais tiveram origem em grupos judaico-cristãos da Palestina (v., e.g., Gl 1.19; 1Co 9.5), que se referiam ao Jesus ressuscitado como “o Cristo”.

Contudo, a confirmação mais direta de uma origem antiga e não paulina da referência a Jesus como “Senhor” encontra-se na transliteração grega da fórmula de invocação *maranatha* (1Co 16.22), que provavelmente deve ser vocalizada como *marānā'ta* e significa “nosso Senhor, vem!”. Essa expressão tem origem nos cristãos judeus de fala aramaica. Aqui Paulo a utiliza sem explicação ou mesmo sem tradução, o que indica que os coríntios já a conheciam, por meio do próprio apóstolo, provavelmente como um sagrado elo verbal entre os cristãos gentílicos de Paulo e seus antecessores e correligionários na Palestina, os quais se dirigiam ao Jesus ressuscitado como “nosso Senhor” (*marānā'*, de *mārēh*). A preservação por Paulo da forma aramaica de invocação a Deus como *abba* (*'abbā'*, Rm 8.15; Gl 4.6) é provavelmente um paralelo linguístico e um elo litúrgico com os cristãos judeus, o qual Paulo

estendeu a seus convertidos gentílicos. É interessante que Paulo tenha passado a seus convertidos os termos litúrgicos aramaicos empregados para se dirigir tanto a Deus quanto a Cristo, mostrando a “forma binária” inicial da devoção cristã nas igrejas de fala aramaica e grega.

As ideias de que *marana tha* era uma tradução para o aramaico de uma invocação cristã que teve origem entre cristãos de fala grega ou de que o “Senhor” a quem a invocação era dirigida não era Cristo, mas Deus, propostas por W. Bousset, são consideradas hoje em dia maneiras nada convincentes de evitar o óbvio peso histórico da expressão, a saber, que se pode identificar nos grupos judaico-cristãos mais antigos a origem da forma reverente de tratar Cristo como “Senhor”. Além disso, os textos aramaicos encontrados em Qumran, em que se usam formas de *mārēh* para se referir a Deus, refutam a teoria de que não é possível que o emprego de *mārēh* em referência a Cristo entre os cristãos de fala grega tenha tido a conotação de reverência reservada a um ser divino, mas apenas uma conotação honorífica mais genérica. Parece que *mārēh* foi utilizado de forma semelhante ao hebraico *'ādōnay* e o grego *kyrios*, até mesmo como título para Deus.

Quando se combina esse fato semântico com a observação de que a expressão *marana tha* mostra que a oração/invocação coletiva é dirigida a Cristo pelo termo *mārēh*, fica difícil evitar a conclusão de que *mārēh* demonstra, pelo Cristo ressuscitado, uma reverência semelhante ou igual à que se demonstrava por Deus. Isso significa que Cristo começou a ser reverenciado como Senhor nos círculos judaico-cristãos mais antigos em termos e ações que correspondem ao que Paulo mais tarde ligeiramente pressupõe e reflete em todas as suas cartas.

Ou seja, o título “Senhor”, conferido a Cristo com a mesma conotação atribuída a Deus, parece ter tido origem ainda muito cedo nos círculos mais antigos do movimento cristão e não parece ter sido o resultado de um processo gradual de assimilação de modelos pagãos de devoção a várias divindades. Também não se pode atribuir a designação *kyrios* a Cristo, expressando a ideia de ser divino, ao ingresso de um grande número de gentios com antecedentes pagãos no movimento cristão (contrariando CASEY). Linguística e historicamente, a

referência a Cristo como Senhor com uma conotação exaltada parece ter surgido entre os cristãos judeus da Palestina. Como aconteceu com Paulo, de alguma forma eles conseguiram conciliar a reverência por Cristo com o monoteísmo exclusivista que herdaram do judaísmo, produzindo assim nessa tradição uma peculiar adaptação “binária” (v. HURTADO, 1988; v. DEUS).

3. Uso paulino

3.1 Citações do AT. A primeira observação a fazer sobre o emprego paulino de *kyrios* diz respeito aos personagens a quem ele aplica o termo. Apenas para evitar ficarmos presos em outra questão, se excluirmos os escritos paulinos considerados pseudepigráficos, restam pouco mais de duzentas ocorrências de *kyrios* para analisar, e as observações a seguir não seriam alteradas, caso se incluíssem as cartas deixadas de lado. Na surpreendente maioria dessas ocorrências (em torno de 180), Paulo emprega *kyrios* como título de Cristo, e é a esse uso do termo que dedicaremos a maior parte de nossa análise. Contudo, deve se ressaltar que Paulo também se refere a Deus como *kyrios*, embora em diversas passagens seja difícil ter certeza se a referência é a Deus ou a Cristo.

As passagens em que Paulo está seguramente se referindo a Deus como *kyrios* são todas citações do AT em que Deus é mencionado, e *kyrios* é a palavra grega que Paulo usa para traduzir ou substituir o vocábulo hebraico Javé, prática também seguida na LXX. Deus é sem dúvida o referente nas seguintes passagens paulinas em que *kyrios* é a tradução de Javé no texto hebraico do AT: Romanos 4.8 (Sl 32.1,2); Romanos 9.28,29 (Is 28.22; 1.9); Romanos 10.16 (Is 53.1); Romanos 11.34 (Is 40.13); Romanos 15.11 (Sl 117.1); 1Coríntios 3.20 (Sl 94.11); 2Coríntios 6.17,18 (Is 52.11; 2Sm 7.14). Além disso, existem várias passagens em que Paulo cita o AT e o modifica, fazendo uma referência explícita a Deus como *kyrios* quando ela inexistente no hebraico e na LXX: Romanos 11.3 (1Rs 19.10); Romanos 12.19 (Dt 32.35); 1Coríntios 14.21 (Is 28.11). Nessas passagens, Paulo imita o linguajar das Escrituras gregas e mostra quão familiarizado está com *kyrios* como substituto/tradução grega de Javé para se referir ao Deus do AT entre judeus e cristãos de fala grega. Isso torna as passagens seguintes ainda mais interessantes.

Em várias citações de passagens do AT que mencionam Javé, Paulo aplica o termo a Cristo: Romanos 10.13 (Jl 2.32); 1Coríntios 1.31 (Jr 9.23,24); 1Coríntios 10.26 (Sl 24.1); 2Coríntios 10.17 (Jr 9.23,24). Existem duas passagens cujo contexto não nos permite saber se Paulo está aplicando a citação a Deus ou a Cristo (cf. CAPES, que entende serem referências a Cristo): Romanos 14.11 (Is 45.23); 1Coríntios 2.16 (Is 40.13). Além disso, várias passagens paulinas podem muito bem incorporar alusões ao texto do AT que mencionam Javé, em que o *kyrios* a que Paulo se refere é Cristo. Por exemplo: 1Coríntios 10.21 (Ml 1.7,12); 1Coríntios 10.22 (Dt 32.21); 2Coríntios 3.16 (Êx 34.34); 1Tessalonicenses 3.13 (Zc 14.5); 1Tessalonicenses 4.6 (Sl 94.2); 2Tessalonicenses 1.7,8 (Is 66.15); 2Tessalonicenses 1.9 (Is 2.10,19,21); 2Tessalonicenses 1.12 (Is 66.5). Mas com certeza a passagem mais notável nesse aspecto é Filipenses 2.10,11, vista como uma apropriação da terminologia monoteísta de Isaías 45.23-25 acerca de Javé, cujo propósito é apresentar a aclamação escatológica de Cristo como *kyrios*, “para glória de Deus Pai”.

Se pusermos de lado as passagens ambíguas mencionadas acima, ainda resta um volume considerável de indícios de que Paulo aplicou a Cristo a terminologia do AT, até mesmo passagens que originariamente se referiam a Javé. Pelo menos nesses casos, parece que o título *kyrios* conferido por Paulo a Cristo baseava-se na ideia de que este, de alguma forma, estava direta e singularmente associado a Javé e de que o termo tinha essa conotação. Em Filipenses 2.9-11, lemos que Deus outorgou a Cristo “o nome que está acima de qualquer outro nome”. Quer a passagem seja da autoria de Paulo, quer tenha ele se apropriado dela, de uma forma ou de outra ele a considerava uma declaração cristológica. Essa expressão provavelmente reflete a antiga reverência judaica pelo nome de Deus (Javé), o qual representava, para os antigos judeus, a condição e o ser únicos de Deus. Assim, a passagem refere-se a uma condição e a uma qualidade conferidas a Cristo só comparáveis à condição e aos atributos de Deus. Parece ser essa a razão pela qual Paulo se baseia em Isaías 45.23-25, passagem que originariamente apresentava um reconhecimento universal de Javé, predizendo o reconhecimento universal

de Jesus como *kyrios*. Nessa passagem, *kyrios* é necessariamente o equivalente grego na aclamação de Cristo como aquele que leva o nome veterotestamentário de Deus.

Outro caso em que Paulo se apropria de uma passagem do AT para fazer uma afirmação cristológica importante é o texto bastante estudado de 2Coríntios 3.15-18. A afirmação de Paulo de que, “quando um deles se converte ao Senhor, o véu é retirado” (2Co 3.16) é uma adaptação de Êxodo 34.34 — em que *kyrios* é Javé — em referência a Cristo. Essa aplicação de *kyrios* a Cristo não é um mero jogo de palavras, mas a indicação de que Paulo vê Cristo como *kyrios* da perspectiva divina. Os versículos que se seguem confirmam isso, ao demonstrarem que *kyrios* está associado ao Espírito divino (v. ESPÍRITO SANTO) e é mencionado como a fonte da “glória” transformadora (gr., *doxa* = hebr., *kābôd*), um dos atributos mais importantes de Javé no AT, aqui ostentado por Cristo (v. 1Co 2.8, que apresenta Cristo como “o Senhor da glória”; v. tb. NEWMAN, sobre a importância cristológica de *doxa*).

Outro indício de que a referência de Paulo a Jesus como *kyrios* pode ter a conotação de uma associação direta entre Jesus e Javé encontra-se nas várias passagens em que Paulo emprega o conceito veterotestamentário de “dia do Senhor [Javé]” para se referir à vitória escatológica de Cristo (v. KREITZER; v. ESCATOLOGIA). Em 1 Tessalonicenses 5.2, 2 Tessalonicenses 2.2 e 1 Coríntios 5.5, Paulo simplesmente se apropria da expressão do AT, embora o contexto deixe claro que é Cristo o *kyrios*, cujo “dia” está se aproximando. Em outras passagens, Paulo modifica a expressão para identificar Cristo como o *kyrios* de forma explícita (1Co 1.8; 2Co 1.14; cf. 2Tm 1.18; 4.8). D. B. Capes estudou a aplicação paulina de *kyrios* a Cristo, destacando especialmente as passagens do AT aplicadas a Cristo e nas quais *kyrios* originariamente se refere a Javé. Infelizmente, a obra de Capes está prejudicada em pontos essenciais por sua tendência de abordar os textos paulinos com base nas controvérsias cristológicas de séculos posteriores, pela distorção ocasional da obra de outros autores (v. esp. CAPES, p. 168-74, em sua análise de HURTADO) e pelas afirmações questionáveis de que os judeus do período pré-cristão estavam dispostos a aceitar a adoração de outros

deuses. Embora não seja muito coerente, Capes tende a crer que a aplicação paulina a Jesus de textos do AT referentes a Javé significa que o apóstolo “acreditava que Jesus era um com Deus” (CAPES, p. 165) e que, para Paulo, Jesus estava “identificado com Deus” (CAPES, p. 169). Trata-se, porém, de simplificações exageradas.

L. J. Kreitzer dedicou-se à análise da íntima associação entre Cristo e Deus na escatologia de Paulo e detectou uma “mudança referencial” do termo *kyrios* em Paulo (e.g., KREITZER, p. 113), em que Cristo é o referente que age no papel de Deus. Embora não tenha sido essa a intenção de Kreitzer, é possível entender erroneamente que a expressão “mudança referencial” deixe implícito que Paulo exalta a pessoa de Cristo à custa de Deus, conduzindo ao cristomonismo. Em outro ponto de sua obra, Kreitzer menciona uma “sobreposição conceitual entre Deus e Cristo” em Paulo (KREITZER, p. 116), e essa talvez seja a maneira mais apropriada de apresentar a questão. Linguisticamente, pode-se dizer que Cristo foi incorporado de forma bem proeminente e peculiar ao campo referencial de Paulo quando o apóstolo passou a utilizar *kyrios* como título divino. E, conforme já demonstrado nos casos em que Paulo aplica a Cristo passagens do AT e ações escatológicas que originariamente diziam respeito a Javé, pela utilização *kyrios*, o termo pode ter a conotação de honra e posição deliberadamente comparáveis às de Deus.

3.2 Uso nos credos. Outro conjunto particularmente importante de indícios sobre a aplicação paulina do título *kyrios* a Cristo são as várias passagens que os estudiosos identificam como “credais”, ou seja, passagens que provavelmente refletem antigas expressões da fé cristã em Cristo. No entanto, o termo “credal” talvez seja um pouco enganoso, pois as expressões em questão jamais tiveram o propósito de ser confissões completas das crenças dos primórdios do cristianismo, nem foram resultado de deliberações doutrinárias. Pelo contrário, a origem dessas expressões de fé provavelmente foram aclamações no contexto da ADORAÇÃO coletiva nos círculos cristãos. As mais antigas expressões da fé cristã que chegaram até nós aclamam Cristo como *kyrios*.

Talvez a mais antiga referência à aclamação de Cristo no contexto da adoração cristã seja

1Coríntios 12.3. Aqui, no meio de uma longa análise sobre o comportamento apropriado na adoração cristã (1Co 11—14), Paulo menciona a aclamação *kyrios Iêsous*, atribuindo-a a uma obra do Espírito Santo na vida dos crentes em Cristo. Já mencionamos Romanos 10.9,10, que é outra referência a essa antiga aclamação litúrgica e provavelmente deve ser traduzido por “Jesus é Senhor”. Em Romanos 10.9,10, essa aclamação está associada à crença na ressurreição de Cristo, o acontecimento que parece ter dado início à convicção de que Cristo havia recebido uma glória celestial única ao ser aclamado como *kyrios*. Essa passagem mostra que os primeiros grupos cristãos consideravam a ressurreição de Jesus a base histórica e a prova de sua exaltação.

Faz-se necessário aqui analisar Filipenses 2.9-11, passagem também já citada. Com base nas duas passagens que acabamos de analisar, Filipenses 2.9-11 parece também fazer alusão à aclamação cristã primitiva de Jesus como *kyrios*, projetando nela uma participação universal futura, a qual os grupos cristãos agora aguardam ansiosamente e prefiguram em suas reuniões de adoração.

Devem se ressaltar dois outros aspectos dessa passagem. Primeiro: a fórmula ligeiramente mais longa *Kyrios Iêsous Christos* (Fp 2.11) é encontrada com ligeira variação nas cartas de Paulo, especialmente nas introduções e nas conclusões (que, conforme se imagina, refletem fórmulas litúrgicas empregadas nas igrejas paulinas), como em Filipenses 1.2. Essa formulação mais completa mostra que existiam formas variadas de aclamação (nessa passagem, trata-se provavelmente de uma tentativa de conferir maior grandiloquência e impacto cristológicos) e ao mesmo tempo demonstra que a aclamação principal continua sendo o anúncio de que Jesus é “Senhor”. E, como já foi dito, aqui o título parece mostrar que Jesus recebeu o nome (e assim a posição, a honra e os atributos) de Deus.

Segundo: a tentativa de uma expressão cristológica mais completa na fórmula de aclamação de Filipenses 2.11 é seguida de uma expressão que transmite mais precisão teológica que a simples aclamação de Jesus como *kyrios*. De forma singular, Filipenses 2.11 aclama Jesus como “Senhor”, o que constitui um reconhecimento de que ele

recebeu o nome divino e, ao mesmo tempo, redundante “para glória de Deus Pai”. Como observa Kreitzer (p. 161), essa expressão é a prova de que Paulo procurava manter a “integridade” de sua fé monoteísta e conciliá-la com a surpreendente condição de Jesus refletida na aclamação de que ele é o *kyrios*. Essa preocupação também se reflete em outras passagens paulinas, com alguma “palavra ou expressão esclarecedora” (KREITZER, p. 158) acrescentada a passagens que se referem a Cristo (e.g., 1Co 3.23; 11.1; 15.20-28).

Em 1Coríntios 8.5,6, a última passagem credal a ser examinada aqui, vemos outro exemplo de como Paulo conciliava a posição exaltada de Cristo com a herança do monoteísmo. Contrastando com o ambiente politeísta greco-romano (v. RELIGIÕES GRECO-ROMANAS), Paulo faz uma confissão dividida em duas partes: “um só Deus [*heis theos*], o Pai”, e “um só Senhor [*heis kyrios*], Jesus Cristo” (essa expressão é outro exemplo da referência mais longa e grandiloquente a Cristo, mencionada em nossa análise de Fp 2.11). Parece influenciada por Deuteronômio 6.4: “Ouve, ó Israel: O SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR” (*kyrios heis estin* [LXX]; hebr., *Yahweh 'ehād*). Ou seja, Cristo é incluído em uma proclamação revisada do caráter único de Deus. Na época de Paulo, os judeus provavelmente empregavam Deuteronômio 6.4 como parte do *Shemá*, que era a confissão de fé dos judeus acerca do caráter único de Deus. Portanto, é possível que, também ao fazer alusão a essa prática confessional judaica, Paulo tivesse o propósito de expressar a versão peculiarmente cristã do monoteísmo, na qual Cristo é o “único *Kyrios*”, título grego usado para se referir a Javé entre os judeus de fala grega e no $\alpha\tau$ grego. Isso constitui uma aclamação de Cristo no nível mais elevado.

Ao mesmo tempo, devemos observar que a declaração paulina de fé cristã, apresentada por Paulo em duas partes (i.e., uma declaração “binária”) em 1Coríntios 8.6, impõe à aclamação “um só Senhor, Jesus Cristo” um compromisso contínuo com a fé monoteísta. Essa é a mensagem envolvida no uso cuidadoso de preposições na declaração de que “todas as coisas”, até mesmo a redenção dos cristãos (que é provavelmente o sentido de “nós”, pronome oculto na palavra “existimos”), procederam “da parte de” (*ek*) “um

só Deus, o Pai”, e “por meio do” (*dia*, subentendido em “pelo qual”) “Senhor, Jesus Cristo”.

Apesar disso, embora Paulo tenha ajustado seu conceito de Cristo à fé monoteísta, ele se sentiu forçado a considerar Cristo sob uma luz surpreendentemente exaltada, que o levou a re-desenhar o monoteísmo. Aliás, tendo em vista o compromisso monoteísta de Paulo, é difícil imaginar uma posição mais exaltada de Cristo sem que isso implique substituir Deus por Cristo, algo que Paulo dificilmente poderia imaginar.

D. R. Lacey define 1Coríntios 8.6 como uma passagem que representa “um marco significativo no desenvolvimento da cristologia do Novo Testamento” (DE LACEY, p. 203), e essa afirmação está correta. Já não se pode dizer com a mesma segurança que Lacey esteja certo ao afirmar que a ideia religiosa expressa em 1Coríntios 8.6 é uma elaboração cristológica peculiarmente paulina, “sua reinterpretação radical do credo de Israel” pelo qual ele “pôde conduzir a igreja pela estrada que leva a uma fé verdadeiramente trinitária” (DE LACEY, p. 202).

A bem da verdade, na história pessoal de Paulo, há o registro de uma “reinterpretação radical do credo de Israel” em resultado de sua experiência cristofânica, na qual Deus escolheu “revelar seu Filho” ao apóstolo (Gl 1.16), e não devemos minimizar as “revelações” e contribuições de Paulo ao considerar as implicações disso. A fraseologia de 1Coríntios 8.6, com suas alusões a Deuteronômio 6.4 e à recitação do *Shemá* pelos judeus, pode muito bem ser uma amostra da criatividade de Paulo ao se expressar e também de sua habilidade retórica. Contudo, é possível que muitos outros cristãos (até mesmo cristãos judeus, cuja fé não era resultado do ministério do apóstolo) tenham chegado ao “marco significativo” a que De Lacey se refere, à reverência por Jesus como *kyrios*, com a conotação de sua posição divina, mas dentro dos limites da tradição bíblica sobre a singularidade e a supremacia de Deus.

Os indícios considerados acima sobre as aclamações coletivas de Jesus como *kyrios* dão a entender que o conceito elevado que Paulo tinha de Cristo representava a ideia dos cristãos com quem o apóstolo se relacionava e das igrejas cuja devoção ele conhecia. E, como já foi demonstrado, devemos considerar os cristãos judeus de fala

grega e aramaica grupos que confessavam e invocavam a Cristo como Senhor em suas reuniões e na vida cotidiana.

3.3 Fórmulas de intitulação. Além dos empregos já mencionados, nas sete cartas inconteste existem cerca de 170 outras ocorrências de *kyrios* referentes a Cristo, das cerca de 200 ocorrências no total, que aparecem em várias formas, em geral recorrentes e fixas. Pela perspectiva sociolinguística, podemos vê-las como “rotinizações” no vocabulário religioso de Paulo e dos cristãos primitivos, as quais demonstram que eles estavam bem familiarizados com o uso de *kyrios* como título cristológico.

Em 65 desses casos aproximadamente (decisões quanto a variantes textuais em várias passagens resultarão em números ligeiramente diferentes), emprega-se *kyrios* com outros termos cristãos nas seguintes expressões: “Jesus Cristo, nosso Senhor” (e.g., Rm 1.4; 5.21); “nosso Senhor Jesus Cristo” (e.g., Rm 5.1,11; 16.20; Gl 6.18); “Cristo Jesus, nosso Senhor” (e.g., Rm 6.23; 1Co 15.31); “o Senhor Jesus Cristo” (e.g., 2Co 13.13); “o Senhor Jesus” (e.g., Rm 14.14; 1Co 11.23). Essas expressões se encontram especialmente (mas nunca de modo exclusivo) nas introduções e conclusões das cartas de Paulo, em saudações e despedidas, nas quais, como já se observou, acredita-se que Paulo faz uso das fórmulas de saudação e de invocação de bênção utilizadas nas assembleias de adoração dos cristãos primitivos. Talvez aqui estejamos vislumbrando uma fraseologia deliberadamente grandiloquente, proveniente da liturgia do período cristão mais remoto.

Sintaticamente, nessas expressões “Jesus” (acompanhado ou não de “Cristo”) identifica o “Senhor”, e “Senhor” define quem é Jesus para os cristãos, além da relação destes com ele. Ou seja, nessas expressões, parece básico o significado original do termo *kyrios* com a denotação de alguém superior, ou “mestre”, ou “amo”. Jesus é o “mestre” ou “amo” dos cristãos, os quais, por sua vez, são seus seguidores, seus súditos, e sem dúvida lhe prestarão obediência.

Como designação de Jesus, *kyrios* aparece com maior frequência em Paulo (cerca de cem vezes nas cartas que estamos examinando) sem estar acompanhado de outro título, mas apenas

na forma absoluta, “o Senhor” (*ho kyrios*, e.g., Rm 14.6,8; 16.2,8,11-13; 1Co 3.5; 4.4,5). É como se “o Senhor” fosse uma forma abreviada de se referir a Jesus, e Paulo não sente nenhuma necessidade de identificar os termos para deixar claro quem é designado como “o Senhor”. Como já se observou, parece que o equivalente à designação de Jesus apenas como *ho kyrios*, ou seja, “o Senhor”, entre grupos cristãos de fala aramaica foi o termo *māryāʿ*, que Paulo tomou emprestado dos que o precederam na fé. O fato é que em parte alguma Paulo considera necessário justificar ou explicar essa maneira de se referir a Cristo, dando a entender que se tratava de uma prática já bem estabelecida entre os cristãos de sua época.

A exemplo do que ocorre nas construções mais completas, devemos ver a conotação básica de “Senhor” ou “Mestre” na forma absoluta *ho kyrios*, utilizada em referência a Jesus. Ou seja, Jesus é aquele que os cristãos devem considerar um ser supremo, a quem devem obediência e a quem veem como alguém que Deus designou para ser o agente único da redenção e do juízo. Por meio de sua morte e ressurreição, agora Jesus recebeu autoridade para exercer senhorio (Rm 14.9, *kyrieuō*), que agora os cristãos, por livre vontade, reconhecem ao chamá-lo “Senhor”.

Contudo, é bom lembrar que Paulo e outros cristãos empregaram o termo *kyrios* algumas vezes em referência a Jesus com uma conotação mais específica, porém de significado bem abrangente. Como já se observou, em algumas passagens paulinas o termo *kyrios* é aplicado a Cristo para associá-lo diretamente com Deus, até mesmo deixando implícito que ele partilha do nome divino. É possível que nem todas as vezes que se referiu a Jesus por meio de expressões como “o [nosso] Senhor Jesus Cristo” ou mesmo com o termo “Senhor” o apóstolo estivesse pensando no sentido mais profundo e exaltado de *kyrios*. Mas é prudente inferir que um vestígio da conotação mais exaltada estava presente nessas ocasiões. Ou seja, embora a ênfase do termo variasse de uma ocasião para outra, é provável que as várias conotações ou ênfases de *kyrios* afetassem umas às outras no uso do termo por parte de Paulo e de outros cristãos.

3.4 Contextos. Em seu estudo sobre os títulos cristológicos de Paulo, W. Kramer destaca o fato de que títulos distintos tendem a ser usados

em determinados tipos de declarações e contextos. Ele assinala que as referências a Jesus como *kyrios* são especialmente frequentes nas passagens exortativas de Paulo. Kreitzer e Capes confirmam que as referências a Jesus como *kyrios* tendem a ocorrer em certos tipos de contextos, especialmente nas passagens exortativas e escatológicas de Paulo. Entretanto, é necessário identificar pelo menos três tipos de declarações em que se faz referência a Jesus como *kyrios*, cada uma refletindo uma maneira importante em que Paulo e os irmãos na fé se relacionam com Cristo como Senhor. O uso paulino não é inflexível, mas podemos identificar a tendência de se referir mais vezes a Jesus como *kyrios* nesses contextos.

3.4.1 Contextos parênéticos. Sem dúvida, é o caso quando Jesus é chamado *kyrios* nas passagens em que Paulo trata de questões do comportamento cristão. Podemos tomar Romanos 14.1-12 como exemplo. Nessa passagem, Paulo aconselha os crentes que divergem em questões de alimento e do calendário religioso a não julgarem duramente uns aos outros. Quer comam, quer se abstenham de comer, quer considerem um dia especial, quer considerem iguais todos os dias (Rm 14.5-8), Paulo incentiva-os a crer que a motivação que têm em comum é fazer “para o Senhor”. Ele então define a existência cristã em geral como viver e morrer “para o Senhor”, a quem pertencem (Rm 14.9).

Para citar outra passagem, em 1Coríntios 6.13—7.40 (em que Paulo trata de várias questões ligadas às relações sexuais), a principal maneira de o apóstolo se referir a Jesus é como “o Senhor”. Proibindo relações com prostitutas, Paulo proclama que o corpo do cristão é “para o Senhor” (1Co 6.13). É do “Senhor” a ordem, que ele pode ou não citar (1Co 7.10-12,15), quando responde às perguntas que lhe foram enviadas de Corinto acerca de pessoas casadas e não casadas (quanto a referências sobre os mandamentos do “Senhor”, v. 1Co 9.14; 14.37.) Aliás, aqui e em outras passagens Jesus, “o Senhor”, define a esfera da existência cristã. Os cristãos são chamados “pelo Senhor” (1Co 7.22); os solteiros têm menos distrações, por isso conseguem se dedicar mais “ao Senhor” (1Co 7.32-35); a viúva pode tornar a casar-se somente “no Senhor” (1Co 7.39, i.e., dentro da comunidade cristã).

Em Romanos 16.2-20, Paulo emprega repetidas vezes a expressão “no Senhor” ao se referir a pessoas no contexto da comunidade cristã e do serviço a Cristo (Rm 16.2,8,11-13). Comparem-se essas recomendações com sua crítica a certos perturbadores que “não servem a Cristo, nosso Senhor” (Rm 16.18). A expressão “a obra do Senhor” talvez seja para ele uma forma de se referir ao envolvimento cristão na promoção do evangelho (1Co 15.58; 16.10). E Paulo diz que suas andanças, motivadas por seu ministério, dependiam da vontade do “Senhor” (1Co 4.19; 16.7).

Em 1 Tessalonicenses 1.6, Paulo cumprimenta os tessalonicenses por terem se tornado “nossos imitadores e do Senhor”, ao obedecer ao evangelho, apesar das aflições. Em 1 Tessalonicenses 4.1-12, passagem em que Paulo exorta os crentes a observar as instruções éticas que haviam recebido, ele usa o título “o Senhor Jesus” (1Ts 4.1,2), ou simplesmente “Senhor” (1Ts 4.6).

Em suma, podemos dizer que esses exemplos mostram que Paulo tendia a se referir a Jesus como “Senhor” em contextos em que ele instrua suas igrejas na obediência cristã e, de maneira mais geral, ao se referir à vida e relacionamentos cristãos e ao serviço envolvido na propagação da mensagem do evangelho. Na condição de *kyrios* de seus seguidores, Jesus reivindica a obediência deles e define a esfera na qual devem dedicar seus esforços.

3.4.2 Contextos escatológicos. É possível identificar como escatológico um segundo tipo de contexto e de declaração em que Paulo tende a chamar Jesus de *kyrios*. Examinemos, por exemplo, as várias referências ao retorno escatológico de Jesus em 1 Tessalonicenses, em que se usa o termo *kyrios*, quer isoladamente (quatro vezes), quer com identificadores (“o Senhor”, 1Ts 4.15-17; “dia do Senhor”, 1Ts 5.2; “nosso Senhor Jesus Cristo”, 1Ts 5.23; “nosso Senhor Jesus”, 1Ts 2.19; 3.13).

Ainda outro exemplo desse emprego é 1 Coríntios 1.7,8, que descreve os coríntios como pessoas que aguardavam a “revelação” e o “Dia” de “nosso Senhor Jesus Cristo”. E em 1 Coríntios 4.1-5 Paulo menciona a vinda escatológica do “Senhor”, o qual fará o julgamento definitivo de Paulo e de outros ministros do evangelho (1Co 4.4,5). Deve se interpretar a curta frase “O Senhor está perto” (Fp 4.5) como uma provável

referência à esperança na volta iminente de Cristo. Como demonstra 1 Coríntios 15.23, com sua referência à “vinda” escatológica de “Cristo”, existe certa variação nos termos que Paulo utiliza em referências escatológicas, bem como em outros tipos de declarações. Mas em geral sua tendência era usar o título “Senhor” em passagens que têm em vista a manifestação e a vitória escatológicas de Jesus (v. ESCATOLOGIA).

Às passagens citadas aqui, devemos acrescentar as referências anteriormente mencionadas, em que Paulo se apropria do conceito/expressão veterotestamentário “dia do Senhor” para descrever a aparição escatológica de Jesus, às vezes modificando a expressão do AT mediante o uso de fórmulas como “Senhor Jesus Cristo”. Aliás, é provável que a expressão veterotestamentária “dia do Senhor” e a esperança que ela veio a representar na tradição judaica antiga tenham influenciado a tendência paulina de usar “Senhor” quando menciona a volta de Jesus. E, levando em conta a familiaridade de Paulo com o AT, também é provável que devamos ver as referências do apóstolo ao “dia do Senhor [Jesus]” como indicação de que, para ele, Jesus estava associado com Deus e agiria no papel escatológico de Deus.

Assim, nessas declarações escatológicas, a menção a Jesus como *kyrios* tinha a conotação de algo que ia além do sentido básico de “mestre”, “amo” ou “senhor”. Nessas declarações, o “Senhor” Jesus está revestido de atributos e funções de Javé. Sua aparição escatológica implica julgar todas as coisas e trazer vitória divina sobre todo o mal. Como demonstrado por Kreitzer, alguns escritos judaicos pré-cristãos mostram que já se havia desenvolvido a noção de um personagem messiânico agindo em nome de Deus com o intuito de operar a redenção escatológica. Nisso existe precedente para que Paulo mencione o fato de Jesus desempenhar o papel que originariamente era de Deus. Contudo, é significativo que nos escritos de Paulo e em outras passagens do NT Jesus não apenas atue em lugar de Deus nas projeções da esperança escatológica, mas também seja mencionado como o “Senhor” cujo “dia” de triunfo escatológico é aguardado com expectativa. Essa associação entre Jesus e Deus — na ação escatológica e no título — encontra paralelos no NT, onde, no entanto, parece comparativamente mais

pronunciada e sistemática do que nas referências judaicas pré-cristãs a agentes importantes da vitória escatológica de Deus.

3.4.3 *Contextos litúrgicos.* No que diz respeito ao emprego paulino do termo *kyrios* para designar Jesus, o terceiro tipo de passagem e contexto que devemos destacar tem ligação com a vida de adoração dos mais antigos grupos cristãos. Já mencionamos a identificação de passagens paulinas que são indícios de fórmulas e práticas antigas de aclamação que, nas reuniões cristãs de adoração, eram usadas como confissões litúrgicas (provavelmente coletivas) de Jesus como *kyrios*. Também assinalamos que em geral se acredita que as introduções e conclusões das cartas de Paulo, com suas grandiloquentes referências a “o [ou nosso] *kyrios* Jesus Cristo” (ou “Cristo Jesus, nosso *kyrios*”), em declarações de saudação e despedida, igualmente ecoam o vocabulário da adoração cristã primitiva. Aqui, a ideia que se deve reiterar é que todos esses usos de *kyrios* têm origem, ao mesmo tempo, no ambiente das reuniões cristãs de adoração e comprovam que esse ambiente foi um dos mais antigos e importantes contextos e fontes de aplicação de *kyrios* a Cristo.

Em mais uma ilustração, podemos examinar 1Coríntios 5.1-5, que trata do homem culpado de *porneia* (“imoralidade sexual”) “com a mulher de seu pai”. Paulo exige que, no ambiente da igreja reunida, haja ação disciplinadora, e estamos particularmente interessados em observar a maneira em que ele descreve a reunião cristã. Provavelmente, devemos pontuar 1Coríntios 5.3-5 com um ponto final em 1Coríntios 5.3, interpretando a expressão “em nome do Senhor Jesus” (1Co 5.4) como referência à assembleia cristã. Assim, deve se ler 1Coríntios 5.4,5 da seguinte forma: “Quando estiverdes reunidos em nome do Senhor Jesus, eu também presente em espírito, com o poder de nosso Senhor Jesus deveis entregar esse homem a Satanás para a destruição de sua carne, para que seu espírito seja salvo no dia do Senhor”.

Embora a ocasião dessa assembleia em particular possa ter sido incomum, os termos que Paulo utiliza para descrever a reunião cristã são provavelmente usuais, e devemos ressaltar aqui a ideia de que Jesus é repetidamente chamado *kyrios*. Os coríntios reúnem-se “em nome do Senhor Jesus”, uma provável alusão a uma invocação e aclamação

de Jesus como *kyrios* nas assembleias cristãs primitivas, a respeito da qual já vimos indícios. Essa expressão e as referências ao “poder” do Senhor e ao seu “dia” escatológico mostram que o termo *kyrios* é aqui aplicado a Jesus com uma conotação de atributos e funções transcendentais e semelhantes aos que são associados a Deus.

Assim, tanto o emprego de *kyrios* para designar Jesus quanto a conotação transcendente do título parecem típicos das passagens paulinas em que se faz referência direta às reuniões cristãs de adoração ou nas quais as expressões presentes no contexto nos permitem inferir tais reuniões. Como último exemplo, podemos examinar 1Coríntios 11.17-23. A refeição sagrada da reunião cristã é “a ceia do Senhor” (*kyriakon deipnon*, 1Co 11.20; cf. a “mesa do Senhor”, 1Co 10.21; v. CEIA DO SENHOR). De modo sistemático, a passagem menciona Jesus como *kyrios* (1Co 11.23,26,27,32). Provavelmente, o contexto da adoração e a alusão à aparição escatológica (“até que ele venha”) é que explicam a expressão “a morte do Senhor” (1Co 11.26), um contraste marcante com a tendência de Paulo de usar “Cristo” quando se refere à morte de Jesus (v. CRISTO, MORTE DE).

Temos então três tipos principais de contextos paulinos em que o apóstolo costuma empregar *kyrios* para designar Jesus, refletindo três situações da igreja primitiva em que Jesus era contemplado com esse título. Nas declarações e passagens exortativas de Paulo, o *kyrios* Jesus é o “mestre” cujo ensino e exemplo exercem autoridade sobre a conduta cristã. Nas referências às expectativas escatológicas, parece que a designação de Jesus como *kyrios* reflete a convicção de que Jesus foi designado *kyrios* no papel escatológico de Deus. Por último, nas referências paulinas às reuniões de adoração do cristianismo primitivo e em seu vocabulário de influência litúrgica, *kyrios* designa Jesus como aquele ser transcendente e exaltado que recebeu o “nome” divino e foi incorporado à vida devocional e litúrgica do cristianismo primitivo.

Não se devem separar inteiramente esses três contextos. Em cada um desses tipos de passagens, podemos distinguir ênfases variáveis do termo *kyrios* em sua aplicação a Cristo, mas as conotações provavelmente também estavam associadas umas às outras no pensamento religioso

de Paulo e dos cristãos primitivos em geral. Em alguns casos, a associação é explícita, como em Filipenses 2.9-11, em que a aclamação futura universal, *Kyrios Iêsous Christos*, ecoa na aclamação cristã de Jesus no ambiente de adoração e por sua vez antevê a aclamação futura universal. Ou podemos citar, mais uma vez, 1Coríntios 11.26, em que a celebração litúrgica que realizamos hoje da morte do *kyrios* Jesus na refeição sagrada está ligada a sua aparição escatológica. Nas referências paulinas à adoração cristã primitiva, Jesus é o *kyrios* cuja autoridade sobre a igreja é, no momento presente, real e inseparável de seu domínio futuro sobre todas as coisas, e se tornará manifesto no “dia do Senhor”.

4. Resumo

Em qualquer análise da ideia paulina a respeito de Cristo, o termo *kyrios* deve ocupar o lugar central. Em Paulo, ele tem várias funções e é enriquecido por conotações diversas. O termo expressa a relação entre os cristãos e Jesus como seus súditos e seguidores de seu Mestre, como se vê na expressão “nosso Senhor Jesus Cristo”. Em Filipenses 3.8, Paulo fala desse relacionamento em termos bem pessoais, quando menciona “Cristo Jesus, meu Senhor”. Por Jesus ser o *kyrios*, seu exemplo e suas ordens são, nas cartas de Paulo, autoridades inquestionáveis sobre o comportamento cristão. Paulo reflete a aclamação de Jesus como *kyrios* no ambiente da adoração, que ele entende ser o padrão e a prefiguração do reconhecimento universal de Jesus como Senhor, quando este vier na glória escatológica. No entanto, a glória divina de Jesus, o Senhor, já foi revelada a Paulo. Por conseguinte, Paulo vê Jesus de modo incredivelmente exaltado, o que lhe permite aplicar a Jesus passagens do AT que dizem respeito a Javé e fazer a representação do *kyrios* Jesus como o agente de toda a criação e redenção (1Co 8.6). Resumindo, em pelo menos alguns casos, a aplicação paulina de *kyrios* a Jesus denota a convicção de que Jesus passou a participar dos atributos e da honra do “nome” de Deus (com tudo o que isso representava no AT e na antiga tradição judaica). Ele se tornou portador da glória de Deus em tal plenitude e singularidade que, na honra e na reverência devidas a Jesus, só era possível compará-lo e associá-lo a Deus, “o Pai”.

Ver também CRISTO; CRISTOLOGIA; DEUS; ESPÍRITO SANTO; FILHO DE DEUS.

DPC: EXALTAÇÃO E ENTRONIZAÇÃO; IMPERADORES ROMANOS; SALVADOR.

BIBLIOGRAFIA. BOUSSET, W. *Kyrios Christos*. Nashville: Abingdon, 1913. ■ _____. _____. Nashville: Abingdon, 1970. ■ BURTON, E. D. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians*. Edinburgh: T & T Clark, 1921. p. 392-417. (JCC.) ■ CAPES, D. B. *Old Testament Yahweh texts in Paul's christology*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. (WUNT, 2/47.) ■ CASEY, P. M. *From Jewish prophet to gentile God*. Louisville: Westminster John Knox, 1991. ■ CERFAUX, L. *Kyrios dans les citations pauliniennes de l'Ancien Testament*. In: AKAM, N. Recueil Lucien Cerfaux: études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux. Gembloux: Duculot, 1954. v. 1. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1957. ■ _____. _____. Philadelphia: Westminster, 1963. ■ DAHL, N. A. Sources of Christological language. In: JUEL, D. H., org. *Jesus the Christ*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 113-36. ■ DE LACEY, D. R. “One Lord” in Pauline christology. In: ROWDON, H. H., org. *Christ the Lord: studies in christology presented to Donald Guthrie*. Downers Grove: InterVarsity, 1982. p. 191-203. FOERSTER, W. & QUELL, G. κύριος κτλ. TDNT. [Sl.: s.n., s.d.] v. 3, p. 1039-98. ■ FITZMYER, J. A. The Semitic background of the New Testament Kyrios-title. In: _____. *A wandering Aramean: collected Aramaic essays*. Missoula: Scholars, 1979. p. 115-42. (SBLMS, 25.) ■ HURTADO, L. W. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ■ _____. *New Testament christology: a critique of Bousset's influence*. TS, v. 40, p. 306-17, 1979. ■ _____. *One God, One Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ KRAMER, W. *Christ, Lord, Son of God*. London: SCM, 1963. (SBT, 50.) ■ _____. _____. London: SCM, 1966. (SBT, 50.) ■ KREITZER, L. J. *Jesus and God in Paul's eschatology*. Sheffield: JSOT, 1987. (JSNTSup, 19.) ■ NEWMAN, C. C. *Paul's glory christology: tradition and rhetoric*. Leiden: E. J. Brill, 1992. (NovTSup, 69.)

L. W. HURTADO

SENHOR III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE

Qualquer análise do NT, em particular das cartas de Paulo, mostrará a importância do termo *kyrios* para a igreja primitiva (v. SENHOR I). A fé da igreja primitiva envolvia confessar que Jesus é o *kyrios* ressuscitado e exaltado (1Co 9.1; 12.3; Rm 10.9; Fp 2.9-11). Essa confissão baseava-se em grande parte no que aconteceu com Jesus depois de sua morte (v. CRISTO, MORTE DE), como se vê pelo fato de o termo *kyrios*, quando encontrado em textos de diálogos nos Evangelhos como forma de tratamento a Jesus, quase sempre ter o sentido de “mestre” ou de “prezado senhor”, não de “ser divino” (mas v. Mc 12.25-37; WITHERINGTON, 1990).

À semelhança de seu equivalente aramaico *mārêh*, normalmente *kyrios* transmitia a ideia de um ser humano superior a outro ser humano ou a um grupo de pessoas, ou ainda que estava acima deles. O termo *kyrios* diz algo acerca da posição da pessoa na relação que ela tem com coisas ou com outras pessoas. Isso fica demonstrado no fato de que, muitas vezes, em contextos sociais, *kyrios* forma par com o termo *doulos* (“escravo”, “servo”). Aquele é senhor deste. Não é de surpreender que os primeiros cristãos tenham se apropriado dessa terminologia para se referir ao Jesus ressuscitado. No mundo greco-romano, utilizava-se o termo em referência a seres exaltados, entre os quais deuses e semideuses (cf. 1Co 8.5), e para os cristãos primitivos seu relacionamento com o Jesus ressuscitado era semelhante ao de um *doulos* com um *kyrios* (cf. de Rm 1.1 a 2Pe 1.1). Tendo visto esses antecedentes, estamos preparados para examinar o uso do termo *kyrios* fora dos Evangelhos e dos escritos paulinos.

Fora dos Evangelhos e dos textos paulinos, o termo *kyrios* é usado de várias maneiras. Em alguns casos, parece ter conotação funcional simples, denotando um papel que Jesus ou Deus desempenham, mas em outros contextos parecem mostrar algo sobre quem Jesus é, a saber, alguém que pode estar ao lado do Criador no contraste Criador/criatura. Esse tipo de distinção, porém, apresenta algumas limitações. Uma recapitulação das passagens relacionadas mostra que os cristãos primitivos usavam *kyrios* ora com o sentido de Cristo, ora com o sentido de Deus. Analisaremos as evidências, começando com o livro de

Atos e passando depois para os livros de Hebreus, Tiago e Judas, as cartas petrinhas (v. PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE; PEDRO, SEGUNDA CARTA DE), as cartas joaninas (v. JOÃO, CARTAS DE) e Apocalipse (v. APOCALIPSE, LIVRO DE).

