



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS

Volume III · Número 2 · 2023



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 3, n. 2
(Setembro de 2023)

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

Trimestral 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 trimestral do Seminário Teológico Jonathan Edwards, com objetivo de promover a divulgação de estudos bíblico-teológicos confessionais e ensaios acadêmicos em âmbito interdenominacional.

Endereço para correspondência

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

PALAVRA DO PASTOR

Queridos leitores da revista teológica do Seminário Teológico Jonathan Edwards, temos a alegria de entregar a vocês mais uma revista. O exercício teológico sério é uma necessidade, não apenas no campo da investigação acadêmica, mas uma necessidade para a igreja de Cristo. Sem uma teologia séria permeada por exegese competente, estudos históricos do texto sagrado e compromisso confessional, não teremos boa teologia nos campos de estudo diversos e certamente a igreja será tragicamente afetada por isso. A falta da boa teologia é um problema alarmante, seja pela ignorância teológica de muitas igrejas locais, ou pela má teologia oferecida a essas igrejas, má no sentido maligno e no sentido de desvio da fé histórica dos cristãos.

Nosso seminário está comprometido com a boa e séria teologia evangélica, de viés reformado calvinista. Isso implica dizer algumas coisas, que a confessionalidade é um pressuposto do estudo acadêmico em nossa instituição, precisamente a tradição de Westminster, que no que se refere a nossa tradição evangélica corresponde a Declaração de Savoy que é uma irmã gêmea da CFW. A segunda coisa é que tal compromisso confessional não significa uma restrição aos estudos bíblicos, e não concentramos nosso trabalho apenas em teologia dogmática, mas há espaço para os diversos estudos da enciclopédia teológica. Nosso seminário tem sido marcado pelo crescente movimento na área de estudos bíblicos, teologia exegética e teologia bíblica. E isso tem sido um diferencial não apenas denominacional, mas no campo dos estudos teológicos no nosso país. Estimulamos alunos e docentes a escrever e a publicar. E ofertamos o meio, a revista. A terceira coisa é que temos alunos e professores de tradições denominacionais diferentes e isso não é ruim, pelo contrário, é muito bom. Bom isso humildemente ouvimos outros que divergem de nós e aprendemos com eles também. Mas, todos sob um tronco comum de uma fé credal, o ambiente acadêmico também é um lugar para o debate sério.

Com isso pretendemos contribuir para que no contexto evangélico, tenhamos mais teólogos produzindo, escrevendo e publicando seus textos. Isso é necessário. A revista, portanto, proporciona um ambiente propício para isso e é uma grande bênção poder ter esse meio.

Desejo que você leitor, seja você aluno, professor ou um cristão que gosta de boas leituras de teologia cristã, seja muito beneficiado pelos artigos que estão nessa edição de nossa revista.

Rev. Thomas Magnum de Almeida

Diretor do STJE

APRESENTAÇÃO

É com muita satisfação que apresentamos aos nossos leitores mais um número da nossa Revista Teológica Jonathan Edwards. Nesta edição, recebemos sete contribuições.

Os primeiros dois textos são ensaios na área de estudos bíblicos e teológicos. No primeiro, *Cristologia nos Evangelhos de Marcos e Mateus; uma breve análise da cristologia narrativa*, Matheus Ávila nos apresenta uma abordagem pouco conhecida no Brasil (a crítica narrativa) para analisar os evangelhos. Ele demonstra como o método tradicional é insuficiente para mapear corretamente as cristologias dos evangelhos.

No segundo ensaio, *O Esquema da Sabedoria: diálogos entre os estudos do AT e a Teologia Sistemática*, escrito por Willian Orlandi, é uma contribuição para a tarefa contínua de construção de pontes de reflexão entre duas disciplinas aparentemente distantes: os estudos do Antigo Testamento e a Teologia Sistemática. O autor busca essa aproximação a partir da análise de caso de Provérbios capítulo 8.

No terceiro artigo, *As Vozes Distintas do Evangelho*, escrito por Wanderson Santos, o autor propõe discutir as vozes distintas de acordo com cada perspectiva dos evangelistas, destacando a importância de olhar para os quatro Evangelhos de acordo com a ótica deles.

O quarto artigo, *O Deus-Homem foi Realmente Tentado?* escrito por Alisson Pedrosa, busca responder a essa pergunta, demonstrando que a vida impecável do Salvador resultou de seu esforço e da capacitação sobrenatural recebida do Espírito Santo.

No quinto artigo, *A Narrativa Bíblica e a construção de uma Sociedade Missional*, escrito por Lincoln Rodrigues, tem como objetivo demonstrar a dinâmica do evangelho através do desenvolvimento de uma comunidade missional a partir da narrativa bíblica, como parte do plano de redenção cósmica iniciado por Deus.

A sexta contribuição, *Atos 2 à Luz da Escatologia Inaugurada*, escrito por Otoniel Barbosa, busca explorar a interpretação teológica de Atos 2 e destacar como esse capítulo pode ser entendido como uma antecipação da consumação final na vida da igreja.

Por fim, o sétimo artigo, *A Identidade dos benêy hâelôhîm e das benôt hâ'âdâm: tradução, exegese e interpretação de Gn 6.1-4*, escrito por Paulo Silva, através da posição naturalista, o autor busca demonstrar que “a linhagem piedosa de Sete” e “a linhagem rebelde de Caim” são identificados nesta debatida passagem.

Jairo Rivaldo da Silva

Editor-chefe

SUMÁRIO

- 6** CRISTOLOGIA NOS EVANGELHOS DE MARCOS E MATEUS: UMA BREVE ANÁLISE DA CRISTOLOGIA NARRATIVA
Matheus Ramos de Avila
- 22** O ESQUEMA DA SABEDORIA: DIÁLOGO ENTRE OS ESTUDOS DO AT E A TEOLOGIA SISTEMÁTICA – PV 8 COMO ESTUDO DE CASO
Willian V. Orlandi
- 37** AS VOZES DISTINTAS DO EVANGELHO
Wanderson José dos Santos
- 51** O DEUS-HOMEM FOI REALMENTE TENTADO?
Alisson Pedrosa da Silva Fontes
- 70** A NARRATIVA BÍBLICA E A CONSTRUÇÃO DE UMA COMUNIDADE MISSIONAL
Lincoln Almeida Rodrigues
- 80** ATOS 2 À LUZ DA ESCATOLOGIA INAUGURADA
Otoniel Barbosa de Faria
- 91** A IDENTIDADE DOS *benêy hâelôhîm* E DAS *benôt há'âdâm*: TRADUÇÃO, EXEGESE E INTERPRETAÇÃO DE GÊNESIS 6.1-4
Paulo Everton Fernandes da Silva

CRISTOLOGIA NOS EVANGELHOS DE MARCOS E MATEUS: UMA BREVE ANÁLISE DA CRISTOLOGIA NARRATIVA

Matheus Ramos de Avila¹

1. Introdução

Explicação sempre foi uma das principais necessidades daqueles que participam de grandes eventos históricos. O que acabamos de presenciar? Por que isso tudo acabou de acontecer? O que tudo isso significa? Provavelmente, aqueles que vivenciaram o evento Cristo devem ter se questionado “quem é esse?”.

Oscar Culmann define a cristologia como “a ciência que tem por objeto a pessoa e a obra de Cristo.”² Tais discussões podem envolver questões a respeito da pessoa, da natureza ou da obra de Jesus Cristo. E estes questionamentos são feitas desde os primórdios da igreja cristã; aliás, estão presentes no próprio Novo Testamento. “Quem dizem os homens que eu sou?” (Mc 8:27) é a pergunta que Jesus faz a Pedro. E essa pergunta, que é uma pergunta cristológica. Este artigo se interessa em compreender como os evangelhos sinóticos respondem ao questionamento “Quem é Jesus?”.

2. Método

Dentre as abordagens que podem ser utilizadas para estudar a cristologia, a forma consagrada de se compreender a cristologia de algum texto, por meio da abordagem chamada de “cristologia titular”, onde se examinam os títulos cristológicos utilizados nos textos estudados. Esta é a abordagem utilizada por Oscar Cullmann em seu importante livro *Cristologia do Novo Testamento*, onde afirma que “só estudando todos os títulos atribuídos pelos primeiros cristãos a Jesus se poderá fazer uma ideia da ‘cristologia’ do Novo Testamento”.³

¹ Mestrando em Estudos Bíblicos e teológicos do Novo Testamento pelo Seminário teológico Jonathan Edwards. Pastor Anglicano. E-mail: matheusravila@gmail.com

² Cullmann, *Cristologia do Novo Testamento*, 19.

³ Cullmann, *Cristologia do Novo Testamento*, 23.

Porém, alguns autores tem demonstrado um descontentamento com uma abordagem titular para a cristologia⁴. Como nos alerta Eugene Boring “Embora Marcos não faça uma cristologia sem dar considerável atenção a títulos, ele não faz da descoberta do título apropriado para Jesus o seu método primário de cristologia, precisamente porque pronunciar o título correto ainda pode ser profundamente enganoso (8:27-31)”⁵. Leander Keck constata que a presente aridez no estudo da cristologia se deve a essa “fascinação com a paleontologia dos títulos cristológicos”, afirmando que a atual concentração em títulos tornou “as Cristologias do NT ininteligíveis como cristologias, e insignificantes teologicamente”. Por fim, clamando pelo fim da “tirania dos títulos”.⁶ E em outro lugar ainda adiciona que “os títulos [em Marcos] não possuem um sentido unívoco, mas assumem o seu significado de sua função dentro da narrativa”.⁷

Os defensores da chamada crítica da narrativa têm afirmado que melhor forma de compreender a cristologia presente nos evangelhos sinóticos é estar atento à própria narrativa. David Rhoads chama de crítica da narrativa a utilização de métodos da crítica literária no estudo dos evangelhos e busca-se distinguir os seguintes elementos de uma narrativa: a trama, o conflito, os personagens, o narrador, o ponto de vista, os padrões de julgamento, o autor hipotético, o leitor ideal, o estilo e as técnicas de retórica.⁸ Em contraste com os outros métodos de análise dos evangelhos, a crítica da narrativa “se move em direção a uma ênfase na unidade da narrativa”⁹, salientando a integralidade do texto. Dessa forma, ele defende que “o autor [dos evangelhos] simplesmente não colecionou tradições, as organizou, fez conexão entre elas e adicionou sumários”, uma percepção comum de outras aproximações como a crítica da fonte ou da redação, mas

⁴ É o que Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, 53 aponta em sua análise da cristologia de Marcos, que pode ser aplicada aos outros evangelhos.

⁵ apud Malbon, *Mark's Jesus*, 16.

⁶ Keck, *Why Christ Matters?*, 10.

⁷ Boring, *Markan Christology*, 461. Leander Keck (*Why Christ Matters?*) aponta que um estudo da cristologia dominado por um estudo dos títulos reflete uma visão inadequada da linguagem, erroneamente acreditando que uma palavra é idêntica ao seu conceito. Além disso, ele destaca 5 considerações sobre como o estudo dos títulos cristológicos podem atrapalhar a compreensão da cristologia do NT. 1) concentração em títulos não consegue lidar adequadamente com importantes passagens cristológicas onde nenhum título é utilizado; 2) não lida adequadamente com a pluralidade de títulos de um dado texto; 3) a concentração em um título pode desviar a atenção da cristologia que está presente no texto; 4) a cristologia titular tende a enxergar apenas metade da hermenêutica cristológica, permitindo que os títulos conduzam a interpretação, porém falhando em perceber os momentos em que Jesus os reinterpreta, mudando seu significado habitual e 5) acaba minimizando as questões cristológicas que envolvem a relação de Jesus com o Antigo Testamento.

⁸ Rhoads, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*, 412.

⁹ *ibid*, 412.

“o autor contou uma história, uma história dramática com personagens cujas vidas seguimos nos vários lugares por onde viajam e pelos vários eventos em que são apanhados”.¹⁰

Com a abordagem da crítica da narrativa há uma mudança das perguntas que historicamente eram feitas ao texto: O *que* significa este texto? O que ele significava em seu contexto original? Para seus autores? Para seus primeiros ouvintes? Com a crítica da narrativa, a pergunta que é feita ao texto se torna: *Como* esse texto significa? Dessa forma, o inquérito deixa de possuir uma natureza histórica e passa a ter uma natureza literária.¹¹ “Como os vários padrões literários permitem que o texto comunique significado a seus ouvintes e leitores? Como a relação entre os personagens, cenários e ações da trama contribuem para o significado da narrativa para o leitor?”¹² Considerando que a história é o *quê* da narrativa, com seus eventos, personagens, ambientações e a sua interação com a trama; e o discurso é o *como* a narrativa é contada, se referindo a retórica da história contada.¹³

Dinkler enxerga o surgimento de um novo período na pesquisa sobre cristologia na formulação do conceito de cristologia narrativa a partir do ensaio *The Gospel of Mark as Narrative Christology* de Robert Tannehill de 1979 sobre o evangelho de Marcos. Este texto acabou abrindo caminho para que pesquisas equivalentes também fossem feitas nos outros evangelhos. Dinkler afirma que antes de tal publicação, dois tipos de aproximações dominavam a pesquisa sobre a pessoa de Cristo nos evangelhos: a) aproximação por títulos, focando nos títulos usados para Jesus e b) aproximação funcional, focando nas palavras e atos de Jesus.¹⁴

A cristologia narrativa não se preocupa primariamente com os títulos cristológicos, mas surge com a noção de que “nós aprendemos quem Jesus é por meio daquilo que ele afirma e faz, no contexto da ação de outros [...] Nós devemos prestar uma atenção especial para a história principal que unifica todo o evangelho”.¹⁵ E considerando que Jesus é um personagem inserido em uma história, deve-se estar atento à forma como Jesus é apresentado dentro da narrativa dos sinóticos.

Dessa forma, a melhor forma de compreender a cristologia dos evangelhos sinóticos é observar a forma como o personagem Jesus é caracterizado. Caracterização

¹⁰ *ibid*, 413.

¹¹ Malbon, *Narrative Criticism*, 23-24.

¹² *Ibid*, 24.

¹³ *Ibid*, p. 26-27.

¹⁴ Dinkler, *A New Formalist approach to narrative Christology*, 1-2.

¹⁵ Tannehill, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, 58.

refere-se à forma como o narrador dá vida aos personagens de sua narrativa. O narrador pode “contar” sobre como o personagem é ou “demonstrar” isso ao colocá-lo em interação com outros personagens. O narrador revela quem é o personagem ao evocar e sugerir imagens ao leitor, e quanto mais o leitor continua na história, mais profunda se tornam as impressões de que se tem sobre o personagem.¹⁶ Desta forma, “o intérprete reconstrói que tipo de *pessoa* os personagens são por meio das descrições e caracterizações do narrador, da interação com outros personagens, suas ambições e assim por diante”.¹⁷

3. Marcos

Por mais que o evangelho de Marcos expresse diversos interesses, sua força motriz é a cristologia. Marcos usa uma série de títulos, designações e imagens em sua narrativa afim de apresentar Jesus. A melhor forma de compreender o significado destes títulos é a) examinando o significado tradicional que este título possui e b) a sua função dentro da narrativa de Marcos.¹⁸

Preliminarmente, destacamos que Joel Marcus entende que um dos propósitos do evangelho de Marcos é a polêmica cristológica.¹⁹ Ele afirma que o principal dispositivo literário para estabelecer tal polêmica é a confusão, permitindo que o próprio Jesus corrija qualquer mal-entendido a respeito da cristologia. “Isso fica mais óbvio na incapacidade de Pedro em aceitar a noção de um Messias sofredor (8:11-13; cf. 14:40) e em sua falha em compreender o sentido da glória transfigurada de Jesus (9:6).”²⁰ Mas tal confusão não fica restrita a figura de Pedro nas predições sobre a paixão de Jesus, mas Joel Marcus também afirma que a confusão dos discípulos também acaba “ficando implícita também na má compreensão ‘sobre os pães’ (6:52; 8:14-21), que parece demonstrar a sua incapacidade de entender a presença de Jesus na refeição eucarística da comunidade”²¹. Assim sendo, o evangelho de Marcos tem como um de seus

¹⁶ Rhoads and Michie, *Mark as Story*, 101.

¹⁷ Rhoads, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*, 418.

¹⁸ Boring, *Mark*, 248-249

¹⁹ Telford em *The Theology of the Gospel of Mark* aponta três teorias mais populares sobre o propósito de Marcos: 1) parenético; 2) querigmático e 3) cristológico. Ele entende que a terceira opção, sustentada por Norman Perrin é a correta; Joel Marcus também segue a proposta de Perrin.

²⁰ Marcus, *Mark*, kindle edition.

²¹ MARCUS, *Mark*, kindle edition.

propósitos a correção de falhas a respeito de quem é Jesus, nos casos apontados acima, de conceber como o Messias de Israel poderia ter sido crucificado.²²

Além disso, um dos fatos mais curiosos sobre a descrição que Marcos faz de Jesus é a de que ele fazia questão de manter seus atos e sua identidade em segredo. Em Marcos, os demônios constantemente querem falar quem é Jesus, e ele os repreende severamente e os expulsa (1:23-25, 34; 3:11-12), além disso, após milagres, Jesus pede que os envolvidos não espalhem a notícia sobre o que acabaram de vivenciar (1:43-44; 5:43; 7:36), e ele também alerta seus discípulos a não deixarem que a informação de que ele é o Messias se espalhe, mesmo após a confissão de Pedro e da transfiguração (8:30; 9:9). Além disso, Jesus é retratado tentando se afastar da multidão (7:24; 9:30-31), se escondendo de estranhos (4:10-12, 33-34) ou se unindo a seus discípulos para lhes trazer algum ensino secreto (4:13, 34; 7:17; 9:28, 30-31; 10:33; 13:3).²³ O tema do “segredo messiânico” em Marcos se tornou central nos debates sobre o Novo Testamento com a obra de William Wrede, e por mais que suas ideias tenham sido extensivamente debatidas e confrontadas, bem como refinadas, ali se estabeleceu que o evangelho de Marcos está estruturado em torno do tema do “segredo messiânico”.²⁴ Destaca-se que o segredo messiânico é um tema exclusivamente, não seguido pelos outros evangelhos sinóticos que o utilizaram como uma fonte.²⁵

Porém, apesar de Wrede ter cunhado os momentos “secretos” de Jesus em Marcos de segredo messiânico, chama a atenção que este segredo não diz respeito especificamente à messianidade de Jesus, mas a sua filiação divina.²⁶ “A identidade secreta em Marcos não é caracteristicamente um segredo messiânico, mas o segredo de

²² “A teologia de Marcos busca corrigir a tendência de alguns dos membros de sua igreja de esquecer a grandiosa mudança que a morte e a ressurreição trouxeram à tona. Essa “amnésia cristológica” (cf. Martyn, ‘Galatians 3:28) talvez tenha conduzido alguns membros da comunidade marcana a buscarem refúgio nas certezas da lei mosaica (7:17-18). Mas uma preocupação mais generalizada do evangelho é a de que os cristãos marcanos sejam dominados por suas situações de “tribulações tais como não houveram desde o princípio da criação” (13:19), e que eles possam ser tentados, assim como os discípulos no barco sacudido pela tempestade a clamar “Mestre, tu não te importas que nós venhamos a morrer” (4:38). Marcos responde a seu medo e desespero recontando a história de Jesus, que conquistou o vento e as ondas e foi a seus discípulos sobre o tempestuoso mar de morte (cf. 6:45-52); portanto, ele convoca o seu público para uma memória cristológica - em outras palavras, à fé (cf. 4:41).” Marcus, *Mark* 1-8. Da mesma forma, Telford em *The Theology of the Gospel of Mark* aponta as três teorias mais populares sobre o propósito de Marcos: 1) parenético; 2) querigmático e 3) cristológico; ele entende que a terceira teoria é a que melhor explica o propósito de Marcos.

²³ Listagem de versículos disponibilizada por Marcus, *Mark* 1-8.

²⁴ Kingsbury, *Christology*, 8.

²⁵ Boring, *Mark*, 239.

²⁶ Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, 13-14; De acordo com N. T. Wright em *Jesus and the Victory of God*, 478, um dos erros de Wrede é simplesmente assumir que “Messias”, Filho do homem” e “Filho de Deus” significam a mesma coisa.

que Jesus é o Filho de Deus.” é o que conclui Kingsbury²⁷, afirmando ainda que este é o segredo que permanece em suspenso em todo o evangelho, desde seu batismo até a ressurreição, excetuando-se o prefácio do evangelho. Alguns acadêmicos sugerem que a melhor designação para esse segredo não seria “segredo messiânico”, mas “segredo do Filho de Deus”.²⁸

Com o quê então se pareceria uma descrição da cristologia de Marcos de forma narrativa? Robert C. Tannehill desenvolve sua cristologia narrativa em *The Gospel of Mark as Narrative Christology* de 1979 afirmando que devemos prestar a devida atenção especial na história principal do evangelho de Marcos. Dessa forma, deve dar a devida atenção aos eventos que demonstram a realização ou a frustração daquilo que o autor chama de comissões, e tarefas na trama do evangelho.²⁹ A cristologia de Marcos pode ser percebida por meio da caracterização de Jesus.³⁰

E Tannehill define o evangelho de Marcos como “a história da comissão que Jesus recebeu de Deus e o que Jesus fez (e irá fazer) para cumprir essa comissão”.³¹ Na cena do batismo podemos observar Deus falando diretamente com Jesus e declara quem ele é, dessa forma podemos entender que ali Jesus recebe sua comissão. Ao declarar “Tu és o meu Filho”, se é declarado o papel de Jesus na narrativa; tanto que logo depois ele sai em ação cumprindo essa comissão. Isto deve ser levado em consideração sobre o significado do título “Filho de Deus” em Marcos.³² Em 1:16-20 Jesus chama quatro pescadores para segui-lo, ficando clara aqui a comissão dos discípulos. Em 3:6 outro grupo aparece, com a intenção de destruir Jesus, este se tornando o objetivo, ou a tarefa das autoridades religiosas na narrativa de Marcos; tarefa essa que é retomada em 11:18. Portanto, estas são as três comissões ou tarefas que unificam Marcos como uma única

²⁷ *Christology*, 21-22.

²⁸ Boring, *Mark*, 264, onde aponta também as outras opções “segredo dos milagres” e “segredo do reino de Deus”.

²⁹ Sobre a delimitação de uma sequência narrativa Tannehill: “Para meus propósitos, a observação mais importante é que uma sequência narrativa unificada resulta da comunicação de uma comissão para uma pessoa e a aceitação dessa comissão. A sequência narrativa, então, irá se relacionar com o cumprimento ou não cumprimento da comissão. [...] A sequência é finalizada quando a comissão é cumprida ou abandonada de uma vez por todas.” Sobre seu uso de comissão diz ainda “O termo “comissão” é o mais apropriado quando este propósito e objetivo é comunicado de uma pessoa para outra. Sobre tarefas: “Isso [uma comissão/objetivo] nem sempre é indicado na narrativa. Quando ele não é indicado, pode-se simplesmente falar em uma “tarefa””. (Tannehill, 60-61)

³⁰ Tannehill, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, 58.

³¹ *Ibid*, 61.

³² *Ibid*, 61.

narrativa.³³ “Ao cumprir a sua comissão, Jesus assume certos papéis em relação com outras pessoas na narrativa, e a nossa compreensão da cristologia narrativa de Marcos irá avançar ao considerar esses relacionamentos e papeis”.³⁴ Dessa forma, Tannehill defende que uma compreensão cristologia em Marcos somente pode ser compreendida caso consideremos os outros personagens e seus conflitos e relações dentro da própria narrativa. Por isso, deve-se estar atento esses relacionamentos porque “o desenvolvimento narrativo da cristologia de Marcos aparece enquanto consideramos o que Jesus faz e quem ele é em relação a estes importantes grupos”.³⁵

Jesus se apresenta como um “portador da salvação escatológica” ou “benfeitor” para os humanos³⁶; e em seu papel de pregador e mestre, principalmente em relação a seus discípulos, exerce o papel de “influenciador”, compartilhando a sua missão com seus discípulos.³⁷ Em 1:21-28, Jesus se encontra com um espírito impuro, que questiona se Jesus irá destruí-lo; podemos concluir então que “afim de ser aquele que irá trazer a salvação para o povo, Jesus deve ser o destruidor dos poderes que os oprimem”.³⁸ Neste exorcismo também se destaca um contraste entre Jesus e os escribas, com quem haverá controvérsias de 2:1 a 3:6, o que culmina com a declaração em 3:6 de que os fariseus queriam “destruir Jesus”, uma tarefa que estes ““opponentes” de Jesus assumiram para si mesmos”.³⁹ Outro relacionamento importante é o de Jesus com os suplicantes, onde ele o exerce curando e quebrando o poder dos demônios.⁴⁰ Dessa forma, “até 3:6 nós somos introduzidos aos discípulos, aos demônios, aos suplicantes e aos “opponentes” de Jesus com seu plano de destruí-lo [...] Cenas em que Jesus se relaciona com cada um desses grupos se repetem até 8:26 em um padrão aproximado ao de uma rotação”.⁴¹

Em 8:27 – 10:52 há uma mudança e o foco se torna o relacionamento de Jesus com os seus discípulos. A apropriada confissão de Pedro é seguida por uma sequência de cenas que demonstra que os discípulos ainda não compreenderam o seu significado. A confissão de Pedro é seguida de uma nova declaração sobre a comissão de Jesus,

³³ Ibid, 62. O autor ainda destaca que uma quarta tarefa é apresentada em Marcos, o propósito de Deus, sendo Jesus o “ator central no cumprimento do propósito de Deus” (p. 62-63).

³⁴ Ibid, 63.

³⁵ Ibid, 63.

³⁶ Ibid, 63.

³⁷ Ibid, 64.

³⁸ Ibid, 65.

³⁹ Ibid, 66.

⁴⁰ Ibid, 67.

⁴¹ Ibid, 68. Adiciona ainda que “Apesar da rotação de cenas, desenvolvimentos estão tomando o lugar. Embora nenhuma ação seja tomada para avançar o plano de destruir Jesus, sucessivas cenas deixam claro o avanço do conflito e os pontos em questão”. (p. 69).

onde ele afirma que ele deve sofrer, ser rejeitado, morrer e ressuscitar, declaração essa rejeitada por Pedro.⁴² Este anúncio é repetido três vezes neste trecho. Após o primeiro anúncio de sua paixão, Jesus dá uma nova comissão para seus discípulos: “Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome a sua cruz, e siga-me” (8:34).⁴³ Toda vez que Jesus anuncia sua paixão, ⁴⁴os discípulos demonstram rejeitar esta comissão, “deixando aberto a questão de se os discípulos finalmente aceitarão esse ensino e o seguirão.”⁴⁵ Além disso, no monte da transfiguração, as palavras de Deus para Jesus são repetidas, mas com a adição de “ouçam-no” (9:7), desta vez direcionado aos discípulos.

Neste ponto, Tannehill indica que “as cenas do batismo e da transfiguração demonstram que o título Filho de Deus é o título preferido de Marcos, quando o autor pretende enfatizar a comissão de Deus para Jesus”. Lembrando ainda que este título será confirmado pelo centurião perante a cruz, no momento em que Jesus cumpre a sua comissão, “dessa forma, no começo, no meio e no final do evangelho, o título Filho de Deus possui a função especial de enfatizar a comissão divina de Jesus”.⁴⁶

A partir de Marcos de 11:1 – 16:8, observamos Jesus chegando a Jerusalém, onde seus oponentes voltam a demonstrar a intenção de destruir Jesus.⁴⁷ A ironia está no fato de que por mais que a intenção deste grupo seja opor a Jesus, devido ao fato de que Jesus deve ser rejeitado e morrer em Jerusalém, os oponentes desempenham um papel essencial no cumprimento da comissão de Jesus.

Tannehill chama a atenção dos leitores para que não percam a ironia dramática presente no relato da paixão. Marcos parece enfatizar confissões verdadeiras sobre quem é Jesus apareçam constantemente na boca daqueles que o estão rejeitando: por mais que rejeitem seu senhorio, os soldados proclamam Jesus como o rei dos judeus, o que ele de fato é⁴⁸; em 14:65 Jesus é maltratado e ordenam que ele profetize, mas a ironia está no fato de que a sua rejeição, zombaria e morte estão acontecendo como cumprimento de algo que ele já havia profetizado anteriormente; zombam de Jesus falando “outros ele salvou, mas a si mesmo ele não pôde salvar” (15:31), sendo que ele é quem afirmou que “quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á” (8:35). Dessa forma, ele

⁴² *ibid*, 72.

⁴³ *ibid*, 73.

⁴⁴ *ibid*, 78.

⁴⁵ *ibid*, 74.

⁴⁶ *ibid*, 75.

⁴⁷ *ibid*, 77.

⁴⁸ *ibid*, 79.

conclui que “as cenas de zombaria são cristológicas. Elas secretamente proclamam Jesus como profeta, rei e poderoso salvador que não usa o seu poder para salvar a si mesmo”, sendo que “a verdade proclamada pela ironia é que Jesus cumpre esses papéis enquanto sofre”.⁴⁹

Dessa maneira, o drama da paixão apresenta “desenvolvimentos inesperados nos relacionamentos centrais” da trama. Os oponentes de Jesus auxiliam Jesus a cumprir a sua comissão; os discípulos de Jesus se demonstram como falsos auxiliares, tendo desertado no capítulo 14; e Jesus cumpre a sua comissão, apesar da cena do Getsêmani.⁵⁰ Destaca-se ainda o fato de que os “opponentes” de Jesus não tinham nenhuma acusação legal contra Jesus, até que o sumo sacerdote questiona o até então calado Jesus: “você é o Cristo, o Filho do Deus bendito?” (14:64), momento em que Jesus rompe o seu segredo messiânico e abertamente se reconhece como Filho de Deus, o que resulta em sua morte.⁵¹ Em seu julgamento, Jesus clama para si os títulos Cristo, Filho de Deus e Filho do Homem, e assim o “segredo não é mais necessário, quando os títulos são aplicados ao Cristo da paixão, pois eles são apropriadamente utilizados”.⁵² Dessa forma, a conclusão do centurião resume a percepção que se espera que o leitor tenha sobre Jesus Cristo “verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus” (15:39).

4. Mateus

Como nos recorda Ulrich Luz, o evangelho de Mateus é “uma história que precisa ser lida do início ao fim. Ela se revela apenas quando lida – de preferências muitas vezes, se possível - em sua inteireza”⁵³. Ele afirma ainda que a história de Jesus, em Mateus, é a história de Jesus como “Emanuel” (1:23; cf. 28:20), sendo uma narrativa que nos conta como Jesus é “Deus conosco”. Esta fórmula do Emanuel, uma expressão característica sobre a presença de Deus entre o povo de Israel, demonstra uma concentração cristológica da teologia do Antigo Testamento no evangelho de Mateus.⁵⁴ Considerando que o evangelho de Mateus se inicia com a apresentação do nascimento daquele que seria ‘Deus conosco’ e termina enfatizando a presença contínua de Jesus com seus seguidores até o fim dos tempos, Griffin afirma que cada sermão, milagre e

⁴⁹ *ibid*, 80.

⁵⁰ *ibid*, 84-85.

⁵¹ *ibid*, 86.

⁵² *Ibid*, p. 87-88.

⁵³ Luz, *Matthean Christology Outlined in Theses*, p. 83

⁵⁴ *ibid*, p. 84-85.

interação entre essas declarações demonstram Jesus cumprindo seu papel de Emanuel.⁵⁵ Visto que a história de Mateus demonstra como Jesus é Emanuel, Luz ainda conclui que “a cristologia de Mateus, como um todo, possui um caráter narrativo”.⁵⁶ Como então a narrativa de Mateus caracteriza Jesus?

