



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS

Volume IV · Número 1 · 2024



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 4, n. 1
(Março de 2024)

Publicação online – URL: <https://www.stjedwards.com/revista>

Quadrimestral ISSN 2763-8561

Corpo editorial

Diretor Geral: Pr. Thomas Magnum

Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo

Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.

Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação online e quadrimestral do Seminário Teológico Jonathan Edwards, com objetivo de promover a divulgação de estudos bíblico-teológicos confessionais e ensaios acadêmicos em âmbito interdenominacional.

Os artigos e suas posições (interpretações) teológicas não refletem necessariamente a posição e/ou a confessionalidade do Seminário Teológico Jonathan Edwards, sendo, portanto, de inteira responsabilidade dos seus autores

Endereço para correspondência

Revista Teológica Jonathan Edwards Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

SUMÁRIO

- 04** Uma cruz, muitas imagens: os significados da morte de Jesus em Colossenses 2.13-15

Gabriel Ramos de Souza

- 29** O enredo dos Evangelhos: Raízes etimológicas, mensagem teológica e complexidade literária no contexto do Novo Testamento

Paulo Sila da Silva Alves Junior

Ana Karoline dos Santos da Silva

- 47** Teoria da Resposta do Leitor e a Hermenêutica Pentecostal: Uma Análise Comparativa

Otoniel Barbosa

- 64** O Dia do Senhor: uma teologia bíblica do shabbat e sua aplicação na nova aliança

Bruno Eliseu Ferreira Ramos

RESENHA

- 80** DUNNINGTON, Kent. **Vício e virtude**: a adicção sob uma perspectiva teológica. Trad. Breno Seabra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; São Paulo: Pilgrim, 2022. 268 p.

Paulo Francisco

Uma cruz, muitas imagens: os significados da morte de Jesus em Colossenses 2.13-15

Gabriel Ramos de Souza¹

Resumo: O propósito deste artigo é analisar as imagens sobre a morte de Jesus em Colossenses 2.13-15 a fim de exemplificar a multiplicidade de metáforas presentes em todo o Novo Testamento para se referir aos significados da morte de Cristo na cruz. A análise concentrou-se nas imagens do cancelamento do escrito de dívida e do triunfo sobre os poderes, visando a demonstrar a necessidade de integração entre as diferentes metáforas da paixão de Cristo para a elaboração de uma teoria da expiação coerente com a riqueza da obra de Cristo.

Palavras-chave: Morte de Jesus. Colossenses. Perdão. Triunfo. Teorias da expiação.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the images about Jesus' death in Colossians 2.13-15 in order to exemplify the multiplicity of metaphors present throughout the New Testament to refer to the meanings of Christ's death on the cross. The analysis focused on the images of the cancellation of the debt writing and the triumph over the powers, aiming to demonstrate the need for integration between the different metaphors of Christ's passion for the elaboration of a theory of atonement coherent with the richness of the work of Christ.

Keywords: Jesus' death. Colossians. Forgiveness. Triumph. Atonement theories.

1. Introdução

A presente pesquisa insere-se na interseção entre os estudos bíblicos e a teologia sistemática. Por um lado, este artigo acompanha a pesquisa sobre as múltiplas interpretações acerca da morte de Jesus difundidas no séc. I, principalmente aquelas encontradas no Novo Testamento. Por outro lado, o presente artigo busca contribuir para o campo de estudos dogmáticos em sua tarefa de elaboração de teorias da expiação. A grande temática em que este artigo localiza-se é a questão da interpretação da morte de Jesus para além de um evento histórico passado, mas como evento salvífico presente.

Desde o início da história do cristianismo a morte de Jesus foi interpretada a partir de seus efeitos ou benefícios para a humanidade. O objetivo deste artigo é analisar um parágrafo do Novo Testamento, especificamente do corpus paulino, a fim de compreender a linguagem e a interpretação dada à morte de Cristo pelo autor. A expectativa é que a análise forneça

¹ Pós-graduando em Teologia do Novo Testamento pelo Centro Universitário Filadélfia – UNIFIL/CPGJE. Pós graduado em Plantação e Revitalização de Igrejas pela Faculdade de Teologia Evangélica em Curitiba – FATEV/CTPI. Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro – FABAT/STBSB. E-mail: teo.gabrielrs@gmail.com

princípios para uma interpretação mais adequada de outras perícopes e parágrafos do Novo Testamento que apresentem um significado para a morte de Jesus, assim como para uma melhor interpretação e articulação entre as diversas teorias da expiação desenvolvidas ao longo da história do cristianismo.

Para alcançar este objetivo, a pesquisa será dividida em três partes. Na primeira parte, a ênfase será em reconhecer a variedade de imagens e metáforas utilizadas em todo o Novo Testamento para dar sentido salvífico à morte de Jesus. Essa multiplicidade de temas bíblicos revelam a riqueza e complexidade do evento e a necessidade de se reinterpretá-lo diante da crença dos primeiros cristãos na ressurreição de Jesus.

Na segunda parte, a pesquisa se dedicará na análise das imagens presentes na Carta aos Colossenses 2.13-15. Esse parágrafo destaca-se como relevante para a pesquisa por concentrar em poucas orações múltiplas imagens sobre a morte de Jesus, além de serem imagens que não se repetem no restante do Novo Testamento com a mesma linguagem. A primeira grande imagem a ser analisada será a do cancelamento do escrito de dívida, descrita no versículo 14, seguida da imagem do triunfo sobre os poderes, descrita no versículo 15.

Na terceira parte, objetiva-se refletir acerca da tarefa contemporânea de articulação de uma teoria da expiação a partir das contribuições extraídas da análise do parágrafo de Colossenses. Diante dessa multiplicidade de imagens e metáforas empregadas pelos autores bíblicos, especialmente o apóstolo Paulo, para explicar o significado soteriológico da cruz de Cristo, alguns princípios para a tarefa contemporânea podem ser discernidos.

Como observação metodológica, esta pesquisa realizará uma análise semântica² das palavras mais importantes para a compreensão das imagens presentes em Colossenses 2.13-15. Quanto às citações realizadas durante a pesquisa, os textos que não possuem tradução para o português serão traduzidos livremente pelo próprio pesquisador e citados em português.

2. A multiplicidade de imagens e metáforas sobre a morte de Jesus no Novo Testamento.

A morte de Jesus, reinterpretada à luz de sua ressurreição, é o ponto central da mensagem apostólica. A importância deste evento para a igreja primitiva pode ser percebida pelo lugar que a morte de Cristo ocupa em todo o Novo Testamento. Nas cartas de Paulo, a cruz e a morte de Jesus possuem relevância máxima para a sua mensagem³. Nos Evangelhos,

² Para maiores detalhes da metodologia utilizada confira: GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

³ C.f. 1Co 2.2; 1Co 15.3.

a seção presente em todos eles são o testemunho da paixão de Jesus, que conclui a narrativa. Em Atos, os sermões dos apóstolos sempre culminam na morte e ressurreição de Jesus. Em Hebreus, a morte de Jesus é interpretada à luz da imagem do sacrifício. Em Apocalipse, o Cordeiro, uma imagem para Jesus, aparece a João como um ser que parecia ter estado morto e com seu sangue redimiu uma nova humanidade para Deus.

Entretanto, além da mera alusão à morte de Jesus, os autores do Novo Testamento dedicaram-se a interpretar o significado da cruz à luz de toda a Escritura Hebraica e da história de Israel. Esse significado também foi descrito em termos salvíficos e de benefícios para a humanidade em seu relacionamento com Deus. Para isso, diversas imagens e metáforas foram utilizadas pelos autores neotestamentários a fim de expressar, diante da complexidade do evento, a relevância salvadora da morte do Messias.

Essas muitas imagens não visavam a descrever o fenômeno físico da crucificação nem o procedimento de crucifixão romana, que inclusive carece de descrições detalhadas no Novo Testamento excetuando os evangelhos. Antes, tais metáforas e imagens buscavam expressar a “experiência do poder salvífico de Deus”⁴ através da morte de Jesus. A essa experiência salvífica através da morte de Cristo denomina-se expiação.

Acerca disso afirma o teólogo Joel B. Green, comentando sobre a interpretação do significado da morte de Cristo nas cartas paulinas:

Assim como a morte de Jesus está na base da teologia paulina, também parece que Paulo nunca se cansa de acrescentar novas imagens a seu vocabulário interpretativo para explicar seu significado. É verdade que Paulo se preocupa muito mais em explicar o significado da morte de Cristo que com suas circunstâncias históricas, e que ele comunica esse significado acima de tudo em termos de seus benefícios para a humanidade.⁵

Não somente há uma variedade de imagens e metáforas no corpus paulino para interpretar a morte de Jesus, como também essas imagens são utilizadas de forma combinada e interconectada. Em muitos textos, como é o caso do parágrafo a ser analisado neste artigo, uma explicação paulina sobre o efeito salvífico da morte de Cristo “mistura, em um espaço muito curto, uma variedade de imagens profundamente sugestivas e ricas.”⁶ Esta justaposição de metáforas aponta para a realidade de que nenhuma imagem sozinha consegue exaurir o significado da morte de Jesus.

⁴ HOOKER, Morna D. *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1994. p. 19.

⁵ GREEN, J. B. Morte de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 855.

⁶ MCGRATH, A. E. Cruz, Teologia da. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 359.

Assim defende a pastora episcopal Fleming Rutledge:

O Antigo e o Novo Testamento nos oferecem diversas imagens – extraídas de diversas fontes – que resultam em um reservatório caleidoscópico e inesgotavelmente rico a partir do qual depreendemos significado e sustentação para todas as épocas e gerações. Isoladamente, uma única imagem não pode fazer justiça ao todo; todas elas são parte do grande drama da salvação.⁷

A variedade e a complexidade das imagens aplicadas à morte de Cristo em todo o relato bíblico são tamanhas, que não há consenso ao identificar e agrupar tais imagens. Ao longo da história da interpretação da crucificação, diversos autores identificaram as imagens bíblicas da crucificação de formas diferentes. Joel Green e Mark Baker resumem a linguagem utilizada no Novo Testamento sobre o significado da morte de Jesus em cinco grandes constelações de imagens oriundas da vida pública no mundo mediterrâneo antigo: o tribunal de justiça (justificação), o mundo do comércio (redenção), relacionamentos pessoais (reconciliação), culto (sacrifício) e campo de batalha (triumfo sobre o mal).⁸ John Stott, em seu clássico *A Cruz de Cristo*⁹, também identifica essas imagens para a morte de Cristo.

Fleming Rutledge, por outro lado, divide as imagens bíblicas em oito grupos: páscoa e êxodo, sacrifício de sangue, resgate e redenção, grande veredito, guerra apocalíptica (*Christus Victor*), descida ao inferno, substituição e recapitulação. Entretanto, a autora reconhece a existência de outros temas bíblicos para a morte de Jesus, apesar de não abordá-los em sua obra. A autora também agrupa essas oito imagens em duas categorias gerais: expiação pelos pecados e libertação dos Poderes.¹⁰

Por sua vez, o missionário e teólogo John Driver identificou dez motivos extraídos das imagens sobre a morte de Jesus ao longo do Novo Testamento: conflito/vitória/libertação; sofrimento vicário; arquétipo (homem representativo); martírio; sacrifício; expiação/ira de Deus; redenção; reconciliação; justificação; adoção.¹¹

Independentemente do número de imagens bíblicas identificadas como interpretações da morte de Jesus, o fato é que o querigma apostólico, em especial a mensagem da salvação através da morte do Messias, é um tema complexo e multifacetado, apesar de ser uma mensagem unificada pela pessoa de Jesus Cristo. Justamente por sua natureza rica e complexa que Rutledge adverte que “a forma mais verdadeira de recebermos o evangelho do Cristo

⁷ RUTLEDGE, Fleming. *A crucificação: entendendo a morte de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. p. 37-38.

⁸ BAKER, Mark D.; GREEN, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross*. Atonement in New Testament and Contemporary Contexts. 2. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2011. n. p.

⁹ STOTT, John. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

¹⁰ RUTLEDGE, p. 242-243.

¹¹ BEILBY, James; EDDY, Paul (Ed.). *The Nature of the Atonement: Four Views*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. n. p.

crucificado é cultivando uma profunda apreciação da forma que os temas bíblicos interagem e expandem uns aos outros.”¹²

Para uma compreensão maior da importância para Paulo da morte de Jesus como evento a ser interpretado soteriologicamente, segue abaixo uma lista de textos paulinos que carregam uma imagem sobre a morte de Cristo e seu efeito salvífico. Essa coletânea de textos foi adaptada de uma lista do teólogo pentecostal Gordon Fee.

- a) 1Ts 1.10; 5.9-10
- b) 1Co 5.7; 6.20; 7.22-23; 11.24-26; 15.2-4
- c) 2Co 5.14-15, 18-19, 21
- d) Gl 1.3-4; 3.13-14; 4.4-5; 5.1
- e) Rm 3.24-25; 4.24-25; 5.6-18; 6.3-6; 8.3; 14.9
- f) Cl 1.12-14, 19-22; 2.13-15
- g) Ef 1.7; 2.14-16; 5.2, 25-27
- h) 1Tm 1.15; 2.5-6
- i) Tt 2.13-14; 3.4-7
- j) 2Tm 1.9-10¹³

É notável a quantidade de menções à morte de Jesus não somente como um acontecimento histórico, mas como um evento que carrega significado escatológico e soteriológico para a humanidade. Analisar o corpus paulino, em especial os textos mencionados acima, é uma tarefa imprescindível para a compreensão do significado da morte de Jesus para a igreja cristã do primeiro século.

3. Análise das imagens sobre a morte de Jesus em Colossenses 2.13-15

Após a exposição da multiplicidade de imagens bíblicas sobre o significado da morte de Jesus, a presente pesquisa dará ênfase ao parágrafo de Colossenses 2.13-15. Esse trecho da Carta de Paulo aos Colossenses¹⁴ demonstra como os efeitos da morte de Jesus são explicados

¹² RUTLEDGE, p. 37.

¹³ FEE, Gordon. *Cristologia Paulina: um estudo exegético-teológico*. Rio de Janeiro: CPAD, 2023. n. p.

¹⁴ Quanto à autoria da carta aos Colossenses, o pressuposto adotado por este artigo é a da autenticidade da autoria paulina. Não há espaço para sustentar tal posição neste artigo, nem é o objetivo do mesmo. Porém, os principais argumentos a favor da autoria paulina de Colossenses podem ser encontrados em KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. *Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa*. São Paulo: Vida Nova, 2022. n.p.; CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. *O comentário de Colossenses e Filemon*. São Paulo: Shedd Publicações, 2020. p. 50-66; O'BRIEN, P. T. Colossenses, Carta aos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 251-253; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 364-367.

com múltiplas linguagens pelos autores neotestamentários. Segue abaixo o texto de Colossenses 2.13-15 em grego, segundo a 28ª edição do *Novum Testamentum Graece*¹⁵, e em português por tradução própria.

Texto Grego (NA28)	Texto Português (Tradução Própria)
καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας [ἐν] τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν,	E vocês estando mortos em suas transgressões e na incircuncisão da sua carne,
συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.	[Deus] os vivificou juntamente com ele (Cristo), perdando todas as nossas transgressões.
ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν,	Cancelando o nosso escrito de dívida, baseado nas ordenanças que eram contra nós,
καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ·	ele o removeu do meio, pregando-o na cruz.
ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας	Despojando os principados e as potestades,
ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.	ele os expôs publicamente, triunfando sobre eles nele (Cristo).

A delimitação desse parágrafo é justificada pela mudança do sujeito “vocês” nos versículos 11-12 para o sujeito “ele” no versículo 13b.¹⁶ Apesar dessa mudança, o conectivo καὶ, a descrição da condição humana antes da nova vida em Cristo como sendo de “incircuncisão da carne” e a ação de vivificação, que pode ser entendida como paralela à ressurreição, demonstram a continuação do tema presente nos versículos anteriores que mencionam a circuncisão espiritual recebida em Cristo e a ressurreição experimentada com ele.

Portanto, apesar de ser um novo parágrafo no texto, há uma continuidade com o tema maior iniciado nos versículos 6 e 7, com a advertência feita no versículo 8 e com os argumentos presentes nos versículos 9-12 que fundamentam a advertência anterior. O propósito dos versículos 13-15 parece ser o de explicar como a participação na morte e ressurreição de Jesus promove a reconciliação com Deus de forma completa, demonstrando a suficiência de Cristo em contraste com o ensinamento falso colossense contra o qual Paulo

¹⁵ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

¹⁶ MOO, Douglas J. *O comentário de Colossenses e Filemon*. São Paulo: Shedd Publicações, 2020. p. 264.

está argumentando nesta carta.¹⁷ Para isso, o apóstolo Paulo recorre a imagens que descrevem o significado da morte de Jesus na cruz e como essa morte concedeu vida àqueles que se encontravam “mortos em suas transgressões e na incircuncisão da sua carne”.

A análise dos versículos 13-15 tem como objetivo compreender as imagens sobre a morte de Jesus presentes neste parágrafo e os seus significados. Para alcançar esse objetivo, cinco perguntas podem ser feitas nesta análise exegética:

1. O que significa o termo χειρόγραφον neste contexto?
2. Qual é o significado do termo δόγμασιν neste parágrafo? Qual é a relação do termo χειρόγραφον com δόγμασιν?
3. O que representa os termos τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας na teologia paulina?
4. Qual é o significado dos verbos ἀπεκδυσάμενος, ἐδειγμάτισεν e θριαμβεύσας? Qual é a relação entre eles no versículo 15?
5. Qual é a relação entre a imagem do cancelamento do escrito de dívida e a do triunfo sobre os principados e potestades?

A primeira dificuldade encontrada diante dessas perguntas é a escassa ocorrência de alguns desses termos no corpus paulino ou até mesmo em todo o Novo Testamento. É o caso da palavra χειρόγραφον, que não ocorre em nenhum outro trecho do Novo Testamento; a palavra δόγμασιν, que aparece dessa forma somente em Efésios 2.15, além do trecho analisado; o verbo ἀπεκδυσάμενος, que ocorre novamente em Colossenses 3.9 apenas; o verbo ἐδειγμάτισεν, que não possui nenhuma outra ocorrência no corpus paulino, aparecendo novamente no Novo Testamento apenas em Mateus 1.19; e o verbo θριαμβεύσας, que ocorre novamente apenas em 2 Coríntios 2.14.

Essa escassez de ocorrências no Novo Testamento de algumas das expressões utilizadas por Paulo para descrever o significado da morte de Jesus neste parágrafo levou alguns comentaristas a supor que o apóstolo estaria citando uma tradição ou utilizando o vocabulário de fórmulas tradicionais. Entretanto, essa teoria não pode ser provada, já que não há registro da fonte na qual Paulo teria consultado, restringindo-a apenas ao campo da suposição. Por isso, não será dada atenção a essa teoria neste artigo.

¹⁷ Para uma descrição mais detalhada dos princípios básicos defendidos por esse falso ensino, confira: MOO, p. 76-89.

3.1 A imagem do cancelamento do escrito de dívida

O primeiro vocábulo a ser analisado é o termo χειρόγραφον, que pode ser definido em seu campo semântico como um documento escrito a mão, um título de dívida¹⁸, um certificado de dívida, uma promissória¹⁹. Segundo Douglas Moo, em seu comentário à Carta aos Colossenses, a palavra χειρόγραφον carrega o sentido básico de certificado de dívida ou confissão de dívida, ou seja, “um documento que registra as dívidas que alguém é obrigado a pagar”.²⁰ Esse sentido básico pode ser conferido em outros textos antigos, como é o caso do Testamento de Jó 11.11 e Tobias 5.3 e 9.2,5. O teólogo bíblico G. K. Beale também identifica esse mesmo sentido para a palavra em papiros antigos, no judaísmo helenístico contemporâneo a Paulo e em escritos clássicos e helenísticos, trazendo a ideia de uma confissão escrita de dívida, comumente escrita pela pessoa devedora.²¹

Entretanto, o significado específico deste termo no contexto utilizado por Paulo em referência aos efeitos da morte de Jesus é debatido entre múltiplas opções. Douglas Moo elenca três opções principais para definir o uso específico da palavra χειρόγραφον por Paulo. A primeira opção é a ideia de que esse certificado de dívida seja uma referência a “um documento “assinado” por Adão (e/ou por todos os seres humanos) e mantido sobre nós por Satanás”²². A segunda opção é a perspectiva que liga este termo ao conceito judaico apocalíptico de um manuscrito que registra “as obras humanas trazidas à tona como um fundamento para o julgamento na corte celestial”²³. A terceira opção aponta para uma referência à lei mosaica, que seria “um registro da obrigação do ser humano que não foi cumprida”.²⁴

Köstenberger, Wellum e Quarles definem o termo χειρόγραφον como uma referência a um costume romano de fixar na cruz um escrito que listava os crimes cometidos pela vítima de crucificação. Porém, para Paulo, esse escrito não listava os crimes de Jesus, mas sim os pecados dos transgressores.²⁵ N. T. Wright também faz menção a essa possível referência ao

¹⁸ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 493.

¹⁹ GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993. p. 223.

²⁰ MOO, p. 268.

²¹ BEALE, G. K. *Colossenses e Filemon: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2022. n. p.

²² MOO, p. 268.

²³ MOO, p. 269.

²⁴ MOO, p. 269.

²⁵ KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. *Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa*. São Paulo: Vida Nova, 2022. n.p.

citar o escrito de acusação pregado na cruz de Jesus por ordem de Pôncio Pilatos (Mateus 27.37; João 19.19).²⁶

Entretanto, para definir melhor o sentido da palavra χειρόγραφον, faz-se necessário também analisar a palavra δόγμασιν. O substantivo δόγμασιν, cuja forma básica é δόγμα, pode ser traduzido por edito, lei, ordem, decisão, decreto²⁷; mandamento, ordenança, requisito²⁸. Segundo Douglas Moo, o sentido genérico atribuído a essa palavra na Septuaginta e no Novo Testamento é em referência a decretos feitos por reis²⁹. Mas, assim como no caso da palavra χειρόγραφον, seu sentido específico neste verso é debatido por diferentes intérpretes e comentaristas.

A primeira hipótese é a de que o termo faz referência às ordenanças impostas pelos falsos mestres em Colossos³⁰. Essa hipótese é defendida com base na ocorrência do verbo δογματίζω em Colossenses 2.20 onde possui o significado mencionado acima. A segunda hipótese, defendida por alguns pais apostólicos gregos, é de que o termo δόγμασιν diz respeito aos ensinamentos do evangelho. De acordo com essa hipótese, a relação entre o cancelamento do escrito de dívida e os ensinamentos é instrumental, ou seja, a tradução do verso seria “cancelando o escrito de dívida *por meio dos* ensinamentos [do evangelho]”.³¹

A terceira hipótese identifica as ordenanças como sendo os mandamentos da lei mosaica ou até mesmo as ordenanças de Deus destinadas a toda humanidade, sejam presentes na lei de Moisés ou na revelação geral. Segundo esta hipótese, a relação entre o escrito de dívida e as ordenanças seria de explicação ou de definição, ou seja, a tradução seria algo semelhante a “cancelando o escrito de dívida, *que consistia em* ordenanças”.³²

Há ainda uma quarta hipótese que segue o mesmo significado para a palavra δόγμασιν da hipótese anterior, porém defende que a relação entre o escrito de dívida e as ordenanças deve ser entendida como causal. Ou seja, o motivo pelo qual o escrito de dívida é contrário à humanidade seriam as ordenanças que foram desobedecidas.³³ Seguindo essa percepção, a tradução poderia ser “cancelando o escrito de dívida, contrário a nós *por causa das* ordenanças”. G. K. Beale reconhece como possibilidade gramatical tanto o dativo de conteúdo (“que consistia de”), quanto o dativo de causa (“por causa de”). Beale também interpreta as

²⁶ WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon: an introduction and commentary*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986. n. p.

²⁷ RUSCONI, p. 135.

²⁸ GINGRICH; DANKER, p. 58.

²⁹ MOO, p. 269.

³⁰ MOO, p. 269.

³¹ MOO, p. 269-270.

³² MOO, p. 270.

³³ MOO, p. 270-271.

“ordenanças”, como uma referência às ordenanças da lei do Antigo Testamento, principalmente as leis alimentares, baseado em Colossenses 2.20 e Efésios 2.15.³⁴

Analisando toda a expressão χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, N. T. Wright também defende que τοῖς δόγμασιν faz referência aos mandamentos da lei mosaica como fundamento de acusação para o escrito de dívida. De acordo com Wright, a Lei Judaica era contrária aos judeus, por causa de sua desobediência à Lei, que os submetia à maldição de Deuteronômio 26-32. Assim como também era contrária aos gentios, já que as exigências da Lei e sua idolatria mantinham-nos afastados do povo da aliança.³⁵ Portanto, ao cancelar o escrito de dívida, baseado nas exigências da lei mosaica, tanto judeus são libertos da maldição imposta pela Torá, quanto gentios são recebidos como membros da família de Deus.³⁶

F. F. Bruce também atesta essa condenação dupla, judeus e gentios, já que ambos desobedeceram à vontade de Deus da forma como tiveram acesso e conheciam. Os judeus desobedeceram à vontade de Deus expressa na Lei e os gentios desobedeceram à vontade de Deus impressa em sua voz interior de consciência.³⁷

Beale também atesta a interpretação de Wright, reconhecendo que o “certificado de dívida” condenava tanto judeus quanto gentios. Por isso Paulo teria usado os pronomes ἡμῶν/ἡμῶν indicando que toda a humanidade havia violado as leis de Deus. Sua interpretação pode ser resumida no seguinte parágrafo.