1. Atos dos Apóstolos
2. Hebreus
3. Tiago e Judas
4. 1 e 2Pedro
5. As cartas joaninas e Apocalipse
6. Resumo

1. Atos dos Apóstolos

O termo *kyrios* aparece 104 vezes em Atos, e em pelo menos 18 dessas ocorrências se refere a Deus, em 47 a Jesus, em 4 a mestres, proprietários ou governantes, e as referências restantes dizem respeito a Jesus ou a Deus, embora nesses casos não esteja claro de quem se está falando (cf. KEE, p. 19). Lucas está familiarizado com o uso do termo, até quando aparece com o artigo, para se referir a um governante secular (At 25.26, que é uma referência a Nero) ou ao proprietário ou dono de um escravo (At 16.16,19), mas seu interesse não está aí. Em alguns textos, não há dúvida de que *kyrios* se refere a Jesus, porque o termo aparece ao lado do nome “Jesus” (At 1.21; 4.33; 8.16; 15.11; 16.31; 19.5,13,17; 20.24,35; 21.13) ou da forma combinada “Jesus Cristo” (At 11.17; 15.26; 28.31). Em outros casos, o contexto deixa evidente se está falando de Jesus (e.g., At 9.5,10,11). Em alguns casos, em citações do AT que trazem *kyrios* combinado com *theos*, é evidente que a passagem está se referindo a Deus, não a Jesus (At 2.39; 3.22). Seria possível solucionar parte da confusão se tivéssemos certeza de que Lucas não recorre ao conceito do Filho de Deus preexistente, mas textos como Atos 2.25 talvez mostrem que esse conceito não lhe era estranho. A notável citação de Salmos 110.1 em Atos 2.34, a qual faz referência a Deus e a Jesus como *kyrios*, mostra que Lucas estava preparado para usar o termo com grande flexibilidade. Seria errado, porém, concluir com base nesse texto que Lucas via Jesus apenas como o Senhor dos crentes, pois em Atos 10.36 Jesus é chamado “Senhor de todos” (*panōn kyrios*). Não foi só o uso do termo *kyrios* para designar Jesus que provocou o rompimento entre o cristianismo e

o antigo JUDAÍSMO. Os cristãos também quiseram se apropriar do termo e dos textos do AT em que *kyrios* tinha o sentido mais exaltado de Senhor divino (referindo-se a Javé) e aplicar a Jesus esses textos e os conceitos associados (cf. DUNN, 1991). Em geral, quando uma expressão ou conceito do AT, como “dia do Senhor” (At 2.20), “anjo do Senhor” (At 5.19; 12.11,23), “o temor do Senhor” (At 9.31) ou “a mão do Senhor” (At 13.11), aparece no texto, é provável que nesses textos “Senhor” tenha o sentido de “Deus”. A expressão “a palavra do Senhor”, especialmente quando interpretada como genitivo objetivo (em português, adjunto adnominal: a palavra acerca do Senhor), parece se referir a Jesus (At 8.25; 13.44,49; 15.35,36; 19.20), assim como a expressão “o caminho do Senhor” (At 18.25). Além disso, é provável que a expressão “o nome do Senhor” (At 18.25) se refira a Jesus, especialmente quando se têm em vista textos mais claros, como Atos 19.5,13,17.

Uma das chaves para entender o uso de *kyrios* por Lucas no livro de Atos é reconhecer a estrutura narrativa (que inclui um componente histórico), na qual ele considera todas as questões cristológicas (sobre teologia em estruturas narrativas, v. WITHERINGTON, *Narrative*, 1994). Devem se comparar as referências a *kyrios* em Atos com o material do Evangelho de Lucas para apurar as diferenças, mas o que Lucas diz a respeito de Jesus depende do momento da carreira de Jesus que Lucas está analisando. Deve se indagar se Lucas está se referindo a Jesus durante seu ministério histórico ou ao que ele acredita ser válido afirmar sobre Jesus após a ressurreição e a ascensão.

Por exemplo, é amplamente reconhecido que, em seu Evangelho, Lucas emprega o termo *kyrios* na estrutura narrativa e nos comentários editoriais de maneira diferente dos demais Sinóticos, enquanto, ao mesmo tempo, nenhum personagem na narrativa do Evangelho chama Jesus de *kyrios*, a menos que esteja sob inspiração (Lc 1.43,76), tenha a participação de um anjo (Lc 2.11) ou envolva Jesus referindo-se indiretamente a si próprio (Lc 19.31,34; cf. FITZMYER, 1981). Entretanto, assim que a narrativa chega à ressurreição, vários seres humanos passam a usar *kyrios* em referência a Jesus (cf. Lc 24.34; At 10.36-38; MOULE). Em parte, isso pode ser explicado como um exemplo do desejo de Lucas

de evitar anacronismos, mas também demonstra que ele não deseja quebrar a lógica interna da narrativa, ruptura que levaria os personagens a dizer mais do que deveriam em determinado momento. A teoria de que Lucas é adocianista baseia-se em textos como Atos 2.36: “Esse mesmo Jesus, a quem crucificastes, Deus o fez *kyrios* e Cristo”. O problema é que aqui, como em outras passagens de Atos, Lucas emprega a terminologia cristológica de forma que se ajuste à narrativa. Do ponto de vista de Lucas, em nenhum sentido pleno Jesus assumiu os papéis de Senhor e Messias sobre todos, senão depois da ressurreição e da ascensão. Não é que Jesus se tornou alguém diferente, mas que entrou em uma nova etapa de sua carreira ou assumiu novos papéis depois da ascensão (cf. DUNN, 1980). Só na condição de ser exaltado Jesus poderia assumir as tarefas de Senhor sobre todos e de Messias universal.

Lucas interessa-se pela história de Jesus desde seu nascimento até o momento em que, dos céus, assume o papel de Senhor e passa a exercê-lo, embora um texto como Atos 2.25 talvez seja um sinal de que Lucas conhecia o conceito do Senhor preexistente (cf. At 2.25; CRADDOCK). É a narrativa acerca de Jesus e a evolução dessa narrativa que influem no modo em que a terminologia é empregada, não a preocupação em solucionar o debate ocorrido mais tarde sobre as ideias opostas de cristologia funcional e cristologia ontológica. Além do mais, distinções sutis entre ser e fazer teriam parecido impróprias para Lucas. O Senhor Jesus é capaz de fazer o que faz por ser quem ele é. Na mente de Lucas, os papéis que ele assume são apropriados ao Jesus exaltado. “Senhor” não é visto como simples título honorífico de Jesus, mas como descrição de sua condição e atividade após a ressurreição.

O termo *kyrios* é o título cristológico mais usado em toda a obra de Lucas-Atos, sendo empregado quase duas vezes mais que o termo “Cristo”. Das 717 ocorrências de *kyrios* no NT, a vasta maioria encontra-se ou em Lucas-Atos (210 vezes) ou nas cartas paulinas (275 vezes) (BIETENHARD, v. 2, p. 513). Esse destaque está em conformidade com a ênfase de Lucas à soberania de Deus sobre a história e na história à medida que ela expressa o plano divino da salvação e à medida que esse plano começa a se concretizar por meio de

Jesus (cf. SQUIRES). Jesus é aquele que expressa e, em certo sentido, executa o plano da salvação por meio de seus atos no tempo e no espaço e que, por meio de seus atos como Senhor exaltado, envia o Espírito Santo para agir na terra em seu nome e em seu lugar. É evidente que, para Lucas, a conotação básica do termo *kyrios* é a de alguém que exerce domínio sobre o mundo e, em particular, sobre a vida das pessoas e os acontecimentos em que estão envolvidas. É importante não subestimar o significado da transferência do termo *kyrios* de Javé para Cristo em vários pontos de Atos. J. A. Fitzmyer declara: “Quando, em seus escritos, Lucas usa *kyrios* para designar tanto Javé quanto Jesus, ele emprega o título com o significado que já estava sendo usado na comunidade cristã primitiva, a qual em algum sentido acreditava que Jesus estava no mesmo plano de Javé” (FITZMYER, 1981, p. 203). Da mesma forma que nas cartas paulinas, Atos mostra que a confissão básica da igreja primitiva é que Jesus é o Senhor ressuscitado (cf. At 10.46; 11.16; 16.31; 20.21). É no Jesus ressuscitado e exaltado que as pessoas são convidadas a crer, e a ele são também convidadas a se unir (At 5.14; 9.35; 11.17). O Senhor ressuscitado confrontou Saulo na estrada de Damasco (At 9.10-17; 18.9), e a ele os crentes devem se manter fiéis (At 20.19). Foi com o Senhor Jesus que os primeiros discípulos andaram (At 1.21), cujo ensino Paulo pôde citar (At 20.35), e é o Senhor quem comissiona as pessoas para o ministério (At 20.24). Nesses textos, parece que o nome Jesus é posto ao lado de *kyrios* para não deixar dúvidas sobre a identidade desse Senhor. A continuação dessa identidade nos períodos anterior e posterior à ressurreição torna possível para Lucas referir-se à atividade e ao ensino de Jesus na terra pelo emprego do termo *kyrios*, embora ele saiba que Jesus não assumiu plena ou verdadeiramente os papéis de Senhor exaltado senão depois da ressurreição.

Em outros textos em que *kyrios* designa o Senhor Deus, não Jesus (At 2.39; 3.20,22; 4.26; 7.31; 10.4,33), essas referências são encontradas ou nos primeiros capítulos de Atos, ou nos lábios de judeus ou prosélitos do judaísmo. À medida que se avança em Atos e que mais cristãos falam por si mesmos, o termo “Senhor” quase sempre designa Jesus. Depois do concílio e do decreto

apostólicos de Atos 15, encontramos apenas um texto em que *kyrios* parece claramente se referir a Deus, não a Jesus: no discurso apologético de Paulo perante o Areópago (At 17.24). Ou seja, é notável a ausência de referências a Deus como *kyrios* em quase metade de Atos (a saber, a parte que inicia em At 16). Nessa metade de Atos, Lucas pode ter se baseado no próprio conhecimento e em relatos de viagens.

Em algumas passagens, é possível argumentar sobre quem é o referente: Deus ou Jesus. Por exemplo, em Atos 2.47 “o Senhor” é provavelmente Deus (cf. At 2.34), mas em um texto como Atos 21.14 *kyrios* pode se referir a Jesus ou a Deus (cf. At 21.13). Em Atos 12.11,17 (cf. At 12.5) parece que “Senhor” se refere a Deus, o que fica mais claro em Atos 12.23. Mas em Atos 7.60, 13.2 e 16.14,15 parece que as orações são dirigidas a Jesus, que é ele quem é adorado e em quem se crê (cf. KEE, p. 20). Esse tipo de ambiguidade não perturba Lucas, porque, em seu modo de ver, a terminologia é de igual modo apropriada para designar Deus ou Jesus, especialmente porque ele via Jesus como objeto legítimo de adoração e alguém a quem podemos fazer petições.

2. Hebreus

Das dezesseis referências a *kyrios* em Hebreus, apenas três dizem respeito a Jesus (Hb 2.3; 7.14; 13.20). As restantes apontam para Deus. Com uma única exceção (Hb 8.2), as treze referências a Deus encontram-se em citações ou paráfrases de textos do AT que são importantes para a argumentação do autor: Salmos 102.25 (cit. em Hb 1.10); Salmos 110.4 (cit. em Hb 7.21); Jeremias 31.31-34 (cit. em Hb 8.8-11); Jeremias 31.33 (cit. em Hb 10.16); Provérbios 3.11,12 (cit. em Hb 12.5,6); Salmos 118.6 (cit. em Hb 13.6). É surpreendente o fato de o autor não enxergar em nenhum dos textos do AT uma alusão a Jesus como Senhor, visto que o prólogo (Hb 1.1-4) fala do papel desempenhado pelo Filho preexistente nos atos da Criação (cf. WITHERINGTON, Sage, 1994). Isso pode ser explicado em parte pelo fato de o autor não se permitir uma interpretação midráshica para atualizar o AT, enquanto o emprega tipologicamente (cf. G. HUGHES). O autor de Hebreus se sente à vontade para usar o termo “Senhor” para o Jesus terreno que anunciou salvação aos primeiros

seguidores (Hb 2.3), e ainda mais revelador é o fato de que, ao mencionar a linhagem de Jesus, ele usa a expressão “nosso Senhor”. Não há nada aqui que insinue uma teologia adocianista, mas está claro que não existe nenhum destaque para os papéis cósmicos de Cristo como Senhor do Universo. O autor concentra-se no fato de que Jesus é “nosso Senhor”, e em Hebreus, onde quer que “Senhor” se refira a Jesus, o assunto são seus papéis e experiências históricos (e.g., nascimento, proclamação, morte e ressurreição). É possível que um dos motivos de o autor se sentir à vontade para empregar o termo *kyrios* para designar Jesus durante seu ministério terreno seja que ele o vê como ser humano perfeito, sem pecado, e, desse modo, superior a todos os mortais (cf. HOEKEMA).

3. Tiago e Judas

O uso de *kyrios* em Tiago é mais fácil de analisar que em alguns livros do NT. Usa-se *kyrios* em treze casos, e, com exceção de quatro, em todos eles parece certo que a referência é a Deus, não a Jesus. Caso não se percebam os ecos do Sermão do Monte em vários trechos de Tiago, as referências ao Senhor Jesus Cristo em Tiago 1.1 e 2.1 são quase os únicos indícios de que esse documento homilético é cristão (v. WITHERINGTON, *Sage*, 1994). No contexto de um documento cristão, Tiago 5.7,8 provavelmente faz referência à segunda vinda de Cristo. Quanto aos outros casos de *kyrios*, nenhum deles reflete significados, percepções ou nuances teológicas de natureza especificamente cristã ou que não possam ser encontrados de modo geral na antiga literatura sapiencial judaica. Assim, é o Senhor Deus a quem os crentes oram (Tg 1.5-7; 5.4 — o “Senhor Sebaote” ou “Senhor dos exércitos” — e a quem adoram (Tg 3.9). Tendo em vista que a expressão “o Senhor e Pai” (Tg 3.9) traz um único artigo definido, ela é, com certeza, uma referência a uma única pessoa. É ao Senhor Deus que as pessoas se submetem ou diante de quem se humilham (cf. Tg 4.7,10), cuja vontade determina a duração da vida humana (Tg 4.15).

Os profetas falaram em nome do Senhor Deus (Tg 5.10), e foi o Senhor que finalmente se compadeceu de Jó (Tg 5.11). As referências finais ao termo “Senhor” (Tg 5.14,15) são ambíguas.

Devem os enfermos ser ungidos no nome do Senhor Jesus, para que ele os cure, ou seria essa também uma referência ao Senhor Deus, que responde às orações e às várias formas de petição, como se vê em Tiago 1.5-7 e 5.4? A última opção parece a mais provável. Em Tiago, portanto, o termo “Senhor” refere-se normalmente àquele que é e que sempre tem sido o Soberano do Universo e objeto de oração. As referências a Jesus como Senhor em Tiago 1.1, 2.1 e provavelmente 5.7,8 referem-se a papéis que ele assumiu ou assumirá após a ressurreição, pelo que é apropriado o qualificativo encontrado em Tiago 2.1 (“nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória”). Essa maneira de apresentar o assunto talvez considere Jesus em sua condição de ressuscitado em glória, ou como alguém exaltado à direita de Deus, ou ambos. Parece que o escritor desse documento reflete o pensamento dos cristãos do período mais primitivo a respeito de Jesus, mantendo até o antigo fervor e a esperança de sua volta iminente.

No que diz respeito à ênfase, o que vimos acima contrasta de forma marcante com o uso de *kyrios* em outro documento cristão judaico antigo: Judas. Nessa carta, com a provável exceção da referência ao Senhor Deus (Jd 9), cinco outras referências a *kyrios* parecem aplicar-se a Jesus. Textualmente, é incerto se em Judas 5 a leitura deve ser “Senhor” ou “Jesus”. “Jesus” ou talvez “Josué” é a leitura mais bem atestada (cf. METZGER, p. 726). Em Judas 4, Jesus é chamado “nosso único Soberano [*despotēn*] e Senhor”. Sua segunda vinda com os santos (anjos?) é mencionada em Judas 14, e três vezes ele é chamado “nosso Senhor Jesus Cristo” (Jd 17,21,25). É ele aquele que não apenas está voltando, mas também trará aos crentes a dádiva da vida eterna (Jd 21). O texto de Judas 25 dá a entender que é por meio dele que o ser humano se relaciona com Deus e lhe apresenta seus pedidos. Por fim, os apóstolos ou enviados do Senhor são mencionados em Judas 17, a única referência em que o termo “Senhor” pode ser atribuído a Jesus durante seu ministério terreno (cf. BAUCKHAM).

4. 1 e 2Pedro

Das oito referências a *kyrios* em 1Pedro, apenas uma exemplifica o emprego não religioso do termo, designando um senhor humano (como

Sara chamava Abraão, 1Pe 3.6), e a maioria dos exemplos restantes envolve alusão a um texto ou a uma citação do AT. Por exemplo, há várias alusões ao salmo 34. Em 1Pedro 2.3, há uma citação de Salmos 34.8; em 1Pedro 3.12, há uma citação de Salmos 34.15,16. E ambos são exemplos de *kyrios*. Embora na última citação pareça claro que o texto está falando do Senhor Deus, em 1Pedro 2.3 a referência pode ser a Cristo, cuja bondade os leitores descobriram e agora experimentam. Um texto mais claro é 1Pedro 3.15, apelo para que se reconheça Cristo como o santo Senhor, que talvez incluía uma alusão a Isaías 8.13. Nesse caso, a passagem oferece mais um exemplo de texto do AT usado homileticamente para afirmar uma verdade a respeito de Jesus (cf. DAVIES).

Em 1Pedro 1.25, tendo em vista a expressão paralela “palavra de Deus” em 1Pedro 1.23, *kyrios* parece ser uma referência a Deus. Mais uma vez, um texto do AT, nesse caso Isaías 40.6-8, está sendo citado. Na ação de graças introdutória (1Pe 1.3), encontramos uma distinção clara entre Deus Pai e “nosso Senhor Jesus Cristo”. O texto diz que aquele que é louvado é ao mesmo tempo Deus e o Pai de Jesus. O que é menos evidente em 1Pedro é se as menções ao *kyrios* têm alguma ligação com o sentido implícito do relato sobre as várias etapas da carreira de Jesus, embora em 1Pedro 1.20 (preexistência) e 1Pedro 3.18-22 (sofrimento e expiação) seja possível encontrar pistas que apontam nessa direção. Mas, quando Cristo é o tema, a atenção concentra-se no que ele é agora e no que se deve confessar que ele é. Quando Deus é o tema, geralmente *kyrios* é introduzido, porque o autor está citando o AT. Mesmo assim, o escritor aparentemente não se acanha em usar o AT para descrever as qualidades exaltadas de Cristo como Senhor celestial — ele é santo e bom e como tal devemos reconhecê-lo e ter experiências com ele (KRAFFT). Das catorze referências a *kyrios* em 2Pedro, nenhuma traz uma citação clara de um texto do AT, mas 2Pedro 2.9,11 faz parte de uma enumeração dos relatos dos juízos divinos por dilúvio e fogo (Gn 6—8; 18—19), e nesse contexto não é de surpreender que *kyrios* se refira ao Senhor Deus. Também parece que, quando o autor reflete acerca do dia do Senhor, ele imagina esse dia no contexto do *yôm Yahweh* (“dia do SENHOR”), do AT. Assim, é provável que

em 2Pedro 3.8-10,15 *kyrios* se refira a Deus (cf. 2Pe 3.12; sobre *yôm Yahweh*, v. WITHERINGTON, 1992).

Nessa carta, as demais referências dizem respeito a Cristo, pois *kyrios* sempre forma par com “Jesus” (2Pe 1.2), com “Jesus Cristo” (2Pe 1.8,11,14,16; 3.18) ou com *sōtēr* (2Pe 3.2). O autor de 2Pedro gosta de unir os termos *kyrios* e “salvador” (2Pe 1.11; 2.20; 3.2,18). Em nenhuma das cartas petrinhas se dá maior atenção às dimensões cósmicas do senhorio de Cristo (mas cf. 1Pe 3.21,22). Em vez disso, como demonstra o qualificativo “nosso”, a atenção está dirigida para o governo e o domínio de Cristo sobre a comunidade cristã e a vida de cada crente, especialmente em 2Pedro (mas cf. 1Pe 1.3). Não é refletida em 2Pedro a ambiguidade que percebemos quando alguns dos outros documentos do NT empregam o termo *kyrios*. Em cada caso, fica claro quando a referência é ou não a Cristo. Ao contrário de 1Pedro, o autor de 2Pedro não mostra a sutileza no uso do AT para falar sobre o senhorio divino.

5. As cartas joaninas e Apocalipse

Tendo em vista o uso de *kyrios* no quarto Evangelho e em Apocalipse e considerando a cristologia exaltada que se vê em 1João, chega a ser surpresa que nas cartas joaninas não haja nenhuma referência a Deus ou a Cristo como *kyrios*, nem mesmo o uso não religioso do termo. Por isso, devemos voltar a atenção para Apocalipse. Em Apocalipse, há 21 ocorrências de *kyrios*. Nesse livro, que é um pasticho de alusões e imagens do AT com poucas citações diretas, o uso de *kyrios*, particularmente na primeira metade do livro, assemelha-se ao que encontramos no AT (cf. BLACK). Além de Apocalipse 7.14 (em que o vocativo *kyrie* não passa de uma forma respeitosa de tratamento que tem um sentido parecido com “senhor”, quando alguém se dirige a outrem), parece que antes de Apocalipse 11.8 todas as referências dizem respeito a Deus, não a Jesus. João gosta de usar a expressão “o Senhor Deus” (*kyrios ho theos*; Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7; 18.8; 19.6; 21.22; 22.5,6). Em um texto como Apocalipse 21.22, em que o termo é utilizado para fazer distinção entre Deus e o Cordeiro, torna-se claro que a expressão não se refere a Jesus, com uma única

exceção. Essa expressão surge particularmente nos contextos em que oração ou louvor são apresentados a Deus, e às vezes vem combinada com o termo *pantokratōr* (“todo-poderoso”; Ap 15.3; 19.6; 21.22) para denotar a magnitude da soberania de Deus.

A primeira referência clara a Jesus como *kyrios* ocorre em Apocalipse 11.8, e essa explicitação se faz de duas maneiras: mediante a referência à crucificação e pelo emprego do pronome “seu” ao lado de “Senhor”. Em um texto como Apocalipse 14.13, não fica claro se morrer no Senhor significa morrer por Jesus, mas à luz de Apocalipse 14.12 essa interpretação é provável. Jesus é duas vezes aclamado “Rei dos reis e Senhor dos senhores” (Ap 17.14; 19.16), em um contexto em que Cristo se destaca, em seu papel escatológico, por subjugar os adversários, no final da história. Ele é não apenas soberano sobre a igreja, mas, a favor dos fiéis, também exercerá soberania sobre as nações do mundo. A expressão cristã primitiva mais usual “Senhor Jesus” ocorre duas vezes no final do livro, passagens em que se invocam a segunda vinda e uma bênção em nome de Cristo (Ap 22.20,21). Uma das questões mais debatidas nesse livro é se, no início, os títulos “Senhor” e “o Alfa e o Ômega” são atribuídos a Deus ou a Jesus (Ap 1.8), principalmente porque a terminologia reaparece em Apocalipse 21.6 e 22.13, e é quase certo que no último exemplo a referência é ao Senhor Jesus, que retorna (v. CRISTOLOGIA). Entretanto, nas demais passagens, a expressão “o Senhor Deus”, especialmente quando combinada com “todo-poderoso”, não se refere a Jesus. A maioria dos estudiosos acredita que esse também é o caso em Apocalipse 1.8. Entretanto, Apocalipse 1.7 talvez indique a conclusão oposta (cf. ROWLAND). O motivo de mencionar essa ambiguidade é que João, especialmente em um contexto doxológico, está desejoso de imputar a Jesus aquilo que ele atribui ao Senhor Deus, porque para João ambos estão no mesmo nível, o que não acontece com os anjos (cf. Ap 19.10). Jesus, à semelhança do Espírito de Deus, faz parte da visão de João sobre aquilo que é a Divindade, sem ao mesmo tempo negar a unidade de Deus. Em tais circunstâncias, é compreensível que nesse livro algumas das referências a *kyrios* se refiram ao Senhor Jesus ou ao Senhor Deus.

6. Resumo

Em todos esses documentos, vimos a repetição de certos padrões e uma considerável variedade no uso do termo *kyrios*. Chama a atenção o fato de que só alguns dos textos canônicos (e.g., Atos) parecem refletir uma tentativa de usar o termo *kyrios* para expressar o sentido implícito da narrativa que fala da carreira terrena e celestial de Jesus.

Também chama a atenção o fato de que, quanto mais um documento é influenciado pelo AT e por ideias judaicas, maior a probabilidade de o termo *kyrios* — caso apareça sozinho — se referir ao Senhor Deus, não ao Senhor Jesus. Contudo, essa é apenas uma tendência, não um padrão universal. Essa ausência de padrões claros e universais mostra que é bom não exagerar a ideia de que as comunidades judaico-cristãs desenvolviam teologias próprias, sem interação com os cristãos gentílicos e suas comunidades. Em vez disso, deve se pensar em fecundação cruzada: todos os cristãos judeus primitivos receberam alguma influência helenística, embora um escritor, na maior parte do tempo, reflita naturalmente sua origem e influências.

Todo esse material leva a considerar que maneiras judaicas de pensar em Jesus e em Deus continuaram existindo, mesmo quando já havia transcorrido boa parte do século II, e que a cristologia exaltada que se vê em Inácio de Antioquia teve precedente em documentos cristãos mais antigos, que vieram a ser considerados canônicos, especialmente os paulinos e os joaninos. Quando se estuda esse material cuidadosamente, as velhas e esmeradas dicotomias entre cristologias judaicas antigas e cristologias posteriores, mais exaltadas e mais helenísticas, revelam-se muito simplistas, especialmente tendo em vista a imensa importância das formas sapienciais de pensar a respeito de Jesus, observadas a partir do início do cristianismo primitivo (cf. WITHERINGTON, *Sage*, 1994).

Ver também CRISTO; CRISTOLOGIA; FILHO DE DEUS.

BIBLIOGRAFIA. BAUCKHAM, R. J. *Jude, 2 Peter*. Waco: Word, 1983. (WBC.) ■ BIETENHARD, H. Lord. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 2, p. 510-20. ■ BLACK, M. The Christological use of the Old Testament in the New Testament. *NTS*, v. 18, p. 1-14, 1971-1972. ■ CRADDOCK, F. B. *The preexistence of Christ in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.

- CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Philadelphia: Westminster, 1959. ▪ DAVIES, P. E. Primitive christology in 1 Peter. In: BARTH, E. H. & COCRAFT, R. E. *Festschrift to honor F. W. Gingrich*. Leiden: E. J. Brill, 1972. p. 115-22. ▪ DUFFY, S. H. The early church fathers and the great councils: the emergence of classical Christianity. In: RICHARD, E., org. *Jesus One and Many: the Christological concept of New Testament authors*. Wilmington: Michael Glazier, 1988. p. 435-86. ▪ DUNN, J. D. G. *Christology in the making*. Philadelphia: Westminster, 1980. ▪ _____. *The partings of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. Philadelphia: Trinity Press International, 1991. ▪ FITZMYER, J. A. *The Gospel according to Luke 1-9*. Garden City: Doubleday, 1981. p. 143-270. ▪ _____. The Semitic background of the New Testament Kyrios-title. In: _____. *A wandering Aramean: collected Aramaic essays*. Missoula: Scholars, 1979. p. 115-42. ▪ FOERSTER, W. κύριος κτλ. *TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3, p. 1039-98. ▪ HÄGNER, D. A. *The Jewish reclamation of Jesus: an analysis and critique of the modern Jewish study of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. ▪ HANSON, A. T. *Jesus Christ in the Old Testament*. London: SPCK, 1965. ▪ HENGEL, M. *Between Jesus and Paul*. Philadelphia: Fortress, 1983. ▪ _____. Christological titles in early Christianity. In: CHARLESWORTH, J. H., org. *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1992. p. 425-48. ▪ HOEKEMA, A. A. The perfection of Christ in Hebrews. *CTJ*, v. 9, p. 31-7, 1974. ▪ HUGHES, G. *Hebrews and hermeneutics: the Epistle to the Hebrews as a New Testament example of biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. (*SNTSMS*, 36.) ▪ HUGHES, P. E. The christology of Hebrews. *SWJT*, v. 28, p. 19-27, 1985. ▪ HUERTA, L. W. *Lord Jesus Christ: devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. ▪ _____. *One God, One Lord*. Philadelphia: Fortress, 1988. ▪ JONES, D. L. The title kyrios in Luke-Acts. In: *SBLSP*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 2, p. 85-101, 1974. ▪ KEE, H. C. *Good news to the ends of the earth: the theology of Acts*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990. ▪ KRAFFT, H. Christologie und Eschatologie im 1. Petrusbrief. *EvT*, v. 10, p. 120-6, 1950/1951. ▪ LONGENECKER, R. N. *The christology of early Jewish Christianity*. Naperville: Allenson, 1970. (*SBT*, 2, series 17.) ▪ METZGER, B. M. *A textual commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies, 1971. ▪ MOULE, C. F. D. The christology of Acts. In: KECK, L. E. & MARTYN, J. L. *Studies in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon, 1966. p. 159-85. ▪ NEVIUS, R. C. *Kyrios and Iēsous in St. Luke*. *ATR*, v. 48, p. 75-7, 1966. ▪ ROWLAND, C. The vision of Christ in Rev. 1:13ff. The debt of an early christology to an aspect of Jewish angelology. *JTS*, v. 31, p. 1-11, 1980. ▪ SQUIRES, J. T. *The plan of God in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ▪ WITHERINGTON III, B. *The christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress, 1990. ▪ _____. *Conflict and community in Corinth: a socio-rhetorical commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. ▪ _____. org. *History, literature and society in the Book of Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ▪ _____. *Jesus, Paul and the end of the world*. Downers Grove: InterVarsity, 1992. ▪ _____. *Jesus the Sage: the pilgrimage of wisdom*. Minneapolis: Fortress, 1994. ▪ _____. *Paul's narrative thought world: the tapestry of tragedy and triumph*. Louisville: Westminster John Knox, 1994.
- B. WITHERINGTON
- SENHORA ELEITA. VER JOÃO, CARTAS DE.
- SERMÃO DO MONTE. VER ÉTICA I; LEI I; MATEUS, EVANGELHO DE.

SERVO DE JAVÉ: EVANGELHOS

Convencionalmente, quatro passagens de Isaías 40—55 são chamadas “Cânticos do Servo”, por se entender que, juntas, apresentam uma visão peculiar de um “Servo de Javé” ou “Servo Sofredor” em particular, a quem se confia uma missão especial a favor de seu povo. O Servo foi um dos personagens empregados por escritores do NT para iluminar a missão de Jesus.

1. O Servo de Javé no Livro de Isaías
2. Jesus como servo nos Evangelhos

1. O Servo de Javé no Livro de Isaías

Em 1892, B. Duhm isolou Isaías 42.1-4, 49.1-6, 50.4-9 e 52.13—53.12, identificando essas passagens como “Cânticos do Servo”. Outros têm procurado ampliar os limites desses cânticos ou

mesmo acrescentar uma parte de Isaías 61 como um quinto cântico. Muitos dos estudiosos mais antigos pressupunham que essas passagens tiveram origem independente de seu contexto atual no livro de Isaías, porém pesquisas mais recentes concordam que os cânticos pertencem integralmente ao texto de Isaías 40—55 e não devem ser interpretados independentemente desse contexto. A ideia de ISRAEL como Servo de Deus não se restringe a essas passagens, mas nelas, especialmente em Isaías 53, há um conceito novo e notável de um Servo cujo papel de sofrimento vicário resulta em cura e libertação para o povo.

Israel é aqui descrito explicitamente como “servo” de Deus (Is 49.3), bem como em boa parte do contexto próximo (Is 41.8,9; 43.10; 44.1,2 etc.). Mas em algumas partes dos cânticos, notadamente em Isaías 53.4-6,10-12, o Servo é representado como indivíduo, em contraposição a Israel, e como alguém que sofre por Israel.

Essa ambiguidade quanto à identidade do Servo e a questão sobre ser ele entendido como um personagem coletivo ou como um indivíduo (ou mesmo se em Isaías os vários textos chegam a indicar uma única “figura do Servo”) têm gerado um debate intenso entre os intérpretes, tanto do passado quanto de hoje.

Nenhuma declaração sobre a interpretação judaica por volta do século I d.C. pode ser definitiva, pois são poucos os dados documentais acerca do pensamento judaico desse período, e mesmo esses dados não são necessariamente característicos das crenças comuns. Embora os escritores judaicos pudessem aplicar essas expressões a vários personagens históricos ou a Israel coletivamente, também há indícios de que na época do NT alguns entendiam que tais expressões se referiam a um indivíduo que no futuro atuaria como agente de Deus a favor da restauração de seu povo, ou seja, um personagem messiânico. (J. JEREMIAS [TDNT, v. 5, p. 682-700] apresenta dados suficientes a favor dessa tese, embora esse levantamento tenha sido tendencioso.)

Isso fica especialmente claro no *Targum sobre Isaías 53*, que identifica o Servo com “o Messias”, embora seu autor seja hostil à ideia de sofrimento messiânico, de modo que cada referência ao sofrimento é cuidadosamente reinterpretada ou transferida para o povo ou para outra pessoa.

Ao que parece, a identificação messiânica está tão firmemente estabelecida que não permite ao targumista a opção fácil de uma identificação alternativa com Israel ou com algum personagem histórico.

2. Jesus como servo nos Evangelhos

A devoção cristã sempre encontrou em Isaías 53 uma representação ímpar do sofrimento vicário e redentor de Jesus, o que oferece, no que diz respeito à doutrina cristã clássica da expiação, uma apresentação mais clara que qualquer passagem isolada do NT.

Vários estudiosos, contudo, questionam se a pessoa do Servo de Javé de fato desempenhou, no período do NT, algum papel importante no desenvolvimento da maneira cristã de entender a missão de Jesus. Foi esse o questionamento de C. K. Barrett, de C. F. D. Moule e, de maneira mais aprofundada, de M. D. Hooker. Hooker demonstra que algumas das supostas referências às passagens sobre o Servo são no mínimo questionáveis, e destaca, acertadamente, que mesmo nas passagens em que a referência é inegável, não ocorre um destaque tão unilateral ao papel da redenção vicária exercido pelo Servo — o que seria de esperar do pensamento cristão. Mas a interpretação de que a pessoa do Servo não foi um fator importante na CRISTOLOGIA mais remota não convence a maioria dos estudiosos. Além disso, Hooker não apresenta para consideração nenhuma fonte igualmente plausível para a teoria de que a convicção de Jesus era que sua missão consistia em sofrer e morrer porque isso estava “escrito” (v. CRISTO, MORTE DE).

O uso direto do título “Servo” (*pais* [de DEUS]) para designar Jesus não ocorre no NT fora dos capítulos iniciais de Atos (At 3.13,26; 4.27,30), mas as passagens isaianas do Servo são citadas várias vezes, e sua terminologia e ideias estão por trás de algumas das declarações mais fundamentais sobre a missão de Jesus.

2.1 A tradição sinótica em geral. Cada um dos Evangelhos Sinóticos identifica Jesus, na ocasião de seu BATISMO, por uma declaração direta da parte de Deus, mais tarde repetida na transfiguração: “Tu és o meu Filho amado; em ti me agrado” (Mc 1.11; 9.7). Embora o termo “servo” não seja empregado, quase todos os comentaristas

concordam que essas palavras são um eco de-
liberado da introdução ao primeiro Cântico do
Servo (Is 42.1). Assim, a missão de Jesus é logo
de início caracterizada (e com a maior autoridade
possível) como a do Servo.

Alusões mais diretas a Isaías 53 ocorrem em
duas declarações essenciais sobre a importância
redentora da morte de Jesus, que se aproximava.
Para os discípulos, Marcos 10.43 define grandeza
em termos da aceitação do papel de servo, e
Marcos 10.45 reforça essa exigência com o pró-
prio exemplo de Jesus: “O próprio Filho do ho-
mem não veio para ser servido, mas para servir
e para dar a vida em resgate de muitos”. Aqui
não é apenas o tema do “serviço” que remete às
passagens de Isaías, porém mais especificamente
a ideia da morte vicária e do resgate e a expressão
“de muitos”, que ecoa Isaías 53.11,12. E, por
ocasião da ÚLTIMA CEIA, as palavras de Jesus acer-
ca do cálice empregam terminologia semelhante,
quando ele diz que seu sangue será derramado
“em favor de muitos” (Mc 14.24; para uma aná-
lise detalhada dos vínculos verbais e conceituais
entre essas passagens e os Cânticos do Servo, v.
FRANCE, p. 116-23).

Alguns estudiosos defendem, embora com
muito menos probabilidade, a existência de vá-
rias outras alusões verbais. Contudo, mais im-
portante que qualquer eco verbal é o conceito
bastante repetido da missão do FILHO DO HOMEM,
que com sua rejeição, sofrimento e morte cumpre
a vontade de Deus, pois tudo isso está “escrito”
a respeito dele (Mc 8.31; 9.12,31; 10.32-34; 14.21
etc.). Embora alguns percebam em Daniel 7 an-
tecedentes satisfatórios para esse conceito (na
opressão dos santos, que precede sua confirma-
ção e está simbolizada na pessoa de “alguém
parecido com filho de homem”), o judaísmo en-
tendia que o personagem de Daniel 7.13,14 era,
de fato e coerentemente, uma pessoa majestosa e
vitoriosa. Que esse “filho de homem” tivesse de
sofrer e ser morto era um paradoxo e chamava
a atenção, e não se pode apresentar uma fonte
mais provável dessa teologia inovadora que o so-
frimento do Servo de Isaías. A ideia de um Mes-
sias sofredor pode ter tido origem em alguns dos
salmos que falam do justo que sofre ou no pastor
traspassado e rejeitado de Zacarias 11—13, mas
nenhuma passagem do AT oferece uma predição

tão clara do sofrimento messiânico quanto Isaías
53, e já vimos que alguns pronunciamentos
essenciais de Jesus acerca de sua missão ecoam
essa passagem.

Com base nisso, muitos acreditam que a ideia
da pessoa do Servo, conforme vista em Isaías,
foi um fator destacado na maneira em que Jesus
entendia a própria missão e também o elemen-
to fundamental para que seus seguidores en-
tendessem que sua morte era cumprimento das
Escrituras. Já foram citados os principais textos
marcanos sobre essa crença, porém cada um dos
Evangelistas desenvolve, à própria maneira, o
tema de Jesus como o Servo de Javé.

2.2 Mateus. Duas das onze citações formu-
lares encontradas em Mateus são extraídas dos
Cânticos do Servo. Em Mateus 8.17, o ministério
de cura realizado por Jesus é visto como o cum-
primento de Isaías 53.4: “Ele tomou sobre si as
nossas enfermidades e carregou as nossas doen-
ças”. Em Mateus 12.15-21, o fato de Jesus não
querer chamar a atenção do povo é entendido
à luz do primeiro Cântico do Servo (Is 42.1-4),
citado na íntegra. Não há, portanto, nenhuma
dúvida de que para Mateus era importante que
Jesus cumprisse o papel do Servo isaiano de Javé.
Mas é notável que nenhuma das duas passagens
mencione o inconfundível papel de sofrimento re-
dentor, seja nas palavras que são citadas, seja no
aspecto do ministério de Jesus a que se aplicam.
O ministério terreno de cura e libertação realiza-
do por Jesus e seu estilo não beligerante consti-
tuem, como sua morte vicária, o cumprimento da
missão do Servo.

Tem-se visto em Mateus 3.15 outra possível
alusão a Isaías 53. Na passagem de Mateus, a de-
signação divina de Jesus com os termos extraídos
de Isaías 42.1 é precedida pela justificativa de que
seu batismo é para “cumprir toda a justiça”. É
possível entender que esse pronunciamento que
tem a má fama de ser pouco claro se refira não
apenas ao papel de representante desempenha-
do pelo Servo, levando Jesus a se identificar com
os pecadores arrependidos, mas também seja
uma alusão bastante enigmática a Isaías 53.11,
o “justo [...] justificará a muitos”. A mesma ideia
de identificação talvez esteja também por trás
da menção, por Mateus, de que José de Arima-
teia era “rico” (Mt 27.57), trazendo Isaías 53.9 à

memória: “Deram-lhe uma sepultura com os ímpios, e ficou com o rico na sua morte”.

2.3 Lucas. Nos cânticos de Lucas 1, a designação “servo” de Deus não é aplicada a Jesus, mas a Israel (Lc 1.54) e a Davi (Lc 1.69). E, embora Mateus apresente paralelos praticamente iguais a Marcos 10.45 e 14.24, os equivalentes lucanos não partilham as mesmas e claras alusões a Isaías 53 (embora o tema do “serviço” ainda esteja em destaque em Lc 22.26,27). Isso talvez mostre que Lucas está menos interessado que Marcos e Mateus no Servo isaiano como modelo para o ministério de Jesus. Mas não devemos nos esquecer de que é o mesmo Lucas quem registra precisamente o título “Servo” de Deus usado para designar Jesus (At 3.13,26; observe-se, porém, que Davi também é descrito como *pais*, “servo”, de Deus em At 4.25; cf. os paralelos verbais entre At 3/Is 52.13—52.12 [LXX]: At 3.13/Is 52.13; At 3.13/Is 53.6,12; At 3.14/Is 53.11). E também é Lucas quem apresenta a única citação formal de Isaías 53 nos Evangelhos Sinóticos. A frase “... foi contado com os transgressores” (extraída de Is 53.12) é introduzida pela fórmula “Pois vos digo que se deve cumprir em mim o que está escrito” e seguida da afirmação adicional “Pois o que me diz respeito [i.e., o que está escrito] já está para se cumprir” (Lc 22.37). Assim, não há dúvida de que para Lucas a missão do Servo, em Isaías 53, é um plano para a missão de Jesus: o Servo é Jesus.

No Evangelho de Lucas, a passagem do $\alpha\tau$ que define de forma mais proeminente o ministério de Jesus é Isaías 61.1,2, texto do sermão que Jesus prega em Nazaré (Lc 4.16-27). Jesus declara que essas Escrituras estão agora se cumprindo em seu ministério (Lc 4.21). É claro que Isaías 61 não é, de acordo com a análise de Duhm, um dos Cânticos do Servo. Mas, com Isaías 42.1-4 essa passagem partilha vários temas importantes sobre o ministério do Ungido de Deus para a obra de libertação de seu povo, e muitos comentaristas entendem que as passagens estão, no fundo, relacionadas pelo conteúdo, mesmo que não seja em sentido literário formal. Não é improvável que Lucas, ao registrar o sermão de Jesus sobre Isaías 61, estivesse pensando na missão de Jesus como a missão do Servo de Javé.

2.4 João. João também traz uma citação formal de Isaías 53. Em João 12.38, o texto explica a incredulidade dos judeus: “Quem creu na nossa

pregação? A quem se manifestou o braço do SENHOR?” (Is 53.1). Uma vez que a incredulidade mencionada em Isaías é característica da natureza paradoxal da aparição e da experiência do Servo e uma vez que o ministério de Jesus esteve igualmente sujeito a incompreensão e rejeição, é estabelecido aqui um paralelo entre Jesus e o Servo, que, à luz de outras referências cristãs ao Servo, parece totalmente adequado. Deve se admitir, no entanto, que nesse ponto do quarto Evangelho a atenção não se concentra na missão redentora do Servo ou de Jesus, e sim no simples fato da incredulidade judaica.

Outra possível alusão a Isaías 53 pode ser encontrada quando João Batista apresenta Jesus como “o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29,36). Em Isaías 53.7, o Servo é comparado a um cordeiro levado ao matadouro, e a ideia do capítulo inteiro é a eliminação dos pecados de sobre o povo por meio do sofrimento e morte do Servo. A expressão “o cordeiro de Deus” pode estar relacionada a vários cordeiros do $\alpha\tau$ e, mais tarde, do pensamento judaico, porém na maioria dos casos (e.g., o cordeiro pascal, o cordeiro do sacrifício diário ou o cordeiro messiânico da literatura apocalíptica, surgido mais tarde) ela não oferece sustentação direta à ideia da eliminação de pecado, de modo que faz sentido interpretar que a pessoa do Servo contribui de maneira significativa para essa imagem.

2.5 Conclusão. As informações acima mostram que, embora a pessoa do Servo de Javé não fosse necessariamente a mais proeminente no pensamento cristológico dos Evangelistas, eles a aceitavam como modelo satisfatório e esclarecedor da missão de Jesus, que implicava sofrer e morrer vicariamente pelos pecados do povo e também (pelo menos no caso de Mateus) o ministério mais amplo de curar e libertar. Foi o fato de o próprio Jesus estar consciente de que viera ao mundo para cumprir o papel do Servo que deu base escriturística a esse conceito novo e revolucionário do papel do Messias, caracterizado por rejeição, sofrimento e morte, em lugar de vitória e glória terrenas. E foi esse modelo que, no fim, permitiu aos discípulos entender a morte de Jesus não como uma derrota, mas como um grande feito, a base da SALVAÇÃO do povo de Deus.

Ver também CRISTO; CRISTO, MORTE DE.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. The background of Mark 10:45. In: HIGGINS, A. J. B., org. *New Testament essays*. Manchester: Manchester University Press, 1959. p. 1-18. ■ CULLMANN, O. *The christology of the New Testament*. Ed. rev. Philadelphia: Westminster, 1963. p. 51-82. ■ FRANCE, R. T. *Jesus and the Old Testament*. London: Tyndale, 1971. p. 110-35. ■ GERHARDSSON, B. Sacrificial service and atonement in the Gospel of Matthew. In: BANKS, R., org. *Reconciliation and hope*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974. p. 25-35 ■ GREEN, J. B. The death of Jesus, God's Servant. In: SYLVA, D. D., org. *Reimagining the death of the Lukan Jesus*. Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990. p. 1-28, 170-3. (BBB, 73.) ■ HOOKER, M. D. *Jesus and the Servant*. London: SPCK, 1959. ■ JEREMIAS, J. *New Testament theology*. New York: Scribner's, 1971. v. 1. p. 286-99. ■ JUEL, D. *Messianic exegesis: Christological interpretation of the Old Testament in early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1988. ■ MICHEL, O. & MARSHALL, I. H. *παῖς θεοῦ κτλ. MIDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 3. p. 607-13. ■ MOULE, C. F. D. *The phenomenon of the New Testament*. London: SCM, 1967. p. 82-99. ■ NORTH, C. R. *The suffering Servant in Deutero-Isaiah*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1956. ■ ZIMMERLI, W. & JEREMIAS, J. *παῖς θεοῦ κτλ. TDNT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 5, p. 654-717.

R. T. FRANCE

SERVO DE ISAÍAS, o. Ver SERVO DE JAVÉ.

SERVO SOFREDOR. Ver SERVO DE JAVÉ.