A caracterização mateana de Jesus segue o ritmo de sua narrativa. Atento aos dizeres “à partir desse momento” que servem como fórmulas de marcação de tempo, que são seguidas por “Jesus começou a” apontando o início de uma nova ação por parte de Jesus, que estão presentes em 4:17 e em 16:21, Jack Dean Kingsbury divide a narrativa de Mateus em três blocos: 1) a pessoa do Messias Jesus (1:1 – 4:16); 2) a proclamação do Messias Jesus (4:17 – 16:20) e 3) o sofrimento, morte e ressurreição de Jesus (16:21 – 28:20).⁵⁷ O primeiro bloco apresenta Jesus ao leitor, em eventos anteriores ao início de seu ministério público na Galileia, tendo como tema central a afirmação de que Jesus é o Filho de Deus.⁵⁸ O segundo bloco sumariza a atividade do ministério de Jesus como que ensinando, curando e pregando (4:23-25; 9:35; 11:1).⁵⁹ Podemos encontrar Jesus convocando Israel para fazer parte de seu reino (4:17 – 11:1), seguida de uma rejeição a pessoa de Jesus (11:2 – 12:50), o que faz com Jesus se afasta do povo (13:1-35) e se volta para seus discípulos (13:36-53), e às vezes confrontando seus oponentes (caps. 14-16).⁶⁰ Por fim, a fórmula em 16:21 nos apresenta o tema do último bloco da narrativa: o sofrimento, morte e ressurreição de Jesus.⁶¹ Neste bloco encontramos os três anúncios da paixão de Jesus (16:21; 17:22-23; 20: 17-19)⁶², de forma que ele inicia sua jornada para Jerusalém onde ele enfim será rejeitado, crucificado, morto e ressuscitado. Em outro lugar, o autor defende que uma das forças de enxergar Mateus à partir dessa estrutura é que ela “leva em consideração o fato de que [o evangelho de] Mateus não é apenas uma coleção de discursos inseridos dentro de uma estrutura, mas, ao contrário, constitui uma composição narrativa.”⁶³

Assim sendo, seguiremos o ensaio *The Figure of Jesus in Matthew's Gospel*, de Jack Dean Kingsbury que faz o exercício de demonstrar como Jesus é caracterizado no

⁵⁵ Griffin, *Matthew's Portrayal of Jesus*, p. 69.

⁵⁶ *ibid*, p. 85. *ibid*

⁵⁷ Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, p. 9.

⁵⁸ *ibid*, 17.

⁵⁹ *ibid*, 18.

⁶⁰ *ibid*, 20.

⁶¹ *ibid*, 21.

⁶² *ibid*, 22.

⁶³ Kingsbury, *The Figure of Jesus in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Probe*, 4.

evangelho de Mateus. Dentre seus objetivos em tal ensaio é o de descobrir onde está o centro da cristologia de Mateus. Para tanto, pretende se utilizar é estará consciente do recurso retórico chamado de “ponto de vista ideológico”.⁶⁴ Rhoads e Michie afirmam que o ponto de vista é algo que está ligado à figura do narrador, visto que é ele quem nos guia pela história, e analisando a forma como a narrativa é construída, o narrador revela o seu ponto de vista. Porém, em uma narrativa os personagens também expressam seus pontos de vista, e saber distinguir entre os pontos de vista de cada um dos personagens e do narrador pode nos dar uma visão mais elaborada.⁶⁵ Além disso, afirmam ainda que o ponto de vista de uma narrativa pode ser observado em quatro planos: 1) o sistema de crenças e valores ideológicos do narrador e de cada um dos personagens; 2) o estilo característico de falar que identifica algum falante; 3) o lugar físico ou ponto na cronologia em que o narrador ou algum personagem expressam algo e; 4) as ações mentais ou estados emocionais.⁶⁶ O conflito emerge justamente pelos pontos de vistas conflitantes e o leitor da narrativa saiba discernir como interpretar e avaliar algum ponto de vista como correto ou falso, a história deve ser governada por um ponto de vista mais abrangente ou consistente, em geral, o do narrador.⁶⁷ Vale também destacar que na narrativa de Mateus, o ponto de vista de Jesus está alinhado com o ponto de vista do narrador. Além disso, da forma como a história é narrada, o ponto de vista de Deus, que é o ponto de vista normativo na história, está alinhado com o ponto de vista de Jesus, bem como do narrador. O ponto de vista de Deus pode ser observado, de maneira oblíqua, na forma como Deus guiou a história na genealogia de Jesus (1:1-17), bem como nas parábolas contra Israel (21:28 – 22:14). De maneira mais direta em quando Deus se torna um “ator” na história no batismo e na transfiguração declarando que Jesus é o seu filho (3:17; 17:5). Isso também acontece nas aparições dos mensageiros de Deus (1:20, 24; 2:13, 19; 28:2, 5-7). Além disso, o ponto de vista de Deus pode ser visto nas fórmulas de cumprimento profético (e.g. 4:5-6; 19:3, 7) e

⁶⁴ *ibid.*, 3.

⁶⁵ “Além disso, podemos ver como os pontos de vista dos vários personagens estão englobados no ponto de vista abrangente e consistente do narrador, que, como o contador de histórias, relata e muitas vezes avalia os pontos de vista dos personagens. O narrador guia o leitor pela narrativa, mostrando o que as autoridades “pensam” sobre Jesus ou o que Jesus “diz” acerca das autoridades ou como Jesus “vê” a fé do aleijado ou como os discípulos estão “com medo”. O narrador apresenta os pontos de vista dos personagens e ao mesmo tempo orienta a avaliação do leitor sobre eles; por exemplo, o narrador pode apresentar o ponto de vista emocional dos discípulos, como o medo, mas o transmite sem simpatia, a partir de um ponto de vista ideológico que trata o medo como uma resposta inadequada [a Jesus].” (David Rhoads and Donald M. Michie, *Mark as a Story*, p. 43)

⁶⁶ David Rhoads and Donald M. Michie, *Mark as a Story*, p. 43.

⁶⁷ Kingsbury, *The Figure of Jesus in Matthew's Gospel: A Rejoinder to David Hill*, p. 63.

quando ele fala por meio do profeta João Batista que é apresentado duas vezes como alguém confiável (3:3; 11:10).⁶⁸ O objetivo de Mateus é fazer com que o leitor do evangelho tenha também um ponto de vista alinhado com o de Deus.⁶⁹

O primeiro bloco da narrativa de Mateus apresenta Jesus ao leitor. O bloco se desenvolve de forma a demonstrar o ponto de vista de Deus sobre Jesus na cena do batismo “este é o meu filho” (3:17).⁷⁰ Mateus começa com uma genealogia (1:1-17), onde o narrador demonstra seu ponto de vista sobre Jesus, ele é o Cristo, ele é o filho de Davi e o filho de Abraão. Kingsbury afirma ainda que Mateus utiliza Cristo tanto como um nome pessoal (e.g. 1:1) quanto como um título (e.g. 1:16-17), mas quando utilizado como um título, traz a ideia de “Rei dos judeus” (2:2,4), “Aquele que haveria de vir” (11:2-3) ou de “Filho de Deus” (16:16, 20; 26:63, 68), além das ligações com Abraão e Davi que são feitas na genealogia (1:16; 1:17). Dessa forma, o contexto deve nos apontar como Cristo é utilizado em cada verso de Mateus. O verso de conclusão traz o sentido central da genealogia, de que toda a história de Israel foi guiada por Deus até ter seu cumprimento com a vinda do Messias.⁷¹

Jesus se torna filho de Davi por causa da adoção de José e, como será demonstrado mais adiante, Jesus cumprirá expectativas escatológicas ligadas a Davi – expectativas reconhecidas pela multidão e negadas pelos líderes judaicos. José deve chamá-lo de “Emanuel”, que aponta para a presença de Deus no meio do povo. Além disso, Jesus é reconhecido como Rei dos Judeus pelos magos e digno de adoração, sendo este o ponto de vista dos magos sobre o pequeno Jesus; Herodes persegue Jesus por causa disso, o que em seu ponto de vista significa que um possível rebelde está surgindo.⁷² Logo após, Mateus foca em João Batista, que profetiza sobre a “vinda daquele que haveria de vir”, um novo Moisés, e logo depois afirma que ele é Jesus;⁷³ este é o ponto de vista de João Batista sobre Jesus. Além de o Espírito ter descido sobre ele e Deus afirmar que Jesus é o seu filho; este é o ponto de vista de Deus sobre Jesus.⁷⁴

⁶⁸ Kingsbury, *The Figure of Jesus in Matthew's Gospel: A Literary-Critical Probe*, 6.

⁶⁹ *Ibid*, p. 21

⁷⁰ *ibid*, 7.

⁷¹ *ibid*, 8.

⁷² *ibid*, 8-9.

⁷³ Um tema destacado por diversos autores é o de que Jesus é descrito como um novo Moisés. Griffin (p. 76, 2018) afirma que Jesus é descrito como alguém que tem uma história de nascimento parecida com a de Moisés, além de ser o grande legislador, provedor e libertador.

⁷⁴ *ibid*, 10-11.

O segundo bloco da narrativa de Mateus destaca o ministério de Jesus para Israel (4:17; 9:35; 11:1) e sua reação a ele (11:6; 13:57).⁷⁵ Deus surge declarando seu ponto de vista sobre Jesus, bem como o diabo. A primeira metade deste bloco (4:17- 11:1) apresenta Jesus proclamando o arrependimento em razão da proximidade do reino dos céus (4:17), em seguida ele chama seus primeiros discípulos (4:18-22), logo após sobe a uma montanha e ensina sobre a vontade de Deus (5:1 – 7:29). Então ele performa dez atos miraculosos, ao mesmo tempo que ensina sobre o custo do discipulado (8:1 – 9:34). Logo após ele comissiona os doze para ministrarem a Israel da mesma forma que ele (9:35-10:42).

Na segunda metade do bloco há uma mudança de tom na narrativa e repúdio e questionamentos sobre a identidade de Jesus surgem, tendo como tema principal o repúdio a Jesus - passando por João Batista, as multidões, o povo de Nazaré, Herodes Antipas e por fim os discípulos, e finalizando com a correta declaração de Pedro de que Jesus é o filho de Deus todos questionam a identidade de Jesus. Duas perícopes que tem foco em João Batista e o povo de Nazaré fazem referência a não se ofender por causa de Jesus (11:6; 13:57). Na primeira metade do bloco vemos a fama de Jesus se espalhando, mas na segunda metade não temos indicativos de que o povo tenha “aceitado” Jesus. E então Jesus então começa a falar em parábolas, falando de forma que as pessoas não podiam entender (13:1-35), apenas os discípulos (13:11, 16-17, 36-52). Após ouvir sobre a morte de João Batista (14:1-12), Jesus sai em uma série de viagens passando pelo mar, por terras gentílicas e lugares desertos (14:13, 22, 34; 15:21, 29, 33, 39; 16:4-5, 13).⁷⁶ Após tal fuga, no deserto Jesus alimenta o povo, em mais uma ação que ecoa a Moisés.

O bloco finaliza com a perícopa que serve de clímax desse trecho, a confissão de Pedro em Cesareia de Filipe (16:13-20). Inicialmente Jesus pergunta aos discípulos quem o povo pensa que ele é. A resposta deles demonstra que o povo, por mais que tenham alguma estima por Jesus, tem um ponto de vista incorreto sobre ele. Por sua vez, Pedro dá uma resposta que demonstra estar alinhada com o ponto de vista de Deus, i.e., o ponto de vista de Pedro está alinhado com o ponto de vista de Deus.⁷⁷

O bloco final de Mateus, que concentra a jornada para Jerusalém. As três predições da paixão neste bloco alertam o leitor o que está porvir (16:21; 17:22-23;

⁷⁵ *ibid*, 11.

⁷⁶ *ibid*, 12-13

⁷⁷ *ibid*, 14.

20:17-19), dando coesão para este bloco. Os discípulos já sabem quem Jesus é, mas não compreendem a sua missão, que inclui a sua rejeição. Por isso, seis dias após a confissão de Pedro e a predição de sua paixão, Jesus é transfigurado perante os discípulos e Deus novamente declara quem Jesus é, exortando os discípulos a ouvirem-no (17:5). Dessa forma, “o que os discípulos devem entender em 16:21 - 28:20 é a verdade da própria palavra de Jesus que Pedro repudiou, a saber, aquela sobre sua paixão (16:21-23)”.⁷⁸

Fora das muralhas de Jericó, à caminho de Jerusalém, Jesus é corretamente reconhecido como filho de Davi por pedintes (20:29-34); da mesma forma, na chegada de Jesus em Jerusalém as multidões o recebem clamando que ele é o filho de Davi (21:9), contudo quando são questionados sobre quem é este que está entrando na cidade, respondem que Jesus é apenas um profeta, vindo de Nazaré da Galileia (21:10-11), o que os coloca em contraste com os pedintes de Jericó. De qualquer forma, filho de Davi não se mostra um título apropriado para o Cristo.⁷⁹

Já em Jerusalém, nas parábolas, Jesus conta diversas parábolas que pronunciam julgamento contra Israel por ter rejeitado João Batista (21:28-32) e a ele mesmo (21:33-46), o que deixa o leitor alerta para o perigo de rejeitar Jesus. Na parábola dos “lavradores maus” Jesus se descreve como o filho que será traído (21:33-46). Esta parábola deixou claro para os ouvintes o que Jesus estava afirmando. Por isso eles tentam prender Jesus, mas não o fazem por medo do povo e por considerá-lo um *profeta* (21:46). A ironia se encontra no fato de que se eles realmente prendessem Jesus ali, estariam se colocando na posição dos maus agricultores e dessa forma assumindo também que Jesus era o filho do dono da vinha. Essa parábola aponta para o julgamento de Jesus. Por conta dessa parábola, no julgamento, o sumo sacerdote questiona se Jesus era o filho de Deus (26:63), e ao dar a resposta afirmativa para esse questionamento ele é condenado à morte por blasfêmia (26:65-66).⁸⁰

E aí está a ironia do destino de Jesus. No caso de Jesus, a ironia é que, embora tenha sido feito para morrer por ter cometido blasfêmia contra Deus, seu ‘crime’ foi ousar ‘pensar’ sobre si mesmo como Deus revelou, em seu batismo e transfiguração, que ‘pensa’ sobre ele (3.17; 17.5; 21.37; 26.63-64). No caso do sumo sacerdote e do Sinédrio, a ironia é que, ao condenar Jesus à morte por blasfêmia contra Deus,

⁷⁸ Ibid, 15.

⁷⁹ Ibid, 16.

⁸⁰ Ibid., 17.

eles alegam conhecer o “pensamento” de Deus; ainda assim, mesmo alegando possuir tal conhecimento, eles estão efetivamente negando-o.⁸¹

Perante Pilatos, Jesus é julgado por ter se declarado o rei dos judeus (27:27-31, 42), um título que poderia trazer a dimensão de um rebelde. Mas Jesus também confirma que é o rei dos judeus (27:11). Na crucificação zombam de Jesus “salve a si mesmo”, a ironia está no fato de que ele estava salvando os outros (27:27-31, 42). Por fim, perante a morte de Jesus, e somente após vê-lo levando a cabo a missão que recebeu, soldados romanos exclama: “*Realmente*, este homem era o Filho de Deus” (27:54). De repente estes gentios podem ter um ponto de vista alinhado com o de Deus e estão em posição de se tornarem discípulos de Jesus.⁸²

Dessa forma, Kingsbury declara que apesar de “Pedro e os discípulos em Cesaréia de Filipe compreenderem corretamente quem era Jesus, mesmo assim foram ignorantes sobre sua paixão, os soldados aclamam Jesus como o Filho de Deus no momento onde cumpre sua paixão e, de fato, todo o seu ministério”.⁸³ De fato, “pronunciar o título correto ainda pode ser profundamente enganoso”.⁸⁴

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Boring, M. Eugene. *Mark: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

_____. *Markan Christology: God-Language for Jesus?* New Testament Studies, vol. 45, 1999, pg. 451-471.

Cullmann, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira e Daniel Costa. São Paulo: Editora Custom, 2002.

Dinkler, M. B. *A New Formalist approach to narrative Christology: Returning to the structure of the Synoptic Gospels*. HTS Teologiese Studies / Theological Studies, 73(1), 2017. doi:10.4102/hts.v73i1.4801

Griffin, Tyler J. *Matthew's Portrayal of Jesus: Son of David, a New Moses, and Son of God*. in: *Thou Art the Christ, the Son of the Living God: The Person and Work of Jesus*

⁸¹ *ibid.*, 18.

⁸² *ibid.*, 18

⁸³ *ibid.*, 19;

⁸⁴ Boring, apud Malbon, *Mark's Jesus*, 16

- in the New Testament*, pg. 67-91. ed. by Eric D. Huntsman, Lincoln H. Blumell and Tyler J. Griffin. Provo: Brigham Young University, 2018.
- Keck, Leander. *Why Christ Matters: Toward a New Testament Christology*. Waco: Baylor, 2015.
- Kingsbury, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- _____. *The Figure of Jesus in Matthew's Story: a Literary-Critical Probe*. Journal for the Study of the New Testament. Vol. 6, N° 21, p. 3-36, 1984. doi:10.1177/0142064X8400602101
- _____. *The Figure of Jesus in Matthew's Gospel: A Rejoinder to David Hill*. Journal for the Study of the New Testament. Vol. 8, N° 25, p. 61-81, 1985. doi: 10.1177/0142064x8500802504
- _____. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. Edition with a new preface. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Luz, Ulrich. Matthean Christology Outlined in Theses. In: *Studies in Matthew*. p. 83-96, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
- Malbon, Elizabeth Struthers. Narrative Criticism: How Does the Story Mean? In: *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, p. 23-49, 2° ed, ed. Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore; Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- _____. *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*. Waco: Baylor, 2009.
- Marcus, Joel. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Yale Bible Commentary, v. 27. New Haven and London: Yale University Press, 2009.
- Rhoads, David. *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*. The Journal of the American Academy of Religion, Vol. 50, No. 3, 1982, pp. 411-434.
- Rhoads, David; MICHIE, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Foreword by Reynolds Price. Minneapolis: Fortress Press, 1982.
- Tannehill, Robert C. The Gospel of Mark as Narrative Christology. In: *Perspectives on Mark's Gospel*. Semeia 16. ed. Norman R. Petersen, 1979, p. 57-95, 1980.
- Telford, W. R. *The Theology of the Gospel of Mark*. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1999
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God. Volume Two. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

O ESQUEMA DA SABEDORIA: DIÁLOGO ENTRE OS ESTUDOS DO AT E A TEOLOGIA SISTEMÁTICA – PV 8 COMO ESTUDO DE CASO

Willian V. Orlandi⁸⁵

1. Introdução

O propósito do presente ensaio⁸⁶ é esboçar uma tentativa incipiente (mas espero que não insipiente) de contribuição para a tarefa contínua de construção de pontes de reflexão entre duas disciplinas aparentemente distantes da Teologia: os estudos do Antigo Testamento (AT) e a Teologia Sistemática (TS).

Para tal empreendimento, após um breve panorama das relações históricas dessas duas disciplinas, irei propor um estudo de caso em Provérbios 8.22-31, onde iremos averiguar algumas interpretações recentes na área dos estudos do AT e também o uso dessa passagem na TS.

Num primeiro momento, as abordagens e resultados das duas disciplinas parecem bem distantes, mas iremos propor um diálogo mútuo que pode ser proveitoso para ambas as áreas. Faremos esse diálogo a partir da hermenêutica teológica, o que pode promover uma atitude mais hermenêutica para a TS, e uma atitude mais teológica para os estudos do AT.

2. Separados desde o ventre? Um breve panorama histórico

O estudo do Antigo Testamento é relativamente recente no cenário dos estudos teológicos. O nascimento do estudo do Antigo Testamento como área independente da teologia sistemática geralmente é atribuído à palestra inaugural de J.P. Gabler, em 30 de março de 1787, na Universidade de Altdorff, na Alemanha. Em sua palestra, Gabler fez uma distinção entre teologia bíblica e dogmática. Sua formulação clássica para essa distinção é feita no início da palestra:

⁸⁵ Pastor da Igreja Batista Reformada de Indaiatuba, SP. Professor de várias disciplinas na graduação e pós-graduação no Seminário Teológico Jonathan Edwards. E-mail: willian_vitor15@hotmail.com

⁸⁶ Esse ensaio foi originalmente escrito para apresentação no grupo Bavinck, que é o grupo de pós-graduação em Teologia Sistemática do Seminário Teológico Jonathan Edwards, o qual tenho a honra de coordenar.

Existe uma teologia verdadeiramente bíblica, de origem histórica, que transmite o que os santos escritores sentiram sobre os assuntos divinos; por outro lado, há uma teologia dogmática de origem didática, ensinando o que cada teólogo filosofa racionalmente sobre as coisas divinas. (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:137; Kraus 1970:53).

Além disso, Gabler distingue duas fases no processo a ser seguido para chegar a uma teologia verdadeiramente bíblica. Em primeiro lugar, é necessário estabelecer o que os autores individuais da Bíblia queriam dizer quando escreveram um livro específico (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:148), distinguindo diferentes épocas históricas no Antigo e Novo Testamento (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:139). Gabler definiu o estudo científico do Antigo Testamento como uma disciplina histórica. Essa tarefa histórica à frente consiste em distinguir entre o que pertence apenas ao tempo e às circunstâncias dos livros da Bíblia e o que se aplica a todos os tempos e circunstâncias. 'Exatamente assim nossa teologia se tornará mais certa e mais firme' (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:138). Gabler também distinguiu uma segunda fase: 'A outra parte de nossa tarefa... é... uma comparação cuidadosa e sóbria das várias partes atribuídas a cada testamento' (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:141). Somente ideias ou pensamentos comuns a toda a Bíblia podem ser vistos como verdadeira doutrina da religião. Esses pensamentos comuns devem então ser ordenados para formar um todo coerente (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:148). Entretanto, com o racionalismo de Gabler em sua atitude antissobrenatural, muito pouco se encontra na Bíblia que pode ter aplicação universal.

Para Gabler, a tarefa dos estudos bíblicos é clara: '... tudo deve ser realizado apenas por observação exegética, e isso com cuidado constante.' (Sandys-Wunsch & Eldridge 1980:143). Assim, o curso dos estudos do AT se desenvolveu em suas ênfases literárias e históricas, com cada vez menos atenção às doutrinas teológicas presentes nos textos. Nessa perspectiva, o AT não poderia ser base doutrinária para a igreja em sua reflexão teológica.

Não muito depois da palestra de Gabler, G. L. Bauer sugeriu uma divisão dos estudos bíblicos em duas partes separadas, o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Esse desenvolvimento foi fundamental para a alienação do Antigo Testamento da teologia cristã (Lemche, 2008, p. 366). O que se seguiu depois, para encurtar uma longa história, foi que os anos de 1920 a 1960 é um tanto parecido com o do período de 1787 a 1878. Os teólogos insistiram em que a teologia do AT tivesse bases históricas e permissão para dar, independente da teologia sistemática, seu testemunho ponderado,

mas que também tivesse condições de informar as teologias bíblica e sistemática (House, 2005, p. 44).

Além da “separação dos caminhos” entre AT e TS acontecer na própria manjedoura dos estudos da Teologia Bíblica, recentemente podemos incluir mais dois fatores para um distanciamento cada vez maior entre o AT e a TS. O primeiro fator (dentre muitos outros que poderíamos destacar) é o fenômeno da superespecialização. Já não é mais possível (ou desejável) ser um historiador do AT, nem mesmo de um grupo de livros dentro do AT. Temos apenas especialistas cada vez mais fragmentados, que conseguem analisar apenas um livro ou uma porção dentro de um livro do AT. Se os estudiosos não conseguem mais lidar com o todo do AT, quem dirá relacionar o AT com outras áreas da Teologia, como a TS, por exemplo. Em segundo lugar, a não exclusividade do uso do AT na religião cristã – que é usado como cânon completo no judaísmo por exemplo – desprende o AT do seu uso sistemático na fé cristã, colocando-o sobre debates mais ecumênicos.

Dado esse breve panorama histórico, com seus devidos muitos recortes por causa do nosso limite de espaço, passamos agora a definir cada disciplina (AT e TS).

3. Identificando os campos

Desde o início, devemos reconhecer que a complexidade das possíveis relações entre o AT e a TS é muito grande e desafiadora. Rahner (1979) escreveu a esse respeito:

Não é fácil preencher a lacuna entre a teologia dogmática e a exegese no caso do Novo Testamento e, portanto, não é de surpreender que a mesma tarefa seja ainda mais difícil no caso do Antigo. (p. 177).

Mas como pode ser descrita a identidade dessas duas grandes áreas da Teologia? Vejamos primeiro os estudos do AT e depois da TS.

3.1.O campo de estudos do AT

Podemos destacar, a nível provisório, que os estudos do AT se concentram primordialmente no texto do AT em seu contexto histórico. Esses dois aspectos, linguístico e histórico, dominam as preocupações dos eruditos dessa área. Portanto, o

empreendimento exegético dos estudiosos do AT é um círculo hermenêutico linguístico-histórico – a leitura atenta do texto revela seu contexto histórico e esse, por sua vez, ilumina cada vez mais a compreensão do texto.

A partir desse preceito básico, a erudição do Antigo Testamento se dedica a uma pluralidade de abordagens. O Antigo Testamento pode ser investigado, entre outros, do ponto de vista exegético, histórico, literário, crítico textual, arqueológico, filológico, geográfico ou hermenêutico.

3.2. O campo de estudo da TS e suas diferenças com os estudos do AT

A teologia sistemática sempre esteve associada à organização ou ordenação de conceitos centrais na Bíblia, como por exemplo, Deus, cristologia, criação, escatologia, eclesiologia, sacramentos, eclesiologia, etc. Portanto, a teologia sistemática como disciplina visa fornecer um relato coerente da teologia cristã como um todo.

Portanto, existem diferenças metodológicas entre as duas disciplinas, mas essas diferenças, ao meu ver, não devem ser polarizadas ao extremo, como muitos tentam fazer. É comum associar a TS como emergindo da estrutura do pensamento grego (Goldingay 2011, p. 151) em oposição a um estado de espírito do Antigo Oriente Médio refletido no Antigo Testamento. Entretanto, não penso que a investigação histórica deva estar ausente da TS, nem que a coerência sistêmica deva se retirar dos estudos do AT. Mesmo assim, diferenças existem.

A teologia sistemática está mais interessada em doutrinas, enquanto o Antigo Testamento é, em sua maior parte, composto de narrativas que contam a história dos grandes atos de salvação de YHWH na história de seu povo. Também deve ser levado em conta os diversos gêneros literários do AT (poesia, provérbios, leis, profecias, apocalipses, etc.) e como esses gêneros foram usados em seus contextos (como revelação divina e como respostas a essa revelação). Para alguns, a própria noção de textos narrativos e poéticos sugere polissemia, enquanto a teologia sistemática é mais inclinada à unidade e estabilidade.

Portanto a TS labuta pela unidade na diversidade das Escrituras que compreendem tanto o Antigo como o Novo Testamentos. Já a maioria dos estudos do Antigo Testamento estão muito satisfeitos com a diversidade dentro da unidade que é a Bíblia Hebraica.

A luta por unidade e/ou diversidade é ilustrada na história da teologia do Antigo Testamento. Eichrodt (1975) reuniu todo o AT sob o princípio unificador da aliança. A abordagem de Eichrodt foi seguida em inúmeros empreendimentos nos quais novos centros ou '*Mitte*' foram propostos para o Antigo Testamento (Hasel, 1984). Mas Von Rad (1975) propôs que tal unidade não pode ser encontrada no AT, quando ele publicou sua teologia do Antigo Testamento, afirmando que “ao contrário da revelação em Cristo, a revelação de Jahweh no Antigo Testamento é dividida em uma longa série de atos separados de revelação que são muito diferentes em conteúdo”. (Ibid., p. 115).

Nessa perspectiva, o Antigo Testamento conta diferentes histórias, e todas essas histórias juntas formam o que temos como Antigo Testamento.

Recentemente, Rendtorff (2005), aluno de Von Rad, chegou à mesma conclusão, mas com uma metodologia diferente. A teologia veterotestamentária deve escutar as diferentes vozes dos diversos corpora contidos no Antigo Testamento, e somente a partir daí emergem temas ou tópicos que podem ser reunidos em uma teologia do Antigo Testamento. Esses temas ou tópicos não coincidem com as rubricas encontradas nos manuais de teologia sistemática, mas são o resultado de uma leitura cuidadosa do Antigo Testamento. Brueggemann (1997) também enfatizou a diversidade no Antigo Testamento quando construiu sua teologia do Antigo Testamento, fazendo uso da metáfora de um processo judicial onde testemunho e contratestemunho existem lado a lado, apesar do fato de que eles podem diferir amplamente. A abordagem seguida por Gerstenberger (2002) também é reveladora. Ele apresentou uma teoria sobre a teologia do Antigo Testamento com o título: Teologias (no plural!) do Antigo Testamento.

Olhando para essas diferenças marcantes, é preciso perguntar se e de que maneira é possível uma relação entre essas duas disciplinas distintas.

4. Provérbios 8 como estudo de caso

Para ficar ainda mais clara as diferenças dessas duas áreas, iremos demonstrar como Provérbios 8. 22-31 foi interpretado em alguns estudos recentes do AT e nas Teologias Sistemáticas. Depois de expostas as diferenças, iremos propor um caminho de união entre as duas através da interpretação teológica em ambas as áreas.

4.1. Interpretações recentes de Provérbios 8 nos estudos do AT

As interpretações de Provérbios 8 nos estudos do AT se concentram bastante, como temos observado acima, nos aspectos literários e históricos desse texto. O foco recai em comparações com a literatura ugarítica e egípcia e a relação da sabedoria com os deuses dessa literatura. A maioria dos comentaristas não veem nenhuma referência a Cristo ou à sua geração eterna (leituras comuns na exegese pré-crítica). Encurtando um longo caminho, podemos resumir as interpretações principais em três conceitos diferentes.

1. Sabedoria como deusa. Esse tipo de conclusão é baseado em comparações com a deusa sabedoria do Antigo Oriente Próximo. (Claudia V. Camp, 1985; Michael D. Coogan, 1999, pp. 203–209; e William A. Young, 2001, pp. 221–223). Hermann Gunkel, pai da Crítica da forma do AT, foi um dos primeiros a salientar que a Senhora Sabedoria em Pr. 1-9 tinha as qualidades de uma deusa, e ele sugeriu um pano de fundo mitológico da Mesopotâmia (Hermann Gunkel, 1969, 1:95).

Outros estudiosos não viram um fundo mesopotâmico, mas egípcio para a Senhora Sabedoria, particularmente nas deusas Ísis e Maat. Por exemplo, no final da década de 1960, Christa Bauer-Kayatz apresentou a hipótese de que a deusa egípcia Maat era a ancestral da Senhora Sabedoria de Prov 1–9, fornecendo numerosos paralelos entre as duas. W. L. Knox (1937) também chegou às mesmas conclusões.

Outros estudiosos encontram a província da Deusa da Sabedoria de Prov 8 na própria terra de Israel. Em sua monografia de 1986, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined* [Sabedoria e o Livro dos Provérbios: Uma Deusa Hebraica Redefinida], Bernhard Lang postula que a antiga sociedade israelita era em grande parte politeísta, adorando pelo menos uma deusa, Astarte (Rainha do Céu), junto com Yahweh, e contra este pano de fundo “A Senhora sabedoria deve ser entendida como outra deusa” (p. 5).

Desde a década de 1980, a teologia feminista, especialmente na América do Norte, enfocou especificamente a figura da deusa Sabedoria (*hokmâ*) em Israel, incluindo referências em Pv. 8, explorando as possibilidades dessa figura se tornar a base para uma nova espiritualidade cristã (Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1983; Rosemary Radford Ruether, 1983, pp. 54–61; Camp, 1985; Susan Cady, Marian Ronan, e Hal Taussig, 1986; e Silvia Schroer, 2000)..

2. Sabedoria como personificação poética. Para alguns estudiosos, a personalidade da Sabedoria em Pv. 8 é apenas poética, e não ontológica (R. B. Y. Scott, 1965, p. 71). Para Gerhard von Rad (1972, pp. 152-153), a Senhora Sabedoria deve ser vista dentro do processo histórico de “teologização” da sabedoria humana; ela é a “voz da ordem do mundo” personificada que convoca e instrui os seres humanos”.

Alguns comentaristas evangélicos, embora reconhecendo o imediato contexto como completamente metafórico (personificação poética), também sugeriram que, à luz do cenário canônico mais amplo, “a personificação da sabedoria, longe de ultrapassar a verdade literal, foi uma preparação para sua declaração completa, uma vez que o agente da criação não era mera atividade de Deus, mas o Filho, Sua eterna Palavra, Sabedoria e Poder (ver também João 1.1–14; 1Co. 1.24, 30; Hb. 1.1–4; Cf. Derek Kidner, 1964, p. 79.).

3. Hipostatização da Sabedoria. A monografia de 1947 de Helmer Ringgren, *Palavra e Sabedoria*, representa uma grande tentativa moderna de argumentar a favor da teoria da hipostatização em relação à Sabedoria. Ringgren refere-se à hipóstase em uma “definição mais ampla do termo” do que o sentido teológico de “pessoa da Trindade” (usado nos debates do século IV); é para ele “uma quase personificação de certos atributos próprios de Deus, ocupando uma posição intermediária entre personalidades e seres abstratos.