A lei de Deus condenou os judeus, que haviam assumido um compromisso com Deus de obedecer à sua lei, mas violaram (Dt 27.9-26; 30.15-20). Os gentios também eram culpados porque violaram os mandamentos morais da lei, que seriam conhecidos por meio da sua consciência (cf. Rm 2.14-15). Na verdade, Israel era uma figura adâmica coletiva que representava toda a humanidade na sua obrigação de obedecer a Deus. Assim, toda a humanidade precisava de perdão por violar a lei divina.³⁸

Seguindo essa mesma interpretação, Lucien Cerfaux identifica no termo χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν uma referência à Lei, aos mandamentos da Antiga Aliança, que teriam sido anulados na cruz de Cristo. Como o autor afirma: “Os preceitos da Lei, que não eram observados, sublinhavam nossos pecados e tornavam-se nosso ato de acusação. Cristo o anula.”³⁹

³⁴ BEALE, n. p.

³⁵ WRIGHT, N. T. *O dia em que a revolução começou*; reinterpretando a crucificação de Jesus. Brasília: Editora Chara, 2017. p. 274.

³⁶ WRIGHT, 1986. n. p.

³⁷ BRUCE, F. F. *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1984. p. 108-109.

³⁸ BEALE, n. p.

³⁹ CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 123.

Darrell Bock resume o sentido do parágrafo interpretando o escrito de dívida e as ordenanças também de acordo com essa última hipótese. “Assim, Deus “vivific[a]” ao perdoar o pecador, cancelando o débito do pecado revelado por meio dos requerimentos da lei e derrotando os que se opõem à humanidade por intermédio de Cristo e da cruz (2.13-15).”⁴⁰

3.2 A imagem do triunfo sobre os poderes

O substantivo ἀρχή, cuja forma básica é ἀρχή, possui um amplo campo semântico. Porém, pode ser traduzido de forma adequada para o contexto deste parágrafo como autoridade, principado, potestade, poder;⁴¹ líder, autoridade, oficial, príncipe; referência a anjos e demônios.⁴² O substantivo ἐξουσία, cuja forma básica é ἐξουσία, assim como o substantivo ἀρχή, também possui um campo semântico amplo. Dependendo do contexto, o termo pode ser traduzido por capacidade, direito; autoridade, poder; autoridade política; soberanias, autoridades espirituais, angélicas;⁴³ poderes cósmicos acima e além da esfera humana, mas não separados dela.⁴⁴

D. G. Reid define de forma mais detalhada o sentido de “autoridades e poderes” nas cartas paulinas. Segundo o autor essa expressão possui diferentes ênfases de acordo com a carta e o seu contexto, porém, no caso de Colossenses, a expressão é utilizada para indicar duas características principais: os poderes são criados por intermédio de Cristo (Colossenses 1.15-16; 2.10) e são inimigos de Deus, Cristo e seu povo (2.15). Para Reid, o apocalipticismo gestado no judaísmo sectário do século I a.C., expresso principalmente pela Regra da Guerra de Qumran, fornece o pano de fundo necessário para compreender a linguagem paulina sobre “as autoridades e os poderes”.⁴⁵

Reid defende que, influenciado pela perspectiva apocalíptica de um conflito cósmico escatológico, porém o ressignificando à luz do evento Cristo, Paulo interpreta que os verdadeiros inimigos do povo de Deus não são os gentios, nem o Império Romano em si, mas “os poderes espirituais que estavam à espreita por trás das faces humanas das autoridades e dos impérios deste mundo.”⁴⁶ Essa visão de mundo teria sido reforçada e fundamentada no Antigo Testamento, a partir de textos como Deuteronômio 32.8-9,17; Daniel 7.2-8;

⁴⁰ BOCK, Darrell. Teologia das Epístolas Paulinas Escritas na Prisão. In: ZUCK, Roy B. (Ed.) *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 333-334.

⁴¹ RUSCONI, p. 79.

⁴² GINGRICH; DANKER, p. 35.

⁴³ RUSCONI, p. 180.

⁴⁴ GINGRICH; DANKER, p. 77.

⁴⁵ REID, D. G. Autoridades e Poderes. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 144-145.

⁴⁶ REID, D. G. Autoridades e Poderes, p. 145.

10.13,20-21. Nesse sentido, “as autoridades e os poderes” seriam descritos como poderes cósmicos hostis do universo que exerciam autoridade e domínio neste mundo presente.

Expandindo essa definição, N. T. Wright associa a expressão τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, presente em Colossenses 1.16,18 e 2.10,15, com a expressão τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, que ocorre em Colossenses 2.8,20. Ao associar as duas expressões, Wright define o significado de ambos como sendo “hipotéticos deuses tutores de diferentes nações”⁴⁷. Nessa perspectiva, “os governantes e as autoridades” seriam poderes espirituais que exerciam domínio sobre as nações através de suas estruturas religiosas, políticas, sociais e culturais, mantendo-as escravas do pecado e da idolatria, e assim impedindo os gentios de fazerem parte do povo de Deus.

Comentando sobre Colossenses 3.15, Wright reafirma sua definição para “poderes e autoridades”:

Quando Paulo fala sobre “poderes e autoridades”, ele se refere tanto aos poderes visíveis como Herodes, César, governadores e sacerdotes quanto aos poderes “invisíveis”, aqueles sombrios que apoiam e operam através dos visíveis. Quando o corpo de Jesus foi retirado da cruz, Paulo creu que esses “poderes e autoridades” haviam sido destituídos, envergonhados e derrotados.⁴⁸

Douglas Moo também argumenta em seu comentário que, apesar do termo τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας poder se referir nas cartas de Paulo aos seres espirituais como um todo, bons e maus, em Colossenses 2.15, à semelhança de 1.20, o sentido mais coerente com o contexto e o argumento de Paulo é o de seres espirituais maus.⁴⁹ Provavelmente, os falsos mestres presentes na igreja de Colossos questionavam a suficiência de Cristo para livrar os seres humanos do poder e da influência destes seres espirituais. O argumento de Paulo na carta é que Cristo é soberano sobre tais poderes espirituais e essa soberania é exposta principalmente na cruz.⁵⁰

O teólogo bíblico George Eldon Ladd também define esses poderes como seres espirituais e sobrenaturais maus, que se opõem ao Reino de Deus, mas que foram subordinados a Cristo através de sua morte e ressurreição e serão destruídos na vinda do reino messiânico.⁵¹

⁴⁷ WRIGHT, 1986, n. p.

⁴⁸ WRIGHT, 2017, p. 273.

⁴⁹ MOO, p. 94.

⁵⁰ MOO, p. 94.

⁵¹ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985. p. 376.

O verbo ἀπεκδυσάμενος, cuja forma básica é ἀπεκδύομαι, pode ser traduzido por abandonar, despojar-se, desfazer-se: de algo; desarmar, despojar: alguém.⁵² A partir de seu sentido geral, alguns intérpretes buscaram definir o sentido específico deste verbo em Colossenses 2.15. Cada uma das hipóteses de significado específico para ἀπεκδυσάμενος depende do entendimento de qual é o sentido, o sujeito e o objeto do verbo neste contexto. Uma das hipóteses compreende que o sentido do verbo é reflexivo, devido à voz média, que Cristo é o sujeito do verbo e os principados e as potestades são o objeto do verbo. Segundo essa hipótese, Cristo teria se despido dos principados e potestades, pressupondo que Jesus, por ocasião de sua natureza humana, sofria influência destes. Na cruz, Jesus venceu os poderes do mal a começar libertando-se da influência deles.⁵³

Outra hipótese, que também admite o sentido reflexivo para o verbo e Cristo como sujeito do verbo, defende o objeto do verbo como sendo a carne, em semelhança ao verso 11 em que aparece um substantivo cognato do verbo ἀπεκδύομαι. Nesse sentido, os principados e potestades são interpretados como objeto do verbo ἐδειγμάτισεν. Segundo essa hipótese, a tradução seria semelhante a “[Cristo] despindo-se da carne, fez dos principados e potestades um espetáculo público”.⁵⁴

Uma terceira hipótese adota o sentido ativo para o verbo, interpretando que Deus é o sujeito do verbo e utilizando-o num sentido metafórico de tirar o poder ou desarmar. Essa interpretação é coerente com o uso desse verbo e seu substantivo cognato em Colossenses 3.9 e 2.11, onde o sentido da palavra é metafórica e também indica a ideia de tirar o poder. As duas hipóteses anteriores podem ser objetadas porque exigiriam uma troca repentina de sujeito no parágrafo, de Deus para Cristo, sem nenhuma indicação clara dessa mudança. Seguindo essa última hipótese, a tradução poderia ser “despojando os principados e potestades de seu poder”.⁵⁵ Ladd e Wright também entendem que, neste caso, o verbo possui significado ativo, interpretando o sentido da expressão como um despojar de armas ou de poder.⁵⁶

Essa também é a interpretação defendida por Lucien Cerfaux em seu clássico Cristo na Teologia de Paulo. O autor comenta o versículo 15 da seguinte forma:

A subordinação das potestades a Cristo é fruto da vitória que ele alcança pela morte, paralela a que ele obtém sobre a Lei. Despoja as potestades e os principados (de seu

⁵² RUSCONI, p. 61. GINGRICH; DANKER, p. 28.

⁵³ MOO, p. 272-273.

⁵⁴ MOO, p. 273.

⁵⁵ MOO, p. 274.

⁵⁶ LADD, p. 407. WRIGHT, 1986, n. p.

poder sobre o mundo) e expõe-nos publicamente à derrisão, levando sobre eles pleno triunfo na cruz (Cl 2.15).⁵⁷

O verbo ἐδειγμάτισεν, cuja forma básica é δειγματίζω, pode ser traduzido por denunciar publicamente, expor à ignomínia: alguém;⁵⁸ expor, desgraçar, infamar.⁵⁹ Seu significado específico no parágrafo analisado acompanha seu sentido básico, já que o contexto reforça a ideia de uma exposição pública e vergonhosa da derrota dos poderes, despojados de suas armas e conduzidos cativos pelo Cristo vitorioso, como será analisado a diante.

O verbo θριαμβεύσας, cuja forma básica é θριαμβεύω, pode ser traduzido por triunfo: de, sobre alguém; fazer participar do triunfo: alguém;⁶⁰ liderar uma procissão triunfal; fazer triunfar ou exibir em uma procissão pública.⁶¹ Segundo Moo, este verbo faz alusão ao costume romano de recompensar generais vitoriosos com uma procissão triunfal, em que o general era seguido pelos prisioneiros conquistados na campanha concluída.⁶² Essa alusão à prática romana também é atestada por outros comentaristas, como Wright⁶³ e Beale⁶⁴. D. G. Reid amplia a interpretação ao afirmar que o verbo θριαμβεύσας, na verdade, não somente faz uma referência à marcha triunfal romana, mas também referência “o arquétipo judaico do guerreiro divino que derrota os inimigos.”⁶⁵

O teólogo bíblico Frank Thielman também atesta tanto essa interpretação do verbo θριαμβεύσας quanto a percepção do verbo ἀπεκδυσάμενος como “despojar o poder” ao descrever o sentido do versículo 15. “Jesus também é superior a eles porque mediante sua morte sobre a cruz, ele os despiu de seus poderes malignos, como soldados capturados e despedidos de suas armas e os guia da mesma forma que um general vitorioso conduz soldados vencidos à sua execução (2.15).”⁶⁶

3.3 A relação entre as imagens do cancelamento e triunfo

Como conclusão da análise das imagens presentes em Colossenses 2.13-15, pode-se afirmar que a imagem do cancelamento do escrito de dívida elucidada e descreve de forma poética o sentido do perdão dos pecados. Não somente a condenação imposta pela maldição

⁵⁷ CERFAUX, p. 85.

⁵⁸ RUSCONI, p. 116.

⁵⁹ GINGRICH; DANKER, p. 50.

⁶⁰ RUSCONI, p. 228.

⁶¹ GINGRICH; DANKER, p. 98.

⁶² MOO, p. 275.

⁶³ WRIGHT, 1986. n. p.

⁶⁴ BEALE, n. p.

⁶⁵ REID, D. G. Triunfo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 1210.

⁶⁶ THIELMAN, Frank. *Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007. p. 460.

da lei, por causa da transgressão da mesma, foi cancelada, mas também a escravidão aos poderes malignos foi abolida. Os principados e potestades foram desarmados e derrotados publicamente para que aqueles que pertencem ao reino de Deus não mais se submetam à Lei, instrumento de escravidão à antiga era má, imposta por esses poderes espirituais.

N. T. Wright atesta essa relação entre as imagens ao conectar o parágrafo analisado com toda a narrativa do Antigo Testamento, especialmente com o tema da idolatria e do Êxodo. Para o erudito do Novo Testamento, a relação entre perdão e triunfo pode ser explicada pela compreensão de que os “poderes” detinham as nações cativas por meio da idolatria e do pecado. Na visão de Wright, a humanidade possui a vocação de adorar a Deus e governar sobre o mundo criado. Porém, ao se entregar à idolatria, o ser humano é corrompido pelo pecado e entrega seu poder aos ídolos, que dominam, escravizam e destroem a humanidade e o mundo. Porém, “quando os pecados são perdoados, os ídolos perdem seu poder.”⁶⁷ Em outras palavras: “Quando Jesus foi crucificado, os “principados” perderam seu poder, porque o pecado havia sido derrotado e os pecadores perdoados.”⁶⁸

G. K. Beale compartilha de uma visão semelhante com relação à conexão entre o perdão e o triunfo de Cristo na cruz. Em seu comentário, o teólogo bíblico afirma que “A ligação específica entre os versículos 14 e 15 talvez seja que o “despir” desses poderes malignos, “cuja posse da acusação condenatória” mantinha as pessoas sob seu domínio, é o que destruiu seu domínio cruel sobre aqueles que creram”.⁶⁹ Em Colossenses 1.13-14, Paulo já teria indicado certa relação entre a libertação dos poderes das trevas e a remissão dos pecados, mas em 2.13-15 essa relação torna-se mais clara.

Beale resume, à luz de Efésios 2.1-3, a essência da vitória de Cristo na cruz, de acordo com Colossenses 2.13-15.

Os pecados dos crentes foram perdoados por meio da fraqueza da cruz, que derrotou o controle poderoso das forças diabólicas sobre sua antiga vida de incredulidade e “despiu” os inimigos satânicos do seu poder sobre os redimidos. [...] Esse poder satânico sobre as pessoas por causa do domínio do pecado sobre elas foi destruído por meio do perdão na cruz.⁷⁰

Diante dessa relação entre as imagens, é possível compreender melhor a função retórica deste parágrafo na argumentação de Paulo. Douglas Moo resume bem o argumento do parágrafo analisado e sua importância retórica diante do falso ensino colossense, principal motivação de escrita da carta. Moo reconstrói o pano de fundo da carta da seguinte forma:

⁶⁷ WRIGHT, 2017, p. 274.

⁶⁸ WRIGHT, 2017, p. 275.

⁶⁹ BEALE, n. p.

⁷⁰ BEALE, n. p.

Podemos imaginar os falsos mestres em Colossos, alimentando um medo difundido na Antiguidade de vários espíritos celestiais, insistindo que os cristãos precisavam seguir seus próprios procedimentos orientados por regras para conseguir se libertar do poder desses espíritos. Paulo, em resposta a isso, insiste que Deus, ao enviar Cristo para a cruz como o meio final e definitivo para cuidar do problema do pecado, removeu qualquer poder que esses espíritos malignos possam ter sobre nós. Essa vitória, celebrada e exposta na ressurreição e ascensão de Cristo, é o que os cristãos precisam para tomá-la como deles mesmos. A autoridade de Cristo sobre os poderes e as autoridades (v. 10) tem sido manifestada de forma decisiva; e os cristãos, “nele”, compartilham essa autoridade.⁷¹

Na mesma linha de Moo, Reid também reconstrói o contexto do século I e a resposta paulina da seguinte forma:

Embora desempenhassem esse papel na narrativa paulina de Cristo, os poderes também eram reconhecidos como poderes cósmicos hostis do universo, que enchiam de medo os corações de muita gente no mundo romano do tempo de Paulo. Quer associados à magia, quer aos mistérios ou à astrologia, a religião popular do mundo mediterrâneo do século I imaginava o cosmos assombrado por espíritos nos céus, na terra e debaixo dela. Paulo abordou a situação anunciando que os poderes das trevas foram derrotados por Cristo na cruz. Embora seu poder ainda fosse real e potente, eles não deviam ser temidos pelos “em Cristo” (Rm 8,37-39).⁷²

Tanto Moo quanto Reid demonstram que o uso de um vocabulário inédito por Paulo é coerente diante da necessidade retórica de responder ao falso ensino propagado em Colossos. A resposta de Paulo é contundente em reafirmar a suficiência de Cristo para a reconciliação dos crentes a Deus. Em Cristo, a acusação da lei é cancelada, a escravidão aos poderes é abolida e a vida da nova criação começa no presente.

4. Contribuições para a elaboração de uma teoria da expiação

A análise das imagens de Colossenses 2.13-15 exemplifica a complexidade da tarefa da elaboração de uma teoria da expiação. Em apenas três versículos, o apóstolo Paulo utilizou duas grandes imagens, conectadas e carregadas de referências do contexto judaico e greco-romano, para enfatizar alguns aspectos do significado da morte de Jesus para os crentes colossenses. A partir desta análise, podem ser extraídas algumas contribuições para a construção de uma teoria da expiação fiel às interpretações bíblicas sobre a morte de Cristo.

Em primeiro lugar, deve-se reconhecer o caráter circunstancial das cartas neotestamentárias e o contexto de escrita de cada uma delas. A análise do parágrafo colossense deixou claro que o uso das imagens do escrito de dívida e dos principados e

⁷¹ MOO, p. 276-277.

⁷² REID, D. G. Autoridades e Poderes, p. 146.

potestades possuíam importância retórica diante do falso ensinamento difundido na igreja de Colossos. Portanto, é importante ressaltar que o uso das imagens e metáforas feitas por Paulo e pelos demais autores neotestamentários não visava a construir uma teoria unificada, que privilegia um aspecto da morte de Jesus em relação ao outro, mas buscava responder ao contexto do cristianismo primitivo, aplicando a obra de Cristo de forma adequada às necessidades das igrejas do século I d.C.⁷³

Como conclui Joel B. Green, “esse fato tem sérias ramificações para a contínua missão intercultural da Igreja, pois sugere que, ao destacar o significado da crucifixão de Jesus, os intérpretes precisam buscar continuamente metáforas que falem de modo específico à cultura e/ou à circunstância.”⁷⁴

Em segundo lugar, deve-se interpretar adequadamente a linguagem utilizada pelos autores bíblicos, especialmente no caso das metáforas ou linguagem figurada a fim de evitar distorções feitas por uma leitura literalista. A clássica obra de G. B. Caird sobre o uso da linguagem e das imagens na Bíblia estabelece seis sinais de que o autor bíblico não pretendia ser lido de maneira literal, mas sim metafórica. Dois destes sinais são proeminentes no parágrafo analisado neste artigo: justaposição de imagens e originalidade.⁷⁵

Em Colossenses 2.13-15, o apóstolo Paulo utiliza múltiplas imagens para descrever o significado e os efeitos da morte de Jesus, justapondo uma imagem a outra. Além disso, o apóstolo também apresenta originalidade no uso das imagens do cancelamento do escrito de dívida e da procissão triunfal com os principados e potestades cativos. Essa originalidade é demonstrada pela baixíssima ocorrência de muitas palavras desse parágrafo em outros textos do Novo Testamento. Algumas dessas palavras ocorrem novamente apenas no corpus paulino ou nem mesmo possuem outra ocorrência na Escritura, como é o caso da palavra χειρόγραφον.

James D. G. Dunn também resalta a variedade e o caráter metafórico de cada uma das imagens utilizadas pelo apóstolo Paulo, incluindo as de Colossenses 2.13-15. Dunn deixa claro que a metáfora era a linguagem adequada para expressar o significado complexo da morte de Cristo, e que não é correto traduzi-la de forma literal para alcançar seu sentido real. Além disso, Dunn sublinha a facilidade com que Paulo reúne mais de uma metáfora em um mesmo parágrafo ou carta. Isso aponta para o fato de que nenhuma imagem sozinha é capaz de esgotar o significado completo da morte de Jesus, nem mesmo pode ser eleita como a

⁷³ GREEN, J. B. *Morte de Cristo*, p. 856.

⁷⁴ GREEN, J. B. *Morte de Cristo*, p. 856.

⁷⁵ CAIRD, George. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980. p. 190-193.

imagem normativa e soberana sobre as demais.⁷⁶ Essa última observação de James Dunn conduz à terceira colaboração para a construção de uma teoria da expiação.

Em terceiro lugar, deve-se compreender que uma única teoria da expiação não é suficiente para explicar a totalidade do significado da morte de Jesus para a reconciliação do ser humano a Deus. Se os próprios autores bíblicos, como Paulo em Colossenses, articularam múltiplas metáforas para representar o efeito salvífico da morte de Cristo, faz-se necessário que a teologia contemporânea também articule as múltiplas teorias a fim de cumprir a tarefa de comunicar fielmente a mensagem da cruz nos dias atuais. Entretanto, a questão da natureza dessa articulação permanece em aberto.

O estudioso do Novo Testamento Scot McKnight aponta para a dificuldade de combinar todas essas imagens bíblicas de uma forma integrada, sem hierarquia e sem excluir nenhuma delas.⁷⁷ A tendência simplista ao desenvolver uma teoria da expiação é eleger uma imagem específica e torcer todas as outras a fim de se submeter a esta. Porém, McKnight chama atenção para o fato de que a própria ideia de expiação é uma metáfora para a descrição dos “atos de Deus para resolver o pecado e restaurar os seres humanos em seu relacionamento com Deus, consigo mesmo, com os outros, e com o mundo.”⁷⁸

A pastora episcopal Fleming Rutledge também chama atenção para essa realidade. “Todavia, nunca podemos perder de vista o fato de que a própria cruz é uma metáfora. O propósito de metáforas e imagens usadas no Novo Testamento é nos ajudar a compreender o acontecimento histórico – e, acima de tudo, responder a ele.”⁷⁹ Por isso, uma teoria da expiação precisa estar atenta às imagens e metáforas bíblicas que expressam a forma como Deus resolve o problema do pecado e restaura os relacionamentos humanos, a fim de articulá-las de forma fiel e equilibrada.

O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg também comenta acerca do desafio de articular essa multiplicidade de interpretações sobre o significado da morte de Jesus no Novo Testamento.

A diversidade das interpretações neotestamentárias da morte de Jesus é um indício para as especiais dificuldades da compreensão que desde o início estavam implícitas nesse tema. No entanto, também nesse caso a força de expressão das diversas interpretações deve ser medida pelo recurso ao próprio evento interpretado e medida

⁷⁶ DUNN, James D. G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 277.

Morna Hooker afirma algo semelhante em seu livro sobre as interpretações do Novo Testamento para a morte de Jesus. HOOKER, Morna D. *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1994. p. 45.

⁷⁷ MCKNIGHT, Scot. *A Community Called Atonement*. Nashville: Abingdon Press, 2007. n. p.

⁷⁸ MCKNIGHT, n. p.

⁷⁹ RUTLEDGE, p. 246.

nele. Somente assim é possível alcançar um juízo fundamentado a respeito do direito objetivo diferenciado das diferentes interpretações.⁸⁰

Pannenberg reconhece a variedade de interpretações neotestamentárias sobre a morte de Jesus, mas defende que estas não devem ser avaliadas como iguais em importância. Segundo o teólogo alemão, o critério para avaliação de cada um dessas interpretações não deve ser a ocorrência no cristianismo primitivo, nem sua antiguidade, nem mesmo sua origem veterotestamentária, mas o critério principal deve ser a singularidade do evento da morte de Jesus. Independente do critério a ser utilizado, Pannenberg expressa de forma clara que a tarefa de sistematização da doutrina da expiação, que o autor prefere chamar de doutrina da reconciliação, exige o arranjo das diferentes interpretações neotestamentárias sobre a morte de Jesus reconhecendo diferente peso para cada uma delas.

Ao longo da história do cristianismo, diversas teorias da expiação foram desenvolvidas a fim de sistematizar essa pluralidade de metáforas e imagens bíblicas e articular esses múltiplos temas. Algumas dessas teorias, por sua semelhança entre si são agrupadas em paradigmas maiores. Essa foi uma das grandes contribuições de Gustaf Aulén em sua obra clássica sobre expiação chamada *Christus Victor*⁸¹, na qual o autor revisa a história da interpretação da morte de Jesus dividindo-a em três grandes paradigmas: o paradigma clássico ou dramático, o paradigma objetivo ou latino e o paradigma subjetivo ou humanista. Aulén identifica as teorias da expiação desenvolvidas desde a Patrística até período de escrita de seu livro em cada um desses paradigmas. A teoria do resgate, de alguns pais da Igreja, seria um exemplo do paradigma clássico, enquanto a teoria da satisfação, de Anselmo de Cantuária, pertenceria ao paradigma objetivo. Já a teoria da influência moral, de Pedro Abelardo, seria classificada dentro do paradigma subjetivo.

Joel B. Green sintetiza a interpretação de cada uma dessas teorias em seu verbete sobre a morte de Cristo.