SETENTA, OS. Ver APÓSTOLO; DISCÍPULOS.

SHAMMAI. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

SHEMÁ. Ver ADORAÇÃO/CULTO; CRISTOLOGIA.

SINAGOGA

A sinagoga era a reunião judaica regular para oração e adoração. Jesus ensinou e realizou milagres no ambiente das sinagogas da Galileia (Mt 4.23; Lc 4.15), especialmente em Nazaré (Mt 13.54; Mc 6.2; Lc 4.16) e em Cafarnaum (Mc 1.21; Lc 7.5; Jo 6.59). Nessa cidade, a sinagoga foi provavelmente construída pelo centurião (Lc 7.5), cuja serva Jesus curou.

A sinagoga continua a desempenhar um papel importante na igreja primitiva e é mencionada com frequência no livro de Atos, sendo a palavra usada cerca de dezenove vezes. Embora se diga que Paulo visitava as sinagogas e ali pregava, ele jamais utiliza a palavra em suas cartas. Aliás, a palavra “sinagoga” raramente ocorre no restante dos escritos do NT, aparecendo apenas uma vez em Tiago, em uma referência à assembleia cristã (Tg 2.2), e duas vezes em Apocalipse, quando faz referência a uma “sinagoga de Satanás”, uma assembleia, talvez judaica (os “que se dizem judeus e não são, mas mentem”), que se opõe à comunidade cristã (Ap 2.9; 3.9).

1. Nomes e origem
2. Ofícios
3. Cultos e outras atividades
4. Ruínas
5. Interior

1. Nomes e origem

“Sinagoga” é derivada do grego *synagōgē*, que originariamente designava uma assembleia, como a das reuniões judaicas para adoração. Na LXX, ela é empregada, por exemplo, em Êxodo 12.3, para designar toda a congregação de Israel. Passou a ter o sentido de reuniões locais dos judeus e, mais tarde, passou a se referir ao prédio em que as congregações judaicas se reuniam. Especialmente depois da destruição do templo, em 70 d.C., as sinagogas tornaram-se centros de atividade religiosa e comunitária, sempre que houvesse um *minyān* — ou quórum — de dez homens judeus. O *Talmude* afirmava que havia 480 sinagogas em Jerusalém antes de 70 d.C. O Peregrino de Bordeaux (séc. iv d.C.) relatou que restavam apenas sete em sua época.

Em inscrições, papiros, Filo e Josefo, a palavra grega *proseuchē* (lit., “oração”) também foi utilizada como sinônimo de sinagoga. É objeto de debate se a ocorrência dessa palavra em Atos 16.13 se refere a uma sinagoga ou a uma reunião de oração em Filipos. Outra palavra grega, utilizada em um papiro para designar um local judaico de oração é o termo *eucheion*. Josefo (*An*, 16.6.2, § 164) cita o termo *sabbateion* com o sentido de “sinagoga”. Na tradição hebraica posterior, a sinagoga era designada de diversas maneiras: *bēt tēpillā* (“casa de oração”); *bēt midrāsh* (“casa de estudo”); *bēt kēnēsset* (“casa da assembleia”).

Embora alguns poucos estudiosos (e.g., J. WEINGREEN) tenham destacado as raízes pré-exílicas da sinagoga, a maioria prefere atribuir seu surgimento ao período pós-exílico. Muitos situariam essa evolução na comunidade exílica da Mesopotâmia.

Os mais antigos dados de inscrições de que se tem conhecimento são referências a *proseuchē* em inscrições e papiros do período ptolomaico, no Egito (E. SCHÜRER), e o mais antigo remonta ao reinado de Ptolomeu III Evérgeta (246-221 a.C.). Esse texto se refere à fundação de uma *proseuchē* em Esquedia, a cerca de 30 quilômetros de Alexandria. Outro texto do período desse reinado refere-se a uma *proseuchē* em Arsinoe-Crocodilópolis, na região do Faium. A existência de uma sinagoga nessa cidade também é confirmada em um papiro que registra um levantamento de terras e imóveis (papiro de Tebtúnis 86). Uma inscrição de Ptolomeu VII (145-17 a.C.) menciona a dedicação do “pilon”, porta monumental de uma sinagoga (GRIFFITHS, p. 10).

Alguns estudiosos questionam a interpretação de que esses *proseuchai* do Egito sejam referências a sinagogas e sustentam que, como instituição, as sinagogas se desenvolveram na Palestina no século II a.C., com o surgimento dos fariseus (J. GUTMANN).

2. Ofícios

Jairo, cuja filha foi curada por Jesus (Mc 5.22, 35,36,38; Lc 8.49), era o chefe da sinagoga (gr., *archisynagōgos*). O texto de Lucas 8.41 dá conta de que Jairo era *archōn tēs synagōgēs*, “chefe da sinagoga”, e Mateus 9.23 refere-se a ele simplesmente como *archōn*. Com base em Lucas 13.10-17 e Atos 18.1-17, podemos inferir que o ocupante desse cargo era responsável por fazer com que a congregação se mantivesse fiel à *Torá*.

O relativo apreço que se tinha na sociedade judaica pelo “chefe da sinagoga” é revelado em uma passagem do *Talmude* (*b. Pesah*, 49b):

Nossos rabinos ensinaram: que um homem sempre venda tudo que possui e se case com a filha de um sábio. Se não encontrar a filha de um sábio, que se case com a filha de um dos grandes homens de sua geração. Se não encontrar a filha de um dos grandes homens de sua geração, que se case com a filha de um chefe

de sinagoga. Se não encontrar a filha de um chefe de sinagoga, que se case com a filha de um tesoureiro de beneficência. Se não encontrar a filha de um tesoureiro de beneficência, que se case com a filha de um professor de ensino elementar, mas que não se case com a filha de alguém do ‘*am hā ‘ārets*’ (“povo da terra”), pois é detestável e sobre suas filhas se diz “Maldito aquele que se deitar com algum animal” (Dt 27.21).

A palavra *archisynagōgos* aparece em trinta inscrições gregas e latinas. Em três inscrições (encontradas em Esmirna e Mindos, na Turquia ocidental, e em Gortina, em Creta), o termo refere-se a mulheres. B. Brooten sustenta que esses e outros títulos (*presbytera*, “anciã”; *hiereia*, “sacerdotisa”) não eram apenas honoríficos, mas designavam mulheres que eram líderes. Em uma inscrição que se refere a uma criancinha como *archisynagōgos*, o termo sem dúvida é honorífico.

Um grupo de anciãos dirigia as atividades da sinagoga. O *archisynagōgos* provavelmente era alguém escolhido desse grupo. O encarregado da beneficência recebia as ofertas e distribuía esmolas. O *hazzān* (“ajudante”) era o responsável pela guarda dos rolos das Escrituras. Jesus devolveu o rolo de Isaías a um desses ajudantes (gr., *hypēretē*, Lc 4.20). E, com o toque do *shōpār*, um chifre de carneiro, o *hazzān* anunciava o início e o fim do sábado. Mais tarde, o *hazzān* passou a ser remunerado e a se alojar na sinagoga, servindo de zelador.

3. Cultos e outras atividades

Sabemos que mais tarde os cultos nas sinagogas adotaram elementos como a recitação do *Shemá* (“Ouve, ó ouve”, Dt 6.4-9; 11.13-21; Nm 15.37-41), a oração feita com o rosto voltado para Jerusalém, o “amém” respondido pela congregação, a leitura de passagens dos rolos da *Torá* (At 15.21) e dos Profetas, a tradução das Escrituras com paráfrases em aramaico, o sermão e a invocação de bênção (cf. Ne 8).

Tornou-se prática comum recitar, em pé e como oração, o *Shemoneh Esreh* (*Dezoito bênçãos*). Perto do fim do século I d.C., acrescentou-se outra bênção, que na verdade era uma maldição contra os *minim* ou hereges — a saber,

os cristãos. Qualquer pessoa de sexo masculino podia ser chamada para orar ou ler trechos da *Torá* ou dos Profetas (*hap̄tārūī*). Em certa ocasião, na sinagoga de Nazaré, Jesus leu uma passagem do rolo do profeta Isaías (61.1,2). Qualquer pessoa capaz podia ser chamada para pregar o sermão (cf. At 13.15,42; 14.1; 17.2).

Jesus refere-se ao costume dos mestres da lei e dos fariseus, que se assentavam na cadeira de Moisés (Mt 23.2). Esse assento de honra foi encontrado em Corazim. Bancos de pedra ao longo das paredes eram reservados para as pessoas importantes. A congregação em geral provavelmente se sentava em esteiras ou tapetes.

Embora na Idade Média as sinagogas tivessem galerias separadas para as mulheres, não há sinais dessa prática nas sinagogas antigas. No NT, a presença de mulheres na congregação é confirmada pelo fato de que Jesus curou uma mulher aleijada enquanto ensinava em uma sinagoga (Lc 13.10-17).

Por ser o prédio mais importante da comunidade, a sinagoga não era usada apenas para os cultos dos sábados, segundas-feiras, quintas-feiras e dias de festa, mas também para diversas atividades da comunidade. Ali, o *hazzān* ensinava as crianças. Os valores eram guardados em uma tesouraria comunitária existente na sinagoga.

Os transgressores podiam ser julgados na sinagoga, na presença dos anciãos, e castigados pelo *hazzān* com quarenta açoites menos um (Mc 13.9; 2Co 11.24). Os apóstatas podiam ser excomungados (Jo 9.22; 12.42; 16.2).

4. Ruínas

Calcula-se que existam ruínas de mais de cem sinagogas na Palestina e de cerca de vinte na Diáspora. Existem relativamente poucos vestígios arqueológicos das sinagogas que existiram na Palestina nos séculos I ou II d.C. Uma inscrição de Teodoto de Jerusalém, geralmente datada de antes de 70 d.C., menciona a construção de uma hospedagem para peregrinos, e é possível que esteja relacionada à sinagoga dos Libertos (i.e., antigos escravos, At 6.9). Diz o seguinte: “Teodoto, filho de Veteno, sacerdote e *archisynagōgos*, filho de *archisynagōgos* e neto de *archisynagōgos*, que construiu a sinagoga para atender ao propósito de recitar a Lei e estudar os mandamentos, e

a hospedaria, os aposentos e a aparelhagem de água para atender às necessidades de viajantes vindos do estrangeiro, e cujo pai, com os anciãos e Simônides, fundou a sinagoga”.

Y. Yadin identificou como uma sinagoga do século I um prédio de 12 por 15 metros localizado na fortaleza herodiana de Massada. Ele tinha bancos e duas fileiras de colunas. A entrada do prédio estava voltada para Jerusalém. No local, Yadin encontrou um óstraco com a inscrição “dízimo sacerdotal”. Ele sustenta que originariamente Herodes havia construído o prédio para servir de sinagoga a seus partidários judeus. Mais tarde, o prédio foi reutilizado pelos zelotes, até a queda de Massada diante dos romanos, em 73 d.C. Nesse prédio, as covas serviram de *genizá*, ou seja, local de armazenagem dos rolos das Escrituras (Deuteronômio e Ezequiel) que já não eram mais usados. Perto delas ficavam as *miqwā'ōt*, tanques com escadas, para purificação ritual.

Os zelotes transformaram em sinagoga um *triclínium* (sala de jantar) existente no Herodium. O prédio media 10,5 por 15 metros, e tinha bancos ao longo das paredes. Uma *miqwā* fica perto da entrada. Esse prédio se parece com o de Massada. S. Guttman acredita que um prédio existente em Gamla, nas colinas de Golã, escavado por ele em 1976, também seja uma sinagoga do século I d.C.

Entretanto, a suposta sinagoga que V. Corbo e S. Loffreda escavaram em 1975 revelou ser parte de uma casa de campo. Não há ruínas visíveis em um prédio do século I d.C., escavado em Corazim, que alguns estudiosos identificaram como uma sinagoga. A sinagoga de basalto visível em Corazim pertence a um período bem posterior. (Na Diáspora, um prédio da ilha de Delos, no mar Egeu, foi identificado como uma sinagoga do período pré-cristão.)

As ruínas da mais esplêndida sinagoga da Palestina são uma estrutura em calcário branco encontrada em Cafarnaum. Pela análise das moedas, os escavadores franciscanos atribuíram a esse prédio uma data do século IV ou V d.C., mas os estudiosos israelenses ainda preferem atribuir-lhe uma data do século II ou III. Em 1981, V. Corbo encontrou debaixo dessa sinagoga paredes de basalto escuro que ele identificou como vestígios de uma sinagoga mais antiga. Dentro da nave, foi escavada uma vala que revelou uma parede de

basalto de 24 metros de comprimento. As paredes têm aproximadamente 1,2 metro de espessura. O piso é feito de seixos rolados de basalto negro. A cerâmica associada ao piso revela uma data do século I d.C. Corbo identificou essa estrutura como a sinagoga construída pelo centurião atendido por Jesus (Lc 7.1-5; v. STRANGE & SHANKS).

Não há ruínas do século II que possam ser identificadas com segurança como de uma sinagoga, com exceção das ruínas de Nabratein, embora alguns arqueólogos católicos afirmem que escavaram e descobriram uma sinagoga de “cristãos judeus” (séc. III/IV) no local da Igreja da Anunciação, em Nazaré. Também afirmam que fragmentos arquitetônicos do mosteiro franciscano de Nazaré procedem de uma sinagoga (séc. II/III).

A maior parte das ruínas de sinagogas é do final dos períodos romano e bizantino (300-600 d.C.), entre elas quinze estruturas na Galileia e um número semelhante nas colinas de Golã. As sinagogas são de três tipos: 1) casa ampla, com o bema, ou plataforma, junto à parede mais comprida no lado sul, como em Khirbet Shema; 2) tipo basílica, como em Cafarnaum e Corazim; 3) a basílica com abside, como em Beth Alpha.

5. Interior

As sinagogas construídas mais tarde eram decoradas com bastante esmero, com o emprego de símbolos como o candeeiro (*mēnôrā*), ramos de palmeira e cidreiras. Elas tinham um bema, para a leitura das Escrituras, e um vão, em que ficava exposta a arca, ou baú (*‘ārôn*), para guarda dos rolos bíblicos. Em 1980, E. e C. Meyers descobriram parte de um vão de arca em Nabratein. Esse frontão triangular estava decorado com imagens em relevo de leões ameaçadores e uma concha de vieira com um buraco para o pavio de uma lamparina que era acesa perpetuamente.

Muitas das sinagogas bizantinas eram suntuosamente decoradas com mosaicos: quatro delas, apresentando mosaicos com os signos do zodíaco, foram encontradas em Hamat Tiberíades, Beth Alpha, Na’aran e Husifa. O mosaico em Hamat Tiberíades traz um painel central com Hélios (o Sol) em seu carro e, nos cantos, pessoas representando as quatro estações.

Também temos três exemplares das listas das 24 maldições sacerdotais (*mishmārôt*), que

ficavam penduradas nas paredes das sinagogas. A maioria das inscrições nas sinagogas mencionava o nome das pessoas que contribuíram para sua construção. A sinagoga do século III d.C. em Dura-Europos, junto ao rio Eufrates, tem nas paredes pinturas que retratam narrativas bíblicas.

Pelo fato de haver pouquíssimas ruínas de sinagogas do século I d.C. na Palestina, alguns estudiosos afirmam que Lucas-Atos é uma obra anacrônica quando se refere aos prédios das sinagogas. Mas isso não leva em conta a natureza fragmentária das evidências arqueológicas e desconsidera o testemunho não apenas do NT, mas também de Josefo (*Vida*, 277, 280), que menciona uma *proseuchē*, que era um grande prédio em Tiberíades (v. tb. JOSEFO, *Gu ju*, 2.14.4, § 285; An, 14.10.23, § 258; 19.6.3, § 300). O relato de Filo sobre ataques de turbas antisemitas contra as *proseuchas* de Alexandria, em 38 d.C. (*Le Ga*, 132), sem dúvida é uma referência aos prédios das sinagogas.

Ver também ADORAÇÃO/CULTO; JUDAÍSMO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFIA. BROOTEN, B. *Women leaders in the ancient synagogue*. Chico: Scholars, 1982. ■ CHIAT, M. J. S. *Handbook of synagogue architecture*. Chico: Scholars, 1982. ■ GRABBE, L. L. Synagogues in pre-70 Palestine. *JTS*, v. 39, p. 401-10, 1988. ■ GRIFFITHS, J. G. Egypt and the rise of the synagogue. *JTS*, v. 38, p. 1-15, 1987. ■ GUTMANN, J., org. *Ancient synagogues: the state of research*. Chico: Scholars, 1981. ■ _____, org. *The synagogue: studies in origins, archaeology and architecture*. New York: KTAV, 1975. ■ HENGEL, M. *Proseuche und Synagoge*. In: JEREMIAS, G.; KUHN, H. W.; STEGEMANN, H., orgs. *Tradition und Glaube: Festgabe für Karl Georg Kuhn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. p. 157-84. ■ HUTTENMEISTER, F. & REEG, G. *Die antiken Synagogen in Israel*. Wiesbaden: L. Reichert, 1977. 2 v. ■ LEVINE, L. *The ancient synagogue: the first thousand years*. New Haven: Yale University Press, 2000. ■ _____, org. *Ancient synagogues revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981. ■ _____. *The synagogue in late antiquity*. Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987. ■ LEVINSKAYA, I. A Jewish or gentile prayer house? The meaning of PROSEUCH. *TynB*, v. 41, p. 154-9, 1990. ■ MEYERS, E. M. Synagogues of Galilee. *Archaeology*, v. 35.3,

p. 51-8, 1985. ■ SCHÜRER, E. & VERMES, G. et al. *The history of the Jewish people in the age of Jesus*. Ed. rev. Edinburgh: T & T Clark, 1979. p. 423-54. ■ SHANKS, H. *Judaism in stone: the archaeology of ancient synagogues*. New York: Harper & Row, 1979. ■ STRANGE, J. F. & SHANKS, H. Synagogue where Jesus preached found at Capernaum. *BAR*, v. 9.6, p. 24-31, 1983. ■ WEINGREEN, J. The origin of the synagogue. *Hermathena*, v. 98, p. 68-84, 1964. ■ YADIN, Y. *Masada*. New York: Random House, 1966.

E. YAMAUCHI

SINAIS. Ver JOÃO, EVANGELHO DE; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES.

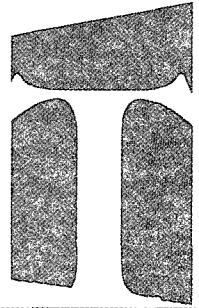
SINÉDRIO. Ver JESUS, JULGAMENTO DE; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

SINÓTICOS E JOÃO. Ver JOÃO, EVANGELHO DE.

SIRAQUE. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPÍGRAFOS.

SUMOS SACERDOTES. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO.

SUPERSTIÇÃO. Ver RELIGIÕES GRECO-ROMANAS.



TALMUDE BABILÔNICO. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

TALMUDE DE JERUSALÉM. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

TALMUDE. Ver TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

TARGUM. Ver MANUSCRITOS DO MAR MORTO; TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

TEMPLO. Ver ADORAÇÃO/CULTO; JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.

TEMPLO, ATO DO. Ver TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.

TEMPLO, DESTRUIÇÃO DO. Ver JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO; TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO.

TEMPLO, IGREJA COMO. Ver IGREJA II.

TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO

O episódio no templo é registrado nos quatro Evangelhos (Mt 21.10-17; Mc 11.11,15-17; Lc 19.45,46; Jo 2.13-17), embora cada escritor tenha interpretado o acontecimento à sua maneira. Justamente por ser atestado nos quatro Evangelhos, muitos acreditam que o acontecimento remonte a um fato do ministério de Jesus, a despeito de haver bastante debate sobre seu significado. Este verbete examinará primeiramente o episódio conforme a interpretação de cada Evangelista, antes de apresentar para consideração o sentido que o acontecimento pode ter tido no contexto do ministério de Jesus.

1. O episódio do templo nos quatro Evangelhos
2. O episódio do templo no ministério de Jesus

1. O episódio do templo nos quatro Evangelhos

Supondo-se que Marcos seja o mais antigo dos Evangelhos e que Mateus e Lucas tenham feito uso de Marcos, examinaremos o episódio primeiramente em Marcos para então compará-lo com as versões dos outros dois Evangelistas (v. PROBLEMA SINÓTICO). Embora a versão de João sobre o acontecimento tenha afinidades inegáveis com os relatos dos Sinóticos e possa ter surgido de uma tradição comum, é muito provável que não tenha sido baseada em Marcos.

1.1 Marcos: destruição simbólica do templo.

O esboço a seguir situará o episódio no templo em seu contexto marcano:

- 1) Entrada (Mc 11.11).
- 2) Moldura A (figueira) (Mc 11.12-14).
- 3) Episódio do templo (Mc 11.15-17).
- 4) Resultado (Mc 11.18,19).
- 5) Moldura B (figueira) (Mc 11.20-26).

Marcos emoldura o episódio do templo com a maldição da figueira, de modo que os dois acontecimentos são comentário um do outro. Visto à luz do episódio da figueira, o acontecimento no templo é mais uma destruição simbólica que uma purificação. Por ter sido infrutífero como a figueira, o templo será ressecado até as raízes.

Exclusivo de Marcos é o fato de que um dia inteiro faz separação entre a entrada e o episódio do templo. Jesus primeiro entra em Jerusalém, depois chega ao templo, “tendo observado [*periblepsamenos*] tudo”, antes de retornar a Betânia para ali passar a noite. O verbo é peculiarmente marcado: ocorre em Marcos seis das sete vezes em que

aparece no NT e, quando utilizado em referência a Jesus, tem a conotação de lançar um olhar crítico ou perspicaz (Mc 3.5,34; 5.32; 10.23). A primeira visita prepara o leitor para o retorno de Jesus. Ao criar duas visitas ao templo, Marcos cria um espaço para a primeira parte do episódio da figura, o qual, de outra forma, teria interferido no relato da entrada triunfal (Mc 11.1-10).

Quando, no dia seguinte, Jesus entrou no templo, o que ele fez foi “expulsar” (*ekballein*) os compradores e os comerciantes. Em seguida, “revirou” (*katestrepsen*) as mesas dos cambistas e as cadeiras dos vendedores de pombas (Mc 11.15). Parece que as ações de Jesus eram dirigidas contra todos os envolvidos no comércio dos sacrifícios e contra seus clientes, entre os quais estão, sem dúvida alguma, os peregrinos que visitavam Jerusalém para cumprir seu dever determinado pela *Torá*. Jesus escolheu justamente os cambistas, que trocavam o dinheiro trazido pelos peregrinos por moedas tírias, conforme exigido pelas autoridades do templo para pagamento do imposto sagrado, e os vendedores de pombas, que forneciam os sacrifícios para os pobres.

Muitos interpretam esse gesto como uma purificação do templo, embora a natureza dessa purificação seja objeto de debate. Estaria Jesus preservando a natureza espiritual do templo ao condenar as transações comerciais? Ou estava opondo-se ao abuso dos comerciantes, que tiravam vantagem dos peregrinos, cobrando preços abusivos? Ou estava então protestando contra o envolvimento do sacerdócio no comércio praticado no pátio externo?

Segundo uma interpretação que leva em conta essa estrutura, Marcos 11.16 mostra Jesus proibindo o povo de tomar atalhos no pátio externo ou impedindo as pessoas de trazer objetos não consagrados para aquela parte do templo. Qualquer que seja o caso, Jesus estaria revelando o desejo de restaurar a santidade do templo por acreditar que aquele local era santo.

São inúmeros os problemas com essa leitura de Marcos 11.15,16. Os comerciantes e os cambistas prestavam um serviço essencial aos peregrinos e demais adoradores. Aliás, sem essa infraestrutura de serviços, talvez fosse impossível a realização dos sacrifícios contínuos no templo. Além disso, os cambistas cobravam uma comissão modesta

para trocar moeda estrangeira pelo dinheiro tírio, exigido pelo templo, e os vendedores forneciam animais sem defeito e ritualmente aceitáveis para os sacrifícios. É difícil interpretar o ataque de Jesus contra eles como um ato de purificação do templo sob a alegação de desenvolverem um comércio abusivo. Em parte alguma Jesus demonstra lealdade e zelo para com o templo, virtudes que lhe são atribuídas por aqueles que leem a passagem dessa forma. Por fim, essa leitura não se harmoniza com o emolduramento marciano.

Qual leitura respeita, então, o emolduramento e o relato da ação de Jesus? O episódio faz bastante sentido como ação profética simbólica, em que Jesus dramatiza a rejeição às autoridades do templo e ao sistema econômico que sustentava e fortalecia o controle sobre as funções do templo. “Expulsar” e “revirar” representam rejeição, não purificação. Caso *skeuos* (v. 16) se refira a utensílios sagrados (Jesus não permitiria que ninguém carregasse um utensílio sagrado pelo pátio), suas ações se complementam. Como de costume, ele não permitiria nenhum comércio, fosse nos subsistemas que sustentavam o templo, fosse nas atividades religiosas em si.

O pronunciamento de Jesus, em uma alusão baseada em Isaías 56.7 e Jeremias 7.11, reforça essa leitura. Declara que a vontade Deus é fazer que o templo seja para todos os povos uma fonte de acesso a Javé, além de denunciar a distorção desse propósito por parte dos que transformaram o templo em “antro de assaltantes” (*spēlaion lēstōn*). A citação de Isaías 56.7 provavelmente reflete o interesse que Marcos tem pelos gentios, ao passo que a alusão ao sermão de Jeremias sobre o templo constitui um oráculo profético de condenação e destruição. O motivo para a destruição do templo torna-se claro.

Quando o episódio é entendido como ato profético que sinaliza a rejeição e a destruição do templo, é compreensível a reação dos principais sacerdotes e dos escribas. Eles procuram uma maneira de destruir Jesus.

1.2 Mateus: purificação do templo. O esboço a seguir mostra como Mateus situa o episódio em sua narrativa.

- 1) Entrada (Mt 21.10,11).
- 2) Episódio (Mt 21.12,13).
- 3) Resultados.

a) Mateus 21.14-17.

b) Mateus 21.18-22.

c) Mateus 21.23-37.

Mateus retira a maldição da figueira, e assim ela deixa de ser a moldura do episódio no templo. Isso lhe permite trabalhar mais esmeradamente na entrada. Quando Jesus entrou em Jerusalém, “toda a cidade se agitou” (*eseisthē*, Mt 21.10). A terminologia é sísmica e, dessa maneira, situa a entrada no imaginário de uma teofania. Ao contrário de Marcos, essa não é uma demonstração que se limita aos seguidores de Jesus. A cidade toda repara, embora seus cidadãos fiquem intrigados e indaguem: “Quem é este?”. Mas o que Jerusalém não sabe, a multidão conhece: “Este é o profeta Jesus, de Nazaré da Galileia”. A oposição implícita da multidão a Jerusalém mostra que essa é uma declaração positiva, não uma cristologia deficiente. “O profeta Jesus” talvez identifique Jesus como o cumprimento da promessa feita em Deuteronômio 18.15.

Mateus acompanha Marcos ao descrever as ações iniciais de Jesus no templo. Jesus “expulsou” os vendedores e compradores e “revirou” as mesas dos cambistas e dos vendedores de pombas. Entretanto, ele omite Marcos 11.16, talvez porque o sentido seja incerto. De modo semelhante, o pronunciamento de Jesus é condensado. A expressão “para todas as nações” é omitida na citação, acentuando a acusação contra as autoridades do templo, cuja liderança o havia afastado do propósito divino (v. GUNDRY, p. 412-3).

A justificativa para o episódio está ilustrada no material especialmente mateusino que vem na sequência (Mt 21.14-16). Depois de denunciar a deturpação da finalidade do templo, Jesus restaura seu propósito mediante a cura dos rejeitados pela sociedade. Cumprindo as Escrituras (Sl 8.2), as crianças que estavam no templo exaltam seus poderes miraculosos, mas esses mesmos poderes provocam uma reação negativa por parte dos líderes do templo.

Interpretadas em conjunto, as curas e a controvérsia gerada por elas refletem um padrão tipicamente mateusino: Jesus age, seus adversários protestam e Jesus cita as Escrituras. Elas também expressam o cumprimento do propósito do templo, frustrado justamente por seus principais sacerdotes e escribas, que se opõem ferozmente ao

que Jesus diz e faz. Os cegos, os coxos e as crianças no monte do templo constituem um paralelo com as multidões à entrada da cidade, assim como a Jerusalém intrigada constitui um paralelo com as autoridades do templo. Mateus apresenta uma grande inversão: os de dentro são ignorantes ou obstinados, ao passo que os de fora reagem de forma positiva ao Messias de Deus (v. CRISTO), enquanto ele restaura o templo.

Os dois outros acontecimentos ocorrem logo depois do episódio e vêm na sua esteira. O episódio da figueira (Mt 21.18-22) confirma a inversão entre os de dentro e os de fora, especialmente o juízo contra os que estão no templo, enquanto a disputa sobre a questão da autoridade tem agora de ser lida à luz do episódio inteiro. O episódio do questionamento da autoridade de Jesus (Mt 21.23-27) traz de volta a questão das curas, bem como a agitação no pátio externo do templo.

1.3 Lucas: preparação do templo. Como nos casos anteriores, aqui também será proveitoso estudar o episódio do templo no contexto narrativo de Lucas.

- 1) Texto estruturador: choro pela cidade (Lc 19.41-44).
- 2) Episódio (Lc 19.45,46).
- 3) Resultados.
 - a) Lucas 19.47,48.
 - b) Lucas 20.1-8.
 - c) Lucas 20.9-19.

O mais surpreendente é que Lucas omite o episódio quase inteiro, pois Jesus “começou a expulsar os que ali vendiam”. Estão ausentes as referências a compradores, cambistas e vendedores de pombas. Além disso, Jesus se dirige a eles de uma forma que parece estar se opondo à atividade comercial que desenvolviam, presumivelmente por comprometer o propósito divino de que o templo seja uma casa de oração.

O resultado imediato foi que “todos os dias ensinava no [pátio do] templo” ao povo (*laos*, não *ochlos*, “multidão”) interessado, o qual atentava para cada palavra de Jesus. Lucas mostra que Jesus, ao expulsar os vendedores, preparava a restauração do pátio do templo como lugar de ensino. Os temas gêmeos desse ensino são expressos nas duas perícopes seguintes: a questão sobre a autoridade (Lc 20.1-8) e a parábola dos agricultores maus e as declarações que a

acompanham (Lc 20.9-19). A primeira perícopé identifica a autoridade de Jesus para ensinar no templo, enquanto a segunda especifica a acusação contra as autoridades da época.

O episódio inteiro tem como introdução o lamento profético de Jesus acerca de Jerusalém (Lc 19.41-44), concluído com a revelação do motivo da turbulência e devastação que aguarda a cidade e o templo, “pois não reconheceste o tempo [*kairon*] em que foste visitada”. É marcante o contraste entre a visitação mortal dos exércitos que cercam a cidade (Lc 19.43,44) e a visitação graciosa por Jesus. O fato de não compreenderem esta leva ao resultado fatal daquela.

Para que, então, Jesus prepara o templo? À luz de sua posterior destruição, profeticamente vislumbrada no lamento, estaria Jesus preparando o templo para ser destruído? Não. Entendido no contexto de Lucas-Atos, o episódio preparava o templo para seu papel de ponto de partida de um novo movimento, o qual, saindo de Jerusalém, teria o padrão do testemunho encontrado em Lucas 24.47 e em Atos 1.8. Jerusalém e o templo não seriam mais o alvo da peregrinação, e sim o ponto de partida de uma nova missão.

1.4 João: purificação e substituição do templo. Em João, o episódio ocorre no início do ministério de Jesus, durante sua primeira viagem a Jerusalém.

- 1) Entrada (Jo 2.13).
- 2) Episódio (Jo 2.14-17).
- 3) Questionamento (Jo 2.18-22).

O episódio inteiro é independente. O texto de João 2.12 separa-o do milagre de Caná, e João 2.23-25 separa-o dos acontecimentos posteriores em Jerusalém.

Há diferenças significativas entre as versões joanina e as sinóticas. As ações de Jesus são mais radicais em João. Ele confecciona um chicote para expulsar tanto os vendedores de ovelhas e de bois quanto os cambistas, cujas moedas ele joga no pátio do templo. Mas trata os vendedores de pombas com mais leniência, simplesmente ordenando-lhes que vão embora com seus bens.

O pronunciamento em si estabelece um contraste entre a “casa de meu Pai” e “um mercado”, e a alusão escriturística é a Zacarias 14.21, que sem dúvida ajuda a interpretar os questionamentos e o pedido de um sinal resultantes dessa ação,

bem como a resposta de Jesus (Jo 2.18,19). A profecia de Zacarias refere-se ao dia escatológico do Senhor (v. APOCALIPTISMO), em que o templo se tornará o centro de adoração para todos os povos, e “naquele dia não haverá mais comerciantes no templo do SENHOR dos Exércitos” (Zc 14.21). Assim, um zelo purificador (cf. Sl 69.9) pela transformação da casa de Deus em sua forma escatológica parece permear as ações de Jesus. Nesse contexto, João 2.19 é a promessa da realização desse ato, transmitindo a ideia de que, mesmo que o templo fosse destruído, em apenas três dias ele edificaria outro melhor em seu lugar.

João, porém, impõe sua interpretação da declaração de Jesus, fazendo com que se refira à sua ressurreição (Jo 2.21,22). E, pela maneira em que o narrador interpreta as palavras de Jesus, a purificação do templo se torna o tema da substituição. Para a comunidade de João, o corpo de Jesus é o templo que substituiu o templo de épocas anteriores.

2. O episódio do templo no ministério de Jesus

Levando em conta a diversidade entre os escritores dos Evangelhos, não é de surpreender que os estudiosos tenham discordado acerca do significado e dos detalhes do episódio no ministério de Jesus. O consenso situa o acontecimento no final do ministério de Jesus, não no início, favorecendo os Sinóticos, em detrimento de João. A partir desse ponto, porém, os estudiosos deixam de concordar entre si.

Embora variadas, as interpretações do episódio enquadram-se em quatro categorias básicas: 1) é um acontecimento *religioso* com o objetivo de eliminar as impurezas do templo, quer comerciais, quer sacerdotais; 2) é um acontecimento *messiânico* com o objetivo de incluir os gentios no âmbito das atividades do templo; 3) é um acontecimento *profético* com o objetivo de anunciar a destruição do templo e sua restauração escatológica; 4) é um acontecimento *político* com o objetivo de dificultar as atividades comerciais e sacerdotais do templo, porque se haviam tornado formas de opressão e exploração. Entretanto, qualquer que seja a abordagem ou combinação de abordagens que os intérpretes adotem, é preciso solucionar alguns problemas básicos sobre

o âmbito, o propósito e o conteúdo do acontecimento. A melhor maneira de fazê-lo é examinar as duas partes que compõem o episódio, a saber: as ações de Jesus e seu pronunciamento.

2.1 As ações de Jesus no templo. Para alguns estudiosos, o episódio relata a purificação do templo, feita por Jesus, além da afirmação de que seu propósito espiritual é ser uma casa de oração. Para outros, trata-se de um ataque direto ao templo e uma tentativa de controlá-lo politicamente. Entre esses dois extremos, estudiosos como R. A. Horsley e E. P. Sanders interpretam o fato como uma ação profético-simbólica de âmbito limitado que condena o templo.

Sanders conclui que Jesus profetizou ou ameaçou a destruição do templo como prelúdio da restauração escatológica da casa de Deus. De acordo com Horsley, a ação foi um ataque contra o opressivo sistema político e econômico que se instalou no templo. Mais que uma ação simbólica, envolveu violência contra os exploradores do povo. Ambos concordam que a demonstração foi limitada o bastante para não atrair a atenção da polícia do templo, nem das tropas romanas estacionadas na fortaleza Antônia, mas foi importante o suficiente para suscitar uma ação conjunta contra Jesus.

2.2 O pronunciamento de Jesus no templo.

Há muito debate em torno dessa declaração, e a maioria dos estudiosos a considera marcana ou pré-marcana, mas sem ser possível identificá-la com Jesus. Por exemplo, G. W. Buchanan defende um contexto marcano, ao identificar o *léstai* com os “assaltantes” que tomaram o templo durante a revolta contra Roma. Outros entendem que a declaração de João 2.19 talvez reflita as palavras de Jesus com mais precisão que a do Evangelho de Marcos.

Contudo, se as leituras profético-políticas da passagem estão corretas, elas mostram, no que tange à declaração registrada em Marcos, que o episódio pode ser situado no contexto do ministério de Jesus. Se for assim, então Jesus está declarando que os verdadeiros salteadores sociais não são os bandidos que agem a partir de cavernas no deserto da Judeia, mas as eminentes autoridades da casa de Deus, construída sobre a caverna sagrada do monte do templo. A exploração e a opressão que se faziam por meio de impostos e tributos representam o verdadeiro banditismo social da época, embora mascarado de piedade e dever

religioso. Entendido dessa forma, a declaração se harmoniza com a ação, e ambas delineiam o julgamento profético do templo, o qual incitou as autoridades contra Jesus e o levou à crucificação.

BIBLIOGRAFIA. BARRETT, C. K. The house of prayer and the den of thieves. In: ELLIS, E. E. & GRASSER, E., orgs. *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. p. 13-20. ■ BUCHANAN, G. W. Mark 11:15-19: brigands in the temple. *HUCA*, v. 30, p. 169-77, 1959. ■ CHILTON, B. *Temple of Jesus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1992. ■ DERRETT, J. D. M. The zeal of the house and the cleansing of the temple. *DRev*, v. 95, p. 79-94, 1977. ■ EPPSTEIN, V. The historicity of the gospel account of the cleansing of the temple. *zNW*, v. 55, p. 42-58, 1964. ■ EVANS, C. A. Jesus' action in the temple: cleansing or portent of destruction? *CBQ*, v. 51, p. 237-70, 1989. ■ GUNDRY, R. H. *Matthew: a commentary on his literary and theological art*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. ■ HAMILTON, N. Q. Temple cleansing and temple bank. *JBL*, v. 83, p. 365-72, 1964. ■ HIERS, R. H. Purification of the temple: preparation for the kingdom of God. *JBL*, v. 90, p. 82-90, 1971. ■ HORSLEY, R. A. *Jesus and the spiral of violence: popular Jewish resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row, 1987. ■ ROTH, C. The cleansing of the temple and Zechariah. *NovT*, v. 4, p. 174-81, 1960. ■ SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ WRIGHT, N. T. *Jesus and the victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996. p. 413-28.

W. R. HERZOG II

TENTACÃO DE JESUS. VER LUCAS, EVANGELHO DE; MATEUS, EVANGELHO DE.

TESSALONICENSIS, CARTAS AOS

Paulo e Silas, acompanhados de seu ajudante, Timóteo, deram os primeiros passos para estabelecer uma comunidade cristã em Tessalônica como parte da primeira missão cristã na província da Macedônia. Tessalônica era uma das principais cidades do Império Romano. Os posteriores contatos dos missionários com a igreja dessa cidade resultaram em duas cartas (V. CARTAS, FORMAS DE CARTAS), que são provavelmente os mais antigos documentos cristãos que tenhamos hoje. Apesar

de sua brevidade e, em comparação com as outras cartas do *corpus* paulino, e da relativa ausência de temas teológicos significativamente desenvolvidos, as Cartas aos Tessalonicenses tornaram-se objeto de muita análise pelos estudiosos, especialmente nas áreas de crítica retórica, análise sociológica e início do desenvolvimento da teologia paulina.

1. Conteúdo das cartas
2. A cidade de Tessalônica
3. A missão paulina
4. A composição das cartas
5. Questões literárias e históricas
6. Teologia de Paulo na fase inicial

1. Conteúdo das cartas

A abertura das duas cartas aos tessalonicenses (1Ts 1.1; 2Ts 1.1,2) identifica seus autores como Paulo, Silas (que nas cartas é chamado Silvano) e Timóteo. Mas, com base em cartas posteriores de Paulo (v. tb. 1Ts 3.6), podemos supor que, no mínimo, Paulo desempenhou o papel principal em sua composição.

1.1 1Tessalonicenses. Em 1Tessalonicenses, Paulo agradece a Deus pelos cristãos de Tessalônica, lembrando-os de que eles haviam “recebido a palavra” pregada por Paulo e seus colaboradores “em meio a muita tribulação” (1Ts 1.6) e assim se tornaram exemplo para outros que haveriam de ouvir o evangelho (1Ts 1.7-10). Ele os lembra também das circunstâncias difíceis e da sinceridade e seriedade que caracterizaram a primeira missão apostólica (v. APOSTOLO) entre os tessalonicenses (1Ts 2.1-12). Aparentemente, ele faz menção disso para apresentar a si mesmo e a seus auxiliares perante seus leitores como exemplos de inculpabilidade. Paulo passa então a agradecer a Deus pela receptividade dos tessalonicenses ao evangelho. Ele os põe em um dos lados da linha divisória que separa o povo sofredor de Deus e os perseguidores que rejeitam a Palavra de Deus, estes exemplificados pelos “judeus” (1Ts 2.13-16). Em seguida, declara que o amor que tem por eles e a preocupação de que permaneçam firmes fizeram com que ele e seus colaboradores retomassem contato com os tessalonicenses. Agora que Timóteo havia retornado de Tessalônica, a notícia de que os crentes ali estavam firmes trouxe muita alegria (1Ts 2.17—3.10).

Uma oração a favor dos tessalonicenses, pedindo que o contato se mantenha, que eles manifestem amor e que sejam inculpáveis (1Ts 3.11-13), conclui a primeira seção principal da carta (1Ts 1—3). Nessa seção, Paulo identifica o elo entre os cristãos gentios de Tessalônica (v. 1Ts 1.9) e outros que pertencem ao povo de Deus, incluindo-se os profetas do AT (1Ts 2.15) e, especialmente, os missionários que levaram o evangelho a Tessalônica. Com essa ênfase no lugar que ocupavam entre o povo de Deus e nos vínculos que mantinham com a missão apostólica, Paulo oferece aos cristãos de Tessalônica uma maneira de pensar sobre si mesmos que lhes permitirá permanecer firmes e seguros no meio da adversidade que estão enfrentando. Esse conceito lança os alicerces para a segunda seção principal da carta, em que Paulo repetidas vezes se refere às tradições e instruções que os tessalonicenses receberam dos missionários (1Ts 4.1,2,9,11).

A segunda seção (1Ts 4—5) começa com uma exortação à vida santa (1Ts 4.1-12), que tem como foco a imoralidade sexual. Em seguida, Paulo discorre sobre a volta de Cristo (1Ts 4.13—5.11; v. ESCATOLOGIA), a qual proporciona o fundamento para uma exortação a uma vida de sobriedade, à fé, ao amor, à esperança e ao encorajamento mútuo (1Ts 5.4-8,11). Mas parece que sua motivação principal ao escrever essa seção escatológica foi a preocupação que alguns cristãos de Tessalônica tinham com o destino dos membros da igreja que haviam morrido antes da volta de Cristo (1Ts 4.13-18; v. RESSURREIÇÃO). A carta termina com admoestações e bênçãos gerais (1Ts 5.12-28).

1.2 2Tessalonicenses. A ação de graças de Paulo em 2Tessalonicenses 1.3-12, à semelhança da que vemos em 1Tessalonicenses, menciona a firmeza característica que os cristãos de Tessalônica revelavam no sofrimento e o exemplo que eram para outros. Uma vez mais, Paulo vê o sofrimento e as realizações dos tessalonicenses numa estrutura escatológica.

A Segunda Carta aos Tessalonicenses também revela que as questões referentes à escatologia eram essenciais na preocupação de Paulo com a comunidade cristã de Tessalônica (2Ts 2.1-12). O problema talvez fosse que alguns acreditavam que “o dia do Senhor” já havia acontecido (2Ts 2.2). Paulo responde, argumentando que

algumas coisas terão de acontecer antes daquele “dia” (2Ts 2.3-12). Como acontece em 1 Tessalonicenses, depois de responder às preocupações iniciais dos crentes, Paulo passa a dar graças por eles (2Ts 2.13-17). Um problema tratado nas admoestações gerais de 2 Tessalonicenses (2Ts 3.1-15) é o fato de alguns membros da igreja se recusarem a trabalhar (2Ts 3.10-12). A prática dos missionários apostólicos é apresentada então como exemplo de trabalho e autossuficiência econômica (2Ts 3.7-9). A carta termina com bênçãos e uma saudação pessoal de Paulo (2Ts 3.16-18).

2. A cidade de Tessalônica

Tessalônica era uma cidade populosa que experimentou bastante prosperidade durante a maior parte dos períodos helenístico e romano. Foi fundada por volta de 315 a.C. por Cassandro, ex-general de Alexandre, o Grande, no lugar da antiga Terma ou nas proximidades, à entrada do golfo de Terma, hoje denominado golfo de Salônica. Importante porto militar e comercial, tornou-se a principal cidade da Macedônia. Foi designada capital de um dos quatro distritos administrativos em que Roma dividiu a Macedônia em 168 a.C. No ano 146 a.C., tornou-se a capital da província da Macedônia, que então estava unificada. No mesmo ano, construiu-se a via Inaciana, que ligava a Ásia Menor ao mar Adriático (e a Roma, do outro lado do Adriático). Foi por essa estrada que Paulo e seus colaboradores viajaram de Filipos a Tessalônica (At 17.1). Como recompensa pelo apoio que deu a Antônio e Otaviano, em 42 a.C., Tessalônica tornou-se uma cidade livre. Até os séculos III e IV d.C., continuou sendo a cidade mais importante e populosa da Macedônia. Com o nome de Salônica, hoje é a segunda maior cidade da Grécia e ainda um importante porto marítimo.