Em suma, na erudição bíblica, Provérbios 8.22 recebe atenção concentrada. Os comentaristas também discutem o significado do verbo *הָבִי* em Provérbios 8.22, traduzido de várias maneiras como “trouxe” ou “possuía”, a (pré) existência da Sabedoria e sua identidade como personificação ou hipóstase de Deus. No máximo, os estudiosos da Bíblia afirmam que a Sabedoria é uma estrutura ou tipo de Cristo. No entanto, mesmo com essa conexão, a Sabedoria não é igualada à segunda pessoa da Trindade. Em concordância com outros, Tremper Longman escreve: “Pv. 8 não é uma profecia de Jesus ou qualquer tipo de descrição literal dele.... A Mulher Sabedoria não é uma forma pré-encarnada da segunda pessoa da Trindade. Jesus não deve ser identificado com a Sabedoria... a associação entre Jesus e a Mulher Sabedoria no NT é uma maneira poderosa de dizer que Jesus é a personificação da Sabedoria de Deus” (Longman, pp. 212–13; ver também Delitzsch, p. 183; Fox, 2000, pp. 279, 352–59; Waltke, 2004, pp. 126–31; cf. Murphy, pp.55, 278–87). Essa negação dos estudiosos da

Bíblia entra em conflito com muitos teólogos sistemáticos que identificam Cristo com a Sabedoria como veremos a seguir. Além disso, as conclusões dos comentaristas resistem a qualquer argumento para a natureza Triúna de Deus baseada em Provérbios 8.22. No entanto, os comentários de Longman correspondem às questões interpretativas daqueles teólogos que duvidam de uma correlação direta entre Cristo e a Sabedoria em Provérbios 8. É uma questão de intenção dos autores do Antigo Testamento e a interpretação de seus textos à luz do Novo Testamento.

4.2. Provérbios 8 nas Teologias Sistemáticas

Provérbios 8.22 e 8.22–31 representam uma das coleções de versículos mais citados de Provérbios na teologia sistemática. Além disso, as referências se concentram no contexto das pessoas divinas, sob categorias rotuladas como “A Trindade”, “A Divindade do Filho” e “A Distinção e Unidade da Trindade”. Os teólogos quase uniformemente usam Provérbios 8.22–31 para defender a distinção dentro da unidade entre o Pai e o Filho, a eternidade desse relacionamento e a identidade de Cristo como Sabedoria (à Brakel: 1:160–61; Bavinck: 2:261, 421, 423; Berkhof: 86; Bray: 167; Calvin: 13,7; Frame: 111, 323, 435; Gill: 1.xxiv.1; Grenz: 393; Grudem: 229; Härle: 335, 402; Hodge: 1: 505; Johnson: 125; Kraus: 72, 409; Moule: 71; Strong: 309, 341, 378, 380; Thiessen: 287; Turretin: 1:292–95, 287; 2:178, 344). Provérbios 8.22 aparece especialmente neste contexto, pois pertence ao argumento ariano de que o Filho foi criado por Deus (Bavinck: 2:290, 310; Berkouwer 1954: 61; Calvin: 14.8; Erickson: 696; Grudem: 243; Hodge: 1:396-97). Lê-se: “O Senhor me criou/possuiu no início de sua obra, o primeiro de seus atos de muito tempo atrás”. Com menos consenso, Provérbios 8.22–31, muitas vezes com Provérbios 3.19, ocorre no contexto da doutrina da criação. Ele apoia uma variedade de pontos, todos relacionados à ordem criada: Deus fez o mundo por meio da sabedoria; havia uma realidade pré-temporal; sabedoria, Cristo e Deus existiam antes da criação; toda a criação é boa; e em Provérbios 8, Deus se revela ao homem sem um mediador (Mason: 78; Frame: 192; Bavinck: 2:418, 426; Fitzwater: 245; Garrett: 345; Gill 1767: 3.i.3; Turretin: 1:437 ; Oden: 1:245; Barth: 3.i.52; van Oosterzee: 262; Dorner: 296).

Além desse uso concentrado para a doutrina da Trindade e da criação, os teólogos fornecem Provérbios 8.22-31 como evidência dos decretos de Deus, sua revelação geral e especial, seu atributo de sabedoria, providência, amor de Cristo pelos

eleitos, a criação de anjos, e também dentro de prolegômenos (Bavinck: 1:318, 314; 2:372, 421; Gill 1767: 1.xix.3; 2.i.2; 2.iv; Thiessen: 152; Turretin: 1:431, 540; Frame: 180; Johnson: 61; Kraus: 98, 209; Berkhof: 69; Berkouwer 1952: 205; Barth: 3.i.145; Thielicke: 1:195; Pope: 125, 146). Isso mostra os usos variados de Provérbios, mas também algumas semelhanças firmes, a saber, a interpretação cristológica consensual: os teólogos sistemáticos interpretam a Sabedoria em Provérbios 8.22 como sendo Cristo, apoiando uma doutrina da divindade trina quase em conjunto. Alguns teólogos expressam mais cautela ao aplicar este texto às preocupações trinitárias (Garrett: 309, 346; Dörner: 348; Weber: 1:357; Pannenberg: 1:265; 2:24, 368; Barth: 3.i.52, 57).

Pannenberg fundamenta a preexistência de Cristo nas afirmações do Novo Testamento sobre a autoridade divina de Jesus. No entanto, ele observa que essa ideia “poderia surgir facilmente em vista de sua relação com as noções judaicas da pré-existência da sabedoria divina (Pr. 8:22ss.; Cf. Pannenberg: 1:265). Ele afirma mais enfaticamente: “No que diz respeito à função [de Cristo] como mediador da criação, o NT desenvolve a ideia do Filho de Deus em conexão com o conceito judaico de sabedoria divina preexistente (Pv 8.22-31) e a expressa em termos do Logos” (Pannenberg: 2:24). Embora Pannenberg possa mostrar alguma reserva, ele identifica uma ligação entre o papel trinitário de Cristo e Provérbios 8. Garrett observa a importância de traduzir Pr. 8.22 como “criado”, mas articula a questão interpretativa mais ampla: “Portanto, uma coisa é concluir que o Antigo Testamento contém indicadores para a diferenciação do Pai, do Filho e do Espírito Santo que são consistentes com a doutrina cristã da Trindade em Unidade de Deus. Outra coisa é afirmar que os escritores do AT pretendiam falar e explicar essa doutrina. Parece, portanto, que a primeira opção em vez da segunda deve ser tomada” (Garrett: 1:309).

Conclusão: Hermenêutica Teológica como ponto (de partida e) de contato

Com todas essas diferenças, seria possível uma maior aproximação? Seria possível um engajamento sério, sem ficar “em cima do muro”, ou levaríamos pedradas dos dois lados? Em uma época de especialização cada vez maior, onde sofremos de uma sobrecarga de informação, será que algum remédio ou terapia será suficiente? Numa época onde há pouco esforço de cooperação entre os estudiosos do AT e do NT, pouco

até mesmo entre os estudiosos do próprio AT, perguntar da relação entre AT e TS parece mais pesado do que a antiga pergunta de Tertuliano, sobre o que Jerusalém tem a ver com Atenas. Falando de um ponto de vista histórico, os estudiosos do Antigo Testamento podem sentir que 'finalmente estão livres' da escravidão das doutrinas dogmáticas que os mantiveram reféns por tantos anos? As forças da história afastarão cada vez mais as disciplinas bíblicas e teológicas? Que Deus nos livre!

E os teólogos sistemáticos? Realmente precisam dos estudos do AT? É justo esperar que os teólogos sistemáticos conheçam as últimas teorias sobre a autoria e origem do Pentateuco ou as últimas teorias sobre quando e como os livros proféticos se originaram ou sobre os últimos desenvolvimentos no campo da teologia da sabedoria? Os teólogos sistemáticos precisam saber qual veio primeiro: J ou D?

Às vezes, tenho a sensação de que os teólogos sistemáticos, na melhor das hipóteses, não estão interessados ou, na pior das hipóteses, simplesmente entediados com os detalhes examinados de um texto, enquanto os estudiosos do Antigo Testamento, muitas vezes perdem de vista o quadro geral.

A proposta desse ensaio é mostrar como a recente (mas antiga) metodologia da hermenêutica teológica (veja algumas indicações de leitura na bibliografia) pode ajudar a reaproximar os estudos bíblicos e dogmáticos.

Nesse encontro, os estudos do AT precisam de uma hermenêutica teológica, enquanto a TS precisa de uma teologia hermenêutica. A hermenêutica teológica (cristã) já parte do pressuposto do Deus triúno que se revela na Bíblia, e na Bíblia como palavra desse Deus.

Aplicada aos estudos do AT, tal abordagem se coloca para além dos reducionismos encontrados em outras abordagens, como o método histórico-crítico, por exemplo. Absolutizar os aspectos linguísticos e históricos sem levar em conta o aspecto teológico, é reduzir a análise de tal forma a se perder o próprio propósito a qual se dirige o texto em seu contexto. A Bíblia não é uma obra literária homérica ou uma tese historiográfica iluminista (caso fosse, justificaria o método histórico-crítico), mas um livro sobre Deus para o povo de Deus. Portanto, um livro centralmente teológico precisa de uma hermenêutica teológica para seu entendimento adequado. Nesse sentido, a TS pode (deve) contribuir para os estudos do AT, ao lembrar seus estudiosos da unidade e coerência teológica em meio a diversidade do AT e que, os estudos do AT nunca serão completos se pararem nesse lado do cânon. A hermenêutica teológica nos lembra não apenas da unidade canônica, mas da unidade da teologia como um todo, onde cada

“área” é importante por si só, mas deve ser reintegrada no todo do labor teológico. Um exemplo prático disso tudo é que, se o AT como um todo ensina o monoteísmo, uma de suas partes (Pv. 8, por exemplo) não irá ensinar positivamente sobre a existência de uma distinta deusa real a mais que deve ser adorada junto com YHWH. A hermenêutica teológica em sua expressão sistemática ajuda a pôr limites na contextualização, a fim de que a exegese não caia na falácia da paralelomania.

Por outro lado, a TS precisa ser fundamentalmente informada pela Teologia Bíblica, o que inclui não apenas o NT, mas também a Bíblia Hebraica – a final, é uma sistematização desse conteúdo bíblico. Desse modo, os teólogos sistemáticos precisam primeiro ouvir o texto bíblico em seu contexto original, responder a ele com fé, e depois colocar essa fé responsiva para buscar o entendimento coerente do todo. Voltando ao nosso exemplo sapiencial, os teólogos devem evitar “saltar” direto para as conclusões trinitárias e cristológicas, sem antes dar ouvidos ao texto em si, para só depois colocá-lo em seu contexto canônico e ver suas recepções na Teologia Histórica.

Para concluirmos, voltamos ao velho círculo hermenêutico, onde o todo é formado pelas partes e as partes informadas pelo todo. Alguns pensam que esse círculo é vicioso, pois não podemos escapar da prisão de suas garras. Prefiro pensar nesse círculo como virtuoso, não querendo me afastar de seu abraço caloroso.

REFERÊNCIAS

Obras citadas dos estudos do AT (e outros textos úteis para a discussão).

- Bernhard Lang. 1986, *Wisdom and the Book of Proverbs: A Hebrew Goddess Redefined*. New York: Pilgrim.
- Brueggemann, W., 1997, *Old Testament theology: Testimony, dispute, advocacy*, Fortress Press, Minneapolis.
- Childs, B.S., 1992, *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London.
- Childs, B.S., 1985, *Old Testament theology in a canonical context*, SCM Press, London.
- Christa Bauer-Kayatz. 1966, *Studien zu Proverbien 1–9*. WMANT 22: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; e idem, 1969, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit (BibS(N) 55*: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Claudia V. Camp. 1985, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* Sheffield: Almond.
- Coogan, Michael D. 1999, “The Goddess Wisdom—‘Where Can She Be Found?’” in *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A.*

- Levine, ed. Robert Chazan, William W. Hallo, and Lawrence H. Schiffman. Winona Lake: Eisenbrauns, 203–209.
- De Gruchy, J., 1994, 'The future of Old Testament studies from the perspective of systematic theology', *Old Testament Essays* 7(4), 282-285.
- Deist, F.E., 1987, 'Relatiwisme en Absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "Dogmatiese" Teologie', in W.S. Prinsloo & W. Vosloo (reds.), *Ou Testament teologie: Gister, vandag en more*, bl. 1-17, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Delitzsch, Franz. 1865. *Biblical Commentary on the Proverbs of Solomon*, translated by M. G. Easton. Edinburgh, UK: T. & T. Clark.
- Derek Kidner. 1964, *Proverbs: An Introduction and Commentary*, TOTC. Downers Grove: InterVarsity.
- Eichrodt, W., 1975, *Theology of the Old Testament*, SCM Press, London.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza. 1983, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Fox, Michael V. 2009. *Proverbs 10-31: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New Haven, CT: Yale University Press. 2000.
- _____ *Proverbs 1–9: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New York, NY: Doubleday.
- Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel* (trans. James D. Martin: Nashville: Abingdon, 1972),
- Gerstenberger, E.S., 2002, *Theologies of the Old Testament*, T & T Clark, Edinburgh.
- Goldingay, J., 2011, *Key questions about Biblical interpretation: Old Testament answers*, Baker Academic, Grand Rapids.
- Hasel, G.F., 1984, *Old Testament theology: Basic issues in the current debate*, 3rd rev. and expanded edn., Eerdmans, Grand Rapids.
- Hayes, J.H., 1981, *An introduction to Old Testament study*, Parthenon Press, Nashville.
- Helmer Ringgren, 1947, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund: Haken Ohlssons Boktryckeri.
- Heyns, J.A., 1987, 'Respons op F E Deist, Relatiwisme en Absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "Dogmatiese" Teologie', in W.S. Prinsloo & W. Vosloo (reds.), *Ou Testament teologie: Gister, vandag en more*, bl. 18-28, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- House, Paul R. 2005, *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução: Sueli Silva Saraiva. São Paulo: Editora Vida.
- Knox, W. L. 1937, "The Divine Wisdom," *Journal of Theological Studies* 38: 230–237; cf. Fox, *Proverbs 1–9*, 336–338.
- Le Roux, J.H., 1993, A Story of two ways: Thirty years of Old Testament scholarship in South Africa, *Verba Vitae*, Pretoria. (Old Testament Essays, Supplement Series 2).
- Lemche, N.P., 2008, *The Old Testament between theology and history: A critical survey*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Longman, Tremper. 2006. *Proverbs*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- MacDonald, N.B., 2006, *Metaphysics and the God of Israel: Systematic theology of the Old and New Testaments*, Baker Book House, Grand Rapids.
- Murphy, Roland E. 1998. *Proverbs*. WBC. Nashville, TN: T. Nelson Publishers.

Rahner, K., 1979, *Theological investigations*, vol. XVI, Experience of the Spirit: Source of theology, Darton, Longman & Todd, London.

Obras citadas dos estudos da TS (e outros textos úteis para a discussão)

à Brakel, Wilhelmus. 1770. *The Christian's Reasonable Service*. 4 Vols. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books.

Barth, Karl. 1956. *Church Dogmatics*. 13 Vols. Edinburgh, UK: T&T Clark.

Bavinck, Herman. 1901. *Reformed Dogmatics*, edited by J. Bolt; translated by John Vriend. 4 Vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

Berkhof, Louis. 1953. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Berkouwer, G. C. 1971. *Sin*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

_____ 1954. *The Person of Christ*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

_____ 1952. *The Providence of God*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Boice, James Montgomery. 1986. *Foundations of the Christian Faith: A Comprehensive & Readable Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Bolt, John. 2011. "Bavinck's Use of Wisdom Literature in Systematic Theology." *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29: 4–23.

Bray, Gerald Lewis. 2012. *God Is Love: A Biblical and Systematic Theology*. Wheaton, IL: Crossway.

Calvin, John. 1536. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by J. McNeill, translated by F. Battles. 2 Vols. Philadelphia, PA: Westminster Press.

Carson, D.A. 1991. "The Role of Exegesis in Systematic Theology." Pp. 17–38 in *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*, edited by J. Woodbridge & T.

Erickson, Millard. 1983. *Christian Theology*. Grand Rapids MI: Baker Books.

Frame, John M. 2013. *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing.

Gaffin, Richard. 1976. "Systematic Theology and Biblical Theology." *Westminster Theological Journal* 38/3: 281-99.

Gill, John. 1770. *Body of Divinity*. <http://www.preteristarchive.com/Books/1769-gill-divinity.html>

Grenz, Stanley J. 1994. *Theology for the Community of God*. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers.

Grudem, Wayne A. 1994. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Leicester, UK: Inter-Varsity Press.

Hodge, Charles. 1845. *Systematic Theology*. 3 Vols. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

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

Pannenberg, Wolfhart. 1991. *Systematic Theology*. 3 Vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- Strong, Augustus. 1907. *Systematic Theology*. 3 Vols. Philadelphia, PA: Judson Press.
- Thiessen, Henry. 1956. *Introductory Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Turretin, Francis. 1696. *Institutes of Elenctic Theology*, edited by J. Dennison; translated by G. Giger. 3 Vols. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing.
- Vanhoozer, Kevin. 2014. “*Is the Theology of the New Testament One or Many?*” Pp. 17–38 in *Reconsidering the Relationship Between Biblical and Systematic Theology in the New Testament: Essays by Theologians and New Testament Scholars*, edited by B. Reynolds & B. Lugioyo. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.

Obras seleccionadas para o estudo da Hermenêutica Teológica

- Cunningham, Mary Kathleen. 1995, *What Is Theological Exegesis? Interpretation and Use of Scripture in Barth’s Doctrine of Election*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Daley, Brian E. “Is Patristic Exegesis Still Usable? Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms.” *Communio* 29 (Spring 2002): 185–216.
- Davis, Ellen F., and Richard B. Hays, eds. 2003, *The Art of Reading Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fowl, Stephen E. 1998, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation. Challenges in Contemporary Theology*. Oxford: Blackwell.
- . 1997, ed. *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell.
- Fowl, Stephen E., and L. Gregory Jones. 1991, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jeanron, Werner. 1991, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. New York: Crossroad.
- Jeffrey, David L. 2003, *Houses of the Interpreter: Reading Scripture, Reading Culture*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Lundin, Roger, Anthony C. Thiselton, and Clarence Walhout. 1999, *The Promise of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1985, *The Responsibility of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Martin, Francis. 2006, *Sacred Scripture: The Disclosure of the Word*. Naples, FL: Sapientia.
- Vanhoozer, Kevin J. “Body-Piercing, the Natural Sense, and the Task of Theological Interpretation: A Hermeneutical Homily on John 19:34.” *Ex Auditu* 16 (2000): 1–29.
- . 2005, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster/John Knox.
- . 2002, *First Theology: God, Scripture, Hermeneutics*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- . 1998, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan.

- Vanhoozer, Kevin J., Charles A. Anderson, and Michael J. Sleasman, eds. 2007, *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Vanhoozer, Kevin J., James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson, eds. 2006, *Hermeneutics at the Crossroads*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- Vanhoozer, Kevin J., et al., eds. 2005, *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Watson, Francis. 1997, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1994, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Williams, David M. 2004, *Receiving the Bible in Faith: Historical and Theological Exegesis*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Zimmermann, Jens. 2004, *Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational Trinitarian Theory of Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.

AS VOZES DISTINTAS DO EVANGELHO

*Wanderson José dos Santos*⁸⁷

Resumo: Neste artigo, propõe-se discutir as vozes distintas de acordo com cada perspectiva dos evangelistas. Destacamos a importância de olhar para os quatro Evangelhos de acordo com a ótica deles. Um paradigma que foi abordado é a relevância particular que cada obra tem, pois não foram apenas registros sobre a vida e obra de Jesus, mas particularidades sobre Deus agindo por meio de seu Filho na terra. Objetivando assim, interpretar a maneira que cada autor registrou sobre Jesus Cristo.

Palavras-Chave: Vozes distintas. Perspectivas. Evangelhos

Abstract: In this article, the aim is to discuss the different voices of the evangelists according to their individual perspectives. We emphasize the importance of looking at the four Gospels from their point of view. An aspect that was approached is the particular relevance that each work has, as they were not only records of the life and work of Jesus, but also descriptions of God acting through his Son on earth. Thus, we aim to interpret the way in which each author wrote records about Jesus Christ.

Keywords: Different voices. perspectives. Gospels

1. Introdução

Neste artigo, visa argumentar o tema *as vozes distintas do Evangelho*, refletindo a forma como eles escreveram sobre a mesma pessoa, Jesus, mas com óticas distintas um do outro. Por que temos quatro Evangelhos falando sobre a mesma pessoa? Não seria adequado ter apenas um Evangelho? Aprouve a Deus registrar na Bíblia quatro obras que falam sobre a mesma pessoa, Jesus, para enfatizar sua grandeza sendo dita por ângulos distintos um dos outros. Afinal de contas, Lucas não possui o mesmo nível acadêmico que Mateus, Marcos não possui a mesma estrutura linguística de João, portanto, cada evangelista escolheu suas palavras, estilos e estruturas para escrever suas obras.

⁸⁷ Mestrando em Estudos Bíblicos e Teológicos do NT pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Mestrando em Hermenêutica e exposição bíblica pelo Seminário Teológico Betel Brasileiro, São Bento – SP; Pós-Graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil e pelo Seminário Jonathan Edwards; Graduando em Letras pela UNIFAVENI – SP; Curso gramática para preparadores e revisores de texto pela Universidade do Livro, UNESP – SP; Bacharel em Teologia pelo Seminário Betel Brasileiro, Santo André – SP. E-mail: wanderson.jose93@gmail.com

2. As vozes distintas

Cada Evangelho expõe sua abertura introdutória de uma forma particular. Os quatro primeiros escritos do Novo Testamento são os retratos literários mais importantes de Jesus Cristo em toda a história do cristianismo. “O NT contém quatro testemunhos narrativos do ministério de Jesus, e todos descrevem o significado teológico de Cristo de formas distintas” (THIELMAN, 2007, p. 53). Os conteúdos desenvolvidos nos Evangelhos são relatos narrativos sobre Jesus Cristo, cada um com sua ótica particular e distinta um do outro.

Eles são distintos porque seus objetivos são diferentes. Em Mateus, vemos a natureza Messiânica de Jesus. Em Marcos, deparamo-nos com um Jesus, servo de Deus. Em Lucas, observamos Jesus, o Filho do Homem, isto é, a humanidade de Jesus em Lucas é mais acentuada. No Evangelho de João, vemos o verbo, a natureza divina de Jesus. Cada evangelista tem sua ótica distinta sobre Jesus, por isso devemos compreender que cada um deles está escrevendo para um público distinto do outro. Conforme a ótica desses evangelistas vemos um Deus que cansa, chora, sangra, morre e ressuscita através dessas perspectivas específica. Conforme I. Howard Marshall,

Os modos como as pessoas pensam dentro de suas estruturas podem ser pesquisados, para tanto, mais uma distinção útil pode ser feita entre o interesse ou interesses principais de um autor e a elaboração detalhada desses interesses. Ao traçar essa distinção, podemos detectar o núcleo de seu pensamento e evitar o risco de perder a visão da floresta por estarmos olhando apenas para uma árvore. Por exemplo, os conteúdos detalhados dos três evangelhos sinóticos demonstram um grau considerável de semelhança e repetição. No entanto, se prestarmos atenção a seus interesses principais, isso nos ajudará a reconhecer que eles podem apresentar diferenças significativas na forma como cada autor utiliza seus materiais. Mateus enfatiza a figura de Jesus como mestre, enquanto João busca mostrá-lo mais como aquele que nos revela Deus (MARSHALL, 2018, p. 31).

Darrell L. Bock, um grande estudioso do Novo Testamento ainda sustenta que,

Um argumento que alinha todo o livro é que o leitor dos evangelhos deve respeitar as afirmações dos documentos que apresentam Jesus como uma figura que faz asserções, sem precedentes, sobre a autoridade proveniente de seu relacionamento único com Deus (BOCK, 2013, p. 19).

O que torna os relatos de Jesus profundo é entender que os Evangelhos têm quatro evangelistas falando da mesma pessoa, Jesus Cristo, com óticas distintas e perspectivas teológicas diferente um do outro. Ainda segundo Bock,

Assim como há quatro direções no mundo em que vivemos, e quatro ventos universais, e como a igreja está dispersa sobre toda a terra, e o evangelho é a coluna e a base da igreja e o sopro de vida, também é natural que deva haver quatro colunas, soprando imortalidade de todas as quatro direções e acendendo a vida dos homens de novo. Daí, fica manifesto que a Palavra, o arquiteto de todas as coisas, que se assenta sobre o querubim e mantém todas as coisas unidas, ao ser manifestado aos homens, tenha nos dado o evangelho em forma quádrupla, mas unido por um só Espírito (BOCK, 2013, p. 21).

Os Evangelhos não foram escritos apenas para mostrar quais foram as palavras que Jesus falou, como ele se comportou, ou até mesmo como ele se relacionou com as pessoas. Nesses Evangelhos vemos a forma que Cristo fala e age em nome de Deus. “Ele não é apenas um profeta, tampouco o agente humano do Reino de Deus” (BOCK, 2013, p. 21), Deus está agindo na história através de seu Filho, Jesus.

A Bíblia expõe quatro Evangelhos sobre Jesus Cristo sendo elas uma unidade literária, nenhum Evangelho é diferente do outro no sentido de composição literária. Cada um em seu próprio contexto distinto e estilo linguístico escrevendo o mesmo gênero literário, Evangelho. Cada um deles decide complementar uma perspectiva distinta de Jesus. Por causa de necessidades específicas de pessoas e experiências distintas. Não são quatro Evangelhos, é um único Evangelho com quatro retratos distintos de uma única pessoa, Jesus Cristo. Havia assuntos importantes para serem ditos, por isso, eles selecionaram, adaptaram e organizaram os materiais que escreveram. Tudo isso para apresentar de formas distintas.

Mesmo falando da mesma pessoa e os mesmos eventos, eles selecionaram aquilo que queriam escrever, adaptaram e organizaram aquilo que queriam colocar em seus livros. Eles são teólogos ao mesmo tempo em que são historiadores, ou seja, eles não estavam descrevendo fatos de uma forma neutra, eles estavam fazendo teologia acerca daquilo que aconteceu.

De acordo com Frank Thielman,

Os cristãos eram constantemente desafiados a comprovar a precisão histórica do relato do ministério, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo. Seu evangelho único fazia afirmações históricas, e formas fraudulentas do evangelho também faziam suas afirmações. Era extremamente necessário, portanto, que os cristãos primitivos e

ortodoxos radicassem profundamente suas convicções teológicas nas testemunhas mais antigas de Jesus e seu significado (THIELMAN, 2007, p. 58).

Ter uma afirmação por escrito sobre Jesus Cristo era importante para proteger a igreja de falsas heresias que poderiam estar circulando acerca de Jesus. Conforme Bock,

É essa mistura de continuidade e diversidade nos evangelhos que fornece à descrição de Jesus sua riqueza e que abre a porta para uma nova análise de quem Jesus é à luz dos evangelhos estudados como uma unidade (BOCK, 2013, p. 22).

O Senhor Jesus Cristo é apresentado por meio de quatro vozes distintas. Os Evangelhos foram escritos para um público amplo, porém, devemos compreender que os públicos originais para o qual os Evangelhos foram escritos não são tão claros, mas eles foram escritos, em cada caso, para uma comunidade ou conjunto de comunidades locais. “O argumento de consenso é que os relatos de cada evangelho são contados de uma forma que a narrativa seria relevante para uma pequena comunidade” (BOCK, 2013, p. 23). Ainda segundo Bock,

A implicação da intenção deles, a saber, de se dirigir à igreja em geral, significa que o que nós não sabemos com certeza sobre as particularidades de cada ambiente do Evangelho – e há muita coisa que nós não sabemos sobre tais detalhes – causa pouco impacto sobre nossa avaliação da mensagem básica desses evangelhos. Não é preciso um conhecimento profundo da comunidade original a qual cada evangelho foi endereçado para se entender sua mensagem, embora tal conhecimento, quando pode ser determinado, de fato nos ajude a avaliar certas nuanças de detalhe (BOCK, 2013, p. 23).

As estruturas de cada Evangelho é o que nos ajudam a ter uma consciência do que sabemos e o que não precisamos saber sobre suas origens, ou seja, a estrutura, temas, autoria, datação e ambiente de cada uma dessas obras é o que consideramos. É exatamente isso que nos mostra as distinções de cada obra, Marcos é diferente de Mateus por causa de sua estrutura e tema, João é diferente de Lucas por causa de sua estrutura e tema, e assim por diante. É por isso que são chamados de quatro retratos literários de um mesmo Evangelho, ou um Evangelho e quatro evangelistas.

O fato de termos quatro Evangelhos nos mostram que o Senhor Jesus Cristo, é grande, e uma única perspectiva não seria suficiente para compor a tremenda grandeza e infinitude de sua Pessoa, portanto, por causa de necessidades específicas de pessoas distintas e experiências particulares de cada um dos evangelistas surgem Evangelhos distintos falando da mesma pessoa, mas com perspectivas distintas.

Marcelo Musa Cavallari ao escrever sua belíssima obra intitulada, *Evangelhos*, argumenta algo muito interessante sobre o termo Evangelho, ele esclarece,

Marcos usa o termo Evangelho oito vezes, Mateus quatro e Lucas nenhuma, embora use o verbo derivado. Se a primeira frase de Marcos, “princípio do bom anúncio de Jesus Cristo” é, como creem alguns, um título, então ela é o exemplo mais antigo de uso de *euaggelion* como título de um livro que conta a história de Jesus. Irineu, um apologista cristão do século II, usa o termo inequivocadamente para falar dos quatro textos, embora também chame de evangelho os demais escritos do Novo Testamento, uma vez que todos se referem a Jesus. Eusébio de Cesareia, assim como Irineu, fala sempre de “evangelho” no singular, enquanto Clemente de Alexandria (que viveu no fim do século II e início do século III) mesmo quando cita um dos textos diz “evangelhos”, no plural. Desde muito cedo, a tradição viu os quatro textos como partes indispensáveis de um único “bom anúncio (CAVALLARI, 2020, p. 28).

Jesus Cristo é grande demais e isso é apresentado nos quatro Evangelhos de acordo com as perspectivas de cada um. É possível observar que cada um tem à sua maneira de apresentar Jesus Cristo para o público com suas próprias ênfases teológicas. Entretanto, algo muito importante de observar nos Evangelhos é que cada Evangelho inicia com uma preposição em grego “*kata*”, na qual significa de acordo com, ou seja, cada Evangelho é escrito “de acordo” com o pensamento de cada autor.

3. De acordo com (κατά)

Observamos que o termo Evangelho é usado pelos escritores. Outra questão muito interessante é sobre a preposição “*kata*” (κατά) que aparece nos Evangelhos. Por exemplo, a tradição antiga atribuía o Evangelho a Mateus, mas não necessariamente a autoria dele, sendo assim, a expressão “de acordo com” (tradução da preposição *kata*) que antecede o nome dos evangelistas não significa necessariamente autoria. O normal em grego para se identificar o autor de uma obra seria usar o simples caso genitivo no nome ou no artigo definido para nomes como o de Mateus.

A palavra “de acordo com”, tradução da preposição *kata*, pode, também se referir à autoria do texto ou indicar que Marcos, Mateus, Lucas e João como os responsáveis pelo conteúdo e forma de cada versão do Evangelho, por isso, que na Bíblia em grego do Novo Testamento os Evangelhos começam com as preposições *kata*. De acordo com Pennington,

Essa discussão se sobrepõe significativamente ao capítulo anterior e à questão do significado do *euangelion* e dos sobrescritos para os nossos quatro evangelhos, porque a titulação desses relatos como “O Evangelho segundo...” inevitavelmente criou uma expectativa para o que estava prestes a ser ouvido, lido e experimentado. Para Marcos, isso é mais óbvio com suas palavras iniciais: “O começo do evangelho sobre/de Jesus Cristo”. Palavras de abertura de Mateus – “o livro da gênese de Jesus Cristo...” – identificam seu trabalho como literário (e não apenas uma coleção de aforismos ou ditos) e, especialmente, evocam uma conexão forte e óbvia com o livro de Gênesis e as porções genealógicas do Antigo Testamento. No prólogo muito mais técnico de Lucas (1.1-4), ele chama sua própria descrição de narrativa ordenada (*diegesis*). A impressionante abertura de João – *No princípio, era o Verbo* – desperta seu próprio conjunto de associações, tanto com o início da Sagrada Escritura, na criação em Gênesis 1.1, quanto com a profunda e importante tradição filosófica grega referente ao Logos (*logos*) [...]. Esse título de “Evangelho” torna-se a “palavra mestra” abrangente que cria um rico conjunto de expectativas (PENNINGTON, 2019, p. 39-40).