Por outro lado, depois de séculos de debate, agora é difícil ler Paulo sem a superposição de uma ou mais das chamadas teorias clássicas da reparação — em especial a “teoria dramática”, que descreve a obra salvífica de Cristo como drama cósmico de conflito e vitória; a “teoria da satisfação”, que apresenta a cruz de Cristo como o meio pelo qual a barreira entre Deus e a humanidade é removida, de modo que, pela morte de Cristo, é dada “satisfação” a Deus; ou a “teoria da influência moral”, que se concentra na cruz como demonstração à humanidade do amor infinito de Deus que deve servir de exemplo.⁸²

⁸⁰ PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática – Volume II*. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009. p. 588.

⁸¹ AULÉN, Gustaf. *Christus Victor*. An historical study of the three main types of the idea of the atonement. London: SPCK Publishing, 1975.

⁸² GREEN, J. B. Morte de Cristo, p. 855.

Cada uma dessas teorias enfatiza um dos efeitos da morte de Jesus e privilegia alguns temas bíblicos em detrimento de outros. O desafio é integrar cada uma dessas teorias, reconhecendo as imagens bíblicas que lhe deram origem, e articulá-las a fim de aproximar-se de uma compreensão mais completa da morte de Jesus.

O teólogo Joshua M. McNall propõe que a melhor metáfora para descrever essa integração entre as diversas teorias da expiação que foram articuladas ao longo da história do cristianismo é a metáfora do mosaico.⁸³ O autor utiliza essa metáfora como uma via média entre dois extremos: o reducionismo e o relativismo. O reducionismo, também chamado de hierarquia defensiva, é a posição que defende uma teoria da expiação como a mais importante, estabelecendo assim uma hierarquia em que os demais modelos de expiação se submetem àquele que é definido como sendo central.⁸⁴ Já o relativismo, também chamado de pluralidade desconectada, é a perspectiva que defende que os temas bíblicos sobre a expiação se apresentam de forma variada e sem nenhuma necessidade de arranjo ou ordenação.⁸⁵ Um exemplo dessa perspectiva é o modelo caleidoscópico da expiação, defendido por Joel Green.⁸⁶

Para McNall, a visão caleidoscópica da expiação acerta em descrever a variedade de imagens presentes na Escritura para descrever a obra de Cristo, mas erra ao dizer que a Escritura não dá razões para relacionar as diferentes imagens e os diferentes modelos de expiação de uma forma particular. A fim de ilustrar sua proposta de arranjo e reintegração entre os diferentes modelos de expiação, McNall utiliza a metáfora do mosaico. McNall divide os modelos da expiação em quatro principais, que são identificados, em sua metáfora, como partes do mosaico de uma imagem de Jesus.⁸⁷

O modelo da recapitulação, cuja origem remonta ao pai da igreja Irineu, representaria os pés de Jesus, o fundamento para os outros modelos. No tema da recapitulação, Jesus se identifica como o Segundo Adão, que representa toda a humanidade. Porém, em contraste com Adão, por meio da fidelidade e obediência de Jesus a graça de Deus foi manifesta aos homens. Já o modelo da substituição penal, ou julgamento vicário, seria simbolizado pelo coração de Jesus. Segundo este modelo, Jesus, como o novo e verdadeiro Adão, representa e substitui a humanidade ao receber a penalidade pelo pecado em seu lugar.

⁸³ MCNALL, Joshua M. *The mosaic of atonement: an integrated approach to Christ's work*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019.

⁸⁴ MCNALL, p. 19-20.

⁸⁵ MCNALL, p. 20.

⁸⁶ BEILBY, James; EDDY, Paul (Ed.). *The Nature of the Atonement: Four Views*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. n. p.

⁸⁷ MCNALL, p. 22.

O modelo do *Christus Victor* seria representado pela cabeça coroada de Jesus no mosaico, já que, para McNall, o triunfo de Cristo sobre os poderes do mal é o telos, o propósito da expiação. A vitória, a glorificação e a exaltação de Jesus é a finalidade última de sua obra salvífica e o meio para essa vitória é sua obra substitutiva. Em contraste com muitas articulações atuais entre os dois últimos modelos, McNall diz que não se deve escolher pelo modelo *Christus Victor* ou substituição penal, nem simplesmente *Christus Victor* e substituição penal, colocando-os lado a lado. Mas sim reconhecer que a vitória de Cristo vem através da substituição penal: *Christus Victor* através da substituição penal.⁸⁸

Por último, o modelo da influência moral é identificado pelas mãos de Jesus que agem através da igreja no mundo ainda não restaurado. Segundo esse modelo, a morte de Jesus é a maior demonstração do amor de Deus pelo mundo, sendo o exemplo de como a igreja deve agir neste mundo caído, participando da transformação que Deus está promovendo no mundo através de um amor sacrificial e gracioso.

Essa metáfora do mosaico e esse arranjo entre as teorias da expiação, apesar de não ser exaustivo nem isento de simplificações, é uma possibilidade de articulação entre as diversas teorias da expiação. O princípio fundamental a ser defendido é de que as diferentes teorias da expiação, derivadas das diferentes imagens e metáforas bíblicas para a morte de Jesus, não estão em uma relação de oposição excludente nem de justaposição independente, mas sim em uma relação complexa, conectada, que se ajustam e modificam mutuamente e compõem a riqueza da obra de Cristo pela humanidade.

Considerações finais

A pesquisa demonstrou-se frutífera, atingindo seu objetivo principal de compreender as imagens sobre a morte de Jesus presentes em Colossenses 2.13-15. A principal dificuldade encontrada durante a pesquisa é a baixa ocorrência de muitas das palavras analisadas no parágrafo. Entretanto, o contexto de escrita da carta e o fluxo argumentativo do autor ajudam a elucidar o sentido dos termos principais.

As perguntas realizadas ao parágrafo foram respondidas, embora não haja consenso em todos os detalhes de cada resposta. Em primeiro lugar, concluiu-se que a expressão χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν representa um escrito de dívida contrário à humanidade, tanto judeus quanto gentios, por causa da desobediência à vontade de Deus, expressa pelas

⁸⁸ MCNALL, p. 23.

ordenanças da lei, mas também reveladas à consciência humana. Portanto, o seu cancelamento é uma forma metafórica de explicar o perdão dos pecados garantido pela morte de Jesus.

Em segundo lugar, concluiu-se que os termos τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας representam, para Paulo, de maneira geral, seres espirituais maus em oposição ao reino de Deus e hostis à humanidade. Estes seres escravizam através da lei, do pecado e da morte aqueles que pertencem ao reino das trevas. Entretanto, em sua morte e ressurreição, Cristo derrota estes poderes, despojando-os de suas armas contra a humanidade, expondo-os à vergonha pública ao conduzi-los cativos como em uma procissão triunfal.

Em terceiro lugar, concluiu-se que as duas imagens podem ser relacionadas, já que a vitória de Cristo sobre as autoridades e poderes ocorre na medida em que sua morte os desarma dos instrumentos utilizados por eles para escravizar o ser humano, a saber, a lei e o pecado que os acusavam. Ao cancelar o escrito de dívida, o poder destes seres espirituais sobre a humanidade é retirado. Nesse sentido, o cancelamento da dívida é o fundamento para a libertação dos poderes.

Toda essa análise destacou três contribuições principais para o exercício teológico de elaboração de teorias a respeito do mecanismo da salvação por meio da cruz. Concluiu-se que a tarefa teológica demanda análise detalhada das imagens bíblicas sobre a morte de Jesus levando em consideração seu caráter circunstancial, metafórico e múltiplo. Além disso, diante dessa multiplicidade de imagens bíblicas e pluralidade de teorias desenvolvidas ao longo da história do cristianismo, é importante buscar uma integração entre as teorias da expiação visando a contemplar a riqueza e complexidade da obra de Cristo, já que cada teoria aponta para um efeito da morte de Jesus representado por alguma imagem bíblica.

Portanto, esta pesquisa abre horizonte para a análise de outros textos bíblicos que apresentem imagens da morte de Jesus que possam auxiliar na integração dessas múltiplas teorias. Por situar-se na interseção entre os estudos bíblicos e teológicos, também abre caminho para pesquisa histórica das principais teorias da expiação e análise dos textos bíblicos elencados como base de seus argumentos.

Em suma, a presente pesquisa demonstrou que a multiplicidade de imagens sobre o significado da morte de Jesus pode ser percebida mesmo em um pequeno parágrafo das cartas paulinas. Portanto, faz-se necessário uma análise mais profunda e detalhada de cada imagem atribuída à morte de Jesus em todo o Novo Testamento a fim de definir a importância de cada uma delas para a compreensão teológica do cristianismo primitivo e para uma adequada sistematização e aplicação da doutrina da expiação para a igreja e sociedade contemporâneas.

Referências

- AULÉN, Gustaf. *Christus Victor*. An historical study of the three main types of the idea of the atonement. London: SPCK Publishing, 1975.
- BAKER, Mark D.; GREEN, Joel B. *Recovering the Scandal of the Cross*. Atonement in New Testament and Contemporary Contexts. 2. ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 2011. Não paginado.
- BEALE, G. K. *Colossenses e Filemon: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- BEILBY, James; EDDY, Paul (Ed.). *The Nature of the Atonement: Four Views*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006. Não paginado.
- BRUCE, F. F. *The epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1984.
- BOCK, Darrell. Teologia das Epístolas Paulinas Escritas na Prisão. In: ZUCK, Roy B. (Ed.) *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- CAIRD, George. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.
- CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CERFAUX, Lucien. *Cristo na teologia de Paulo*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- DUNN, James D. G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- FEE, Gordon. *Cristologia Paulina: um estudo exegético-teológico*. Rio de Janeiro: CPAD, 2023. Não paginado.
- GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- GORMAN, Michael J. *Introdução à exegese bíblica*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- GREEN, J. B. Morte de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008.
- HOOKER, Morna D. *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1994.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. *Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa*. São Paulo: Vida Nova, 2022. Não paginado.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1985.

MCGRATH, A. E. Cruz, Teologia da. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008.

MCKNIGHT, Scot. *A Community Called Atonement*. Nashville: Abingdon Press, 2007. Não paginado.

MCNALL, Joshua M. *The mosaic of atonement: an integrated approach to Christ's work*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019.

MOO, Douglas J. *O comentário de Colossenses e Filemon*. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, P. T. Colossenses, Carta aos. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática – Volume II*. Santo André; São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2009.

REID, D. G. Autoridades e Poderes. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008.

REID, D. G. Triunfo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008.

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

RUTLEDGE, Fleming. *A crucificação: entendendo a morte de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

STOTT, John. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

THIELMAN, Frank. *Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon: an introduction and commentary*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1986. Não paginado.

WRIGHT, N. T. *O dia em que a revolução começou*; reinterpretando a crucificação de Jesus. Brasília: Editora Chara, 2017.

O enredo dos Evangelhos: Raízes etimológicas, mensagem teológica e complexidade literária no contexto do Novo Testamento

Paulo Sila da Silva Alves Junior⁸⁹

Ana Karoline dos Santos da Silva⁹⁰

Resumo: Este artigo propõe uma análise metodológica da complexidade intrínseca ao termo "evangelho" e sua relação com a biografia de Jesus e o conceito teológico do reino de Deus nos Evangelhos. Inicialmente, destaca-se a importância da sociedade greco-romana na compreensão do termo "evangelho", explorando sua ligação com as proclamações imperiais e a recompensa associada às boas notícias. A metodologia empregada inclui a investigação de fontes históricas e teológicas, utilizando a pesquisa comparativa de gêneros literários. O artigo aborda o "problema sinóptico" criticamente, examinando as passagens paralelas e possíveis fontes compartilhadas nos Evangelhos. A análise concentra-se na independência na redação, na existência de fontes compartilhadas e em sua natureza, adotando uma abordagem comparativa dos estilos literários. Explorando o panorama histórico, o artigo destaca a evolução das compreensões do "problema sinóptico" desde a patrística até o Iluminismo, analisando as mudanças de paradigma e criticando hipóteses propostas. A metodologia enfoca a crítica das teorias, desde a Hipótese Agostiniana até a Teoria das Duas Fontes. No contexto do evangelho de João, a análise comparativa destaca diferenças temáticas, geográficas e teológicas, explorando a influência direta ou indireta dos sinóticos. O artigo busca compreender não apenas o conteúdo dos Evangelhos, mas também as metodologias subjacentes às interpretações desses textos fundamentais da tradição cristã.

Palavras-chave: Evangelho; Gêneros Literários; Problema Sinóptico.

Abstract: This article proposes a methodological analysis of the complexity intrinsic to the term "gospel" and its relationship with the biography of Jesus and the theological concept of the kingdom of God in the Gospels. Initially, the importance of Greco-Roman society in understanding the term "gospel" is highlighted, exploring its connection with imperial proclamations and the reward associated with good news. The methodology used includes the investigation of historical and theological sources, using comparative research of literary genres. The article approaches the "synoptic problem" critically by examining parallel passages and possible shared sources in the Gospels. The analysis focuses on independence in writing, the existence of shared sources and their nature, adopting a comparative approach to literary styles. Exploring the historical panorama, the article highlights the evolution of understandings of the "synoptic problem" from patristics to the Enlightenment, analyzing paradigm shifts and criticizing proposed hypotheses. The methodology focuses on the critique of theories, from the Augustinian Hypothesis to the Two-Source Theory. In the context of John's gospel, the comparative analysis highlights thematic, geographical and theological differences, exploring the direct or indirect influence of the synoptics. The article seeks to understand not only the content of the Gospels, but also the methodologies underlying the interpretations of these fundamental texts of the Christian tradition.

Keywords: Gospel; Literary Genres; Synoptic Problem.

⁸⁹ Mestrando em Estudos Bíblicos e Teológicos do Novo Testamento (Seminário Teológico Jonathan Edwards), pós-graduado em Teologia Pentecostal (Faculdade do Maciço de Baturité), teólogo (Faculdade de Teologia Hokemah), graduado em Segurança Pública (Universidade Estadual do Maranhão), acadêmico de Medicina (Universidade Federal do Maranhão). Contato: contate.paulojunior@outlook.com

⁹⁰ Médica (Centro Universitário do Maranhão) e graduanda em Teologia (Faculdade do Maciço de Baturité). Contato: anakaroliness@outlook.com

1. Introdução

A proposta bíblica do que seja evangelho é para além da sujeição a Cristo ou mesmo seu reflexo biográfico no imaginário dos primeiros discípulos. De um lado, na cosmovisão da sociedade da Antiguidade Clássica, bem como a regionalização cultural helênica preponderante no contexto neotestamentário, surgiram de raízes comuns no cenário dos evangelhos em diferentes perspectivas, influenciando sobremaneira na formulação dos primeiros escritos do Novo Testamento.

Por outro lado, a ênfase no *kerigma* e a disseminação dos ensinamentos rabínicos nos arredores de Jerusalém e nas terras circunvizinhas, parecem demonstrar a ação evangélica doutrinária para a condução dos primeiros discípulos, em um método indutivo para o que viria ser o *Didaquê*, com um enfoque na práxis do discipulado dos primeiros cristãos.

O fato é que a postura dos evangelistas⁹¹ como verdadeiros redatores biográficos de uma personalidade um tanto quanto famosa naqueles dias, isto é, o próprio Cristo, é curiosa. Essa égide inclui o modo de pensar cultural da época, incluindo a redação dos primeiros textos, divergindo da vertente conceitual do que seja um “evangelista” – à guisa de Mateus; Marcos; Lucas e João – mas sim do porquê desses evangelistas terem se dedicado à pintura dessa figura tão proeminente como Jesus em sua época.

Este artigo se propõe a explorar os Evangelhos sob uma perspectiva metodológica, buscando compreender a complexidade intrínseca ao termo "evangelho" e sua interseção com a biografia de Jesus e o conceito teológico do reino de Deus. A metodologia empregada para tal análise envolve a investigação de fontes históricas e teológicas, com ênfase nas contribuições de estudiosos como Richard A. Burridge, D. A. Carson, Vicent Taylor e Craig S. Keener.

A abordagem inicial se concentra na análise do significado original da palavra "evangelho" na sociedade greco-romana, explorando sua conexão com as proclamações do imperador e a recompensa por trazer boas novas. A metodologia empregada destaca a relevância da cultura da época na compreensão dos Evangelhos, utilizando a pesquisa comparativa de gêneros literários, em particular, as biografias greco-romanas.

⁹¹ Aquele que é chamado para pregar o Evangelho em muitos lugares. Palavra derivada do verbo *euatigelizo*. Evangelizar significa trazer boas novas a alguém, especificamente anunciar informações a respeito da salvação cristã (1 Co 15.14). (PLEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Wycliffe Bible Dictionary*. 4. ed. Massachusetts, EUA: Hendrickson Publishers, 2000).

Similarmente, o presente artigo propõe-se a abordar o chamado "problema sinóptico", empregando uma abordagem metodológica que compreende a análise crítica das passagens paralelas e a exploração das possíveis fontes compartilhadas.

A metodologia adotada envolve a comparação direta das passagens, destacando o estilo literário utilizado pelos autores, inter-relacionando-os na descrição da biografia de Jesus.

O "problema sinóptico" se aprofunda na identificação de perguntas essenciais que constituem sua gênese. Indagações metodológicas são propostas: a independência na redação dos Evangelhos, a existência de fontes compartilhadas, a natureza dessas fontes e suas influências.

O artigo avança ao panorama histórico, destacando a evolução da compreensão do "problema sinóptico" ao longo do tempo. Desde os primórdios da patrística até as rupturas no Iluminismo, destacando-se as mudanças de paradigma. A metodologia empregada nessa seção envolve a crítica das hipóteses propostas, considerando a evolução das teorias, desde a Hipótese Agostiniana até a contemporânea Teoria das Duas Fontes.

Ao abordar as questões sobre o Evangelho de João, a metodologia destaca a análise comparativa entre esse Evangelho e os sinópticos. As diferenças temáticas, geográficas e teológicas são examinadas meticulosamente, empregando uma abordagem que busca compreender se João leu ou não os sinópticos e a natureza dessa possível influência.

2. O QUE É UM EVANGELHO?

2.1 O imaginário comum

A ideia de evangelho era parte integrante do senso-comum da sociedade do primeiro século, uma vez que já integrava há muito tempo o conteúdo vocabular desse povo. Exemplo disso, no grego mais antigo, em Homero, tem-se informações de que possuía o significado de “recompensa por trazer boas novas”⁹². Atrelado a isso, essa palavra também se relacionava às “boas novas de vitória”⁹³; ao culto imperial, para “designar as proclamações do imperador divino, proclamações de boas novas que davam vida e salvação ao povo”⁹⁴.

⁹² Hom. Od. Xiv. 152.

⁹³ Plut Demetr. 17, 1.896c.

⁹⁴ CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 6 Volumes. São Paulo: Candeia, 1995, pp. 601.

Outrossim, em outra perspectiva grega antiga, tratava-se do “sacrifício oferecido por causa das boas novas”⁹⁵, tendo sido ratificada apenas as próprias “boas novas”⁹⁶, como na Septuaginta, em um período mais recente.

A partir dessa premissa, percebe-se que o significado latente de um “evangelho” parece estar diretamente relacionado à forma de comunicação entre imperadores, reinos ou autoridades influentes na cultura greco-romana. Desse modo, Richard A. Burridge (2004), em sua obra *“What Are The Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography”*, desenvolve essa concepção ao identificar a “βιοι” como elemento comum pertencente à vida greco-romana, de modo que, na perspectiva lucana, a apresentação formal de Jesus no prefácio aliado ao seu trabalho redator, juntamente com Mateus e Marcos tendo a figura messiânica como sujeito central – por exemplo, vinte e cinco por cento de todos os verbos tendo Jesus como sujeito – reforça a similitude entre o pensamento greco-romano da “βιοι” com a literatura dos evangelhos, o que ratifica um forte indício desse “evangelho” como ambientação trivial à cultura da época.⁹⁷

Para tanto, essa proposta é evidenciada ao pensar que a ressignificação do “evangelho” para o mundo político e social do período neotestamentário atendia às narrações caracterizadas como crônicas autênticas da vida do Cristo que viveu na terra a partir de diferentes perspectivas. Consoante R. N. Champlin e R. N. Bentes⁹⁸:

O termo Evangelho para designar cada um dos Quatro Evangelhos começou nos escritos dos **pais apostólicos**. Os próprios Evangelhos não têm este uso. De modo geral, pode-se afirmar que a palavra tem atravessado três épocas no decorrer da história. 1. Nos antigos autores gregos: **recompensa por trazer boas novas**. 2. Na Septuaginta e outras obras: **as próprias boas novas**. 3. No Novo Testamento: **as boas novas de Cristo**, ou então os livros que apresentam as boas novas sobre Jesus. A palavra “**evangelho**”, **como título do livro de Mateus, não foi usada pelo seu autor com esse sentido específico**, referindo-se ao livro em si, mas muitos autores posteriores têm usado a palavra dessa forma. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, p. 601, grifo nosso).

Corroborando significativamente com essa perspectiva, as palavras da carta de Paulo aos filipenses apresentam uma visão radicalmente diferente de divindade da cultura grega

⁹⁵ Arisoph, eq. 658.

⁹⁶ II Reis 18.20, 22, 25.

⁹⁷ BURRIDGE, Richard. *What Are The Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography*. 2. ed. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

⁹⁸ CHAMPLIN, R. N; BENTES, J. M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. 6 Volumes. São Paulo: Candeia, 1995.

daqueles dias⁹⁹. O apóstolo descreve Jesus como alguém que, embora estivesse na forma de Deus, não ambicionou a igualdade divina. Em um ato de humildade e renúncia, Jesus esvaziou-se e assumiu a forma de escravo, desafiando assim a cultura greco-romana que valorizava a busca por honra e evitava a vergonha. Essa retórica de autoesvaziamento propõe uma visão revolucionária da divindade e liderança, rompendo com as normas da sociedade da época, ratificando o conceito de Cristo é Deus, o verdadeiro rei e não o imperador romano, conforme se segue:

Como já foi indicado na Seção II (A Cidade de Filipos), Paulo, o cidadão romano, e os habitantes da colônia romana de Filipos, tinham muito em comum. Em Roma, o culto ao imperador alcançara seu clímax. Naturalmente que isso ocorria em qualquer lugar do império, mas particularmente nas colônias romanas, assim como Filipos. Se Paulo está escrevendo de uma prisão em Roma, torna-se ainda mais fácil de entender o alcance de suas palavras, quando escritor e leitores estão “envolvidos no mesmo conflito” (Fp 1.30; notar especialmente o contexto: Fp 1.27), do que estando ele a escrever de qualquer outro lugar. **Se ele está escrevendo de Roma, então se torna evidente a razão pela qual ele põe tanta ênfase no fato de ser ele fiel a Cristo, e que este é Deus (Cl 1.15; 2.9; Fp 2.6).** (HENDRIKSEN; KISTEMAKER, 2019, p. 384, grifo nosso).

2.1 O imaginário teológico

Em um exame profundo dos evangelhos, a concepção do reino de Deus¹⁰⁰ surge como uma mensagem transformadora. Em Marcos, a boa notícia é proclamada como a vinda de Jesus¹⁰¹, enquanto em Mateus, o reino é apresentado como próximo¹⁰² (KEENER, 2004). A ligação entre o reino de Deus e a pessoa de Jesus revela-se em diversas perspectivas: como autoridade real, domínio geográfico, evento escatológico e personificação do reino em Jesus.

Marcos enfatiza que os sacrifícios dos seguidores de Jesus serão recompensados, tanto na vida eterna quanto nas bênçãos terrenas, proporcionando uma compreensão rica e multifacetada do significado do reino, à guisa do evangelho segundo Marcos 1.14, 15. Com efeito, a apresentação do Reino de Deus é ressaltada na cosmovisão judaica:

Os judeus reconheciam que Deus governava o Universo em um certo sentido no presente, mas oravam diariamente pelo dia quando seu Reino, ou domínio, seria estabelecido sobre todos os povos da Terra. Então – eles criam – todas

⁹⁹ HENDRIKSEN, William; KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento**. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Cultura Bíblica, 2019, pp. 464-498.

¹⁰⁰ Βασιλεία (*basileia*) é primariamente substantivo abstrato e denota "soberania, poder real, domínio" (por exemplo, Ap 17.18, "que reina", literalmente. "tem um reino"); então, por metonímia, substantivo concreto, que denota o território ou povo sobre quem um rei reina (por exemplo, Mt 4.8: Mc 3.24). É usado especialmente acerca do "Reino" de Deus e de Cristo. (VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR, William. **Dicionário Vine – O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: CPAD, 2002, pp. 936).

¹⁰¹ Marcos 10.29.

¹⁰² Mateus 4.23.

as pessoas se submeteriam a Deus. Pela razão dos Evangelhos afirmarem que Jesus deve vir duas vezes, eles reconhecem que o Reino vem em dois estágios: o domínio futuro de Deus é estabelecido no presente sobre as vidas daqueles que o obedecem, e sobre todo o mundo quando Jesus voltar. João, entretanto, ainda não estava em posição de fazer tal distinção. (KEENER, 2004, p. 142)

O Evangelho de Lucas, ao registrar a mensagem do anjo a Maria, destaca a promessa de que o filho a ser concebido será chamado Filho do Altíssimo, recebendo o trono de seu pai Davi e reinando sobre a casa de Jacó para sempre¹⁰³. O reino, nesta narrativa, é apresentado como um reinado contínuo, sem fim, consolidando a conexão entre a realeza messiânica e a promessa divina. Nessa perspectiva, o reinado de Jesus sobre a casa de Jacó é declarado como eterno, destacando a infindável duração do seu reino (Βασιλεια). Essa promessa ressalta não apenas a realeza de Jesus, mas também a continuidade perpétua do seu reinado.