Nos sítios arqueológicos na cidade, foram encontrados parte da muralha romana da cidade, um fórum romano do século I, uma ágora helenística de época anterior, um hipódromo, três vãos do arco triunfal de Galério e várias igrejas bizantinas. A porta de Vardar, que ficava no acesso para a via Inaciana, no lado oeste da cidade, e o arco de Galério, no lado leste da cidade, foram demolidos no século XIX. Uma inscrição encontrada na porta, com data aproximada do final do século I a.C. ao início do século II d.C., traz

a palavra grega *politarchês* (“autoridade civil”), que não é encontrada em outro lugar senão no relato de Atos sobre a missão de Paulo à cidade (At 17.6). Inscrições que mostram que os judeus haviam se instalado na cidade datam do final do período romano. Uma inscrição de uma sinagoga samaritana data de período anterior, talvez do século III a.C.

3. A missão paulina

3.1 O relato em Atos. O contexto judaico da primeira missão cristã em Tessalônica é proeminente em Atos (At 17.1-10). A missão de Paulo e Silas, que se deu principal ou totalmente em uma sinagoga judaica, consistiu em provar aos judeus, com base nas Escrituras hebraicas, que Jesus era o Messias (v. CRISTO). Entre os primeiros convertidos, havia alguns judeus, boa parte dos adoradores gentios do Deus de Israel e várias mulheres de destaque que provavelmente também faziam parte do grupo de adoradores gentios do Deus de Israel. A oposição à missão teve início por iniciativa de judeus (At 17.13), embora tenha se espalhado rapidamente entre os gentios, primeiro entre uma turba descontrolada e depois entre as autoridades da cidade. Além da dificuldade que criou para a nova comunidade cristã, a oposição fez com que a partida de Paulo e Silas (e Timóteo, embora não seja mencionado em Atos) fosse a atitude mais prudente. Desse modo, perante as autoridades os judeus que se opuseram à missão paulina conseguiram culpar os cristãos por uma agitação que os próprios judeus haviam criado.

Entretanto, em um primeiro exame as cartas de Paulo aos cristãos tessalonicenses não parecem sustentar o relato de Atos sobre o início da igreja em Tessalônica. Apesar de Paulo ter explicado pessoalmente as Escrituras (cf. At 17.2,3), nenhuma das cartas cita o AT: existem apenas ecos esporádicos e vagos das Escrituras hebraicas, dos quais o mais significativo é Daniel 11.36, em 2 Tessalonicenses 2.4. Não é o que seria de esperar de um escritor versado nas Escrituras, do escritor de Gálatas e Romanos, especialmente quando ele se dirige a um grupo de pessoas que até recentemente frequentara a sinagoga. Além do mais, o autor lembra os leitores de que eles, “deixando os ídolos”, agora aguardavam o Filho de Deus (v. FILHO DE DEUS), que viria dos céus

(1Ts 1.9,10, *ARA*). Em nenhuma das duas cartas existe a mínima indicação de que, antes de se encontrar com Paulo e Silas, algum dos leitores tivesse contato positivo e significativo com o judaísmo, muito menos a indicação de que alguns deles fossem judeus. (O contraste pelo menos não é tão certo no que diz respeito aos adversários de Paulo e Silas: em Atos, a oposição é constituída no final por judeus e gentios; em 1 Tessalonicenses, os adversários são os “concidadãos” dos cristãos [1Ts 2.14], e essa designação pode muito bem incluir alguns judeus.) Por isso, muitos acreditam que o relato de Atos acerca da missão em Tessalônica é inexato ou pelo menos faz parte da descrição, pelo autor de Atos, da estratégia missionária de Paulo e das relações entre cristãos e judeus (cf. At 13.44-50; 14.19; 18.12-17 etc.).

3.2 O quadro sugerido pelas cartas. O relato pode, aliás, estar descrevendo apenas um lado de uma missão que, de modo mais significativo, havia alcançado gentios não influenciados pelo judaísmo. Ao se referir nas duas cartas a seu labor físico (1Ts 2.9; 2Ts 3.7-9), Paulo dá uma pista desse outro lado da missão: seu local de trabalho pode ter sido aquele em que muitos gentios que moravam na cidade e não eram judaizados ouviram o evangelho. Isso está em conformidade com os métodos utilizados por outros pregadores e filósofos populares da época (HOCK, p. 38-41; MALHERBE, 1987, p. 17-20). O fato de Paulo ter trabalhado como artesão em Tessalônica (como aconteceu em Corinto, At 18.2,3) dá a entender uma estada mais longa na cidade que o período de três semanas ou pouco mais, que se pode inferir de Atos 17.2. Mais de uma vez, os cristãos de Filipos enviaram ajuda financeira a Paulo enquanto ele esteve em Tessalônica (Fp 4.15,16). Isso aponta para a mesma conclusão.

Mas pode ser que a situação fosse mais complexa, não apenas pelo que Atos nos permite ver, mas também pelo que podemos inferir das próprias cartas. Talvez Paulo tenha procurado minimizar a influência judaica sobre alguns dos cristãos tessalonicenses. Da maneira que se encontra, a estrutura da crença refletida nas cartas é uma forma apocalíptico-messiânica de judaísmo (v. APOCALIPTISMO; ESCATOLOGIA), embora as cartas jamais se refiram às Escrituras judaicas. Elas também incluem uma polêmica antijudaica expressa

de modo enérgico (1Ts 2.14-16) e destacam ou talvez até mesmo exagerem a origem pagã dos destinatários (1Ts 1.9) — possivelmente em razão das circunstâncias em que a igreja dos tessalonicenses teve início ou porque a reação de Paulo contra o judaísmo era resultado de seu chamado à fé e ao apostolado cristãos (sobre a última possibilidade, v. GAGER, embora em sua argumentação não leve 1 Tessalonicenses em conta).

Qualquer tentativa de dizer algo mais acerca dos cristãos de Tessalônica com base nas duas cartas tem de considerar o fato de que Paulo aparentemente pregou uma mensagem de forte conteúdo escatológico e que alguns membros da comunidade aparentemente levaram essa mensagem ao extremo (1Ts 4.13—5.11; 2Ts 2.1-12; SIMPSON, 1998). Talvez essa agitação escatológica tenha sido forte o bastante para gerar acusações de subversão política (At 17.6,7). Estudos sociológicos sobre grupos que dão demasiada ênfase à escatologia ou ao milenismo ressaltam que uma nova experiência de relativa privação surgida de mudanças nas estruturas da sociedade e de padrões de relacionamento costumam estar por trás desse tipo de interesse escatológico, justamente o tipo de fé que a pregação paulina do evangelho oferecia. Teria havido em Tessalônica uma situação social que tornara atrante o evangelho de Paulo?

Mesmo que os cristãos tessalonicenses não se sentissem à vontade com a situação social vigente, seria um erro supor que todos estavam na base da pirâmide social. Aliás, W. A. Meeks (p. 173-4) acredita que alguns dos convertidos de Paulo eram pessoas relativamente abastadas que experimentavam uma “incongruência em relação a sua posição social” ou uma “dissonância em relação a essa posição social”, porque sua posição não correspondia a sua riqueza. Essa incongruência estaria por trás de sua atração pela fé escatológica pregada por Paulo. Duas evidências revelam que a igreja de Tessalônica era constituída de pobres e ricos: a decisão de alguns de parar de trabalhar (2Ts 3.11) e as referências em Atos a “mulheres de posição” e a Jasom, que possuía uma casa (At 17.4,5).

R. Jewett (p. 113-32) apresenta para consideração alguns fatores sociais de Tessalônica que podem ter desempenhado um papel fundamental na reação positiva dos tessalonicenses à

mensagem de Paulo. Jewett cita o fato de a cidade de Tessalônica ter absorvido, no século 1 d.C., o culto a Cabiros (v. DONFRIED, 1985), que era um culto local a um redentor escatológico, popular entre as classes mais baixas, apresentando algumas semelhanças superficiais com o evangelho cristão. Para alguns dos que haviam sido adeptos do culto a Cabiros e haviam assim perdido o que a fé que recentemente abraçaram lhes proporcionava, o evangelho pode ter sido um substituto à altura. Jewett também aponta para as mudanças na sociedade tessalonicense com a transferência de poder para os romanos e a chegada de pessoas com poder político e comercial. Essa mudança teria contribuído para uma situação social em que o evangelho escatológico de Paulo teria sido visto de maneira favorável.

Qualquer que seja a maneira de entendermos sua origem, a igreja em Tessalônica parece ter se mantido estável e em relacionamento amistoso com Paulo e seus colaboradores. O texto de Atos 20.4 menciona dois homens de Tessalônica entre os representantes das igrejas gentílicas que acompanharam Paulo em sua última viagem a Jerusalém. Em 2Timóteo 4.10, menciona-se certo Demas, que abandonou Paulo e foi para Tessalônica. Essa breve observação não é suficiente para presumir que a igreja daquela cidade deixou de apoiar o apóstolo.

4. A composição das cartas

Aparentemente, as cartas aos cristãos de Tessalônica foram escritas não muito depois de Paulo, Silas e Timóteo terem partido dessa cidade e chegado a Atenas (1Ts 2.17; 3.1; At 17.10-15). As tentativas feitas por Paulo de voltar a Tessalônica foram frustradas (1Ts 2.18), talvez pela garantia exigida pelas autoridades da cidade dos cristãos de Tessalônica de que ele não retornaria (At 17.9). Mas ele conseguiu enviar Timóteo de volta à cidade (1Ts 3.2).

Sem dúvida, Timóteo foi portador de uma mensagem escrita, porém não a temos, a menos que seja 2Tessalonicenses (que seria, então, a mais antiga das duas cartas; essa é a opinião de WANAMAKER, p. 37-45; v., abaixo, sobre a sequência das cartas). De qualquer maneira, 1Tessalonicenses e talvez 2Tessalonicenses foram escritas depois que Timóteo voltou de Tessalônica com a

boa notícia sobre a estabilidade da comunidade cristã naquele lugar (1Ts 3.6). Paulo ainda esperava voltar a Tessalônica (1Ts 3.10,11). Nesse ínterim, ele e seus colegas enviaram as duas cartas para encorajar e exortar a igreja inexperiente a que procurasse resolver parte da confusão sobre a expectativa escatológica que eles haviam proclamado e que tratasse do problema da ociosidade por parte de alguns membros.

Em geral, entende-se que as cartas aos tessalonicenses surgiram de uma situação de conflito ideológico, determinada pela influência de outras cartas mais polêmicas de Paulo (posição adotada, de diferentes maneiras, e.g., por SCHMITHALS, p. 123-218; JEWETT, p. 149-57). Mas essa abordagem é quase sempre parte de um quadro monolítico e incorreto sobre os adversários de Paulo ou sobre as religiões existentes na época (v. GNOSTICISMO). Além do mais, a identificação dessa situação depende de ligações tênues estabelecidas entre as exortações paulinas e outras declarações e fenômenos do mundo antigo ou entre as diferentes cartas de Paulo (e.g., 1Tessalonicenses e 2Coríntios). Depende também de que se identifiquem algumas partes das cartas aos tessalonicenses como polêmicas (v. 5.1 abaixo). Estaremos em terreno mais firme, falando de modo geral, se pensarmos que os problemas na igreja tessalonicense surgiram das possibilidades do cristianismo paulino, não de alguma distorção ideológica surgida fora da comunidade.

Nessa estrutura, parece que uma escatologia plenamente realizada era defendida pelo menos por alguns membros da igreja de Tessalônica. Ao que parece, a confusão escatológica tratada por Paulo girava em torno do tempo que restava até a esperada volta de Jesus. Alguns membros da comunidade já haviam morrido, e os que continuavam vivos não estavam certos de que os mortos se beneficiariam com a volta de Cristo (1Ts 4.13-18). Nessa situação, alguns membros da comunidade talvez tivessem encontrado consolo na crença de que o aguardado retorno escatológico já havia ocorrido em algum sentido (2Ts 2.1-3; v. RESSURREIÇÃO).

Paulo não dá a razão por trás da recusa de alguns em trabalhar (1Ts 4.10-12; 5.14; 2Ts 3.6-12), nem diz se ao menos havia alguma razão por trás disso. Ele nem mesmo diz ou deixa implícito

que esse padrão de comportamento surgiu após a conversão ao cristianismo. Portanto, a ideia comum de que essa ociosidade era motivada por novas crenças escatológicas, constituindo-se outra manifestação da confusão escatológica abordada nas cartas (e.g., MARSHALL, p. 117, 218), não passa de conjectura.

Outra teoria apresentada é que o problema causado por pregadores cristãos que reivindicavam sustento por parte de seus ouvintes estava se revelando nessa recusa em trabalhar (TRILLING, 1972, p. 96-8). Mas esse problema, no qual Paulo não queria se envolver, em Corinto ou em Tessalônica (1Ts 2.9; 2Ts 3.7-9; 1Co 9), e de que trata a *Didaquê* (Di, 12), estava associado com os pregadores itinerantes. As cartas aos tessalonicenses, porém, tratam de um problema de ociosidade entre os membros da igreja.

É comum pensar que 1Tessalonicenses 2.1-12 seja uma resposta a acusações de que Paulo e seus colegas eram hipócritas não motivados por lealdade a Deus nem por amor aos tessalonicenses, mas por amor ao dinheiro (e.g., BRUCE, p. 27-8), ou de que Paulo havia descuidado dos dons carismáticos (cf. 1Ts 1.5; 2Co 10.10; 11.6; SCHMITHALS, p. 139-40, no que é seguido por JEWETT, p. 102-3). Mas já se demonstrou que essa passagem é apenas um exemplo de um padrão retórico antigo e comum, em que o orador ou escritor apresenta um exemplo a ser imitado, descrevendo o próprio comportamento em termos antitéticos (“não aquilo, mas isto”; LYONS, p. 184; MALHERBE, 1970, 1983).

Outra afirmação é que alguns aspectos do material exortativo de 1Tessalonicenses tratam de problemas específicos da comunidade cristã em Tessalônica (e.g., JEWETT, p. 100-2, sobre 1Ts 5.19-22; p. 103-4, sobre 5.12,13; BRUCE, p. 87, sobre 1Ts 4.3-8). Está claro que Paulo tem em mente o problema da ociosidade em 2Tessalonicenses e, por extensão, em 1Tessalonicenses. Mas em outras exortações, a saber, as que tratam de adultério e outras formas de imoralidade sexual (1Ts 4.3-8) e de respeito pelos líderes da igreja (1Ts 5.12,13, talvez com 2Ts 3.14,15), Paulo emprega exortações padronizadas e expressas em padrões retóricos normais, sem nenhuma indicação de que algum problema em particular esteja sendo tratado.

5. Questões literárias e históricas

5.1 Crítica da forma e crítica retórica. A maioria das cartas de Paulo traz, após a saudação, uma “ação de graças epistolar” (e.g., Rm 1.8-15; 1Co 1.4-9; Fp 1.3-11), e nisso elas se assemelham a outras cartas helenísticas (v. CARTAS, FORMAS DE CARTAS). As duas cartas aos tessalonicenses são anômalas pelo fato de cada uma possuir o que pode ser descrito como duas seções de ação de graças (1Ts 1.2-10; 2.13-16; 2Ts 1.3,4; 2.13,14), e em 1Tessalonicenses encontramos ainda outra expressão de ação de graças (1Ts 3.9,10). A presença de duas ações de graças em 2Tessalonicenses é interpretada como prova de que essa carta é uma imitação não paulina de 1Tessalonicenses (v., abaixo, sobre a questão da autoria).

Contudo, em 1Tessalonicenses, essa anomalia é resolvida mediante o ajuste das categorias normais da crítica da forma (e.g., interpenetração entre corpo da carta e ação de graças), mediante identificação de 1Tessalonicenses como uma fusão de duas cartas (SCHMITHALS) ou a identificação de 1Tessalonicenses 2.13-16 como uma interpolação pós-paulina (e.g., PEARSON e SCHMIDT). A ideia da interpolação concentra-se no contraste entre o que Paulo diz acerca dos “judeus” em 1Tessalonicenses 2.14-16 e a alta consideração demonstrada pelos judeus não cristãos em Romanos 9—11, incluindo-se sua declaração sobre a futura salvação dos judeus (Rm 11.26). A ideia da interpolação também se concentra em outros argumentos baseados no conteúdo e na estrutura da segunda ação de graças.

Costuma-se aceitar sem questionamento que a polêmica incisiva vista em 1Tessalonicenses 2.13-16 surge de uma situação de animosidade, mas essa pressuposição é minada pelos dados que mostram a polêmica incisiva como generalizada no mundo antigo, e mesmo dentro do judaísmo e da igreja (v. JOHNSON). Além disso, parece que Romanos 9—11 se baseia numa avaliação negativa da situação vigente entre judeus não cristãos (em particular, Rm 11.7-10). E, se a crítica da forma assumir a função de ferramenta de descrição, não de definição, será difícil utilizá-la para elaborar qualquer argumento a favor de uma interpolação (ou, no que diz respeito a 1Tessalonicenses, de um produto de fusão). O mesmo se pode dizer dos argumentos de que outras

passagens das cartas aos tessalonicenses sofreram interpolação (e.g., 1Ts 5.1-11).

A crítica da forma permite isolar o aspecto único e, portanto, o interesse especial dos três primeiros capítulos de 1Tessalonicenses, que é, em termos genéricos, o desejo de Paulo de retornar à ação de graças quando pensa no início de seu trabalho entre os tessalonicenses (v. SIMPSON, 1990). A renovação da ação de graças em 2Tessalonicenses 2.13, qualquer que seja o modo em que é descrita pela crítica da forma, permite que o escritor faça contraste entre “os que vos atribulam” (2Ts 1.6) e “os que perecem” (2Ts 2.10), de um lado, e os destinatários, de outro, emoldurando as palavras acerca daqueles com ação de graças por estes.

De modo geral, a crítica retórica das cartas consiste em identificar os antigos componentes retóricos (e.g., *exordium*, *partitio*, *narratio*) das cartas e assim considerar que as seções e as cartas têm o propósito de ser entidades completas com as funções generalizadas associadas aos termos retóricos. Desse modo, interpretam-se as cartas como um conjunto oratório com estrutura epistolar. Essa atenção cada vez maior à estrutura retórica das cartas não tem levado a uma concordância total (v. JEWETT, p. 63-87, 221, 225; WANAMAKER, p. 48-52), mas tem permitido abordagens mais flexíveis e novas maneiras de entender as funções das diferentes partes das cartas e as relações existentes entre essas partes (mesmo no caso de 1Ts 2.13-16), principalmente em comparação com as análises temáticas e da crítica da forma. A análise retórica também reanimou a questão do gênero e do tópico principal das cartas de Paulo. Cada vez mais, são consideradas retóricas as discordâncias no que diz respeito, por exemplo, ao propósito de 1Tessalonicenses 2.1-12.

5.2 A autoria de 2Tessalonicenses. Muitos estudiosos das cartas aos tessalonicenses estão convencidos de que, embora Paulo e seus colaboradores tenham escrito 1Tessalonicenses aos cristãos de Tessalônica, um paulinista pós-paulino escreveu 2Tessalonicenses, utilizando como modelo uma carta autêntica. Em geral, os argumentos a favor dessa ideia giram em torno da compreensão de que 2Tessalonicenses é uma correção consciente de um apocaliptismo exagerado, em parte inspirado pela carta autêntica.

As passagens de 2Tessalonicenses 2.2 e 3.17 são consideradas tentativas de encobrir os vestígios de falsificação e de denunciar 1Tessalonicenses, e o apelo direto à autoridade apostólica em 2Tessalonicenses 2.15 é visto como característica de um contexto pós-paulino.

No entanto, a diferença na escatologia entre as duas cartas tem sido exagerada. Que a parusia seria inesperada (1Ts 5) e que sinais a precederiam (2Ts 2) eram, na verdade, crenças que a igreja mais primitiva sustentava (e.g., Mc 13). Como falsa alegação de autenticidade, 2Tessalonicenses está longe de ser convincente, visto que nenhuma outra carta paulina apresenta tema semelhante. O apelo à autoridade apostólica, em 2Tessalonicenses 2.15, não é mais incisivo que o encontrado em 1Tessalonicenses: apenas é mais explícito.

Os influentes argumentos de W. Trilling contra a autoria de 2Tessalonicenses têm feito com que a atenção se desvie da escatologia e das referências a uma carta anterior e se concentre em outras questões: 1) várias diferenças de estilo e teologia entre 2Tessalonicenses e 1Tessalonicenses com as outras cartas paulinas incontestes; 2) diferença de atitude entre as duas cartas; 3) ausência de referências pessoais em 2Tessalonicenses.

A afirmação de que 2Tessalonicenses foi escrita por Paulo e seus colaboradores ainda não enfrenta nenhum argumento que pelos menos se aproxime de tornar a autoria pós-paulina uma conclusão convincente. Cada um dos argumentos apresentados por Trilling, em particular o das diferenças estilísticas, é praticamente de nenhum valor para alguns estudiosos que as examinaram detalhadamente. A diferença de atitude nas cartas, necessariamente relacionada com a ausência de referências pessoais em 2Tessalonicenses, talvez aponte não para destinatários diferentes, mas para um volume diferente de informações sobre a mesma situação, o que, na hipótese de ambas as cartas serem paulinas, suscita a questão da ordem cronológica.

5.3 A ordem das cartas. A ordem canônica de 1 e 2Tessalonicenses corresponde à ideia mais aceita sobre a sequência cronológica das cartas, mas tal ideia não tem valor como argumento, pois se baseia apenas no volume das cartas. O que importa são as diferenças na maneira em que as mesmas preocupações são tratadas nas duas

cartas e as pistas que contêm sobre a movimentação das pessoas e das próprias cartas. Seria mais plausível dizer que a maneira de tratar as questões da escatologia e da ociosidade se desenvolve de 1 Tessalonicenses para 2 Tessalonicenses? Ou será o inverso? Como entender as referências que parecem aludir a uma experiência passada em 1 Tessalonicenses 1.6, 2.14 e 3.3, mas a algo presente em 2 Tessalonicenses 1.4-7? Sem dúvida, Timóteo levou alguma comunicação escrita consigo na viagem mencionada em 1 Tessalonicenses 3.2-8, mas seria essa comunicação o que chamamos Segunda Carta aos Tessalonicenses? Ou seria 1 Tessalonicenses a carta mencionada em 2 Tessalonicenses 2.2? Será que uma situação que estava se agravando fez com que a atitude amistosa e de gratidão a Deus encontrada em 1 Tessalonicenses se transformasse no tom mais oficial de 2 Tessalonicenses, ou teria um melhor entendimento da situação (por meio do relatório de Timóteo; cf. 1Ts 3.6) levado a uma atitude mais agradecida?

É possível elaborar argumentos fortes a favor da prioridade de 1 Tessalonicenses (JEWETT, p. 24-30) tanto quanto de 2 Tessalonicenses (WANAMAKER, p. 37-45). Saber qual das duas veio primeiro é uma indagação para a qual não temos uma resposta precisa. Por esse motivo, não temos elementos para construir com segurança uma teoria sobre o contexto da carta. Como normalmente acontece, o que temos à disposição é o conteúdo das cartas, mas não o volume de informações que gostaríamos de ter sobre sua origem.

6. Teologia de Paulo na fase inicial

Boa parte do valor de 1 e 2 Tessalonicenses como documentos de teologia paulina baseia-se no fato de estarem aparentemente bem ligadas à pregação missionária de Paulo. As duas cartas são dirigidas a uma igreja fundada havia pouco tempo. Boa parte das cartas fala da obra de proclamação a que a igreja de Tessalônica deve sua origem, e quase nada do conteúdo é ocasionado por preocupações com situações especiais, pelo menos em comparação com outras cartas de Paulo. Em grande parte, procuram apenas encorajar os membros da nova comunidade cristã na nova condição em que se encontram. Mesmo quando não tratam de preocupações com situações especiais (nas seções escatológicas e nas palavras sobre o dever de

trabalhar), a linguagem provavelmente é a mesma da época da proclamação básica do evangelho e, sem dúvida, não passa de um desenvolvimento dos temas daquela proclamação.

Em particular, 1 Tessalonicenses 1.9,10 permite ver algo do padrão geral da pregação inicial de Paulo a públicos gentílicos, concentrada no único Deus e em Jesus, aquele que vem, o Mediador da redenção operada por Deus a favor da humanidade (cf. At 17.23-31; 1Co 8.6). O único Deus era essencial a qualquer forma de judaísmo, e a mensagem do fim apocalíptico do tempo presente era aceita por boa parte dos judeus, embora, é claro, o lugar de Jesus (v. JESUS E PAULO) na pregação de Paulo fosse além do conteúdo judaico.

A Primeira Carta aos Tessalonicenses também mostra que a pregação paulina do monoteísmo judaico (v. DEUS) incluía a polêmica judaica padrão contra a idolatria pagã (cf., e.g., Jt 10.1-10; Sb 13—15). Paulo identificava esse único Deus como o “Pai” de Jesus e dos cristãos (e.g., 1Ts 1.2,3,9,10). Como pregador, Paulo também falava da morte (1Ts 1.6; 2.15; 5.10), da ressurreição (1Ts 1.10; 4.14) e da aguardada volta escatológica de Jesus (1Ts 1.10; 2.19; 3.13; 5.23 — referências além das seções escatológicas específicas nas duas cartas; v. ESCATOLOGIA). A principal motivação apresentada para aceitar a mensagem de Paulo (“... recebestes [...] como a palavra de Deus”, 1Ts 2.13) era que a fé em Jesus, o qual “nos livra da ira vindoura”, é o caminho de fuga do juízo divino que virá (1Ts 1.10; 5.9; 2Ts 2.13).

Embora as cartas não tornem explícita uma cristologia desenvolvida, Jesus, “o Senhor”, é posto ao lado de Deus Pai como a fonte da existência da igreja tessalônica (1Ts 1.1; 2Ts 1.1), como o guia da missão apostólica (1Ts 3.11) e como aquele que dá consolo e esperança ao cristão (2Ts 2.16). Ele também é visto como exemplo para o povo sofredor de Deus, com os profetas, os apóstolos e os cristãos tessalonicenses (1Ts 1.6; 2.15). Mas seu sofrimento e sua morte possuem significado maior: é o que dá origem à vida eterna do crente em união “com ele” (1Ts 5.10,17).

Essa perspectiva de vida com Cristo (2Ts 2.1,2) distingue os cristãos como um povo que tem esperança (1Ts 4.13,18). Essa vida começará com a iniciativa divina de Jesus descer dos céus e com o chamado do arcanjo (1Ts 4.16; cf. 1Co 15.52);

os crentes que tiverem morrido serão ressuscitados, e os que estiverem vivos serão levados até as nuvens, para que uns e outros partilhem da vida com ele (1Ts 4.14-17; 5.10). A vinda de Jesus e “nossa reunião com ele” (2Ts 2.1) serão precedidas por uma forte manifestação do mal, que tentará tomar o lugar de Deus e receber adoração, apoiando suas reivindicações com milagres e, assim, convencendo os incrédulos (2Ts 2.3,9,10). Esse mal sempre está agindo, embora sua eficácia esteja agora limitada (2Ts 2.6,7). Quando se manifestar plenamente, ele o fará apenas como parte do plano divino de juízo (2Ts 2.11,12) e apenas para ser destruído por Cristo, quando este vier em socorro dos crentes (2Ts 2.8).

Para os incrédulos, a vinda de Cristo não será esperada, e não se pode precisar sua data (1Ts 5.1-3). Para os crentes, é não somente razão da esperança, mas também a motivação fundamental para uma vida correta e para a edificação da comunidade (1Ts 5.4-11). Nada nas exortações morais de Paulo é peculiarmente judaico ou cristão: tudo podia ser encontrado entre os pregadores gentílicos não cristãos e entre os filósofos morais da época (v. MALHERBE, 1987). Mas, para Paulo, o fundamento da exortação ética é diferente: é o chamado de Deus “para o seu reino e glória” (1Ts 2.12; cf. 2Ts 1.11), é a vontade de Deus (1Ts 4.3), é o conhecimento de Deus por meio da proclamação cristã (1Ts 4.5) e é a expectativa do juízo de Deus (do “Senhor”, talvez uma referência a Jesus; 1Ts 4.6). É um chamado à santidade (1Ts 4.3,4; cf. 5.23) e a um relacionamento com Deus, que é desfrutado por aqueles que partilham de seu Espírito (1Ts 4.8; 5.19; 2Ts 2.13).

A fé no evangelho dera origem a uma comunidade que devia se concentrar no amor mútuo (1Ts 3.12; 4.9; 2Ts 1.3) e na admoestação (1Ts 5.11; 2Ts 3.15). A disseminação do evangelho em novas áreas era uma preocupação importante da igreja, mais ainda de seus missionários (1Ts 1.8,9; 2Ts 3.1). As cartas praticamente não permitem vislumbrar as estruturas eclesiais surgidas nesse momento inicial, mas Paulo deixa claro que o entendimento era que os missionários e os líderes locais tinham autoridade sobre a vida dos crentes. Uma função importante de líderes locais e apostólicos era servir de exemplo ético e fazer exortações (1Ts 2.11,12; 5.12,13;

2Ts 3.4,14,15), mas essa responsabilidade também era dos membros da igreja (1Ts 5.11). O papel central que o sofrimento dos proclamadores do evangelho, e do próprio Paulo, ocupa na teologia do apóstolo parece ter sido bastante influenciado por sua ligação com a igreja de Tessalônica (v. esp. 1Ts 2; cf. 2Co 10—13; Fp 3; Gl 4.12-19; 5.11). A imitação é o vínculo entre os que estão chegando à fé e seus líderes que sofrem e os que os antecederam na fé (1Ts 1.7; 2.14; cf. 2Ts 1.4), e o sofrimento é a experiência inevitável dos pregadores e da comunidade cristã (1Ts 3.3,4).

Ver também ESCATOLOGIA.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: BEST, E. *A commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. Peabody: Hendrickson, 1972. (BNTC.) ■ _____ . _____ . Peabody: Hendrickson, 1988. (BNTC.) ■ BRUCE, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco: Word, 1982. (WBC.) ■ MALHERBE, A. J. *The Letters to the Thessalonians*. New York: Doubleday, 2000. (AB.) ■ MARSHALL, I. H. *1 and 2 Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. (NCBC.) ■ MORRIS, L. *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. (NICNT.) ■ RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995. ■ WANAMAKER, C. A. *1 and 2 Thessalonians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (NGTC.) ■ **Estudos:** BASLER, J. M., org. *Pauline theology*. Minneapolis: Fortress, 1991. v. 1. ■ COLLINS, R. F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Louvain: Peeters/Louvain University. (BETL, 66.) ■ DONFRIED, K. P. The cults of Thessalonica and the Thessalonian correspondence. *NTS*, v. 31, p. 336-56, 1985. ■ DONFRIED, K. P. & BEUTLER, J. *The Thessalonians debate: methodological discord or methodological synthesis?* Grand Rapids: Eerdmans, 2000. ■ GAGER, J. G. Some notes on Paul's conversion. *NTS*, p. 697-704, 1981. ■ HOCK, R. F. *The social context of Paul's ministry: tentmaking and apostleship*. Philadelphia: Fortress, 1980. ■ HUGHES, F. W. *Early Christian rhetoric and 2 Thessalonians*. Sheffield: JSOT, 1989. (JSNTSup, 30.) ■ JEWETT, R. *The Thessalonian correspondence: Pauline rhetoric and millenarian piety*. Philadelphia: Fortress, 1986. (FF.) ■ JOHNSON, L. T. The New Testament's anti-Jewish slander and the conventions of ancient polemic. *JBL*, v. 108, p. 419-41, 1989. ■ LYONS, G. *Pauline*

autobiography: toward a new understanding. Atlanta: Scholars. p. 177-221. (SBLDS, 73.) ■ MALHERBE, A. J. Exhortation in First Thessalonians. *NovT*, v. 25, p. 238-56, 1983. ■ _____. "Gentle as a nurse": the stoic background to 1 Thess. II. *NovT*, v. 12, p. 203-17, 1970. ■ _____. *Paul and the Thessalonians: the philosophical tradition of pastoral care*. Philadelphia: Fortress, 1987. ■ MEKES, W. A. *The first urban Christians: the social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983. ■ PEARSON, B. A. 1 Thessalonians 2:13-16: A deutero-Pauline interpolation. *HTR*, v. 64, p. 79-94, 1971. ■ SCHMIDT, D. 1 Thess 2:13-16: linguistic evidence for an interpolation. *JBL*, v. 102, p. 269-79, 1983. ■ SCHMITHALS, W. *Paul and the gnostics*. Nashville: Abingdon, 1972. p. 123-218. ■ SIMPSON, J. W. Problems posed by 1 Thessalonians 2:15-16 and a solution. *HBT*, v. 12, p. 42-72, 1990. ■ _____. Shaped by the stories: narrative in 1 Thessalonians. *ATJ*, v. 53, p. 15-25, 1998. ■ TRILLING, W. *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*. Leipzig: St. Benno, 1972.

J. W. SIMPSON JR.

TESTAMENTO DE JÓ. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

TESTAMENTO DE MOISÉS. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

TESTAMENTOS DOS DOZE PATRIARCAS. Ver APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS.

TIAGO, CARTA DE

A Carta de Tiago está entre os livros do NT que têm recebido menos atenção. A maioria dos crentes e de suas tradições de fé (especialmente os protestantes) ainda concorda com o veredicto negativo de Lutero sobre sua utilidade para a formação cristã, assinalando a falta de referência a Cristo e sua aparente discordância de Paulo como bons motivos para que a releguemos a uma posição secundária no âmbito da igreja. Os estudiosos de nossa época têm até mesmo considerado que a tendência mais prática do livro é inerentemente inferior quando comparada à profundidade teológica da correspondência paulina. Ao mesmo tempo, outros apelaram para as soluções sábias que a carta apresenta para situações cotidianas, demonstrando que a religião plenamente bíblica

exige mais que meras confissões ortodoxas de fé. Nesse sentido, Tiago oferece um controle complementar e um contrapeso para as tendências das cartas paulinas, ajudando a elaborar um testemunho bíblico que recomenda uma firme confiança na obra redentora do Senhor Jesus (Paulo) e uma sabedoria prática que segue o modelo da vida de Jesus (Tiago).

1. O(s) autor(es) de Tiago
2. O público-alvo de Tiago
3. A literatura de Tiago
4. Abordagem canônica em relação a Tiago
5. O evangelho na visão de Tiago
6. O argumento de Tiago

1. O(s) autor(es) de Tiago

1.1 Candidatos a autores. Para qualquer intérprete interessado numa ampla gama de questões históricas, é importante a identidade tanto do autor de um livro quanto de seus primeiros leitores. Por exemplo, é difícil situar uma composição em seu contexto original, saber algo do que a ocasionou e quando e como ela influenciou seus primeiros leitores sem que se tenha uma boa ideia de quem a escreveu e por que o fez.

O versículo inicial reivindica diretamente a autoria de "Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo" (Tg 1.1). Apesar disso, a identidade do autor continua sendo objeto de debate entre os estudiosos da atualidade. Duas questões críticas estão em jogo. Quem é esse Tiago mencionado no início da carta? Seria ele necessariamente o autor da carta? Não há dados históricos que possam resolver essas questões: não dispomos de nenhum outro texto da autoria de Tiago com o qual possamos comparar seu estilo literário e o assunto de que ele trata, nem existe ninguém da época desse autor que confirme sua identidade.

Mesmo que se concorde que a epígrafe do livro identifica seu autor verdadeiro, existem vários líderes cristãos de nome Tiago dentre os quais podemos escolher o autor, incluindo-se seis mencionados no NT. A essa lista, por mera conjectura, alguns acrescentam até mesmo um "Tiago desconhecido" (MOFFATT). Entre os Tiagos citados nas Escrituras, existem dois apóstolos, o que os torna candidatos atraentes, por causa da íntima ligação histórica entre canonicidade e apostolicidade, ideia que durante algum tempo recebeu

acolhida no Ocidente, onde alguns achavam que o livro fora escrito pelo apóstolo Tiago, filho de Alfeu (cf. Mc 3.18; At 1.13). Contudo, fora das Escrituras não há registro de seu ministério apostólico. De qualquer maneira, não parece que se deva exigir do autor uma credencial apostólica: a abertura do livro não apela para uma função apostólica como forma de conferir autoridade ao texto, e sim ao relacionamento mais modesto que, na condição de “servo”, o autor mantém com Deus e com o Senhor Jesus. Orígenes e Jerônimo eram de opinião que nenhum apóstolo poderia ter escrito Tiago, uma vez que discorda tão claramente do pensamento paulino, ideia que, séculos depois, Lutero acompanhou.

A maioria dos estudiosos presume que o único candidato viável continua sendo Tiago, o Justo, irmão de Jesus, veredicto que encontra apoio limitado na tradição antiga (v. EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.23.4). Embora não fosse um dos Doze, o retrato que a Bíblia apresenta de Tiago é o de um líder importante no cristianismo judaico mais antigo. Jesus o escolheu após a ressurreição (1Co 15.7), aparentemente para um ministério importante (v. *Ev hb*, 7). Por isso, não surpreende que Atos apresente Tiago como sucessor de Pedro em Jerusalém (At 12.17; WALL, 1991), pois a liderança pastoral que exerceu sobre a igreja em Jerusalém se tornou cada vez mais estratégica, primeiramente no Concílio de Jerusalém (At 15.13-21) e mais tarde durante seu relacionamento com Paulo (At 21.17-26). Paulo cita Tiago como a primeira das três “colunas” da igreja judaica (Gl 2.9), cuja contínua observância da circuncisão e das leis de pureza ritual minou o evangelho da missão paulina entre os gentios de Antioquia (Gl 2.11-15).

Na verdade, a igreja judaica preservou as ricas memórias de Tiago, o Justo, até quando o século II já ia bem avançado, porque o via como discípulo-modelo (MARTIN, p. xli-lxi). Eusébio cita até mesmo Hegésipo, crente judeu do século II e originário de Jerusalém, que descreve com alguns detalhes a superioridade moral e religiosa de Tiago (EUSÉBIO, *Hi ec*, 2.23.4). Aliás, um conjunto significativo de escritos cristãos apócrifos (em grande parte gnósticos), compostos pseudograficamente em nome de Tiago nos séculos II e III (1 e 2Ap Tg; Af Tg; Pt [= Livro] Tg; v. *Ev hb*; Ep Pe Fi), exalta um Tiago exemplar, senão

lendário, cuja piedade vibrante e estilo de vida ascético corrigiram uma igreja que se havia tornado demasiadamente secular e de classe média para o gosto de seus membros judeus e gnósticos mais conservadores (WALL & LEMCIO, p. 250-71). É quase certo que a igreja pensava nesse Tiago como o que aparece na abertura da carta que leva seu nome, ao canonizar os livros do NT. Só o testemunho que ele deu de Cristo e a permanente autoridade que desfrutou bem no início do cristianismo, algo que o torna único entre os possíveis candidatos, justificam a posição canônica atribuída a essa composição controversa. Diante disso, W. G. Kümmel conclui: “Sem dúvida, a Carta de Tiago reivindica ter sido escrita [pelo irmão de Jesus] e, mesmo que não seja autêntica, apela para o nome desse Tiago famoso e para o peso de sua pessoa como fonte de autoridade para seu conteúdo” (KÜMMEL, p. 412).

1.2 Estilo autoral e assunto. Será que “esse Tiago famoso” escreveu o livro que leva seu nome? A maioria dos estudiosos da atualidade acredita que não e favorece uma data pós-apostólica, embora já existam alusões significativas a Tiago em *1 Clemente e Hermas, no final do século I* (DAVIDS, p. 8-9). Esses estudiosos pressupõem que o grego coíné mais apurado e a capacidade artístico-literária que se veem na composição, além do conhecimento substancial que o autor tem da filosofia helenística da época, estão além da capacidade e da origem desse judeu proveniente da classe trabalhadora da Galileia (REICKE e LAWS). Tiago pode até mesmo ter se valido do que na época era uma prática comum, a saber, usado um amanuense ou secretário de confiança e de boa formação, que conhecia bem o grego e que teria transcrito as exortações pastorais de Tiago em estilo mais fluente e literário para um público mais amplo de fala grega (MITTON), ao mesmo tempo que mantinha seu jeito semítico original.

Essa solução é desnecessária. Basta recorrer às evidências que, em número cada vez maior, demonstram uma inter-relação bastante ativa entre as culturas helenística e palestina durante o final do período do segundo templo. Os judeus religiosos, especialmente na Galileia, podem muito bem ter sido anti-helenísticos antes e durante a queda de Jerusalém, em 70 d.C. (v. JUDAÍSMO). Entretanto, judeus e gregos se misturavam, mesmo

se sentindo um pouco desconfortáveis. Dessa maneira, O livro de Atos descreve uma congregação em Jerusalém que incluía judeus de fala grega e um pastor (Tiago) que citava a tradução grega (LXX) das Escrituras quando os instrua (At 15.17,18; cf. Tg 4.6). Ou seja, Tiago cresceu em uma cultura judaica helenizada em que se falava o grego, que ele talvez tenha aprendido suficientemente bem para escrever esse livro.

Outros entendem que o escritor da carta não pode ter sido o irmão de Jesus, cujo perfil nas Escrituras é o de quem valoriza as minúcias da Lei judaica, que se chocam com a ideia básica da carta (KÜMMEL). Essa objeção também é de pouco valor. Um número cada vez maior de estudiosos acredita que esse molde teológico e as intenções pastorais judaico-cristãs, que se percebem na carta, espelham os mesmos compromissos do Tiago bíblico. Por exemplo, sua preocupação com pureza religiosa (At 21) e com o procedimento público de conformidade com a *Torá* (Gl 2) se destaca no texto (Tg 1.22-27; 2.8-26). Seu compromisso com os pobres, que Paulo menciona em Gálatas 2.10, também reflete um tema importante do livro (Tg 1.9-11; 2.1-7; 5.1-6). Até mesmo o Tiago conciliador de Atos 15 parece condizente com a atitude por trás do livro. De igual modo, as tradições que Lucas emprega para narrar o pronunciamento de Tiago no Concílio de Jerusalém (At 15.13-21) e a carta posteriormente enviada a Antioquia (At 15.23-29) revelam uma notável semelhança com o conteúdo e o vocabulário da Carta de Tiago (ADAMSON, p. 18-20). Além disso, com base em Atos e no mundo social do judaísmo messiânico do século I, pode-se dizer que os muitos temas e imagens de natureza apocalíptica encontrados no texto de Tiago dão ensejo a uma sociologia de sofrimento, semelhante à da comunidade de Jerusalém, pastoreada por Tiago. Vale também ressaltar as várias alusões a materiais targúmicos e midráshicos encontrados em Tiago que ocorrem após seu pronunciamento em Atos, quando ele, valendo-se de um *midrash* sobre o livro bíblico de Amós, resolve um conflito interno crucial (At 15.17-21).

A concordância entre esse Tiago e o assunto da carta também é confirmada por indícios menos evidentes. Muitos acreditam que é possível calcular as datas de composição com base nas

imagens e ideias a respeito de Jesus. Desse modo, uma cristologia mais completa ou desenvolvida aparecerá em uma composição mais tardia. Com esse raciocínio, é mais fácil explicar as escassas referências a Jesus em Tiago (Tg 1.1; 2.1), que não contêm nem mesmo uma eventual alusão à sua morte expiatória (v. CRISTO, MORTE DE), caso a carta tenha sido escrita em meados do século I.

Por fim, a consideração mais importante sobre o assunto é se o autor está reagindo a elementos controversos do ensino de Paulo, entre os quais a relação entre fé e obras e entre lei e liberdade. Uma vez que essas combinações não se acham nem em fontes judaicas, nem nas tradições cristãs mais antigas do NT, alguns estudiosos pressupõem que o autor esteja reagindo a ideias encontradas nos escritos de Paulo, quando esses passaram a ter uma circulação mais ampla, perto do final do século I (e.g., DIBELIUS e LAWS). Visto que Tiago foi executado em 62 d.C. pelo sumo sacerdote Anano II, esses estudiosos pressupõem ainda que Tiago, o Justo, não poderia ter escrito a Carta de Tiago.

Entretanto, muitos relutam em aceitar que o autor foi motivado pelos escritos de Paulo. Alguns acham impossível que um leitor cristão dos escritos de Paulo pudesse criticá-lo de maneira tão aberta, especialmente no final do século I ou início do século II, quando seus escritos já estavam sendo reconhecidos como “Escrituras” (2Pe 3.15,16). Outros ainda consideram que a questão de dependência literária está em aberto (MAYOR; DAVIDS; MARTIN). Mesmo que Tiago e Paulo queiram dizer a mesma coisa com “fé e obras” ou com “lei e liberdade” — algo que continua sendo questionado pelos estudiosos —, Paulo poderia muito bem estar respondendo ao querigma do cristianismo de Jerusalém, especialmente em Romanos e Gálatas, livros em que se encontram numerosos paralelos. Em apoio a isso, pode-se citar a conhecida afirmação de G. Bornkamm de que Paulo escreveu Romanos como “sua última vontade e testamento”, a fim de relembrar as controvérsias geradas por seu trabalho missionário, particularmente entre os crentes em Jerusalém, e responder a elas (BORNKAMM, p. 17-31). Embora as ideias e o argumento de Tiago não precisem ser anteriores à missão gentílica de Paulo e ao *corpus* paulino, é possível que sua posição no

cristianismo mais antigo seja mais real e certa do que em geral se supõe. Em suma, não há motivo convincente para defender uma posição contrária à tradicional, pois é possível pressupor uma data pré-paulina para a carta e aceitar Tiago, o Justo, como seu autor (v., porém, 4 abaixo).

1.3 Estágios da composição. Talvez a contínua indefinição do problema sugira outra solução, que leve em conta e integre um campo mais amplo de informações. Nesse sentido, J. Cantinat, que em tempos mais recentes foi cautelosamente seguido por P. H. Davids, apresenta para consideração a ideia de que a composição da forma bíblica de Tiago se desenvolveu em dois estágios diversos (v. DAVIDS, p. 12-3). De acordo com essa hipótese, Tiago, o Justo, é responsável pela maior parte do material básico do livro, apresentado inicialmente como homilias e preservado por cristãos judeus da Diáspora (Tg 1.1; cf. At 8.4; 11.19). Isso talvez explique o conteúdo teológico “primitivo” da carta.