Para os primeiros cristãos esse título passou a referir-se a uma narrativa sobre Jesus Cristo. Quando olhamos para a tradição escrita dos manuscritos encontramos evidências de autoria seja no começo ou no final do livro, por exemplo, nas cartas paulinas. O modo que os escribas usavam para descrever isso era por meio do genitivo que trazia a ideia de posse, ou seja, foi Paulo que escreveu, ele é o próprio originador. O escritor é o autor da carta e esta carta pertence a ele, sendo a sua identidade. Os Evangelhos nunca dizem “de” Marcos ou “de” João, eles preferem a expressão grega “*katá*”, e essa pequena evidência demonstra uma consciência na igreja primitiva de que aquele material era de Cristo, isto é, Jesus era o conteúdo daquele material. Os Evangelhos são apresentados de acordo com diferentes autores. Sendo assim, esse é o Evangelho de acordo com Marcos, de acordo com Mateus, de acordo com Lucas e de acordo com João.⁸⁸ Segundo Leon Morris,

Enfrentamos um problema quando passamos para os evangelhos. Se nos concentramos no que Jesus fez e disse, poderemos esquecer que cada evangelista é um teólogo. Se tentarmos destacar a contribuição de cada um, podemos dar a impressão de que Jesus não fez nem disse muitas coisas (MORRIS, 2009, p. 109).

Esses retratos distintos nos mostram as palavras que o próprio Jesus disse, ou seja, esse acontecimento da vida e obra de Jesus Cristo, caso não fosse verdadeiro ou ele não estivesse vindo literalmente para a terra, não haveria cristianismo, não haveria Evangelho, ou melhor, não haveria os relatos sobre o Deus encarnado. Temos a

⁸⁸ Começo com o Evangelho de Marcos, porque acredito que esse foi o primeiro Evangelho a ser escrito.

oportunidade de ver o Deus encarnado na particularidade de cada um dos relatos de acordo com cada autor.

Marcos, Mateus, Lucas e João tem seu próprio pensamento teológico, entretanto, isso não faz admitir que a teologia de cada um é maior ou mais importante do que o outro. “Nenhum deles é um gênio teológico que propõe um conjunto singular de ideias originais para edificação dos fiéis” (MORRIS, 2009, p. 110). As palavras de Jesus e os seus atos são os objetos de cada Evangelho e essa é a razão por que os Evangelhos foram escritos.

Estudar os Evangelhos de acordo com a ótica de cada evangelista, é analisar a seleção dos materiais e os motivos pelos quais chegaram à determinada seleção sobre o que eles quiseram dizer com o que escreveram. Olhar para eles é compreender a perspectiva sobre o ministério de Jesus de acordo com Marcos, Mateus, Lucas e João. O foco não é quem escreveu, ou analisar o conteúdo de cada um, mas amar o Jesus que é retratado por cada um. Os Evangelhos trazem informações confiáveis sobre Jesus Cristo. Os Evangelhos protegem nosso pensamento sobre falsas doutrinas cristológicas. Segundo Morris,

Alguns críticos destacam tanto o papel da igreja ao manusear a tradição incorporada nos evangelhos, que Jesus é reduzido à insignificância. Não há dúvida de que o papel desempenhado pela igreja foi importante. Cada evangelista era membro da igreja e escreveu com as necessidades da igreja em mente. Cada um nos transmitiu, e nem poderia ser de outra forma, apenas informações que se preservaram na igreja. Muitas coisas da vida de Jesus nos são desconhecidas; claramente o que foi preservado sobreviveu porque era lembrado pela igreja como algo importante (MORRIS, 2009, p. 110).

Jesus é importante demais para ser lembrado e descrito pelos evangelistas. Devemos entender que cada evangelista tem sua maneira peculiar de escrever sobre Jesus e sua própria reflexão teológica sobre ele. Os Evangelhos apresentam as boas-novas a respeito de Jesus, o Messias, o Filho de Deus, sendo assim, não são apenas histórias, são pensamentos teológicos de acordo com Marcos, Mateus, Lucas e João.

Evangelhos são uma devoção a pessoa Jesus Cristo. Cada um dos evangelistas tem à sua maneira de prestar sua devoção a Ele, porém, devoção não apenas no sentido de louvar, mas de transmitir a personalidade de Cristo por meio da escrita. “A característica comum mais óbvia é sua natureza literária básica como narrativas conectadas das atividades de Jesus” (HURTADO, 2012, p. 349).

A vida de Jesus é retratada distintamente pelas perspectivas de cada evangelista. As seqüências de suas respectivas narrativas conectadas variam, em alguns casos de modo bem compreensível. Cada retrato de Jesus apresenta uma estrutura narrativa, isto é, cada Evangelho tem uma trama, uma linha histórica e cada dito particular dentro desse relato é sequencial.

Mesmo sendo diferentes os evangelistas desenvolvem uma estrutura similar sobre as atividades de Jesus, por exemplo, Marcos, Mateus e Lucas apresentam o personagem João Batista, e mostram a trajetória para Jerusalém. Hurtado sustenta,

À luz das diferenças entre eles é tanto mais interessante que todos tenham uma estrutura narrativa perceptivelmente similar para as atividades de Jesus, que começa com João Batista, depois apresenta Jesus, seguido por uma apresentação sequencial de suas atividades que incluem o chamado de discípulos, milagres, ensinamentos, controvérsia e oposição. Todos eles culminam em uma viagem a Jerusalém com uma narrativa extensa dos eventos, interrogatórios diante de autoridades religiosas e civis, sua execução pública e sua ressurreição e uma afirmação pós-ressurreição de sua discipulos (HURTADO, 2012, p. 349).

As versões que são apresentadas pelos evangelistas têm seus relatos com detalhes interessantes mesmo sendo uma história semelhante, por exemplo, observe o texto da tentação de Jesus. Ele, é anunciado nas vozes de cada evangelista sendo um modelo exemplar e autoritativo em suas ações e ensinamentos, no mundo narrativo dos quatro, vemos o caráter de Deus, autoridade e voz confiável cujo endosso de Jesus é relatado, por exemplo, no batismo de Jesus, na qual ouvimos a voz de Deus, e no decorrer dos Evangelhos, vemos como Deus realiza sua vontade na pessoa do Filho, Jesus. O próprio Jesus é a expressão clara de Deus.

Os Evangelhos expõem Jesus como uma figura de Adão, isto é, Jesus como o último Adão e inaugurador de uma nova criação, Ele é a imagem restaurada de Adão, Cristo é o perfeito Adão. De acordo com G.K Beale,

A genealogia de Mateus começa com a expressão grega *biblos genesos*, que pode ser traduzida por “livro da genealogia” ou “livro do princípio” ou até mesmo “livro de Gênesis”. Isso parece ser uma alusão a Gênesis 2.4, que também tem *biblos geneleos*: “Este é o livro da geração (ou “Gênesis”) do céu e da terra, quando foram criados, no dia em que o Senhor Deus fez o céu e a terra”. De forma semelhante, Gênesis 5.1,2 diz: “Este é o livro da geração (*biblos geneleos*; que alguns traduzem por “genealogia”) do homem no dia em que Deus criou Adão, à imagem de Deus o fez. Macho e fêmea os criou, e os abençoou; e chamou o seu nome de Adão, no dia em que os criou”. Então, assim como em Mateus 1, segue-se uma genealogia (a primeira na Bíblia), começando com Adão e terminado com Noé. A alusão de Mateus a Gênesis 2 e 5 fica ainda mais evidente se observarmos que

esses são os dois únicos lugares em todo o AT grego em que a expressão *biblos geneseos* aparece. O objetivo de Mateus ao usar essa expressão é deixar claro que ele está narrando o registro de uma nova era, a nova criação, iniciada pela vinda, morte e ressurreição de Jesus Cristo (BEALE, 2021, p. 177).

De acordo com o pensamento de Mateus, vemos uma nova criação em Cristo, Jesus é o último Adão restaurado. Seus pensamentos teológicos são desenvolvidos nos seus escritos. Mateus, tem um objetivo ao iniciar seu Evangelho com uma genealogia.

Marcos, Mateus, Lucas e João fazem questão de expor a voz de Cristo, e sua voz é sempre confiável, Ele nunca erra e os leitores nunca têm motivos para duvidar Dele. Seus ensinamentos são inteiramente autoritativos e superiores a todas as autoridades. Os evangelistas não escreveram um Evangelho para anunciar a vida de Cristo somente, mas mostrar em detalhes as próprias palavras que Jesus disse, a forma como ele conversou com as pessoas, a maneira injusta que ele morreu e a sua ressurreição.

Devemos observar os detalhes de todos os textos dos Evangelhos e como eles estavam expondo seus pensamentos teológicos nos textos. Eles pastoreavam e ensinavam (teologia) as comunidades enquanto escreviam. Ler a teologia de cada Evangelho é analisar as reflexões teológicas detalhadas de cada um, por exemplo, no Evangelho de João vemos a forma que ele pensa teologicamente sobre a humanidade (ou encarnação) de Jesus.

É importante reparar a maneira que Jesus lida com os vulneráveis. Conforme Hurtado,

Ele também é apresentado como inteiramente empático com esses ensinamentos nos valores defendidos nos escritos, com referências à sua compaixão, sua preocupação com os mais vulneráveis (p. ex., mulheres, leprosos, crianças) e sua crítica à ostentação e hipocrisia religiosas. Seus oponentes estão sempre e claramente errados e são caracterizados no melhor dos casos como espiritualmente obtusos, e no pior como moralmente corruptos (HURTADO, 2012, p. 350-51).

As ações de Jesus são expostas pelos evangelistas em cada cena, e a forma como ele lida com os vulneráveis é algo para prestar atenção. Outro elemento importante de olhar são os discípulos Dele. Os discípulos são escolhidos por Jesus para realizar as obras futuras e pregar as boas novas no nome de Jesus aonde forem, mas antes precisam ser moldados e treinados. Os autores dos quatro Evangelhos fazem questão de expor as falhas e deficiências deles.

Termos como “Cristo (gr. *Χριστός*), são utilizados pelos quatro evangelistas para enfatizar que cada um reconhecia Jesus como o portador legítimo desse título. Todos indicam que Jesus redefine a obra do Cristo. Esse título significa ungido, isto é, Jesus foi ungido para uma tarefa da mesma forma que os personagens eram ungidos para uma determinada função, por exemplo, reis, sacerdotes e profetas, Cristo também foi segundo o Novo Testamento. Conforme Hurtado,

Uma terceira característica de todos os quatro Evangelhos canônicos, muito mais importante do que alguns estudiosos parecem reconhecer, é o modo como eles estabelecem seus relatos sobre Jesus dentro de um contexto histórico, cultural e geográfico específico (HURTADO, 2012, p. 352).

Cada autor mostra Jesus na Judeia romana (Palestina) e cada perspectiva das ações de Jesus são ricas e detalhadas. Por exemplo, a mulher samaritana em João 4 é uma cena formidável. O foco não está apenas na teologia do texto, mas no comportamento de Jesus com uma mulher em uma região específica (Samaria). Situar Jesus Cristo em contexto histórico, geográfico e cultural específico, é importante.

Jesus não é um personagem simples de uma região humilde, mas uma pessoa importante que teve impactos em regiões específicas. Em cada região é vista a forma que Deus agiu através da vida de Cristo. Deus está agindo em todos os evangelhos, Deus não está ausente, ele está perto e agindo. Ainda segundo Hurtado,

[...] os Evangelhos canônicos nos fornecem um impressionante corpo de informações sobre os aspectos geográficos e socioculturais da Judeia romana (Palestina) nas primeiras décadas do primeiro século. Isso certamente não significa automaticamente que todos os incidentes narrados pelos autores dos Evangelhos aconteceram realmente (ou aconteceram exatamente como são relatados nos Evangelhos) ou que todas as figuras que aparecem nos Evangelhos são pessoas históricas reais (HURTADO, 2012, p. 354-55).

Os autores se esforçaram para situar Jesus dentro de cada contexto histórico e cultural específico, ou seja, ao agirem dessa forma, os evangelistas reuniram informações sobre o ambiente de Cristo, e por serem próximo dele, são bem confiáveis. Não são apenas informações sobre a pessoa Jesus Cristo, mas relatos seguros sobre detalhes de seu caminhar enquanto esteve na terra. A importância literária de acordo com os quatro escritores é fundamental para nos situar não apenas nos ditos de Jesus, situações históricas geográficas e culturais nos Evangelhos.

Os retratos distintos de Jesus de acordo com a ótica de cada evangelista é expor Jesus como uma figura histórica dentro de um ambiente real e particular. Os ambientes históricos que ele é exposto serve para mostrar uma linha histórica, na qual ele fez algo importante que precisou ser relatado. Citando mais uma vez a conversa entre Jesus e a mulher samaritana, João faz questão de relatar uma conversa que aconteceu em uma região (Samaria) durante o dia em um poço histórico (Jo 4). A história de Jesus é inserida em um ambiente histórico para mostrar a ação de Deus na história. “Isso acontece de forma muito formal nas várias referência cronológicas a figuras históricas por Lucas, com as quais ele insere sua história de Jesus em tempos e locais específicos da história humana” (HURTADO, 2012, p. 357). Jesus é inserido em um ambiente em que Herodes, rei da Judeia estava (Mt 2.1-3), e quando teve um decreto de César Augusto durante a administração (Lc 2.1). Esses ambientes servem para mostrar Jesus entrando na história em que coisas importantes aconteceram nos dias em que esses reis reinavam.

Jesus não é apenas um homem poderoso contra as forças demoníacas e doenças, um mestre e orador formidável e líder, mas é um instrumento especial dos propósitos de Deus que envolvem a transformação do mundo, julgamento do mal e a vindicação das pessoas que se aliam aos propósitos de Deus.

O Evangelho apresenta uma grande narrativa sobre promessas e propósitos de Deus para com pessoas, lugares e ações que forma o que é entendido de modo mais geral como compreendendo a história. “O poder milagroso de Jesus era um aspecto crucial das crenças sobre ele em todos os círculos do cristianismo para os quais os quatro Evangelhos canônicos foram escritos” (HURTADO, 2012, p. 358).

As particularidades de cada autor dos Evangelhos são significativas. As características literárias dos Evangelhos são suficientes para ilustrar as ações de Jesus Cristo, seus ditos e comportamentos. São obras relevantes por direito próprio e desenvolvimento na história literária do cristianismo do primeiro século. Temos quatro retratos distintos a respeito da vida de Jesus para dizer que Deus é gracioso demais, pois nos concedeu quatro obras para nos alertar que somos pequenos demais para compreender a grandeza de seu Filho, Jesus. Fomos abençoados por Deus com os quatro retratos de acordo com cada evangelista sobre Cristo para nos informar que apenas uma ótica não seria suficiente, são necessários quatro olhares para anunciar a soberania de Cristo. Deus esteve agindo por meio de seu Filho e continua agindo hoje.

Em cada detalhe da história Deus esteve presente, e sempre irá reinar e governar soberanamente. “Os últimos cem anos de pesquisa bíblica produziram um desconcertante leque de novas teorias sobre a composição e interpretação dos Evangelho” (BLOMBERG, 2019, p. 55). Como podemos saber se os documentos dos Evangelhos são realmente confiáveis? É através da análise das formas que sabemos certos assuntos sobre a confiabilidade dos escritos dos Evangelhos.

O gênero literário do Evangelho nos mostra como a palavra de Deus foi comunicada para o povo em sua época em sua própria estrutura literária e, também, vemos a maneira como esse estilo de escrita foi usada em um contexto Romano. Seu estilo de escrita tem uma forma de transmitir seu conteúdo.

Mesmo cada evangelista escrevendo o mesmo gênero literário, Evangelho, observamos suas perspectivas distintas do outro. Jesus Cristo é grande demais para que as informações sobre sua vida e obra fossem transmitidas apenas por um evangelista, Deus em sua infinita graça nos concede quatro Evangelhos sendo escrita por quatro pessoas diferentes para que nós fôssemos abençoados com quatro obras distintas acerca de seu Filho, Jesus Cristo.

A hermenêutica é uma ferramenta acadêmica que nos permite olhar para as estruturas de um texto observando sua estética literária. Deus transmitiu sua palavra por meio de gêneros literários e examinar o estilo literário de cada livro, é enxergar a beleza e o caráter de Deus em sua Palavra. Deus nos deixou sua Palavra escrita (Bíblia) para que compreendêssemos sua vontade por meio dos textos.

Considerações finais

Feita certas considerações nesta pesquisa, percebemos que os estudos acerca das vozes distintas dos Evangelhos de acordo com cada evangelista servem de ferramenta para análise dos gêneros literários existentes na Bíblia. Sendo assim, esse estudo ajuda a compreender os olhares distintos de cada autor do Evangelho, ajudando-nos a enxergar através da ótica deles a vida de Jesus em um ambiente público.

Cada autor tem seu pensamento teológica sobre Jesus, afinal de contas, eles são mestres e pastores, isto é, eles ensinam as comunidades, na qual escrevem, e pastoreiam as comunidades para qual escrevem. As pessoas precisam saber quem de fato é Jesus, elas sabem quem de fato é ele. Deus sempre esteve agindo na história e continua agindo por meio da vida do seu Filho, Jesus.

É de acordo com cada autor que é possível entender a vida e obra de Jesus com lentes distintas. Jesus é grande demais, e isso fica nítido nos quatro Evangelhos. Deus abençoou sua igreja com quatro obras relevantes que falam sobre seu Filho, mostrando-nos a fragilidade, grandeza, morte e ressurreição de Jesus. Portanto, não adoramos um Jesus que viveu e morreu, pelo contrário, servimos e adoramos um Jesus que de fato sofreu e morreu, mas que está vivo, sentado a direita de Deus Pai e reinando sobre tudo e todos.

Referências

- BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: Os evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BEALE, G.K. *O Templo e a missão da igreja: Uma teologia bíblica sobre o lugar da habitação de Deus*. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- BOCK, Darrel L. *Introdução e comentário aos evangelhos Jesus segundo as escrituras*. São Paulo: Shedd publicações, 2006.
- BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: História, literatura e teologia – Vol II*. São Paulo: Paulus, 2015.
- BULTMANN, Rudolf. *History of the Synoptic Tradition*. San Francisco: Hendrickson Pub, 1994.
- BURRIDGE, Richard A. *Four Gospel One Jesus? A symbolic Reading*. Grand Rapids: Erdmans Publishing, 2005.
- BLOMBERG, Craig L. *A confiabilidade histórica dos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- CAVALLARI, Marcelo Musa. *Os Evangelhos: Uma Tradução*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2020.
- HURTADO, Larry W. *Senhor Jesus Cristo: Devoção a Jesus no Cristianismo Primitivo*. Santo André: Academia Cristã/Paulus, 2012.
- MARSHALL, I. Howard. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- MORRIS, Leon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PENNINGTON, Jonathan T. *lendo os Evangelhos com Sabedoria: Uma introdução narrativa e teológica*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2019.

STRAUSS, Mark L. *Four Portraits, One Jesus: Na Introduction to Jesus And the Gospels*. Michigan: Zondervan Academic, 2020.

THIELMAN, Frank. *Teologia do Novo Testamento: Uma Abordagem canônica e Sintética*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

O DEUS-HOMEM FOI REALMENTE TENTADO?

*Alisson Pedrosa da Silva Fontes*⁸⁹

Resumo: O debate sobre a complexidade da Pessoa de Cristo e a união de suas duas naturezas tem gerado discussões acaloradas ao longo da história do Cristianismo. As fórmulas conciliares afirmam que Cristo possui duas naturezas em uma só Pessoa, sendo intrinsecamente impecável devido à sua divindade. No entanto, também é reconhecido que Cristo foi verdadeiramente tentado, e suas tentações não foram apenas exemplos para os seguidores. Como alguém impecável pode ser genuinamente tentado? Na tentativa de responder a essa pergunta, muitos teólogos ignoraram completamente a Pessoa do Espírito Santo, mas a Escritura deixa claro que o Espírito desempenhou um papel essencial na impecabilidade de Jesus e em seu sustento contra as tentações. Sua vida impecável resultou de seu esforço e da capacitação sobrenatural recebida do Espírito Santo. Cristo, ao resistir às tentações, conquistou a obediência necessária para a reconciliação dos eleitos com Deus, tornando-se o cumpridor do pacto divino e o substituto daqueles que pereceram em Adão. Essa compreensão reforça a importância da humanidade de Cristo para sua obra redentora e confere ainda mais glória ao Salvador.

Palavras-chave: Cristo, divindade, naturezas, impecabilidade, tentações.

Abstract: The debate about the complexity of the Person of Christ and the union of His two natures has sparked heated discussions throughout the history of Christianity. The conciliar formulas affirm that Christ possesses two natures in one Person, being inherently impeccable due to His divinity. However, it is also recognized that Christ was truly tempted, and His temptations were not merely examples for His followers. How can someone who is impeccable be genuinely tempted? In attempting to answer this question, many theologians have completely overlooked the role of the Holy Spirit, but Scripture makes it clear that the Spirit played an essential role in the impeccability of Jesus and His resistance against temptations. His blameless life resulted from His effort and supernatural empowerment received from the Holy Spirit. By resisting temptations, Christ achieved the necessary obedience for the reconciliation of the elect with God, becoming the fulfiller of the divine covenant and the substitute for those who perished in Adam. This understanding reinforces the importance of Christ's humanity in His redemptive work and brings even greater glory to the Savior.

Keywords: Christ, divinity, natures, impeccability, temptations.

⁸⁹ Graduado em biologia pela UNB. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil, pós-graduando em Teologia Sistemática pela mesma instituição e Mestrando em Novo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Jonathan Edwards. E-mail: alissompa@yahoo.com.br

1. Introdução

Qual era a necessidade de Jesus Cristo ser Deus e homem? - Perguntam as confissões reformadas⁹⁰.

Era necessário que o Mediador, que havia de reconciliar o homem com Deus, **fosse Deus e homem e isto em uma só pessoa**, para que as obras próprias de cada natureza fossem aceitas por Deus a nosso favor e que nós confiássemos nelas como as **obras da pessoa inteira**. (CMW, resposta à pergunta 40, grifo nosso).

Ao longo da história do cristianismo, foram poucos - dentro da cristandade - os que ousaram negar a divindade de Jesus Cristo. A devoção a Jesus, a sua elevada posição na vida religiosa, fé e adoração dos cristãos já estava presente desde os primórdios do movimento cristão⁹¹ e perduram até hoje (HURTADO, 2012).

No entanto, a relação entre a nítida humanidade de Jesus e a sua reconhecida divindade foram alvos de muitas controvérsias ao longo do desenvolvimento da teologia cristã⁹². Como uma única pessoa pode ao mesmo tempo ser Deus e homem? Como essas duas realidades tão distantes podem se relacionar?⁹³

Há ainda uma série de outras dúvidas legítimas que os cristãos (eruditos e leigos) têm levantado a respeito de Jesus. Sendo plenamente Deus, Jesus seria capaz de conhecer o pensamento de todos à sua volta? Jesus precisava orar? Ou orou apenas para nos dar o exemplo? Se não tinha pecados, por que Jesus sofreu tristeza, dor e angústia? E talvez uma pergunta ainda mais intrigante: **Jesus pecou ou poderia ter pecado?** Suas tentações foram reais como as nossas ou apenas uma encenação teatral que fazia parte do cumprimento de sua agenda messiânica? (JONES, 2012)

A Escritura é categórica ao afirmar que “não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, mas sim **alguém que, como nós, passou por todo tipo de tentação, porém, sem pecado**” (Hebreus 4.15, grifo nosso). Muitos teólogos sistemáticos também são categóricos ao afirmar que Cristo não tinha

⁹⁰ Catecismo Maior de Westminster (perguntas 37-41) e o Catecismo de Heidelberg (Dia do Senhor 6)

⁹¹ Para uma defesa abrangente e detalhada dessa posição veja HURTADO, Larry. *Senhor Jesus Cristo*. São Paulo: Paulus, 2012

⁹² Para uma breve análise dessas controvérsias veja: HORTON, Michael. *Doutrinas da Fé Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 498 - 511.

⁹³ Veja uma análise abrangente sobre o tema em CAMPOS, Heber. *As duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013; CAMPOS, Heber. *A união das duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005 e BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada vol.3. O pecado e a salvação em Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã. 2012, p. 239-324.

[...] apenas integridade natural, mas também moral, isto é, impecabilidade. Significa não apenas que Cristo pode evitar o pecado (*potuit non peccare*), e que de fato evitou, mas também que **lhe era impossível pecar** (*non potuit peccare*), devido à ligação essencial entre as naturezas humana e divina. (BERKHOF, 2009, p.292, grifo nosso).

Partindo de dois pressupostos que têm guiado a teologia cristã ao longo do tempo, 1 - Jesus foi genuinamente tentado e 2 - Jesus era genuinamente impecável, a proposta desse artigo é responder a pergunta a seguir: **como as tentações de Jesus podem ter sido genuínas se afirmamos que a pessoa tentada era plenamente Deus e, portanto, não podia pecar?**

O problema suscitado por essa pergunta poderia ser facilmente resolvido se negássemos uma das afirmações para as quais a pergunta busca solução. Ou seja, se negamos a genuína realidade das tentações de Jesus, ou se negamos a sua impecabilidade, a discussão simplesmente perde seu efeito. (WARE, 2013)

Todavia, se quisermos manter os olhos nas Escrituras, devemos afirmar que a humanidade de Cristo deveria estar envolvida em suas tentações de uma forma que sua divindade jamais poderia estar, pois “Deus não pode ser tentado pelo mal” (Tiago 1.13), ao mesmo tempo em que afirmamos que como Deus, era impossível que Cristo pecasse.

Então, como explicamos a realidade das genuínas tentações de Jesus, se afirmamos que aquele que foi tentado era, ele mesmo, impecável e, como tal, não podia pecar? E como o nosso entendimento da deidade e da humanidade de Cristo se relaciona com a nossa explicação da sua impecabilidade, da sua potencialidade para ser tentado e da inexistência do pecado nele? (WARE, 2013, p.117).

2. Uma ou duas vontades?

O concílio de Calcedônia, em 451 d.C, selou a unanimidade entre Alexandria e Antioquia condenando o monofisismo⁹⁴ e o nestorianismo⁹⁵ afirmando a visão formulada que Cristo é “uma Pessoa em duas naturezas”:

Fiéis aos santos Pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar [...] **um e só mesmo Cristo**, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, **em duas naturezas**, inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis; a distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, antes é preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar **uma só pessoa** e em uma subsistência; não separado nem dividido em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho, o Unigênito, Verbo de Deus, o Senhor Jesus Cristo, conforme os profetas desde o princípio acerca dele testemunharam, e o mesmo Senhor Jesus nos ensinou, e o Credo dos santos Pais nos transmitiu. (Credo de Calcedônia, grifo nosso).

Após a consolidação da fórmula de Calcedônia, o patriarca Sérgio I de Constantinopla, com a intenção de tornar a visão dos monofisistas mais palatável à ortodoxia, proclamou que em Jesus Cristo, embora havendo duas naturezas (Calcedônia), só havia uma vontade, pela identificação perfeita da vontade humana com a vontade divina, o que ficou conhecido na história das heresias por monotelismo. (HORTON, 2019)

O monotelismo foi condenado e tachado como heresia no sexto concílio ecumênico (Constantinopla III, grifo nosso), que afirmou categoricamente que “[Jesus] **há duas vontades** naturais e duas operações naturais, procedendo comumente e sem divisão.”

Seguindo as definições do sexto concílio, seria inadequado considerar Cristo plenamente humano se sua vontade fosse tão somente divina. Como um verdadeiro ser humano, ele necessariamente possuía uma vontade humana genuína. Entretanto, por ser plenamente Deus, ele também tinha uma vontade divina. Ou seja, Cristo possuía duas vontades.

⁹⁴ O eutiquianismo (monofisismo) se refere às visões de Eutiques de Constantinopla (378-454), que era vago a respeito da compreensão da relação entre as duas naturezas de Cristo. Em suma, seu erro resultou em 'misturar' a humanidade e a divindade de Cristo, o que significa que sua visão de Cristo não permitirá que Cristo tenha uma humanidade como a nossa em todos os sentidos '(Hb 2,17). Observe também as palavras do Credo da Calcedônia, "a ser reconhecido em duas naturezas, inconfundíveis", que se opõe à visão eutiquiana.

⁹⁵ Nestorianismo é a visão de que existem duas pessoas separadas em Cristo - uma pessoa humana e uma pessoa divina. O 'nestorianismo' está errado porque o Filho assumiu uma verdadeira natureza humana (corpo e alma), mas não uma pessoa humana distinta, que já possuía uma identidade. Hipoteticamente, se o Filho tivesse assumido um indivíduo distinto, então apenas esse indivíduo - e ninguém mais - poderia ter sido salvo pelo Filho.

A importância dessa afirmação não pode ser subestimada, porque a vontade humana de Cristo era necessária para que ele pudesse obedecer verdadeiramente em lugar de seu povo. O Cristo homem precisou submeter sua vontade e deixar-se moldar à vontade do Deus Trino conforme declara a Escritura: “embora sendo Filho, **aprendeu a obediência** pelas coisas que sofreu e, **tendo sido aperfeiçoado**, tornou-se o Autor da salvação eterna (Hebreus 5. 8-9, grifo nosso).

A obediência ativa (vontade humana) de Cristo à vontade de seu Pai foi uma obediência nascida do amor a Deus com todo o seu coração, alma, mente e força humana. Essa obediência era representativa, pois ele obedeceu não apenas por si mesmo, mas também em nome de seu povo⁹⁶, assim como, conforme Romanos 5:12-19, a desobediência de Adão foi representativa para toda a sua descendência (BAVINCK, 2012).

Nas Escrituras, observamos que o Filho declara categoricamente que está cumprindo a vontade de seu Pai: "Pois eu desci do céu, **não para fazer a minha vontade**, mas a vontade daquele que me enviou" (João 6.38, grifo nosso). Da mesma forma, em João 10. 17-18, Cristo afirma que a razão pela qual seu Pai o ama é porque ele entregou sua vida pelas ovelhas por sua “**espontânea vontade**”. À luz dessas passagens, resta evidente que considerar a presença de apenas uma vontade em Cristo, em vez de duas, é uma heresia contra a Trindade, pois implicaria em múltiplas vontades em Deus. Claramente, o próprio Cristo distingue sua vontade humana nessas passagens da vontade do Pai. No entanto, apesar de duas vontades em operação na Pessoa de Cristo, essas vontades, “procedem comumente e sem divisão” (JONES, 2012).

Elevando o nível de provocação, convém destacar que a obediência de Cristo em nosso lugar foi genuína. Ele não “trapaceou” ou recorreu à sua própria vontade divina enquanto agia como o segundo Adão. Em vez disso, Ele dependeu completamente do Pai ao receber o Espírito e confiar nele (João 6.38). A tradução de "*οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*" em Filipenses 2.6, que significa "ele não considerou ser igual a Deus algo do qual poderia tirar vantagem", se encaixa perfeitamente nesse conceito (BEEKE e JONES, 2016).

Consequentemente, Cristo realmente cresceu em estatura (Lucas 2.52). Se houve momentos em que Cristo parecia desconhecer algo (Mateus 24.36; Lucas 8.45), foi

⁹⁶ Para uma defesa dessa posição veja: BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada vol.3. O pecado e a salvação em Cristo*. São Paulo: Cultura Cristã. 2012, p. 381-386 e BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p.348-350.

porque sua mente humana verdadeiramente desconhecia; e se parecia ter conhecimento sobrenatural (Lucas 9.47), era porque o Pai lhe revelou esse conhecimento à sua humanidade por meio do Espírito Santo⁹⁷ (FERGUNSON, 2014).

Algumas dúvidas pertinentes podem surgir a partir da afirmação da dupla vontade em Jesus: se Cristo possuía duas vontades e sua vontade humana precisou - com a ajuda do Espírito - se submeter e se conformar à vontade divina, sua vontade humana poderia ser genuinamente tentada? Seria possível que sua vontade humana sucumbisse diante das tentações e pecasse?

3. A impecabilidade de Cristo

É importante iniciarmos esse ponto afirmando em conjunto com as Escrituras que Jesus Cristo viveu em completa santidade e nunca, desde o seu nascimento até a sua morte, cometeu pecado, tendo vivido em conformidade completa com a vontade do Deus triúno em todas as circunstâncias, mesmo nos momentos mais difíceis de sua vida terrena.

É de vital importância para a nossa teologia que Jesus Cristo tenha vivido neste mundo sem pecado, pois **somente essa condição poderia fazer com que a morte de Jesus pudesse ser aceita como a nossa morte ou que ele pudesse ser o nosso substituto**, cumprindo, assim, o plano redentor de Deus para os seres humanos que ele decidiu salvar [...] Se Jesus tivesse morrido também pelos seus próprios pecados, não poderia morrer no lugar de ninguém mais. Não haveria expiação vicária. Ele estaria apenas pagando a sua própria penalidade. (CAMPOS, 2005, p. 368, grifo nosso).