Dessa maneira, percebe-se a correlação entre a mensagem do εὐαγγελιον¹⁰⁴ e o Reino estabelecido, com o fulcro de estabelecer comunicação entre o rei e os seus súditos, no âmbito espiritual. Para tanto, a forma de descrição dessas boas notícias sob diferentes visões, em forma de biografia como o são nos evangelhos neotestamentários, confirmam essa premissa. Ao optar por apresentar as boas notícias através da estrutura narrativa de uma biografia, os evangelhos proporcionam uma riqueza de detalhes que vai além de simples relatos. A biografia oferece um mergulho profundo na vida e nos ensinamentos da figura central.

Ademais, na Antiguidade, as biografias desempenhavam um papel peculiar ao relatar a vida de uma pessoa famosa, concentrando-se, porém, raramente em sua infância. Mais do que um simples registro cronológico, essas narrativas muitas vezes incluíam detalhes sobre a morte do indivíduo, considerando-a como uma representação significativa do caráter da pessoa (UNGER, 1988).

Na Antiguidade Romana, a concepção moderna de individualidade tinha pouca relevância, pois a identidade e importância das pessoas eram moldadas em relação aos grupos sociais aos quais pertenciam. Nesse fulcro, a própria ação de Jesus reforça esse conceito:

Os milagres são um dos capítulos mais extraordinários da biografia de Jesus. Ele fez milagres de todo tipo, que demonstraram seu poder e sua autoridade em diversas áreas: acalmou uma tempestade, multiplicou pães e peixes, transformou água em vinho, curou leprosos, cegos de nascença, surdos-mudos, paralíticos, aleijados, libertou muitas pessoas da influência e do controle dos espíritos imundos. (KIVITZ, 2012, p. 401).

¹⁰³ Lucas 2.1-14.

¹⁰⁴ Do grego, *euangelion*, originalmente para denotar as “boas novas” do Reino de Deus e da salvação por intermédio de Cristo, a fim de serem recebidas por meio da fé, baseada em Sua morte expiatória, sepultamento, ressurreição e ascensão (At 15.7; 20.24). (STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002, pp. 1375).

Dentro desse contexto, uma biografia destacava um indivíduo não apenas por suas realizações pessoais, mas também por como ele personificava as virtudes valorizadas pela sociedade da época. Essas virtudes eram fundamentais para a construção da reputação e reconhecimento social de um indivíduo. Essas virtudes personificadas pelo indivíduo retratado na biografia não apenas refletem padrões culturais e éticos da sociedade, mas também desempenham um papel significativo na definição do legado e na percepção duradoura que a comunidade terá desse indivíduo. Nas palavras de Juan Luis Segundo:

Esses são, obviamente, os fatos. Jesus, na narração, surge do nada. Dele nada se sabe, simplesmente porque, para quem narra, **é um ser perdido na multidão anônima de Israel. O “princípio” de Jesus é, na realidade, o princípio da tarefa narrativa que o tira desse anonimato.** “Antes” não se sabe quem é: ainda não começou. Quando aparece, e a atenção se fixa nele, trata-se de um dentre essa multidão que vai submeter-se ao rito penitencial do Batista. Aparentemente (“historicamente”, digamos), é um pecador que se confessa como tal, converte-se e recebe o rito, esperando com ele o perdão de seus pecados. (SEGUNDO, 1997, p. 104, grifo nosso).

Ao considerar os evangelhos, é interessante observar que, de acordo com uma perspectiva acadêmica, eles podem ser vistos como dirigidos às comunidades cristãs em vez de servirem como ferramentas de evangelização para não cristãos (KEENER, 2004). Esse direcionamento é evidenciado pelo pressuposto de que os leitores já internalizaram os valores não convencionais proclamados e vividos por Jesus. Em outras palavras, os evangelhos assumem uma audiência que compartilha certos princípios e crenças (BURRIDGE, 2004).

É crucial destacar que os Evangelhos, como formas literárias, são versáteis e capazes de incorporar diversas outras formas de expressão, como parábolas, histórias de nascimento, genealogias, discursos de despedida, sermões, entre outros. Esse aspecto é fundamental para compreender a tradição evangélica que contribuiu para a construção dessas narrativas, demonstrando a riqueza e a diversidade de elementos presentes nos textos (SEGUNDO, 1997).

Um fato intrigante é a ausência de assinaturas nos evangelhos, indicando que eles possuem uma origem tradicional, transmitida ao longo do tempo.¹⁰⁵ A falta de autoria individual destaca a natureza coletiva e colaborativa da tradição, em que diferentes vozes e

¹⁰⁵ A Escritura parece compartilhar a autoridade com os costumes ou a tradição (“a tradição dos líderes religiosos” ou “tradição dos homens”, como é chamada em Mc 7.5,8). [...] Grande parte das tradições religiosas, associadas ao judaísmo intertestamentário, circulava de forma oral. Só depois da destruição do templo de Herodes, em 70 d.C., houve o esforço conjunto dos rabinos para coletar e submeter o material à escrita. (SCOTT JR., J. Julius. **Origens Judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário**. São Paulo: Shedd Publicações, 2017, pp. 16, 33).

perspectivas convergem para formar os relatos evangélicos. Essa ausência de assinatura também levanta questões sobre a natureza da autoridade e autenticidade desses textos.

2.3 A definição

Assim, ao analisar a relação entre biografias antigas e os evangelhos, percebe-se que não apenas diferenças superficiais, mas também nuances profundas que refletem as complexidades das sociedades em que esses relatos foram produzidos. Essas observações lançam luz sobre as estruturas sociais, valores e tradições que moldaram tanto as biografias quanto os evangelhos, proporcionando uma compreensão mais profunda do papel dessas narrativas na comunicação e preservação de valores culturais (SCOTT JR., 2017).

Portanto, a conceituação do que seja “evangelho” parece estar intrinsecamente relacionada à biografia de Jesus e ao Reino de Deus, este, como autoridade real, domínio geográfico, evento escatológico e personificação no Cristo – e aquela, revelando uma ligação profunda com a presença e a pessoa de Jesus em detalhes minuciosos. O próprio título do evangelho de Marcos desenvolve essa ideia e a responde: “Princípio do Evangelho (‘boa notícia’) de Jesus Cristo (o ‘Messias’), Filho de Deus.”¹⁰⁶

Indubitavelmente, há uma característica distintiva que esclarece o caráter específico dessa narrativa. Não é por acaso que o termo geral "evangelhos" é atribuído a um gênero de obras que se diferencia tanto de "biografias" quanto de "histórias" (SEGUNDO, 1997). Também não se enquadra meramente como uma forma de jornalismo, destinada a relatar "notícias". Embora, de fato, a intenção seja comunicar uma notícia, o leitor é informado de que essa notícia é "boa". A partir desse ponto, tudo o que se desenrola na narrativa é, de certa forma, permeado pela tentativa de demonstrar que é verdadeiramente "boa". E sim, de fato, trata-se da figura do *summum bonum*.

2. O PROBLEMA SINÓPTICO

Ao iniciar a leitura dos Evangelhos, cuidando-se da descrição da vida e da obra de Jesus, fica evidente a similaridade entre os três primeiros, isto é, os evangelhos segundo Mateus, Marcos e Lucas. A redação dos textos parece revelar uma fonte comum entre os

¹⁰⁶ Marcos 1.1.

autores, refletindo a possibilidade de até mesmo os colocar lado a lado a fim de compará-los. À guisa de exemplificação, parece que o evangelista Lucas sob orientação da tradição oral, no capítulo onze, dos versículos nove a treze, narra a parábola de Jesus:

9 E eu vos digo a vós: Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vos-á; 10 Porque qualquer que pede recebe; e quem busca acha; e a quem bate abrir-se-lhe-á. 11 E qual o pai de entre vós que, se o filho lhe pedir pão, lhe dará uma pedra? Ou, também, se lhe pedir peixe, lhe dará por peixe uma serpente? 12 Ou, também, se lhe pedir um ovo, lhe dará um escorpião? 13 Pois se vós, sendo maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais dará o Pai celestial o Espírito Santo àqueles que lho pedirem? (BÍBLIA, 2023, p.1085).

Não obstante, Mateus, no capítulo sete, dos versículos sete a onze, também parece escrever em uso da mesma fonte oral:

7. Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e achareis; batei e abrir-se-vos-á. 8. Pois todo o que pede, recebe; e quem busca, acha; e ao que bate, abrir-se-lhe-á. 9. Ou qual dentre vós é o homem que, se seu filho lhe pedir pão, lhe dará uma pedra? 10. Ou, se lhe pedir peixe, lhe dará uma serpente? 11. Se vós, pois, sendo maus, sabeis dar boas dádivas a vossos filhos, quanto mais vosso Pai, que está nos céus, dará boas coisas aos que lhes pedirem? (BÍBLIA, 2023, p. 991).

Além disso, parece haver também uma relação literária entre os três evangelhos de forma a narrarem episódios idênticos, como observado no evangelho de Mateus, capítulo nove e versículo seis:

Ora, para que saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados (disse então ao paralítico): Levanta-te, toma o teu leito, e vai para tua casa. (BÍBLIA, 2023, p. 995).

O evangelho de Marcos também ressalta: “Ora, para que saibais que o Filho do homem tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados (disse ao paralítico)” (BÍBLIA, 2023, p. 1033). Também, Lucas, em seu evangelho, no capítulo cinco e versículo vinte e quatro, escreve: “Ora, para que saibais que o Filho do Homem tem sobre a terra poder de perdoar pecados (disse ao paralítico), eu te digo: Levanta-te, toma a tua cama e vai para tua casa.” (BÍBLIA, 2023, p. 1072). Nesse sentido, surge o que é chamado de “problema

sinóptico”¹⁰⁷, excetuando-se o evangelho de João¹⁰⁸. Em uma breve introdução, R. N. Champlin e R. N. Bentes afirmam:

O termo sinóptico se deriva do grego *synoptikos*, forma adjetivada de «*synopsis*», formada de *syn* (com) e *opsis* (vista). **O que, aplicado aos evangelhos, veio a significar «vistos de um ponto de vista comum».** Isso significa que os três evangelhos chamados «*sinópticos*» encaram a vida, os ensinamentos e a significação da vida de Jesus do mesmo ponto de vista. em contraste com o ângulo de João, cuja apresentação é bem diferente. Pode reconstituir uma harmonia passável com os evangelhos sinópticos, que registram a vida de Jesus na Galileia, com algumas viagens laterais a outros lugares. (CHAMPLIN; BENTES, 1995, p. 601, grifo nosso).

Nessa perspectiva, pode-se postular algumas perguntas que incorporam em si mesmas a gênese do problema sinóptico:

- a) Os evangelhos foram redigidos de maneira independente, sem depender uns dos outros, sem recorrer a fontes comuns, seja de tradição oral ou escrita, sendo as narrativas resultantes de recordações individuais?
- b) Se houve, de fato, fontes compartilhadas, sejam elas de caráter oral ou escrito, qual a natureza dessas fontes e quantas delas existiram?
- c) Quanto à questão de qual dos evangelhos sinópticos é o primário, e se este foi diretamente utilizado como fonte informativa pelos demais evangelistas, como explicar as discrepâncias, mesmo no material que foi utilizado em comum?
- d) Quando um evangelho não-primário apresenta material distintivo, qual foi a fonte informativa que o influenciou?

2.1 Perspectivas do problema sinóptico

Essa reflexão crítica remete ao cerne da historiografia e do cronismo próprio dos evangelhos. Eusébio de Cesareia já discorria sobre esse conteúdo, ao afirmar aos cristãos do primeiro século que deveriam utilizar os escritos de Clemente, bem como os de Mateus, Marcos e Lucas recomendando a utilização dos Evangelhos, por serem redigidos por “homens inspirados” e por “apóstolos de Cristo” (CESAREIA, 2002, p. 64).

¹⁰⁷ O "problema sinóptico" faz referência à complexidade intrínseca associada à precisa determinação das relações entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Essa dificuldade, inerentemente ligada à questão, estende-se à identificação das exatas "fontes informativas" que fundamentaram a redação desses evangelhos, implicando, por conseguinte, na compreensão minuciosa das bases teológicas subjacentes a cada um desses relatos. (HENGEL, Martin. *The Four Gospels and The One Gospel of Jesus Christ*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000).

¹⁰⁸ Essa afirmação será detalhada à frente. Todavia, diferentemente, o evangelho de João se restringe inteiramente à obra de Jesus em Jerusalém. Por consequência, dificilmente se adapta às narrativas dos evangelhos sinópticos com precisão.

Entretanto, o historiador já fazia alguns apontamentos sobre a ordem dos Evangelhos, em uma espécie de crítica literária antiga do que viria a ser o problema sinóptico:

6. Com efeito Mateus, que primeiramente tinha pregado aos hebreus, quando estava a ponto de ir para outros, entregou por escrito seu Evangelho, em sua língua materna, fornecendo assim por meio da escritura o que faltava de sua presença entre aqueles de quem se afastava. 7. Marcos e Lucas já tinham publicado seus respectivos evangelhos, enquanto de João se diz que em todo este tempo continuava usando a pregação não escrita, mas que por fim chegou também a escrever, pelo seguinte motivo. Os três evangelhos anteriormente escritos já haviam sido distribuídos para todos, inclusive para o próprio João, e diz-se que este os aceitou e deu testemunho de sua veracidade, mas também que lhes faltava unicamente a narrativa do que Cristo havia feito nos primeiros tempos e no começo de sua pregação. (CESAREIA, 2002, p. 65).

Para tanto, a sequência observada nos evangelhos sinópticos não pode ser considerada uma simples coincidência, sugerindo que há um propósito cuidadosamente planejado por trás dessa disposição. No entanto, é crucial destacar que essa ordem não necessariamente reflete de maneira precisa a cronologia real dos eventos no ministério de Jesus. A aparente sincronia na narrativa sugere uma organização deliberada, possivelmente com o objetivo de transmitir mensagens teológicas e temas específicos (HENGEL, 2000).

Além disso, a notável similaridade no vocabulário e estilo literário em passagens compartilhadas entre os evangelhos aponta para uma complexidade além da simples transmissão oral. A coincidência linguística vai além do que seria esperado em um contexto puramente oral, levantando a possibilidade de que os evangelistas podem ter tido acesso a fontes escritas ou compartilhado uma tradição literária comum (DUNN, 2006).

No período da patrística, aconteceram algumas discussões, embora incipientes, a respeito desse tema. Eusébio, por exemplo, destaca que, segundo Orígenes, a estrutura inicial, com Mateus seguido por Marcos e Lucas, era considerada significativa (CESAREIA, 2002). No entanto, uma perspectiva diferente é defendida por Tertuliano, que argumentava que Mateus e João foram os primeiros a serem escritos, seguidos por Marcos e Lucas (STEVENSON, 2013). Essas divergências foram objeto de análise e discussão, e no início do século V, Agostinho de Hipona aprofundou a proposta de Irineu e Orígenes. Ele elaborou a ideia de que os Evangelhos foram escritos de acordo com a ordem apresentada no cânon, adicionando mais detalhes à concepção existente. Essa visão mais elaborada proposta por Agostinho ficou conhecida como a Hipótese Agostiniana e manteve sua influência até o final do século XVIII (HENGEL, 2000).

Durante o Iluminismo, uma notável ruptura com o consenso da hipótese agostiniana ocorreu em 1776, quando Griesbach publicou uma sinopse dos evangelhos sinópticos. Em contraste com Agostinho, que procurou harmonizá-los, Griesbach adotou uma abordagem distinta ao colocá-los lado a lado, expondo abertamente suas semelhanças e diferenças.

Ao analisar a posição proeminente ocupada pelo evangelho de Marcos, Griesbach propôs a posterioridade do evangelho marcano, segundo D. A Carson:

As part of his ground-breaking critical approach to the Synoptic Gospels, J. J. Griesbach, while agreeing that Matthew was the first gospel written, maintained that Luke was second and that Mark was dependent on both Matthew and Luke. His proposal, dubbed the two-gospel hypothesis to contrast it with the two-source hypothesis, has enjoyed a considerable resurgence in popularity in the last thirty years. (CARSON, 2009, p. 94).

Essa perspectiva foi posteriormente reintroduzida em 1964 por William R. Farmer na obra "*The Synoptic Problem*", tornando-se conhecida como a "Hipótese dos Dois Evangelhos", referindo-se a Mateus e Lucas (FARMER, 1964).

No entanto, essa hipótese enfrentou resistência e não ganhou notoriedade devido à dificuldade em conceber que Marcos teria utilizado tanto o primeiro quanto o terceiro evangelho, omitindo, paradoxalmente, referências cruciais como o nascimento e a infância de Jesus, assim como as aparições pós-ressurreição.

No século XIX, estudiosos do Novo Testamento, principalmente na Alemanha, passaram a empregar de maneira mais rigorosa as ferramentas disponíveis na crítica literária ao enfrentar o problema sinóptico. As primeiras propostas nessa época giravam em torno de um novo evangelho, denominado "protoevangelho", originalmente escrito em aramaico e considerado como precedente aos demais Evangelhos (LACHMANN, 1835).

Nesse contexto, formou-se um consenso de que o evangelho de Marcos teria servido como a principal fonte para os evangelhos de Mateus e Lucas. Christian Hermann Weisse, em sua obra "*Die Evangelische Geschichte*" de 1838, foi pioneiro ao sugerir que Mateus e Lucas teriam se apropriado independentemente de duas fontes: Marcos e "Q" (abreviação alemã para "fonte") (WEISSE, 2010).

Segundo Weisse (2010), "Q" apareceu inicialmente como ditos mencionados por Pápias, que a teria chamado de "λογια". Cerca de um século depois, essa hipótese foi difundida nas regiões de língua anglo-saxônica por Burnett Hillman Streeter, em seu trabalho "*The Four Gospels*". Streeter (1924) fundamentou sua conclusão em quatro pontos principais:

1. A quase totalidade do conteúdo de Marcos também é encontrado em Mateus ou Lucas.
2. A ordem dos relatos em Marcos é consistentemente seguida por Mateus ou Lucas.
- 3.

Streeter aplicou com precisão a mesma lógica ao fenômeno do fraseado presente em cada passagem de Marcos. 4. Ele observou que a linguagem narrativa de Marcos parecia mais fresca e vívida em comparação com os outros Evangelhos.

Essas proposições marcaram um avanço significativo na abordagem do problema sinóptico, influenciando a pesquisa subsequente sobre as relações entre os evangelhos sinópticos. A ênfase na identificação e análise de fontes específicas, como "Q" e a prioridade de Marcos, proporcionou uma base sólida para a compreensão das semelhanças e diferenças entre Mateus, Marcos e Lucas.

As intersecções entre os evangelhos vão além das passagens paralelas com Marcos, ocorrendo frequentemente entre Mateus e Lucas, mesmo na ausência de Marcos. Um exemplo é Mateus, capítulo 3, dos versículos sete a dez e Lucas, capítulo três, dos versículos sete a nove. A Teoria das Duas Fontes propõe que essa concordância se deve à dependência de Mateus e Lucas em relação a uma fonte não-marcana, comumente denominada "Q". Esta teoria, similar à prioridade marcana, é cumulativa e, em certo sentido, negativa, pois sugere uma alternativa à possibilidade de Lucas ter tido acesso direto a Mateus (CARSON, 2009).

A ordem do material da dupla tradição é crucial na avaliação dessa teoria. Se Lucas tivesse acessado Mateus, seria estranho ele ter alterado completamente a ordem do material didático de Mateus, que é claro e conciso, dividido em cinco blocos temáticos. Entretanto, Lucas não fez tantas mudanças na ordem de Marcos. A aparente relutância de Lucas em modificar a ordem da fonte marcana contrasta com a liberdade que ele exibiu na reorganização do material de Mateus (LINDSEY, 1963).

Alguns estudiosos consideram improvável que Lucas tenha tido acesso direto a Mateus¹⁰⁹. Parece mais plausível que ambos os evangelistas tenham dependido de uma tradição em comum para o material não-marcano compartilhado.

A preservação mais fiel da ordem de "Q" por Lucas, em comparação com a reorganização temática de Mateus, sugere um paralelo com o tratamento de Marcos e reforça a ideia de uma fonte comum para o material. (CARSON, 2009).

Dessa forma, a maioria dos estudiosos atualmente assume que Lucas preservou a ordem de "Q" de maneira mais fidedigna do que Mateus, argumentando que a organização temática desse material pode ser explicada pela estrutura dos cinco discursos, conforme proposto por Taylor (1959).

¹⁰⁹ Para mais detalhes, os seguintes pesquisadores sugerem essa teoria: MCKNIGHT, Scot. *Source Criticism*. Nashville: Broadman and Holman, 2001.; FITZMYER, Joseph A. *The Priority of Mark and the "Q" Source in Luke*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970.

Logo, a Teoria das Duas Fontes emerge como uma solução provavelmente mais coerente para o problema sinóptico, apresentando-se, pelo menos aparentemente, como a menos problemática. Contudo, sua aceitação não se dá sem desafios, sendo impossível prová-la com precisão matemática, uma vez que muitos argumentos utilizados na discussão são reversíveis.

Todos os argumentos surgem de afirmações que apontam para o desenvolvimento da tradição em uma direção como mais provável do que o desenvolvimento inverso. No entanto, reconhece-se que tais afirmações são subjetivas e sempre sujeitas a uma reconversão que explique a mudança oposta em questão. O máximo que se pode afirmar é que a Teoria das Duas Fontes fornece um relato razoavelmente abrangente no desenvolvimento da tradição, fundamentando-se nos princípios da dependência de Mateus e Lucas das tradições de Marcos e Q (FARMER, 1964).

O problema sinóptico, de grande importância em diversos campos, remete à busca do isolamento das vertentes mais antigas da tradição como uma possível via de acesso ao Jesus Histórico. No entanto, trabalhos como o de Weissee (2010), explorando o Segredo Messiânico de Marcos e as teorias sobre Q, indicam que mesmo as fontes mais antigas podem distanciar o leitor de Jesus. A resolução do problema sinóptico torna-se crucial para o retorno às partes iniciais da tradição.

Essa problemática também serve como base para inúmeros estudos críticos na redação dos evangelhos, muitos dos quais assumem a Teoria das Duas Fontes. Tais estudos buscam iluminar as teologias de Mateus e Lucas, analisando as alterações que realizaram em suas fontes. Qualquer teoria alternativa sobre as relações sinópticas pode implicar uma mudança drástica na avaliação das teologias dos evangelistas individuais (STREETER, 1924).

2.2 O evangelho de João e os sinópticos

Não é possível discorrer sobre os evangelhos sinópticos sem mencionar o evangelho de João, nem o correlacionar a estes. Afinal, onde está o evangelho de João? As diferenças entre João e os sinópticos permanecem sendo detalhadas. Para D. A. Carson (2009), entende-se que eventos importantes foram omitidos da perspectiva joanina, tais como: narrativas de parábolas e a Transfiguração, bem como temas centrais concernentes ao Reino de Deus parecem sair de cena, como se segue:

John omits many things that are characteristic of the Synoptics: narrative parables, the account of the transfiguration, the record of the institution of the Lord's Supper, and many of Jesus' pithy sayings. Themes central to the Synoptics have all but disappeared (especially the theme of the kingdom of

God/heaven). Conversely, John includes a fair bit of material of which the synoptists make no mention: virtually all the material in John 1–5, Jesus' frequent visits to Jerusalem and what takes place there, the resurrection of Lazarus, extended dialogues and discourses, and much more. (CARSON, 2009, p. 257)

Outrossim, o evangelista João possui um foco geográfico distinto dos demais evangelistas, posto que reporta a ação do ministério de Jesus no Sul, na Judeia e em Samaria, mais do que na Galileia, enquanto os sinópticos fazem o contrário. Entretanto, a questão geográfica não é um fator preponderante na comparação entre as narrativas. O fato é que em João, Jesus é explicitamente identificado como Deus¹¹⁰, frequentemente utilizando-se da declaração “Eu sou”, algumas vezes como predicado¹¹¹, outras de forma absoluta.¹¹²

Por outro lado, muitas narrativas apresentadas no evangelho de João são detalhadas apenas nos sinópticos, como é o caso do julgamento de Jesus.¹¹³ Na narrativa, o julgamento acontece tão rapidamente na corte romana que é difícil perceber a ação judicial dos judeus, se houvesse, a fim de precipitar o julgamento – diferente do que é redigido pelos outros evangelistas.

Em um momento anterior, é possível que Filipe aparentemente hesite em trazer os gentios para Jesus, em conversa com André antes da aproximação de Jesus¹¹⁴, pensando na proibição de ir entre os gentios emitida pelo próprio Cristo, um ponto não relatado por João.¹¹⁵

Embora a maioria dos pesquisadores sustentem a tese de Dodd (1976) ao afirmarem que não há nenhuma evidência sólida para correlacionar João aos evangelhos sinópticos, um número considerável de eruditos sugere que João leu pelo menos Marcos¹¹⁶ e, talvez, também Mateus¹¹⁷, ou, ainda, pelo menos leu a tradição sinóptica substancial.