Essas memórias preciosas de Tiago foram, então, editadas e escritas por outra pessoa, provavelmente — embora não necessariamente — após a morte de Tiago, por causa das pressões da missão educacional de uma igreja em expansão. O editor que escreveu Tiago pode tê-lo feito sem interesses religiosos pessoais, mas apenas com o objetivo de compilar e preservar para futuros leitores as mais perenes “frases de Tiago”. Se for de fato necessária, essa conjectura talvez explique a verbalização do cristianismo de Tiago na forma literária e intelectual da cultura helenística.

No entanto, raramente os editores são assim tão objetivos. Até mesmo os que não costumam sobrepor perspectivas teológicas ao compor uma obra precisam escolher algum material dentre as tradições disponíveis — o que é um ato de juízo interpretativo. Além disso, o ato de reprocessar tradições antigas é normalmente ocasionado pelas necessidades dos novos leitores. A estrutura literária e a coerência teológica cuidadosas da carta parecem refletir exatamente esse tipo de decisão editorial. É improvável que Tiago seja uma simples compilação de frases, como alguns têm sugerido (v. 3 abaixo), ou a cópia de um discurso antigo. Aliás, caso se aceite a ideia da composição em dois estágios, talvez seja necessário pressupor que o editor tinha em mente certos objetivos

teológicos, sociológicos e literários, então refletidos na forma final e no assunto da carta.

Por exemplo, a reorganização que o editor faz de tradições mais antigas para combinar com lemas paulinos (Tg 2.12-16) e fazer alusões estratégicas ao ministério de Jesus entre os pobres, além da inteligente combinação de citações da *Torá* (ou alusões a ela) e dos Profetas com o bom senso (Tg 1.19-27; 4.6-10; 4.13—5.6), teve o propósito de criar um contexto mais rico, no qual seu público pudesse interpretar melhor o testemunho oficial de Tiago acerca do evangelho. Ao contrário de qualquer sermão pregado por Tiago, uma composição escrita alcança novos públicos e o faz de uma nova maneira, que apresenta com mais eficácia uma solução inspirada para a crise espiritual que atravessam. Embora o editor tenha seguido as convicções fundamentais de Tiago, o Justo, seu plano literário acentua certas convicções teológicas que eram relevantes para as novas contingências de sua igreja no final do século I, a qual se encontrava em um contexto geográfico, linguístico e cultural bem diferente daquele dos velhos dias em Jerusalém. Por isso, o intérprete que optar pela hipótese da composição em dois estágios deve considerar o editor o verdadeiro autor da carta, e o final do século I, a verdadeira data de sua composição.

2. O público-alvo de Tiago

As cartas do NT são escritos situacionais, na maioria das vezes redigidos para defender ou nutrir a fé hesitante de um público-alvo imaturo. Embora o conselho do autor só raramente assumia a forma narrativa, cada carta, ainda que de forma implícita, conta uma história dos esforços empreendidos por seu público-alvo para confirmar sua fé. No caso de Tiago, o enredo da história envolve o sofrimento de crentes judeus cuja devoção ao Senhor e uns aos outros é provada por conflitos de vários tipos, tanto espirituais quanto sociais.

2.1 Identidade do público-alvo. A identidade dos primeiros leitores de Tiago é indefinida, e as opiniões permanecem divididas. Diante da escassa informação sobre a identidade dos leitores, a maioria dos exegetas se satisfaz em situá-los em um de dois lugares: na Diáspora pós-paulina ou na Síria-Palestina antes da guerra (66-70 d.C.).

Contudo, todos concordam que o lugar certo para começar essa análise é o versículo inicial da carta, que saúda o público-alvo, identificado como as “doze tribos da Dispersão”. Qualquer que seja a maneira em que for entendida, essa expressão enigmática pode ser empregada para interpretar as referências posteriores que a própria carta faz aos leitores, resultando em um quadro mais detalhado e nítido.

Caso se interprete ao pé da letra a expressão inicial, os leitores são provavelmente crentes judeus (“doze tribos”) que residem em algum território romano fora da Palestina (“da Dispersão”), talvez Roma, Alexandria ou mesmo a Síria, perto do final do agitado reinado de Domiciano (REICKE). Mas, se a expressão for entendida metaforicamente, o âmbito de possíveis sentidos e contextos é significativamente ampliado. Com base nisso, alguns criaram contextos complexos de conflito social e espiritual, confirmados pelas cenas de hostilidade encontradas ao longo da carta.

Na verdade, uma leitura metafórica de “as doze tribos” concorda com o emprego da expressão por outros autores bíblicos. Os profetas bíblicos, por exemplo, usam a expressão (ou, então, “tribos de Israel”) para se referir a um Israel futuro e restaurado (Ez 47.13,22; Is 49.6; Zc 9.1). No argumento de Paulo, o “Israel de Deus” (Gl 6.16) é um povo espiritual, não étnico (cf. Rm 9—11; Gl 3—6), que pertence a Cristo (Rm 9.1-18), sendo o legítimo herdeiro da promessa bíblica de salvação (Gl 3.21—4.7; cf. Tg 2.5). De modo semelhante, o público-alvo de Tiago é constituído de pessoas, cuja identidade básica parece religiosa e escatológica, não étnica e nacional. Ou seja, constituem um povo espiritual que tem a vida orientada pela Palavra de Deus e o destino concretizado na bênção prometida por Deus.

Os escritos judaicos também atestam o uso metafórico da Diáspora para designar os crentes que viviam na Palestina, sem ser alcançados pelos sistemas de apoio social e religioso (OVERMAN e MAYNARD-REID). Nesse caso, uma referência aos judeus da Diáspora não precisa situá-los em um lugar geográfico, e sim em um mundo social. Além disso, eles foram muitas vezes expulsos de sua terra natal por motivos políticos (e.g., criminosos) e econômicos (e.g., trabalhadores desempregados, devedores de impostos). Nesse

sentido, eram estrangeiros em sua pátria e fora dela. Mesmo na Palestina, o solo pátrio costumava estar nas mãos dos ricos proprietários de terras (Tg 5.1), os quais controlavam a vida econômica (Tg 5.4,6) e religiosa (Tg 2.2-7) dos empregados pobres, às vezes de maneira desonesta e cruel (v. 2.2 abaixo).

De modo semelhante, nas Escrituras, a Diáspora ressalta exatamente esse tipo de experiência (cf. 1Pe 1.1; Is 49.6), em que a dor de um povo é resultado de estar ele separado da terra abundante da bênção divina, seja essa terra Israel ou os céus. No sentido religioso, o sofrimento revela a condição de “peregrino e estrangeiro” da pessoa, porém, mais significativamente, a ausência da salvação prometida, ainda futura. Aliás, esse entendimento teológico de lugar acrescenta outra camada de significado à expressão “as doze tribos”, cuja herança futura das bênçãos do reino atenua as provações do exílio presente.

A ambivalência que vem à mente, entre o atual sofrimento do público-alvo na Diáspora e sua restauração futura na condição de doze tribos, ressalta a crise espiritual que levou à composição e à leitura da carta. O raciocínio é muito bem apresentado: embora pertençam ao Israel redimido e restaurado, os crentes ainda enfrentam as adversidades e a aflição da Diáspora, que provam sua devoção a Deus (Tg 1.2,3). O possível fracasso espiritual traz consigo esta consequência: a perda da bênção prometida (Tg 1.12-15). A aprovação no teste espiritual, possibilitado pela sabedoria divina, assegura a salvação futura da comunidade (Tg 1.16-21). Por isso, a consideração jubilosa que a comunidade dá ao sofrimento presente (Tg 1.2) tem em mente a perspectiva de uma restauração futura, quando tudo se tornará completo e perfeito e nada faltará (Tg 1.4).

2.2 O mundo social e espiritual do público-alvo. As referências aos primeiros leitores da carta, por mais tênues ou mesmo obscuras, fornecem vários indícios sobre a natureza do conflito, o que talvez nos ajude a contar a história não registrada desses leitores. Eles são crentes (Tg 1.2), membros de uma sinagoga judaico-cristã (Tg 2.1,2), que desejam ser “ricos em fé”, na condição de herdeiros do reino prometido (Tg 2.5), e, ao mesmo tempo, procuram os prazeres terrenos de que sentem falta (Tg 4.1-5). Parte do sofrimento que

experimentam se deve à sua pobreza. São uma congregação “de condição humilde” (Tg 1.9-11; cf. Tg 4.6-10), constituída de membros da classe trabalhadora pobre (Tg 5.1-6) e de outros grupos sociais que abrangem os mais desprezados (Tg 1.27; cf. At 6.1-6), os mais oprimidos (Tg 2.1-7; cf. Gl 2.9,10) e os mais pobres (Tg 2.14-17).

Seus inimigos são os latifundiários ricos (Tg 5.1) e a classe média envolvida no comércio (Tg 4.13), sendo ambos os grupos membros de uma congregação judaica ligada à sinagoga local (Tg 2.2-4; cf. Tg 1.9). No entanto, o que manifestam — a exploração dos pobres, a ganância e a maldade, que ofendem os alicerces morais da tradição bíblica (Tg 2.8-10) — reforça a crítica do autor contra eles. São tolos porque olham para o “espelho” (= lei bíblica) e então se desviam dele (Tg 1.22-24), sem que, à vista da luz eterna da vontade de Deus (Tg 4.14-17) e da vinda iminente do juízo divino (Tg 5.4-9), reflitam sobre a própria fragilidade (ou riquezas, Tg 5.1-3). Aliás, eles se tornaram “estrangeiros” (Tg 2.6,7) para o reino de Deus (Tg 2.5), não mais pertencendo às “doze tribos”, nem podendo mais aguardar com regozijo a completa restauração. Demonstrando que são de fora, oprimem os membros necessitados da congregação (Tg 2.2), usando até mesmo de influência política para explorar os pobres da classe trabalhadora (Tg 5.1-6) e exigir veredictos favoráveis no tribunal civil (Tg 2.6,7) e no da sinagoga (Tg 2.3,4; WARD).

Essas pressões externas criaram tensões na congregação, ameaçando sua unidade e também a sobrevivência escatológica. O conflito entre os crentes apresenta-se de muitas formas. Alguns menosprezam os pobres da congregação para honrar os ricos e poderosos de fora (Tg 1.22—2.26). As ofensas entre mestres rivais enfraquecem o ministério de ensino e a formação espiritual do povo (Tg 3.1-18). A fonte das hostilidades entre os crentes (Tg 4.1,2) e, por fim, contra Deus (Tg 4.7-10) é a frustração por não terem os bens materiais que desejam ardentemente.

Talvez mais perturbador que esse conflito entre ricos e pobres, que, por sua vez, ameaça a solidariedade da congregação, seja o conflito espiritual ou psicológico, que ameaça o relacionamento do crente com Deus. As mesmas tribulações também geram dúvida sobre a generosidade

de Deus (Tg 1.5-8) ou mesmo a ideia enganosa e nociva de que Deus é culpado das coisas ruins que acontecem na vida (Tg 1.13-16). A ansiedade pela segurança pessoal talvez levasse alguém a supor que as confissões superficiais da fé ortodoxa fossem suficientes para a aprovação de Deus (Tg 1.22-27; 2.14-20), funcionando como substitutas de uma vida moralmente rigorosa que expressa misericórdia pelos pobres e impotentes explorados pelos ricos e poderosos (Tg 2.1-13,21-26). Um desejo íntimo e ardente por prazeres de que sentem falta (Tg 4.1,2) entrega a pessoa a um desejo corrosivo de coisas à custa do relacionamento com Deus (Tg 4.6-12) e com o próximo (Tg 4.3-5). O fracasso espiritual é resultado de engano teológico, quando uma ideia errada sobre a Palavra de Deus dá margem a decisões ruins e, no final, impede a participação na nova ordem (Tg 1.17-21; 2.12,13; 3.14-16; 4.11,12).

2.3 Tensões sociais e espirituais. Retratar com precisão um cenário no mundo romano do século I, seja helenístico, seja palestino, é tarefa extremamente difícil. Por isso, alguns preferem acompanhar Dibelius na ideia de que essa forma de literatura (parênese) resiste a qualquer teoria sobre as circunstâncias que possam ter ocasionado a composição e a primeira versão desse texto. Pode se pensar talvez em uma cultura moral que essa literatura está ajudando a modelar com seu conselho, delimitando as fronteiras sociorreligiosas da comunidade em um ambiente hostil (PERDUE; ELLIOT). Talvez até as imagens apocalípticas encontradas em toda a carta desempenhem o mesmo papel social: imagens que prefiguram uma nova ordem cultural que promete uma pátria alternativa, mais acolhedora, para um povo pobre e impotente (WALL, 1990).

Mesmo assim, alguns continuam a investigar Tiago em busca de um *Sitz im Leben* (“contexto de vida”) histórico em particular. A opinião tradicional situa o autor e seu público-alvo na Palestina pré-guerra. As informações extraídas da carta encaixam-se bem nesse contexto (DAVIDS, p. 28-34). Naturalmente, ninguém que aceite a Diáspora literal concordaria com esse contexto. Além disso, embora as imagens e metáforas baseadas na natureza fiquem mais nítidas contra o cenário da Palestina (HADIDIAN), S. S. Laws, entre outros, não se convence com esses dados e reage,

apontando para o uso de imagens semelhantes na literatura grega, assim como outros apontam para as Escrituras como fonte dessas imagens.

Entretanto, se o contexto da Diáspora for visto como metáfora da desestruturação espiritual ou social, as referências à luta de classes entre ricos e pobres oferecem indícios mais convincentes a favor de uma origem palestina (MAYNARD-REID). Na Palestina, como em todo o mundo romano, as áreas rurais e a riqueza estavam concentradas nas mãos de uns poucos fazendeiros ricos (Tg 5.1). Comerciantes de classe média (Tg 4.13) só podiam sonhar com uma vida luxuosa se conquistassem um lugar entre a aristocracia proprietária de terras. Com esse objetivo, os comerciantes trabalhavam com os grandes proprietários de terra a fim de controlar o comércio agrário, o que só tornava os trabalhadores mais dependentes do proprietário das terras e a situação do fazendeiro pequeno e independente mais difícil de suportar.

Contudo, não havia quase nenhum movimento ascendente entre essas classes sociais, porque Roma mantinha uma sociedade estratificada como forma de controlar as massas. Por temer uma greve de trabalhadores, Roma não encorajava a exploração dos pobres pela aliança entre comerciantes e fazendeiros, mas a situação era tolerada para que se pudesse manter a frágil prosperidade da região. Principalmente nas épocas de fome (v. Tg 5.17,18; At 11.27,28), a pressão sobre a mão de obra no campo e os que trabalhavam na ceifa se intensificava, e o bem-estar econômico dessas pessoas se tornava mais precário à medida que os proprietários de terras tentavam aumentar ao máximo os lucros (Tg 4.4-6). O resultado é que alguns não tinham nem mesmo o mínimo para sua subsistência (v. Tg 2.15,16). Desse modo, a maioria da população palestina estava confinada a guetos de trabalhadores, com um padrão de vida que mal lhes permitia sobreviver e sem esperança de uma vida melhor. Esse determinismo histórico dava origem ou ao ódio social e à rebelião campesina em potencial, ou a um sentimento religioso profundamente arraigado a uma “piedade da pobreza” e a uma esperança apocalíptica.

Além disso, Martin defende que a Carta de Tiago foi escrita a uma comunidade de pessoas pobres e seus líderes, que sofriam sob o domínio

saduceu. O argumento de Martin aceita o registro histórico de Josefo, segundo o qual Tiago foi executado por Anano II, sacerdote saduceu, no ano 62, no auge das tensões com a igreja de Jerusalém. Tiago pode ser lido como outro tipo de registro sobre o episódio. Sua argumentação também faz sentido no que diz respeito não apenas ao conflito econômico mencionado na carta (Tg 5.1-6; 2.6,7), pois a aristocracia proprietária de terras era composta essencialmente por saduceus, mas também ao religioso, à disposição teológica do livro, porque os saduceus também observavam a *Torá* (Tg 1.22-25; 2.8-13) e estavam profundamente temerosos de qualquer movimento apocalíptico-messiânico — ao qual os leitores de Tiago pertenciam (Tg 2.1; MARTIN, p. lxiv-lxv). Entretanto, ao contrário dos zelotes, cujo APOCALIPTISMO era o mais temido pelos saduceus, Tiago conduz seus leitores em uma direção mais espiritual e menos violenta, de modo que as lutas dos pobres contra os ricos são internalizadas como guerra espiritual contra o materialismo (Tg 4.1-5).

3. A literatura de Tiago

3.1 Tiago como exortação. A maioria dos estudiosos aceita com reservas a importante conclusão crítico-formal a que Dibelius chegou, a saber, que Tiago é uma parênese, antigo gênero de literatura moral caracterizado por uma compilação de várias máximas morais e pequenas composições temáticas, mais ou menos ligadas entre si por temas comuns e palavras-chave, mas sem rima, motivo teológico ou situação social específica. O clima dominante da parênese é imperativo: a exortação básica é a que se viva uma vida virtuosa. Os leitores são lembrados várias vezes da verdade moral que todos devem aceitar (e.g., Tg 1.19; 3.1-8; 4.3,4) e dos exemplos de heroísmo (e.g., Jesus, Abraão, Raabe, Jó, Elias) que todos devem imitar.

Mesmo que se aceite que Tiago manifesta as convenções da literatura parenética e tem forte apelo, a forma final emoldura um testemunho sobre Deus cuidadosamente organizado que obriga os crentes a uma resposta fiel e cristã diante das afirmações desse testemunho. Desde a obra de Dibelius, vários intérpretes têm demonstrado que a composição se desenvolve ao longo de uma estratégia retórica (e.g., JOHNSON e WATSON) que

defende uma mensagem teológica específica. L. T. Johnson argumenta que Tiago deve ser analisado como apresentação oral e defende a existência de uma coerência temática e literária estruturada por duas cosmovisões rivais: “amizade com o mundo” e “amizade com Deus” (JOHNSON, 1995, p. 13-5).

3.2 Tiago como epístola. Também é possível estudar Tiago como literatura epistolar. Embora omita muitos aspectos da forma epistolar paulina ou helenística, a estrutura de Tiago ainda apresenta um vago paralelo com outras cartas do NT: existe uma abertura (Tg 1.1), seguida de uma proposição (Tg 1.2-21) que esclarece o fator motivador da carta e introduz o conselho do autor. Apresenta, então, várias exortações e juramentos que promovem a piedade cristã (Tg 5.5-7,9-18), antes de declarar o verdadeiro propósito da carta (Tg 5.19,20). Entre as proposições iniciais e as exortações de conclusão, fica o corpo da carta (Tg 1.22—5.6), constituído de três composições razoavelmente longas sobre a sabedoria que há em ser “pronto a ouvir” (Tg 1.22—2.26), “tardio para falar” (Tg 3.1-18) e “tardio para se irar” (Tg 4.1—5.6), o que transmite de modo mais completo sua mensagem pastoral a leitores repletos de problemas.

É evidente que a forma literária do corpo principal de Tiago difere, em convenção e conteúdo, das cartas paulinas, quando comparada com elas. Entretanto, sua função é exatamente a mesma: proporcionar aos leitores uma interpretação persuasiva da crise espiritual que atravessam e oferecer-lhes uma solução prática que promova sua salvação futura (v. 4 abaixo).

3.3 Tiago como escrito sapiencial. A questão das fontes continua sendo espinhosa: de onde vem esse entendimento que o livro tem acerca da sabedoria? No meu ponto de vista, a sabedoria é a ideia que dá direção a esse livro e por meio da qual tudo o mais é entendido. Tiago refere-se à sabedoria como a divina “palavra da verdade”, graciosamente concedida a um povo fiel para que este entenda suas tribulações e possa se orientar em meio às tribulações, a fim de garantir seu destino na nova criação (cf. MARTIN, p. lxxxii-lxxxiv). Tem se afirmado, de modo convincente, que Tiago partilha do mundo moral greco-romano (LAWs): a virtude da comunidade dos sábios é

demonstrada durante a provação pessoal, quando as ações dos sábios resultam em bênção pessoal e divina (v. JOHNSON, 1995, p. 27-9). O conhecido contraste entre as confissões de confiança e a fé incorporada podem ser menos uma resposta ao ensino paulino e mais um reflexo do contraste entre discurso eloquente e ação moral encontrado em certos moralistas helenísticos como Epicteto.

As características de uma vida virtuosa, concentradas na lista encontrada em Tiago 3.7 e complementadas pela ênfase a uma vida de paciência, perfeição, constância e autocontrole, são temas comuns entre as filosofias morais da época, especialmente o estoicismo e o cinismo.

Este verbete procura entender essa mesma avaliação moral e seus vários temas à luz dos escritos sapienciais judaicos. O tema teológico de Tiago é profundamente bíblico, e os padrões literários greco-romanos e os temas encontrados nessa composição estão incluídos na visão bíblica do autor. De acordo com Tiago, a moral é intensificada pela fé que o crente tem em Deus. Não é, portanto, uma ética da virtude, cujo fracasso é o defeito de caráter e a autodestruição. Em vez disso, é uma ética teológica, pois a falta de sabedoria ameaça as relações do crente com Deus e põe em perigo a perspectiva de bênção no reino futuro de Deus na terra. Por isso, Tiago se enquadra muito mais facilmente como Escritura que como antologia de filosofia moral helenística. É claro que as duas fontes, a helenística e a bíblica, não divergem na forma nem no conteúdo e estão integradas a escritos judaicos intertestamentários, como Eclesiástico e Sabedoria de Salomão, os quais, sem dúvida, fazem parte da tradição sapiencial herdada por esse autor. Há também vários paralelos com os escritos de Filo. Tiago é uma sabedoria tradicional, e suas percepções são mais judaicas que greco-romanas. Em várias passagens, os assuntos fundamentais, implícitos nessa composição, não são greco-romanos, mas bíblicos — perspectiva que Johnson recentemente defendeu em seu comentário sobre Tiago.

Por esse motivo, o intérprete procura nas Escrituras, não nos escritos dos moralistas e dos filósofos greco-romanos, a relação entre Tiago e os assuntos ali tratados: Tiago apresenta uma leitura atualizada da sabedoria bíblica (Tg 1.19; v. 6 abaixo). A estratégia interpretativa geral de

Tiago é sapiencial no sentido de que as tradições não sapienciais e extrabíblicas passam pelo filtro da sabedoria judaica. Então, nesse sentido, a provação que Tiago menciona é espiritual, não pessoal, e esse “caminho da sabedoria” promete uma bênção escatológica (Tg 1.12) para os que vivem e agem à luz do triunfo vindouro do Senhor (Tg 2.5; 5.7-9).

3.4 Tiago como midrash. Tiago é um escrito midráshico. Embora vários exegetas tenham detectado fragmentos de *midrashim* judaicos da época empregados por Tiago (e.g., WARD e JOHNSON), pouquíssimos ousam afirmar como M. Gertner que o livro todo de Tiago é um *midrash* do salmo 12. Mais comedida é a ideia de Johnson, que encontra em Tiago exemplos de um *midrash* halákico de Levítico 19 que dão coesão à visão moral do livro e a justificam (JOHNSON, 1982).

A teoria literária contemporânea emprega o *midrash* como metáfora para designar a interação reflexiva de um texto literário com outro mais antigo. Ou seja, um texto literário é midráshico quando interpreta um texto mais antigo como parte da própria redação e argumentação, tendo em vista alcançar um novo público-alvo e a situação desse público. Nesse sentido, o indicador principal do *midrash* bíblico não é uma forma de literatura (e.g., halákica) produzida de acordo com certas normas rabínicas de comentário das Escrituras: o indicador principal é uma intertextualidade, quando o leitor de um texto bíblico reconhece a citação, alusão ou eco de outro texto bíblico mais antigo que completa e ressalta o significado do texto mais recente. Na minha leitura da intertextualidade do *midrash*, os textos bíblicos ecoam outros textos bíblicos como pistas literárias que apontam para aquelas histórias, temas, pessoas ou lugares a fim de elaborar um contexto bíblico mais completo, no qual o intérprete competente considera o significado teológico da passagem um objeto de análise.

Assim, tendo em mente essa compreensão do que seja o *midrash*, no que diz respeito a palavras e ideias semelhantes encontradas em diferentes partes das Escrituras, em Tiago ocorrem citações, alusões e ecos — palavras e ideias que acrescentam um sentido rico e implícito à mensagem do livro. Trata-se de uma mensagem emoldurada por um diálogo espontâneo e enriquecedor entre

Tiago e essas outras vozes bíblicas. Às vezes, o que falta em uma citação bíblica acrescenta a Tiago um aspecto que lhe dá significado. Por exemplo, a elaborada referência a Raabe, em Tiago 2.25, pressupõe, por aquilo que omite, que o leitor conhece bem a história desse personagem, conforme relatada em Josué 2. Dessa forma, Tiago não precisa nem mesmo mencionar a fé de Raabe, pois o relato bíblico acerca de Raabe afirma que as obras de sua hospitalidade são a marca da autenticidade da verdadeira religião. Desse modo, vim a ler Tiago como o produto literário de um autor cuja consciência sobre o cânon faz com que sua Bíblia passe a ser o símbolo principal de sua vida religiosa e então rotineiramente recorra a ela, às vezes de maneira sutil, para justificar a autoridade moral do conselho que está dando a seus leitores.

Percebe-se a natureza dinâmica de uma leitura intertextual de Tiago mesmo quando o exegeta estreita seu quadro de referências para a intratextualidade do livro em si. Seguindo a pista indicada por G. Lindbeck, descobre-se o significado pleno de Tiago quando uma passagem é analisada no contexto literário e teológico da composição, quando esta se torna o meio privilegiado da própria interpretação. Nesse sentido, aborda-se Tiago como um texto autônomo que fornece a própria “gramática”, que leva seu “mundo constituído por textos” a fazer sentido (LINDBECK, p. 136). Dessa perspectiva intratextual, é possível discernir, com base na repetição dos mais importantes lemas e palavras-chave em diferentes pontos do argumento, um significado mais profundo desses lemas e palavras (v., e.g., o uso que o autor faz da palavra “perfeito” [Tg 1.4,17,25; 2.22; 3.2; cf. 2.8; 5.11]). Pela repetição, essas palavras adquirem sentidos novos e ampliados, ao passo que, ao mesmo tempo, os usos anteriores alertam o intérprete para possíveis significados que podem muito bem estar obscurecidos no novo contexto literário e linguístico. Esse aspecto literário de Tiago é especialmente importante, porque proporciona uma coerência literária que, de outra forma, parece não existir para alguns intérpretes.

Os dois aspectos da habilidade artístico-literária de Tiago mencionados acima também são importantes no discurso de persuasão da cultura literária greco-romana, o que também contribuiu

para dar forma ao corpo principal da composição (WATSON). Está claro que a repetição de palavras e ideias-chave em uma composição era um dos aspectos da retórica antiga, escrita ou falada. Por exemplo, por meio da repetição de palavras-chave ao longo de uma composição ou discurso, alguém como o autor de Tiago podia, tendo em mente seus destinatários, organizar seções diferentes de uma composição e estabelecer relações entre elas. Nesse aspecto, é essencial a natureza espontânea da repetição, de modo que os usos posteriores de uma palavra ou expressão naturalmente ampliavam e esclareciam como o ouvinte ou leitor devia entender um tema que era importante para a composição como um todo.

O emprego de exemplos proféticos em Tiago também segue a prática retórica da Antiguidade. No caso de Tiago, referências a personagens bíblicos conhecidos (Abraão, Raabe, Jó, Elias) não apenas proporcionavam oficialmente exemplos em apoio à mensagem — essas pessoas foram aprovadas em suas tribulações e dificuldades espirituais —, mas também exemplos para a comunidade escatológica: estas receberam de Deus as bênçãos prometidas. O emprego desses exemplos em Tiago é mais que retórico, pois cada um chama a atenção para uma história bíblica que fornece uma mensagem básica que está implícita e, por sua vez, aprofunda o tema que Tiago apresenta.

3.5 Fontes literárias. O possível conhecimento e uso de tradições do NT por parte do autor, especificamente as encontradas nos Evangelhos Sinóticos e nas cartas paulinas e petrinhas, continua sendo objeto de debate. Embora haja importantes paralelos linguísticos e temáticos entre Tiago e as principais cartas de Paulo e 1Pedro — mais numerosos e garantidos do que a maioria dos estudiosos admite —, a questão da dependência literária permanece indefinida (v. 1 acima). O mesmo se pode dizer da possível apropriação por Tiago de uma frase de Jesus encontrada em Q (HARTIN, 1991) e depois em Lucas (DAVIDS), mas especialmente em Mateus (SHEPHERD). Aliás, os paralelos entre Tiago e o Sermão do Monte, em sua versão mateusina (que tem paralelos em Lucas e Q) são notavelmente próximos (e.g., MAYOR, p. lxxxii-lxxxiv; SHEPHERD; cf. HARTIN, 1993). Entretanto, D. D. Deppe posiciona-se contra qualquer

fonte pré-sinótica, argumentando que as frases semelhantes em Tiago sugerem uma fonte ainda mais primitiva e, além disso, possuem forma e função literárias diferentes do que ocorre em Q e nos Evangelhos Sinóticos. Seja como for, B. Witherington está certo ao argumentar que Tiago apresenta uma concepção teológica mais convencional e menos profética que a encontrada nos lábios do Jesus dos Evangelhos Sinóticos (WITHERINGTON, p. 236-47).

4. Abordagem canônica em relação a Tiago

Toda abordagem canônica da interpretação bíblica considera a leitura das Escrituras em sua totalidade como o testemunho oficial ou canônico da igreja a respeito de Deus e, desse modo, formador e normativo do entendimento que a própria igreja tem acerca de Deus (WALL, 1995). O intérprete reconhece esse papel teológico mais claramente quando reflete sobre as Escrituras em seus contextos bíblicos e eclesiais, não em seu ambiente histórico ou literário “original”. Embora as reconstruções históricas e literárias do Tiago “original” tenham tido certo valor na identificação do sentido pleno do texto bíblico, é errôneo pressupor que a investigação histórico-crítica determina seu sentido normativo. A propriedade principal do texto bíblico não é histórica nem literária, mas teológica. Para o exegeta, situar essa composição no contexto do século I e apurar seu sentido ali é identificar erradamente o verdadeiro referente do testemunho bíblico, que é Deus. Caso o interesse que orienta a tarefa do intérprete diante das Escrituras sejam os papéis que elas desempenham com autoridade dentro da igreja, então todas as várias tarefas, a exegese e a interpretação buscarão entender um texto bíblico como fonte de reflexão e compreensão teológicas.

Em seu contexto vivencial bíblico, o livro de Tiago proporciona um testemunho peculiar e complementar acerca de Deus, de modo que não é uma expressão única da Palavra de Deus, nem uma voz dissonante a ser excluída das outras que, juntas, concordam sobre a Palavra. Nesse sentido, a fé cristã é distorcida quando não se leva a sério o testemunho peculiar de Tiago. Entende-se melhor o significado especial do testemunho desse livro acerca de Deus quando se examina sua relação com o testemunho de outros livros

e coleções bíblicas, justamente porque cada um entende Deus de maneira diferente, ainda que complementar, e pela “crítica mútua”, compõe uma fé mais objetiva e característica.

Além dessa perspectiva geral sobre o estudo das Escrituras, o intérprete recebe uma orientação importante por meio do título que introduz o livro na coleção canônica de que faz parte; pela disposição dos escritos no cânon como um todo; por meio da forma literária final de uma composição, que, nesse gênero, melhor expressa a Palavra de Deus; por meio do uso que o autor faz das Escrituras, pista inconfundível de que o público-alvo canônico deve ler seu livro como Escritura; por meio da história da interpretação do livro, ou seja, um livro se “torna canônico” quando intérpretes fiéis o usam repetidas vezes para confortar os aflitos e afligir os confortáveis.

4.1 Título. Os títulos são propriedades do processo canônico e, como tais, indicadores de uma tradição teológica. Eles desempenham um papel prático, exercendo autoridade na formação da fé e no testemunho dos leitores das Escrituras. Mesmo não havendo certeza de que Tiago deva ser lido como carta literária, a igreja antiga reconheceu sua inspiração divina justamente quando a utilizou como carta. Desse modo, o título *Iakōbou epistolē* (“Carta de Tiago”) é acrescentado a essa não carta (ou pelo menos uma carta literária diferente das escritas pela escola paulina) para fazê-la se enquadrar em uma coleção mais ampla de escritos epistolares que têm em comum o papel de nutrir a fé dos crentes. Ou seja, as cartas funcionavam como veículos pastorais de instrução e exortação e foram escritas para os crentes cuja adoração a Deus estava ameaçada por sofrimentos pessoais ou por confusão teológica. Por essa perspectiva, o público-alvo canônico lê a carta escrita por Tiago como Escritura cristã.

Na abertura de uma carta bíblica, a importância das afirmações sobre a autoria não é exclusivamente histórica. Na verdade, os nomes encontrados em títulos e saudações às vezes situam as composições em determinadas tradições teológicas, cada uma dando um testemunho oficial da atividade salvadora de Deus em Cristo Jesus. Em nosso caso, o título situa a composição de Tiago em um gênero específico de literatura para realçar seu papel prático na formação da fé

cristã e o tema teológico da obra em uma tradição particular — a de Tiago de Jerusalém, irmão de Jesus. Por sua vez, o nome Tiago, encontrado no título bíblico e na abertura epistolar, atribui esse escrito à tradição revelacional fundada por Tiago, ou seja, uma forma conservadora do cristianismo judaico.

4.2 Posicionamento no cânon. A posição das cartas no corpo do NT e de Tiago no meio delas revela o papel que esse livro continua a desempenhar como parte das Escrituras. Tiago faz parte de uma segunda coleção de cartas do NT. Embora por um longo tempo a relação existente entre os quatro Evangelhos venha sendo assunto de investigação entre os estudiosos, pouquíssimos consideram importante a relação entre as duas coleções de cartas do NT. Qual a possível relação entre as cartas não paulinas e as paulinas na formação de nossa compreensão teológica (que é a função das Escrituras)? Como essa consideração pode ajudar o intérprete a discernir o papel especial que Tiago desempenha na Bíblia?

No protestantismo, principalmente, a atenção básica tem se concentrado na coleção paulina com o objetivo de investigar não apenas o sentido de cada carta, mas também a relação entre elas. A sequência das cartas explica em parte o profundo interesse que existe no testemunho de Paulo a respeito do evangelho, visto que as cartas paulinas são posicionadas em primeiro lugar. No entanto, essa prioridade tem levado a um reducionismo no estudo da segunda coleção de cartas, uma coleção não paulina. Um exemplo é a ideia comum de que Tiago apresenta ou uma fé paulina, embora em uma fraseologia diferente, ou uma fé antipaulina. De uma forma ou de outra, a natureza mais complementar da relação intracanônica entre Tiago e Paulo fica seriamente distorcida, bem como, em sua totalidade, o testemunho que eles dão do evangelho de Deus.

Desse modo, pode se considerar que um papel crítico desempenhado pela segunda coleção de cartas (i.e., de cartas não paulinas) é aprimorar nosso entendimento acerca da primeira coleção (i.e., as cartas paulinas), oferecendo dispositivos de controle e de equilíbrio que impedem a distorção do evangelho em sua totalidade (WALL, 1992, p. 208-71). À luz da história da interpretação de Tiago, o intérprete é desafiado a ouvir na carta

uma voz diferente daquela ouvida quando lê Paulo. Entretanto, não se trata da voz de um ventríloquo nem de um adversário, mas de um colega, cuja nova perspectiva acrescenta um equilíbrio necessário ao que Paulo escreveu e já foi lido e aceito (v. 5 abaixo).

4.3 O público-alvo canônico. Embora os leitores mudem constantemente, as cartas bíblicas permitem a adaptação contínua de sua mensagem prática a cada geração de crentes. Não há garantia de que quem lê Tiago hoje partilhe de algum dos mundos em que viveram os primeiros leitores da carta. Também não devemos esperar a recuperação de todo o sentido das palavras que Tiago escreveu originariamente. Justamente pelo fato de Tiago ser Escritura canônica, os leitores não devem entender que seu sentido pertence a um passado distante. O tema central de provação espiritual parece pertinente, e é comum os leitores fazerem parte do grupo de ricos e poderosos que menosprezam os marginalizados, ou então do grupo dos marginalizados que precisam do apoio divino contra os poderosos e o recebem. Às vezes, Tiago desnuda a insensatez dos crentes que substituem a devoção concreta a Deus por uma confissão superficial ou fazem uso de palavras maldosas para obter vantagem sobre um rival — ambos temas importantes em Tiago. Suas palavras sábias podem soar proféticas, como uma crítica contundente contra os que só pensam nos próprios negócios. Elas também convidam ao arrependimento ou podem assumir um tom pastoral diante dos que mais necessitam da promessa do evangelho. A mensagem é esta: o livro de Tiago encontrou lugar nas Escrituras não apenas por oferecer limites à maneira em que entendemos Deus, mas também por iluminar nossa caminhada na presença de Deus, especialmente quando considerado como parte de um todo inspirado.

5. O evangelho na visão de Tiago

5.1 Um retrato de Deus. A velha conclusão da crítica de que Tiago não é um escrito teológico tem enfraquecido em anos recentes. Na pior das hipóteses, a maioria dos estudiosos hoje reconhece a importância das imagens e dos temas teológicos na mensagem desse livro. Por exemplo, Tiago pinta em cores nítidas o retrato de Deus. Deus é Criador, governando todas as coisas (Tg 1.17), e

promete uma nova ordem do cosmo (Tg 1.18), que será recriado perfeita e completamente, uma ordem em que nada falta (Tg 1.4). Como preparativo para o triunfo vindouro de Criador, Deus concede apenas boas dádivas à comunidade de fé (Tg 1.13-17), especialmente o dom da sabedoria (Tg 1.5,6; 3.17), que é capaz de “salvar a vossa vida” (Tg 1.21; 3.18). Deus também atende aos que lhe pedem sabedoria (Tg 1.5; 4.3) e cura (Tg 5.13-18). Deus é fiel à promessa de salvação (Tg 2.5; 4.6-10) e, na era futura, reverterá a condição dos pobres e impotentes que forem fiéis (Tg 1.9-11; 2.1-5). Pelo fato de Deus ser Salvador e Juiz de toda a criação (Tg 2.12,16; 4.11-17; 5.1-9), ele é adorado (Tg 3.9,10; 4.7-10), e a lei de Deus é obedecida (Tg 1.22-27).

5.2 Uma história da salvação de Deus. Em tempos recentes, os estudiosos da Bíblia passaram a ressaltar o aspecto narrativo do conteúdo teológico das Escrituras — na expressão sucinta de J. A. Sanders: “Deus também tem uma história”. É dupla a importância prática dessa linha de investigação. Em primeiro lugar, ela oferece aos teólogos bíblicos um arcabouço no qual podem desenvolver um tratamento abrangente e coerente do conteúdo teológico das Escrituras. Em segundo lugar, essas histórias têm a função de estimular uma identificação mais pessoal e imediata entre a narrativa bíblica e o público-alvo original.

Nesse aspecto, um trabalho que produziu resultados foi o de R. Hays. Ele defende a ideia de que a teologia paulina engloba o estilo narrativo. Para Hays, o âmago das convicções teológicas de Paulo abrange uma sequência de seis acontecimentos, começando com a promessa divina de bênção a Abraão e terminando com a segunda vinda do Senhor. Entre esses dois acontecimentos, acham-se os episódios que constituem o evento crístico, cujo clímax é a morte e ressurreição de Jesus e o resultado disso na comunidade de fé. Embora as ênfases paulinas sejam exclusivas do NT, a teologia narrativa de outros escritores sagrados, entre os quais Tiago, segue um roteiro parecido. À semelhança de Hays, E. E. Lemcio isolou os elementos básicos de um “querigma unificador” em cada unidade canônica (i.e., Evangelhos, Atos, Cartas, Apocalipse) do NT.

O evangelho quádruplo providencia a estrutura e o fundamento das Escrituras em uma

subestrutura narrativa. Ou seja, a história de Jesus torna-se a pressuposição fundamental do intérprete para entender o conselho prático e as afirmações teológicas contidas em cada livro posterior do NT. Também dessa perspectiva Tiago partilha com outros escritores bíblicos uma história comum da salvação divina por meio de Jesus Cristo, o que proporciona a estrutura e o tema de uma teologia bíblica completa e integral.

O acontecimento inaugural da história é 1) o ato em que Deus elege um povo para salvá-lo. Tiago entende a eleição divina da perspectiva social: Deus escolhe os pobres como herdeiros do reino prometido (Tg 2.5). Essa herança foi inicialmente prometida aos filhos de Abraão, mas não está condicionada à identidade nacional ou étnica deles, e sim à devoção que dedicam a Deus, a serem “ricos em fé” (cf. Tg 1.12; 2.5), o que se concretiza em atos de misericórdia (Tg 2.8-26).

2) Deus envia ao mundo um agente da SALVAÇÃO para libertar a humanidade dos efeitos de seu pecado. De acordo com Tiago, Deus “dá” a “palavra da verdade” aos pobres piedosos para que possam superar as provas espirituais (Tg 1.2,3) e restaurá-los como parte da ordem vindoura (Tg 1.4,17,18). O assunto da Palavra divina é a sabedoria proverbial (Tg 1.5), a qual requer que o conjunto dos crentes (i.e., a comunidade da fé) seja “pronto a ouvir, [...] tardio para falar e tardio para se irar” (Tg 1.19; v. 6 abaixo). Essa palavra de sabedoria pode salvar a comunidade (Tg 1.21; 3.17,18), livrando-a de toda a insensatez (Tg 1.16) e a imundícia (Tg 1.21), as quais produzem a morte (Tg 1.14,15; 3.14-16; 5.19,20).

3) A Palavra de Deus é revelada na “fé de nosso Senhor Jesus Cristo” (Tg 2.1, ARC). Diferentemente de Paulo, que compreende a fé de Jesus da perspectiva de sua morte e ressurreição messiânicas, Tiago a entende como exemplo de uma sabedoria vivenciada (a “palavra da verdade”). Em particular, a devoção de Jesus a Deus é confirmada pela maneira justa em que ele tratou o pobre, o que Deus requer de acordo com a lei “real” (Tg 2.8; cf. 1.27).

4) A sabedoria divina, que já se tornou conhecida nas Escrituras e foi exemplificada por Jesus, ilumina “o caminho” que leva às bênçãos divinas a qualquer crente que a peça a Deus (Tg 1.5) e

não duvide de sua eficácia (Tg 1.6-8). Além disso, a Palavra fincou raízes (Tg 1.21) e, dessa maneira, traçou a linha que delimita a comunidade eleita dos pobres (Tg 1.27). A condição de membro dessa comunidade e, com ela, a perspectiva de uma bênção futura são mantidas pelos que observam a Palavra (Tg 1.22-25; cf. 4.13-17), que a ensinam sem inveja (Tg 3.1-18) e resistem às paixões que minam a atuação da comunidade.

5) A crise vigente que leva à prova espiritual é provocada em cada luta pelo fato de o crente permanecer fiel em um mundo que se opõe a Deus (Tg 1.2,3; 3.13-16). Na situação presente, quando o sofrimento da comunidade parece mostrar que, da parte de Deus, não há boas intenções para com a criação, Tiago argumenta que a sabedoria proverbial concede a força necessária para passar pela prova espiritual, de modo que mesmo agora “os primeiros frutos” de uma nova criação já se manifestam na vida da comunidade (Tg 1.18; 3.17,18). Nesse sentido, o testemunho da comunidade sábia antecipa a era vindoura: a religião verdadeira e aprovada é um povo ético, cujo testemunho acerca de Deus é medido pela pureza de sua vida coletiva e pessoal (Tg 1.27; 2.14-16). Assim, no final, as obras públicas de sabedoria — a qual exige que a comunidade trate com bondade seus pobres (Tg 1.22—2.26), que as palavras proferidas sejam puras (Tg 3.1-18) e que quem deseja pertencer à classe média renuncie ao gosto pelos bens materiais (Tg 4.1—5.6) — é que constituem a identidade essencial de um povo escatológico.

6) A esperança da comunidade concentra-se na consumação da história, a vinda iminente do Senhor, que virá dos céus (Tg 5.7-9). Essa vinda introduz na história a bondade derradeira e a dádiva que aperfeiçoa, as quais procedem lá de cima. Nesse culminante “a qualquer momento”, a comunidade escatológica será confirmada: Deus julgará os insensatos e abençoará os sábios (Tg 2.13; 4.11,12; 5.4-9; cf. Mt 7.24-27). No final, Tiago e Paulo concordam a respeito desse acontecimento derradeiro. Ambos concordam que o juízo e a bênção divinos são, em última análise, atividades criadoras que dão origem à nova ordem das coisas (Tg 1.4; 1.18; 3.18; 5.7,8). Os dois concordam que a parusia é iminente, de modo que as convicções do monoteísmo cristológico e

as exigências do testemunho público são apresentadas com mais vigor e se concretizam com mais prontidão. O tempo para o arrependimento é curto, porque o tempo do juízo divino está próximo (Tg 5.7-9,19,20).

6. O argumento de Tiago

6.1 Introdução temática (Tg 1.1-21). Tiago foi escrita para uma comunidade cuja fé em Deus está sendo ameaçada por tribulações constantes (Tg 1.2-4). Essas “provações” da fé são causadas por uma variedade de circunstâncias, externas e históricas. O mais importante é que cada teste gera uma crise teológica, quando o crente é enganado ou confundido com mais facilidade sobre quem Deus é e como ele age (Tg 1.5-8). Em uma crise profunda, que leva à reflexão teológica, em grande parte interna e espiritual (Tg 1.13-15), requer-se uma decisão que, em última instância, é a medida da verdadeira devoção do crente a Deus. Ou seja, é o que determina se ele está ou não em condições de participar do reino vindouro de Deus (Tg 1.12). Permanecer fiel a Deus no presente é o caminho para receber, no futuro, as bênçãos que Deus prometeu.