Historicamente, tem havido pouco debate sobre inexistência de pecado em Jesus Cristo, até mesmo os mais notórios hereges em cristologia da igreja primitiva - salvo raras exceções - afirmaram que Cristo não cometeu pecado. É plausível que essa quase unanimidade de opinião se deve ao fato das Escrituras afirmarem o tema com veemência e clareza absolutas: Isaías 53.9, 1João 3.4-5, 2Coríntios 5.21, 1Pedro 1.18-19, 1Pedro 2.21-24, Hebreus 4.14-15, Hebreus 9. 13-14, Hebreus 9.28, João 8.46.

Sendo assim, a doutrina da impecabilidade como

[...] tradicionalmente definida, afirma sobre Cristo não somente que ele não pecou (o que é verdadeiro), mas também, com maior insistência, que ele não podia pecar. Como impecável, Cristo era não

⁹⁷ Para uma defesa desse ponto, veja: OWEN, John. *O Espírito Santo*. Recife: Os Puritanos, 2012, p. 27-38 e FERGUSON, Sinclair B. *O Espírito Santo*. Recife: Os Puritanos, 2014, p.26-45.

somente *posse non peccare*, mas também, o mais importante, *non posse peccare* (WARE, 2013, p.116).

O que resta para nossa análise não é investigar a inexistência de pecado em Cristo, mas a possibilidade ou não, dele, mesmo em união com sua natureza divina, ceder às tentações e hipoteticamente ter cometido pecado.

A complexidade do assunto não pode ser desfeita simplesmente porque a ideia de Cristo ser passível de pecado soa repugnante aos ouvidos de um cristão piedoso. A Escritura e, especialmente, o livro de Hebreus fazem afirmações importantes sobre o desenvolvimento do Cristo humano como salvador dos pecadores. Vejamos:

Porque, tendo em vista o que **ele mesmo sofreu quando tentado**, ele é capaz de socorrer aqueles que também estão sendo tentados. (Hebreus 2:18) [...] pois não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, mas sim alguém que, **como nós, passou por todo tipo de tentação**, porém, sem pecado. (Hebreus 4:15, grifo nosso).

Alguns teólogos chegaram à conclusão de que a realidade genuína das tentações de Jesus implicam necessariamente em que ele era passível de pecado, afinal de contas se uma pessoa não possui suscetibilidade ao pecado, ou se o pecado não lhe sobrepõe qualquer tipo de apelo, segue que sua tentação foi uma farsa completa, um mero teatro sem qualquer significado real na história redentiva. Como afirmou Charles Hodge (2001, p.1188, grifo nosso):

A ausência de pecado em nosso Senhor não equivale à impecabilidade absoluta. [...] Se ele foi um homem genuíno, **então seria capaz de pecar**. Que ele não pecou sob a maior provação; que quando era ofendido abençoava; quando sofria não ameaçava; quando era uma ovelha muda diante de seus tosquiadores, é posto diante de nós como um exemplo. Tentação implica a possibilidade de pecar. **Se à luz da constituição de sua pessoa era impossível que Cristo pecasse, então sua tentação não era real, mas sem propósito, e ele não poderia solidarizar-se com seu povo.**

Os defensores da pecabilidade de Cristo levam a distinção das duas vontades de Cristo (humana e divina) ao extremo quando afirmam que se Jesus não era passível de cair, então ele não poderia ajudar aqueles que são tentados. A força do argumento reside na vitória sobre o pecado quando há a possibilidade de cair diante da tentação. Segundo eles, uma tentação só é real quando existe a possibilidade de pecar, pois seria uma farsa ser "tentado" a fazer algo impossível de ser feito. (CAMPOS, 2005)

Apesar de atraente na explicação de alguns textos bíblicos, a ideia da pecabilidade de Cristo deve ser rejeitada⁹⁸. O maior problema reside no fato de que a natureza humana de Cristo (e conseqüentemente sua vontade humana) estar unida indissolúvelmente à sua natureza divina. A fórmula ortodoxa de Calcedônia “duas naturezas em uma só Pessoa” não abre margem para que Cristo, como pessoa, fosse passível de pecado. Se a natureza humana de Jesus tivesse em algum momento existido de forma separada de sua natureza divina, haveria a possibilidade teórica dele pecar. No entanto, Jesus, desde sua encarnação, sempre existiu como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, com suas naturezas humana e divina unidas em uma só pessoa. Um ato pecaminoso de sua humanidade envolveria toda a pessoa de Cristo, incluindo sua natureza divina. No entanto, isso seria impossível, pois implicaria na pecabilidade de Deus, o que vai contra sua natureza santíssima. Portanto, conclui-se que Jesus não poderia ter pecado devido à união de suas naturezas humana e divina em uma pessoa (GRUDEM, 1999).

Como afirma Ronald Hanko (2012, p. 131, tradução e grifo nosso):

É importante lembrar que não é a natureza que peca, mas sim a pessoa, e Cristo é apenas uma pessoa, o Filho de Deus. Como uma pessoa divina, Ele era incapaz de pecar. **Dizer que era possível que Ele pecasse em Sua natureza humana seria afirmar que Deus poderia pecar**, pois, em Sua pessoa, mesmo em nossa natureza humana, Ele é o Filho eterno de Deus.

No entanto, se quisermos permanecer ao lado da Escritura, precisamos afirmar duas coisas: 1) Jesus Cristo jamais pecou - não deve haver dúvidas em relação a isso. 2) Jesus Cristo foi genuinamente “tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado” (Hebreus 1.15) Cristo não apenas não tinha pecado empiricamente, mas também era logicamente impossível para ele pecar. Sendo assim, ele foi genuinamente tentado, enquanto permanecia impecável. Negar a impecabilidade de Cristo traz duas implicações problemáticas: **considerar que Deus poderia pecar**, o que é blasfêmia, **ou negar a união indissolúvel entre suas naturezas divina e humana** (BAVINCK, 2012).

Ainda nos resta lidar com o seguinte constrangimento: como o Cristo impecável foi realmente tentado? Suas tentações foram peças fictícias de caráter apenas ilustrativo e didático?

⁹⁸ Para uma argumentação detalhada, veja: CAMPOS, Heber. *A união das duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005. p. 259-298.

Alguns teólogos sugeriram uma distinção entre a susceptibilidade inerente à natureza humana de Cristo, que o tornava sensível às tentações, e a vontade humana de Cristo, que, uma vez unida à sua natureza divina, era incapaz de ceder a qualquer tentação. Embora as tentações fossem experimentadas intensamente por sua natureza humana plenamente suscetível, Cristo, como Pessoa, permanecia imune ao pecado devido ao poder sobrenatural da sua vontade divina. William Shedd explica da seguinte maneira (2003, p.336, tradução nossa):

As tentações eram poderosas, mas se a determinação da vontade santa de Cristo fosse mais forte do que as tentações, então elas não seriam capazes de levá-lo ao pecado, tornando-o impecável. No entanto, é claro que ele era suscetível à tentação.

Morris e O'Collins⁹⁹ tentaram harmonizar a impecabilidade de Cristo e a verdade conceitual, de que, em algum sentido, para ser genuína a tentação exige possibilidade de pecar afirmando que a tentação requer a possibilidade epistêmica, não necessariamente lógica ou física, de pecar. Jesus só poderia ser tentado se fosse epistemologicamente possível que ele pecasse. Assim, esses teólogos afirmam que Jesus poderia ser genuinamente tentado desde que ele, em sua humanidade, não soubesse que era impecável (WARE, 2013).

Negando a abordagem criativa mencionada acima, Millard Erickson, na tentativa de manter a realidade das tentações de Jesus, parece inclinado a abraçar uma proposta absurda, que a maioria da ortodoxia vem tentando evitar: a ideia de que a natureza humana e divina de Cristo poderiam, ainda que hipoteticamente, se separarem:

No momento iminente da escolha de pecar, antes mesmo que a decisão fosse tomada, mas com o Pai sabendo que estava prestes a acontecer, a segunda pessoa da Trindade teria abandonado a natureza humana de Jesus, desfazendo assim a encarnação¹⁰⁰. (ERICKSON, 1991, p. 532, tradução nossa).

⁹⁹ Veja: O'COLLINS, Gerald. *Christology*. Oxford: Oxford University Press, 1995; MORRIS, Thomas. *The Logic of God Incarnate*. OR: Wipf & Stock, 2001, p.147-148

¹⁰⁰ Devo acrescentar que, ao que parece, Millard Erickson não mais defende essa posição. Em sua *Teologia Sistemática* (2015, cap. 32: a Humanidade de Cristo), ele não faz qualquer menção a essa ideia.

4. Uma Pessoa ignorada

Chama muito a atenção nas discussões cristológicas sobre a impecabilidade de Jesus o pouco espaço destinado à ação do Espírito Santo. Em seu extenso tratado sobre a União das duas naturezas do Redentor, Heber Campos dedica incríveis 151 páginas ao tópico da impecabilidade e das tentações de Cristo, mas apenas 11 decepcionantes linhas sobre o papel do Espírito¹⁰¹ nesse mérito. Erickson, Hodge, Ferreira, Shedd, Grudem, Berkhof, Horton¹⁰² e outros sistemáticos são culpados de semelhante “esquecimento”.

Há espaço para a obra do Espírito Santo na vida de Cristo? O Espírito teria alguma participação imprescindível na impecabilidade de Jesus e no seu sustento contra as tentações? Afinal de contas, a forma de pensar mais comum entre os cristãos é que Jesus andava por aí realizando milagres simplesmente por ser Deus. Segundo essa visão, naturalmente, sua impecabilidade também deve estar associada à sua divindade intrínseca (JONES 2018).

Se os atributos da divindade foram comunicados à natureza humana de Cristo, como afirmam os luteranos¹⁰³, então o papel do Espírito Santo na vida de Jesus seria basicamente supérfluo.

John Owen (1991, p. 160-162, grifo e tradução nossos) nos ajuda a esclarecer melhor o tópico: “O único ato imediato da pessoa do Filho na natureza humana foi a assunção desta subsistência consigo mesmo”. Isso significava que “o Espírito Santo era o operador imediato de todos os atos divinos do próprio Filho. [...] **Tudo o que o Filho de Deus operou em sua humanidade, ele o fez pelo Espírito Santo**, que é o seu Espírito.”

Para a maioria dos cristãos, Jesus realizou seus milagres porque sua natureza divina comunicava atributos à sua natureza humana. No entanto, para Owen, esse raciocínio é completamente equivocado e falha em explicar a evidência bíblica explícita a respeito da importância do Espírito no ministério terreno de Cristo.

¹⁰¹ CAMPOS, Heber. *A união das duas naturezas do Redentor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 392.

¹⁰² ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015; HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001; FERREIRA, Franklin. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007; SHEDD, William G. T. *Dogmatic Theology*. Nashville: P & R Publishing, 2003; GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999; HORTON, Michael. *Doutrinas da Fé Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019; BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

¹⁰³ Veja: JONES, Mark. *Jesus Christ. An introduction to Christology*. Scotland: Christians Focus Publications, 2012, p. 21-25.

Sinclair Ferguson (2014, p.28, grifo nosso) observa corretamente que o profeta Isaías via o Messias como o “**Homem do Espírito por excelência**” (Isaías 11.1; 42.1; 61.1). De fato, o título Cristo, que se tornou quase um nome próprio para Jesus, significa Ungido - ungido por Deus com o Espírito Santo. Foi por meio dessa unção do Espírito que Cristo desempenhou suas funções no ofício de Mediador.

A Escritura destaca o papel do Espírito em seu nascimento virginal (Lucas 1.31-35), seu desenvolvimento (Lucas 2.52) e seu batismo (Marcos 1:10). Em seu curto ministério terreno, a pregação de Cristo sempre aconteceu no poder e na demonstração do Espírito (Lucas 4.14). Jesus também realizou milagres pelo poder do Espírito Santo (Mateus 12.28; Atos 10.38) e quando não pode realizar milagres foi porque o Espírito não o capacitou a fazê-lo (Marcos 6.5).

A morte de Cristo é o último evento importante durante seu estado de humilhação; e parece que Cristo que, em certo sentido foi morto (Atos 2.36), deu sua vida gratuitamente (João 10.18) no poder do Espírito Santo. Isso é confirmado pela linguagem de Hebreus 9.14: “que pelo Espírito eterno se ofereceu de forma imaculada a Deus”. A ressurreição de Cristo também é atribuída ao Espírito (Romanos 1.4; 8.11). De acordo com a evidência bíblica, o Espírito Santo era o companheiro inseparável de Cristo durante seu ministério terreno. Devemos, portanto, ter uma cristologia que dê sentido à abundância de passagens que falam da obra do Espírito Santo em Jesus, especialmente no que diz respeito às suas tentações e a sua impecabilidade (Mateus 4.1).

5. Não pecou x não poderia pecar

Uma abordagem alternativa, que faz jus ao trabalho do Espírito Santo, pode ser levantada para lidar com a questão da tentação e da impecabilidade de Jesus Cristo. Partiremos de algumas premissas importantes: 1) Jesus era genuinamente impecável porque, na encarnação, ele era a própria segunda pessoa da Trindade, eternamente santa, que uniu em si uma natureza humana completa. No entanto, 2) sua impecabilidade não invalida a realidade de suas tentações e lutas, elas foram genuínas e excruciantes como afirmam as Escrituras.

A pergunta que precisa guiar nossa análise a partir desse ponto é: **por que Cristo não pecou?** A resposta tradicional dada a essa pergunta tem sido fundamentada na impecabilidade de Cristo, ou seja, ele não pecou porque, sendo plenamente Deus,

não poderia pecar. Mas essa resposta é insuficiente. Dizer que ele não poderia pecar não explica satisfatoriamente a razão real pela qual ele não pecou. O meu argumento é que

[...] a impecabilidade de Cristo, por virtude de sua natureza divina unida à sua natureza humana, não está diretamente relacionada a como ele resistiu à tentação e a como foi que ele não pecou. Sim, Cristo era impecável, mas **sua impecabilidade é literalmente irrelevante para explicar a inexistência de pecado nele**. A intuição evangélica comum parece ser esta: se a razão por que Cristo não podia pecar é que ele era Deus, então, a razão por que ele não pecou tem de ser, igualmente, que ele era Deus. Minha proposta nega esta simetria e insiste em que as questões de por que Cristo não podia pecar e por que ele não pecou exigem, em vez disso, respostas notavelmente diferentes. (WARE, 2013, p.129-130, grifo nosso).

Precisamos de uma resposta abrangente para o problema teológico, que explica a genuinidade tanto da impecabilidade de Cristo quanto de suas tentações. A vida de perfeita santidade de Jesus e sua resistência inabalável diante das tentações não foram alcançadas por sua impecabilidade intrínseca, mas pelo esforço e desenvolvimento de sua vontade humana na direção e capacitação do Espírito Santo de Deus. **Jesus resistiu às tentações** e foi “obediente até a morte de cruz” (Filipenses 2.8), **não por recorrer à sua natureza divina, mas por meio da utilização dos recursos que lhe foram dados em sua humanidade** plena: meditação na Palavra, jejum e oração. Não é uma coincidência suas tentações terem ocorrido logo após o seu batismo, onde ele foi repleto do Espírito e logo após o mesmo Espírito tê-lo conduzido ao deserto e o sustentado durante 40 dias de jejum e oração (OWEN, 2012).

Bruce Ware (2013, p.130) nos fornece uma ilustração interessante para entendermos a distinção entre “*algo não podia acontecer* e por que *não aconteceu realmente*”. Considere o exemplo de um nadador que deseja quebrar o recorde mundial de nado contínuo. Durante seus treinos, ele percebe que seus músculos podem se contrair e ter câibras em distâncias mais longas. Preocupado com a possibilidade de câibras graves durante a tentativa de quebrar o recorde, ele decide ter um barco acompanhando-o a uma certa distância. O barco está pronto para ajudá-lo, caso seja necessário, para evitar que ele se afogue, mas o nadador continua determinado e consegue, por seus próprios esforços, quebrar o recorde mundial. Ware continua (p.131):

(1) por que o nadador não poderia ter-se afogado neste evento de quebra de recorde? A resposta é que o barco estava lá o tempo todo,

pronto para resgatá-lo, se necessário. Mas (2) por que o nadador não se afogou? A resposta é que ele se manteve nadando! [...] O barco, literalmente, não teve nada a ver com a razão por que o nadador não se afogou. Além disso, embora o nadador soubesse que poderia não ter-se afogado, porque o barco seguia atrás dele, esse conhecimento não teve nada a ver com a razão por que ele não se afogou, porque também sabia que, se tivesse dependido do barco, sua missão de quebrar o recorde mundial seria frustrada. Portanto, embora ele soubesse que não poderia se afogar, por causa do barco, também sabia que só poderia atingir seu alvo por meio de nadar como se não houvesse nenhum barco.

Contra Erickson, devemos afirmar que a união das duas naturezas não pode, nem mesmo hipoteticamente, ser desfeita. Contra Morris e O'Collins, ressaltamos que Cristo era plenamente consciente de sua impecabilidade, pois leu e aprendeu sobre seu próprio destino nas Sagradas Escrituras desenvolvendo uma consciência messiânica em completa conformidade com a vontade de Deus. Mesmo assim, Jesus enfrentou genuínas tentações. Ele compreendia que sua missão era ser o homem perfeitamente obediente, substituindo a falha de Adão. Finalmente, contra Shedd, resta-nos a afirmação de que embora Jesus fosse Deus e, como Deus-homem, fosse impecável, ele resistiu à tentação e obedeceu ao Pai não por força da sua vontade divina, mas pela obra bendita do Espírito de Deus que habitava nele. Ele sabia que depender de sua natureza divina implicaria em fracasso no cumprimento de sua missão (WARE, 2013).

A compreensão correta de como Cristo venceu as tentações devem aumentar nosso apreço pelo que ele fez como segundo Adão. Herman Bavinck (2012, p. 294), resume a relação da obra do Espírito em nós e em Jesus da seguinte forma: “Se os humanos em geral não podem ter comunhão com Deus exceto pelo Espírito Santo, então isso se aplica ainda mais poderosamente à natureza humana de Cristo.”

Podemos concluir com John Owen (2012, p. 31-33) que, em sua humanidade, Cristo

usando a razão e outros recursos da sua alma humana, foi capaz de viver uma vida impecável como alguém "nascido de mulher, nascido sob a lei". A sua natureza divina não substituiu a sua alma humana. [...] Sendo perfeitamente homem, ele era levado a fazer o que fazia pela sua própria alma racional, do mesmo modo que qualquer outro homem (Lc 2.40). Como qualquer criança humana normal, ele cresceu fisicamente (Lc 2.52). À medida que crescia, tornava-se forte espiritualmente. [...] seu crescimento em graça e sabedoria foram obras do Espírito Santo que o guiou, confortou, sustentou e fortaleceu em todas as suas tentações.

6. A intensidade das tentações de Cristo

As tentações de Cristo foram genuínas. Como o relato Bíblico nos informa, o Espírito levou Jesus ao deserto e durante quarenta dias preparou Jesus para o encontro com satanás, e os anjos lhe serviram quando a árdua batalha foi finalmente vencida (Lucas 4.1-13 e Mateus 4.1-11).

Mas podemos afirmar que Jesus, assim como “nós, em tudo foi tentado, mas sem pecado” (Hebreus 4.15)? Tendo ele nascido milagrosamente de uma semente incorruptível pelo poder do Espírito Santo, sem pecado algum em seu ser, seria possível que ele experimentasse a tentação na mesma intensidade que nós pecadores (CAMPOS, 2005)?

Tiago 1.14-15 diz que cada um de nós é “tentado pela própria cobiça, sendo por esta arrastado e seduzido. Então a cobiça, tendo engravidado, dá à luz o pecado; e o pecado, após ter-se consumado, gera a morte”. É evidente que a explicação de Tiago se aplica apenas a seres humanos caídos, já “concebidos em pecado¹⁰⁴”. Jesus, assim como Adão no princípio, era completamente livre desse tipo de tentação. Não havia nele inclinação ao mal e durante toda sua vida ele foi preenchido com o “Espírito sem medida¹⁰⁵” e nunca experimentou qualquer sombra de mácula em seu interior (GRUDEM 1999).

Jesus sentiu a força das tentações de uma forma que nos é impossível imaginar. As Escrituras não apresentam nenhuma imagem além da provação e tentação superiores às enfrentadas por qualquer outro homem, pois a impecabilidade, por certo, aumenta a intensidade do sofrimento durante a tentação, ao invés de diminuí-lo (JONES, 2018).

Leon Morris nos ajuda a entender melhor o ponto:

Aquele que sucumbe a uma tentação específica não experimentou todo o seu poder. Ele cede quando a tentação ainda possui uma reserva. **Apenas aquele que não se rende à tentação**, que é impecável em relação a essa tentação em particular, **compreende plenamente sua magnitude**. (1958, p.51-52, tradução e grifo nossos)

Jesus perseverou até o fim na luta contra todas as tentações, sentindo todo o poder de atração e convencimento das palavras de Satanás, de uma forma que nós, que resistimos apenas por um mísero intervalo de tempo, não podemos compreender. A

¹⁰⁴ Salmo 51.5

¹⁰⁵ João 3.34

intensidade das suas tentações foi, assim, aumentada em muito maior medida do que os seres humanos caídos já puderam enfrentar. Como afirmou John Murray: “sua santidade impecável intensificou a angústia da tentação. Quanto mais santa a pessoa, mais excruciante é o encontro com a atração oposta” (MURRAY, 2007, p.211).

7. Implicações sobre a realidade das tentações

Por que Deus se fez homem? Essa foi a pergunta levantada por Anselmo da Cantuária em seu famoso livro “*Cur Deus Homo?*”. Ao longo dos séculos, vários teólogos importantes vêm tentando responder essa pergunta de forma satisfatória, mas uma análise detalhada das várias respostas oferecidas mostra que não existe um consenso sobre o assunto, inclusive dentro da mesma tradição teológica.

É possível identificar tensões evidentes em relação ao pensamento de Anselmo entre teólogos durante a Reforma e também nos séculos seguintes. Por exemplo, João Calvino defendeu a opinião de que Cristo veio ao mundo para reparar o dano causado pelo pecado, seguindo o pensamento de Anselmo sobre a necessidade da satisfação de Cristo (JONES, 2012).

No entanto, o puritano Stephen Charnock (p.574, tradução nossa) afirmou que há “algo em Cristo mais excelente e formoso do que o cargo de um Salvador; a grandeza de sua pessoa é mais excelente do que a salvação obtida por sua morte.”

Aparentemente Charnock não estava sozinho, Thomas Goodwin (p.190, tradução nossa) parece concordar com a ideia de que Cristo veio ao mundo para propósitos que extrapolam a salvação dos pecadores:

A pessoa de Cristo é infinitamente mais valiosa que qualquer outra pessoa no mundo. Portanto, o objetivo principal de Deus não foi trazer Cristo ao mundo por nós, mas nós por Cristo [...] e Deus planejou todas as coisas, até mesmo a própria redenção, para a apresentação da glória de Cristo.

Muitos tratados modernos sobre cristologia parecem negligenciar profundamente as ênfases de Goodwin e Charnock ao colocar em segundo plano a glória de Cristo em relação à sua obra salvadora. É importante perceber que a glória de Cristo não é apenas um aspecto adicional do tópico da cristologia, mas o próprio clímax (OWEN, 1989).

A compreensão correta da união das duas naturezas de Cristo, da sua impecabilidade intrínseca, da realidade das suas tentações, e a forma como Jesus

derrotou suas tentações a partir dos recursos que foram conferidos à sua humanidade pelo poder do Espírito Santo devem nos fazer enxergar melhor a sua Pessoa e assim lhe conferir maior glória.

Visto que sua obediência não foi automática, que ele lutou fervorosamente, em cada ocasião, até ao ponto necessário para vencer cada tentação que lhe sobreveio, devemos dar-lhe nossas mais profundas expressões de agradecimento e louvor. (WARE, 2013, p.140)

Além disso, não podemos pensar que o conhecimento sobre a Pessoa de Cristo está restrito aos círculos teológicos acadêmicos. Pelo contrário, nada poderia trazer mais aplicabilidade ao contexto da igreja local do que o conhecimento sobre Cristo, suas tentações e impecabilidade.

Compreender que Jesus viveu como um de nós, enfrentando tentações com recursos humanos, faz toda a diferença. “A encarnação de Deus nos ensina que Jesus nasceu na plenitude da humanidade. **Ele nasceu**, em outras palavras, **na experiência mortal completa**” (SWOBODA e GUPTA, 2021, tradução e grifo nosso). Isso nos mostra que podemos vencer as tentações também. Os mesmos recursos oferecidos a Cristo por Deus, como Sua Palavra, a oração e o poder do Espírito, também estão disponíveis para nós.

No entanto, é importante lembrar que precisamos usar esses recursos diligentemente. Não podemos esperar que nossa mente seja saturada com a Palavra de Deus ou que tenhamos uma vida de oração fervorosa automaticamente. Devemos reconhecer que a graça de Deus nos capacita, mas também exige nossa participação ativa. Podemos ter esperança em seguir o exemplo de Jesus, que resistiu completamente à tentação como um ser humano dedicado à Palavra de Deus, à oração e à dependência do Espírito. Se desejamos compartilhar de Sua vitória sobre a tentação, devemos também dedicar-nos a fortalecer nossa mente e alma (WARE, 2013).

Conclusão

A complexidade da Pessoa de Cristo e a união das suas duas naturezas têm sido objeto de acalorados debates desde os primórdios do Cristianismo. Esse debate se estende até mesmo entre teólogos de mesma tradição quando são levados a refletir sobre as tentações do Salvador.

À luz da reconhecida divindade de Jesus, podemos acreditar que suas tentações foram genuínas ou foram apenas demonstrações de impecabilidade com finalidade didática para o povo de Deus? Muitos teólogos tentaram, ao longo dos séculos, responder essa pergunta de forma satisfatória. As respostas variaram desde a defesa de uma possível pecabilidade em Cristo até uma completa negação da realidade de suas tentações.

As fórmulas cristológicas conciliares, uma após a outra, seguindo as Escrituras, afirmaram a máxima de que em Cristo reside “duas naturezas em uma só Pessoa”. Sendo Cristo uma única Pessoa, podemos afirmar com segurança que ele era intrinsecamente impecável, pois qualquer ato imoral praticado por sua humanidade imediatamente macularia a sua divindade tornando-a culpada; o que seria impossível, pois Deus não pode pecar.

Ao mesmo tempo, devemos afirmar, também em conjunto com as Escrituras que Cristo foi verdadeiramente tentado. Suas tentações não foram apenas exemplos didáticos deixados para seus futuros seguidores.

No entanto, devemos nos perguntar: O Espírito Santo teria alguma participação imprescindível na impecabilidade de Jesus e no seu sustento contra as tentações? É corrente entre os cristãos pensar que Jesus andava por aí realizando milagres simplesmente por ser Deus. Segundo essa visão, naturalmente, sua impecabilidade também deve estar associada à sua divindade intrínseca.

A realidade de suas tentações e da aplicabilidade de Cristo apenas se sustentam quando não afirmamos que Cristo deixou de cometer pecados porque era intrinsecamente impecável. Na verdade, tendo sido ungido com o Espírito sem medida e a partir da capacitação sobrenatural deste, a vida impecável de Jesus surge como resultado de um esforço sem medida de sua vontade ao fazer uso dos meios que Deus conferiu à sua humanidade.

Tendo experimentado as tentações em seu maior nível de intensidade, visto sua natureza santíssima ter completa aversão ao pecado, e por seus próprios esforços humanos ter resistido onde o primeiro Adão havia falhado, Cristo, assim, conquistou para seus eleitos a obediência necessária para sua reconciliação com Deus, tornando-se ele próprio o cumpridor do pacto divino e, ao mesmo tempo, o substituto daqueles que haviam perecido em Adão.

Afinal de contas,

era necessário que o Mediador fosse homem **para poder levantar a nossa natureza e obedecer à lei, sofrer e interceder por nós em nossa natureza, e simpatizar com as nossas enfermidades**; para que recebêssemos a adoção de filhos, e tivéssemos conforto e acesso com confiança ao trono da graça. (CMW, resposta à pergunta 39, grifo nosso)

Referências

BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada vol.3. O pecado e a salvação em Cristo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BEEKE, Joel; JONES, Mark. **Teologia Puritana, doutrina para a vida**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

CAMPOS, Heber. **As duas naturezas do Redentor**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

CAMPOS, Heber. **A união das duas naturezas do Redentor**. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

CHARNOCK, Stephen. **Discourses Upon The Existence And Attributes Of God**. London: Sagwan Press, 2015.

Credo de Calcedônia. Disponível em: <
http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_calcedonia.htm>. Acesso em 05/2023

ERICKSON, Millard J. **The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology**. Grand Rapids: Baker Academic, 1991.

ERICKSON, Millard J. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015

FERGUSON, Sinclair B. **O Espírito Santo**. Recife: Os Puritanos, 2014.

GOODWIN, Thomas. **Commentary on Ephesians 1-2**. Disponível em: <
<https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/goodwin/Commentary%20on%20Ephesians%201-2%20-%20Thomas%20Goodwin.pdf>>. Acesso em: 05/2023

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HANKO, Ronald. **Doctrine According to Godliness: A Primer of Reformed Doctrine**. Jenison: Reformed Free Publishing Association, 2012.

- HORTON, Michael. **Doutrinas da Fé Cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- HURTADO, Larry. **Senhor Jesus Cristo**. São Paulo: Paulus, 2012
- JONES, Mark. **Jesus Christ. An introduction to Christology**. Scotland: Christians Focus Publications, 2012.
- JONES, Mark. **O conhecimento de Cristo**. Brasília: Monergismo, 2018.
- MORRIS, Leon. **The Lord from Heaven: a study of the New Testament teaching on the Deity and Humanity of Jesus Christ**. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- MURRAY, Ian. **The life of John Murray**. Edinburgh: Banner of Truth, 2007.
- OWEN, John. **O Espírito Santo**. Recife: Os Puritanos, 2012.
- OWEN, John. **Works, vol. I**. London: Banner of Truth, 1991.
- OWEN, John. **A glória de Cristo**. São Paulo: PES, 1989.
- SHEDD, William G. T. **Dogmatic Theology**. Nashville: P & R Publishing, 2003.
- SWOBODA, A. J; GUPTA, Nijay. **Jesus Was the God-Man, Not the God-Superman**. Disponível em <
<https://www.christianitytoday.com/ct/2021/april-web-only/jesus-god-superman-doubt-temptation-holy-week.html> >
- WARE, Bruce. **Cristo Jesus, homem**. São Paulo: Editora Fiel, 2013.
- JONES, Mark. **O conhecimento de Cristo**. Brasília: Monergismo, 2018, p 277- 287
- BAVINCK, Herman. **Dogmática Reformada vol.4. O pecado e a salvação em Cristo**. São Paulo: Cultura Cristã. 2012, p. 699 - 736
- BERKHOF, Louis. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009 p. 678 - 681
- BEEKE, Joel; JONES, Mark. **Teologia Puritana, doutrina para a vida**. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 1157 - 119.
- ERICKSON, Millard J. **The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology**. Grand Rapids: Baker Academic , 1991, p. 1167 – 1183

A NARRATIVA BÍBLICA E A CONSTRUÇÃO DE UMA COMUNIDADE MISSIONAL

Lincoln Almeida Rodrigues¹⁰⁶

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo demonstrar a dinâmica do evangelho através do desenvolvimento de uma comunidade missional a partir da narrativa bíblica, como parte do plano de redenção cósmica iniciado por Deus. A primeira parte do artigo aborda a centralidade da autoridade bíblica e sua assimilação na narrativa. Já a segunda parte traz um panorama do enredo bíblico desde a criação até a figura de Jesus, o Cristo apontado pelas Escrituras e que cumpre a vocação inicialmente atribuída a Israel. Por fim, a terceira e última parte do trabalho consiste em apresentar o modo pelo qual nós damos continuidade a missão redentiva do cosmos iniciada por Deus a partir da queda, levando em consideração a sociedade pluralista e as várias narrativas existentes que competem com a metanarrativa bíblica.

Palavras-chave: Narrativa Bíblica; Cristo; Igreja; Comunidade Missional; Mundo

Abstract: The present work aims to demonstrate the dynamics of the gospel through the development of a missional Community, based on the biblical narrative as part of the cosmic redemption plan initiated by God. The first part of the article addresses the centrality of biblical authority and its assimilation in the narrative. The second part brings an overview of the biblical plot from creation to the figure of Jesus, the Christ even pointed out by the Scriptures and which comprises the vocation initially attributed to Israel. Finally, the third and last part of the work consists of presenting the way in which we continue the redemptive mission of the cosmos initiated by God from the fall, taking into account the pluralistic Society and the various existing narratives that compete with the biblical metanarrative.