Certamente, todos concordam que se João fez uso de qualquer um dos sinópticos, a dependência é bem diferente daquela entre Marcos e Mateus, ou ainda, Judas e a Segunda Carta de Pedro. Sem dúvidas, nas palavras de D. A. Carson (2009, p. 259): “*he fourth evangelist chose to write his own book*”, isto é, “o quarto evangelista escolheu escrever seu próprio livro.”

¹¹⁰ João 1.1, 18; 20.28.

¹¹¹ João 6.35; 8.12; 15.1-5.

¹¹² João 8.28, 58.

¹¹³ João 18 – 19.

¹¹⁴ João 12.21-22

¹¹⁵ Mateus 10.5.

¹¹⁶ DE SOLANGES, Mgr. *Jean et les synoptiques*. Leiden: Brill, 1979.; SEIGMAN, E. F. *St. John's Use of the Synoptic Material*. London: CBQ, 1968.; BRODIE, Thomas L. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. New York: Oxford University Press, 1993.

¹¹⁷ BARRET, John; BRODIE, Thomas L. *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*. New York: Oxford University Press, 1993.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a análise do conceito de "evangelho" revela sua raiz etimológica e sua conexão intrínseca com a cultura greco-romana do primeiro século. Originado como um termo associado às boas notícias, recompensas por vitórias e proclamações imperiais, o significado da palavra evoluiu ao longo do tempo, especialmente no contexto do Novo Testamento.

Além disso, o entendimento teológico do reino de Deus emerge como uma mensagem transformadora nos Evangelhos. O relacionamento entre o reino e a pessoa de Jesus é explorado em diferentes perspectivas, como autoridade real, domínio geográfico, evento escatológico e personificação do reino em Jesus. Os Evangelhos vão além da simples representação biográfica de Jesus em seu ministério terreno. Eles consistem em um conjunto de temas que perpassam a influência cultural, social e teológica, tratando do reino de Deus em uma comunicação direta entre o Rei e seus súditos.

Ademais, a análise da estrutura literária dos Evangelhos, considerando-os como formas versáteis capazes de incorporar diversas expressões, como parábolas e discursos, destaca a natureza coletiva e colaborativa da tradição evangélica.

A ausência de assinaturas individuais levanta questões sobre a autenticidade e autoridade desses textos, sugerindo uma origem tradicional transmitida ao longo do tempo. Em conjunto, esses elementos contribuem para uma definição mais abrangente do que significa "evangelho" no contexto do Novo Testamento.

Nessa égide, ao analisar os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, observa-se uma similaridade notável, sugerindo uma fonte comum. Diversas narrativas são apresentadas nos três evangelhos de maneira semelhante. Essa semelhança, chamada de "problema sinóptico," levanta questões sobre a dependência entre os evangelhos e a natureza das fontes utilizadas.

Aliado a isso, o problema sinóptico refere-se à similaridade entre os evangelhos sinópticos (Mateus, Marcos e Lucas) em contraste com João. Perguntas essenciais incluem se os evangelhos foram redigidos de maneira independente, a existência e natureza de fontes compartilhadas, e como explicar discrepâncias mesmo em material comum.

O evangelho de João difere dos sinópticos em ênfase geográfica, temas e detalhes narrativos. A questão de sua relação com os sinópticos gera debates, com alguns sugerindo que João leu pelo menos Marcos. No entanto, a dependência é vista como diferente daquela entre os próprios sinópticos, e o entendimento majoritário é que João optou por escrever seu próprio livro. Essas considerações ressaltam a riqueza e a complexidade do material

evangélico, oferecendo aos estudiosos um campo vasto para investigações sobre as origens e o desenvolvimento das tradições evangélicas. A interseção entre fontes escritas e tradições orais, evidenciada pelo problema sinóptico, continua a intrigar pesquisadores, enquanto a exclusão de João do grupo sinóptico destaca a multiplicidade de abordagens na transmissão das histórias sobre Jesus. Nesse contexto, a compreensão dos Evangelhos se torna um desafio fascinante, enriquecendo a visão sobre o legado e a diversidade do cristianismo primitivo.

REFERÊNCIAS

BARRET, John; BRODIE, Thomas L. *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*. New York: Oxford University Press, 1993.

BÍBLIA. **Bíblia do Pescador de Almas**. Rio de Janeiro: CPAD, 2023.

BRODIE, Thomas L. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. New York: Oxford University Press, 1993.

BURRIDGE, Richard. *What Are The Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography*. 2. ed. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

CARSON, D. A. *An Introduction to the New Testament*. 2. ed. Michigan: Zondervan, 2009.

CESAREIA, Eusébio. **História Eclesiástica**. São Paulo: Editora Novo Século, 2002.

CHAMPLIN, R. N; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 6 Volumes. São Paulo: Candeia, 1995.

DE SOLANGES, Mgr. *Jean et les synoptiques*. Leiden: Brill, 1979.

DODD, C. H. *Historical Tradition in The Fourth Gospel*. London: Cambridge University Press, 1976.

DUNN, James D. *Unity and Diversity in the New Testament: An inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 2006.

FARMER, William. *The Synoptic Problem: A Critical Analysis*. New York: Macmillan, 1964.

FITZMYER, Joseph A. *The Priority of Mark and the "Q" Source in Luke*. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970.

HENDRIKSEN, William; KISTEMAKER, Simon. **Comentário do Novo Testamento**. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Cultura Bíblica, 2019.

HENGEL, Martin. *The Four Gospels and The One Gospel of Jesus Christ*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

KEENER, Craig. **Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento**. Tradução de José Gabriel Said. Belo Horizonte: Editora Atos, 2004.

KIVITZ, Ed René. **Talmidim: o passo a passo de Jesus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

LACHMANN, Karl. *De Ordine narrationum im evangelii synopticis*. Berlin: TSK, 1835.

LINDSEY, R. L. *A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence*. Boston: Brill, 1963.

MCKNIGHT, Scot. *Source Criticism*. Nashville: Broadman and Holman, 2001.

PLEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. *Wycliffe Bible Dictionary*. 4. ed. Massachusetts, EUA: Hendrickson Publishers, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis. **A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sínóticos a Paulo**. São Paulo: Paulus, 1997.

SEIGMAN, E. F. *St. John's Use of the Synoptic Material*. London: CBQ, 1968.

STEVENSON, J. *A New Eusebius: Documents Illustrating The History of The Church to AD 337*. Ada: Baker Academic, 2013.

STREETER, B. H. *The Four Gospels: A Study of Origins*. London: Macmillan, 1924.

STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

TAYLOR, Vincent. *The Person of Christ in New Testament Teaching*. London: Macmillan, 1959.

UNGER, Merrill F. *The New Unger's Bible Dictionary*. 3. ed. Chicago: Moody Press, 1988.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE JR, William. **Dicionário Vine – O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: CPAD, 2002.

WEISSE, C. H. *Die evangelische Geschite kritisch und philosophisch bearbeitet*. Berlin: Nabu Press, 2010.

Teoria da Resposta do Leitor¹¹⁸ e a Hermenêutica Pentecostal: Uma Análise Comparativa

Otoniel Barbosa¹¹⁹

Resumo: Este artigo busca explorar a convergência entre a teoria da resposta do leitor e a hermenêutica pentecostal. Ao investigar esta relação, propomos uma fundamentação teórica para ambas, destacando a contribuição de diversos hermeneutas. Por meio de um exemplo prático, analisamos como essas teorias abordam um mesmo texto. O objetivo final é elucidar de que maneira a hermenêutica pentecostal pode se beneficiar da integração com a teoria da resposta do leitor.

Palavras-chave: Resposta do Leitor. Hermenêutica Pentecostal. Hermenêutica.

Abstract: This article seeks to explore the convergence between reader response theory and Pentecostal hermeneutics. By investigating this relationship, we propose a theoretical foundation for both, highlighting the contribution of several hermeneutists. Through a practical example, we analyze how these theories approach the same text. The ultimate goal is to elucidate how Pentecostal hermeneutics can benefit from integration with reader response theory.

Keywords: Reader Response. Pentecostal hermeneutics. Hermeneutics.

1. Introdução e Contextualização

No Brasil vemos que grande parte das pessoas optam pelo método hermenêutico conhecido como Histórico-Gramatical, porém, quando começamos a observar as raízes de uma hermenêutica pentecostal devemos olhar além deste método. Gutierres e Terra afirmam que além do método histórico-gramatical, os métodos históricos-críticos entraram na história da hermenêutica pentecostal quando a Assembleia de Deus dos Estados Unidos se filiaram à Associação Nacional de Evangelicais, essa associação, segundo os autores, tinham traços neo-ortodoxos e barthianos, principalmente pelo uso construtivo e piedoso das ferramentas modernas de exegese, um tipo de Criticismo moderado.¹²⁰

¹¹⁸ Quando utilizarmos o termo Reader-response estamos referindo a teoria da resposta do Leitor.

¹¹⁹ Mestrando em Estudos Bíblicos do NT no STJE. Pós-graduado em teologia do NT pela Unifil. Bacharel em Teologia pela UNIGRAN. Pastor na Igreja de Cristo Pentecostal Internacional em Florianópolis-SC. E-mail: bf.otoniel@icloud.com

¹²⁰ Siqueira, Gutierres; Terra, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática.** Rio de Janeiro: Thomás Nelson Brasil, 2020, p.69.

A hermenêutica Pentecostal que surge principalmente a partir de Charles Parham, neste surgimento, nessa primeira fase podemos listar 5 características da hermenêutica dos primeiros pentecostais, conforme Siqueira e Terra mostram:¹²¹

- 1) A escritura era tratada como Palavra de Deus inspirada e confiável.
- 2) Não se reconhecia a distância histórica entre o leitor e o texto.
- 3) A leitura literal era privilegiada, e a Bíblia entendida a luz da aplicação do leitor
- 4) O evangelho completo (Jesus Salva, santifica, cura, batiza com Espírito e voltará em breve) modelava a leitura
- 5) Não havia uma discussão quanto a epistemologia ou metodologia da hermenêutica pentecostal.

Com o passar do tempo a hermenêutica pentecostal entrou na academia, com isso os autores ou teólogos pentecostais passaram a fundamentar a utilização dos princípios da exegese moderna para fazer sua leitura do texto. Terra e Mesquiati afirmam sobre o desenvolvimento da forma Pentecostal de se interpretar:

O método de leitura bíblica percorreu caminhos indutivos e dedutivos. Sendo um tipo de método próximo ao texto fora de contexto, observava-se exaustivamente a presença de certas expressões e de uma verdade baseada na leitura dos textos. A harmonização era imprescindível para tornar os dados em afirmação doutrinária e produzir uma compreensão bíblica do tópico ou tema da investigação. Percebe-se posteriormente o deslocamento do método de leitura bíblica com propriedades do pentecostalismo para o método “histórico-crítico”. Porém, mesmo utilizando os métodos da modernidade, os pentecostais continuaram a produzir conclusões tradicionais e conservadoras.¹²²

Siqueira e Terra demonstram que dentro da hermenêutica pentecostal há algumas variações, eles mostram que Craig Kenner, W. Menzies, Roger Stronstad e outros possuem hipóteses diferentes quanto a hermenêutica pentecostal, porém ao ler as descrições das hermenêuticas desses autores através de Siqueira e Gutierrez¹²³, vemos que eles entendem alguns pontos em comum: 1. A experiência com o Espírito está presente na exegese. 2. O contexto literário, histórico e gramatical deve estar presente na exegese, ou seja, o exegeta pentecostal deve fazer uso das análises tanto histórico-gramatical, como também das histórico-críticas. 3. O exegeta deve verificar, validar, a sua experiência através do texto, ou

¹²¹ Ibid. p. 74.

¹²² Terra, K. and Mesquiati, D. **Interpretando a bíblia a partir do Espírito**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4237160/interpretando-a-bblia-a-partir-do-esprito-experincia-e-hermenutica-pentecostal-pdf> (acesso em: 29/02/2024).

¹²³ Ibid. p. 82-93

seja, o exegeta pentecostal analisa o texto com a experiência no Espírito sendo pressuposta, porém ele retorna ao texto após a exegese, e deixa com que o texto tenha supremacia sobre a experiência.

Temos então um contexto para a hermenêutica pentecostal, iremos fundamentar essa hermenêutica no tópico 2. Porém, alguns podem se perguntar: “é necessário desenvolver uma hermenêutica pentecostal?” Purdy afirma que o reconhecimento da teoria hermenêutica contemporânea de que a metanarrativa comunitária influencia significativamente o processo de exegese e a compreensão do significado. E sendo os pentecostais um grupo distinto com uma metanarrativa particular, uma estratégia hermenêutica distinta é legítima e necessária. É importante entender como a tradição narrativa funciona como uma pré-compreensão e influencia a interpretação, já que a narrativa da comunidade atua como uma lente interpretativa. O potencial para excessos interpretativos resultantes da influência da comunidade deve ser filtrado¹²⁴.

É importante para nós também observarmos um pouco sobre a teoria da resposta do leitor antes de seguirmos em frente. Após o impacto da Crítica literária. A crítica literária com seu foco no texto, produziu uma espécie de independência do texto. Ou seja, para crítica literária e a nova crítica o texto era autônomo. Porém, notou-se que quem determinava se um texto é literário ou não é o leitor. Conforme Thiselton Portanto, no final da década de 1960 e certamente durante as décadas de 1970 e 1980, surgiu um movimento que, de fato, tendia a substituir a Nova Crítica. Esse movimento promoveu a visão de que o principal determinante para a produção de significado era o leitor ou leitores. O significado era menos um produto do autor ou do texto como tal, ou mesmo da relação entre o texto e seu autor, do que um produto da relação entre o texto e seus leitores. A forma como os leitores responderam ao texto veio a ser considerada como a principal fonte e determinante do significado. Essa abordagem veio a ser conhecida como teoria da resposta do leitor. Novamente, como na Nova Crítica, essa teoria surgiu na crítica literária antes de entrar na disciplina dos estudos bíblicos¹²⁵.

A teoria da resposta do Leitor tem níveis variáveis, deste aqueles como Stanley Fischer que afirma que a resposta do leitor não é para o significado; é o significado. Até aos menos radicais como Wolfgang Iser que desenvolveu essa abordagem com mais detalhes. Os

¹²⁴ Purdy, Harlyn G. **A Distinct Twenty-First Century Pentecostal Hermeneutic**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/880212/a-distinct-twentyfirst-century-pentecostal-hermeneutic-pdf> (Acessado: 28/02/2024), não paginado.

¹²⁵ Thiselton, A. **Hermeneutics**. Grand Rapids: Eerdmans. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2015770/hermeneutics-an-introduction-pdf> (Acesso em: 4/02/2024) não paginado.

leitores, argumentou Iser, sempre trazem algo próprio para o texto. Na verdade, eles “preenchem lacunas” que o texto pode ter deixado aberto, ou onde não é explícito. Os livros de Iser *The Implied Reader* e *The Act of Reading* são fontes clássicas para a teoria “moderada” da resposta do leitor¹²⁶.

Portanto, desenvolvida dentro das abordagens literárias, a teoria da resposta do leitor implica que dentro da interpretação o leitor entra em diálogo com o texto, uma interação com o texto e nessa interação o leitor respondendo/reagindo ao texto se encontra o significado.

Após contextualizarmos o surgimento e introduzir o tema central de ambas as abordagens hermenêuticas devemos agora justificar a nossa análise comparativa e apresentar como a faremos. A justificativa da nossa pesquisa está no ponto em comum em ambas as abordagens: o leitor tem um papel importante na tarefa exegética. Ou seja, se ambas abordagens reconhecem que o leitor não é neutro, mas em vez disso chega ao texto com sua experiência e seus pressupostos e ao ler o texto o significado surge desta fusão de horizontes, podemos comparar a hermenêutica pentecostal com a teoria da resposta ao leitor. Queremos com essa pesquisa colaborar tanto com os hermeneutas pentecostais como também com aqueles que pesquisam a Bíblia como literatura, afinal, ambos reconhecem que o texto sagrado interage com o leitor. É um trabalho que tem sua importância para nosso contexto brasileiro tendo em vista que a maioria dos leitores da Bíblia são pentecostais e tem tido um aumento significativo nas publicações de obras pentecostais. Assim como tem aumentado o interesse em entender o que significa ler a Bíblia como literatura.

Seguiremos o seguinte caminho, faremos uma fundamentação teórica de ambas as abordagens, em seguida faremos uma exposição das similaridades e diferenças. Com isso conseguiremos entender como a teoria da resposta ao leitor contribui para uma hermenêutica pentecostal.

2. Fundamentos Teóricos da Hermenêutica pentecostal

Quando pensamos em Hermenêutica Pentecostal, devemos ter em mente que é uma forma de ler o texto através da experiência com o Espírito. Gordon Fee, o primeiro teórico que fala sobre uma exegese espiritual ou exegese através do espírito que queremos mencionar, faz um questionamento importante: O que temos de fazer na condição de exegetas, como intérpretes da Palavra, para que tanto a tarefa histórica como a Espiritual

¹²⁶ Ibid.

sejam executadas, e então possamos combiná-las em nossa vida e deixarmos de enxergá-las como duas disciplinas separadas?¹²⁷ Fee apresenta 4 atitudes para o exegeta, (1) o exegeta deve entender que Deus falou e quer falar através do texto, ou seja, abordar o texto é ter a experiência de ouvir Deus falando hoje, (2) o exegeta deve ter um compromisso em fazer uma exegese tão boa quanto puder, (3) o exegeta deve ler/interpretar dentro de uma comunidade de fé e isso leva ao (4) voltar ao início, e entender que Deus falou. Com isso, Fee conclui que é isto que ele pensa sobre exegese e espiritualidade: elas não estão separadas nem são disciplinas distintas; elas constituem uma única disciplina que requer que sejamos bons historiadores, ou seja, bons estudantes da Palavra, e bons adoradores.¹²⁸

Terra e Mesquiati no livro “*Interpretando a bíblia através do Espírito*” no primeiro capítulo demonstram aquilo que pretendemos com outros fins abordar neste artigo, que a interpretação pentecostal dialoga com hermenêuticas pós-modernas onde o leitor ganha um novo papel na interpretação. Todavia, para nossa fundamentação teórica da hermenêutica pentecostal vale destacar aquilo que os autores definem como a verdade pentecostal distinguindo da leitura fundamentalista da bíblia:

A verdade pentecostal é baseada na relação sobrenatural, em nível individual e comunitário com o Espírito Santo; e a substância de plausibilidade da fé é demonstrada pelas expressões carismáticas. Logo, a experiência do encontro com Deus é a ênfase central dos pentecostais, e não a doutrina ou o ensino. Essa experiência pode ser chamada de experiência da comunidade pneumática. Mesmo que herde da tradição protestante a centralidade da Bíblia, os pentecostais se aproximam da Bíblia com “óculos pneumáticos”.

A distinção entre a típica leitura fundamentalista da Bíblia e a pentecostal pode ajudar a compreender seus detalhes particulares. Enquanto a primeira enfatiza o didático, a segunda valoriza o elemento carismático; a primeira encontra suas garantias na inerrância da Escritura, a segunda tem as suas nos dons do Espírito; a primeira centra-se na orientação teológica, a segunda estabelece-se na experiência; a primeira enfatiza os elementos racionais, a segunda estabelece como eixo os não racionais.¹²⁹

Terra e Mesquiati mostram como o fazer hermenêutico pentecostal, ainda que defendendo uma inerrância e supremacia das escrituras, tem um foco diferente de outras abordagens não pentecostais. Em outras palavras o pentecostal não nega as escrituras, em detrimento da experiência; Tampouco nega a racionalidade em detrimento do sobrenatural. O que os autores nos ajudam a ver é que a hermenêutica pentecostal toma como ponto de partida

¹²⁷ Fee, G. **Escutando o Espírito no texto**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em em: <https://www.perlego.com/book/4192617/escutando-o-esprito-no-texto-pdf> (acesso: 29/02/2024).

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Terra, K. and Mesquiati, D. **Interpretando a bíblia a partir do Espírito**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4237160/interpretando-a-bblia-a-partir-do-esprito-experincia-e-hermenutica-pentecostal-pdf> (acesso em: 29/02/2024).

a experiência sobrenatural com o Espírito, para então analisar racionalmente as escrituras. Um outro ponto fundamental apresentado por Terra e Mesquiati é a importância da tríade Espírito, Escritura e Comunidade, para os autores só é possível compreender a hermenêutica pentecostal compreendendo esta tríade. Conforme eles afirmam sobre isso:

Os pentecostais se caracterizam pelas afirmações impetuosas da ação presente do Espírito, à luz da interpretação pneumática das Escrituras, na vida da comunidade. Só é possível compreender a hermenêutica pentecostal sem tirá-la dessa tríade. Por isso, os pressupostos das perspectivas racionalistas, ou próprias do paradigma do sujeito, não dão conta da maneira pentecostal de interpretar. Pelo contrário, o lugar do leitor e suas experiências são fundamentais para essa leitura carismática/pneumática.¹³⁰

Jacqueline Grey também demonstra o papel da comunidade para a interpretação quando difere os pentecostais dos fundamentalista afirmando que os fundamentalistas promulgaram a inerrância das Escrituras, que só poderia ser recuperada através da exegese histórico-gramatical. Para os pentecostais, o Espírito Santo era ativo tanto na produção quanto na leitura dos textos, inspirando profeticamente a comunidade contemporânea em sua interpretação. Este processo não exigiu a assistência de exegetas profissionais ou acadêmicos—a comunidade tinha que simplesmente lê-lo e acreditar¹³¹. Grey lista 4 elementos fundamentais para a hermenêutica pentecostal:

1. **Escritura** Embora a experiência pentecostal possa ocorrer fora da leitura do texto bíblico (como através da profecia e outros encontros espirituais), essa experiência ainda é avaliada e corrigida pelas Escrituras¹³²
2. **Espírito:** para os pentecostais, a experiência do Espírito não desconsidera o papel do raciocínio intelectual no processo de leitura, mas sugere que o Espírito pode iluminar passagens das Escrituras de novas maneiras. Portanto, Martin afirma que o papel do Espírito no processo interpretativo vai muito além da teologia reformada da “iluminação”. Em vez disso, o Espírito é ativo para guiar a comunidade em novos significados do texto originalmente inspirado pelo mesmo Espírito. O Espírito descansa no momento interpretativo como um ato criativo¹³³.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Jacqueline Grey em Vondey, W. **The Routledge Handbook of Pentecostal Theology**. New York: Routledge, 2020, Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1596052/the-routledge-handbook-of-pentecostal-theology-pdf> (Acesso em: 13/02/2024).

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

3. **Experiência:** Ao adotar a linguagem do texto bíblico para verbalizar sua experiência espiritual, os leitores pentecostais convidam a possibilidade da transformação do intérprete. Isso ocorre porque a experiência pneumática não é apenas o início do processo de leitura da comunidade pentecostal, mas também o resultado final. O objetivo de muitos leitores pentecostais é encontrar o “autor” divino e ser transformado como resultado desse encontro. Este espaço cria novas possibilidades para a comunidade contemporânea à medida que procura ser alterada pelo texto e aplicá-lo aos seus contextos particulares.¹³⁴
4. **Comunidade:** como exatamente a comunidade pentecostal funciona na construção dialógica do significado? Qual é o papel da comunidade na proteção contra os perigos do subjetivismo? Certamente, o papel da comunidade é discernir a atividade do Espírito em experiências e leituras do texto. Como Thomas destaca, é a comunidade reunida que está envolvida na tomada de decisões interpretativas. É a comunidade reunida que ouve os testemunhos de membros dentro da atividade do corpo de Cristo do Espírito e avalia esses relatórios. O papel da comunidade é particular e não universal. Nesse sentido, o grupo imediato que discerne a direção do Espírito de Deus tanto na experiência quanto na leitura é a comunidade local, embora informada e conectada com a comunidade regional e global mais ampla.¹³⁵

Archer também nos ajuda a fundamentar uma hermenêutica pentecostal afirmando que:

A estratégia hermenêutica será uma abordagem narrativa que abrange uma negociação tridática de significado entre o texto bíblico, o Espírito Santo e a comunidade pentecostal. O significado então é alcançado através de um processo dialético baseado em uma relação dialógica interdependente entre a Escritura, Espírito e a comunidade. No capítulo anterior, este escritor argumentou que uma estratégia hermenêutica pentecostal deveria preocupar-se tanto com a descoberta de significado como com a criação de significado. Isto é necessário porque toda comunicação escrita é indeterminada ou, melhor, subdeterminada. A comunicação escrita é subdeterminada no sentido de que é necessário um leitor para completar o evento comunicativo, produzindo assim significado.¹³⁶

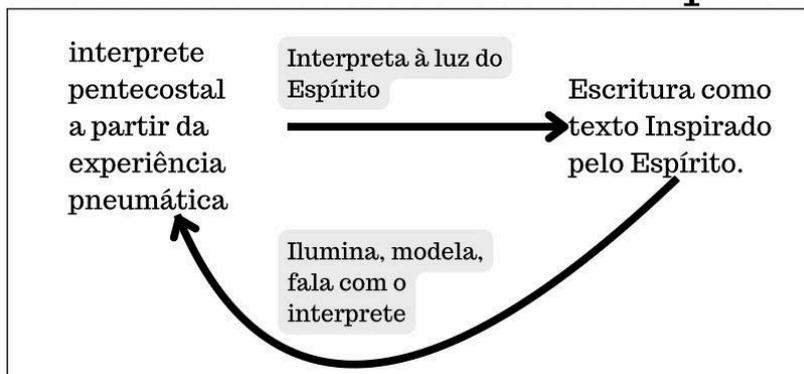
¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Archer, Kenneth J. **A pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community**. Cleveland: CPT, 2009, p.213.