A decisão da comunidade a favor de Deus ou contra ele está arraigada a uma percepção da liberdade moral. Que forma essa liberdade assumir? De um lado, o crente sábio ama a Deus e acredita que ele é um Pai leal e coerente, que concede generosamente à comunidade da fé a “palavra da verdade”, que orienta a peregrinação do crente na terra, em meio ao deserto de tribulações, rumo à terra prometida da vida eterna (Tg 1.16-18). O resultado antecipado de receber essa palavra, que diz respeito à sabedoria proverbial (Tg 1.19,20), é a capacidade cada vez maior de permanecer fiel a Deus durante as provações desta era, até que o Senhor se manifeste triunfante sobre o pecado e a morte. O crente sábio e fiel ingressará na era vindoura, quando tudo o que lhe falta agora será suprido e tudo se tornará perfeito por obra do Criador, que dará completude à existência material (Tg 1.9-11) e espiritual (Tg 1.21) da humanidade.

De outro lado, o crente insensato pensa que Deus é desleal e não cumprirá a promessa de uma nova vida, sendo o responsável pelas tribulações da comunidade (Tg 1.13-16). O insensato

pressupõe que Deus é responsável pelas tribulações da humanidade e também deseja sua morte. No entanto, o resultado desse engano é a rejeição aos méritos do conselho divino (cf. 1.21). Essa dúvida tem por consequência o fracasso espiritual quando se enfrentam as tribulações do tempo presente, e o resultado escatológico desse fracasso no presente é a perda da “coroa da vida”, que é a bênção para quem permanecer firme (Tg 1.12).

6.2 A sabedoria de ser “pronto a ouvir” (Tg 1.22—2.26). Na primeira seção do corpo principal da carta, a sabedoria do estar “pronto a ouvir” faz eco à *Torá*: “ouvir” é praticar as obras da *Torá* (Tg 1.22-25). Ou seja, a sabedoria de estar “pronto a ouvir” significa obedecer às leis levíticas sobre compaixão para com o próximo (Tg 1.26,27). Essa porção da *Torá* é apresentada como atitude sábia a tomar diante de uma situação em que são desconsideradas as necessidades materiais dos membros mais pobres e marginalizados da comunidade da fé. Essa situação é provocada pelo tratamento preferencial dispensado aos ricos e poderosos de fora nos julgamentos realizados na sinagoga (Tg 2.2-4) e nos tribunais (Tg 2.6,7). Nessa situação, a *Torá* exige que se libertem os pobres e os fracos de seus opressores (Tg 2.8-13).

Embora possa ter em vista a sobrevivência no curto prazo, a decisão de favorecer os ricos de fora, em prejuízo dos pobres de dentro, implica a reprovação no “teste de fé” da comunidade, porque Deus escolheu os pobres piedosos do mundo para receberem suas bênçãos (Tg 2.5). Além disso, esse favoritismo implica possíveis concessões aos males da ordem deste mundo. A natureza de um erro teológico é de tal ordem que põe em risco a salvação futura da comunidade, pois a salvação requer obras reais de compaixão para com os pobres (a diáspora social). Deus confirmou Jesus como “Senhor da glória” (Tg 2.1) porque, de acordo com a “lei real” (Tg 2.8), ele amou o próximo pobre e desvalido. Seu exemplo de compaixão divina, que se seguiu à lição deixada por seu ancestral Abraão (Tg 2.21-24) e também pela prostituta Raabe (Tg 2.25) — mapeia o caminho da salvação para todos, o qual conduz à vida eterna.

A comunidade sábia está pronta para ouvir e agir com base no que a *Torá* ordena, sabendo que

ela expressa a vontade de Deus, de acordo com a qual todas as pessoas serão abençoadas ou então julgadas por ocasião da vinda triunfante do reino de Deus (Tg 2.12,13). Se o fundamento da *Torá* é o mandamento de amar o próximo, especialmente os que são como “os órfãos e as viúvas nas suas dificuldades”, então é insensatez favorecer os ricos em detrimento dos pobres, quando o resultado é a retribuição eterna. De acordo com a *Torá*, a fé em Deus se concretiza em obras de compaixão: a verdadeira religião é uma religião ética, não uma ortodoxia confessional (Tg 2.14-26). É insensatez professar devoção a Deus sem o acompanhamento das obras de compaixão (Tg 2.20). Tal religião é sem valor, seja para anunciar a era vindoura, seja para ingressar nela (Tg 2.17,26).

6.3 A sabedoria de ser “tardio para falar” (Tg 3.1-18). O texto de Tiago sobre a sabedoria proverbial de ser “tardio para falar” é especialmente apropriado para o “deserto” (Tg 3.11,12), quando a caminhada espiritual é mais insegura (Tg 3.3-6) e a orientação de um mestre que é “sábio e tem conhecimento” (Tg 3.18) é decisiva, mas também quando se torna mais fácil dizer palavras duras. O risco de falar é ainda maior em razão da dificuldade inerente de controlar o que se diz (Tg 3.7,8).

Cada crise social também carrega consigo uma crise teológica, a saber, uma crise de fé no Criador (Tg 3.9,10). A difamação, que amaldiçoa o próximo, o qual deve ser objeto de amor (Tg 2.8), ofende as boas intenções do Criador, que fez o ser humano à imagem de Deus. A lógica mais penetrante da teologia da criação é que Deus estabeleceu padrões na ordem criada (Tg 3.11,12). Nesse sentido, as palavras profanas não produzem resultados espirituais (Tg 3.17,18).

Ou seja, o resultado de palavras que substituam a sabedoria “espiritual” (Tg 3.17) pela sabedoria “terrena” (Tg 3.15) é a “confusão” (Tg 3.16), que é o oposto do propósito do Criador para a criação restaurada (cf. Gn 1.2). O discurso demoníaco destrói relacionamentos humanos e impede a formação espiritual que capacita a comunidade para a caminhada em meio às tribulações, rumo à promessa futura de uma nova ordem. A mensagem “pura” e “cheia de misericórdia” (Tg 3.17), que se conforma à sabedoria celestial, resulta na

colheita da bênção de paz para o mestre “perfeito” (Tg 3.1,2), que a pratica (Tg 3.18).

6.4 A sabedoria de ser “tardio para se irar” (Tg 4.1—5.6). O texto de Tiago 4.1—5.6 interpreta o significado da exortação proverbial para o crente ser “tardio para se irar”. De acordo com Tiago, a fonte da ira da comunidade (Tg 4.1) é o desejo íntimo e intenso de prazeres materiais que o crente não desfruta (Tg 4.2,3). A tribulação que põe em risco a participação da comunidade no triunfo vindouro de Deus tem raízes na incapacidade de estar satisfeito com a condição humilde, cobiçando, então, os bens materiais dos outros (Tg 4.4,5). Esse desejo intenso pelas coisas materiais põe em teste a dependência que a comunidade tem de Deus, o qual resiste ao arrogante e exalta os de condição humilde (Tg 4.6; cf. 2.5). A comunidade sábia humilha-se perante Deus (Tg 4.7-10), que sozinho determina o critério para o juízo e a salvação (Tg 4.11,12).

O insensato, contudo, continua a se deleitar no desejo intenso e egoísta de lucro material, sem levar em consideração a vontade de Deus para a existência humana (Tg 4.13-17). Na verdade, os que preferem Mamom a Deus também escolherão Mamom em detrimento do próximo e tratarão os pobres com descaso (Tg 5.4) e hostilidade (Tg 5.6). É irônico que a penúria de trabalhadores maltratados prenuncie a penúria dos ricos no último dia, quando perderão a riqueza (Tg 5.1,2) e a vida (Tg 5.4) nas mãos de um Deus irado.

6.5 Exortações finais (Tg 5.7-20). Tiago encerra da mesma maneira que inicia: com duas afirmações completas. Ao trazer à lembrança lemas e expressões importantes das afirmações introdutórias, repetindo sua proposição básica, o autor emoldura seu comentário sobre a sabedoria. Mais que uma retrospectiva sobre o caminho da sabedoria segundo Tiago, a conclusão também apresenta a principal motivação para seguir o conselho sapiencial: a vinda do Senhor está próxima (Tg 5.7-9).

As exortações para que se suporte a provação da fé, ideia implícita por toda a carta, denota certa urgência por causa das incisivas afirmações de que a parusia é iminente. À semelhança de Jó (Tg 5.10-12) e ao contrário de seus amigos queixosos (Tg 5.9), a comunidade é incentivada a exercitar a paciência (Tg 5.7,8), e à semelhança

de Elias (Tg 5.17,18), incentivada a orar pela cura (Tg 5.13-16), a fim de garantir a participação na vinda triunfante do reino de Deus.

Os versículos finais (Tg 5.19,20) constituem uma convocação aos leitores para uma missão especial entre os crentes insensatos, que têm sido enganados pela falsidade e se afastado da “palavra da verdade”, a qual determina o caminho da sabedoria. A cura espiritual dessas pessoas resultará, no fim dos tempos, em salvação, em lugar de condenação. Ser igreja é ser sábio na hora da provação, sabendo que a presente provação da fé determina o ingresso na era vindoura.

Ver também SABEDORIA.

BIBLIOGRAFIA. Comentários: ADAMSON, J. B. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954. (NICNT.) ■ CANTINAT, J. *Les épîtres de s. Jacques et de s. Jude*. Paris: Gabalda, 1973. (SB.) ■ DAVIDS, P. H. *Commentary on James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (NICTC.) ■ DIBELIUS, M. *James*. Ed. rev. H. GREEVEN. Philadelphia: Fortress, 1976. (Herm.) ■ HODGES, Z. C. *The Epistle of James*. Irving: Grace Evangelical Society, 1994. ■ JOHNSON, L. T. *The Letter of James*. New York: Doubleday, 1995. (AB.) ■ LAWS, S. S. *A commentary on the Epistle of James*. (HNTC.) San Francisco: Harper & Row, 1980. ■ MARTIN, R. P. *James*. Waco: Word, 1988. (WBC.) ■ MAYOR, J. B. *The Epistle of St. James*. Grand Rapids: Zondervan, 1954. ■ MITTON, C. L. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. ■ MOFFATT, J. *The General Epistles*. London: Hodder & Stoughton, 1928. (MNTC.) ■ MOO, D. *James*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. (TNTC.) ■ PERKINS, P. *First and Second Peter, James and Jude*. Louisville: John Knox, 1995. (IntC.) ■ REICKE, B. *The Epistles of James, Peter and Jude*. Garden City: Doubleday, 1964. (AB.) ■ ROPES, J. H. *The Epistle of St. James*. Edinburgh: T & T Clark, 1916. (ICC.) ■ STULAC, G. M. *James*. Downers Grove: InterVarsity, 1993. (IVPNTC.) ■ WALL, R. W. *The community of the wise: the Book of James*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997. (NTC.) ■ **Estudos:** BORNKAMM, G. The Letter to the Romans as Paul's last will and testament. In: DONFRIED, K., org. *The Romans debate*. Minneapolis: Augsburg, 1977. p. 17-31. ■ CHESTER, A. & MARTIN, R. P. *The theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. (NTT.) ■ CRANFIELD, C. E. B.

The message of James. *SJT*, v. 18, p. 182-93, 338-45, 1965. ■ DEPPE, D. D. *The sayings of Jesus in the Epistle of James*. Chelsea: Bookcrafters, 1989. ■ ELLIOT, J. H. The Epistle of James in rhetorical and social scientific perspective: holiness-wholeness and patterns of replication. *BTB*, v. 23, p. 71-81, 1993. ■ GERTNER, M. Midrashic terms and techniques in the New Testament: the Epistle of James, a *midrash* on a psalm. [S.l: s.n.], 1964. p. 463. (SE 3 [= *Texte und Untersuchungen*, 88].) ■ GOWAN, D. E. Wisdom and endurance in James. *HBT*, v. 15, p. 145-53, 1993. ■ HADIDIAN, D. Palestinian pictures in the Epistles of James. *ExpT*, v. 63, p. 227-8, 1952. ■ HARTIN, P. J. “Come now, you rich, weep and wail...” (James 5:1-6). *JTSA*, v. 84, p. 57-63, 1993. ■ _____. *James and the Q sayings of Jesus*. Sheffield: JSOT, 1991. (*JSNTsup*, 47.) ■ HAYS, R. B. *The faith of Jesus Christ*. Chico: Scholars, 1983. (SBLDS, 56.) ■ JEREMIAS, J. Paul and James. *ExpT*, v. 66, p. 368-71, 1954/1955. ■ JOHNSON, L. T. Friendship with the world/friendship with God: a study of discipleship in James. In: SEGOVIA, F. F., org. *Discipleship in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1985. p. 166-83. ■ _____. The mirror of remembrance (James 1:22-25). *CBO*, v. 50, p. 632-45, 1988. ■ _____. The social world of James. In: WHITE, L. M. & YARBOROUGH, O. L., orgs. *The social world of the first Christians*. Minneapolis: Fortress, 1995. p. 178-97. ■ _____. The use of Leviticus 19 in the Letter of James. *JBL*, v. 101, p. 391-401, 1982. ■ KIRK, J. A. The meaning of wisdom in James. *NTS*, v. 16, p. 24-38, 1969. ■ KITTEL, G. Der Jakobusbrief und die apostolischen Väter. *ZNW*, v. 43, p. 54-112, 1950. ■ KÜMMEL, W. G. *Introduction to the New Testament*. Ed. rev. Nashville: Abingdon, 1975. ■ LEMCIO, E. E. The unifying kerygma of the New Testament. *JSNT*, v. 33, p. 3-17, 1988. ■ LINDBECK, G. *The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age*. Philadelphia: Westminster, 1984. ■ MAYNARD-REID, P. U. *Poverty and wealth in James*. Maryknoll: Orbis, 1987. ■ OVERMAN, J. A. The Diaspora in the modern study of ancient Judaism. In: OVERMAN, J. A. & MACLENNAN, R. S., orgs. *Diaspora Jews and Judaism*. Atlanta: Scholars, 1992. p. 63-78. (SFSH, 41.) ■ PENNER, T. C. *The Epistle of James and Eschatology*. Sheffield: Academic, 1996. (*JSNT-sup*, 121.) ■ PERDUE, L. Paraenesis and the Epistle of James. *ZNW*, v. 72, p. 241-56, 1981. ■ SANDERS, J. A. *God has a story too*. Philadelphia: Fortress,

1979. ■ SHEPHERD, A. M. The Epistle of James and the Gospel of Matthew. *JBL*, v. 75, p. 40-51, 1956. ■ WALL, R. W. *Colossians & Philemon*. Downers Grove: InterVarsity, 1993. (*IVPNTC.*) ■ _____. James as apocalyptic paraenesis. *RO*, v. 32, p. 11-22, 1990. ■ _____. Reading the New Testament in canonical context. In: GREEN, J. B., org. *Hearing the New Testament: strategies for interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 370-93. ■ _____. Successors to “the Twelve” according to Acts 12:1-17. *CBO*, v. 53, p. 628-43, 1991. ■ _____. A unifying theology of the Catholic Epistles: a canonical approach. In: SCHLOSSER, J. *Catholic Epistles and the tradition*. Leuven: Peeters, 2003. (*BETL.*) ■ WALL, R. W. & LEMCIO, E. E. *The New Testament as canon: a reader in canonical criticism*. Sheffield: JSOT, 1992. (*JSNTSup*, 76.) ■ WARD, R. B. Partiality in the assembly: James 2:2-4. *HTR*, v. 62, p. 87-97, 1969. ■ _____. The works of Abraham: James 2:14-26. *HTR*, v. 61, p. 283-90, 1968. ■ WATSON, D. F. James 2 in light of Greco-Roman schemes of argumentation. *NTS*, v. 39, p. 94-121, 1993. ■ _____. The rhetoric of James 3:1-12 and a classical pattern of argumentation. *NovT*, v. 35, p. 487-94, 1993. ■ WITHERINGTON, B. *Jesus the Sage*. Minneapolis: Fortress, 1994.

R. W. WALL

TIMÓTEO, PRIMEIRA CARTA A. VER CARTAS PASTORAIS.

TIMÓTEO, SEGUNDA CARTA A. VER CARTAS PASTORAIS.

TIPOLOGIA. VER ADÃO E CRISTO.

TITO, CARTA A. VER CARTAS PASTORAIS.

Torá. Ver PAULO, O JUDEU; LEI.

TOSEFTÁ. VER TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS.

TRADIÇÃO. VER CARTAS PASTORAIS.

TRADIÇÃO L. VER PROBLEMA SINÓTICO.

TRADIÇÃO M. VER PROBLEMA SINÓTICO.

TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS

Os documentos do judaísmo rabínico — basicamente a *Mishná*, a *Toseftá*, o *Talmude*, o *midrash*

e os *targumim* — foram escritos ao longo de vários séculos após o período do NT, mas contêm tradições mais antigas, algumas com data do século I. Para os que estudam o NT, o valor desses documentos é que, avaliados criticamente, oferecem uma percepção da matriz judaica em que o cristianismo nasceu.

1. As raízes do movimento rabínico
2. A transição para o judaísmo rabínico
3. O surgimento dos escritos rabínicos
4. O uso dos escritos rabínicos para entender Jesus e os Evangelhos

1. As raízes do movimento rabínico

Em sua fase mais antiga, o movimento rabínico pode ser identificado com o farisaísmo. Josefo define os fariseus como religiosos que criticavam o sacerdócio asmoneu. O discurso dos fariseus foi inicialmente político (JOSEFO, *Ant.*, 13.10.5,6, § 288-98), e eles podiam recorrer à ação violenta, como aconteceu quando exigiram a execução dos conselheiros que recomendaram a Alexandre Janeu que matasse alguns simpatizantes desse grupo (JOSEFO, *Gu ju.*, 1.5.2,3, § 110-4). Contudo, o interesse maior dos fariseus era alcançar e manter a pureza. Em essência, procuravam alcançar a pureza, fazendo com que as ofertas, as pessoas e os sacerdotes estivessem em condições adequadas para o culto no templo. Por isso, eram de vital importância as questões referentes aos membros do sacerdócio, aos tipos de animais e bens que podiam ser oferecidos e à proximidade que podiam ter de todas as fontes de impureza.

1.1 Hillel. No início da era cristã, os fariseus tinham na pessoa de Hillel um eminente mestre em Jerusalém. Hillel, com justiça, é conhecido pela famosa frase, proferida uns vinte anos antes de Jesus: “Aquilo que odiais não façais a algum de vós; a *Torá* se resume a isso, ao passo que o restante é comentário” (*b. Shabb.*, 31a). A frase é notável, mas também pode induzir a erro. No contexto, Hillel está falando com um prosélito impaciente que deseja aprender a *Torá* ao mesmo tempo que procura viver de modo independente; sua impaciência acabara de lhe render a reprimenda por parte de Shammai, rabino com quem Hillel é intencionalmente contrastado na *Mishná*. É claro que Hillel não tinha nenhum interesse declarado de reduzir a *Torá* com base em algum princípio, e

disse ao prosélito: “Vai e estuda a *Torá!*”. Ou seja, Hillel estava dizendo ao gentio que a revelação dada a Moisés é a expressão da melhor ética, e, por esse motivo, ele devia dominar a *Torá* por completo, não apenas em parte.

De qualquer forma, para os fariseus, Hillel havia adquirido proeminência por decidir uma questão muito diferente das demais: se o sacrifício da Páscoa devia ser oferecido no sábado. Hillel apresentou primeiramente um argumento baseado nas Escrituras para aceitar a prática: visto que outras formas de serviço sacerdotal eram permitidas, o mesmo ocorria com o sacrifício do cordeiro. Seus ouvintes não se deixaram impressionar até que ele simplesmente afirmou ter aprendido esse ponto de vista na Babilônia, com Semaías e Abtalião, eminentes antecessores do movimento. A autoridade de ambos foi suficiente para se impor aos líderes da opinião farisaica na época, os “filhos de Batira” (cf. *t. Pesah.*, 4.13,14; *y. Pesah.*, 6.1; *y. Shabb.*, 19.1; *b. Pesah.*, 66a).

Essa história pode parecer um tanto misteriosa, mas também é a mais evocativa da cultura farisaica. De modo sistemático, Hillel envolveu-se em questões e embates litúrgicos em Jerusalém. Também se afirma que sua opinião convenceu outro mestre, Baba ben Buta, a fornecer, para os sacrifícios, grande número de animais apropriados do ponto de vista litúrgico, com a estipulação de que o ofertante (ao contrário do que ensinava a escola de Shammai) impusesse as mãos sobre a vítima logo antes do sacrifício (cf. *t. ag.*, 2.11; *y. ag.*, 2.3; *y. Beša.*, 2.4; *b. Beša.*, 20a,b; v. 4.3 abaixo).

Além do mais, como já foi dito, a base da autoridade de Hillel não era tanto o conhecimento das Escrituras quanto o domínio do que ele havia aprendido com os mestres que o precederam. Hillel personifica o princípio farisaico de que a continuidade de sua tradição era normativa para a pureza. O entendimento era que essa continuidade, ou “corrente”, havia se desenvolvido a partir de Moisés e chegado aos Profetas. Depois disso, o desenvolvimento continuou com Esdras e “os homens da grande congregação” e, por fim, com os mestres, que em geral formavam “duplas” e aos quais se recorriam (*m. 'Abot.*, 1.1-18). A última “dupla” foi Hillel e Shammai, a partir dos quais os fariseus reconheceram que a divisão aumentou em Israel (*b. Sôda.*, 47b; *b. Sanh.*, 88b t.

Sôda., 14.9; *t. ag.*, 2.9; *t. Sanh.*, 7.1; *y. ag.*, 2.2; *y. Sanh.*, 1.4). A noção de uma unidade original que teria sido perturbada por divisões nessa época é provavelmente um mito, mas sem dúvida os fariseus desenvolveram sua tradição oral mediante uma compreensão estruturada do passado e também por meio de técnicas mnemônicas.

1.2 Os fariseus. É provável que o termo “fariseu” tenha sido criado por pessoas de fora do movimento e talvez tenha o sentido de “separatista” ou “purista”. Ao que parece, os participantes do movimento se referiam a seus antecessores mais antigos (depois de Esdras) como “os sábios” ou “os instruídos”, e aos mais recentes e aos de sua época como “mestres” (cf. *rab* em *m. 'Abot.*, 1.6; *sophistês* em JOSEFO). A maneira normal e respeitosa de se dirigir a um mestre era: “meu grande” ou então *rabbî* (“meu mestre”). Nos Evangelhos, o povo chama Jesus de “Rabi”, título mais usado que qualquer outro. Além do mais, em Jesus foi característico o interesse pela pureza, e uma disputa sobre o sacrifício apropriado no templo lhe custou a vida.

Os Evangelhos, como os temos hoje, permitem deduzir de modo simples e claro que os seguidores de Jesus o chamavam de “Rabi” (Mt 26.25,49; Mc 9.5; 10.51; 11.21; 14.45; Jo 1.38,49; 3.2; 4.31; 6.25; 9.2; 11.8). Permitem também inferir, de modo igualmente simples e claro, que o mais natural é associá-lo aos fariseus de sua época. Mas ao longo do século xx os estudiosos manifestaram reservas sobre esse entendimento, tendo em mente o perigo de identificar Jesus com o movimento rabínico pós-70 d.C., que era mais sistematizado que o dos fariseus do período anterior a 70 d.C., equivalendo ao poder estabelecido dentro do judaísmo. Durante a época de Hillel e Shammai, até o ano 70 d.C., o ensino farisaico cuidava da conduta no culto do templo, mas sua influência era limitada. Apesar disso, parece que eles se saíam razoavelmente bem nas cidades e aldeias. Mesmo na Galileia, instavam a população local a manter o tipo de pureza que permitia a devida participação no culto. É possível que João de Giscala, companheiro de Josefo na resistência armada contra Roma e também seu arquirrival, estivesse representando os interesses dos fariseus quando conseguiu que os judeus da Síria adquirissem óleo exclusivamente

dos produtores da Galileia (JOSEFO, *Gu ju*, 2.21.2, § 591-3). De qualquer modo, parece claro que alguns fariseus apoiaram a revolta de 66-80 d.C., ao passo que outros não o fizeram. Contudo, enquanto alguns sacerdotes e essênios morreram nas disputas internas durante a revolta e na guerra contra os romanos, quando a aristocracia dos escribas e dos anciãos em Jerusalém ficou desacreditada e foi dizimada, os fariseus sobreviveram à guerra melhor que qualquer outro grupo e eram bem aceitos em todos os lugares. Fazia muito tempo, haviam se adaptado à situação de serem vistos como um grupo um tanto à margem da sociedade e sobreviveram com seu pessoal e suas tradições relativamente intactos.

A própria literatura rabínica personifica a sobrevivência do movimento em um relato acerca do rabi Yohanan ben Zakkai. Segundo a história, ele conseguiu ser levado para fora de Jerusalém fingindo-se de morto, para em seguida aclamar Vespasiano rei. Ao subir ao trono, Vespasiano satisfez o desejo de Yohanan, que era se estabelecer na cidade de Yavné, onde estava o grupo do rabi Gamaliel, e de obter cuidado médico para o rabi Zadoque (cf. *b. Git.*, 56a). Pelo fato de Josefo afirmar ter adulado Vespasiano (JOSEFO, *Gu ju*, 3.8.9, § 399-408) e interpretado sua vinda como o cumprimento de uma profecia messiânica (JOSEFO, *Gu ju*, 6.5.4, § 310-5), deve se ter algum cuidado antes de aceitar a história. Mas ela não deixa de revelar o éthos rabínico.

2. A transição para o judaísmo rabínico

Com a fundação das academias, como a de Yavné, depois de 70 d.C., pode se falar da transição do farisaísmo para o judaísmo rabínico. Os rabinos que contribuíram diretamente para a literatura rabínica e para o judaísmo formado por essa literatura pertenciam a um movimento que, embora surgido do puritanismo popular dos fariseus, sofreu várias mudanças. No início, isso aconteceu por motivos alheios à vontade deles.

2.1 A aplicação mais ampla da tradição.

O tipo de liderança que alguém como Yohanan ben Zakkai podia oferecer passou então a ser algo atraente, tendo em vista a ausência de alternativas por parte dos sacerdotes, essênios e escribas. Por esse motivo, o alvo da aplicação da tradição tornou-se mais amplo. O programa

farisaico-rabínico passou a ser aplicado não apenas às questões de pureza e sacrifício, mas também à adoração em geral, à ética e à vida diária.

Atribui-se a Yohanan a ideia de que o mundo, até então sustentado pelo templo, pela Lei e pelos atos de amor fiel, agora dependeria apenas dos dois últimos (*'Abot R. Nat.*, 4). Além disso, com base na tradição que representava, ele determinou como os dias de festas deveriam ser guardados na reunião para leitura, oração e debate, chamada “congregação” ou “sinagoga” (*kenēset*, palavra também aplicada a prédios construídos com o propósito de abrigar tais reuniões; cf. *m. Sukk.*, 3.12; *m. Rosh Hash.*, 4.1,3,4). O desenvolvimento desse tipo de adoração para substituir as atividades do templo teve certo paralelo com o período anterior a 70 d.C. A *Mishná* (*m. Ta'an.*, 4.2) concebe um sistema em que sacerdotes, levitas e leigos se reuniam em cada sinagoga enquanto seus representantes estavam em Jerusalém.

A semente de tal piedade talvez esteja no sistema sacerdotal de escalas de serviço, o qual permitia a existência de um grupo significativo de sacerdotes divididos em 24 escalas. Durante a semana coberta por uma escala, uns poucos sacerdotes eram escolhidos para officiar em Jerusalém. Nesse ínterim, os demais talvez reunissem a população das cidades e aldeias em que normalmente viviam para a leitura dos textos bíblicos (1Cr 24.1-19; JOSEFO, *An*, 7.14.7, § 365-7). Incluir nessas reuniões os fiéis de Israel foi um desdobramento natural sob a liderança dos rabinos, e fazia tempo que as reuniões gerais de oração e instrução eram um aspecto comum do judaísmo da Diáspora. Por isso, era natural que a adoração nas sinagogas se desenvolvesse como uma espécie de substituto da adoração no templo.

2.2 A consolidação do poder. Entretanto, a transição do farisaísmo para o judaísmo rabínico não ocorreu logo após o ano 70 d.C., nem foi simples questão de o mesmo movimento com o mesmo pessoal prosseguir em novo ambiente. É claro que o ambiente era novo e favorecia, como nunca antes, a autoridade dos rabinos. Mas os fariseus desse período foram flexíveis o bastante para acolher em suas fileiras, após a destruição do templo, um afluxo de sacerdotes e escribas. Está claro que o interesse sacerdotal do movimento farisaico fazia parte de sua história, e é notável a presença

de referências a sacerdotes em histórias e ensinamentos a partir de Yoahanan (cf. rabi Yosi, o Sacerdote; *m. 'Abot*, 2.8) até um período bem avançado no século II. Além do mais, só foi possível garantir a consolidação do poder dos rabinos depois do ano 70 d.C., resultado da influência que exerciam em todos os lugares, do controle sobre as decisões judiciais em cada um desses lugares, bem como do controle sobre a adoração e os estudos. A tendência dos escribas de se alinharem com os fariseus e também o fato de os sacerdotes e simpatizantes aderirem ao movimento garantiram o surgimento e o sucesso dos rabinos.

O triunfo da autoridade rabínica assegurou a influência ininterrupta dos sacerdotes nas questões de pureza, na ministração de bênçãos e nos recibos de pagamento de resgate e de dízimos. Ao mesmo tempo, também é notável a influência dos escribas na produção de materiais escritos e na convocação de tribunais formais. Mesmo assim, na prática, a consolidação do poder dos antigos grupos e facções só ocorreu na época do rabi Judá (final do séc. I), quando surgiu um patriarcado reconhecido e o apoiado pelos romanos.

2.3 A prioridade do consenso entre os estudiosos. Na esteira dos acontecimentos de 70 d.C. e no confisco, pelos romanos, do imposto antes pago ao templo, nem Jerusalém nem seus arredores eram lugares apropriados para continuar como centro do movimento. No século II, havia centros na próspera Galileia, como Usha e Bete-Searim, que ofuscavam até mesmo Yavné. Mais tarde, metrópoles como Séforis e Tiberíades tornaram-se importantes centros de liderança. No início, não havia nada parecido com uma liderança central ou mesmo uma política comum, mas foi o fato de os fariseus, sacerdotes e escribas buscarem a pureza da nação judaica que deu origem ao judaísmo rabínico. A saúde do movimento exigiu uma mudança da autoridade pessoal bastante elevada dos fariseus para alguma noção de consenso entre os estudiosos.

Tal mudança se vê refletida em uma história talmúdica acerca de um grande mestre, rabi Eliézer ben Hircano. Diz a história que Eliézer se opunha à maioria de seus colegas, afirmando que, se um forno de cerâmica ficasse impuro, ele podia ser remontado, desde que as peças fossem separadas por areia. A maioria ensinava que o

resultado seria impuro, pois aqueles materiais jamais poderiam ser reutilizados. O acerto de Eliézer foi demonstrado por uma árvore, arrancada a seu pedido, por um riacho que, por ordem do próprio Eliézer, correu no sentido contrário, por um prédio que ele demoliu de modo semelhante e por uma voz vinda dos céus. Apesar desses sinais, a maioria manteve sua interpretação, sob a alegação de que o ensino deles era de aceitação obrigatória (*b. B. Mes.*, 59a,b). Assim, à medida que foram surgindo os rudimentos de uma instituição, a autoridade pessoal de Eliézer diminuiu. Os rabinos do século II ressaltavam que a pureza se alcançava de modo racional e consensual, e na época do *Talmude* o entendimento era que essa pureza era maior que a alcançada apenas pela autoridade carismática.

2.4 O fracasso do messianismo popular. Mesmo assim, a preocupação histórica com o templo como o centro real da pureza resultou em uma tentativa final e quase catastrófica — encorajada por alguns rabinos — de liberar e restaurar esse lugar santo. O rabi mais proeminente no apoio à empreitada foi Akiba, que era discípulo de Eliézer e pessoa renomada por seu profundo conhecimento da tradição. Akiba apoiou a reivindicação feita por Simeão bar Kosibah, que se proclamou novo príncipe de Israel, atuando com outro príncipe, de nome Eleazar. Os seguidores de Simeão chamavam-no Bar Kokhba (“filho de uma estrela”), projetando nele as expectativas registradas em Números 24.17, ao passo que seus críticos vieram a chamá-lo Bar Koziba (“filho de uma mentira”). O sucesso inicial que obteve e sua astúcia militar são confirmados pelas cartas que ele enviou a seus comandantes durante a revolta e o regime que liderou, que duraram de 132 a 135 d.C. Dessa vez, a resposta do Império Romano foi ainda mais definitiva que a de 70 d.C. O imperador Adriano determinou que as ruínas do templo fossem espalhadas e que novos altares fossem construídos na cidade. A própria Jerusalém passou a ser chamada Aelia Capitolina, os judeus foram proibidos de entrar na cidade e a Judeia passou a formar a Síria-Palestina.

Os rabinos sobreviveram, distanciando-se dos anseios personificados em Akiba, porém mantendo boa parte de seus ensinamentos. “Akiba, erva crescerá de tua maxila antes que venha o Filho

de Davi” (y. *Ta’an.*, 4.7; cf. *Rab.*, Lm 2.2.4). Ou seja, o Messias deve pertencer a Davi (v. FILHO DE DAVI), não pode ser alguém da escolha do povo, nem se pode forçar sua vinda. Mas a grande contribuição dos rabinos diante da derrota da nação e na redefinição que deram ao judaísmo consistiu não tanto na formulação de um ensino específico sobre o messianismo (que de algum modo retorna de tempos em tempos em alguma forma de judaísmo), quanto no fato de expressarem de modo textual uma forma de pensamento, disciplina e vida — a *Mishná*.

3. O surgimento dos escritos rabínicos

3.1 A Mishná. Rabinos como Akiba haviam ensinado normas próprias que vieram a ser conhecidas como *halakoth* (*halākōt*, pl. de *halākā*, “o caminho”), e obrigavam seus discípulos a decorá-las. O discípulo (*talmid*) podia internalizar o que havia aprendido (i.e., internalizar a *mishná*, “ou repetição”, de seu mestre; pl. *mishnâyōt*) e promulgar tanto o que havia aprendido quanto suas *halakoth*. Mas, depois do insucesso de Bar Kokhba, os rabinos, sob a liderança do rabi Judá ha-Nasi (ou “o Príncipe”, título que denota um contraste absoluto com as aspirações de Bar Kokhba), passaram a reunir as *mishnayoth* geralmente bastante valorizadas.

Certos aspectos dessa empreitada são ao mesmo tempo notáveis e de importância paradigmática para o judaísmo rabínico. O mais importante é que a *Mishná* representa tradições mais antigas postas em uma relação dialética. O raciocínio existe em um presente eterno entre opiniões antes separadas pelo tempo e/ou espaço. A principal contribuição da *Mishná* é justamente o convite a uma reflexão dialética sobre a pureza, sem limitações históricas ou cronológicas. Entretanto, é preciso dizer que a síntese, quase sempre irregular, é apresentada em um sistema definido de tratados que tipicamente tratam do tema indicado no título e estão organizados em certas categorias (*sedārīm*). Cada categoria pressupõe a atividade agrícola que os rabinos consideravam normal para Israel. Como rabinos — eles deixavam implícito —, “falamos da pureza que podemos alcançar para um templo que sempre deveria ter existido, mas o fazemos sabendo que o Israel de que tratamos e que nos apoia é mais

um agrupamento de fazendas que uma nação”. O paradoxo, porém, é que a mudança do rabi Judá de Bete-Searim para Séforis sinalizou o surgimento da autoridade rabínica no ambiente das cidades, em íntima associação com o poder romano. Quando se lê a *Mishná*, é preciso levar em conta a existência de anacronismos em vários níveis.

Ao longo da história do judaísmo e dentre os acontecimentos que foram importantes para a formação do movimento, a centralização radical realizada sob a liderança do rabi Judá se assemelha à reforma de Esdras. Mas, enquanto o programa de Esdras estava localizado em uma cidade (Jerusalém), o programa do rabi Judá tinha também sua base em uma cidade (Bete-Searim ou Séforis), mas estava localizado em sua mente. A *Mishná* que daí surgiu foi um padrão de reflexão que permitia a qualquer rabi, em qualquer lugar, se juntar à reflexão e à disciplina que tinham o objetivo de manter ou alcançar a pureza de Israel. Nesse sentido, a santidade podia se tornar o propósito dos estudiosos, não importando o lugar em que vivessem. É claro que o surgimento da *Mishná* suscitou a questão de sua posição, comparada com as Escrituras, e a revolta liderada por Bar Kokhba destacou como nunca a importância das obras que prometiam uma rápida reconstrução do templo depois de 70 d.C. (cf. 2Esdras e o *Targum sobre Isaías*).

O cânon sacerdotal, descrito por Josefo (mas computado de forma excêntrica; v. JOSEFO, *Co Ap.*, 1.8, § 39), já havia reivindicado o reconhecimento de 24 livros. Os rabinos, invocando o apoio desse conjunto de livros, puderam assim controlar os anseios messiânicos, ao insistir que quem lesse algum livro fora daquele cânon não participaria de modo algum do mundo vindouro (*m. Sanh.*, 10.1). Apesar disso, a questão do messianismo era mais acidental que sistêmica. Precisava ser tratada (e o foi, sem dúvida) pelos rabinos, mas a questão fundamental era a relação entre as Escrituras e a *Mishná*. Passaram-se vários séculos até se chegar a uma solução.

3.2 O midrash. Pode se dizer que o *midrash* é um tipo de pensamento e de literatura que procura explicar as Escrituras por meio do ensino rabínico. Como se costuma afirmar, é verdade que o substantivo deriva do verbo *dārash*, que significa “indagar”, “investigar”, mas esse fato é

irrelevante. Do ponto de vista formal, qualquer *midrash* cita as passagens das Escrituras de modo semelhante ao dos *Pesherim* de Qumran (v. MANUSCRITOS DO MAR MORTO), mas em geral a exegese não é a ideia da apreciação. Em vez disso, a citação se torna uma oportunidade para invocar o ensino rabínico que pode estar associado ao texto bíblico em análise. A autonomia relativa desse ensino em relação a qualquer texto fica óbvia no que chamamos *midrashim* (pl. de *midrash*) “tanaíticos” ou “halákicos”. O adjetivo “tanaítico” refere-se aos *tanaïm* (“os repetidores”, rabinos do período mishnaico, embora o título esteja mais associado à tradição e derive do verbo aramaico *tenā*, “repetir”), ao passo que “halákico” se refere ao conteúdo do ensino desses rabinos. Esses documentos incluem dois *midrashim* sobre Êxodo, cada um denominado *Mekilta* (que significa “medida”), um deles atribuído ao rabi Ismael, e o outro, ao rabi Simeão ben Yohai (embora esteja claro que seja de um período posterior), tendo ambos vivido no século II. Levítico recebe tratamento parecido em *Sifra* (ou *Sipra*, palavra que tem o sentido de “livro”), e Números e Deuterônimo, em *Sifre* (ou *Sipre*, que significa “livros”).

A influência do rabi Ismael fica visível no fato de se atribuírem a ele (como antes ocorria com Hillel) regras (*middot*) de interpretação. As regras de modo nenhum controlam o que os rabinos podiam ensinar, mas representam a gramática (que estava se desenvolvendo) da associação do ensino deles com as Escrituras. Do ponto de vista da forma, as *middot* estabeleceram os padrões de semelhança, analogia e classificação lógica a ser apresentados como apoio a determinado ensino ou afirmação. Pode se observar sua aplicação no debate realizado entre os rabinos, mas dizem respeito mais apropriadamente ao tipo de inferência envolvida na interpretação do que ao programa mediante o qual se processava essa associação. A impressão clara passada por *Mekilta* (em ambas as tradições), *Sifra* e *Sifre* é que o texto bíblico era uma oportunidade para a exposição de ideias e métodos de pensar fundamentalmente rabínicos.

3.3 A Toseftá. Apesar do sucesso do experimento do rabi Judá, o século III presenciou uma crise no entendimento do que poderia ser feito com a *Mishná*. Essa crise é visível em dois dilemas. O primeiro dizia respeito às Escrituras,

como analisamos acima. O segundo era ainda mais fundamental, pois envolvia o tratamento ao debate gerado pela *Mishná*. Se a questão das Escrituras girava em torno da autoridade dos rabinos em relação ao passado, como representado no cânon, a outra questão girava em torno da autoridade que tinham sobre seus sucessores. A *Mishná* abordava uma dialética da pureza eterna, mas como essa dialética, uma vez registrada por escrito, deveria se relacionar com o debate rabínico no tempo presente? Os dois dilemas são tratados de forma não definitiva na *Toseftá* (ou *Toseptá*). O termo significa “acréscimo”, no sentido de que em séculos posteriores o *corpus* foi visto como um adendo à *Mishná*.

Na verdade, a *Toseftá*, até certo ponto, é uma *Mishná* nova que incorpora a obra de rabinos posteriores e conduz as ideias desses rabinos a um debate com os pensamentos dos *tanaïm*. Apesar disso, a *Toseftá* é no fundo conservadora, pois depende dos materiais e da estrutura da *Mishná* e não promulga a ideia radical (esboçada em *‘Abot*, tratado acrescentado à *Mishná* por volta do ano 250) de que, com a *Torá* que consta nas Escrituras Moisés recebeu uma *Torá* oral que foi transmitida por intermédio dos profetas e dos sábios e por fim chegou aos rabinos. A *Toseftá* tem um caráter muito mais abrangente na suplementação da *Mishná*, porém aponta para a necessidade da ousadia que lhe falta: dar destaque aos rabinos não apenas mediante a inclusão de seus ensinamentos, mas também permitindo o diálogo direto com os rabinos ilustres que os precederam no estudo das Escrituras e que continuavam a ser lembrados.

3.4 O Talmude. A relativa abrangência da *Toseftá* não garantiu seu sucesso. A *Mishná* não foi substituída pela *Toseftá* nem por nenhuma outra obra posterior na tradição rabínica. Além disso, até mesmo os rabinos reconheciam as prerrogativas das Escrituras, no sentido de que se privilegiava a citação de um texto para demonstrar ou ilustrar uma ideia. O problema de como tratar no presente a verdade eterna da tradição (e vice-versa) foi solucionado mediante uma inovação.

Os rabinos como expositores das Escrituras (*amoraim*, palavra derivada de *‘amôrā*, “intérprete”, em contraste com os *tanaïm*, “repetidores”) passaram a tratar a *Mishná* como Escritura. Ou seja, produziram um comentário sobre a

Mishná que passou a ser conhecido como *Talmude* (*talmúd*, substantivo que tem o sentido de “aprendizado”). O comentário (como no caso do *midrash*) é mais uma questão de usar um texto como oportunidade para associar um ensino do que uma exposição ou exegese, porém os *amoraim* obtiveram sucesso naquilo que a *Toseftá* não teve: preservou-se a *Mishná*, e ao mesmo tempo foi mantida sua atividade criadora e lógica. O avanço ideológico que permitiu esse feito foi a doutrina de que a *Torá* era conhecida não apenas na forma escrita, mas também oral.

3.4.1 *O Talmude de Jerusalém (c. 400 d.C.)*. O *Talmude de Jerusalém*, ou *Yerushalmi*, foi a última grande produção do judaísmo rabínico na Palestina (conforme o movimento veio a ser chamado no período romano). Do ponto de vista sociológico, era difícil manter a disciplina de pureza que os rabinos praticavam e queriam que os outros praticassem em um território recentemente conquistado pelos romanos. O fato de Adriano ter proibido a circuncisão pode ou não ter sido um grande obstáculo (dependendo do momento e do local na história do império), mas o avanço das instituições e da cultura romanas, mesmo de forma localizada, foi, a partir do século II, uma realidade nunca antes presenciada.

Perto do fim do período dos *amoraim* da Palestina, parece que o próprio patriarcado, que confirmara o sucesso dos rabinos na redação da *Mishná*, estava mais alinhado com a aristocracia local. A urbanização crescente não era compatível com a perpetuação do poder rabínico na Palestina. Além disso, no século III, a Babilônia assistiu à chegada dos sassânidas ao poder e à forma de zoroastrismo que praticavam, tendo uma política de relativa tolerância para com a prática do judaísmo. A vida econômica dos judeus na Babilônia, na maioria estabelecidos em cidades e aldeias autônomas sustentadas pela agricultura, era mais adequada ao éthos rabínico do que o crescente sincretismo que se viu no Império Romano a partir do século II. Os sassânidas incentivavam ou toleravam (em níveis variados ao longo do tempo) a formação das academias em locais como Sura, Pumbedita e Nehardea, que constituíam o dinamismo do debate rabínico.

3.4.2 *O Talmude babilônico (c. séc. VI)*. Os rabinos da Babilônia deram ao judaísmo a natureza

que lhe é peculiar, pelo menos até o período moderno. Essa natureza era e é transmitida em sua obra magna, provavelmente concluída no século VI: o *Talmude babilônico* ou *Babli*. Ele oferece um tratamento mais completo e mais engenhoso da *Mishná* do que o *Yerushalmi*, empregando recursos narrativos ricos e bem elaborados que permitiam trazer ao mundo contemporâneo o éthos rabínico. Até certo ponto, cada rabino é um Moisés, pois, conta-se, quando o próprio Moisés visitou a academia de Akiba e comentou com Deus que o debate era muito complexo, a falta de méritos do Legislador ficou óbvia (*b. Menah.*, 29b). Mas os rabinos também apresentam mensagens antigas de forma respeitosa e contemporânea, o que acontece, por exemplo, quando o rabi José de Pumbedita, o mestre cego, reconhece que sem o *Targum* ele não entenderia as Escrituras (*b. Sanh.*, 94b). O conhecimento e a perícia deles são, na prática, infinitos: é possível consultar um rabino acerca da visão da carruagem de Deus, sobre como fazer amor ou sobre a maneira de curar prisão de ventre. Embora o *Talmude* (e, do ponto de vista prático, o *Babli* é o *Talmude*) seja enorme, seu escopo é uma declaração sucinta de seu propósito: transformar a totalidade da vida à luz da *Torá* conforme esta é interpretada pelos rabinos.