Keywords: Biblical Narrative; Christ; Church; Missional Community; World

1. Introdução

A tradição oral foi, durante muito tempo, o único meio de transmissão e difusão de conhecimento e informação. Através das histórias, diversos povos foram constituídos tendo sua cultura formada a partir dessas narrativas, compondo, assim, a sua identidade.

De modo consciente (ou não), todo ser humano se apropria de uma narrativa que constitui as lentes pelas quais ele compreende a realidade. Essas narrativas, aliás, são

¹⁰⁶ Mestrando em Teologia Missional pela Escola Antioquia em convênio com o Missional Training Center (MTC). Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Anhanguera/UNIDERP. Bacharel em Direito pela PUC Minas. Pastor da Igreja de Deus da Profecia em Itaguaí-RJ. Advogado. E-mail: lincolnrodrigues@hotmail.com

essenciais, na medida em que, por meio delas, identificamos as razões por trás do modo como interagimos com o mundo em que estamos inseridos.

O tema desse artigo surgiu a partir da necessidade de contextualização da dinâmica do evangelho, abordando o surgimento de uma comunidade missional dentro da história bíblica e como esse povo influencia a cultura a partir das boas novas de Cristo. Por essa razão, é necessário apresentar os motivos pelos quais a narrativa redentiva se apresenta como autoridade na vida dos cristãos formando suas convicções e norteando suas ações.

Dessa forma, o objetivo do presente trabalho consiste em explicar como os cristãos entendem Deus, eles próprios e o mundo a partir do drama das escrituras; e como eles podem continuar sendo uma comunidade missional em meio aos desafios do Século XXI.

2. A Bíblia e a origem da sua autoridade

Quando se fala em autoridade das Escrituras, é possível haver, por parte de alguns, uma compreensão equivocada sobre o assunto e entenderem a Bíblia – ainda que de modo inconsciente - como sendo um arcabouço de disposições estabelecidas por Deus para regular o comportamento daqueles que professam a fé cristã e estabelecer um modelo de organização e funcionamento da igreja.

A proposta deste capítulo não consiste em relativizar a autoridade das Escrituras; e sim refletir se o que entendemos como autoridade revela-se adequado quando fazemos a simples aplicação do seu significado a Bíblia e, em seguida, realizarmos a exposição da procedência autoritativa da Bíblia e seus efeitos.

Analisando esse tema, N. T. Wright apresenta uma série de fatores pelos quais o conceito de autoridade bíblica é mal interpretado e, dentre estas razões, está o fato de exercermos um olhar positivista sobre a Bíblia, quando a interpretamos como um mero conjunto de dispositivos que tratam sobre regras e doutrinas, e não como uma história bíblica dada por Deus ao seu povo para, por meio dela, exercer sua autoridade. (WRIGHT, 2018)

Aliás, mais do que uma história dada, a Bíblia é um livro que fala sobre nós, pois somos povo de Deus e participantes dessa história, que, além de viva, é dinâmica e, portanto, o fato de entendermos as Escrituras como uma narrativa não diminui, em nada, sua autoridade. Pelo contrário!

Wright faz uma observação interessante neste sentido:

Uma história conhecida contada por um ângulo estimula as pessoas a pensar de um modo diferente sobre si mesmas e sobre o mundo. Uma história contada com emoção, humor ou drama dá asas a imaginação e convida o leitor ou o ouvinte a se imaginar em situações parecidas, propiciando novas descobertas sobre Deus e sobre os seres humanos, o que acaba capacitando essa pessoa a organizar sua vida de um modo mais sábio. Todos esses exemplos, e muitos outros que podem não ocorrer com tanta facilidade, mostram com clareza as maneiras pelas quais a Bíblia funciona na prática, e com certeza como ela exerce autoridade. (WRIGHT, 2021, p. 39-40).

Sob essa ótica, a Bíblia “foi projetada para funcionar por meio de seres humanos, por meio da igreja, por meio de pessoas que, vivendo ainda pelo Espírito, têm sua vida moldada por esse livro inspirado pelo Espírito”. (WRIGHT, 2018)

A procedência autoritativa da Bíblia, portanto, está no próprio Deus, que exerce sua autoridade através da própria história por meio de “agentes humanos ungidos e equipados pelo Espírito Santo” com o objetivo de revelar a si mesmo e seus propósitos ao mundo, e é a partir dessa autoridade, revelada por meio dessa narrativa, que comunicamos as boas novas de Jesus anunciando a chegada do Reino que irrompeu a história e convidando todas as pessoas ao arrependimento de seus pecados e a salvação por intermédio da fé em Cristo. (WRIGHT, 2018)

Portanto, embora as Escrituras possuam mandamentos a serem seguidos e conselhos que visam nortear nossa vida, a compreensão da sua autoridade se dá quando entendemos que o texto revela, na verdade, o caráter de Deus; e, a partir do momento em que nos propomos a seguir o mestre e sermos discípulos d’Ele, estamos condicionados a cumprir tudo aquilo que nos é proposto, a fim de realizarmos nossa missão de anunciar o Reino de Deus e vivermos antecipadamente a era vindoura, sendo instrumentos do Pai para refletirmos sua beleza, verdade e justiça no mundo.

3. Como chegamos até aqui: o enredo da salvação

Embora a pós-modernidade promova a ideia de que as grandes narrativas não são mais sustentáveis e que a realidade não passa de sensibilidades impressas no modo pelo qual compreendemos o mundo, é inegável que todo ser humano possui – de maneira consciente ou não – uma narrativa para chamar de sua. Afinal de contas, elas são responsáveis por constituir nossa visão de mundo e dar sentido a nossa vida, além

de nos ajudar a responder às clássicas perguntas como: *Quem sou eu? O que faço aqui? Para onde vou?* e, em algum sentido, possuem uma pulsão religiosa; não havendo aqui, necessariamente, uma ligação de religiosidade com a crença em um ente metafísico responsável pela existência e *télos* de todas as coisas.

No tópico anterior, vimos que a autoridade da Bíblia emana do próprio Deus, que intervém na história a fim de colocar em prática o seu plano de redenção do cosmos afetado pelo pecado e, a partir da narrativa bíblica, compreendemos nosso papel nessa história e entendemos a nossa relação com Deus, com as pessoas e com o mundo.

Buscando uma compreensão melhor dessa história, Bartholomew e Goheen a divide em seis atos: i) criação, ii) queda, iii) Israel, iv) Jesus, v) Igreja e vi) nova criação; e cada um destes atos compõem a compreensão cristã acerca da realidade e o seu caráter missional. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Logo no primeiro capítulo de Gênesis, nos deparamos com a figura de YHWH – O GRANDE EU SOU -, que pelo *fiat* trouxe todas as coisas a existência *ex nihilo* com o objetivo de habitar em sua própria criação e relacionar-se com tudo o que havia feito, em especial com a humanidade, criada à sua imagem e semelhança. Isso nos leva, necessariamente, a um olhar teleológico sobre a criação por não a vermos como uma obra do acaso, pois Deus atribui significado e propósito a tudo àquilo que Ele criou.

Sobre isso, Francis Schaeffer assim argumenta:

Deus é muito diferente. Porque é infinito, ele criou originalmente do nada – *ex nihilo*. Não havia massa, nem partículas de energia, antes de ele criar. Nós trabalhamos por meio da manifestação de nossos dedos. Por contraste, Deus criou, como diz a passagem de Hebreus que há pouco citamos, simplesmente por sua palavra. Aqui está poder além de tudo que possamos imaginar na esfera humana e finita. Ele foi capaz de criar e moldar apenas por sua palavra falada. (SCHAEFFER, 2014, p. 25).

O relato da criação revela-se extremamente importante, na medida em que ela apresenta Deus como sendo o único e verdadeiro, em contraposição aos “deuses” do Antigo Oriente Próximo, aos quais eram atribuídos a totalidade da existência.

Dentre toda criação está o homem, sendo este apresentado como a imagem e semelhança de Deus, cujo papel perante a criação é representá-lo para que haja manutenção e imposição da “reivindicação divina de domínio sobre a terra”, representação essa que se daria, além do domínio, pelo cultivo da terra (explorando sua

potencialidade) e enchendo-a a fim de que a humanidade se espalhasse e continuasse a exercer o papel criacional que lhes foi atribuído por YHWH. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017, posição 3467, E-book)

No entanto, não bastou ao homem ser representante de Deus perante a criação. Ele quis ser como Deus ao sucumbir à tentação da autonomia desejando ser independente de seu criador e obter o conhecimento de todas as coisas sem a orientação de Deus nesse processo epistemológico. Em suma, a queda diz respeito ao desejo do homem de se separar de YHWH, o que afetou, diretamente, a maneira como nós compreendemos a realidade. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Seria esse, então, o fim da história? A partir do momento que o pecado entrou no mundo, e, com ele, suas consequências catastróficas, isso significa que a prevalência do império do mal no mundo criado por Deus? Evidente que não!

É nesse exato momento que Ele coloca em prática o seu plano perfeito de redimir o cosmos em sua totalidade e, no fracasso de Adão, YHWH constrói um povo a partir da descendência de Abraão e, sobre Israel, Ele se revela como ELOHIM (Senhor) refletindo sua glória sobre aquele povo e, conseqüentemente, tornando-se conhecido pelas demais nações para que conheçam o verdadeiro Deus e se curvem diante da sua soberania e graça. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Deus revelou seu poder e glória libertando os israelitas do Egito após quatrocentos anos de escravidão e fez deles uma grande nação. No entanto, mesmo com a manifestação da bondade e misericórdia do Senhor sobre os israelitas, a história de Israel foi marcada por seu afastamento e aproximação em relação a Deus. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

A propósito, o Senhor nunca desistiu do seu plano e continuou amando Israel, mesmo quando os expulsou da terra que havia dado por sua desobediência, impactando profundamente a identidade daquele povo, que estava ligado a terra e a presença divina sobre eles. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Mesmo retornando do exílio e reconstruindo o templo, Israel passou a viver sob o jugo do governo persa e, em seguida, dos impérios grego e romano; implacáveis na imposição de sua cultura e de seus deuses. Todavia, a esperança dos judeus que haviam retornado do exílio no Messias permanecia e, por essa razão, continuavam se reunindo no templo adorando a Deus e estudando a Torah. Eles esperavam que o Messias iria libertá-los do jugo do império e destruir todos os povos que oprimiram Israel, fazendo de Jerusalém o local onde o Reino seria estabelecido. De fato, o Reino chegou, porém

de uma maneira bem diferente do que todos esperavam! (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

O profeta Isaías, aproximadamente 700 anos antes de Cristo, anunciou a vinda daquele que seria a oferta pela culpa, o cordeiro santo a trazer a paz, a concretização do plano de redenção iniciado a partir da queda de Adão, o próprio Deus se tornando carne e habitando entre nós, irrompendo a história para inaugurar a era vindoura.

Bernardo Cho, de maneira brilhante, descreve a chegada do Reino de Deus em Jesus do seguinte modo:

Jesus de Nazaré é o ponto de virada definitivo do enredo da salvação. O tão aguardado Messias, descendente ideal de Abraão e de Davi, representante último da raça humana, entrou na encruzilhada entre o nosso fracasso e a fidelidade de Deus, para finalmente desbravar o caminho em direção à redenção de céus e terra. O povo só pôde produzir os escombros do exílio, mas, graças a Jesus, as promessas divinas a Abraão e Davi poderão ser levadas a cabo. (CHO, 2021, p. 130).

Em sua vida–morte–ressurreição, Jesus cumpre, em sua forma final, o plano de Deus de renovar e restaurar céus e terra. Em sua trajetória até sua morte, Jesus revela o poder da salvação em suas palavras e ações, realizando curas e restauração de vidas. Na cruz, Cristo realiza essa salvação derrotando os poderes do mal. E na ressurreição, o Messias escancara as portas da nova criação para que aqueles que a deseja entrem por ela e se unam a Ele. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Diferentemente do que esperavam grande parte dos judeus, principalmente os fariseus e os saduceus, o Reino anunciado por Cristo não se tratava, ainda, de um governo terreno oriundo de uma revolução liderada pelo Messias contra o Império Romano; mas sim, da inauguração de um reino cuja plenitude se dará posteriormente. Enquanto essa plenitude não se dá, vivemos na era presente e, àqueles que creem na loucura do evangelho, desfrutem antecipadamente dos efeitos da era vindoura.

O reino já está inaugurado, porém ainda não totalmente estabelecido. O que fazer, então, enquanto isso? Como nós, cristãos, devemos agir? Cristo iniciou a missão, mas sua ascensão aos céus não significa o fim dela. Em Mateus 28:19-20, Jesus comissiona seus discípulos a irem a todo o mundo e pregarem as boas novas a todos, a fim de que estes, crendo nas boas novas, se tornem também discípulos de Cristo e novos integrantes dessa grande missão.

4. Somos parte dessa história: a comunidade missional e o seu papel no Séc. XXI

A descida do Espírito Santo em Pentecostes foi uma dádiva. Jesus sabia que, sozinhos, os apóstolos não conseguiriam realizar a missão a eles atribuída antes de ascender aos céus e, por essa razão, os dotou de poder e autoridade a fim de testemunharem a Cristo em todo o mundo.

De modo poderoso e sobrenatural, o número de cristãos aumentava a cada dia e, logo, percebemos a partir do livro de Atos a formação de uma grande comunidade missional que, mesmo com a dispersão promovida pela perseguição atroz de Roma, continuou crescendo e expandiu, alcançando lugares e pessoas que, até então, não conheciam o verdadeiro Cristo.

Milhares de anos se passaram. O Cristianismo foi para além das fronteiras do antigo Império Romano e, hoje, é a tradição religiosa que conta com o maior número de adeptos em todo o mundo. Ao observarmos a história da igreja, aliás, percebemos a grande influência do Cristianismo no desenvolvimento do mundo ao longo dos séculos.

Apesar disso, uma pergunta se faz necessária nos dias atuais: como podemos continuar sendo uma comunidade missional hoje em meio aos desafios do Século XXI?

Em primeiro lugar, enfatizando em nossas liturgias de culto a metanarrativa bíblica, uma história cujo centro é Cristo (vida, morte e ressurreição). Isso porque vivemos em uma época em que existem várias narrativas que se colocam como orientadoras da realidade e, nesse contexto, é preciso trazer a memória a narrativa redentiva que dá sentido à nossa vida. (GOHEEN, 2014)

Ademais, outro aspecto importante diz respeito a real compreensão do termo missional. É comum trabalharmos o conceito a partir de uma perspectiva soteriológica ou eclesiológica. Porém, a missionalidade está muito mais ligada a Trindade, afinal, Deus é missionário, e isso é facilmente visualizado quando olhamos para sua estrutura trina: “o Pai envia o Filho; o Filho envia o Espírito e seus discípulos ao mundo”. Logo, todos nós (como igreja e como cristãos) estamos envolvidos na missão de abençoarmos outras pessoas, não apenas pela proclamação do evangelho visando atraí-las para a fé cristã, mas, também, integrando a missionalidade em nossas vocações e trabalhos. (KELLER, 2014, p. 307)

Steuernagel chamará isso de evangelho integral e destaca:

(...) a nossa evangelização deve estar a serviço de um evangelho que afeta a pessoa em todas as áreas da sua vida. Isto quer dizer que o evangelho, embora seja pessoal, tem um forte colorido coletivo; é individual mas tem uma inerente dimensão social; é uma mensagem de conforto mas pede um claro compromisso ético, desencadeia uma espiritualidade terapêutica e leva a um inequívoco pacto com a justiça; produz igreja, mas uma igreja que deve estar concretamente enraizada com a comunidade global do seres humanos e na busca desta por uma vida justa e digna. Quanto mais estivermos a serviço deste evangelho integral que afeta todas as áreas da vida tanto mais estaremos a serviço do Deus Trino. (STEUERNAGEL, 1994, p. 81-82).

A propósito, em muitos lugares há uma notória influência do dualismo platônico por trás da compreensão da impossibilidade de relação entre a igreja e o mundo exceto pela via do evangelismo formal, fazendo com que diversas igrejas estejam em completa desconexão com os vários aspectos que compõem a sociedade.

No entanto, esse entendimento vai na contramão do ensinamento de Jesus em Mateus 5:13-14, quando Ele diz sermos o sal da terra e a luz do mundo. Assim como o sal e a luz possuem uma finalidade própria, a Igreja também se constitui por um objetivo específico: influenciar a cultura, inicialmente boa, mas corrompida pelo pecado; através de ações visíveis que promovam o Reino de Deus, tornando evidente, para todo o mundo, os efeitos antecipados da era vindoura. (BARTHOLOMEW E GOHEEN, 2017)

Chamamos isso de comunidade contrastante (ou de contraste), uma “comunidade que encarna a vida do reino de Deus em meio à sua própria cultura”, desafiando “espíritos religiosos que são incompatíveis com o Reino de Deus”, como, por exemplo: injustiça social, consumismo, desesperança, entre outros. (GOHEEN, 2014, p. 206)

Isso nos leva ao terceiro e último elemento a ser trabalhado: a assimilação de que somos uma comunidade escatológica. Em uma era temporal, vivemos de modo atemporal. Em uma sociedade que vive em busca da satisfação imediata de seus anseios, não podemos nos esquecer de que a plenitude da satisfação e da felicidade humana não está naquilo que pode ser obtido no presente, mas sim na redenção cósmica futura e o consequente estabelecimento da nova criação.

Considerações Finais

Neste trabalho, vimos como a narrativa bíblica conduziu a formação de uma comunidade missional, um povo que, pelo empoderamento do Espírito Santo, influencia a criação refletindo um comportamento escatológico, um *modus vivendi* completamente influenciado pela nova criação, o ato final do enredo da redenção cósmica.

Enquanto o ato final não acontece, nos vemos em um grande desafio: ser cristão em uma sociedade não cristã; o que implica oferecer ao mundo respostas para os inúmeros desafios propostos no Século XXI a partir de uma reflexão profunda movida por um olhar bíblico que dá sentido ao modo como compreendemos a realidade, e exercendo um papel ativo nas diversas esferas que compõem essa sociedade (cultura, arte, política, ciência e etc.).

Por fim, através da narrativa bíblica entendemos não apenas o nosso papel na missão redentiva iniciada por Deus, mas, também, chegamos a conclusão de que somos parte dessa história, o que nos possibilita uma compreensão ainda maior da nossa verdadeira identidade e nos torna ainda mais apaixonados pela revelação divina.

Referências

- BARTHOLOMEW, Craig G. **O drama das Escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica** / Craig G. Bartholomew e Michael W. Goheen; tradução de Daniel Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2017. E-book.
- CHO, Bernardo. **O enredo da salvação: presença divina, vocação humana e redenção cósmica** / Bernardo Cho. – 1. ed. – São Paulo: Mundo Cristão, 2021.
- GOHEEN, Michael W. **A igreja missional na Bíblia: luz para as nações** / Michael W. Goheen, tradução de Ingrid Neufeld de Lima. – São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KELLER, Timothy. **Igreja Centrada**. Tradução Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- SCHAEFFER, Francis. **Gênesis no Espaço-tempo** / Francis Schaeffer, tradução: Josias Cardoso Ribeiro Júnior – Brasília, DF: Editora Monergismo, 2014. E-book.
- STEUERNAGEL, Valdir Raul, org. **A Missão da Igreja; uma visão panorâmica sobre os desafios e propostas de missão para a Igreja na antevéspera do terceiro milênio**. Belo Horizonte: Missão Editora, 1994.

WRIGHT, N. T. **As escrituras e a autoridade de Deus: como ler a Bíblia hoje** / N. T. Wright; tradução de Maurício Bezerra. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

WRIGHT, N. T. **Como a Bíblia pode ter autoridade?** Disponível em: www.biologos.org/articles/n-t-wright-on-scripture-and-the-authority-of-god. Acesso em 10 mai. 2023.

ATOS 2 À LUZ DA ESCATOLOGIA INAUGURADA

*Otoniel Barbosa de Faria*¹⁰⁷

Resumo: O objetivo deste artigo é explorar a interpretação teológica de Atos 2 e destacar como esse capítulo pode ser entendido como uma antecipação da consumação final na vida da igreja. Nos últimos dias, a igreja se tornará uma nova criação e um novo templo. No entanto, ao analisarmos Atos 2, podemos perceber que a igreja está atualmente vivendo o início desse processo de inauguração.

Palavras-chave: Teologia bíblica; escatologia-inaugurada; Atos dos apóstolos.

Abstract: The aim of this article is to explore the theological interpretation of Acts 2 and highlight how this chapter can be understood as an anticipation of the final consummation in the life of the church. In the last days, the church will become a new creation and a new temple. However, as we examine Acts 2, we can perceive that the church is currently experiencing the beginning of this inaugurating process.

Keywords: Biblical theology; inaugurated eschatology; Acts of the Apostles.

1. Introdução

A Bíblia tem sido lida de várias maneiras e com diferentes objetivos. Quando a lemos a partir de uma perspectiva cristã, a história bíblica avança em direção à vinda do Salvador e à consumação final. O período atual entre as vindas de Jesus é uma época escatológica em que devemos contar com a ação decisiva do Espírito na igreja¹⁰⁸.

A história contada por Lucas no livro de Atos não é simplesmente uma história da igreja, mas é a história daquilo que Jesus continua a fazer na vida da igreja após sua ascensão. Atos é parte de uma história maior, o livro é parte da História da Salvação. Sendo assim, se a melhor descrição dos evangelhos é a de biografia teológica, então talvez a melhor descrição de Atos seja a de história teológica¹⁰⁹.

A nossa leitura de Atos 2, será uma leitura teológica. Os leitores teológicos não param com as perguntas e questões da crítica histórica. Neste tipo de leitura envolve-se

¹⁰⁷ Mestrando em Estudo Bíblicos do Novo Testamento (STJE), Especialista em Teologia do Novo Testamento (STJE), Bacharel em Teologia (UNIGRAN). Pastor na ICPI em Florianópolis-SC. E-mail: otonielbarbosa52@gmail.com

¹⁰⁸ Keener, Craig. *A hermenêutica do Espírito: lendo as escrituras a luz do Pentecostes*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 61.

¹⁰⁹ Blomberg, Craig. *Introdução de Atos a Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 38.

com a mensagem entendida dos textos, lidos com sensibilidade à linguagem, sintaxe e gramática, gênero e assim por diante. Em busca de qual mensagem transmitida por cláusulas, frases, parágrafos, seções e livros individuais dentro de toda escritura. O foco está em perguntar o que está sendo comunicado sobre Deus, ação de Deus e os propósitos de Deus para a humanidade e para o mundo¹¹⁰. Como N.T. Wright afirma que a história que Lucas conta só significa alguma coisa se acontecer dentro da história pública mundial, ao mesmo tempo, sua história só significa alguma coisa se corresponder à teologia¹¹¹.

A compreensão de Lucas sobre o Espírito só pode ser entendida adequadamente no contexto das promessas escatológicas do AT no que se refere ao Espírito, e em conexão com a preocupação de Lucas com uma nova maneira de ser o povo de Deus neste mundo¹¹². Ou seja, nosso objetivo será identificar o que evento de Pentecostes comunica dentro da teologia bíblica. Deste modo, a principal pergunta que queremos responder é: o que a descida do Espírito em Atos 2 comunica dentro da história da salvação?

É possível fazer uma leitura com foco escatológico (inaugurado) em Atos 2? Veja que At 11:15 se refere ao evento no dia de Pentecostes como “o começo”. Em At 2 a esperança da nova aliança foi inaugurada, possibilitada pela morte de Jesus (Lc 22:20; At 20:28). Essas bênçãos atuais fazem parte do *eschaton* porque, na visão de Lucas, elas representam a linha inicial de promessas AT que Deus cumpriu. No Espírito Santo, Deus está trabalhando em seu povo. Jesus governa com soberania sobre esses benefícios como o Mediador da bênção divina¹¹³. Pinter também nos ajuda a ver a possibilidade de ler Atos de uma perspectiva escatológica, ele mostra que Timothy Keller ajuda a aprimorar nosso foco, sugerindo três realidades importantes desta narrativa (*de At 2*) fundamental na história do mundo para a vida contínua da igreja: **uma antecipação do futuro**, a presença pessoal de Deus e uma comissão que envia crentes às nações,

¹¹⁰ Walton, Steve. *Reading Acts Theologically*. 1st ed. 2022. New York: Bloomsbury Publishing, 2022, p.5,

¹¹¹ Wright, N.T. *O novo testamento e o povo de Deus: Origens cristãs e a questão de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022, p.508.

¹¹² Burke, Trevor; Warrington, K. *Biblical Theology of the Holy Spirit*. London SPCK, 2014. <https://www.perlego.com/book/1469905/biblical-theology-of-the-holy-spirit-pdf>.

¹¹³ Bock, Darrell. *A Theology of Luke and Acts*. Grand Rapids Zondervan Academic, 2015. <https://www.perlego.com/book/560066/a-theology-of-luke-and-acts-pdf>.

incluindo o povo judeu disperso por toda as nações do mundo¹¹⁴. Destas três realidades, a primeira é a que queremos desenvolver em At 2 neste artigo.

A escatologia inaugurada é a compreensão teológica de que a consumação final da história já começou a se manifestar no presente, por meio da vida e ministério de Jesus Cristo. Em outro artigo publicado na Revista Jonathan Edwards¹¹⁵, argumentei que a partir de uma leitura teológica de Atos é possível enxergar a igreja como parte do Reino de Deus que deveria cumprir os chamados apresentados no Antigo Testamento, que foram dados a Adão e a Israel, os chamados para fazer o Reino de Deus crescer e manter santo. No presente artigo queremos olhar especificamente para Atos e procurar apresentar como At 2 apresenta a inauguração deste Reino que cresce e santifica no decorrer do livro de Atos. A inauguração do Reino em At 2 pode ser vista de algumas maneiras: a inauguração do Reino como inauguração da nova criação, a inauguração do Reino como inauguração de um novo templo e a inauguração do Reino como inauguração dos últimos dias.

2. Inauguração da Nova Criação

No segundo versículo de Gênesis vemos a primeira menção do Espírito, ainda alguns têm tentado demonstrar que *rûah* não seria Espírito de Deus, conforme Ralph Smith cita Robert Luyster que defendeu que *rûah* deveria ser traduzido como vento¹¹⁶. Ainda assim, ambas leituras são possíveis, vento ou Espírito. A visão tradicional entende como Espírito. Refletindo sobre Gn 1:2, o Sl 104 prevê o Espírito Criador (*Rûah*) como aquele que faz das nuvens sua carruagem e se move no Asas do vento (*rûah*), fazendo dos ventos seus anjos-mensageiro e Chamas de fogo seus servos (v. 3,4)¹¹⁷.

Quando olhamos para outros eventos redentivos onde os textos do Antigo Testamento falam de uma nova criação podemos observar a presença do Espírito ou ao menos uma menção simbólica ao Espírito. No dilúvio vemos em Gn 8.1 a menção do vento e em Gn 8.8-12 vemos a menção de uma pomba, o significado desta passagem é o contexto da recriação que é trazido por Deus após o dilúvio. Um novo começo é

¹¹⁴ Pinter, Dean. *Acts*. Grand Rapids Zondervan Academic, 2019. <https://www.perlego.com/book/748050/acts-pdf>

¹¹⁵ *Uma leitura teológica de Atos, em busca do significado da igreja como reino sacerdotal*. Revista Jonathan Edwards V.2 n.4 (2023), pp. 55-81.

¹¹⁶ Smith, R. *Teologia do Antigo testamento: história, método e mensagem*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 172.

¹¹⁷ Kline, Meredith. *Images of the Spirit*. Wipf and Stock Publishers, 1999 p.15

inaugurado para a humanidade nesta conjuntura, e alguns comentaristas vêem a pomba como um símbolo da presença do Espírito de Deus na criação inicial¹¹⁸.

Na narrativa do Êxodo também podemos ver que o Espírito de Deus estava presente na caminhada do povo de Deus que iria começar uma nova vida na terra prometida, Neemias 9:19, 20; Isaías 63:11-14 e Ageu 2:5 apresentam como o Espírito de Deus estava presente na libertação do povo.

Em Isaías 11 vemos o texto falando de um Ungido que traria libertação a Israel, esta libertação prometida era a volta do Exílio, este retorno é descrito como tendo sido acompanhado pela mesma espécie de milagres que haviam acontecido durante o êxodo, sob direção de Moisés¹¹⁹. Além disso, a semelhança do que acontece com Êxodo, uma narrativa de libertação que nos leva a entender a libertação como uma recriação, Is 11 tem uma relação com Gn 1 e podemos dizer que Is 11 e o Êxodo são narrativas que apresentam uma libertação descritas em termos de nova criação¹²⁰. No texto de Isaías vemos que o libertador seria ungido pelo Espírito, na narrativa do Evangelho de Lucas vemos Jesus como ungido pelo Espírito em Lc 3.21-22 e 4.1,16-19. Mas Jesus não foi apenas capacitado pelo Espírito, foi gerado pelo Espírito, cf. Lc 1.35. Em Lucas 1.35 há provavelmente uma alusão a Is 32.15¹²¹, G.K. Beale demonstra como Max Turner entende à luz desta alusão que Lc 1.35 fala de uma nova criação da seguinte forma:

Turner afirma que, no contexto de Lucas 1 e 2, a narrativa do nascimento indica que a restauração de Israel "já teve início decisivo na concepção do Espírito do Filho de Deus messiânico (1.35) - um ato de poder da nova criação que ao mesmo tempo prefigura a renovação do novo êxodo de Israel (cf. a alusão a Is 32.15-20) A profecia de Isaías 32.15, que, segundo observamos, trata da restauração escatológica de Israel às condições da nova criação, é aplicada à própria concepção de Jesus, indicando provavelmente que ela é o verdadeiro cumprimento inicial dessa promessa veterotestamentária.¹²²

Com isso podemos ver que o agir do Espírito de Deus no Antigo Testamento estava relacionado com a Criação e com Recriação, culminando na Nova Criação em

¹¹⁸ Hildebrandt, Wilf. *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã e Edições Loyola, 2008, p. 57

¹¹⁹ Riddeerbos, J. *Isaías: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1995, p.140.

¹²⁰ Barbosa, Otoniel. *Uma análise bíblico-teológica das alusões do AT em Cl 1.9-14*. Revista Jonathan Edwards, v.2 n.2 (2022), pp. 107-128.

¹²¹ Beale, G.K., Carson, D.A. *Comentário do Uso do Antigo testamento no Novo testamento*. São Paulo: Vida Nova 2014, p. 327-328

¹²² Beale, G.K. *Teologia do Novo Testamento: a continuidade teológica do antigo testamento no novo*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p.483

Cristo descrita em Lucas na narrativa do nascimento de Jesus em uma linguagem de cumprimento da Nova Criação.

Podemos então apresentar os pontos no texto que indicam a descida do Espírito como um sinal de nova criação:

- A. O vento impetuoso. Vento e Espírito estão relacionados em alguns textos. O termo em Atos parece indicar a presença de Deus com a chegada do Espírito (possivelmente também uma associação com a vida porque o Gen. 2:7 LXX usa este termo para “respiração”). A associação do Espírito com o vento, usando o termo grego πνεῦμα (pneuma; João 3:6–8), também pode estar presente¹²³. Vemos também em Ezequiel 37 que há uma relação entre o vento e a nova vida no vale de ossos secos.
- B. O Espírito. O Espírito Santo que estava pairando sobre a primeira criação estava ali enchendo a nova Criação. Assim como o Espírito pairou (simbolizado pela pomba) após o dilúvio iniciando uma nova criação, estava pairando sobre a igreja. Assim como vimos que o Espírito de Deus guiou o povo simbolizado pela coluna de Fogo, há em Atos símbolos da presença do Espírito como que em chamas.
- C. Reversão de Babel. O acontecimento de Gn 10-11 ocorre após o dilúvio que foi um evento onde há uma Recriação, Deus procurando restaurar a criação. Há claras diferenças entre as narrativas, obviamente. Deus dispersou nações em Babel por tentarem se tornar deuses (Gn 11.4), correspondendo à revolta de Adão e sua expulsão do jardim (3.5,22,23). Em contraste, os discípulos no Pentecostes estão esperando em obediência por uma ordem divina (At 1.4,5); em vez de tentar alcançar o céu, eles estão esperando pelo Senhor, que ascendeu ao céu (1.9-11), para lhes enviar o seu Espírito. Em Gênesis 11.7, Deus desceu para confundir os transgressores (a formulação reflete sua rebelião em 11.3,4). Em Gênesis, Deus desceu e dispersou idiomas para impedir a unidade; em Atos, o Espírito desce e dispersa idiomas para criar uma unidade multicultural (1.14; 2.1,42,44-46)¹²⁴. Ou seja, a criação que foi espalhada

¹²³ Bock, Darrell. *Acts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007 p.172.