Após analisarmos como alguns teólogos pentecostais definem ou descrevem a hermenêutica pentecostal podemos utilizar de uma imagem que ilustra o modo como o leitor pentecostal interpreta o texto.

Limites da comunidade do Espírito



A imagem ilustra a conclusão que chegamos após analisarmos os teóricos da hermenêutica pentecostal. O intérprete lê o texto a partir de sua experiência com o Espírito, a leitura/interpretação é mediada pelo Espírito ou seja o Espírito não apenas ilumina o texto, mas nos conduz a ouvir o que Deus fala no texto, o texto como Palavra de Deus fala conosco hoje, e nesse círculo hermenêutico dentro dos limites que o próprio povo de Deus, a comunidade pneumática, estabelece na história o significado do texto é encontrado.

Acrescento duas citações de Craig Keener que lançam um pouco mais de luz e fundamento para nossa hermenêutica pentecostal:

Os primeiros pentecostais, como muitos leitores em épocas de renovação espiritual, se enxergavam como parte da narrativa bíblica permanente. Eles buscavam nas narrativas bíblicas não somente a informação sobre o passado, por mais interessante que possa ter sido, mas as verdades sobre como Deus continua atuando com agentes humanos. Eles liam de modo devocional, buscando experimentar Deus no texto. Ler as nossas experiências à luz da Bíblia e levá-las em consideração ao ler a Bíblia não constituem uma prática limitada aos primeiros pentecostais. Contanto que a nossa leitura flua da mensagem autêntica fornecida nas Escrituras, a leitura experiencial é inevitável, desejável e bíblica.¹³⁷

Em outro lugar na mesma obra Craig Keener afirma:

Assim como o contexto cultural outrora compartilhado por autores bíblicos e seus primeiros leitores e ouvintes ajuda os leitores a preencher as lacunas no texto, assim também a experiência espiritual de que compartilhamos pode nos ajudar a nos identificar com experiências no texto; por exemplo, entender como é (ao menos em

¹³⁷ Keener, C. **A hermenêutica do Espírito: lendo as escrituras à luz do Pentecostes**. São Paulo: Vida Nova, 2018, p.86.

alguns casos) experimentar a orientação, as visões ou a profecia do Espírito. Às vezes, uma inquietação interior me guarda contra abordar uma passagem como era minha intenção, obrigando-me a lidar em oração e de modo exegético com o texto até que tanto o meu intelecto quanto o meu espírito estejam satisfeitos. Viver pela fé na atividade presente de Deus influencia a nossa recepção das Escrituras. A leitura da perspectiva do Pentecostes inclui: conhecer o coração de Deus, ler de modo missional, ler a partir da experiência plena do Espírito, ler com os humildes, ler de modo escatológico e ler incluindo-nos como parte do mundo teológico que as Escrituras narram.¹³⁸

2.1. Fundamentos Teóricos da *reader-response*

Antes de fundamentarmos a teoria da *reader-response* vale ressaltar que a teoria que estamos propondo certa relação com a hermenêutica pentecostal, não é a forma mais radical de Stanley Fish que beira a desconstrução, estamos considerando *a reader-response* em sua forma mais moderada. Como Klein, Hubbard e Bloomberg afirmam a característica mais distintiva da estética da recepção¹³⁹ “conservadora” é que o texto traz limitações importantes para os intérpretes¹⁴⁰. O teólogo brasileiro João Leonel nos ajuda a começar a entender o que é o surgimento do papel do leitor nas abordagens literárias:

A partir do Formalismo Russo do início do século XX, do Novo Criticismo norte-americano dos anos 1920-50 e do Estruturalismo francês da década de 1960. Esses movimentos, cada um à sua forma, questionavam o papel central do autor na determinação do sentido de uma obra. Em seu lugar foram colocados o “texto”, principalmente nas tendências acima mencionadas e, mais recentemente, o “leitor”, mediante a História da Leitura, uma vez que, de modo prático, é este que determina o sentido de uma obra. Isso obviamente não significa que o sentido pretendido pelo autor deve ser abandonado, e que toda e qualquer leitura deve ser aceita. A leitura deve ser concebida como momento final proposto pelo texto literário. Mais do que isso, ela será determinada por leituras prévias, por memórias trazidas pelo leitor, e por contextos sociais, culturais, religiosos, etc. que motivam diferenças de leitores e de leituras.¹⁴¹

Os teóricos ou escritores, teólogos que pesquisam sobre o papel do leitor procuram responder a três perguntas conforme Douglas Magnum e Douglas Estes :(1) diferentes respostas do leitor criam os mesmos significados (ou diferentes) do texto? (2) O número de significados válidos é limitado apenas pelo número de leitores válidos? (3) Uma interpretação

¹³⁸ Ibid. p. 113

¹³⁹ Que conforme a nota de rodapé 22 é semelhante a teoria da resposta do leitor, inclusive ao utilizar as teorias literárias de Wolfgang Iser.

¹⁴⁰ Klein, William, Hubbard, Robert e Blomberg, Craig. **Introdução a Hermenêutica bíblica**. Rio de Janeiro, 2017, p.159.

¹⁴¹ Leonel, J. (2012). Estética da recepção como exemplo de contribuição da teoria literária para a teologia exegética. *TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias*, 2(4), 100–122. Para Leonel a teoria da resposta do leitor é versão de língua inglesa muito próxima ou mesmo idêntica à estética da recepção, e mais conhecida pelos exegetas.

é mais válida do que outra?¹⁴² Observando as perguntas fica evidente que quando se pensa em um texto sagrado essas perguntas vão levantar um número muito maior de debate, quando comparado a obras literárias não religiosas. Thiselton apresenta a teoria da resposta do leitor de forma breve e que podemos explorar:

A teoria da resposta do leitor enfatiza o papel ativo do leitor na interpretação de textos. No seu mais simples, depende do axioma que um leitor, ou comunidade de leitores, “completa” o significado de um texto. Baseia-se no pressuposto de que, mesmo que possa falar legitimamente da intenção de um autor, essa intenção não é cumprida até que um leitor (ou leitores) se aproprie do texto. O texto, como o “remetente” de uma mensagem ou outro conteúdo, permanece um potencial até que o leitor o atualize. O texto permanece uma abstração até que seja interpretado e compreendido por seu leitor. A teoria também enfatiza que o leitor não é um espectador passivo, mas contribui ativamente com algo para o significado. Ele ou ela é mais do que um observador passivo.¹⁴³

Dois pontos podemos destacar da citação: Em primeiro lugar, o leitor sendo ativo e não neutro. A ideia de que o intérprete não consegue ter uma interpretação livre de pressupostos vem de Heidegger, conforme Porter e Robison afirmam que para a fenomenologia de Heidegger ser um ser no mundo é mais como ator do que como conhecedores neutros e objetivos. Somos participantes não apenas observadores do mundo através de uma percepção abstrata e distanciada das coisas. Heidegger repetidamente critica o ideal de um observador neutro ou desinteressado como distorção criada pelas descrições filosóficas e epistemológicas da existência humana¹⁴⁴. Gordon Fee também afirma sobre a resposta do leitor, para ele a teoria argumenta que mais atenção deve ser dada ao texto como tal e em como ele é “ouvido” pelo leitor. De toda parte, somos constantemente lembrados de que 1) ninguém consegue entrar na cabeça do outro e conhecer sua mente — na verdade, às vezes até mesmo questionamos se os próprios autores estavam conscientes do que pretendiam ou se escreveram movidos por interesses não explicitados, mas que também afetam o que eles dizem; e 2) o exegeta não só não acessa o texto como um quadro em branco, como também é movido por seus interesses, isso sem mencionar toda a bagagem cultural e os preconceitos.¹⁴⁵

¹⁴²Magnum, D. e Estes D. **Literary Approaches to the Bible**. Bellingham: Lexham Press, 2016. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2055096/literary-approaches-to-the-bible-pdf> (Acesso em: 29/02/2024), não paginado.

¹⁴³ Thiselton, A. **Hermeneutics**. Grand Rapids: Eerdmans. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2015770/hermeneutics-an-introduction-pdf> (Acesso em: 4/02/2024) não paginado.

¹⁴⁴ Porter, Stanley e Robinson, Jason. **Heremênutica: uma introdução à teoria da interpretação**. Eusébio: Peregrino, 2019, p.88

¹⁴⁵ Fee, G. **Escutando o Espírito no texto**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em em: <https://www.perlego.com/book/4192617/escutando-o-esprito-no-texto-pdf> (acesso: 29/02/2024).

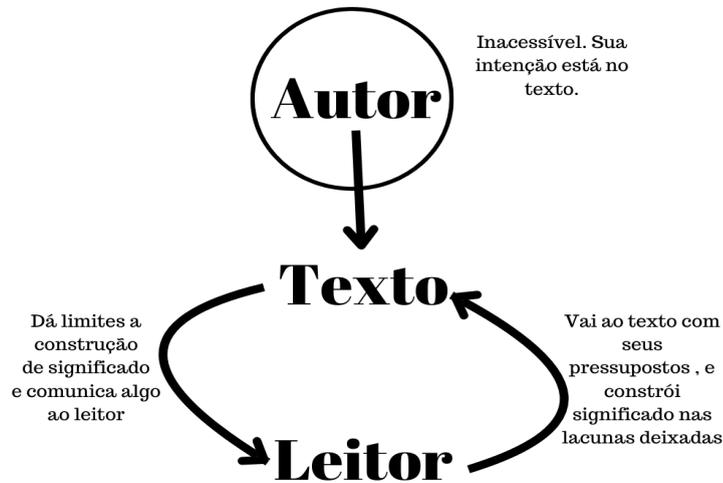
Em segundo lugar, o leitor com seus pressupostos ao ler o texto também constrói significado ao ler um texto. Em outras palavras, Porter e Robison afirmaram que o significado do texto só é completado quando o leitor interage com o texto. Mas esse criar (completar) significado não é algo feito aleatoriamente ou de forma que tira o texto de seu sentido original. O intérprete constrói e completa o texto nas lacunas que o texto deixa conforme Thiselton afirma que quando, por exemplo, olhamos para uma mesa, muitas vezes podemos observar duas ou três de suas pernas, mas devemos estar corretos ao assumir que ela tem uma quarta, mesmo que não possamos vê-la. Estamos justificados em “preencher” o que não é dado, e isso “completa” nossa percepção da tabela, ou na literatura, do texto. Da mesma forma, argumentou Iser, nós “completamos” o texto.¹⁴⁶ Conforme Umberto Eco que distinguiu decisivamente entre textos “abertos” e “fechados”.

Textos “Fechados” são aqueles em que a resposta do leitor é predeterminada antecipadamente em termos de receber os “pensamentos” ou mensagem do autor de uma única maneira “corretamente”. Na vida cotidiana, um farmacêutico não “interpreta” a receita médica de um médico como quiser, mas fornece ao paciente o que a prescrição exige. As instruções de um kit ou manual do carro são um texto “fechado”. “A água chegou a três pés” é precisa e inequívoca. Mas “A água atingiu o nível de perigo” pode permitir uma pequena discussão na definição de “perigo”. Que grau de risco está envolvido? O texto está quase fechado, mas também parcialmente “aberto”.¹⁴⁷

Portanto, ao olharmos para o texto sagrado não encontramos um texto fechado, tendo vista a variedade de interpretações possíveis, ao mesmo tempo que não estamos lidando com um texto totalmente aberto, tendo em vista que o texto está limitado pelo seu contexto histórico-social e literário. Ou seja, o texto bíblico permite ao leitor a criação de significado, mas não qualquer significado. Com essas definições teóricas podemos criar um gráfico para explicar a forma com que ocorre a resposta do leitor:

¹⁴⁶ Thiselton, A. **Hermeneutics**. Grand Rapids: Eerdmans. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2015770/hermeneutics-an-introduction-pdf> (Acesso em: 4/02/2024).

¹⁴⁷ Ibid.



Com este gráfico podemos compreender que a resposta do leitor parte do pressuposto que a intenção autoral é inacessível, tendo em vista que os autores dos textos bíblicos não estão mais disponíveis. A partir disso o leitor encontra no texto lacunas e a partir de suas experiências e pressupostos preenche essas lacunas o que gera um significado novo a partir do texto.

3. Similaridades e diferenças nas Abordagens Interpretativas

Archer afirma que de modo resumido uma estratégia hermenêutica pentecostal abraçaria a teoria fenomenológica de Iser de tal forma que fosse mantida uma ligação dialética interdependente e interativa entre o leitor e o texto¹⁴⁸. Ou seja, a similaridade da Hermenêutica pentecostal e a resposta do leitor está no fato de que o leitor tem um papel importante na interpretação. Se olharmos mais atentamente vemos também que ambas as teorias mostram que não há uma imposição do leitor ao texto de modo livre, isso seria desconstrucionismo, mas em vez disso há um diálogo onde o leitor ouve o texto a partir de seu lugar hermenêutico. Para ilustrar como há uma semelhança da hermenêutica pentecostal com a teoria da resposta do leitor, veja o comentário bíblico pentecostal, comentando sobre a

¹⁴⁸ Archer, Kenneth J. *A pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*. Cleveland: CPT, 2009, p. 213.

estrutura narrativa de Marcos a partir da confissão de Pedro: a estrutura da narrativa de Marcos exprime esta compreensão dupla, chamando o leitor primeiro para compartilhar a declaração de fé na confissão de Pedro, depois para aprofundar e transformar essa declaração com uma reflexão teológica sobre a vinda da crucificação¹⁴⁹. Neste mesmo comentário quando vai comentar sobre as mudanças no discurso de Jesus, quando Jesus começa a falar as predições sobre sua morte, os comentadores afirmam:

Estas mudanças não são meramente relatos de tentativas fracassadas de ensinar. Quando o leitor depara a confusão dos discípulos, ele tem de fazer um tipo de julgamento e tomar posição, mas a estrutura retórica da narrativa limita rigidamente os tipos de posições que o leitor é livre para tomar. O leitor que concorda com os discípulos ou toma parte em seus mal-entendidos, coloca-se sob julgamento do ponto de vista implícito na história. Assim, pode-se dizer que Marcos maneja a resposta do leitor aos discípulos, e os métodos pelos quais esse manejo se dá são claramente visíveis.¹⁵⁰

Veja que um comentário pentecostal, portanto com uma hermenêutica pentecostal traz um convite ao leitor responder ao que o texto fala e validar sua resposta de acordo com o texto. Parece evidente, neste caso, que o comentarista pentecostal entende que o texto tem o poder de se relacionar com o leitor. Não importa apenas qual foi a percepção dos discípulos diante de Jesus, não é apenas recontar isso, mas o que importa para a hermenêutica pentecostal e para a resposta do leitor é: como nós respondemos a Jesus, ou seja, qual nossa atitude diante do que Deus fala no texto. O que o texto tem significado e falado conosco? Para Terra e Mesquiati:

Nesse procedimento hermenêutico podemos inserir o conceito de experiência religiosa do êxtase. Contudo, para a leitura pentecostal, a experiência é iluminada pelas Escrituras, que, por sua vez, fazem dela instrumento para o processo de compreensão. Por isso, não há aqui distorção do texto, mas construção de sentido, como defendem as teorias pós-modernas de interpretação já esboçadas. O movimento pentecostal pode, em termos históricos, ser inserido na modernidade. Contudo, sua perspectiva sobrenatural é uma oposição direta ao modernismo e à visão de mundo naturalista.¹⁵¹

Olhando os gráficos que foram colocados para resumir as abordagens hermenêuticas podemos compreender o que Terra e Mesquiati afirmam e ainda adicionar uma outra

¹⁴⁹ Arrington, F., Stronstad, R. **Comentário Bíblico Pentecostal: novo testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, p.240

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Terra, K. and Mesquiati, D. **Interpretando a bíblia a partir do Espírito**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4237160/interpretando-a-bblia-a-partir-do-esprito-experincia-e-hermenutica-pentecostal-pdf> (acesso em: 29/02/2024).

diferença. Primeiramente, devemos observar que para a teoria da resposta do leitor o texto e o leitor por si só se interagem e esse diálogo é fundamentado a partir daquilo que se chama de falácia intencional, ou seja, como não temos acesso a intenção do autor e só temos o texto podemos interagir com o texto, sendo nós mesmo leitores ativos, preenchendo as lacunas deixadas pelo autor. Já na hermenêutica pentecostal esse diálogo entre, conforme Terra e Mesquiati, o Espírito sobrenatural é mediador. O Espírito comunica verdades do Texto ao leitor, o Espírito guia a interpretação do leitor.

A segunda diferença é que na teoria da resposta do leitor, ainda que na versão moderada como apresentamos, possui seus limites de significado apenas no texto. Ou seja, o texto limita a variedade de significado. Já na hermenêutica pentecostal além do texto vemos que a comunidade do Espírito ajuda o interprete, quando na comunidade se encontra os limites de significado.

4. Exemplos comparativos

Veja o que Bas van Iersel afirma sobre o chamado abrupto dos discípulos em Marcos 1.16-20:

Um leitor impressionado com a maneira radical como os pescadores deixam tudo para seguir Jesus faz bem em comparar sua conduta com as medidas drásticas tomadas por Eliseu. Ele não apenas deixa seu emprego, mas até recorre ao que hoje é chamado de destruição do capital: ele mata sua equipe de bois, assa a carne demonstrativamente sobre um fogo feito dos bois e a alimenta para os onze trabalhadores que, cada um com sua equipe de bois, ainda estão trabalhando no campo (1 Rs 19,21). Uma maneira mais radical de queimar os barcos é dificilmente concebível.

Olhando para trás, o leitor continua intrigado com a questão de por que as narrativas de chamadas gêmeas estão neste ponto da história e não, por exemplo, após a primeira aparição de Jesus na sinagoga de Cafarnaum, relacionada em 1.23-28 (caso em que o primeiro verbo de v. 21 teria que estar no singular). As pessoas ganhas por Jesus teriam pelo menos alguma razão para se deixarem persuadir por ele. Um leitor treinado como teólogo verá facilmente a ordem dada de Marcos como teologicamente inspirada e a interpretará como dizendo que, se as coisas acontecerem como deveriam acontecer, uma palavra de Jesus é suficiente para induzir as pessoas a responder de uma só vez. No entanto, o lugar notável das duas chamadas também pode ser abordado de uma maneira mais simples. O chamado instantâneo dos quatro pescadores é claramente uma reminiscência do chamado de Eliseu, que é dito de uma maneira igualmente abrupta. Outra razão para reconhecer a posição real como adequada poderia ser que os quatro são os únicos discípulos que, como indivíduos ou membros de um subgrupo, mais tarde desempenharão papéis de fala no livro. É por isso que o narrador pode ter pensado que era necessário apresentar os quatro apoiadores mais importantes de Jesus imediatamente após a introdução do próprio Jesus em 1.9-15 e antes da primeira menção de seus oponentes em 1.22.

Outra razão pode ser que, em consequência de seu chamado ser dito aqui, pode-se dizer que esses quatro homens testemunharam tudo o que Jesus fez e disse desde o início.¹⁵²

É notório como o comentarista apresenta o texto trazendo a sua teoria da resposta do leitor. Veja, ele destaca algumas lacunas no texto. Ele levanta duas questões: (1) por que há um chamado abrupto? (2) por que neste momento da história? A partir desses questionamentos, ele dialoga com o texto e levanta possíveis respostas para as perguntas, o que gera um significado para o texto, mas com uma abordagem de uma teoria da resposta do leitor moderada, vemos que as possíveis respostas às lacunas do texto não forçam o significado do texto.

Agora veja o que o Comentário Bíblico pentecostal afirma sobre a mesma passagem:

Marcos não diz ao leitor se os quatro pescadores tiveram encontro prévio com Jesus. O que nos é informado é que eles respondem “logo” à chamada (v. 18; cf. v. 20). Nada já narrado os preparou para este momento. Assim, quando eles respondem tão prontamente, fazem-no na força da própria chamada. Deste modo, o enfoque muda ligeiramente da resposta imediata e inquestionável dos pescadores à personalidade autorizada que pode evocar tal resposta. Ao mesmo tempo em que os discípulos têm muito a aprender sobre Jesus, os leitores de Marcos já sabem o suficiente para entender este poder enorme sobre as pessoas. [...] Assim, esta é uma história sobre quatro pescadores, mas também é uma história de exemplo, uma chamada ao leitor. Se os leitores de Marcos não reconhecem a chamada como uma chamada geral e a resposta dos pescadores como um exemplo, se eles devem sentir empatia pelos personagens da história e reivindicar como sua a promessa a que eles receberam, então eles também têm de abandonar tudo e responder a uma figura misteriosa que simplesmente aparece e faz exigências inflexíveis e incômodas.¹⁵³

Antes de ressaltarmos alguma semelhança veja que o comentarista pentecostal, também transpassa sua hermenêutica pentecostal no comentário. Destacamos os seguintes pontos: (1) o leitor parte de sua experiência de fé para a leitura, note que o autor fala: “os leitores de Marcos já sabem o suficiente para entender este poder enorme sobre as pessoas”. Ou seja, para o comentarista o chamado dos discípulos a luz da experiência de fé do leitor produz nele um sentimento diferente daqueles que ouviram o chamado, e portanto, o texto não é somente a história do chamado dos discípulos, antes é um texto que nos leva a reflexão a partir daquilo que já sabemos. (2) O leitor deve tomar o texto como sendo também a sua história, a promessa de Jesus aos discípulos é a promessa de Jesus aos leitores.

Com os exemplos demonstrados acima podemos ressaltar a semelhança das abordagens hermenêuticas, que é a ênfase no leitor como participante da criação de

¹⁵² Bas M. F. Van Iersel. **Mark: a reader-response commentary**. Sheffield: Sheffield Acadêmico Press, 1998, p. 133.

¹⁵³ Arrington, F., Stronstad, R. **Comentário Bíblico Pentecostal: novo testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2003, p.240

significado. Assim como podemos ressaltar a diferença onde por um lado temos a teoria da resposta do leitor que tem a participação do leitor nas lacunas do texto, e por outro lado temos a hermenêutica pentecostal onde o leitor deve ser conduzido pelo Espírito a uma interpretação do texto inspirado, esse texto por sua vez através do Espírito leva o leitor a uma reflexão sobre a sua experiência. Ou seja, ainda que o leitor lê o texto a luz da experiência de fé ele deve responder ao texto sobre aquilo que deve ser transformado, melhorado, na sua experiência.

Considerações finais

Após a análise comparativa que fizemos concluímos que a diferença maior entre as abordagens está no âmbito do reconhecimento do lugar hermenêutico do intérprete. Ou seja, a teoria da resposta do leitor reconhece que o leitor contribui para a construção de significado, porém a hermenêutica pentecostal vai além e afirma que esse intérprete/leitor vai ao texto com um pressuposto sobrenatural: a experiência com Espírito, que além de ser um pressuposto a interpretação é uma guia a interpretação.

Podemos também a partir da similaridade do papel do leitor afirmar que toda hermenêutica pentecostal é um tipo de teoria da resposta do leitor. Mas o contrário não é verdadeiro. Ou seja, toda hermenêutica pentecostal leva em conta um leitor com pressupostos que vai ao texto dialoga com o texto e isso gera significado, isso coloca a hermenêutica pentecostal dentro do campo da teoria da resposta do leitor. Porém, a teoria da resposta do leitor pode ser feita com outros pressupostos sobre o lugar hermenêutico do intérprete, um batista ou presbiteriano podem fazer uso desta abordagem literária.

Destacamos ainda que a partir do que pesquisamos a hermenêutica pentecostal pode utilizar das ferramentas da teoria da resposta do leitor para ajudar em sua exegese. Por exemplo, os pentecostais devem encontrar as lacunas do texto e responder ao texto assim como a teoria da resposta do leitor, porém fazer isso á luz do Espírito e dentro da comunidade.

Referências

Archer, Kenneth J. **A pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community.** Cleveland: CPT, 2009.

Arrington, F., Stronstad, R. **Comentário Bíblico Pentecostal: novo testamento.** Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

Bas M. F. Van Iersel. **Mark: a reader-response commentary**. Sheffield: Sheffield Acadêmico Press, 1998

Fee, G. **Escutando o Espírito no texto**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4192617/escutando-o-esprito-no-texto-pdf> (acesso: 29/02/2024)

Jacqueline Grey e Vondey, W. **The Routledge Handbook of Pentecostal Theology**. New York: Routledge, 2020, Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1596052/the-routledge-handbook-of-pentecostal-theology-pdf> (Acesso em: 13/02/2024)

Keener, C. **A hermenêutica do Espírito: lendo as escrituras à luz do Pentecostes**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

Klein, William, Hubbard, Robert e Blomberg, Craig. **Introdução a Hermenêutica bíblica**. Rio de Janeiro, 2017.

Leonel, J. (2012). Estética da recepção como exemplo de contribuição da teoria literária para a teologia exegética. *TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias*, 2(4), 100–122

Magnum, D. e Estes D. **Literary Approaches to the Bible**. Bellingham: Lexham Press, 2016. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2055096/literary-approaches-to-the-bible-pdf> (Acesso em: 29/02/2024)

Porter, Stanley e Robinson, Jason. **Hermenêutica: uma introdução à teoria da interpretação**. Eusébio: Peregrino, 2019.