3.5 *Os targumim e o Midrash Rabbah*. O ímpeto e a capacidade dos rabinos da Babilônia permitiram que concluíssem a recensão padrão dos *targumim* e a publicação de um *midrash* na forma mais completa já produzida. O *Midrash Rabbah* apresenta não apenas os livros bíblicos utilizados em ocasiões festivas e comemorativas (Ester, Rute, Cantares, Eclesiastes, Lamentações), mas também o Pentateuco. A segurança que os rabinos da Babilônia tinham no próprio éthos era tão forte que o comentário sobre as Escrituras podia incluir narrativas explícitas sobre os rabinos, bem como exposição e discussão formal. O término da elaboração do *Midrash Rabbah* provavelmente ocorreu durante o século VIII, e essa obra representa a confiança de que, em essência, a *Torá*, quer nas Escrituras, quer no *Talmude*, é uma só. O entrelaçamento das Escrituras com o ensino rabínico também está representado nos *midrashim* homiléticos de um período posterior: a *Pesiqta Rabbati*, a *Pesiqta de Rab Kahana* e *Tanpuma*.

ORDENS E TRATADOS DA MISHNÁ, DA TOSEFTÁ E DO TALMUDE

Zera'im	Sementes, em relação às contribuições
Berakot	Bênçãos
Pe'a	Respigos
Demai	Produto da terra sem dízimo certo
Kil'ayim	Tipos diversos
Shebi'it	Sétimo ano
Terumot	Ofertas alçadas
Ma'áserot	Dízimos
Ma'áser Sheni	Segundo dízimo
Halla	Oferta de massa
'Orla	Fruto das árvores novas/Enxerto
Bikkurim	Primeiros frutos/Primícias

Neziqin	Danos
Baba Qamma	Primeiro portão
Baba Metsi'a	Portão do meio
Baba Batra	Último portão
Sanhedrin	Sinédro
Makkot	Açoites
Shebu'ot	Juramentos
'Eduyyot	Testemunhos
'Aboda Zara	Idolatria
'Abot	Pais
Horayot	Instruções/Decisões

Mo'ed	Festas fixas
Shabbat	Sábado
'Erubin	Limites do sábado
Pesaḥim	Festa de Páscoa
Sheqalim	Siclos pagáveis
Yoma (= Kippurim)	Dia da Expição
Sukka	Festa dos Tabernáculos
Betsa (= Yom ṭob)	Festas
Rosh Hashshana	Ano-novo
Ta'anit	Dias de jejum
Megilla	Rolo de Ester
Mo'ed Qafan	Pequena festa
Hagiga	Oferta festiva

Qodashim	Coisas sagradas
Zebaḥim	Ofertas de animais/ Sacrifícios
Menaḥot	Ofertas de alimentos
Hullin	Animais mortos para comer/ Coisas comuns
Bekorot	Primogênitos
'Arakin	Dedicações vicária
Temura	Substituição
Keritot	Extirpações
Me'ila	Sacrilégio
Tamid	O holocausto diário
Middot	Medidas
Qinnim	Ofertas de aves / Ninhos

Nashim	Mulheres
Yebamot	Casamento de levirato
Ketubot	Certidões de casamento
Nedarim	Votos
Nazir	O voto do nazireado
Soḥa	Mulher suspeita de adultério
Gittin	Certidões de divórcio
Qiddushin	Noivados

Ṭoharot	Purezas
Kelim	Utensílios
Oholot	Tendas
Nega'im	Sinais de lepra /Pragas
Para	A novilha vermelha
Ṭoharot	Purezas
Miqa'ot	Tanques de imersão
Niddah	A menstruada / Separação
Makshirin (= Mashqin)	Os que dão a herança de antemão
Zabim	Os que sofrem fluxo/ Emissões seminais
Ṭebul Yom	Imersão do dia
Yadayim	Mãos
'Uqtsin	Hastes

3.6 O Sefer Yesirá. O período rabínico terminou com o surgimento do islã e a reação posterior dos *geonim*, que sucederam aos rabinos e mantiveram e ampliaram o judaísmo rabínico, imprimindo-lhes uma tendência peculiarmente acadêmica e às vezes racionalista. A obra dos *geonim* foi adquirindo natureza cada vez mais literária e pressupunha o cânon rabínico como fato a reconhecer, não como realidade a alcançar. Além do mais, tornou-se manifesta uma tendência em direção à filosofia e ao esoterismo.

O *Sefer Yesirá* (“livro da formação”) é um bom exemplo de obra de transição entre os *amoraim* e os *geonim*, e provavelmente foi composto no século vii. Seu ponto de partida é uma tradição mística que remonta pelo menos a Yohanan ben Zakkai, segundo a qual é possível ver a carruagem (*merkabáh*) de Ezequiel 1 e conhecer a estrutura da criação. No entanto, enquanto os rabinos afirmavam que tais experimentações só eram válidas em apresentações particulares (mesmo assim, sob controle rígido, cf. *b. Shabb.*, 80b; *b. ag.*, 11b,13a,14b), o *Sefer Yesirá* dá início a uma tradição de esoterismo literário e racional que é mais típica da cabala da Idade Média do que do judaísmo dos rabinos. A dialética dos rabinos baseava-se na argumentação oral que produziu sua literatura e à qual sua literatura tinha o propósito de servir. Estritamente falando, quando a lógica do discurso literário passa a prevalecer, a estrutura do judaísmo já não é rabínica.

4. O uso dos escritos rabínicos para entender Jesus e os Evangelhos

A literatura rabínica desenvolveu-se de uma forma que a torna diferente dos Evangelhos. Em termos sociais e religiosos, não é possível fazer comparação direta entre os escritos do judaísmo rabínico e os do cristianismo primitivo. Por esse motivo, a existência de um suposto paralelo entre um texto rabínico e uma passagem dos Evangelhos não deve, por si só, ser interpretada como prova de que o judaísmo é que deu origem ao tema da passagem em questão. (Às vezes, o termo “paralelo” é útil apenas quando se tem em mente que o adjetivo descreve linhas que na realidade nunca se encontram.) Ademais, o próprio programa dos rabinos — a saber, retomar o debate perene sobre a pureza e promulgar esse

debate como *Torá* — fez com que palavras ou frases fossem atribuídas anacronicamente a seus antecessores. Ao usar o material rabínico, deve-se ter cautela quando se atribuem certas ideias a determinado rabino, especialmente no caso dos períodos que vão até o tanaítico, inclusive.

4.1 Anacronismos. Um exemplo é a referência já feita (v. 1.1 acima) ao ensino de Hillel acerca do amor. Hillel era venerado como o precursor do patriarcado e — ao longo do tempo — chegou-se a dizer que foi descendente de Davi (*Rab.*, Gn 98), o que reforçava a reivindicação à autoridade por parte de qualquer patriarca que viesse depois dele e a ele estivesse relacionado. À época dos *amoraim*, um rabino era visto como alguém que apresentava em sua *halaká* o equivalente funcional da *Torá*. E é justamente isso que Hillel faz na história que contamos. Com um único golpe, ele derrota o pedido simplório do prosélito e o exclusivismo ofensivo de Shammai. Hillel torna-se o que qualquer *amoraim* desejava ser: um herói na defesa da *Torá*, porque entendia a força da *Torá*. Pelo fato de esse relato acerca de Hillel ser condizente com o *éthos* dos *amoraim* e aparecer apenas nessa etapa do *Babli* (*b. Shabb.*, 31a), não se deve atribuir necessariamente ao próprio Hillel o destaque que se dá à aprendizagem da totalidade da *Torá*.

4.2 Analogias. No entanto, a presença de uma forma do que é geralmente conhecido como Regra de Ouro mostra que é imprudente negar que Hillel tenha dito algo como o que lhe é atribuído no *Babli*. A versão que temos do relato talvez reflita o *éthos* dos *amoraim*, mas é possível que uma declaração feita por Hillel esteja por trás da história que lhe é atribuída. Na condição de ordem para que a pessoa não faça o que considera repulso, parece que a máxima teve ampla circulação no período antigo (cf. CONFÚCIO, *Analecta* 15.23; Tb 4.15; Ar, 207; EUSÉBIO, *Pr ev*, 8.7 [quanto à citação feita de Filo]; *Tē Na*, 1.6 [hebr.]; *2En*, 61.1,2; *Se Sx*, 89 [e 210b]). Também influenciou a forma da Regra de Ouro, como se vê em *Didaquê* 1.2 (cf. At 15.20,29 em d; Rm 13.10): o que não queres que te façam não faças a outrem.

Tendo em vista que a forma proverbial da Regra de Ouro (i.e., negativa) é a que predomina na antiguidade cristã, não há necessidade de alegar que a versão de Hillel influenciou a declaração

de Jesus. Além do mais, a forma negativa é bastante comum na tradição cristã, como em muitas outras. Não há, portanto, necessidade ou motivo de apresentar algo específico (como no caso da frase de Hillel) para explicar uma afirmação convencional.

Aliás, um aspecto que pode ser peculiar e significativo na máxima atribuída a Jesus em Mateus 7.12 e em Lucas 6.31 é que, do ponto de vista formal, ela aparece no imperativo afirmativo. Embora o conteúdo do ensino seja proverbial e esteja longe de ser exclusivo de Jesus, não há dúvida de que existe um elemento incomum na aplicação do princípio apresentado na máxima. O desejo firme de fazer aos outros o bem que alguém deseja para si é, obviamente, uma versão mais enérgica do imperativo de não fazer aos outros o mal que não gostaria de sofrer. A importância do que é atribuído a Hillel no *Babli* não é que fica demonstrada a existência de um paralelo do século I com o ensino de Jesus, mas que fica demonstrado, por meio do contraste, que no judaísmo rabínico — e provavelmente nos círculos farisaicos do judaísmo antigo — era comum a forma proverbial e negativa da máxima.

Mesmo assim, só é possível chegar a essa ideia intuída e pouco relevante quando se lê o *Babli* dentro do quadro de referência de documentos mais antigos. Não há nenhuma possibilidade, com base apenas nos Evangelhos e no *Babli*, de se fazer entre Jesus e Hillel uma comparação direta que seja aceitável do ponto de vista crítico.

4.3 Ambiente. Como já mencionamos (v. 1.1 acima), conta-se que Hillel ensinou que as ofertas deviam ser levadas ao templo, onde os donos imporiam as mãos sobre elas e as entregariam aos sacerdotes para o sacrifício (cf. *t. ag.*, 2.11; *y. ag.*, 2.3; *y. Beia*, 2.4; *b. Beia*, 20a,b). Seus eternos e estereotípicos contestantes, os da casa de Shammai, resistiram, insistindo que os animais deviam ser entregues diretamente ao sacerdote, sem a imposição de mãos. Contudo, alguém da casa de Shammai (a quem o *Babli* e a *Toseftá* se referem pelo nome de Baba ben Buta) ficou tão impressionado com a justeza da posição de Hillel que fez com que se levassem cerca de 3 mil animais (número indicado apenas no *Yerushalmi*) ao templo para distribuir entre os que desejassem impor as mãos sobre os animais antes do sacrifício.

Em termos gerais, a *hagadá* (*haggaddá*, “narração, instrução”) acerca de Hillel, Baba ben Buta e as ovelhas é mais característica do programa farisaico-rabínico do que a breve menção da Regra de Ouro. Além disso, o fato de a história estar mais bem atestada nos dois *Talmudes* e também aparecer na *Toseftá* mostram que talvez reflita uma disputa que de fato tenha ocorrido. Por fim, embora os contestantes de Hillel sejam estereotípicos, é notável que em *Beia*, 20a (cf. *t. ag.*, 2.11) Hillel faz de conta que o animal é uma fêmea para um sacrifício pacífico (*zibhê shelāmim*), com o intuito de que os discípulos de Shammai aceitem o animal. Ou seja, a versão da história no *Babli* pressupõe que são os seguidores de Shammai que de fato controlam o que os adoradores fazem no templo. A *hagadá* é bem diferente do tipo de história em que Hillel é apresentado como o patriarca prototípico do judaísmo rabínico.

Em certo sentido, a tradição acerca de Hillel contempla um movimento oposto ao de Jesus no templo (Mt 21.12,13; Mc 11.15-17; Lc 19.45,46; Jo 2.13-17; v. TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO): os animais são trazidos para o templo, em vez de seus comerciantes serem expulsos. Mas o propósito da ação do partidário de Hillel é compelir a uma compreensão do que seja a adoração correta, e os Evangelhos também atribuem essa motivação a Jesus. Na prática, a *halaká* de Hillel insiste na participação do ofertante, porque este é o dono do animal oferecido, fato comprovado pela imposição de mãos (cf. *b. Pesah.*, 66b). De acordo com a história, a casa de Shammai sanciona o sacrifício sem exigir que o ofertante participe inequivocamente desse ato. Embora nada parecido com a violência de Jesus seja atribuído a Baba ben Buta, o que ele oferece é uma analogia sobre a insistência na adoração correta no templo por parte de um fariseu.

A própria *Mishná* reflete a preocupação de controlar os acertos comerciais associados ao templo, e essa preocupação também é um tanto quanto análoga à ação de Jesus no pátio externo. Conta-se a seguinte história sobre um dos sucessores de Hillel (*m. Ker.*, 1.7):

Certa vez, em Jerusalém, dois pombos custavam um denário de ouro. O *rabban* Simeão ben Gamaliel disse: “Juro por este lugar que

não descansarei esta noite antes que eles custem apenas um denário [de prata]”. Ele foi para o pátio e ensinou: “Se uma mulher sofresse cinco abortos sobre os quais não houvesse dúvida, ela precisaria trazer apenas uma oferta, e poderia então comer dos sacrifícios; e dela não se exigem os demais sacrifícios”. No mesmo dia, dois pombos passaram a custar um quarto de denário cada um.

Embora seja necessário mais esforço para entender essa história que a de Hillel, vale a pena analisá-la. A pressuposição de toda a história é que uma mulher podia oferecer um par de pombos tanto como oferta queimada quanto como sacrifício pelo pecado a fim de ser purificada após o parto. Desses sacrifícios, o de purificação após o parto era apresentado normalmente, ao passo que no outro, se a mulher fosse pobre, os pombos podiam substituir um cordeiro de um ano de idade (Lv 12.6-8). A história também pressupõe que, do ponto de vista da pureza cerimonial, abortos e situações incomuns semelhantes deveriam ser tratados como partos. Essa associação é caracteristicamente farisaica, como também a questão de quando era possível considerar a mulher em condições de comer das ofertas. Os fariseus definiam pureza como a condição de poder participar do sacrifício e das refeições, que, de acordo com o ensino deles, eram extensões da santidade do templo.

Por isso, a ira de Simeão, que o leva a jurar pelo templo (cf. Mt 23.12-22), é até certo ponto motivada por considerações econômicas. Sua reação, à semelhança da de Jesus, é ensinar no pátio do templo, para onde as ofertas eram levadas. Mas a ação de Simeão no pátio é bem menos direta que a de Hillel ou a de Jesus. Em vez de trazer mais aves ou de libertar as que foram trazidas a um preço abusivo, ele promulga uma *halaká*, cujo propósito é diminuir o comércio de pombos, não importando o preço desses animais.

Se uma mulher pode aguardar vários (até cinco) abortos ou fluxos de sangue e então ofertar um único par de pombos e ser considerada pura para comer do animal ofertado, é óbvio que cairia a renda auferida do comércio de pombos. Na prática, Simeão opõe-se aos preços inflacionários com monetarismo sacrificial. A lição política foi logo entendida (naquele mesmo dia, se

acreditarmos na história), e os preços ficaram ainda mais baixos do que Simeão tinha pretendido. Pode se presumir que não tenha havido nenhum motivo para ele continuar a promulgar seu ensino no pátio do templo, e tanto ele quanto os comerciantes ficaram satisfeitos com o acordo.

Em comparação com as datas da *Toseftá*, do *Yerushalmi* e do *Babli*, a data da *Mishná* faz com que seu material — quando pode, de alguma maneira, ser comparado com os Evangelhos — seja de interesse imediato para os que estudam a vida e os ensinamentos de Jesus. Apesar de toda a sua complexidade, a *hagadá* do tratado mishnaico *Keritot* é de vital importância para entender o tipo de intervenção que os fariseus do século I podiam fazer no funcionamento do templo. (Talvez a história a respeito de Simeão seja mais complicada, justamente por estar mais próxima das preocupações dos fariseus que a *hagadá* posterior a respeito de Hillel e Baba ben Buta.) Hillel, Simeão e Jesus são apresentados como pessoas interessadas nos animais oferecidos no templo a ponto de intervir (ou agir por meio de um representante, como no caso de Hillel) no pátio externo, a fim de influenciar o andamento normal da adoração. Até esse ponto, podemos dizer que as tradições e os escritos rabínicos oferecem um contexto no qual é possível interpretar uma ação bem documentada de Jesus.

4.4 Resumo. A utilidade dos documentos do judaísmo rabínico na interpretação de Jesus e dos Evangelhos depende de três considerações críticas, analisadas nos exemplos apresentados acima. Primeira: deve se levar em conta a data relativamente tardia da literatura, embora os elos entre o judaísmo rabínico e o farisaísmo do século I mostrem que são possíveis algumas analogias entre os Evangelhos e os escritos rabínicos. Segunda: um reconhecimento das transformações sociais e religiosas envolvidas no surgimento do judaísmo rabínico deve deixar o leitor alerta quanto à possibilidade de anacronismos ou quanto à apresentação de mestres mais antigos como porta-vozes de teologias posteriores. Terceira: devemos entender que o alvo inicial da investigação é recuperar o ambiente do judaísmo primitivo. Ou seja, não devemos tanto procurar acontecimentos e frases que tenham paralelo nos Evangelhos, quanto recapturar a matriz da fé cristã,

conforme indiretamente refletida tanto nos Evangelhos quanto nos escritos rabínicos.

Ver também APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS; JUDAÍSMO.

BIBLIOGRAFIA. BRAUDE, W. G. *Pesikta Rabbati: discourses for feasts, fasts, and special Sabbaths.* New Haven: Yale University Press, 1968. ■ BRAUDE, W. G. & EPSTEIN, I. J. *Pesikta de-Rab Kahana: R. Kahana's compilation of discourses for Sabbaths and special days.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1975. ■ DAVIES, W. D. & ALLISON JR., D. C. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew.* Edinburgh: T & T Clark, 1988. (icc.) ■ EPSTEIN, I., org. *The Babylonian Talmud... Translated with notes, glossary, and indices.* London: Soncino, 1936-1948. ■ FINKEL, A. *The pharisees and the teacher of Nazareth.* Leiden: E. J. Brill, 1964. (AGSU, 4.) ■ FITZMYER, J. A. The Bar Cochba period. In: *Essays in the Semitic background of the New Testament.* Missoula: Scholars, 1974. p. 305-54. (SBLBS, 5.) ■ FREDMAN, H. & SIMON, M. *Midrash Rabbah, translated into English with notes, glossary and indices.* London: Soncino, 1983. ■ GOLDIN, J. *The fathers according to Rabbi Nathan.* New York: Schocken, 1974. ■ LAUTERBACH, J. Z. *Mekita de-Rabbi Ishmael.*

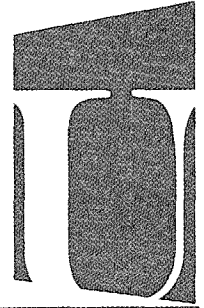
Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976. ■ LEVINE, L. I. *The rabbinic class of Roman Palestine in late antiquity.* New York: The Jewish Theological Seminary, 1989. ■ NEUSNER, J. N. *The Mishnah: a new translation.* New Haven: Yale University Press, 1988. ■ ———. *The pharisees: Rabbinic perspectives.* Hoboken: Ktav, 1973. ■ ———. *The peripatetic saying: the problem of the thrice-told tale in Talmudic literature.* Chico: Scholars, 1985. (BJS, 89.) ■ ———. *Sifre, an analytic translation.* Atlanta: Scholars, 1988. (BJS, 138.) ■ ———. *Talmud of the land of Israel* Chicago: University of Chicago Press, 1982. ■ ———. *Torah: from scroll to symbol in formative Judaism.* Philadelphia: Fortress, 1985. (FJ.) ■ SCHÜRER, E.; VERMES, G.; MILLAR F. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135).* Ed. rev. Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987. 3 v.

B. D. CHILTON

TRANSGRESSÃO. Ver PECADO.

TRIBUNAL DE DEUS. Ver ESCATOLOGIA II.

TRINITARISMO EMERGENTE. Ver ADORAÇÃO/CULTO; CRISTOLOGIA; DEUS; ESPÍRITO SANTO.



ÚLTIMA CEIA: EVANGELHOS

Na história da igreja, diferentes termos já foram associados à Última Ceia. Alguns desses termos, como “partir do pão” (At 2.42,46; 20.7,11), “eucaristia” (Mt 26.27; Mc 14.23; Lc 22.17,19; 1Co 11.24), “mesa do Senhor” (1Co 10.21), “comunhão” (1Co 10.16) e “ceia do Senhor” (1Co 11.20), encontram-se no NT. Outros estão ausentes, como “missa” (do final latino do rito romano: *Ite, missa est* — “Vai, que estás despedido”) e “Última Ceia”.

No NT, há várias referências e alusões à Última Ceia (1Co 10.1-22; 11.20-22; Lc 24.30; At 27.35; Mc 6.41; 8.6; Jo 6.25-59; 19.34; At 2.42,46; 20.7,11), porém as mais importantes estão nestes quatro relatos: Mateus 26.26-29; Marcos 14.22-25; Lucas 22.15-20; 1Coríntios 11.23-26, sendo este último o relato mais antigo.

1. A tradição da igreja primitiva e os relatos dos Evangelhos
2. Antecedentes históricos
3. A Última Ceia no contexto da Páscoa
4. As quatro declarações da Última Ceia
5. A celebração da ceia

1. A tradição da igreja primitiva e os relatos dos Evangelhos

Na Primeira Carta aos Coríntios, que Paulo escreveu por volta de meados da década de 50, no século I, ele faz menção de uma tradição que recebeu do Senhor. Com isso, quer dizer que, em última análise, a tradição da Última Ceia tem origem em Jesus. No entanto, tendo em vista o uso que ele faz dos verbos “recebi” e “entreguei”, fica claro que está se referindo a uma tradição que lhe foi ensinada pela igreja. (“Recebi” e “entreguei” eram termos

técnicos usados em referência à transmissão da tradição oral; cf. Lc 1.2; 1Co 15.3.) Não há absoluta certeza se essa tradição foi “recebida” da igreja de Antioquia (At 11.26), em meados da década de 40, ou da igreja de Damasco (At 9.19; Gl 1.17), em meados da década de 30. Os relatos dos Evangelhos datam mais provavelmente de 65 a 90 a.C.

Os quatro relatos sobre a Última Ceia enquadram-se em dois grupos distintos, representando duas versões específicas da tradição. São eles: Mateus 26.26-29/Marcos 14.22-25 e Lucas 22.15-20/1Coríntios 11.23-26. As duas versões podem ser caracterizadas da seguinte maneira:

O relato de Lucas é o mais diferente dos quatro. É o único que menciona o cálice antes do pão (Lc 22.17) e traz a informação a respeito do reino futuro (v. REINO DE DEUS) no início da ceia (Lc 22.16), não no fim, como nos demais relatos. Há também um problema textual no relato lucano, uma vez que alguns manuscritos importantes, sobretudo o *Códice de Beza* e vários antigos manuscritos latinos, omitem Lucas 22.19b,20: “dado em favor de vós; fazei isto em memória de mim. Da mesma forma, depois da ceia, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é a nova aliança em meu sangue, derramado em favor de vós”. São dois os argumentos mais importantes a favor dessa versão mais curta da passagem. 1) A natureza insólita da variante. É, sem dúvida alguma, a variante de mais difícil leitura, já que seria improvável que um escriba desejasse omitir justamente o final mais tradicional. 2) É uma variante mais curta, o que, segundo os princípios crítico-textuais, geralmente seria a versão preferida. Isso se aplica até mesmo no caso de uma não interpolação ocidental (i.e., uma versão

não encontrada na família ocidental de manuscritos), e variantes mais breves, como essa, são contrárias à tendência da tradição copista ocidental. Não obstante, as evidências contidas nos manuscritos a favor da inclusão de Lucas 22.19b,20 são tão convincentes que não podem simplesmente ser desprezadas, e pareceria que em algum ponto da tradição um escriba tenha se confundido com a sequência cálice-pão-cálice de Lucas e tenha assim omitido a segunda menção do cálice.

Mateus/Marcos	Lucas/1Coríntios
“abençoando-o” [o pão]	“tendo dado graças” [pão]
“Tomai”	[Ausência de “Tomai”]
“isto é o meu corpo”	“Isto é o meu corpo + dado [...] vós”
[Ausência de “faizei isto em memória de mim”]	“faizei isto em memória de mim”
“isto”	“Este cálice”
“rendeu graças” antes do cálice	[Ausência de “tendo dado graças” antes do cálice]
Referência a todos	Ausência de uma referência a todos
O cálice é bebido	[O cálice é bebido]
“meu sangue, o sangue da aliança”	“nova aliança em meu sangue”
“derramado em favor de muitos”	Lucas traz “derramado em favor de vós” [ausente de 1Coríntios]

2. Antecedentes históricos

Várias questões históricas são suscitadas em qualquer tentativa de compreender corretamente a Última Ceia. Os quatro relatos mostram que a ceia foi celebrada “na noite em que foi traído” (1Co 11.23). Isso é especificamente mencionado na versão paulina da Última Ceia, mas cada Evangelho também mostra que, na noite da Última Ceia, Jesus anunciou sua traição e dirigiu-se ao Getsêmani, onde a traição se con-

cretizou (Mt 26.21-25,36,56; Mc 14.18-21,32-42; Lc 22.21-23,39-53).

2.1 O problema de Marcos 14.12. Nesse versículo, encontramos uma dificuldade em relação à data da Última Ceia. Marcos declara: “No primeiro dia da Festa dos Pães sem Fermento, quando sacrificavam o cordeiro pascal, seus discípulos lhe disseram: Onde queres que façamos os preparativos para comeres a refeição da Páscoa?”. A Páscoa, que ocorria no primeiro dia da Festa dos Pães sem Fermento, era comemorada no dia 15 de nisã. O sacrifício do cordeiro pascal, entretanto, ocorria no dia 14, quando se dava a busca ritual por fermento. O mais provável é que Marcos não esteja fazendo uso de terminologia técnica aqui. Na compreensão mais popular, essa distinção técnica se perdeu, porque o começo da Festa dos Pães sem Fermento se dava no dia anterior, no qual ocorriam as preparações, como a matança do cordeiro pascal e a busca por fermento na casa. Marcos, na apresentação que faz no relato, está agindo como algumas pessoas de nossos dias, quando dizem que comemoram o Natal na véspera, dia em que geralmente acontece a troca de presentes. De modo semelhante, Marcos 14.12 é mais bem compreendido como uma referência inexata, que reflete uma visão popular do acontecimento (cf. JOSEFO, *Gu ju*, 5.3.1, sobre uma referência semelhante ao dia 14 de nisã como o começo da Festa dos Pães sem Fermento).

2.2 A Última Ceia estava associada à refeição da Páscoa? Fica claro nos quatro Evangelhos que a crucificação de Jesus ocorreu numa sexta-feira (Mt 27.62; Mc 15.42; Lc 23.54; Jo 19.31,42). Isso, naturalmente, significa sexta-feira antes das seis horas da tarde, pois, na maneira de o judeu contar o tempo, esse horário marca o fim da sexta-feira e o começo do sábado. A questão principal a respeito da data da Última Ceia exerce impacto sobre o fato de ela estar ou não associada a uma refeição pascal. Isso parece inquestionável, levando-se em conta Mateus 26.17-19, Marcos 14.12-16 e Lucas 22.7-15. Mas João 13.1,29, 18.28 e 19.31 dão a impressão de que o julgamento e a crucificação ocorreram antes da Páscoa. Assim, tomando João como ponto de partida, parece que a Última Ceia deve ter ocorrido ou no dia 14 de nisã, ou antes. Inúmeras teorias tentam explicar o fato. Algumas delas são:

1) Os Evangelhos Sinóticos estão corretos. A Última Ceia era uma refeição pascal. O termo “Páscoa” em João 18.28 não se refere ao cordeiro pascal, mas às festas e aos sacrifícios posteriores associados à Festa dos Pães sem Fermento.

2) João está correto. Jesus não participou da refeição pascal costumeira com seus discípulos, mas se adiantou a ela e a comeu antes, porque sabia que seria morto por ocasião da Páscoa. João 18.28, entretanto, refere-se à Páscoa propriamente dita.

3) Tanto os Evangelhos Sinóticos quanto João estão corretos, porque a Páscoa foi celebrada naquele ano em dois dias separados.

Diversas objeções foram levantadas contra a opinião de que a Última Ceia estava associada a uma refeição pascal. Em primeiro lugar, não se faz menção ao cordeiro pascal. Em segundo lugar, a palavra usada para “pão” no relato é *artos*, o termo comum para “pão com fermento”, não sendo possível que fosse empregada para designar o pão asmo. Em terceiro lugar, não são mencionados os quatro cálices usados na celebração judaica tradicional da Páscoa.

Essas objeções não são de grande monta, entretanto, pois os relatos da Última Ceia são resumos do que de fato aconteceu, e seria de esperar que se concentrassem nos aspectos mais pertinentes à celebração. Além disso, uma vez que a igreja primitiva continuava a celebrar a Última Ceia separadamente em relação à festa judaica anual da Páscoa, aqueles aspectos da Páscoa com pouca ou nenhuma importância para a Última Ceia logo caíram em desuso. Quanto à afirmação de que *artos* não poderia ser usado para designar o pão asmo da Páscoa, essa informação simplesmente não confere. O termo geral para “pão”, seja o grego *artos*, seja o hebraico *lehem*, foi sempre usado no AT, na LXX, na *Mishná* e nos *targumim* em referência ao pão consagrado, que se tratava de um pão asmo. Outras objeções alegam que o julgamento de Jesus (v. JESUS, JULGAMENTO DE) poder ter ocorrido no dia da Páscoa.

Ainda carece de esclarecimento a questão sobre o fato de a Última Ceia ter sido uma refeição pascal. A Última Ceia não foi uma refeição pascal. Não era celebrada anualmente, e encerra apenas dois elementos — o pão e o vinho. Não estão presentes o cordeiro pascal propriamente dito, nem os outros elementos da refeição da Páscoa. Ainda

que Mateus 26.26, Marcos 14.22 e Lucas 22.15-17 situem a Última Ceia no período associado a uma refeição pascal, ela não foi uma refeição pascal para eles. Isso fica especialmente claro em Lucas, visto que nenhuma de suas referências ao partir do pão em Atos é associada à Páscoa judaica. Além disso, Paulo parece separar o “cálice” em relação à ceia em si (1Co 11.25). Assim, ainda que a Última Ceia estivesse associada à refeição pascal e ainda que a CEIA DO SENHOR estivesse associada na igreja primitiva a uma refeição (a “festa de amor”), jamais foi entendida como idêntica a essas refeições.

2.3 A Última Ceia associada com uma refeição de Páscoa. Vários argumentos persuasivos favorecem a perspectiva segundo a qual a Última Ceia estava associada a uma refeição pascal. Alguns deles são:

1) A refeição da Páscoa tinha de ser consumida dentro da cidade murada de Jerusalém, e a Última Ceia aconteceu dentro dos muros da cidade.

2) A noite da Páscoa tinha de ser passada dentro da Grande Jerusalém, que incluía Jerusalém e os montes circunvizinhos em que ela estava situada. Naquela noite, diferentemente de outras noites, Jesus e os discípulos passaram todo o tempo no Getsêmani, dentro da Grande Jerusalém, não em Betânia.

3) Jesus e os discípulos reclinaram-se enquanto comiam (Mc 14.18). Era costumeiro sentar-se nas refeições comuns e reclinarem-se na Páscoa.

4) As pessoas em Israel geralmente faziam duas refeições diárias. A primeira era um desjejum, por volta das dez ou onze horas, e a segunda era a refeição principal, no final da tarde. A Última Ceia aconteceu à noite (1Co 11.23; Mc 14.17), segundo o que a Lei exigia no caso da Páscoa (Êx 12.8).

5) A Última Ceia foi encerrada com um hino (Mt 26.30; Mc 14.26), e era hábito no fim da Páscoa entoar a última parte dos salmos de Hallel (Sl 115—118).

6) A interpretação dos elementos fazia parte, costumeiramente, do ritual da Páscoa (Êx 12.26,27).

7) Era também comum na Páscoa dar algum dinheiro aos pobres, prática que explicaria o fato de Judas ter deixado a reunião (Jo 13.29).

Nenhum desses argumentos é decisivo isoladamente, mas em seu peso total são bastante persuasivos em demonstrar que a Última Ceia estava de fato associada a uma refeição pascal.

Os argumentos ainda recebem mais apoio do fato de Paulo chamar Jesus de “Cristo, nosso cordeiro da Páscoa” (1Co 5.7), e de se referir ao “cálice da bênção” (1Co 10.16), nome dado ao terceiro cálice da refeição pascal. A hipótese segundo a qual a Última Ceia era um *qiddush* ou outra refeição religiosa realizada na véspera do sábado e incluía uma bênção sobre o pão e o cálice é improvável, dadas as inúmeras associações da Última Ceia com a celebração da Páscoa. Na realidade, os materiais tradicionais que nos informam sobre o *qiddush* são pós-cristãos, e o *qiddush* jamais era celebrado 24 horas antes do sábado, mas bem cedo, na véspera do sábado. Existe até mesmo dúvida se o *qiddush* era uma refeição ou apenas uma bênção pronunciada numa refeição. No que se refere à datação joanina da Páscoa, deve se ressaltar que isso se encaixa muito bem com suas ênfases teológicas, visto que João procura estabelecer um vínculo estreito entre a morte de Jesus e a Páscoa (cf. Jo 1.29,35; 19.36; Êx 12.46; Nm 9.12).

3. A Última Ceia no contexto da Páscoa

Se de fato a Última Ceia ocorreu em uma refeição pascal, como se tem defendido, qualquer interpretação correta deve buscar compreendê-la à luz desse contexto. A Páscoa era um ritual intrincado, repleto de simbolismos e com inúmeras alusões à história da redenção.

3.1 Os elementos da Páscoa. A refeição consistia principalmente em seis elementos.

1) O mais significativo era o *cordeiro pascal*, que tinha de ser assado sobre brasas. Todo o cordeiro tinha de ser comido na mesma noite. Nada podia ser guardado para depois. O cordeiro, naturalmente, lembrava os participantes da primeira Páscoa, na qual o anjo da morte foi impedido de descer sobre os primogênitos de Israel pelo fato de estarem protegidos pelo sangue do cordeiro.

2) O *pão asmo* lembrava a rapidez com que Deus os libertara. Sua salvação fora tão rápida que o povo de Israel não teve tempo de assar pão.

3) A bacia de água salgada lembrava as lágrimas vertidas no cativeiro e a travessia do mar Vermelho.

4) As *ervas amargas* recordavam a amargura da escravidão.

5) Um *purê de frutas* chamado *charosheth* lembrava a argila que eles usavam para fazer tijolos durante o cativeiro no Egito.

6) Por último, havia quatro *cálices de vinho*, numa mistura com três porções de água para uma de vinho, que lembrava as promessas de Êxodo 6.6,7. O terceiro cálice da bênção era provavelmente o que Jesus usou na Última Ceia (Lc 22.20; 1Co 10.16; 11.25). O quarto cálice era seguido de uma bênção e de um cântico.

3.2 Os paralelos da Páscoa. Durante a refeição da Páscoa, alguém, geralmente o filho mais novo, era designado para fazer a pergunta: “Por que esta noite é diferente das outras noites?”. Nesse momento, o anfitrião recontaria a história da libertação de Israel em relação ao Egito e o significado dos vários elementos da refeição. Como anfitrião da Última Ceia, Jesus teria sido o responsável por essa preleção. Mais tarde, os paralelos entre a Páscoa e a Última Ceia que Jesus estava estabelecendo ficariam bastante evidentes.

A Páscoa	—	A Última Ceia
Deus lembra-se de sua aliança	—	Uma nova aliança é decretada
Escravidão no Egito	—	[Escravidão ao pecado?]
Libertação do Egito	—	Perdão de pecados (Mt 26.28)
Sangue do cordeiro pascal	—	Sangue de Cristo (nossa Páscoa, 1Co 5.7; o Cordeiro de Deus, Jo 1.29,35)
Interpretação dos elementos	—	Interpretação dos elementos
Chamado a uma celebração contínua	—	Chamado a uma contínua celebração

4. As quatro declarações da Última Ceia

Embora alguns estudiosos sustentem que a fórmula paulina seja a mais original, em geral a maioria deles conclui que a forma mais antiga é a encontrada na versão marcana. Entre as razões mais importantes estão: 1) o fato de que o relato

marcano contém mais aramaismos que o relato paulino (e.g., “tomou o pão e, abençoando-o, partiu-o”); 2) o fato de que é mais fácil entender a versão paulino-lucana como originada da fórmula marcana do que mesmo o contrário. Pareceria que a fórmula original continha quatro elementos, “palavras” ou declarações.

4.1 “Isto é o meu corpo”. O acréscimo de “[que é] dado em favor de [por] vós” em Lucas e 1Coríntios pode ser um comentário interpretativo para ajudar a explicar o significado do pão para o crente. No entanto, ainda que não sejam as próprias palavras proferidas por Jesus, esse comentário sem dúvida é subentendido e torna claro o que estava implícito nas palavras de Jesus. É difícil crer que os discípulos não interpretaram o “é” metaforicamente. Se lhes perguntassem “Onde está o corpo de Jesus?”, eles apontariam para Jesus, não para o pão. O uso frequente que ele fazia da linguagem metafórica teria fornecido o contexto para interpretar o “é” de maneira não literal. A interpretação metafórica do “é” apoia-se no fato de eles ainda serem chamados “pão” e “cálice” (1Co 11.26-28), referência que seria estranha, se os elementos tivessem sido submetidos a uma transubstanciação.

Na primeira declaração, Jesus mostra que veio para dar seu corpo — ele mesmo em pessoa — a favor deles (cf. Fp 1.20; Rm 12.1; 1Co 9.27). Mais tarde, a igreja compreenderia mais plenamente o que isso significava e perceberia que o pão representa a encarnação: quando o “Verbo [que] se fez carne” carregou nossos pecados em seu corpo (1Pe 2.24) a fim de conquistar a redenção do mundo.

4.2 “... fazei isto em memória de mim”. A autenticidade dessas palavras tem sido negada, acima de tudo pelo fato de não constarem em Marcos e em Mateus. No entanto, se Jesus via sua morte como o selo de uma nova aliança, no contexto da repetição contínua da Páscoa, teria sido perfeitamente natural para ele afirmar que essa nova e mais significativa libertação do povo de Deus por seu sangue deve ser da mesma forma continuamente lembrada. Além do mais, pode se entender que a prática da igreja primitiva de celebrar a ceia do Senhor regularmente, não apenas anualmente, como no caso da Páscoa, deva estar relacionada ao fato de Jesus ter dito algo como: “Fazei isso em minha lembrança”. A Páscoa tinha

por objetivo dar a Israel a possibilidade de se lembrar “do dia da tua saída da terra do Egito” (Dt 16.3). A morte vicária de Jesus e a nova aliança inaugurada por ele deviam ser lembradas da mesma maneira.

O que exatamente subjaz a essa lembrança é discutível. J. Jeremias era de opinião de que a lembrança significava a petição por parte dos discípulos de que Deus se lembrasse de Jesus e viesse salvá-lo. A Última Ceia, portanto, não se concentra no fato de a humanidade ser mediada por Jesus diante de Deus, e sim na intercessão dos seguidores de Jesus diante de Deus em nome de Jesus. Outra perspectiva compreende essa lembrança como um memorial em que o crente se lembra da morte de Jesus e nela reflete. Um terceiro modo de entender esse elemento da ceia é interpretá-lo com o significado de “em proclamação de mim”. Com a Última Ceia, a igreja proclama a morte de Jesus. Essa teoria encontra apoio em 1Coríntios 11.26. A tendência nesse caso é considerar que o propósito da Última Ceia é de natureza evangelística. A Última Ceia, entretanto, destina-se, acima de qualquer outra coisa, à igreja. Talvez a melhor interpretação dessa ordem seria compreendê-la como a determinação de que continuamente se recapitule ou se reconte a Paixão e a vinda de Jesus Cristo, exatamente como a refeição da Páscoa representava os acontecimentos do Êxodo (Êx 12.1-20).

4.3 “Isto é o meu sangue, o sangue da aliança derramado em favor de muitos”. No terceiro cálice da refeição da Páscoa, após a bênção tradicional “Bendito sejas tu, Senhor nosso Deus, Rei do mundo, que criaste o fruto da vide”, ou em lugar dela, Jesus disse: “Isto é o meu sangue, o sangue da aliança derramado em favor de muitos”. As imagens relembram Êxodo 24.8, em que Moisés sela a aliança divina derramando metade do “sangue da aliança” sobre o altar e aspergindo a outra metade sobre o povo. Entende-se no *Targum do pseudo-Jônatas* e no *Targum de Ônquelos* que o sangue da aliança de Êxodo 24.8 foi dado para “expiar” os pecados do povo, sendo, portanto, de natureza reconciliatória. De modo semelhante, o acréscimo feito em Mateus — “para perdão dos pecados” (Mt 26.28) — deixa explícito o que já está implícito na expressão “sangue da aliança” (cf. Hb 9.20-22; 10.26-29).

O texto de Jeremias 31.31-34, com sua referência a uma “nova” aliança, embora não mencionado diretamente, é também aludido nessa frase. À semelhança da comunidade de Qumran, que falava de uma “nova aliança” (CD 6.19; 8.21; 19.33,34; 20.1,2; 1QpHab 2.1-4; 1Q28b 3.25,26; 5.21,22; 1Q34 frag. 3 2.5,6), Jesus enxergava que sua missão havia inaugurado uma nova aliança, que seria selada por sua morte sacrificial. Ainda que Jesus não tenha usado expressamente o adjetivo “nova”, ele está implícito. Nisso lembramos Jeremias 31.34, que fala do perdão dos pecados como consequência de uma nova aliança. A centralidade do perdão nessa nova aliança é também apoiada pelo acréscimo da expressão “derramado em favor de muitos”, encontrada nos relatos de Marcos e de Mateus. (A expressão “em favor de vós” de Lucas, em Lc 22.20, é provavelmente uma mudança litúrgica introduzida para equilibrar o “em favor de vós” de Lc 22.19.) Isso faz lembrar a autoentrega expiatória e sacrificial do Servo Sofredor de Isaías 53.12, que carrega o pecado de muitos (v. SERVO DE JAVÉ). Não seria legítimo interpretar “muitos” como algo que denote uma expiação limitada, pois a expressão aqui se refere a “transgressores”; ou seja, diz respeito a todos, como claramente mostra o paralelismo sinônimo de Isaías 53.12b,c.

Essa declaração mostra que Jesus, ao referir-se a seu “sangue derramado”, entendia que sua morte era sacrificial (Lv 17.11-14), sendo também o selo de uma nova aliança. É difícil interpretar essa declaração fora do contexto de Marcos 10.45, 1Coríntios 15.3, 2Coríntios 5.21 e outras passagens em que Jesus dá sua vida — derrama sangue — numa morte vicária pela humanidade pecaminosa. Essa declaração, acrescida à primeira, vem mostrar a natureza voluntária da autoentrega de Jesus, mas acrescenta a informação de que essa autoentrega implica uma morte sacrificial que estabelece uma nova aliança. Parece também claro que a frase “isto é o meu sangue” não teria sido interpretada literalmente por nenhum dos discípulos, tendo em vista a proibição veterotestamentária de ingerir sangue (cf. Lv 3.17; 7.26,27; 17.14 etc.), porque, basta lembrar a dificuldade que Pedro encontrou em Atos 10.6-16 diante da carne não *kosher*, e dificilmente se concluirá que os discípulos não teriam nenhum pavor de beber

o que imaginassem ser sangue de verdade. O fato de não haver a menor hesitação ou reserva mencionada em nenhum dos relatos quanto a beber o cálice demonstra que eles interpretaram as palavras de Jesus metaforicamente. O cálice — ou seja, o conteúdo do cálice — simboliza a morte de Jesus, seu sangue derramado, vertido como sacrifício que sela uma aliança.

4.4 “... até [...] no reino de Deus”. Assim como a celebração da Páscoa implicava uma expectativa e um anseio pelo dia final, em que Israel participaria do banquete messiânico (Is 25.6-9; 53.12; cf. Is 55.1,2), os quatro relatos da Última Ceia contêm uma declaração a respeito do futuro. Embora a redação de Lucas contenha variantes e seja diferente das demais pelo fato de situar a expressão antes do pão, os Sinóticos dão um testemunho unificado das palavras de Jesus: “Digo-vos que desde agora não mais beberei deste fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo convosco, no reino de meu Pai”. A declaração paulina acerca do futuro não procede dos lábios de Jesus, mas é um comentário do próprio apóstolo, no qual ele afirma que, quando a igreja celebra a ceia do senhor, ela proclama “a morte do Senhor, até que ele venha”. Nos Sinóticos, essa declaração aponta triunfantemente para o banquete messiânico futuro, no qual Jesus comerá uma vez mais com os discípulos.