¹²⁴ Keener, Craig. *A hermenêutica do Espírito: lendo as escrituras a luz do Pentecostes*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 119-120

e castigada agora com a descida do Espírito experimenta um renovo, uma restauração.

Paulo fala aos Coríntios, em 2 Co 5.17, que se alguém está em Cristo é nova criação. Jesus fala no evangelho de João sobre a importância de nascer de novo. João vê em Apocalipse uma nova criação, João vê a consumação, a restauração completa da criação. Em At 2, a descida do Espírito sobre a igreja é um sinal de que a nova criação inaugurou. A igreja ainda não está na nova criação completa e restaurada, porém, quando olhamos para o enredo do agir do Espírito no AT e em Cristo, podemos ver que de fato a igreja já vive como nova criação inaugurada. Hildebrandt (2008, p.2013) concorda ao afirmar que:

No Novo Testamento, a analogia do templo é transferida para o indivíduo crente e para o corpo coletivo de crentes. Primeiro, os evangelhos são testemunhas de Jesus como o novo templo, no qual a glória e a presença de Deus residem (Jo 2.19-21; cf. Mt 16.21; 26.61; 27.40; Mc 14.58). Jesus não somente é ungido para o seu ministério (Mt 3.16-17; 8.16; 12.28; Mc 1.10-11; Lc 3.22; At 10.38), mas a glória de Deus o transfigura (Mt 17.1-8; Mc 9.2-8; Lc 9.28-36). Deus estava presente no corpo terreno de Jesus. "Aquele que é a palavra tornou-se carne e viveu entre nós. Vimos a sua glória, glória como do Unigênito vindo do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1.14). Segundo, o Novo Testamento testemunha que indivíduos crentes são a residência do Espírito (1Cor 3.16), mas, predominantemente, a Igreja é como um edifício em construção, no qual o Espírito reside (2Cor 6.16-17; cf. 1Pd 2.4-10).

3. Inauguração do Novo templo

Antes de pensarmos nos simbolismos que At 2 pode trazer quanto ao templo, devemos ter em mente qual era a visão de Lucas sobre o templo. Walton¹²⁵ após apresentar algumas aparentes inconsistências em Atos¹²⁶ chega a conclusão que as histórias em Atos representam, por assim dizer, a mudança de uma visão localizada de Deus morando no templo para o que poderíamos chamar de visão universalizada, na qual Deus está disponível e se revela, em qualquer lugar e em todos os lugares. Lucas diz implicitamente o que Paulo e Hebreus ou 1 Pedro ou João ou Apocalipse dizem explicitamente, mas não expressa sua visão diretamente porque está preocupado em descrever fielmente o processo histórico de desenvolvimento. Portanto, a história de

¹²⁵ Walton, Steve. *Reading Acts Theologically*. 1st ed. 2022. New York: Bloomsbury Publishing, 2022, p.87

¹²⁶ Steve Walton demonstra como Lucas tem uma visão positiva do templo, ou seja, os crentes vão ao templo orar. Ao mesmo tempo, Lucas faz críticas ao templo, por exemplo no sermão de Estevão.

Atos vai apresentar uma mudança no papel do templo e At 2 é onde podemos ver essa mudança começando a acontecer.

O simbolismo presente em Atos 2 relembra as teofanias do Antigo Testamento¹²⁷, dentre as teofanias importantes no Antigo Testamento podemos destacar a que acontece no Sinai. A teofania que ocorre no Sinai em Êxodo 19, parece indicar que o monte é como um templo, Beale (2018, p.515-516) apresenta evidências que colaboram para entendermos o Sinai como um templo:

1. O Sinai é chamado de monte de Deus (Êx 3.1, 18.5, 24.13), nome associado com o templo, p.e. em Is 2.2,3 e Mq 4.2.
2. O Sinai foi dividido em três partes, assim como o templo ou tabernáculo.
3. O Sinai continha um altar na parte mais baixa, assim como havia um altar no pátio exterior do templo.
4. No Sinai na parte mais alta, além do representante do povo está ali assim como o sumo sacerdote ia no Santo dos Santos, havia ali a nuvem teofânica de Deus, assim como a presença de Deus no Santo dos Santos.

Compreendendo o evento do Sinai como uma manifestação de Deus em um templo, podemos observar que há em Êx 19, sinais visíveis e audíveis para o povo. Quando o tabernáculo, que era o local onde Deus habitava, ficou pronto, Êx 40.34-38, Deus visita o povo com símbolo de fogo. Ele desce sobre o tabernáculo, o céu invade a terra. Observando 1 Rs 8.10-11; 2 Cr 7.1, vemos que Deus enche o templo, e nestes textos vemos semelhanças com aquilo que acontece em At 2. Esse pano de fundo do templo ou tabernáculo é importante para Lucas quando ele narra sobre a descida do Espírito. O objetivo retórico de Lucas em relação aos leitores é que percebam que fazem parte do templo dos últimos dias e que o trabalho evangelístico deles é imprescindível para a continuidade da construção e expansão desse templo¹²⁸.

O templo não é apenas uma metáfora para a Igreja, mas a Igreja começou como um templo de verdade em Pentecostes (At 2) e é a fase inicial da construção do templo final que surgirá no fim dos tempos em cumprimento às profecias do templo no Antigo Testamento¹²⁹. Deus Espírito descendo sobre a igreja com os mesmos sinais apresentados no Sinai, no Tabernáculo e no templo, é uma grande evidência de que a

¹²⁷ Marshall, I.H. *Atos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982, p.69.

¹²⁸ Beale, G.K. *Teologia do Novo Testamento: a continuidade teológica do antigo Testamento no novo*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p.515.

¹²⁹ Beale, G.K. Kim, M. *Deus mora entre nós: a expansão do Eden para os confins da terra*. São Paulo: edições Loyola, 2019, p.77.

igreja é um templo escatológico, ainda que não plenamente conforme Ap 21.3, mas já é a inauguração deste templo¹³⁰.

4. Inauguração dos Últimos dias

Pedro ao explicar o evento que está acontecendo em Atos 2, ele afirma “isto é o que foi predito por Joel”. Pedro altera o texto de Joel, no texto do profeta está escrito “depois disso derramarei meu Espírito”, o Apóstolo afirma que “nos últimos dias derramarei meu Espírito”. Pedro está realçando o contexto que Joel profetiza¹³¹. A profecia de Joel se refere aos últimos dias, o profeta em seu livro fala sobre o dia do Senhor. Últimos dias era uma forma os profetas, e o povo judeu de modo geral, falavam acerca da restauração prometida a Israel, era a forma de expressar as expectativas escatológicas judaicas¹³²

Em particular, a descrição do profeta do ‘Dia do Senhor’ ecoa na linguagem escatológica da igreja primitiva. Os exemplos a seguir mostram a semelhança em imagens e conteúdo: trombetas são usadas para anunciar eventos escatológicos significativos (2:1, cf. 1 Co 15:52; 1 Ts 4:16; Ap 8:6 – 11:19); as nações serão julgadas pelo Senhor (3:1–14, cf. Mateus 25:31–46); haverá sinais incomuns nos céus (2:30–31; 3:15, cf. Lucas 21:25; Ap 8:12); a terra e o céu serão abalados (3:16, cf. Hb 12:26). O julgamento de Deus é comparado à colheita de uma colheita (3:13, cf. Marcos 4:29); um exército de gafanhotos é comparado a cavalos (2:4–5, cf. Ap 9:7–9)¹³³.

As comparações listadas acima mostram que o NT e Joel possuem semelhanças ao falarem sobre o Dia do Senhor, estes sinais são sinais na terra ou no céu, sinais visíveis ou audíveis, esses sinais marcariam o dia do Senhor, os últimos dias. Na narrativa do Pentecostes nós vemos sinais que são semelhantes a esses já nos indicando que os últimos dias profetizamos por Joel estava perto.

¹³⁰ Em uma leitura canônica podemos ver Paulo falando aos Coríntios sobre a igreja ser o templo do Espírito.

¹³¹ Ouvintes greco-romanos também estariam familiarizados com a prática de adaptar citações para esclarecer a sua intenção (Stanley, *Language of Scripture*, p. 291; citado por Keener, 2018, p. 105 nota 67).

¹³² Vemos isso em Is 2.2, Mq 4.1, Dn 2.28. Keener (2018, p. 106) mostra que vemos essa linguagem “também 11Q13 11, 4; 1 En 27.3-4 (após o juízo final); cf. 4Q509 II, 19; 2Br 76.5; T. Zeb.8.2: 9.5. Intérpretes judaicos também entenderiam assim Deuteronômio 4.30; 31.29; cf. a restauração de outros em Jeremias 48.47; 49.39. Os “últimos dias”, ou “última geração”, são um aspecto natural dos *pesharim* (e.g., 1QpHab I, 2; II, 5-6).

¹³³ Rosner, Desmond Alexander and Brian. *New Dictionary of Biblical Theology*. IVP, 2020. <https://www.perlego.com/book/1470271/new-dictionary-of-biblical-theology-pdf>.

O Espírito está ligado em particular à profecia no AT. Moisés anseia por um dia em que este Espírito de profecia esteja disponível para todos os israelitas, conforme Nm 11:29¹³⁴. Joel vê isso saindo do Espírito de Deus como um prelúdio para o ‘grande e terrível Dia do Senhor’ (Jl 2:31)¹³⁵. O ponto é que Joel fala sobre todo tipo de gente profetizar, porém em At 2 estamos vendo pessoas falando em outras línguas. De que modo o falar em línguas cumpre a profecia de Joel? Pedro identifica explicitamente que o falar em línguas dos discípulos é uma manifestação de profecia inspirada (At 2.17). O conteúdo do falar em línguas é "as grandezas de Deus" (At 2.11). Pedro interpreta o falar em línguas dos discípulos como palavras inspiradas de louvor e adoração. Em virtude de sua inspiração profética, os discípulos constituem uma comunidade profética¹³⁶.

Portanto, aquilo que Joel profetizou para o fim começa a ser vivido na vida da igreja, a presença do Espírito de Deus sobre toda a carne que será pleno no último dia, começa a ser experimentado na vida da igreja. No decorrer da narrativa de Atos vemos o Espírito vindo sobre judeus, samaritanos, gentios, mulheres, homens, ou seja, sobre toda a carne. Deste modo, aquilo que ocorre em At 2 é a inauguração dos últimos dias. A igreja é a comunidade profética dos últimos dias a qual Joel profetizou.

Considerações finais

No Antigo Testamento podemos ver algumas linhas narrativas dentre elas: a narrativa da criação e recriação¹³⁷, a narrativa do templo (a questão de Deus morar entre povo)¹³⁸ e também vemos um grande foco escatológico (foco nos últimos dias) no AT¹³⁹. Essas linhas narrativas dentro de uma teologia bíblica encontram sua consumação em Apocalipse. Na consumação, vemos a completa restauração de todas as coisas, vemos

¹³⁴ Números 11 é uma passagem com forte ligação com Joel, nesta passagem vemos o Espírito vindo sobre algumas pessoas, e essas pessoas passam a profetizar. A imagem lembra Joel e Atos, pois o Espírito desce e as pessoas profetizam. Joel, parece estar profetizando o desejo de Moisés, ou seja, a profecia de Joel é que o status social não será um critério para a recepção do Espírito. Portanto, o que vemos no pentecoste revela que aquilo que Moisés esperava e que Joel profetizou acontece, o Espírito está disponível a todo tipo de gente.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Stronstad, Roger. *Teologia carismática de Lucas*. Rio de Janeiro: CPAD 2019, p.90.

¹³⁷ G. K. Beale demonstra no capítulo 1 de sua teologia do novo testamento que o antigo testamento é “registro da ação de Deus, que restaura progressivamente do caos seu reino de nova criação” (Beale, 2018 p.73-74). Ou seja, O antigo testamento apresenta uma linha narrativa de Deus restaurando a criação.

¹³⁸ Veja: Beale, G.K. Kim, M. *Deus mora entre nós: a expansão do Éden para os confins da terra*. São Paulo: edições Loyola, 2019, p.77.

¹³⁹ Veja mais no capítulo 3 da Teologia do Novo Testamento de G.K. Beale (2018, p.117-126)

ali que habitaremos com Deus de forma plena (templo perfeito) e vemos que o último dia esperado no AT e NT chegará.

Com as observações feitas em At 2 conseguimos localizar o que a descida do Espírito em At 2 comunica dentro da história da salvação, podemos destacar que à luz da escatologia inaugurada At 2 nos mostra que:

1. A igreja é a nova criação inaugurada.
2. A igreja é (em Cristo) um novo templo inaugurado.
3. A igreja está vivendo os últimos dias de forma inaugurada.

Portanto, At 2 apresenta a igreja vivendo em duas eras, o futuro que viveremos na consumação de todas as coisas começa a ser vivido no presente a partir da descida do Espírito.

Referências

- Beale, G.K. Kim, M. **Deus mora entre nós: a expansão do Eden para os confins da terra**. São Paulo: edições Loyola, 2019.
- Beale, G.K. **Teologia do Novo Testamento: a continuidade teológica do antigo testamento no novo**. São Paulo: Vida Nova, 2018
- Beale, G.K., Carson, D.A. **Comentário do Uso do Antigo testamento no Novo testamento**. São Paulo: Vida Nova 2014,
- Blomberg, Craig. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- Bock, Darrell. **Acts**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- **A Theology of Luke and Acts**. Grand Rapids Zondervan Academic, 2015.
<https://www.perlego.com/book/560066/a-theology-of-luke-and-acts-pdf>.
- Burke, Trevor; Warrington, K. **Biblical Theology of the Holy Spirit**. London SPCK, 2014. Disponível em:
<https://www.perlego.com/book/1469905/biblical-theology-of-the-holy-spirit-pdf>.
- Hildebrandt, Wilf. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã e Edições Loyola, 2008.
- Keener, Craig. **A hermenêutica do Espírito: lendo as escrituras a luz do Pentecostes**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- Kline, Meredith. **Images of the Spirit**. Wipf and Stock Publishers, 1999.
- Marshall, I.H. **Atos: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1982.
- Pinter, Dean. **Acts**. Grand Rapids Zondervan Academic, 2019.
<https://www.perlego.com/book/748050/acts-pdf>
- Ridderbos, J. **Isaías: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- Rosner, Desmond Alexander and Brian. **New Dictionary of Biblical Theology**. IVP, 2020. <https://www.perlego.com/book/1470271/new-dictionary-of-biblical-theology-pdf>.
- Smith, R. **Teologia do Antigo testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- Stronstad, Roger. **Teologia carismática de Lucas**. Rio de Janeiro: CPAD 2019.
- Walton, Steve. **Reading Acts Theologically**. 1st ed. 2022. New York: Bloomsbury Publishing, 2022.

Wright, N.T. **O novo testamento e o povo de Deus: Origens cristãs e a questão de Deus.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

**A IDENTIDADE DOS *b^enêy hâelôhîm* E DAS *b^enôt hâ'âdâm*: TRADUÇÃO,
EXEGESE E INTERPRETAÇÃO DE GÊNESIS 6.1-4¹⁴⁰**

Paulo Everton Fernandes da Silva¹⁴¹

Resumo: Neste texto pretende-se traduzir, analisar exegeticamente e interpretar a perícopre de Gênesis 6.1-4, somando-se a isso, uma breve análise dos comentários acerca da passagem feitos por Brown, Fitzmyer e Murphy (2007), Champlin (2001), Waltke (2019), Calvino (2018), Kidner (1979) e Wiersbe (2006). Com relação ao tipo de pesquisa optou-se pelo método qualitativo. Quanto aos objetivos, decidiu-se pela pesquisa exploratória. Relacionado aos procedimentos técnicos, elegeu-se o tipo bibliográfico, seguido de análise. As seções do artigo estão dispostas da seguinte maneira: a) as principais interpretações e seus argumentos, b) análise exegetica, c) análise textual e interpretação, e por fim, d) nossas considerações finais com os resultados obtidos. Quanto a identidade dos *b^enêy hâelôhîm* e das *b^enôt hâ'âdâm*, os resultados da pesquisa demonstraram que, provavelmente, compreendem “a linhagem piedosa de Sete” e “a linhagem rebelde de Caim”, estando assim em conformidade com a posição naturalista defendida neste trabalho.

Palavras-chave: Filhos de Deus; Filhas dos Homens; Tradução; Exegese; Interpretação.

Abstract: This text aims to translate, exegetically analyze and interpret the pericope of Genesis 6.1-4, adding to this, a brief analysis of the comments about the passage made by Brown, Fitzmyer and Murphy (2007), Champlin (2001), Waltke (2019), Calvin (2018), Kidner (1979) and Wiersbe (2006). Regarding the type of research, the qualitative method was chosen. As for the objectives, exploratory research was decided. Regarding the technical procedures, the bibliographic type was chosen, followed by analysis. The sections of the article are arranged as follows: a) the main interpretations and their arguments, b) exegetical analysis, c) textual analysis and interpretation, and finally, d) our final considerations with the results obtained. As for the identity of the *benêy hâelôhîm* and the *benôt hâ'âdâm*, the results of the research showed that they probably comprise "the pious lineage of Seth" and "the rebellious lineage of Cain", thus being in conformity with the naturalistic position defended in this paper.

Keywords: Sons of God; Daughters of Men; Translation; Exegesis; Interpretation.

¹⁴⁰ Trabalho orientado pelo Prof^o. Dr. Vinicius Magno Borges Nunes Couto.

¹⁴¹ Especialista em Interpretação Bíblica pelo Seminário Batista Livre – SBL. Graduado no curso de Bacharelado em Teologia pela Faculdade Kurios (FAK) - Maranguape-CE (2017). Pós-Graduando em Teologia Reformada pelo Instituto Reformado de São Paulo (IRSP) em parceria com a UNIGRAD-Pós-Graduação. Pós-Graduando em Letras com Ênfase em Linguística pela Faculdade Focus - Paraná. Graduando no curso de Licenciatura em Letras-Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Membro do Grupo de Estudos em Linguagens e Práticas Educacionais da Amazônia - GELPEA (CNPQ/UEPA) e do Grupo de Estudo e Pesquisa Letramentos no Ensino-Aprendizagem de Língua Portuguesa - GEPLEALP (CNPQ/UEPA). Monitor bolsista em Análise do Discurso no Curso de Letras-Língua Portuguesa (UEPA). E-mail: pauloevertonf.d.s@gmail.com

1. Introdução

O Texto de Gênesis 6.1-4 tem se constituído como objeto de debates no meio acadêmico-teológico por sua vasta possibilidade de interpretações. O texto apresenta os famosos “filhos de Deus”, as “filhas dos homens” e os *nefilim* ou gigantes, como geralmente o termo é traduzido, esses elementos textuais são alvos de proposições das mais divergentes possíveis. As várias interpretações desse bloco temático se originam basicamente a partir de duas posições principais, a saber, 1) *posição sobrenaturalista*, que entende o texto a partir de uma ótica embasada na união sexual entre anjos caídos e seres humanos, seus argumentos giram em torno da influência do contexto histórico literário do Antigo Oriente Próximo no fraseado bíblico, sendo assim, os “filhos de Deus” seriam os anjos caídos e os *nefilim* o fruto híbrido da união profana; 2) *posição naturalista*, que escolhe entender o texto à luz de seus contextos imediato, próximo e remoto, seus argumentos tendem à naturalidade, ou seja, não enxerga figuras míticas e fantasiosas, mas apenas seres humanos e sua degradação moral como o *locus* da passagem, sendo assim, os “filhos de Deus” seriam homens da linhagem piedosa de Sete e as “filhas dos homens” mulheres da linhagem rebelde de Caim. O presente artigo pretende analisar exegeticamente o texto de Gênesis 6.1-4 com o objetivo de verificar qual interpretação mais se aproxima da intenção do autor/escritor bíblico, além de buscar respostas plausíveis para as identidades dos *b^enêy hâelôhîm* “filhos de Deus” e das *b^enôt hâ’âdâm* “filhas dos homens”.

Neste texto pretende-se traduzir, analisar exegeticamente e interpretar a perícopé de Gênesis 6.1-4, somando-se a isso, uma breve análise dos comentários acerca da passagem feitos por Brown, Fitzmyer e Murphy (2007), Champlin (2001), Waltke (2019), Calvino (2018), Kidner (1979) e Wiersbe (2006). Com relação ao tipo de pesquisa adotado, optou-se pelo método qualitativo, pois segundo Minayo (2014, p. 57) “as abordagens qualitativas se conformam melhor a investigações de grupos e segmentos delimitados e focalizados, de histórias sociais sob a ótica dos atores, de relações e para análises de discursos e de documentos.”. Quanto aos objetivos, decidiu-se pela pesquisa exploratória, pois se pretende analisar, por meio da investigação científica, o tema e/ou o problema da pesquisa. Relacionado aos procedimentos técnicos, elegeu-se o tipo bibliográfico, seguido de análise, pois utilizou-se fontes impressas e digitais para analisar o *corpus*. Concernente a disposição das seções do artigo, em primeiro lugar, apresentamos, em linhas gerais, as principais

interpretações e seus argumentos, posteriormente, traçamos um percurso de análise exegética, em seguida, propomos uma análise textual seguida de interpretação. Por fim, apresentamos nossas considerações finais com os resultados obtidos.

2. As principais interpretações e seus argumentos

A perícopes de Gênesis 6.1-4 a muito tempo se estabeleceu como uma das passagens bíblicas mais difíceis de se interpretar, isso se deve às singularidades e especificidades de alguns de seus elementos linguístico-gramaticais, talvez por isso, existem inúmeras interpretações e abordagens distintas do mesmo texto. Dentre as dificuldades recorrentes, está a identificação dos *בְּנֵי הָאֱלֹהִים* (*b^enêy hâelôhîm*) e das *בְּנֹת הָאָדָם* (*b^enôt hâ'âdâm*), isto é, dos “filhos de Deus” e das “filhas dos homens”. Ao que parece, não faz parte da preocupação do escritor explicar a origem ou especificidades a respeito de suas identidades, isso contribuiu para as mais fantasiosas e distintas interpretações possíveis. Diante disso, há necessidade de investigação acadêmica que, pelo menos em termos histórico-gramaticais, resulte em aproximações fidedignas quanto ao ideário e a intencionalidade do escritor ao descrever tais personagens. Tendo em vista as muitas possibilidades de interpretação, três se estabeleceram com mais recorrência, sendo assim, suas descrições e análises tornam-se imprescindíveis.

Segundo Victor P. Hamilton (2007, p. 66): “Em primeiro lugar, um grande número de exegetas antigos e modernos vêem os “filhos de Deus” como uma referência aos descendentes de Sete e em “filhas dos homens”, uma referência aos descendentes de Caim”. A primeira interpretação proposta diz respeito a possível mistura de raças, mais precisamente a linhagem piedosa de Sete com a linhagem pecadora de Caim. Nesse sentido, os elementos míticos e sobrenaturais, presentes em outras interpretações, não constam no relato, ao contrário, a problemática e o *lôcus* em questão giram em torno da figura humana, presente no que se compreende como contexto próximo. Sendo assim, para essa linha interpretativa, o fato de os capítulos 4 e 5 de Gênesis descreverem a genealogia de homens, contribui para o entendimento de que em Gênesis 6 não é possível a interpretação a partir da perspectiva sobrenatural. O professor de Antigo

Testamento Reinaldo W. Siqueira chama esse entendimento de interpretação setita, pois segundo ele,

Essa interpretação identifica os “filhos de Deus” com homens descendentes da linhagem de Sete, ou seja, daqueles que tinham, se mantido fiés a Deus (Gn 5). As “filhas dos homens” seriam mulheres da ímpia linhagem de Caim (Gn 4: 17-24). Este modo de interpretar o texto tem sido muito comum no meio cristão desde os tempos patrísticos. (SIQUEIRA, 2005, p. 39).

Tal interpretação também pode ser chamada de naturalista, pois “esse ponto de vista não vê os *b^enê-hâelôhîm* como quaisquer tipos de “seres celestiais”, mas como “seres humanos”, ou seja, “homens” que se relacionaram com as *b^enôt hâ-’âdâm*, “mulheres”.” (VAILATTI, 2013, p. 101). Dito isso, impõem-se a necessidade da descrição dos principais argumentos em favor da interpretação setita.

Seus principais argumentos se constroem, basicamente a partir da análise do contexto próximo, seus defensores dizem, por exemplo, que não se pode afirmar que os “filhos de Deus” são anjos porque o contexto não permite a inserção de figuras e/ou personagens sobrenaturais na narrativa. Ademais, a expressão “filhos de Deus” não pode ser interpretada, em todas as ocorrências, como menção aos anjos, pois é também uma designação para homens e suas famílias piedosas (Êx 4.22,23; Dt 14.1; 32,5,6). Outro argumento proposto, diz respeito a ausência de evidências bíblicas que apoiam a possibilidade de seres angelicais manterem relações sexuais com seres humanos, isso estaria mais próximo de lendas e histórias mitológicas do que do relato bíblico, propriamente dito. Outrossim, o fato de o juízo de Deus ser direcionado especialmente aos homens (Gn 6.7) descontrói a interpretação sobrenaturalista. Por fim, a expressão “tomaram para si” (Gn 6.2), talvez estaria se referindo às relações matrimoniais formais, isto é, entre homens e mulheres, e não algo mítico e/ou fantasioso como seria a união entre anjos e seres humanos. Ainda sobre a defesa desse ponto de vista, pode-se destacar

a inesperada menção às “filhas dos homens” (6.2), que estabelecem um paralelo com as filhas de diversos descendentes de Sete, as únicas mencionadas até aqui nas Escrituras (5.4,7,10,13,16,19,22,26,30). Outro exemplo desse paralelismo pode ser verificado nos filhos de Deus, “tomando para si” mulheres (6.2), em relação a Lameque,

descendente de Caim, que “tomou duas mulheres” (4.19). (HAMILTON, 2007, p. 66)¹⁴².

Uma segunda interpretação dada à Gênesis 6.1-4, “propõe que os filhos de Deus são governantes pertencentes a uma dinastia ancestral. As filhas dos homens seriam seu harém real, tão sedutor quanto o fruto proibido para Eva” (HAMILTON, 2007, p. 67). Tal linha interpretativa indica a total impossibilidade de identificar correspondência para a linhagem de Sete e/ou de Caim, mas sugere a existência de chefes de estados, uma referência aos “filhos de Deus”, isto é, pessoas poderosas e de uma linhagem real que, por algum motivo não estão claramente descritos na narrativa bíblica. “Nessa interpretação, a expressão ‘filhos de Deus’ é vista como se referindo a reis, a governantes poderosos que estabeleceram haréns reais pela força ou que violentaram mulheres de forma indiscriminada”, afirma Siqueira (2005, p. 38). Nesse sentido, o entendimento do relato bíblico não estaria vinculado a qualquer figura e/ou personagem mitológico e/ou sobrenatural, mas parece carecer de evidências internas quanto a própria narrativa. Além disso, o professor Siqueira a chamará de interpretação real. Por isso, também pode ser classificada como uma interpretação naturalista.

Quanto aos argumentos que favorecem seus pressupostos, pode-se enfatizar a influência da cultura, religião e literatura judaica. Os Targums de Onkelos e Jonathan Ben Uzziel de Gênesis e Êxodo, por exemplo, apresentam a seguinte versão: “*And it was when the sons of men had begun to multiply upon the earth, and daughters were born to them, that the sons of the mighty saw the daughters of men that they were beautiful, and took to them wives of all whom they pleased.*” (1862, p. 46), a tradução proposta neste artigo segue assim: “*E foi quando os filhos dos homens começaram a multiplicar-se sobre a terra, e lhes nasceram filhas, que os **filhos dos poderosos** viram as filhas dos homens que eram belas, e levaram para eles esposas de todas aquelas que lhes agradaram.*”¹⁴³. A expressão “filhos dos poderosos” aqui, valida a interpretação de que os “filhos de Deus” eram, na verdade, juízes pertencentes a uma classe nobre, isto é, eram homens poderosos, distintos da sociedade da época. Sendo assim, os “filhos de Deus” eram membros da realeza, enquanto que as “filhas dos homens” seriam concubinas que estariam sempre disponíveis. Em síntese, tal interpretação parece não se

¹⁴² Hamilton esclarece que esse paralelismo seria um forte indício de que, pela análise contextual, é perfeitamente plausível a defesa de que os “filhos de Deus” fazem referência aos homens da linhagem de Sete e que as “filhas dos homens” referem-se à linhagem de Caim.

¹⁴³ Traduzido a partir do documento que está em inglês. Quanto ao grifo, é de nossa responsabilidade.

sustentar por meio das evidências no próprio texto bílico e, por isso, apoia sua perspectiva em outras fontes¹⁴⁴.

A terceira interpretação proposta a respeito de Gênesis 6.1-4, “sugere que os filhos de Deus são anjos. A expressão “filhos de Deus” é na verdade uma forma de denominar as hostes angelicais em Jó 1.6; 2.1; 38.7. Sl 29.1; 89.6” (HAMILTON, 2007, p. 67). Esse entendimento parte do pressuposto sobrenaturalista, ou seja, insinua que os “filhos de Deus”, anjos, se uniram sexualmente com as “filhas dos homens”, seres humanos. Aqui, o olhar do exegeta implica em descrever o relacionamento híbrido que estaria ocorrendo na narrativa bíblica, por isso, pode-se chamar de interpretação mitológica. Siqueira aponta fatores importantes acerca disso, segundo ele,

A interpretação mitológica é também a mais comum entre os acadêmicos de hoje. Alguns desses acadêmicos, permanecendo dentro de um contexto mais “bíblico”, identificam os “filhos de Deus” com os anjos. Outros, aceitando a passagem como originária de um contexto politeísta, vêem os “filhos de Deus” como seres divinos, deuses mitológicos que teriam vindo à terra e se unido em casamento com mulheres humanas. (SIQUEIRA, 2005, p. 38).

Em primeiro lugar, o autor explica que existe um forte movimento acadêmico-teológico em favor de tal interpretação, pois estaria mais próximo do testemunho interno das Escrituras. Além disso, existem desdobramentos e outras possibilidades de interpretação, há aqueles que atestam o aspecto sobrenatural como um fato, mas existe aqueles que encontram respaldo histórico-literário para afirmar que a perícopes de Gn 6.1-4 é, na verdade, uma narrativa mitológica de que o autor/escritor se utilizou para ensinar o que era pretendido por Deus, ou seja, o escritor se utilizou de um fragmento mitológico, que não necessariamente descreve um fato, para transmitir um ensinamento aos primeiros destinatários¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Outras fontes judaicas apresentam similar interpretação, como por exemplo, Rashi di Troyes (1985, p. 45) que em seu comentário de Gênesis afirma: “*In quei giorni vi erano giganti sulla terra, e anche dopo, quando i figli dei potenti si univano alle figlie degli uomini ed esse partorivano loro dei figli: sono questi i potenti dell'antichità, uomini di nome.*”, em nossa tradução: “Naqueles dias havia gigantes na terra, e mesmo depois, quando os **filhos dos poderosos** se juntaram às filhas dos homens e lhes deram filhos: estes eram os homens poderosos da antiguidade, homens de nome.”. Aqui, a tradução também é “filhos dos poderosos”. Por motivos de limitação quanto às exigências deste artigo não é possível discorrer mais profundamente a respeito de muitas outras fontes.

¹⁴⁵ O Dr. Carlos Augusto Vailatti (2013, p. 116) em suas considerações finais diz que “o autor sagrado, ao mencionar o mito de Gn 6.1-4, não está emitindo juízo de valor sobre essa antiga crença, mas apenas a utiliza de forma ilustrativa, com o propósito de denunciar a crescente maldade humana que funcionará como elemento desencadeador do dilúvio.”. Interpretações como essa tem se configurado como uma alternativa entre os estudiosos.

Com relação aos seus principais argumentos, podem ser citadas, em primeiro lugar, as ocorrências em que a expressão “filhos de Deus”, isto é, בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*b^enêy hâelôhîm*), aparecem fazendo referência a seres celestiais, passagens como Sl 29.1; 89.7; Jó 1.6; 2.1, pela análise contextual entende-se que faz referência a esses seres sobrenaturais. Um segundo argumento, tende a cogitar que as expressões “filhos de Deus” e “filhas dos homens” mantêm relações opostas e, por isso, indicam duas categorias diferentes, ou seja, duas raças distintas, uma divina e outra humana. Por fim, um terceiro postulado de tal interpretação se vale do testemunho literário mitológico do antigo Oriente Próximo que, em muitos momentos afirma e/ou descreve a união sexual entre seres divinos e seres humanos. Corroborando com isso, Walton, Matthews e Chavalas (2003, p. 35) comentando a passagem de Gn 6.2, afirmam que “No antigo Oriente Próximo, acreditava-se que os reis tinham uma relação filial com os deuses, por terem sido gerados pela divindade”. Pensamentos como esse, constituíam o imaginário de muitos povos e civilizações antigas e, isso acabava perfazendo as suas obras literárias. Em outras palavras, a união entre deuses (seres sobrenaturais) e humanos era muito aceita e difundida.