Purdy, Harlyn G. **A Distinct Twenty-First Century Pentecostal Hermeneutic**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/880212/a-distinct-twentyfirst-century-pentecostal-hermeneutic-pdf> (Acessado: 28/02/2024)

Siqueira, Gutierrez; Terra, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020, p.69.

Terra, K. and Mesquiati, D. **Interpretando a bíblia a partir do Espírito**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/4237160/interpretando-a-bblia-a-partir-do-esprito-experincia-e-hermenutica-pentecostal-pdf> (acesso em: 29/02/2024).

Thiselton, A. **Hermeneutics**. Grand Rapids: Eerdmans. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/2015770/hermeneutics-an-introduction-pdf> (Acesso em: 4/02/2024).

O Dia do Senhor: uma teologia bíblica do *shabbat* e sua aplicação na nova aliança

Bruno Eliseu Ferreira Ramos¹⁵⁴

Resumo: O objetivo deste artigo é suscitar uma reflexão bíblico/teológica a respeito do chamado Shabbat ou "dia do Senhor" no que diz respeito à sua aplicação à teologia da nova aliança. Para tal, num primeiro momento, será considerado a interpretação do shabbat a partir da visão reformada, isto é, a visão de modo geral predominante no ambiente reformado tradicional¹⁵⁵, que entende que a observância do shabbat permanece na nova aliança, contudo, sendo aplicado ao domingo como o verdadeiro dia do Senhor, em substituição ao antigo sábado da lei mosaica. Em seguida, daremos conta de entender a interpretação do aliancismo progressivo sobretudo com o auxílio de Thomas R. Schreiner¹⁵⁶ que defende o shabbat a partir de sua culminância em Cristo, enxergando, assim, que a sua observância não é mais necessária aos crentes da nova aliança. Por último, engendrando Marcos 2. 23-28 como material da teologia bíblica, visando corroborar com esta última interpretação, faremos uma abordagem exegética desse texto com a tentativa de propor um argumento bíblico a partir do novo Testamento em favor da não obrigatoriedade da observância do shabbat, tampouco da sua transferência ao domingo, embora, ao longo do nosso ensaio, outros textos também serão citados.

Palavras-chave: Shabbat. Dia do Senhor. Aliancismo progressivo. Cristo. Descanso.

Abstract: The purpose of this article is to elicit a biblical/theological reflection on the so-called Shabbat or "Lord's day" with regard to its application to new covenant theology. To this end, at first, the interpretation of the Shabbat will be considered from the Reformed view, that is, the generally prevailing view in the traditional Reformed environment, which understands that the observance of the Shabbat remains in the new covenant, however, being applied to the Sunday as the true day of the Lord, replacing the ancient Sabbath of the Mosaic law. Then, we will realize how to understand the interpretation of progressive allianceism mainly as the help of Thomas R. Schreiner who defends the shabbat from its culmination in Christ, thus seeing that its observance is no longer necessary for believers of the new covenant. Finally, engendering Mark 2. 23-28 as material of biblical theology, aiming to corroborate this last interpretation, we will make an exegetical approach to this text with the attempt to propose a biblical argument from the New Testament in favor of the non-mandatory observance of the shabbat, although throughout our essay other texts will also be cited.

Keywords: Shabbat. Lord's day. Progressive alliance. Christ. Rest.

¹⁵⁴ Graduado em História pela Universidade Federal do Pará. Pós graduando em Teologia Sistemática pelo Seminário teológico Jonathan Edwards. Pastor auxiliar na Primeira Igreja Batista de Benevides. E-mail: brunoeliseufr23@gmail.com

¹⁵⁵ Com visão reformada tradicional queremos dizer aquela interpretação dos que subscrevem a confissão de fé de Westminster, no caso da igreja e dos teólogos presbiterianos, bem como a visão Batista reformada dos teólogos que subscrevem a confissão de fé Batista de 1698. Ou daqueles que de alguma maneira seguem estas tradições.

¹⁵⁶ (PhD, Fuller Theological Seminary) leciona há mais de vinte anos no Southern Baptist Theological Seminary, onde atualmente ocupa a cátedra James Harrison Buchanan de Interpretação do Novo Testamento. É pastor da igreja Clifton Baptist Church, em Louisville,

1. Introdução

A questão envolvendo o mandamento do Sabbath para os crentes da nova aliança tem suscitado grandes e acalorados debates, isto devido ao fato de que sem dúvidas este é um mandamento claro nas Escrituras, contudo, sua dificuldade gira em torno de sua aplicabilidade à igreja no contexto da nova aliança, ou seja, para considerar essa questão de forma coerente é necessário entender qual a relação entre a Igreja com o antigo Testamento, bem como, a forma com que o novo Testamento lida com o shabbat, assim, nosso objetivo será fugir de dois extremos, a saber: aquele que afirma que o mandamento nada tem a ver com o povo de Deus da nova aliança, ademais, também daquele que afirma que a necessidade de se observar o domingo como mandamento para o atual povo de Deus.

Assim, é importante ressaltar que não é nossa pretensão assumir que este artigo dará conta de esgotar a questão em torno da problemática envolvendo esse tema, tampouco, considerar que a interpretação aqui defendida é a única ortodoxa possível, dessa forma, nossa proposta se adequa a uma tentativa de contribuição ao debate, tendo em vista a glória de Deus e a edificação do seu povo santo, além disso, esse trabalho também visa refletir sobre a obra de Cristo, assumindo que é nEle que deve está o nosso verdadeiro descanso, entendendo ser este o verdadeiro propósito do shabbat.

Nesse sentido, entendemos também que o tema do Shabbat é considerado como secundário no que diz respeito às doutrinas da fé, sendo, portanto, passível de discordância entre os mais variados âmbitos cristãos, de maneira que é possível afirmar que os cristãos podem discordar entre si a respeito deste assunto sem perder a ortodoxia de vista, tampouco o amor cristão, pois, maior é aquilo que nos une do que aquilo que nos separa.

No entanto, a posição que assumimos neste artigo é bem clara: constitui-se em um erro teológico afirmar a obrigatoriedade da observância do dia do Senhor no contexto da nova aliança, tampouco que o mandamento teria sofrido uma transferência de dia, isto é, do sábado para o domingo, como defendem alguns teólogos reformados, por isso tentaremos defender essa visão de forma bastante respeitosa, mas sem deixar de fazer as críticas necessárias, pois entendemos da mesma forma como afirmou CARSON (2006, P. 15): “...não estamos convencidos de que o Novo Testamento desenvolve, sem qualquer ambiguidade, uma 'teologia de transferência', de acordo com o qual o shabbat é transferido para o primeiro dia da semana.”

Dessa forma, cremos que não há uma base textual sólida que forneça tal percepção teológica, sendo, portanto, um equívoco, afinal, se não há um sólido indicativo bíblico/textual para que se possa fazer uma exegese adequada, não há como trazermos um peso teológico tão grande como este que se coloca sobre os ombros do povo de Deus da nova aliança. No entanto, assumimos que há um sim uma boa base textual que afirma o contrário, isto é, a não obrigatoriedade de observância de nenhum dia específico, nem o sábado, entendendo que este ficou restrito ao povo de Israel na antiga aliança, tampouco o domingo, embora, podemos afirmar que este seja sim um dia especial de adoração do povo de Deus.

Para tal empreendimento, serão considerados dois textos no novo Testamento de forma exegética, primeiro o de Romanos 14 e segundo o de Marcos 2.32-28 com intuito de lançar luz sobre esse tema, partindo do princípio que a palavra de Deus é a luz que ilumina nosso caminho, como afirma o salmista: "Tua palavra é lâmpada para meus pés e luz para meu caminho." Salmos 119:105.

2. O shabbat Cristão: a visão reformada

Iremos considerar a interpretação reformada tradicional a respeito do Shabbat, analisando as confissões de fé Batista de 1689 e o catecismo de Westminster, bem como a forma como alguns teólogos que abraçam a visão do domingo como o novo shabbat defendem seu ponto, tentando entender seus argumentos e propondo alguns contrapontos.

A confissão de fé Batista de 1689 coloca a questão da seguinte forma:

Pelo desígnio de Deus, há uma lei da natureza que, em geral, uma proporção do tempo seja destinada ao culto a Deus; desta forma, em sua Palavra, por um preceito positivo, moral e perpétuo, válido a todos os homens em todas as eras, Deus particularmente nomeou um dia em sete para um descanso, para ser-lhe santificado. Desde o início do mundo até à ressurreição de Cristo, foi o último dia da semana; e, a partir da ressurreição de Cristo, foi mudado para o primeiro dia da semana, que é chamado de Dia do Senhor, e deve continuar até o fim do mundo como o Sabbath Cristão; sendo abolida a observação do último dia da semana.¹⁵⁷

Assim, no entendimento dos batistas reformados que subscrevem a CFB1689 o domingo constitui-se como o dia no qual os cristãos da nova aliança devem reservar para o descanso e adoração, baseando sua visão no entendimento de que o Dia de descanso para adorar a Deus se encontra na ética da criação, isto é, no que eles chamam de lei moral,

¹⁵⁷ A confissão de fé Batista de 1689: um catecismo compilado por C.H. Spurgeon. 9ª ed. Francisco morato: O estandarte de Cristo, 2019. p. 83.

portanto sendo perpétua e "válido para todos os homens em todas as eras" como afirma a confissão. Por isso, segundo este entendimento, a partir do estabelecimento da Nova aliança, o mandamento moral continua, embora trazendo uma mudança no dia. Vejamos o que diz o famoso pastor Batista do século XIX, Charles H. Spurgeon:

Nosso senhor arrebatou o dia de descanso de suas velhas e enferrujadas dobradiças em que fora anteriormente colocado pela lei, desde os tempos antigos, e o colocou sobre as novas dobradiças de ouro que seu amor tinha arquitetado. Ele colocou nosso dia de descanso, não ao fim de uma semana de trabalho, mas sim no começo do repouso que resta para o povo de Deus. Em cada primeiro dia da semana devemos meditar sobre a ressurreição de nosso Senhor, e devemos buscar entrar em comunhão com Ele em Sua vida ressurreta.¹⁵⁸

Dessa feita, podemos aferir que um dos fundamentos sob o qual é estabelecido o dia do Senhor como o domingo, na nova aliança, origina do fato de Cristo ter ressuscitado no primeiro dia da semana (Mt 28:1, Mc 16:2, Jo 20.1) e de fato, não dá dúvida quanto a isto, definitivamente foi no domingo. Além disso, outras coisas importantes aconteceram neste dia, como, por exemplo, o fato de que os primeiros cristãos cultuavam no domingo (Atos 20.7), Paulo pede para que a coleta seja feita no domingo (1Co 16:2) e Apocalipse fala sobre o domingo como o dia do Senhor (Ap 1.10). Nesse sentido, devido a isto, muitos irmãos acabam sugerindo ao primeiro dia da semana importância tal que este teria sido o dia que na nova aliança o shabbat deveria ser observado.

Vejamos o que o que diz o catecismo maior de Westminster:

117. Como deve ser santificado o Sábado ou Dia do Senhor (=Domingo)? O Sábado, ou Dia do Senhor (=Domingo), deve ser santificado por meio de um santo descanso por todo aquele dia, não somente de tudo quanto é sempre pecaminoso, mas até de todas as ocupações e recreios seculares que são lícitos em outros dias; e em fazê-lo o nosso deleite, passando todo o tempo (exceto aquela parte que se deve empregar em obras de necessidade e misericórdia) nos exercícios públicos e particulares do culto de Deus. Para este fim devemos preparar os nossos corações, e, com toda previsão, diligência e moderação, dispor e convenientemente arranjar os nossos negócios seculares, para que sejamos mais livres e mais prontos para os deveres desse dia.¹⁵⁹

O catecismo de Westminster, diferente da CFB1689 não diz tão abertamente que o sábado da antiga aliança fora substituído pelo domingo, contudo, isto já parece ser um pressuposto, sendo portanto desnecessário afirmar diretamente, o catecismo usa apenas a

¹⁵⁸ SPURGEON, apud ANGELIM, 2019, p. 213.

¹⁵⁹ Catecismo maior de Westminster. Disponível em:

https://www.monergismo.com/textos/catecismos/catecismomaior_westminster.htm, acesso em: 07/09/2023.

expressão em parêntese (domingo) ao referir-se ao dia do Senhor muito provavelmente porque este tema já era algo estabelecido em sua doutrina, pois as mesmas palavras encontradas na CFB1689 são encontradas na confissão de fé de Westminster, visto que, em grande parte, a primeira se inspirou nesta segunda. A visão que entende o domingo como o *shabbat* Cristão se ampara grandemente na importância que o domingo teve para os apóstolos, bem como na defesa de sua observância por boa parte dos puritanos e em alguns escritos dos pais da igreja, como aponta o rev. Hernandes dias Lopes:

Os apóstolos, os nossos primeiros pais, os reformadores, os puritanos e aqueles que nos legaram o evangelho tiveram um santo zelo na observância do dia do Senhor. Entretanto, a secularização que invadiu a nossa cultura tem influenciado de tal forma a igreja, que os cristãos contemporâneos estão desprezando essa observância. Poucos são os crentes que se preparam espiritualmente para virem à Casa de Deus no domingo.¹⁶⁰

Nesse sentido, é possível observar que o estabelecimento do domingo como dia do Senhor é grandemente amparado por teólogos de peso e de respeito, contudo, ainda assim, isto não significa que necessariamente sua visão esteja correta, pois argumento de autoridade nunca será válido neste debate, obviamente não é este o método usado pelos teólogos e irmãos que defendem este ponto, podemos perceber que há uma tentativa sincera em amparar sua visão elencando uma base bíblica sólida. Ora, tudo que fora mencionado acima sobre o domingo nenhum cristão coerente estaria disposto a negar, há sim uma importância significativa no primeiro dia da semana, sobretudo devido ao fato de que foi neste dia que o Senhor ressuscitou.

No entanto, a dificuldade se encontra nessa "teologia da transferência", nenhum texto utilizado na defesa do domingo como dia do Senhor sugere tal coisa, antes, apenas estabelece que de fato este dia tornou-se um dia especial de adoração do povo de Deus. Um dos teólogos aliancistas mais conhecidos na defesa do domingo como o dia do Senhor é Joseph Pipa, a respeito da mudança de dia do *shabbath* ele afirmou:

...visto que o quarto mandamento especifica o sétimo dia, não estaríamos compelidos a guardar o sétimo dia como dia santo, ou então admitir que o quarto mandamento é datado e não mais vinculante? Não, pois, como temos visto, o quarto mandamento tinha aspectos cerimoniais. A confissão de fé de Westminster (21.7) refere-se à lei do *Shabbat* como positiva e moral...como o dia específico é uma lei positiva, o dia do Senhor pode ser mudado sem afetar a natureza moral da lei.¹⁶¹

¹⁶⁰ A observância do domingo, o dia do Senhor. Disponível em: <https://www.igrejapresbiterianadepiraigrande.com/a-observancia-do-domingo-o-dia-do-senho>. Acesso em: 07/09/2023.

¹⁶¹ PIPA, 2021, p. 19.

Dessa forma, seguindo essa lógica, o domingo é este novo dia, desde a ressurreição, que fora estabelecido para os crentes na nova aliança como o novo shabbat, sendo sua observância também estabelecida. Contudo, alguns teólogos aliancistas argumentam em favor de um tipo de transferência menos problemático do ponto de vista bíblico/teológico, essa transferência se baseia no paralelo entre Israel e a igreja, que vê o dia de descanso como um memorial, Richard C. Barcellos, por exemplo, coloca sua visão da seguinte forma:

Como foi dado a Israel um dia memorial para recordar a sua libertação (isto é, o Sabbath), a igreja também recebeu um dia memorial (ou seja, o dia do Senhor) para recordar sua libertação. O que o antigo Testamento tipificada em Israel (isto é, o Filho e primogênito de Deus), encontra seu cumprimento em Jesus, o Filho e primogênito fiel de Deus, e no seu corpo, a igreja.¹⁶²

Ora, o novo Testamento de fato interpreta a vinda de Cristo como cumprimento das esperanças de Israel (Lc 1:26-38, At 26:19-23), assim, de modo geral, não vemos problema nessa interpretação, o dia do Senhor pode sim ser visto como um memorial, no sentido de lembrarmos que foi neste dia que o Senhor ressuscitou e possibilitou nossa salvação, sem, contudo, atribuir um peso teológico de obrigatoriedade de observância, trazendo novamente um fardo que Cristo já levou sobre si.

Vejamos as palavras de João Calvino a esse respeito:

Mas, não há dúvida de que pela vinda do Senhor Jesus Cristo o que era aqui cerimonial foi abolido. Pois ele é a verdade, por cuja presença se desvanecem todas as figuras; o corpo, a cuja visão são deixadas para trás as sombras. Ele é, digo-o, o verdadeiro cumprimento do sábado. Com ele, sepultados por meio do batismo, fomos enxertados na participação de sua morte, para que, participantes de sua ressurreição, andemos em novidade de vida [Rm 6.4]. Por isso, escreve o Apóstolo em outro lugar que o sábado tem sido uma sombra da realidade futura, e que o corpo, isto é, a sólida substância da verdade, que bem explicou naquela passagem, está em Cristo [Cl 2.17]. Esta não consiste em apenas um dia, mas em todo o curso de nossa vida, até que, inteiramente mortos para nós mesmos, nos enchamos da vida de Deus. Portanto, que esteja longe dos cristãos a observância supersticiosa de dias.¹⁶³

O reformador, por outro lado, em nenhum dos seus escritos parece correlacionar o domingo, dia do Senhor, com o quarto mandamento no sentido de sua necessidade de obediência, tampouco parece sugerir que sua observância seria uma obrigação a igreja somente pelo fato de que fora neste dia que Jesus ressurgiu, embora, naturalmente, ele defende sua importância como dia escolhido pelos cristãos para adoração e o relaciona de

¹⁶² BARCELLOS, 2022, p. 185.

¹⁶³ Calvino e o quarto mandamento. Disponível em:

<http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/joao-calvino/calvino-e-o-quarto-mandamento.html>. acesso em: 07/09/2023.

alguma forma ao sábado judaico, contudo, asseverando contra a "superstição", ou seja, atribuir ao dia um significado religioso que ele não tem, assumindo, contudo, a necessidade de um dia para se conservar o "decoro a ordem e paz" na igreja:

Se porventura se teme superstição, muito mais perigo havia nos dias de guarda judaicos, nos dias do Senhor, do que agora observam os cristãos. Pois, visto que para suprimir-se a superstição se impunha isto, foi abolido o dia sagrado observado pelos judeus; e como era necessário para se conservarem o decoro, a ordem e a paz na Igreja, designou-se outro dia, o domingo, para este fim.¹⁶⁴

Portanto, embora possamos tratar o domingo como um dia especial para o povo de Deus na nova aliança, não estamos encontrando biblicamente nenhum respaldo sólido de que este dia se tornou o substituto do sábado judaico, a falta de elementos textuais que comprovem essa ideia é talvez o principal fator de dificuldade na crença dessa doutrina.

No entanto, por hora, nos ateremos apenas em expor a visão reformada em relação ao shabbat, propondo apenas o contraponto da visão de João Calvino. Em outro momento tentaremos fazer a defesa do porquê o domingo não deve ser visto como substituto do sábado judaico, no entanto, nosso argumento central gira em torno do fato de que não há uma boa base textual que corrobora com essa afirmativa, além disso, as evidências bíblicas apontam para o fato de que o shabbat foi instituído para o povo de Israel, a fim de ser celebrado como sinal semanal da aliança.¹⁶⁵

3. O aliancismo progressivo e a culminância do sábado em Cristo

O aliancismo progressivo é uma visão, dentro dos sistemas teológicos, que tenta traçar uma posição mediadora no debate sobre as alianças e o seu cumprimento em Cristo, essa visão já encontra um bom número de adeptos, citamos os teólogos James M. Hamilton Jr, Stephen J Wellum, Brent E. Parker, estes dois últimos foram responsáveis por produzir uma excelente obra que propõe este sistema como uma terceira via entre o dispensacionalismo e o aliancismo, assim eles definem sua posição:

O termo progressivo busca sublinhar a natureza do desdobramento da revelação de Deus ao longo do tempo, enquanto a palavra aliancismo enfatiza que o plano de Deus

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Para um maior aprofundamento, veja uma análise abrangente do tema em: CARSON, D. A. *Do Sabbath ao dia do Senhor* [tradução Susana Klassen]. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

se desenrola através das alianças, e que tudo das alianças encontra seu cumprimento, telos e término em Cristo.¹⁶⁶

Dessa forma, com base neste princípio que diz respeito às alianças, Thomas Schreiner, no capítulo 6 do livro: *"aliancismo progressivo - traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo"* (2017) lida com a controversa do Sábado, rejeitando a distinção tripartite da lei na teologia do pacto e fazendo uma definição de como o aliancismo progressivo entende o Sabbath, defendendo a tese de que ele não é mais necessário para os crentes da nova aliança, adiante veremos alguns dos seus argumentos.

Entretanto, para começarmos a entender o porquê não existe mais essa necessidade na nova aliança é preciso entender os aspectos de continuidade e descontinuidade entre a antiga e nova aliança, bem como entre os cristãos e a lei mosaica. Os teólogos aliancistas que defendem a necessidade da observância do quarto mandamento no novo Testamento entendem que a lei de Moisés permanece em vigor devido ao fato de enxergarem a lei de forma tripartite, isto é, a lei é tanto civil, quanto cerimonial e moral, ora, se a lei mosaica é de fato moral ela tem o seu caráter imutável pois o caráter moral (de Deus) não muda.

Assim, sua perspectiva assume a visão da continuidade dos Dez mandamentos no AT para o NT.¹⁶⁷ Vejamos o que diz o teólogo aliancista Joseph Pipa: "...o mandamento do sabá não é senão a extensão e a aplicação da ordenança criacional. Assim como as responsabilidades morais do casamento e do trabalho permanecem, a responsabilidade moral de guardar santo um dia em sete também permanece."¹⁶⁸

Dessa feita, é razoável entender o porquê há uma defesa tão veementemente a respeito desse mandando por parte dos teólogos aliancistas, se este mandando segue como tendo o seu aspecto moral preservado no NT, inferir que ele foi abolido não parece ser adequado do ponto de vista da necessidade que temos, como crentes, em obedecer a lei moral do Senhor em voga no NT. Nesse aspecto, a única forma de entender este "mandamento" como inoperante na nova aliança é se defendermos a posição de que o Novo Testamento não estabelece essa divisão da lei, antes, propõe uma visão totalizante, como podemos ver em Gl 3.10-11: "Pois todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição. Porque está escrito: Maldito todo

¹⁶⁶ WELLUM, PARKER, 2020, p. 14

¹⁶⁷ Para maior aprofundamento do assunto, veja: WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo. Brasília, DF: dois dedos de teologia, 2020.

¹⁶⁸ O debate sobre o sabá: o domingo puritano. Disponível em: <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2015/01/o-debate-sobre-o-saba-o-domingo-puritano/>. Acesso em: 07/09/23.

aquele que não permanece na prática de todas as coisas escritas no livro da lei. É evidente que ninguém é justificado diante de Deus pela lei, porque: O justo viverá pela fé.”

Desse modo, o novo testamento enfatiza que os crentes não estão mais sob a lei de Moisés, ou "debaixo da lei" (Gl 5.18) pelo simples fato de agora estamos em Cristo, portanto livres da lei (Rm 7.6). A lei tinha um prazo de validade, ela permaneceu em vigor até a sua completude em Cristo. Um aspecto fundamental que nos ajuda a entender isto é o tema da tipologia¹⁶⁹, isto é, como certos eventos e instituições (como o *shabbat*) foram usados por Deus para prefigurar realidades maiores que culminam em Cristo, como Wellum e Brent colocam:

Alguns tipos são plenamente cumpridos na primeira vinda de Cristo, enquanto outros são inicialmente cumpridos, ao mesmo tempo que têm cumprimento e realização antitípica na igreja e, finalmente, na nova criação. Mesmo assim, com a chegada do antítipo, ou seja, Jesus Cristo, o tipo é superado, pois o antítipo preenche o papel do tipo de forma tal que torna o tipo desnecessário e efetivamente obsoleto.¹⁷⁰

Portanto, podemos afirmar que com a chegada de Cristo, todo e qualquer tipo é superado. O sábado, nesse ponto de vista, era uma instituição que apontava para nosso descanso eterno em Cristo.

3.1 O forte VS o fraco em Rm 14.

Lidando diretamente com o quarto mandamento, Rm 14.1-8 é talvez o texto que melhor estabelece sua relação com os crentes na nova aliança, neste verso, Paulo argumenta que o "forte" compreende melhor e mais adequadamente que o "fraco", isto é, o fraco seria aquele que faz diferença entre dia e dia (V.5a) já o "forte", seria aquele que entende que, de acordo com a visão de Chamblin (2013, p. 238): "as normas relativas ao sábado no AT são uma sombra apontando para a realidade, que é Cristo (Cl 2.16-23)." Por esse motivo, é possível julgar iguais todos os dias (V5). Desse modo, não parece que o NT em nenhum momento estabelece que esse aspecto do mandamento seguiu em algum nível moral, tampouco que ele fora substituído por outro dia.