Em outras passagens, vê-se que Jesus em várias ocasiões se referiu à participação jubilosa no reino consumado como uma participação no banquete messiânico (Mt 8.11 par. Lc 13.29; Mt 5.6 par. Lc 6.21; Lc 12.35-38; Mc 7.24-30; v. COMUNHÃO À MESA). Talvez também os episódios em que 5 mil e 4 mil são alimentados fossem compreendidos pelos Evangelistas como participações prolépticas da Última Ceia e do banquete escatológico (Mt 14.19 par. Mc 6.41 e Lc 9.16 [Jo 6.11]; Mt 15.36 par. Mc 8.6). Lucas na realidade intensifica a alusão a isso, separando a referência aos peixes (Lc 9.16). De acordo com a tradição judaica na *Mekilta* de Êxodo 12.42, a futura redenção de Israel viria na noite da Páscoa. Por conseguinte, a celebração da Páscoa revisitava o mais importante acontecimento redentivo do AT e antevia a expectativa jubilante da chegada da era messiânica. De modo semelhante, Jesus, na Última Ceia, chama a atenção dos discípulos

para o acontecimento redentivo mais importante do NT, que logo será passado, e para a chegada do reino em glória, quando ele voltar (1Co 11.26) e participar do banquete messiânico com seus seguidores (Mt 26.29; Mc 14.25; Lc 22.16).

Sem dúvida, Jesus não vê sua Paixão como uma tragédia ou um equívoco, mas o ato culminante de seu ministério, no qual ele derrama seu sangue como sacrifício definitivo, feito de uma vez por todas, assegurando assim a redenção “em favor de muitos” e garantindo uma consumação gloriosa no futuro. Paulo, em sua declaração de caráter futuro, refere-se mais especificamente ao acontecimento que produzirá essa consumação — a parusia. Assim, a Última Ceia, embora não seja a concretização do banquete messiânico, é uma experiência proléptica, uma espécie de antegozo, ou primícias, desse banquete.

4.5 Acréscimos posteriores à Última Ceia.

Nos quatro relatos da Última Ceia, encontramos vários comentários litúrgicos e interpretativos. O que não é de surpreender. Embora seja impossível chegarmos a uma certeza total, as expressões seguintes podem ser acréscimos litúrgicos: “Tomai” (Mt 26.26; Mc 14.22); “comei” (Mt 26.26); “Bebei dele todos” (Mt 26.27); “e todos beberam” (Mc 14.23); “Do mesmo modo, depois de comer, tomou o cálice, dizendo” (1Co 11.25); “cálice” (1Co 11.25; Lc 22.20); “Porque todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes do cálice proclamais a morte do Senhor, até que ele venha” (1Co 11.26). Alguns comentários interpretativos que podem ter sido acrescentados ao relato são: “em favor de vós” (Lc 22.19; 1Co 11.24); “dado” (Lc 22.19); “fazei isto em memória de mim” (Lc 22.19; 1Co 11.24; v. 4.2 acima); “nova [aliança]” (Lc 22.20; 1Co 11.25); “para perdão dos pecados” (Mt 26.28). Em todos esses casos, a intenção de Jesus não é modificada, mas os acréscimos ou tornam explícito o que talvez só estivesse implícito, ou tornam o formato do sacramento mais útil liturgicamente.

Vários outros comentários interpretativos são encontrados no NT a respeito da Última Ceia. Em 1Coríntios 10.3,4, Paulo faz uma advertência contra o perigo de supor que a mera participação na ceia do Senhor e no batismo cristão (1Co 10.1,2) garanta ao participante uma posição favorável com Deus (v. tb. Lc 13.26). Paulo claramente

rejeita uma visão sacramental não refinada da ceia do Senhor. Como acontece com a circuncisão, a ceia do Senhor e o batismo têm valor quando acompanhados por fé e obediência (Rm 2.25). Há também uma advertência específica a respeito do perigo de participar da ceia do Senhor “de maneira indigna” (1Co 11.27-32).

5. A celebração da ceia

Em Atos, encontramos diversas referências ao “partir do pão” (At 2.42,46; 20.7,11; Lc 24.30). Embora seja discutível se isso diz respeito a uma celebração oriunda da Última Ceia, está claro que era assim que o Evangelista a entendia. Isso fica evidente pelo uso que Lucas faz da expressão “partiu-o [o pão]” (Lc 22.19). É ainda apoiado pelo fato de que em Atos 20.7 encontramos o partir do pão acontecendo no contexto da adoração da igreja no primeiro dia da semana. Assim, para Lucas, as referências ao “partir do pão” são compreendidas como o cumprimento da ordem de Jesus “Fazei isto em memória de mim”, encontrada em seu Evangelho. Interpretá-las como refeições comuns, ou mesmo como festas de amor, contradiz a prática normal de Lucas de mostrar como a igreja em Atos punha em prática os ensinamentos de Jesus. Talvez o partir do pão normalmente ocorresse no contexto de uma festa de amor, mas a semelhança da redação com a Última Ceia (“partiu-o [o pão]”) mostra que o mais importante para Lucas é a celebração da ceia. A única dificuldade com essa compreensão é Atos 27.35, mas não é séria o bastante para superar aqueles fatos já citados.

Na igreja primitiva, a celebração da ceia foi quase imediatamente separada da Páscoa, pois o “partir do pão” era praticado com bastante frequência, não apenas uma vez por ano. Há indícios de que fosse celebrada semanalmente (At 20.7,11; 1Co 16.2) ou mesmo diariamente (At 2.46,47). Não há no NT, entretanto, nenhuma prescrição específica sobre a regularidade com que deva ser celebrada. Na primeira fase da igreja, a ceia estava vinculada a uma “festa de amor” (Jd 12; At 2.42,46; 1Co 11.20-22,33,34). Pode ser que Atos 2.42 deva ser interpretado assim: “Eles perseveravam no ensino dos apóstolos e na comunhão [na festa de amor], no partir do pão [na ceia] e nas orações”. De modo semelhante, Atos

2.46 pode ser lido assim: "... e partindo o pão [a ceia] em casa, comiam [a festa de amor] com alegria e simplicidade de coração". Essa prática brotara do fato de que a Última Ceia estava associada a uma refeição (Lc 22.20; 1Co 11.25). Entretanto, logo passou a ocorrer separadamente, provavelmente em virtude de problemas como os que Paulo menciona em 1Coríntios 11.20-22,33,34 — em que o apóstolo se refere a ela como a ceia do Senhor (*kyriakos deipnom*, 1Co 11.20). Em meados do século II, essa separação já era completa.

A ceia do Senhor contém um foco bidimensional. Ela relata a Paixão do FILHO DO HOMEM e sua morte sacrificial com que selou uma nova aliança para a humanidade. Não é possível celebrar a ceia do Senhor sem olhar para trás, para a cruz e para o sofrimento de Cristo, nossa Páscoa. Consequentemente, há nessa celebração a presença de certa dose de tristeza e de pesar. Mas há uma dimensão que olha adiante e não permite que a ceia do Senhor se torne mera relembração mórbida da Paixão de Cristo. Os crentes proclamam "a morte do Senhor, até que ele venha". Como a dimensão final da ceia vislumbra e aguarda com expectativa o banquete messiânico, a ceia do Senhor não é simplesmente praticada: ela é comemorada pela fé. Nessa celebração, a igreja crê, espera e canta *Marana tha* — "Vem, Senhor!" (1Co 16.22; Ap 22.20) — e aguarda a consumação, quando a fé ganhará forma concreta à mesa do Senhor.

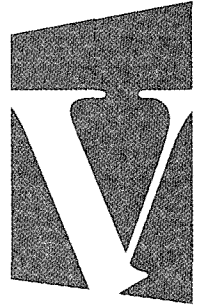
Ver também CEIA DO SENHOR; COMUNHÃO À MESA.

- BIBLIOGRAFIA.** BARCLAY, W. *The Lord's Supper*. Nashville: Abingdon, 1967. ■ BARTH, M. *Rediscovering the Lord's Supper*. Atlanta: John Knox, 1988. ■ BORNKAMM, G. Lord's Supper and church in Paul. In: *Early Christian experience*. London: scm, 1969. p. 123-60. ■ GREEN, J. B. *The death of Jesus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988. ■ JEREMIAS, J. *The Eucharistic words of Jesus*. London: scm, 1966. ■ LEON-DUFOUR, X. *Sharing the Eucharistic bread*. New York: Paulist, 1987. ■ KLAPPERT, B. Lord's Supper. *NIDNTT*. [S.l.: s.n., s.d.] v. 2. p. 520-38. ■ LIETZMANN, H. *Mass and the Lord's Supper*. Leiden: E. J. Brill, 1979. ■ MARSHALL, I. H. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. ■ MARXSEN, W. *The Lord's Supper as a Christological problem*. Philadelphia: Fortress, 1970. ■ OGG, G. The chronology of the Last Supper. In: Nineham, D. E. et al., orgs. *Historicity and chronology in the New Testament*. London: SPCK, 1965. p. 75-96. ■ REUMANN, J. *The Supper of the Lord*. Philadelphia: Fortress, 1985. ■ SCHWEIZER, E. *The Lord's Supper according to the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1967. ■ WAINWRIGHT, G. *Eucharist and eschatology*. New York: Oxford University Press, 1981.

R. H. STEIN

ÚLTIMO ADÃO. VER ADÃO E CRISTO.

UNIÃO COM CRISTO. VER BATISMO II.



VERDADEIRO ISRAEL. Ver ISRAEL.

VIDA APÓS A MORTE. Ver RESSURREIÇÃO.

VÉU (AUTORIDADE). Ver MULHERES II.

VIDA ETERNA. Ver JOÃO, EVANGELHO DE.

GLOSSÁRIO

As definições abaixo foram extraídas em grande parte do *Pocket dictionary of biblical studies*, de autoria de Arthur G. Patziá e Anthony J. Petrota (InterVarsity, 2002; edição em português: *Dicionário de estudos bíblicos*. Ed. de bolso. Tradução Pedro Wazen de Freitas. São Paulo: Vida, 2003. 165 p.).

a.e.c. Abreviatura de “antes da Era Comum”. Forma alternativa de “a.C.” e caracteristicamente usada em contextos judaicos e judaico-cristãos.

abominação assoladora. Expressão tirada da profecia de Daniel (Dn 11.31;12.11), na qual o profeta afirma que o templo será o lugar em que algo abominável e revoltante acontecerá.

adocianismo. Nos estudos do NT, ideia de que o homem Jesus foi “adotado” por Deus como Filho, em vez de o Filho preexistir com o Pai.

aforismo. (Do gr. *aphorismos*.) Definição ou declaração curta, dito lacônico ou expressão sucinta de uma verdade; máxima. ágrafo. (Do gr. *agraphon*; pl., *agrapha*.) Declaração não escrita, atribuída a Jesus, mas não encontrada nos Evangelhos canônicos.

alegoria. Gênero literário em que uma história é contada com base naquilo que ela significa e não em seu sentido literal.

amanuense. Escriba ou secretário contratado para escrever (em geral cartas, nos estudos do NT) algo previamente ditado ou esboçado (do lat. *manu*, “mão”).

amoraim. Designação do mestre rabínico tanto na Palestina quanto na Babilônia durante os séculos III a VI d.C. (o termo hebraico significa “orador” ou “intérprete”).

anônimo. (Do gr. *a*, “sem”, + *onoma*, “nome”.) Literalmente, “sem nome”. É empregado nos estudos do NT para, de modo geral, se referir à autoria de um documento.

antinomiano. (Do gr. *anti*, “contra”, + *nomos*, “lei”.) Nos estudos do NT, cristão primitivo para quem a salvação pela fé em Jesus Cristo o liberava de todas as obrigações morais. Alguns desses cristãos chegaram à conclusão de que podiam pecar impunemente.

antíteses. Nos estudos do NT, os seis contrapontos entre o ensino de Moisés e o de Jesus apresentados em Mateus 5.21-48. Nessa passagem, cada antítese é introduzida pela fórmula “Ouvistes o que foi dito aos antigos...” e seguida da resposta antitética “Eu, porém, vos digo”.

antítipo. Cumprimento ou contrapartida de um tipo. Ver TIPOLOGIA.

apocalipse. (Do gr. *apokalypsis*.) Literalmente, “desvelamento” ou “revelação” (Ap 1.1). Gênero literário em que se revelam “segredos” sobre o mundo celeste ou o fim dos tempos.

apocaliptismo. Em geral designa um movimento social ou um sistema de crenças que produz literatura apocalíptica. Ver APOCALIPSE.

apocalíptico. Adjetivo empregado com mais de um sentido: refere-se ao gênero literário apocalipse ou à perspectiva religiosa subjacente ao gênero (e.g., escatologia apocalíptica). Ver APOCALIPSE.

apócrifo. Adjetivo às vezes usado em referência aos Apócrifos, mas com frequência empregado também para designar texto ou dito de autoria ou veracidade duvidosa.

- Apócrifos, os.** (Do gr. *apokryptō*, “esconder, ocultar”.) Nome dado a uma coleção variável de livros que, segundo se acreditava, continham verdades “escondidas”. Com ligeiras variações, estão incluídos nos cânones das igrejas Católica Romana e Ortodoxa. Ver LIVROS DEUTEROCANÔNICOS.
- apotegma.** (Do gr. *apophthegm*, “dizer abertamente o que pensa”.) Aquilo que é dito abertamente. Palavra empregada para designar ditos proverbiais e sapienciais de Jesus que foram transmitidos oralmente antes de ser registrados por escrito e incorporados aos Evangelhos.
- Aqedah.** (“*qedā* significa “amarrção” [de Isaque].) Termo rabínico que designa o relato e as interpretações do “sacrifício” de Isaque por Abraão narrado em Gênesis 22. Nessa passagem, relata-se que Isaque foi amarrado e colocado sobre um altar.
- aramaísmo.** Influências da língua aramaica na linguagem, na forma e no conteúdo de textos gregos (ou de outros idiomas).
- aretologia.** Designa milagres, grandes feitos, poderes sobrenaturais, atos poderosos e virtudes de um deus ou de um “homem divino” (do gr. *aretē*).
- Arístear, Carta de.** Documento que supostamente relata as circunstâncias em torno da tradução do AT para o grego, a *Septuaginta*.
- asnoneus, Dinastia Asnoneia.** *Asnoneu* é um adjetivo que se origina do sobrenome da família sacerdotal e real macabeia que governou Israel entre os anos 60 do século II a.C. até a captura de Jerusalém pelos romanos, em 63 a.C. Ver MACABEUS, REVOLTA MACABEIA.
- atestação múltipla, critério da.** Critério de autenticidade em que declarações ou ações de Jesus são consideradas autênticas caso declarações idênticas ou semelhantes sejam atestadas em fontes múltiplas além dos Evangelhos (e.g., no caso da Hipótese dos Quatro Documentos: MARCOS, Q, M, L). Ver AUTENTICIDADE, CRITÉRIOS DA.
- autenticidade, critérios da.** Os vários testes que estudiosos do NT empregam para apurar a autenticidade histórica das declarações de Jesus nos Evangelhos. Ver COERÊNCIA, CRITÉRIO DA; DESSEMELHANÇA, CRITÉRIO DA; ATESTAÇÃO MÚLTIPLA, CRITÉRIO DA.
- autógrafo.** (Do gr. *autographos*, “escrito pela própria mão”.) Manuscrito ou original da obra de um autor.
- Biblioteca de Nag Hammadi.** Coletânea de documentos, na maioria gnósticos (em forma de “livro” ou códice) com data a partir do século IV d.C. e descoberta por volta de 1945/1946, perto de Nag Hammadi, cidade do alto Egito.
- cânon.** (Do gr. *kanon*, “vara de medir, padrão”.) Coletânea ou lista reconhecida de escritos religiosos; nesse caso, de livros bíblicos.
- Cartas Gerais.** Cartas não paulinas do Novo Testamento que, segundo se acredita, foram escritas a toda a igreja (também denominadas Cartas Católicas): Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João e Judas.
- Cartas Pastorais.** Termo coletivo que compreende 1 e 2 Timóteo e Tito, cartas que foram escritas para “pastores” e não igrejas e, em termos gerais, tratam de questões pastorais.
- catálogo dos defeitos e das virtudes.** Relação de defeitos e virtudes feita por um autor do NT (e.g., em Gl 5.19-21), adotando um recurso de instrução ética encontrado na filosofia estoica.
- catolicismo primitivo.** Termo técnico que designa uma etapa posterior da igreja primitiva e se baseia na hipótese de que, a partir de uma comunidade carismática existente na era apostólica e à qual o Espírito Santo deu uma estrutura flexível, a igreja se desenvolveu em uma comunidade bem formal ou “institucionalizada” na era pós-apostólica.
- chreia.** (Pl., *chreiai*.) Termo técnico utilizado na retórica grega antiga para designar expressões lacônicas ou breves dizeres (epigramas), além de ações que são contadas sobre alguém importante ou em sua honra e são úteis para a vida diária.
- cínicos.** Seguidores do movimento filosófico fundado por Diógenes de Sinope (c. 400-325 a.C.). O cinismo foi mais um modo de vida do que um sistema de princípios filosóficos.
- código da família.** “Regra” ou “conjunto de regras” encontradas no NT e também em vários textos da literatura grega que tratam das relações domésticas: marido e mulher, pais e filhos, escravos e mestres (Ef 5.21—6.9; Cl 3.18—4.1; 1Pe 2.18—3.7).

código doméstico. Ver CÓDIGO DA FAMÍLIA.

coerência, critério da. Critério de autenticidade em que um dito de Jesus é considerado autêntico caso seja coerente ou condiga na forma e no conteúdo com outro material que, mediante outros critérios, como dessemelhança ou atestação múltipla, seja considerado autêntico. Ver AUTENTICIDADE, CRITÉRIOS DA.

credo. (Do lat. *credo*, “creio”.) Declaração formal ou confessional de fé, geralmente baseada na vida cultural/religiosa de comunidades de fé.

crítica. Análise fundamentada e racional sobre a origem, natureza, história e significado de obras escritas, como os livros do NT. O termo em si não implica a ideia de encontrar defeitos. Existem várias formas de crítica. Ver CRÍTICA DA FORMA; CRÍTICA LITERÁRIA; CRÍTICA DA REDAÇÃO; CRÍTICA TEXTUAL; CRÍTICA DA TRADIÇÃO.

crítica da forma. (Traduzido do alemão *Formgeschichte* ou *Gattungsgeschichte*.) Abordagem interpretativa que procura descobrir a tradição oral incrustada nos textos escritos que temos hoje à disposição e assim classificá-los em certas categorias ou “formas” e, dessa maneira, descobrir a história de seu desenvolvimento dentro da igreja primitiva.

crítica da redação. Abordagem interpretativa (nos estudos do NT, basicamente relativa aos Evangelhos) que procura mostrar como autores/editores selecionaram as fontes, deram-lhes forma e as estruturaram na composição de suas obras e na comunicação de suas perspectivas. [O termo *crítica da redação* já está consagrado em língua portuguesa e é empregado na falta de termo mais preciso, como seria, por exemplo, “crítica da edição”.]

crítica da tradição. (Traduzido do alemão *Traditionsgeschichte* ou *Überlieferungsgeschichte*.) Abordagem textual que procura explicar as maneiras em que as várias tradições dentro de um texto se desenvolveram durante o período de sua transmissão oral.

crítica das fontes. Abordagem de textos (nos estudos do NT, especialmente relativa aos Evangelhos) que procura descobrir as fontes literárias de um documento.

crítica histórica. Abordagem do texto bíblico que busca identificar as origens históricas de um texto assim como (quando é o caso) “aquilo

que de fato aconteceu”. O *método histórico-crítico* se refere aos princípios e ferramentas da crítica histórica empregados na reconstrução do contexto histórico e do sentido original de um texto.

crítica literária. Abordagem do texto bíblico que reconhece sua natureza literária e procura interpretá-lo de acordo com os métodos da análise literária.

crítica retórica. Abordagem do texto bíblico que se concentra na maneira em que a língua é usada, especialmente em conformidade com a teoria/prática retórica da Antiguidade, com o propósito de persuadir o público-alvo.

crítica sociocientífica. Aplicação de teorias sociológicas, antropológicas, políticas e socioculturais a textos bíblicos, com o fim de compreender as comunidades em que eles surgiram (nesse caso, o cristianismo primitivo).

crítica textual. Disciplina acadêmica de estabelecer determinado texto (nesse caso, o texto do NT) o mais próximo possível ou provável do material original. Os críticos textuais do NT chegam a suas conclusões mediante o estudo de manuscritos antigos, versões e traduções.

culto. (Do lat. *cultus*, “reverência”.) Termo empregado para designar a adoração pública em geral, em particular as festas, rituais, sacrifícios e outras práticas no serviço a Deus ou aos deuses.

Cunrã. Ver QUMRAN.

dessemelhança, critério da. Critério de autenticidade em que declarações de Jesus são consideradas autênticas caso sejam “dessemelhantes” — isto é, diferentes de declarações ou crenças comuns à igreja primitiva ou ao judaísmo do segundo templo. Ver AUTENTICIDADE, CRITÉRIO DA.

deuterocanônicos, livros. Literalmente, “do segundo cânon” ou “do cânon secundário”. São os livros ou trechos de livros não incluídos no cânon hebraico, mas encontrados no AT grego e comumente denominados Apócrifos (v. APÓCRIFOS, os). Em maior ou menor extensão, esses livros se encontram nos cânones escriturísticos das igrejas Católica Romana e Ortodoxa.

deuteropaulinas. Mais apropriadamente deveria ser “*deutero*”(“segundo”)-Paulo. O termo

- é empregado em referências a epístolas atribuídas explicitamente a Paulo, mas cuja autoria é questionada em virtude de certos fatores linguísticos, teológicos e históricos (e.g., 2 Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, 1 e 2 Timóteo e Tito).
- Diáspora.** Substantivo coletivo que designa os judeus residentes fora da terra de Israel em lugares como Babilônia, Egito e Ásia Menor. Originalmente, foram forçados a viver nesses lugares por alguma nação que os conquistou, como aconteceu no Exílio Babilônico de 586 a.C.
- diatribe.** Forma de retórica caracterizada por breves discursos éticos, perguntas e diálogos retóricos e falas argumentativas, na qual o autor ou orador debate com uma pessoa (interlocutor) imaginária com o objetivo de instruir o público.
- discurso de despedida.** Nos escritos bíblicos e extrabíblicos, fala (com frequência com a inclusão de instruções e advertências) em que alguém à beira da morte se dirige a membros da família, amigos ou discípulos.
- docetismo.** Heresia cristã primitiva que surgiu no século I e negava a humanidade plena de Jesus e, em consequência disso, a realidade de seus sofrimentos e morte.
- E.C.** Abreviatura de “Era Comum”. Forma alternativa de “d.C.” e caracteristicamente usada em contextos judaicos e judaico-cristãos.
- ebionitas, ebionismo.** Seita judaico-cristã cujo nome deriva de uma palavra hebraica que significa “os pobres”, tendo sido mencionada pela primeira vez nos escritos de Ireneu, pai da igreja do século II. O perfil exato desse grupo é objeto de debate, mas destaca-se o fato de que se caracteriza por se prender à Lei, ao estilo de vida judaico e a uma cristologia adocianista.
- elemento litúrgico.** Fragmento de hino, credo, oração, bênção, doxologia ou palavra de aprovação que era empregado na adoração cristã primitiva e agora pode ser detectado dentro dos escritos do NT.
- emolduramento.** Termo técnico que designa o recurso de envolver ou confinar um texto repetindo ao final de uma passagem a expressão ou ideia inicial. Também conhecido como *inclusio*.
- escatologia.** Termo de origem grega com o sentido de estudo ou crenças sobre o fim dos tempos (do gr. *eschatos*, “últimas [coisas]”).
- escatologia consistente.** Ideia, associada a Albert Schweitzer, de que no pensamento escatológico de Jesus era iminente o fim desta era e de que suas declarações têm de ser sistematicamente interpretadas levando isso em conta ou de maneira condizente com isso.
- escatologia realizada (ou concretizada).** Ideia de que no ensino de Jesus o reino de Deus não é futuro, mas concretizado na pessoa e missão de Jesus.
- essênios.** Uma das seitas dos judeus que (junto com os fariseus e saduceus, entre outras seitas) existiu na Palestina durante o período do NT.
- Eusébio (c. 260-340).** Bispo de Cesareia, comumente denominado o “pai da história da igreja”, em razão de sua obra *História eclesiástica*.
- Evangelhos Sinóticos.** Os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, os quais “enxergam da mesma maneira” a vida de Jesus.
- exegese.** (Do gr. *exégeomai*, “extrair, levar para fora.”) Interpretação de uma passagem com base nela mesma. Às vezes é contrastada com a imposição das próprias ideias do intérprete a uma passagem, o que recebe o nome de “eisegese”.
- fariseus.** Uma das principais seitas do judaísmo na época do NT. Notabilizava-se por crer que a *Torá* oral fora revelada no Sinai além da *Torá* escrita e por buscar a restauração de Israel, além de aplicar leis sacerdotais de pureza ritual à vida diária.
- Filo de Alexandria (c. 20 a.C.-50 d.C.).** Judeu helenista que foi filósofo, político, exegeta e contemporâneo de Jesus e Paulo e cujas inúmeras obras lançam luz sobre a maneira de pensar do judaísmo helenista.
- fonte q.** (A designação q deriva do alemão *Quelle*, “fonte.”) Documento hipotético que consiste em uma coletânea das declarações de Jesus comuns a Mateus e a Lucas, mas não a Marcos.
- gênero.** Tipo, espécie ou forma de literatura (da palavra francesa que significa “estilo”). Evangelho, carta e apocalipse são gêneros neotestamentários.

harmonia (dos Evangelhos). Livro que organiza o material paralelo dos Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos, Lucas) e às vezes do Evangelho de João em colunas verticais, de modo que estudantes e estudiosos podem observar com facilidade as semelhanças e diferenças entre eles.

Hauptbriefe. (Do alemão *Haupt*, “cabeça” ou “principal”, + *Briefe*, “cartas”.) Termo que designa quatro cartas fundamentais de Paulo: Romanos, 1 e 2Coríntios e Gálatas.

helenismo. Influências culturais de origem grega (e.g., ideias, costumes, governo, arquitetura, língua, literatura, arte) que Alexandre, o Grande (morto em 323 a.C.), e seus sucessores disseminaram no mundo mediterrâneo.

hermenêutica. Teoria da interpretação ou estudo das teorias de interpretação.

herodianos. Partido judaico que favorecia a dinastia de Herodes.

hipótese agostiniana. A opinião de Agostinho de que a atual ordem canônica dos Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João) é a ordem cronológica em que eles foram de fato escritos.

Hipótese das Duas Fontes. Teoria que procura explicar a composição dos Evangelhos Sinóticos apresentando a hipótese de que Mateus e Lucas empregaram materiais de duas fontes distintas: Marcos e o.

Hipótese das Quatro Fontes. Também conhecida como Hipótese dos Quatro Documentos, é a teoria de que os Evangelhos Sinóticos se baseiam em quatro fontes diversas: Marcos, Q, L e M.

Hipótese de Griesbach. Teoria apresentada por Johann Jakob Griesbach (1745-1812), segundo a qual Mateus, e não Marcos, foi o Evangelho mais antigo a ser escrito, tendo Marcos e Lucas utilizado Mateus para compor seus Evangelhos.

Jesus histórico, o. Vida e ensinamentos de Jesus conforme estabelecidos por métodos histórico-críticos. Essa contínua empreitada moderna é, com frequência, denominada a busca do Jesus histórico.

joanino. Que diz respeito a João ou a seus escritos.

Josefo. Historiador judeu do século I (c. 37/38-110 d.C.), cujas principais obras, *Antiguidades dos judeus*, *Guerras dos judeus* e *Vida*,

são fontes importantes para entender o mundo histórico e religioso da Palestina durante o domínio romano.

judaísmo helenista. Segmento do judaísmo que sofreu influência mais profunda dos valores e cultura do helenismo.

judaizantes. Grupo de cristãos judeus para quem todos os cristãos gentios deviam “viver como judeus” (Gl 2.14), acolhendo os costumes judaicos.

leitura por/técnica de espelhamento. Técnica de ler um texto buscando imagens reversas dos adversários do autor. Exemplo dessa ideia é que aquilo a que Paulo se opõe em Corinto é o que seus adversários defendem, e, a partir disso, é possível então pôr a descoberto o perfil de seus adversários.

lucano. Que diz respeito a Lucas ou a seus escritos.

macabeus, Revolta Macabeia. Os líderes (entre os quais o mais proeminente foi Judas Macabeu, “o martelo”) e a revolta judaica que em 167-164 a.C. conduziram contra os suseranos selêucidas.

manumissão. Ato de tornar alguém livre da escravidão ou da servidão; alforria.

marcano. Que diz respeito a Marcos ou a seu Evangelho.

mateusino. Que diz respeito a Mateus ou a seu Evangelho.

midrash. (Forma do verbo hebraico *d^arash*, “buscar, investigar”.) Forma específica de exposição bíblica judaica ou gênero caracterizado por essa forma.

Mishná. *Corpus* de material judaico acerca da lei que adquiriu forma escrita por volta de 200 d.C. e se baseia na tradição rabínica de debate e interpretação de leis bíblicas.

mistério, religiões de. Nome dado a uma série de cultos religiosos de origem antiga. Designa também a tendência e as práticas sincretistas (com iniciações secretas) que prevaleceram no mundo mediterrâneo entre os séculos VIII a.C. e IV d.C.

nomismo aliancístico. Termo cunhado por E. P. Sanders para designar sua maneira de entender a estrutura essencial do judaísmo do segundo templo: “que o lugar de alguém no plano de Deus é determinado com base na aliança e que a aliança requer como resposta correta do homem a obediência aos

- mandamentos, ao mesmo tempo que fornece o meio de expiar a transgressão” (*Paul and Palestinian Judaism*, p. 75). Isso contrasta com a ideia mais tradicional (protestante) de que os judeus consideravam ser a Lei o meio de fazer por “merecer” a justiça.
- pais apostólicos.** Conjunto de escritores ou escritos cristãos do final do século I e início do II que não chegaram a ser reconhecidos como canônicos, mas foram tidos em grande estima pela igreja primitiva (e.g., *1Clemente*, *2Clemente*, *Epístola a Diogneto*, *Epístola de Inácio*, *Didaquê*, *O pastor*, de Hermas).
- panteão.** Conjunto de deuses de determinado povo.
- Papias.** Pai da igreja primitiva (c. 70-160 d.C.) e bispo de Hierápolis, na Frígia, cuja obra (que inclui comentários sobre a autoria dos Evangelhos) está preservada apenas em fragmentos.
- paradosis.** Palavra grega que significa “aquilo que foi passado adiante”. Desse modo, é termo técnico que designa a tradição.
- parênese.** Termo técnico usado na crítica da forma em referência à exortação ou admoestação (do gr. *parainesis*, “exortação” ou “conselho”).
- parusia.** (Do grego *parousia*, “vinda, chegada”). Tipicamente se refere à segunda vinda e à presença (*pareimi*) de Cristo no fim do mundo (1Co 16.22; Ap 22.7,12,20).
- parusia apostólica.** Ideia de que, embora Paulo não estivesse presente em pessoa em uma das igrejas, assim mesmo sua autoridade apostólica estava presente e devia ser reconhecida em sua carta à igreja ou em alguém especificamente enviado, como Timóteo.
- paulino.** Que diz respeito a Paulo ou a seus escritos.
- perícopé.** (Do gr. *perikoptō*.) Breve unidade literária que mantém a integridade mesmo quando destacada de uma passagem mais extensa.
- período do segundo templo.** Período da história e da literatura judaica que vai da conclusão do segundo templo, em 516 a.C. (ou do decreto de Ciro em 538 a.C. para reconstruir o templo), até a queda de Jerusalém e a destruição do templo de Herodes pelos romanos, em 70 d.C. É muitas vezes empregado como sinônimo de período intertestamentário.
- período intertestamentário.** O período aproximado da história judaica entre o Antigo e o Novo Testamento ou entre o período pós-exílico, que terminou por volta de 400 a.C., e o século I d.C. Atualmente, muitos estudiosos se referem a esse mesmo período geral pelo termo “judaísmo do segundo templo”.
- Pésher.** Palavra hebraica que significa “interpretação”. Designa um estilo peculiar de comentário encontrado especialmente nos manuscritos do mar Morto, em que um versículo das Escrituras é interpretado com base na própria época e situação do intérprete (e.g., a comunidade de Qumran), os quais em geral são vistos como os últimos dias.
- petrino.** Que diz respeito a Pedro ou a seus escritos.
- Plínio Jovem (c. 61/62-113 d.C.).** Escritor romano e administrador da província romana da Bitúnia durante o governo do imperador Trajano (98-117 d.C.).
- pré-paulino.** Material (e.g., credos, hinos) ou ideias de origens diversas e incorporados por Paulo em seu pensamento e cartas. O que se quer mostrar é que o material ou ideias existiam antes de Paulo vir a *usá-las* e não que eram anteriores à vida ou à conversão de Paulo.
- Problema Sinótico.** O “problema” de como explicar as semelhanças e diferenças que existem entre os três Evangelhos Sinóticos.
- prosélito.** Alguém que se converte a outra religião e se torna membro dessa comunidade.
- protognosticismo.** Forma primitiva ou incipiente de gnosticismo que pode ter existido durante o período do NT.
- Pseudepígrafos.** Coletânea de antigos textos judaicos e helenistas que foram escritos durante o período do segundo templo, mas não fazem parte do AT canônico, nem dos Apócrifos, e com frequência são atribuídos a grandes personagens do passado (v., de James Charlesworth, org., *The Old Testament pseudepigrapha* [2 v.]).
- pseudônimo.** Declaração “falsa” de autoria de uma obra literária. Nos escritos judaicos do segundo templo, havia uma convenção literária de atribuir obras da época a grandes personagens do passado distante.

quiasmo. (Derivado da letra grega χ , *chl.*) Recurso retórico em que linhas paralelas de um texto correspondem a um padrão χ , como, por exemplo, em A-B-C-B-A (neste caso, o centro do quiasmo é c, e uma linha de um dos lados corresponderá a outra linha do outro lado, ou seja, A corresponderá a A e assim por diante).

Qumran. Local situado junto à margem noroeste do mar Morto, cujas ruínas estão associadas aos manuscritos do mar Morto, descobertos em 1947, nas proximidades do local.

retórica. Nos estudos do NT, antigas teorias gregas e romanas acerca do discurso eficaz, oral ou escrito. Podem ter sido utilizadas por autores do NT.

saduceus. Seita importante do judaísmo durante o período do NT, constituída principalmente da classe sacerdotal rica. Distinguiu-se pela negação da ressurreição dos mortos.

samaritanos. Naturais da Samaria, a província ao norte da Judeia, e desdenhados pelos “primos” judeus. Suas crenças e práticas religiosas se baseavam nos cinco livros de Moisés (Pentateuco samaritano).

Septuaginta. A mais antiga tradução grega da Bíblia hebraica, comumente abreviada *LXX* (em razão da lenda de seus setenta tradutores), mas que inclui livros que não fazem parte do cânon hebraico (v. Apócrifos os).

sincretismo. Mescla de princípios e práticas básicos e variados, e com frequência contraditórios, com o objetivo de formar um só sistema. Também designa a simples adaptação e assimilação de ideias e práticas estranhas no sistema de crenças de alguém.

Sinédrio. (Do gr. *synedrion*.) Conselho ou assembleia administrativa de líderes judaicos. Um tratado da Mishná é dedicado à organização e ao funcionamento desse conselho.

Sitz im Leben. Termo alemão cuja tradução literal é “contexto de vida” ou “situação de vida”. É empregado principalmente na crítica da forma para designar o contexto social

existente na igreja primitiva que permitiu que parábolas, declarações e relatos de Jesus adquirissem a forma em que os autores dos Evangelhos os herdaram.

Talmude. Compêndio definitivo da lei rabínica e constituído da Mishná e de seu comentário, a Guemará, e que aparece em duas edições diferentes: o *Talmude da Babilônia* e o *Talmude de Jerusalém* (ou *da Palestina*).

Targum. Tradução aramaica interpretativa da Bíblia hebraica (da palavra hebraica que significa “interpretação”).

tiaguino. Que diz respeito a Tiago ou a seus escritos.

tipologia. (Do gr. *typos*, “padrão.”) Estudo do padrão de correspondência entre pessoas, objetos, acontecimentos ou instituições dentro de um texto, geralmente entre o AT e o NT (e.g., Rm 5, em que Adão é o tipo de Cristo, o qual é o seu antítipo).

Torá. A primeira parte do cânon hebraico das Escrituras, correspondente ao Pentateuco ou cinco livros de Moisés. Uma boa tradução para a palavra *torá* (*tôrâ*) é “instrução”, embora tenha sido traduzida para o grego por *nomos* e, desse modo, tenha chegado ao português como “lei”.

tradição. Material oral ou escrito transmitido de uma pessoa ou grupo a outra pessoa ou grupo, embora em geral dentro de determinada comunidade.

tradição dúplice. Declarações de Jesus comuns a Mateus e a Lucas. Ver TRADIÇÃO TRÍPLICE.

tradição L. Material exclusivo do Evangelho de Lucas e possivelmente extraído de fonte independente.

tradição M. Material exclusivo do Evangelho de Mateus e possivelmente extraído de fonte independente.

tradição tríplice. Material comum aos três Evangelhos Sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas.

zelotes. Movimento judaico revolucionário do século I d.C.



ÍNDICE DE VERBETES

- A**
ABRAÃO: NOVO TESTAMENTO, 1
ADÃO E CRISTO: PAULO, 17
ADOÇÃO, FILIAÇÃO: PAULO, 25
ADORAÇÃO/CULTO I: EVANGELHOS, 29; ADORAÇÃO/CULTO II: PAULO, 33; ADORAÇÃO/CULTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 43
ADVERSÁRIOS I: PAULO, 60; ADVERSÁRIOS II: CARTAS GERAIS, CARTAS PASTORAIS, APOCALIPSE, 70
ALIANÇA, NOVA ALIANÇA: PAULO, ATOS, HEBREUS, 80
APOCALIPSE, LIVRO DE, 88
APOCALIPTISMO: NOVO TESTAMENTO, 101
APÓCRIFOS E PSEUDEPIGRAFOS, 114
APÓSTOLO: NOVO TESTAMENTO, 122
ATOS DOS APÓSTOLOS, 139
- B**
BATISMO I: EVANGELHOS, 159; BATISMO II: PAULO, 163; BATISMO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 170
- C**
CARNE: PAULO, 184
CARTAS, FORMAS DE CARTAS I: PAULO, 188; CARTAS, FORMAS DE CARTAS II: HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 192
CARTAS PASTORAIS, 196
CEIA DO SENHOR I: PAULO, 206; CEIA DO SENHOR II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 213
COLOSSENSES, CARTA AOS, 222
COMUNHÃO À MESA: EVANGELHOS, 229
CORÍNTIOS, CARTAS AOS, 234
CORPO DE CRISTO: PAULO, 253
CRIAÇÃO, NOVA CRIAÇÃO: PAULO, 260
CRISTO I: EVANGELHOS, 262; CRISTO II: PAULO, 276; CRISTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 283
CRISTO, MORTE DE I: EVANGELHOS, 288; CRISTO, MORTE DE II: PAULO, 309; CRISTO, MORTE DE III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 319
CRISTOLOGIA I: PAULO, 338; CRISTOLOGIA II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 357
- D**
DEUS I: EVANGELHOS, 369; DEUS II: PAULO, 376; DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 395
DISCÍPULOS: EVANGELHOS, 414
- E**
EFÉSIOS, CARTA AOS, 422
"EM CRISTO": PAULO, 434
ESCATOLOGIA I: EVANGELHOS, 439; ESCATOLOGIA II: PAULO, 443; ESCATOLOGIA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 462
ESPÍRITO SANTO I: EVANGELHOS, 475; ESPÍRITO SANTO II: PAULO, 488; ESPÍRITO SANTO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 498
- ÉTICA I: EVANGELHOS, 508; ÉTICA II: PAULO, 523; ÉTICA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 531
EVANGELHO (GÊNERO), 535
EVANGELHOS, CONFIABILIDADE HISTÓRICA DOS, 543
- F**
FILEMOM, CARTA A, 552
FILHO DE DAVI: EVANGELHOS, 556
FILHO DE DEUS I: EVANGELHOS, 560; FILHO DE DEUS II: PAULO, 567; FILHO DE DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 575
FILHO DO HOMEM: EVANGELHOS, 578
FILIPENSES, CARTA AOS, 585
FILOSOFIA, 593
- G**
GÁLATAS, CARTA AOS, 598
GNOSTICISMO, 611
- H**
HEBREUS, CARTA AOS, 617
- I**
IGREJA I: EVANGELHOS, 635; IGREJA II: PAULO, 639; IGREJA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 649
ISRAEL I: EVANGELHOS, 656; ISRAEL II: PAULO, 665
- J**
JESUS E PAULO, 672
JESUS, JULGAMENTO DE, 686
JESUS, NASCIMENTO DE, 702
JOÃO BATISTA, 720
JOÃO, CARTAS DE, 730
JOÃO, EVANGELHO DE, 743
JUDAÍSMO E O NOVO TESTAMENTO, 761
JUDAS, CARTA DE, 776
JUÍZO I: EVANGELHOS, 785; JUÍZO II: PAULO, 788; JUÍZO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 790
JUSTIÇA/RETIDÃO I: EVANGELHOS, 794; JUSTIÇA/RETIDÃO II: PAULO, 800; JUSTIÇA/RETIDÃO III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 811
JUSTIFICAÇÃO: PAULO, 816
- L**
LEI I: EVANGELHOS, 824; LEI II: PAULO, 838; LEI III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 854
LUCAS, EVANGELHO DE, 859
- M**
MANUSCRITOS DO MAR MORTO, 880
MARCOS, EVANGELHO DE, 893
MATEUS, EVANGELHO DE, 909
MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES I: EVANGELHOS, 927; MILAGRES, RELATOS DE MILAGRES II: ATOS, 940

MULHERES I: EVANGELHOS, 947; MULHERES II: PAULO, 956; MULHERES III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 967

P

PARÁBOLAS, 977
PAULO, CONVERSÃO E CHAMADO DE, 989
PAULO EM ATOS E NAS CARTAS, 999
PAULO, O JUDEU, 1015
PECADO I: PAULO, 1025; PECADO II: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 1029
PECADORES: EVANGELHOS, 1032
PEDRO, PRIMEIRA CARTA DE, 1036
PEDRO, SEGUNDA CARTA DE, 1045
PROBLEMA SINÓTICO, 1050

R

REINO DE DEUS I: EVANGELHOS, 1062; REINO DE DEUS II: PAULO, 1077; REINO DE DEUS III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 1080
RELIGIÕES GRECO-ROMANAS, 1089
RESSURREIÇÃO I: EVANGELHOS, 1095; RESSURREIÇÃO II: PAULO, 1114; RESSURREIÇÃO III: HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 1123
RETÓRICA, 1126

RIQUEZAS E POBREZA I: EVANGELHOS, 1132; RIQUEZAS E POBREZA II: PAULO, 1144; RIQUEZAS E POBREZA III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 1146
ROMA, 1148
ROMANOS, CARTA AOS, 1157

S

SALVAÇÃO I: EVANGELHOS, 1174; SALVAÇÃO II: PAULO, 1180; SALVAÇÃO III: ATOS, HEBREUS, ESPÍSTOLAS GERAIS, APOCALIPSE, 1185
SENHOR I: EVANGELHOS, 1188; SENHOR II: PAULO, 1197; SENHOR III: ATOS, HEBREUS, CARTAS GERAIS, APOCALIPSE, 1209
SERVO DE JAVÉ: EVANGELHOS, 1215
SINAGOGA, 1219

T

TEMPLO, PURIFICAÇÃO DO, 1225
TESSALONICENSES, CARTAS AOS, 1228
TIAGO, CARTA DE, 1237
TRADIÇÕES E ESCRITOS RABÍNICOS, 1253

U

ÚLTIMA CEIA: EVANGELHOS, 1266

DIGITALIZAÇÃO:



EDIÇÃO:



PESQUISA DE PONTA ♦ GRANDES ESPECIALISTAS EM NT ♦ CONCISÃO

TEMAS MAIS RELEVANTES DO NT ♦ LEITURA AGRADÁVEL ♦ ACESSIBILIDADE

Faltava-nos em língua portuguesa uma obra de consulta que reunisse o que há de mais avançado na pesquisa e nos estudos bíblico-teológicos sobre o NT.

O *Dicionário Teológico do Novo Testamento* (DTNT) vem justamente preencher essa lacuna! Destaca-se em relação a todos os demais dicionários bíblicos ou teológicos que temos hoje à disposição por oferecer artigos representativos das principais correntes de interpretação do NT — escritos por especialistas como Craig Blomberg, David Dockery, Larry Hurtado, Alister McGrath, Peter O'Brien, Frank Thielman, Ben Witherington, entre outros — e tratando dos temas neotestamentários mais importantes e mais necessários a estudantes de teologia ou ciências da religião em geral, sejam eles teólogos, seminaristas, pastores ou líderes.

Nos seus mais de 130 verbetes, o DTNT trata dos seguintes aspectos: todos os livros do NT; temas teológicos relevantes; acontecimentos decisivos da época do NT; questões de antecedentes histórico-culturais e métodos de estudo associados ao NT. Além disso, inclui recursos como diagramas e tabelas, um glossário de termos técnicos e uma bibliografia para cada assunto abordado.

Você tem nas mãos um texto versátil, focado e de fácil acesso, uma rica fonte de informações sobre o NT e sua interpretação.

Esplêndido!

N. T. Wright, *Bispo de Durham*

Uma obra bem-vinda — e muito necessária.

Gordon D. Fee, *Regent College*

A editora e seus organizadores são dignos dos nossos cumprimentos.

Bruce M. Metzger, *Princeton Theological Seminary*

DANIEL G. REID é um experiente organizador de obras de consulta e livros acadêmicos. Foi também editor dos dicionários sobre o NT que deram origem a este volume e já venderam mais de 100 mil exemplares nos EUA.


VIDA NOVA


Edições Loyola

ISBN 978-85-275-0518-5



9 788527 505185