O teólogo Douglas J. Moo coloca a questão da seguinte forma:

¹⁶⁹ Um tipo é um evento, pessoa ou instituição que serve como um exemplo ou padrão para outros eventos, pessoas ou instituições. [...] A base da tipologia é a consistente atividade de Deus na história do seu povo escolhido. O antítipo seria o nível mais profundo ou climático dos eventos, pessoas ou instituições referidas. (Retirado da aula sobre Sistemas teológicos com o professor Rômulo Monteiro, 2023).

¹⁷⁰ WELLUM, BRENT, 2020, p. 62.

Uma dificuldade adicional é a questão de como determinar o que foi a lei "moral" e o que não foi. Mas a dificuldade básica, claro, é que o NT não trata o assunto dessa forma. A lei toda, cada i ou til, é cumprida em Cristo e somente pode ser compreendida e aplicada à luz desse cumprimento. Na prática ética real, muito pouco se perdeu. Porque o NT adota claramente todo o Decálogo, com exceção do sábado, como parte da lei de Cristo e, dessa forma, como fidedigno para os crentes.¹⁷¹

Assim, nenhuma acusação de antinomismo¹⁷² Cabe nessa interpretação, pois, a posição aqui defendida afirma que os crentes não estão mais sob a Lei mosaica, no entanto, não estão livres de toda a lei. Ela permanece à medida que vemos seu real significado em Cristo Jesus e a partir do que seguimos o que o NT determina como padrão moral a ser obedecido. Além disso, o argumento criacional também é evocado como parte da defesa dos teólogos aliancistas em torno do shabbat, como podemos ver na citação de Joseph Pipa, contudo, este argumento, embora pareça bastante convincente, tem algumas lacunas, que veremos no ensaio de Thomas R. Schreiner que chama-se: *adeus e olá: o mandamento do Sabbath para os crentes da nova aliança*. Nele, o autor entende que os crentes da nova aliança podem dizer "adeus" ao Sabbath uma vez que ele pertence à antiga aliança, no entanto, também devem dizer "olá" pois ele se cumpre em Cristo e aponta para um descanso eterno.

Não obstante, o autor também sugere que o argumento da criação não é convincente, pelos seguintes motivos: a) em primeiro lugar se o shabbat fosse de fato um decreto da criação ele teria sido necessário aos patriarcas, mas eles não parecem ter recebido essa ordem, b) Em segundo, não é tudo que se encontra na criação que deve ser obrigatório para os crentes hoje, por exemplo, não temos nenhuma obrigação hoje de "cultivar a terra e trabalhar como agricultores; e, ao contrário de Adão e Eva antes da queda, devemos usar roupas (Gn 2.25)."¹⁷³ c) Por último, o apelo à criação como base para fundamentar essa visão acaba por não ter um bom testemunho canônico no Novo Testamento, pois, como já afirmamos há muitas evidências bíblicas que o mandamento do Sabbath já não está em vigor. Por isso, fazemos eco a afirmativa de Schneider:

Os crentes em Jesus Cristo não são obrigados a guardar o Sabbath. Os cristãos podem observar o Sabbath se quiserem, mas não devem tratá-lo como requisito imposto a

¹⁷¹ MOO, 2013. p. 265. In: FEINBERG, John S. Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o antigo e o novo Testamentos. São Paulo: Hagnos, 2013.

¹⁷² Anti = contra nomos = lei, contrário a lei, ou seja, aquele que se opõe em seguir qualquer mandamento ou lei, no contexto teológico, poderia dizer que é alguém ou algum grupo de pessoas que são contra seguir a lei De Deus no sentido de que esta teria perdido sua obrigatoriedade. Para melhor entendimento ver: <https://estudodedeus.com.br/o-que-e-antinomismo-na-biblia/>. Acesso em: 07/09/23.

¹⁷³ WELLUM, BRENT, 2020. P. 181.

outros. O Sabbath era um sinal da aliança de Deus com Israel, assim como o arco-íris era um sinal da aliança com Noé...o Sabbath, como uma sombra, apontou para a realidade, para o cumprimento, que veio em Jesus Cristo.¹⁷⁴

Assim, enxergar a questão do sábado como tendo seu real cumprimento em Jesus Cristo é a melhor forma de nos relacionarmos com o shabbat, ou seja, o descanso que nele existia apontava para o verdadeiro descanso que encontramos em Cristo, tanto o descanso em relação à nossa vida hoje, em relação aos nossos pecados e o legalismo da religião de obras que nos deixam cansados e sobrecarregados, quanto ao descanso escatológico que nos aguarda em nossa morada celestial. O verdadeiro descanso é abandonar todas as tentativas de fazer boas obras (Hebreus 4.10) como se elas trouxessem mérito perante Deus, render-se como um verdadeiro culpado e incapaz de obedecer a lei, para então se entregar a Jesus, entendendo que se nosso descanso não estiver nele, nunca teremos paz.

O teólogo John Murray coloca a questão da seguinte forma a partir de seu comentário bíblico de Romanos:

O indivíduo que julgar iguais todos os dias, isto é, não considerando que dias particulares se revestem de significação religiosa peculiar, no julgamento do apóstolo, é reconhecidamente alguém que tem pleno direito de entreter esta postura. Isto não poderia ser verdade, se a distinção entre dias fosse um assunto vinculado à obrigação divina. Portanto, a pessoa que valoriza um dia mais que outro é fraca na fé; tal pessoa ainda não compreende o que está implícito na mudança da antiga aliança para a nova economia.¹⁷⁵

Assim, em conformidade com o contexto de Rm 14, entendemos que a postura que estabelece a necessidade de um dia como mais especial que outro é a de alguém que ainda não compreendeu totalmente a nova aliança inaugurada com a vinda do Messias. No entanto, é importante mencionar que nosso intuito não é menosprezar os irmãos que crêem dessa forma, o próprio capítulo 14 de Romanos não nos permite fazer isso, pelo contrário, é dito que devemos acolher aqueles que são tidos como "fracos", além disso, eles têm liberdade de pensar dessa forma: "cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente", isso sugere aceitação mútua entre os crentes a despeito das discordâncias que possam existir entre eles.

4. O Senhor do sábado

¹⁷⁴ Ibid, p. 200.

¹⁷⁵ MURRAY, 2003, p. 539.

Marcos 2. 23-28 é o nosso texto de análise nessa última parte, nossa proposta é fazer uma exegese minimamente detalhada deste texto, com intuito de entender como Jesus lidou com a controversa do Sábado, bem como ratificar que Jesus é o Senhor do sábado, entendendo que essa afirmação, de alguma forma, nos direciona ao entendimento de que é NEle que deve está o nosso verdadeiro descanso.

E aconteceu que Jesus passava pelos campos de cereais em dia de sábado e, enquanto caminhavam, seus discípulos começaram a colher espigas. E os fariseus lhe perguntaram: Por que eles estão fazendo o que não é permitido no sábado? Ele lhes respondeu: Acaso nunca lestes o que Davi fez quando ele e seus companheiros estavam em necessidade e com fome? Como ele entrou na casa de Deus, no tempo do sumo sacerdote Abiatar, e comeu dos pães consagrados, dos quais apenas os sacerdotes tinham permissão para comer, e deu também aos companheiros? E prosseguiu: O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado. De modo que o Filho do homem é Senhor até mesmo do sábado.¹⁷⁶

O senhorio de Cristo é um tema caro para todo cristão ortodoxo, nenhum de nós estaria disposto a negar que em Cristo reside todo domínio e poder, de maneira que todas as coisas foram criadas por ele e para ele (cl 1. 16-18). Quando Jesus afirma, nos evangelhos, o seu senhorio e poder, ele o faz com todo o direito que lhe confere sua divindade, portanto, ao se colocar como Senhor do sábado, Jesus não está reinvindicando algum tipo novo de poderio, antes, está apenas revelando uma realidade que ainda era desconhecida para o público judeu, assim, um dos propósitos do evangelho de Marcos, segundo Avila, é: "...a correção de falhas a respeito de quem é Jesus..."¹⁷⁷ O intuito marcano, portanto, visa promover um real entendimento a respeito da pessoa e obra de Cristo.

Nesse sentido, o público judeu, sem dúvidas, era o público que mais teve dificuldade em entender a pessoa e obra de Jesus, por isso, podemos afirmar que quando Jesus lida com a controversa sobre o sábado com os mestres da Lei, ele está querendo propor a verdadeira interpretação da instituição do sábado. No contexto da nossa passagem, temos a acusação por parte dos fariseus de que os discípulos de Jesus estavam fazendo o que não é lícito no sábado (v24), isto é, colher espigas, que poderia ser considerado o mesmo que ceifar, o que era de fato proibido pela lei (Êx 34.21). Jesus responde a acusação fazendo referência a Davi e o pão da proposição (1Sm 21. 1-7). Carson afirma o seguinte: "tal referência...não significa que

¹⁷⁶ Marcos 2. 23-28.

¹⁷⁷ AVILA, 2023, p. 9-10.

Jesus está concordando com os princípios dos fariseus nesse momento, contentando-se em mostrar que tais regras admitem exceções."¹⁷⁸

Assim, a tônica da argumentação de Jesus é que as Escrituras não condenam a Davi por sua atitude; mostrando que os fariseus não tinham uma compreensão adequada da lei em si e colocavam sobre ela um fardo desnecessário.¹⁷⁹ mas a ênfase se encontra no verso final, a respeito do Senhorio de Cristo sobre o sábado. Carson coloca da seguinte forma:

Se o Sabbath foi feito para o homem, não deve causar grande surpresa que o Filho do homem, o Messias, cuja autoridade para perdoar pecados foi enfatizada há pouco (2.10) também seja Senhor até mesmo do Shabbat. Aqui, como também em Mateus e Lucas, a ênfase recai sobre o termo "senhor" : o "filho do homem controla o shabbat, e não é controlado por ele", e Jesus é o Filho do Homem. Será que também é o "Senhor do Shabbat no sentido de que deve ser adorado? Não podemos afirmar com certeza que essa é a tônica do texto; ainda assim, trata-se de uma declaração momentosa, cujo significado vai muito além da autoridade para alterar as regras da Halaká.¹⁸⁰

Nesse ínterim, dizer que Jesus é o Senhor do sábado é mais do que uma declaração messiânica, mas apresenta a possibilidade de uma mudança ou reinterpretação futura do shabbat, assim como a superioridade de Cristo sobre o templo apresenta certas possibilidades quanto à lei ritual.¹⁸¹ Por isso, podemos perceber que o Senhor estava ensinando que havia trazido uma renovação completa e integral de certas práticas religiosas no contexto da lei, e isto se aplica também à observância do shabbat.¹⁸²

Ademais, em relação a questão da distinção feita em torno da lei como moral, cerimonial e civil, Carson argumenta que não fica absolutamente claro que os escritos no Antigo ou do novo Testamento classificam as leis do AT nessas categorias com precisão suficiente para que se possa determinar concordâncias ou discordâncias com base nessas distinções, ou seja, mesmo que se empregue tais categorias, é necessário observar que a transgressão da lei tanto por Davi quanto pelos sacerdotes tem sua origem na lei cerimonial, portanto, é perfeitamente possível sugerir que o Senhor coloca a lei do Shabbat nessa mesma classe de leis cerimoniais.¹⁸³ Cristo é o cumprimento de toda a lei. Bavinck coloca isto desta forma:

¹⁷⁸ CARSON, 2006, p 61.

¹⁷⁹ Ibid, apud, Cranfield.

¹⁸⁰ Halachá (הלכה) é o nome do conjunto de LEIS do povo e da religião judaica para os 613 Mandamentos que constam na Torá.

¹⁸¹ CARSON, 2006, p 66.

¹⁸² Ibid, p. 67.

¹⁸³ Ibid, p. 69.

Ele é o cumprimento perfeito de toda a lei e profecia do Antigo Testamento, de todo sofrimento e de toda a glória que foi preparada e prefigurada em Israel; a contraparte de Reis e sacerdotes em Israel; a contraparte de todo o povo de Israel, que deveria ser um reino sacerdotal e um sacerdócio santo. Ele é o Rei-sacerdote e o Sacerdote-rei, Emanuel, Deus conosco.¹⁸⁴

Portanto, aferir que o sábado no Novo Testamento é uma lei moral constitui-se em um erro. O shabbat e toda a lei esteve e está sob a autoridade de Jesus como Filho do Homem e, portanto, são os seus termos que estabelecem sua real observância, todo o antítipo presente na história e no povo de Israel tem sua culminância nEle. Jesus declarou ser maior que o sábado, esse é um argumento cabal, com base nessa autoridade Jesus podia de fato rejeitar os regulamentos farisaicos em relação ao sábado e restabelecer a intenção original de Deus. Em suma, o dia de descanso é a manifestação da graça de Deus concedida ao seu povo para lhes apresentar um vislumbre do nosso descanso eterno que está em Cristo, onde está nosso descanso definitivo e completo.

Considerações finais

Deus foi o autor da antiga aliança, contudo, ela tinha um propósito muito maior e mais profundo do que sua "simples" observância. Os aspectos cerimoniais da lei eram "cópias", "motivos", ou "sombras" de algo muito maior e verdadeiro que estava por vir.¹⁸⁵ Como está escrito em Hebreus 7:18 - 22.

Portanto, o mandamento anterior é anulado por causa de sua fraqueza e inutilidade. (pois a lei não aperfeiçoou coisa alguma) e, por outro lado, uma esperança melhor é introduzida, pela qual nos aproximamos de Deus. Não foi sem juramento que isso aconteceu. Pois aqueles foram feitos sacerdotes sem juramento, mas este se tornou sacerdote com o juramento daquele que lhe disse: O Senhor jurou e não mudará: Tu és sacerdote para sempre. Assim, Jesus tornou-se garantia de uma aliança melhor.

O livro de Hebreus faz uma excelente defesa da finalidade e da profunda superioridade de Cristo¹⁸⁶, nenhuma outra coisa ou pessoa, ou símbolo, ou dogma, chega perto de quem Ele é e do que Ele fez, ninguém era como Aquele que é maior que Moisés, que Davi, que todas as sombras que apontavam para Ele. Ele é o mediador da nova aliança, desde sua morte e ressurreição, a antiga aliança e a lei mosaica sofrem mudanças significativas em termos de progressão:

¹⁸⁴ BAVINCK, 2021, p. 375.

¹⁸⁵ KAISER, 2011, p 390.

¹⁸⁶ Ibid, p. 392.

Uma vez que a nova aliança foi instituída e inaugurada depois da morte e da ressurreição de Jesus, é imperativo entender que Jesus ministrou enquanto a aliança do Sinai ainda estava em vigor. Na verdade, o ministério terreno de Jesus focou particularmente em Israel (Mt 10.6; 15.24). No entanto, os Evangelhos sugerem que a lei mosaica (especificamente o Sabbath) não se aplica da mesma forma desde que o Messias chegou (veja, p. ex., Mt 15.17-48; 17.24-27; Mc 7.1-23; Jo 1.17).¹⁸⁷

Desde que Ele chegou, portanto, Ele é nosso descanso. Timothy Keller colocou isso de uma forma maravilhosa:

A palavra Sábado significa descanso profundo, uma paz profunda. É um sinônimo bem próximo de shalom — um estado de integridade, de abundância em todas as dimensões da vida. Quando Jesus diz que ele é o Senhor do sábado, está dizendo que ele é sábado. Ele é a fonte do descanso profundo de que precisamos. Ele veio para mudar completamente a maneira como descansamos.¹⁸⁸

Por isso, somente Cristo pode nos dar o descanso que buscamos e tanto projetamos em outras coisas. Jesus nos chama a descansar das nossas obras laboriosas, mas não em apenas um dia específico, mas nEle. Na cruz, Cristo viveu a experiência angustiante da separação de Deus, para que todo aquele que o busca sincera e verdadeiramente possa encontrar descanso para a alma. Esse é o seu eterno convite: *"Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu darei descanso a vocês."* (Mt 11:28).

Ademais, nossa intenção com este artigo não é assumir a posição de que não podemos ter um dia para descanso, pelo contrário, valorizamos a tradição que se seguiu em eleger o domingo como o dia semanal de folga e adoração. Carson (2006) nos lembra que apesar de ser um fato inescapável que o Novo Testamento reinterpreta a questão do descanso literal no shabbath, fica clara a preocupação de Deus com a pessoa como um todo¹⁸⁹, assim, é perfeitamente provável que Deus deseja que tenhamos um dia semanal de descanso físico, e, se este dia for o domingo, que ele seja visto e considerado como uma dádiva e uma oportunidade de perceber a glória de Deus em todas as partes de nossas vidas, inclusive, na segunda-feira.

¹⁸⁷ SCHREINER, 2020, p. 183. In: WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo

¹⁸⁸ KELLER, 2012, p. 60.

¹⁸⁹ CARSON, 2006, p. 419.

Referências

ANGELIM, Fernando. Teologia bíblica Batista reformada: uma introdução baseada na confissão de fé Batista de 1689. Francisco Morato, SP: o estandarte de Cristo, 2020.

AVILA, Matheus Ramos de. Cristologia nos evangelhos de Marcos e Mateus: uma breve análise da cristologia narrativa. Revista teológica Jonathan Edwards III, Nº 2. (2023) 6 - 21.

BARCELLOS, Richard C. *Melhor que no princípio*. SP: O estandarte de Cristo, 2022.

BAVINCK, Herman. *As maravilhas de Deus: instrução na religião cristã de acordo com a confissão reformada*. São Paulo: Pilgrim serviços e aplicações; Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

CARSON, D. A. *Do Sabbath ao dia do Senhor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

FEINBERG, John S. *Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o antigo e o novo Testamentos*. São Paulo: Hagnos, 2013.

MURRAY, John. *Comentário bíblico de Romanos*. São José dos Campos - SP: Editora fiel. 2003.

PIPA, Joseph A. *O dia do Senhor é para você?* Brasília, DF: Editora Monergismo. 2021.

KAISER, Walter C., Jr. *O plano da promessa se Deus: teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos*. Trad Gordon Chown, A. G. Mendes. São Paulo: Vida nova, 2011.

KELLER, Thimoty. *A cruz do Rei: a história do mundo na vida de Jesus*. Trad Marisa K. A. de S. Lopes. São Paulo: Vida nova, 2012.

WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. *Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo*. Brasília, DF: dois dedos de teologia, 2020.

RESENHA

DUNNINGTON, Kent. **Vício e virtude**: a adicção sob uma perspectiva teológica. Trad. Breno Seabra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil; São Paulo: Pilgrim, 2022. 268 p.

*Paulo Francisco*¹⁹⁰

O autor é professor associado no Departamento de Filosofia na Universidade de Biola e ministra disciplinas sobre lógica, filosofia da adicção e ética. É doutor pela Universidade A&M do Texas. Também, escreveu *Humility, pride, and Christian virtue theory*.

O livro, fruto de uma dissertação de doutorado e, portanto, rigorosamente teórico, é dividido em 8 capítulos e defende três teses gerais: primeiro, a conceituação coerente sobre a adicção¹⁹¹ pela abordagem filosófica. A adicção não pode ser tratada como doença, como é, *grosso modo*, feita por clínicas de recuperação, nem como uma mera escolha. A natureza da adicção deve ser compreendida como hábito, “uma modificação adquirida relativamente permanente que permite à pessoa, quando provocada pelo estímulo relevante, agir de forma consistente, com sucesso e facilidade em relação a algum objeto” (p. 83). Se definida como doença, o agente perde sua responsabilidade por suas adicções; se definida como hábito, simplifica-se a complexidade da adicção.

Sendo de preocupação filosófica, Dunnington analisa o vício recorrendo à filosofia da ação humana de Aristóteles. O texto tende a ser mais técnico nessa parte: a ação virtuosa ocorre quando o julgamento, desejo e ação estão de acordo com o que é moralmente bom. Uma ação contingente ocorre quando o julgamento pelo que é bom está de acordo com a ação, mas o que se deseja é moralmente mal. Uma ação incontinente ocorre quando o julgamento do que é bom não está de acordo com o desejo e ação. Por último, uma *ação viciosa* ocorre quando o julgamento, desejo e ação estão de acordo com o que é mal (p. 48).

Também, Dunnington analisa a filosofia da ação de Tomás de Aquino. Pode-se sintetizar que a vontade humana é racional e não é separada do apetite. O conflito estaria quando o agente age de forma distinta do pensamento.

¹⁹⁰ Graduado em Letras-Português pelo Instituto Federal de São Paulo, Campus Salto. É membro da Igreja Batista Reformada de Indaiatuba. E-mail: francisco.r.c.paulo2@gmail.com

¹⁹¹ Escolho manter a tradução do tradutor do substantivo “adiction” e seus correlatos para adicção quando referida à dependência e comportamento vicioso e para vício quando referida à filosofia da ação humana de Aristóteles.

O autor diz metaforicamente que a adicção da contemporaneidade é um sintoma de uma sociedade que perdeu a teleologia¹⁹² e assim volta-se para um objeto de adoração, nomeadamente, o sexo, pornografia, álcool, cigarro, etc., e recorre ao entretenimento devido ao tédio, que é diferente daquele do mundo antigo. Assim, os indivíduos adictos são profetas que criticam a cultura moderna.

Por último, a categoria teológica de pecado é determinante para o exame da adicção. Dunnington distingue pecado de adicção, mas concorda que a segunda é uma “espécie de adoração falsificada” (p. 11).

A adoração não está limitada ao culto público, mas a toda rotina de um indivíduo. Nessa forma, lê-se em Deuteronômio 6.5/7 (ACF): “Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças. (...) E as ensinarás a teus filhos e *delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e deitando-te e levantando-te*” (Grifo meu). A pessoa adicta, no entanto, redireciona sua adoração de Deus e idolatra um objeto inanimado, como um líquido de compostos orgânicos. Dunnington justifica que o indivíduo se engana ao adorar outro objeto que não Deus, pois a adicção oferece uma falsa impressão de controle e ordenação da realidade do agente.

Dessa maneira, o que difere a adoração da adicção é o autoengano, que é um exercício de formação de identidade e controle. Por exemplo, o indivíduo adicto acredita que por meio da bebida, com o que tem uma íntima relação, encontrará algum sentido em sua realidade fragmentada. Em contraste, a adoração cristã não oferece um controle de mundo; o adorador verdadeiro reconhece sua incapacidade em entender a si mesmo e dar um sentido à vida. O viciado esforça-se pecaminosamente em controlar sua vida, o cristão¹⁹³ reconhece sua limitação.

Isso indica que a igreja tenha um papel fundamental na recuperação do adicto, já que, lembrando, a adicção partilha de traços com a adoração. A partir disso, Dunnington formula uma crítica *cuidadosa* à igreja. O autor analisa o programa de doze passos, estrutura inicialmente do Alcoólicos Anônimos (A.A.), que parece, talvez para muitos, ser mais promissor do que a própria igreja. Entretanto, a igreja não tem a mesma missão do que as instituições seculares, logo, deve-se fazer esse tipo de comparação cautelosamente.

Como descreveu o autor, uma pessoa adicta em uma reunião do A.A., por exemplo, deve reconhecer Deus *na forma em que se o concebe*. Essa afirmação não poderia ser menos

¹⁹² Teleologia (do grego *telos* = fim, propósito e *logos* = estudo, discurso) é a doutrina das metas.

¹⁹³ É claro que há cristãos adictos. Aliás, o próprio capítulo específico sobre adicção e igreja pressupõe isso.

perigosa para a confissão cristã. Depois de identificar Deus segundo critérios pessoais, o indivíduo teria de identificar-se como adicto.

Dessa maneira, percebe-se uma inversão da teologia e doxologia cristãs: não se identifica segundo critérios bíblicos a quem se adora, mas se identifica (sou um adicto/alcoólatra) o adorador. Isso produz um senso de extrema autoconfiança e, logo, orgulho.

Vê-se que, nas narrativas bíblicas, a primeira identificação é a de Deus. Para ser mais exato, uma das mensagens bíblicas centrais é que o homem é totalmente dependente da autorrevelação divina, como se vê na pergunta retórica de Moisés “Quem sou eu...” (Êxodo 3.11) e “Qual é o seu nome?” (Êxodo 3.13). O movimento é vertical e descendente. Partir de uma autoidentificação inicial para somente depois identificar a Deus, ou primeiro identificar a Deus segundo critérios pessoais, corresponde à teoria do espelhamento de Ludwig Feuerbach, que diz: “A religião, pelo menos cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência”¹⁹⁴. Feuerbach reduz a teologia à antropologia.

Dizer-se pecador não é igual à identificação, mas sim à relação com Deus. Não se pode classificar o pecado como elemento ontológico, pois Deus não criou a humanidade com pecado. O pecado, diz Dunnington, é “histórico e contingente” (p. 245).

Quanto à crítica à igreja, a falta de amizade, comunhão e comprometimento resultam em uma falta de confiança dos pecadores em relação à confissão de pecados. O discipulado envolve amizade e prestação de conta, algo que se encontra em uma reunião do A.A.

Por fim, a adicção é promissora porque oferece um conforto e ordenação falsa do caos *sem Deus*. Ela é ateísta, mas também ilusória, pois não se pode conhecer a si mesmo sem Deus; não se significa o mundo sem Deus.

Dunnington finaliza sua dissertação considerando que os adictos são profetas modernos que criticam e nos advertem sobre a incredulidade; são profetas que nos lembram que o coração humano foi criado para obstinadamente adorar e amar a Deus. Os adictos confrontam a superficialidade, a adoração medíocre e o farisaísmo que muitos de nós fazemos, pois se entregaram ao sexo, pornografia, álcool, cigarro, etc. com todo o coração, alma e forças. E nós, adoramos a Deus Assim?

¹⁹⁴ FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 45.