2. ANÁLISE EXEGÉTICA

2.2 Texto Hebraico Massorético¹⁴⁶

וַיְהִי כִּי־הִחִל הָאָדָם לְרַב עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה וּבָנוֹת יִלְדוּ לָהֶם:
וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טִבּוֹת הָיָה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:
וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יֵדוּן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגֶם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה:
הַנִּפְלְאִים הָיוּ בְּאַרְצָךְ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם
הַמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מֵעַנְלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם: פ

Texto Transliterado

V1. wayehî kî-hêhêl hâ'âdâm lârov 'al-p^enêy hâ'âmâh ûvânôt yull^e dû lâhem.

V2. wayyir^e'û v^enêy-hâ'elôhîm 'et-b^enôt hâ'âdâm kî tôvôt hênnâh wayyiq^ehû lâhem nâshîm mikôl 'asher bâharû.

V3. wayyô'mer YHWH lô'-yâdôn rûhî vâ'âdâm l^e'ôlâm b^eshaggam hû' vâsâr w^ehâyû yâmâyw mê'âh w^e'eserim shânâh.

¹⁴⁶ O texto hebraico-massorético que consta nesse artigo foi extraído da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997).

V4. *hann^efilim hâyû vâ'ârets bayyâmîm hâhêm w^egam 'ah^erêy-khên ^easher yâvô'û b^enêy hâelôhîm el-b^enôt hâ'âdâm w^eyâl^edû lâhem hêmâmâh haggibôrîm ^e'asher mê'ôlâm 'an^eshî hashshêm.*

2.3 Proposta de Tradução

V1. E aconteceu que, começou o homem a tornar-se numeroso sobre face da terra e filhas foram geradas para eles.

V2. E viram os filhos de Deus as filhas dos homens que eram agradáveis e, eles as tomaram para eles.

V3. E proferiu YHWH: Não contenderá meu Espírito com o homem para sempre, pois também ele é carne e serão seus dias cento e vinte anos.

V4. Os *nefilim* estavam na terra naqueles dias, aqueles e também depois assim, quando entraram os filhos de Deus para às filhas dos homens e eles geraram para eles aqueles, os poderosos que desde da antiguidade, eram homens de renome.

2.4 Análise de Algumas Palavras e Critérios Para a Tradução

V1	וַיְהִי (wayehî)	Conjunção וַיְ prefixada ao verbo no Qal imperfeito consecutivo, וַיְהִי 3ª pessoa do masculino singular.	O verbo וַיְהִי no Qal perfeito pode significar tornar-se; acontecer ou ser (HOLLADAY, 2010, p.108). Aqui, optou-se por traduzir por “E aconteceu”, pois tem-se a conjunção waw (waw consecutivo) somado ao verbo que está indicando uma ação ocorrida no passado, isto é um passado narrativo. (Por equivalência formal).
V1	הָאָדָם (hā'ādām)	Artigo definido הָ prefixado ao substantivo masculino singular אָדָם	אָדָם é um substantivo masculino que é traduzido por “ser humano”, “homem”, ou “povo”. Optou-se por traduzir (equivalência formal) “o homem” porque “a palavra é usada para significar homem, em contraste com uma mulher (Gn 2.18; Ec 7.28); ser humano (Nm 23.19; Pv 17.18; Is 17.7); a raça humana em geral (Gn 1.27; Nm 8.17; Sl 144.3; Is 2.17); e a personificação da humanidade, como indica a denominação “filho do homem” (Ez 2.1,3).” (BÍBLIA, 2012, p. 1508).
V2	בְּנֵי-הָאֱלֹהִים (v ^e nêy-hâ'elôhîm)	Substantivo na construção masculino plural בְּנֵי, artigo definido הָ somado ao	A palavra בְּנֵי é proveniente de בֵּן que é geralmente traduzida por filho, mas como nesse caso existe uma construção no plural traduziu-se por “filhos” (equivalência formal). O artigo definido הָ, foi traduzido por “de” conforme as maiorias das

		substantivo masculino plural אלהים	traduções optaram. O substantivo אלהים foi traduzido por “Deus” (equivalência formal), no sentido de indicar a divindade suprema. Pode ser traduzido também por “filhos dos deuses” conforme (HOLLADAY, 2010, p. 22).
V2	טבת (tôvôt)	Adjetivo feminino plural. Palavra original טוב. Consta na sua forma flexionada para atribuir gênero e número.	A palavra em seu estado puro equivale a um substantivo/adjetivo masculino/feminino plural e geralmente traduz-se por “agradável”, “bom”, “bonito”. “Adjetivo que significa bom, agradável, frutífero, moralmente correto, fino, conveniente. Esta palavra é frequentemente encontrada no Antigo Testamento e é mais ou menos equivalente à palavra portuguesa <i>bem</i> , em termos de sua função e extensão de significado. Ela pode descrever aquilo que é atraente e agradável aos sentidos (Nm 14.7; Et 1.11; Sl 52.9 [11]).” (BÍBLIA, 2012, p. 1666). Optou-se por traduzir o termo por “agradáveis” (equivalência formal) precedido por “eram” (acréscimo de equivalência dinâmica).
V3	יהוה (YHWH)	Substantivo Próprio. Nome próprio masculino singular	Nome próprio para se referir a divindade. Tradicionalmente o nome de Deus não era pronunciado por questões de reverência (Êx 20.7; Dt 28.58), por isso, não se vocalizava o termo, a partir da Renascença buscou-se a tentativa de reconstruir a pronúncia. Porém seu estado originário mantém-se incerto. Aqui, optou-se por preservar a transliteração sem vocalização (YHWH) a partir do texto massorético.
V3	לֹא-יָדֹן (lô'-yâdôn)	Partícula negativa com função de advérbio לֹא e verbo יָדֹן no Qal imperfeito, 3ª pessoa do singular masculino.	O advérbio de negação לֹא (lô') incorpora a relação de sentido com justaposição ao verbo יָדֹן (yâdôn). O verbo yâdôn possui muitas possibilidades de tradução, como por exemplo: “permanecer”, “agir”, “contender”, no entanto, neste trabalho, optou-se por traduzir como “não contenderá”, para isso, levou-se em conta a análise lexical e contextual (ambiente textual no qual o termo está inserido).
V4	הַנְּפִלִים (hann ^e filîm)	Artigo definido ה prefixado ao substantivo	Termo com origem incerta. Algumas traduções modernas vertem o vocábulo a partir de versões antigas. A Sptuaguinta (LXX), por exemplo, apresenta como

		masculino plural גִּיָּגָנְתֵּיכֶם	opção οἱ δὲ γίγαντες, isto é, “ <i>ora os gigantes</i> ”, a partir disso, algumas traduções modernas optam por traduzir por “gigantes”, no entanto, a origem e raiz etimológica do termo não poder ser confirmada.
V4	בְּנֵי אָדָם (<i>b^enôṭ há’âdâm</i>)	Substantivo na construção feminina plural בְּנֵי, artigo definido הֵּ somado ao substantivo masculino singular	A palavra בְּנֵי refaz um substantivo feminino originário de בַּיָּת que traduz-se por “filha”, como trata-se de uma construção no plural acrescenta-se a terminação בֵּי (<i>holem waw seguido de tav</i>). Quanto ao termo בְּנֵי אָדָם, é composto pelo artigo definido הֵּ somado ao substantivo masculino אָדָם, assim, o termo foi traduzido por “ser humano”, “homem”, ou “povo”. Optou-se por traduzir (equivalência formal) “o homem” porque “a palavra é usada para significar homem, em contraste com uma mulher (Gn 2.18; Ec 7.28); ser humano (Nm 23.19; Pv 17.18; Is 17.7); a raça humana em geral (Gn 1.27; Nm 8.17; Sl 144.3; Is 2.17);

2.5 Dificuldades Textuais

O Texto Hebraico Massorético apresenta algumas dificuldades de tradução, isso faz com que nem sempre a tarefa de se encontrar palavras correspondentes para a língua portuguesa, por exemplo, seja uma atividade simples. Tendo em vista tais dificuldades, Francisco (2012, p. xxiii) afirma que “Existem diversas situações inusitadas e especiais de redação do texto da Bíblia Hebraica, no bloco do Pentateuco, revelando problemas de concordância nominal e verbal, vernáculos de tradução incerta, detalhes gramaticais inusitados etc.”. Com relação à perícopos em análise neste artigo, elegeu-se duas palavras ou expressões hebraicas com grau acentuado de dificuldade para a tarefa da tradução, são elas: לֹא-יִרְדָּו (lô’-yâdôn) e הַנֶּפֶלִים (hann^efilîm).

A primeira expressão a ser analisada é לֹא-יִרְדָּו (lô’-yâdôn). A dificuldade aqui, não diz respeito à partícula negativa com função de advérbio לֹא (lô’) que, traduz-se seguramente por “não”, mas trata-se do verbo יִרְדָּו (yâdôn). O verbo está no Qal imperfeito e na 3ª pessoa do singular masculino. Segundo a definição de Strong (2021), trata-se de “Uma raiz primitiva (comparar H113); para governar; por implicação para julgar (como árbitro); também para lutar (como na lei): - contender, executar

(julgamento), julgar, ministrar julgamento, pleitear (a causa), em contenda, lutar.”. Algumas versões não mantêm um consenso quanto a tradução dessa expressão. A NAA (Nova Almeida Atualizada) traduz assim: “*O meu Espírito **não agirá** para sempre no ser humano*”; A KJA (King James Atualizada): “*o Espírito que lhe dei **não permanecerá** nele para sempre*”; A NVI (Nova Versão Internacional): “*meu Espírito **não contendirá** com ele para sempre*”. As versões divergem muito, *agir*, *permanecer* e *contender* são palavras de campos semânticos distintos. No entanto, tendo em vista as possibilidades de tradução propostas, neste artigo optou-se por uma tradução de equivalência formal, assim, foi traduzido por “não contendrá”.

A segunda expressão a ser analisada é *חַנְּפִלִּים* (*hann^efilîm*). Tal expressão carrega muitos mistérios e, por isso, se apresenta com graus significativos para uma proposta de tradução equivalente. Em primeiro lugar, o termo possui origem incerta, ou seja, não se sabe com cem por cento de certeza qual sua raiz etimológica, na verdade, o que existem são especulações e possibilidades. Alguns lexicógrafos e dicionaristas optam pelo verbo *נָפַל* (*nāfal*) como uma possível origem, este termo traduz-se por “*cair*”, “*desabar*”, ou “*afundar*”, sendo assim, o termo *חַנְּפִלִּים* poderia ser traduzido como “*os caídos*”, assim, contribuindo para as interpretações sobrenaturalistas, no entanto, não há consenso no meio acadêmico quanto sua real origem. Sendo assim, algumas versões passaram a seguir certas orientações e escolhas para traduzir o termo. A Sptuaginta (LXX), por exemplo, apresenta como opção *οἱ δὲ γίγαντες*, isto é, “*ora os gigantes*”, semelhantemente, a Vulgata Latina verte o termo como “*gigantes*” e o Targum de Ônquelos traduz como “*os fortes*” (FRANCISCO, 2012, p. xxvi).

Traduções modernas ancoram-se em versões antigas para traduzir o termo, a ARC (Almeida Revista e Corrigida), por exemplo, traduz da seguinte forma: “*Havia, naqueles dias, **gigantes** na terra*”, a VC (Versão Católica) assim: “*Naquele tempo viviam **gigantes** na terra*”. Outras traduções preferem não se comprometerem quanto a equivalência do termo, assim, a NVI verte dessa maneira: “*Naqueles dias havia **nefilins** na terra*”, a KJA segue a mesma orientação, “*Ora, naquela época, e também algum tempo depois, havia **nefilins** na terra*”. Percebe-se claramente que a orientação da ARC e VC são as propostas antigas, já a NVI e a KJA parecem entender a dificuldade lexical e, por isso, optam por apenas transliterar o termo.

2.6 Análise Temática e Delimitação da Perícope

A fim de consubstanciar a escolha de Gn 6.1-4 como unidade temática, isto é, como perícope exegética, optou-se por uma breve análise estrutural. Em primeira instância, logo no versículo 1 encontra-se a expressão וַיְהִי (wayehî), traduzido como “*E aconteceu*”. Tal expressão sugere a inserção de uma nova unidade temática, pelo menos por dois motivos, a saber: 1) interrompe a sequência temática do capítulo 5 que limita-se em apresentar a árvore genealógica de Sete; e 2) parece, por si só, sugerir um novo assunto ou tema que será abordado a partir de então. Outro fator preponderante quanto a delimitação da perícope, diz respeito as expressões בְּיַמֵּי הַלְלוֹתָיִם (v^e nêy-hâ'elôhîm) e בְּנֹת הָאָדָם (b^e nôt há'âdâm) que aparecem no versículo 2 e 4, corroborando assim, para o entendimento de uma única unidade de tema. Por fim, a expressão בַּיָּמִים הָאֵלֶּם (bayyâmîm hâhêm) que é traduzida como “*naqueles dias*”, parece fazer uma espécie de retomada ou referência à וַיְהִי (wayehî), ou seja, “*naqueles dias*” parece que está se referindo aos dias em que “*aconteceu*” de tornarem-se numerosos. Então, claramente se percebem as características estruturais que parecem colaborar para que Gn 6.1-4 se estabeleça como unidade temática.

2.7 Análise Histórico-Contextual: contexto próximo e imediato

Com relação ao contexto próximo, se faz necessário uma breve análise do livro de Gênesis e alguns aspectos gerais. O termo “Gênesis”, na verdade é cunhado a partir da Septuaginta (LXX) e geralmente traduz-se por “início”, “começo”, origem”, etc. Em termos gerais, o livro apresenta as origens da história humana e de como Deus escolheu e constituiu para si uma nação, porém, deve-se dizer que tal título não impõe limites ao conteúdo do livro, pois o Gênesis não só consta de origens, mas também de outras temáticas tão importante quanto. O título equipara-se ao do texto Massorético, בְּרֵאשִׁית (b^e rē'shîṭ), que perfaz a primeira expressão do livro, geralmente traduzido por “*no princípio*” ou “*no início*”.

Uma questão importante envolve a autoria do Gênesis. Até o século XX a autoria mosaica era tida como incontestável, no entanto, a partir de um movimento de criticismo bíblico-teológico oriundo do Iluminismo, questionamentos foram levantados em confronto a tal proposição. Os argumentos se construíram a partir da constatação dos

diferentes nomes de Deus e verificação de distintos gêneros literários presentes ao longo do livro. A postulação de uma crítica que verificasse a autoria do Gênesis deu origem a possibilidade da existência e uso de outras fontes documentais que serviram para compor o fraseado do livro. Tal postulação ficou conhecida historicamente como *Teoria Documental* ou *Hipótese Documental*. Negar a autoria de Moisés pode acarretar alguns prejuízos para a doutrina bíblica, Ellisen apresenta alguns,

Negar a autoria de Moisés traz inevitavelmente o desgaste de outras doutrinas: a) É questionada a inspiração divina, pois os livros passam a ser considerados produto de maquinações religiosas, em vez de palavras diretas de Moisés, o profeta de Deus. b) A exatidão histórica das narrativas e da legislação também são impugnadas, visto que uma aparente aura de embuste difunde-se no conjunto. Como consequência, os acontecimentos passam a ser vistos como mitos inventados por devotos da religião, em vez de história autêntica. (ELLISEN, 1993, p. 16).

Entretanto, existem elementos que sustentam a autoria de Moisés tomando como base, por exemplo, algumas evidências internas do próprio pentateuco (Êx 17.14; 34.27), ou pelo testemunho de Cristo e apóstolos no Novo Testamento (Jo 1.17; 5.47; 7.19; Rm 10.5,19), além disso, as tradições judaicas antigas atribuem não só Gênesis, mas todo o Pentateuco à autoria mosaica. Não se pode descartar também a possibilidade de Moisés ter utilizado outras fontes documentais para auxiliá-lo no trabalho de compilação, no entanto, não reconhecê-lo como autor/escritor desencadeia uma série de problemas doutrinários nas Escrituras.

Com relação aos objetivos de Gênesis, poderíamos analisar da perspectiva histórica e da perspectiva teológica. Do ponto de vista histórico, o livro retrata a historicidade dos fatos, isto é, da origem da humanidade, do pecado, do propósito da redenção, etc. Da perspectiva teológica, o autor/escritor pretende deixar um registro escrito acerca das obras de Deus, deve-se levar em consideração que o público-alvo de Gênesis é, em primeiro plano, o povo que foi escravizado no Egito e, que em determinado momento estava sendo instruído por Moisés no deserto. Assim, era necessária uma espécie de desintoxicação das práticas idólatras e pecaminosas que herdaram. Dentre tantos ensinamentos, Gênesis se propõe em instruir os israelitas para a responsabilidade de um culto aceitável e o reconhecimento da graça, soberania e supremacia de Deus acima de tudo.

O contexto histórico propriamente dito, perfaz o período aproximadamente do ano de 1443 a.C. É muito provável que Moisés tenha escrito Gênesis durante a primeira parte de sua peregrinação no deserto (ELLISEN, 1993, p. 18). Quanto à extensão literária, isto é, o período histórico que compreende os fatos narrados no livro, Ellisen diz que “A história de Gênesis começa com a criação do Universo e do homem e termina com a morte de José, o último dos patriarcas de Israel. O período de tempo está especificado na narrativa como sendo de 2369 anos, aceitando-se o texto hebraico massorético” (1993, p. 18). O ambiente em que se desenrolam os fatos narrados e vividos diz respeito ao “Crescente Fértil”, região mesopotâmica que ficou conhecida como centro da civilização antiga. Sobre isso, Werner Keller pondera,

Há 4 mil anos, aquele semicírculo em volta do deserto da Arábia – chamado de o “Crescente Fértil” – compreendia uma imensidão de culturas e civilizações. Uma clara luz irradiou delas para a humanidade. Ali ficava o centro da civilização desde a Idade da Pedra até a de Ouro das culturas grega e romana. Quanto mais se afastava o olhar do “Crescente Fértil” por volta do ano 2000 a.C., mais se acentuava a obscuridade e mais raros iam se tornando os indícios de civilização e de vida cultural” (KELLER, 2008, p.8).

Quanto ao contexto histórico imediato, evocamos as contribuições de John Walton, Victor Matthews e Mark Chavalas (2003). No *Comentário Bíblico Atos – Antigo Testamento*¹⁴⁷, os autores ponderam a respeito da perícopes aqui em análise. Em primeiro lugar, estabelecem um contraste no uso do termo “*filhos de Deus*” e o modo como se relaciona com o contexto histórico-religioso da época. Segundo os autores, os grandes estadistas, isto é, reis humanos eram considerados como tendo ascendência divina, ou seja, eram tidos por seus súditos não só como representantes legais dos deuses, mas como os próprios “filhos dos deuses”. Ainda ressaltam que a expressão “*escolheram para si aquelas que lhes agradaram*”, pode fazer referência ao que chamam de “direito da primeira noite”, prática descrita na Epopéia de Gilgamesh. O rei, como representante legal dos deuses, poderia manter relações sexuais com mulheres recém casadas, isso compreendia um ritual de fertilidade, diante disso, os autores sugerem uma possibilidade da real ofensa que daria sentido para a reprovação de Deus. Por fim, há desdobramentos na Epopéia referente aos “120 anos” descritos como

¹⁴⁷ Este comentário é classificado com histórico cultural, pois objetiva lançar luz no contexto histórico-cultural-político das questões que envolvem a cosmologia israelita. A proposta desse comentário é, em primeiro plano, apresentar as relações contextuais e a posteriori, questões teológicas quando assim atestadas pelo texto Sagrado.

sentença sobre os homens, visto que a busca pela imortalidade constitui o cerne da narrativa épica. Dito isso, ficou evidente o ambiente histórico-contextual em que os fatos narrados em Gênesis se desenrolaram, outra questão digna de análise é o contexto histórico-literário.

2.8 Análise Histórico-Literária (Literatura do Antigo Oriente Próximo)

Aqui, pretende-se verificar quais narrativas históricas eram vigentes ou recorrentes na época da compilação de Gênesis, bem como suas relações e/ou possíveis influências no fraseado bíblico. Werner Keller, discorrendo sobre o contexto histórico-literário dos eventos que compõem o Gênesis pondera,

A poesia e a ciência estavam em pleno florescimento. No Egito, surgiram a primeira literatura amena e a primeira poesia profana. O País dos Dois Rios já estava atravessando sua época de renascimento. Os filósofos de Akkad, o grande reino do baixo Eufrates, criaram a primeira gramática e o primeiro dicionário bilíngue. As lendas de Gilgamesh e dos antigos sumérios sobre a Criação e o dilúvio universal tornaram-se, colocados em acádio – a língua do mundo de então –, epopéias de caráter dramático. (KELLER, 2008, p.12).

O autor destaca a atividade literária em seu pleno desenvolvimento, além de atestar a existência de obras relevantes, também menciona as epopeias e seu uso recorrente como textos de caráter dramático. Além disso, o autor sugere que, no contexto mesopotâmico, muitas histórias e narrativas envolvendo as temáticas da Criação e do Dilúvio compreendiam o universo literário.

Concernente às narrativas da Criação, as histórias do Antigo Oriente Próximo geralmente apontam para algumas características, como deuses que mantêm relações sexuais entre si, conflitos entre divindades, oposição deliberada aos humanos, etc. Além disso, alguns textos épicos apresentam uma localização real, talvez com o intuito de requerer veracidade. Geralmente, tal localização mantém relações estreitas quanto a origem e disseminação da própria narrativa. Dentre as narrativas mais conhecidas estão o mito babilônico de Emuna Elish, o mito grego de Gaia e Urano e a Epopéia de

Gilgamesh. Nesse tipo de literatura a ação humana se resume em servir os caprichos dos deuses, na verdade, são retratados como escravos dos deuses, muito diferente da narrativa bíblica que, parece confrontar tais narrativas mitológicas quando apresenta o ser humano como uma espécie de representante, administrador da Criação, além de referir-se a ele como sua própria imagem e semelhança. O Gênesis destoa ainda da literatura do Antigo Oriente Próximo quando rebaixa tudo o que existe, isto é, natureza, animais e corpos celestes, na categoria de criaturas e/ou coisas criadas, ou seja, abaixo de um ser supremo que governa como absoluto a existência de todas as coisas.

Algumas literaturas incorporam elementos do texto bíblico, como por exemplo, a figura da serpente em Gênesis 3 que, consta também na Epopéia de Gilgamesh, no mito de Etama, no Ciclo de Inana e em A Árvore de Hulupu¹⁴⁸ (BÍBLIA, 2013, p.8), nesses casos, a serpente também desempenha um papel antagônico ao ser humano. As semelhanças continuam, algumas civilizações antigas preservam documentos que descrevem a história de um dilúvio universal, talvez o mais famoso dentre eles seja o que consta no Épico de Gilgamesh, neste, Utnapishitim refaz o papel do Noé bíblico. Em consonância com Gênesis 6.1-4, também encontramos equivalência na Epopéia de Gilgamesh,

Naqueles dias a terra fervilhava, os homens multiplicavam-se e o mundo bramava como um touro selvagem. Este tumulto despertou o grande deus. Enlil ouviu o alvoroço e disse aos deuses reunidos em conselho: ‘O alvoroço dos humanos é intolerável, e o sono já não é possível por causa da balbúrdia.’ Os deuses então concordaram em exterminar a raça humana. (EPOPEIA, 2011).

Aqui, a narrativa mitológica encontra eco no texto bíblico, alguns elementos mantêm a semelhança, a informação de que “os homens multiplicavam-se” é equivalente a “começou o homem a tornar-se numeroso”, em “Os deuses então concordaram em exterminar a raça humana” tem-se o mesmo sentimento de reprovação que na seguinte expressão: “E proferiu YHWH: Não contenderei meu Espírito com o homem para sempre, pois também ele é carne e serão seus dias cento e vinte anos”.

Sendo assim, constatou-se que a literatura antiga do Antigo Oriente Próximo manteve e mantém relações e influências no fraseado bíblico, com isto, não se pode descartar a possibilidade da existência de documentos antigos que serviram, de algum

¹⁴⁸ Num trecho de A Árvore de Huluppu encontramos a seguinte referência: “Então uma serpente que não podia ser encantada Fez seu ninho nas raízes da árvore huluppu.”. O fragmento pode ser encontrado na seguinte página da internet: <https://www.mitografias.com.br/2016/07/a-arvore-huluppu/>, acesso em 22/02/2023, às 22h.

modo, para a compilação do Gênesis, visto que isso não traz prejuízos para a ortodoxia bíblica (Lc 1.1-3).

3. ANÁLISE TEXTUAL E INTERPRETAÇÃO

Quadro 1 – Texto massorético, transliteração e tradução.

וַיְהִי כִי־הִהְיֶה לְרֹב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה (wayehî kî-hêhêl hâ'âdâm lârov 'al-p^enêy hâ'âdâmâh) – “E aconteceu que, começou o homem a tornar-se numeroso sobre face da terra”.

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

A primeira questão que deve ser considerada diz respeito à mudança abrupta de temática. A expressão וַיְהִי כִי־הִהְיֶה (wayehî kî-hêhêl), parece indicar a ruptura das descrições genealógicas do capítulo 5 e, conseqüentemente, inserir uma nova unidade temática. Além disso, tal expressão pode designar um tempo passado específico. Quanto a nova unidade temática, que é motivo de muitas discussões, parece limitar-se ao pecado humano. A palavra אָדָם (*hâ'âdâm*), substantivo masculino que é traduzido por “ser humano”, “homem”, ou “povo”, contribui para uma interpretação naturalista. Outro fator importante compreende o ambiente textual em que ocorre a inserção da nova temática, os capítulos 1, 2, 3¹⁴⁹, 4 e 5 retratam a origem e desenvolvimento de seres humanos, não de seres sobrenaturais. Calvino (2018) afirma que esse versículo possui o objetivo de fazer a transição para a história do dilúvio, além disso, diz que os motivos que corroboraram para o juízo de Deus consistiu na mistura da posteridade de Sete com os filhos de Caim, ou seja, Calvino não encontra margens para interpretação sobrenaturalista.

¹⁴⁹ Com exceção aos הַכְּרֻבִּים (*hakkarubîm*) que são apresentados como uma espécie de seres angélicos em Gênesis 3.24, ainda assim, neste versículo, o foco da unidade temática é o ser humano, não seres sobrenaturais.

Outra expressão importante é לָרַב עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה (*lârôv 'al-p^enêy hâ^edâmâh*), aqui, referindo-se ao significativo aumento populacional do ser humano. Champlin (2001) diz que esse versículo possui pelo menos dois propósitos distintos, a saber, 1) “Fala da *imensa multiplicação* dos homens sobre a terra, cuja grande maioria estava corrompida; e 2) também como *parte* dessa multiplicação ocorreu através dos misteriosos “filhos de Deus”, que geraram filhos através de mulheres”, ou seja, houve o aumento considerável da população e, conseqüentemente, na postura ímpia de muitas pessoas. Waltke (2019, p.139) discorda do que ele classificou como “interpretação tradicional”, segundo ele, o entendimento de Lutero e Calvino devem ser desconsiderados por questões filológicas, pois em “Quando os homens [*hâ'âdâm*] começaram a aumentar... e as filhas [*b^enôt*] lhes deram à luz”, *hâ'âdâm* é genérico para humanidade, e *b^enôt* se refere a toda sua descendência feminina”. Waltke apresenta inclinações por uma interpretação angélica, no entanto, reconhece suas fragilidades, uma vez que não se ajusta ao contexto do dilúvio que, claramente, trata-se de um juízo sobre os homens.

Percebe-se que tanto Calvino (2018) quanto Champlin (2001), neste primeiro versículo, parecem não admitir qualquer tipo de interpretação que não compreenda o *lôcus* no ser humano e sua degradação moral. Além disso, os contextos anterior e posterior parecem endossar a perspectiva naturalista, ou seja, o capítulo 5 descrevendo genealogias humanas e o capítulo 6 apresentando os motivos que justificaram o juízo de Deus com o dilúvio. Por outro lado, a tentativa gramatical de Waltke (2019) apresenta inconsistência quando analisada junto ao contexto. Sendo assim, o primeiro versículo se ajusta mais facilmente à uma interpretação naturalista.

Quadro 2 – Texto massorético, transliteração e tradução.

וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבוֹת הָיָה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ
 (wayyir'ê 'û v^enêy-hâ'elôhîm 'et-b^enôt hâ'âdâm kî tôvôt hênnâh wayyiq^ehû lâhem
 nâshîm mikôl ^easher bâhârû) – “E viram os filhos de Deus as filhas dos homens que
 eram agradáveis e, eles as tomaram para eles”

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

Toda a discussão que envolve a perícopa aqui em análise, diz respeito à identificação dos “filhos de Deus” e das “filhas dos homens”. A expressão בְנֵי־הָאֱלֹהִים

(*v^enêy-hâ'elôhîm*), traduzida como “filhos de Deus”, é formado pelo substantivo בן (*ben*) que é geralmente traduzido por “filho”, mas como nesse caso existe uma construção no plural traduz-se por “filhos” somado ao artigo definido ה (*hâ*), traduzido por “de”, conforme as maiorias das traduções optaram, prefixado ao substantivo אֱלֹהִים (*elôhîm*), traduzido por “Deus”. Calvino (2018) ao se referir sobre a possibilidade da relação sexual entre mulheres e anjos, classifica essa interpretação como *antiga ficção* e, afirma que esse versículo apresenta o pecado humano, ou seja, dos “filhos de Deus”, no ato de escolherem esposas de maneira licenciosa. Calvino ainda pondera a respeito da maneira como as Escrituras apresentam os “filhos de Deus” nos diversos contextos, ora referindo-se à eleição eterna, ora à vocação eterna, propondo, com isso, a clara distinção entre o que ele chama de *herdeiros legítimos* e os *lobos e estranhos*.

Para a expressão “os filhos de Deus”, Champlin (2001) apresenta 10 interpretações possíveis que compreendem desde a linhagem piedosa de Sete até a possibilidade de o escritor/autor bíblico ter se utilizado de um fragmento mitológico, além disso, faz um paralelo entre a narrativa bíblica com as crenças antigas que envolviam a união sexual entre seres sobrenaturais e seres humanos. Quanto a união dos “filhos de Deus” com as “filhas dos homens”, Champlin (2001, p.58) diz que “apesar de não haver como provar o que o autor sacro tinha em mente, *opino* que estão em foco anjos, [...] Os trechos de Jud. 6 e II Ped. 2.4 são usados em favor da ideia angélica”. O autor ancora-se numa tentativa de intertextualidade quando pretende elucidar Gênesis 6.1-4 a partir de Judas e 2Pedro, com isso, fica evidente sua inclinação para a perspectiva sobrenaturalista. Sobre tal tentativa, Kidner (1979, p.79) pondera, “Mas onde a Escritura é tão reticente como o é aqui, Pedro e Judas nos aconselham retirada. Coloquemo-nos em nosso próprio lugar!”, em outras palavras, apesar de parecer que Kidner se inclina para uma interpretação angélica, admite sérias restrições quanto ao uso dos textos neotestamentários para a defesa desse ponto de vista.

Não são poucos os autores que tentam argumentar em favor da visão sobrenatural partindo de uma análise isolada da expressão בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*v^enêy-hâ'elôhîm*) em contextos diversos como apresentando, em todas as suas ocorrências, referências a anjos, por exemplo em Jó 1.6; 2.1; 38.7. Sl 29.1; 89.6. Porém, parecem não atentar para o fato de que, isolar um termo ou expressão original e aplicar um único significado conveniente para todas as ocorrências de

determinado termo, não reflete uma postura de honestidade acadêmica, mas sim uma análise enviesada por preferências teórico-teológicas. Com isso, o mais adequado seria uma análise de cada ocorrência a luz de seu próprio contexto, disso depende o caráter exegético de uma pesquisa séria.

Concernente a expressão וַיִּקְחֻהֶם (wayyiq'hû), isto é, “eles as tomaram”, é percebido certo tom de violência e obstinação. Quanto à gramática, o termo é constituído de uma conjunção ו (waw) somada ao verbo קָחַ (laqach) no Qal imperfeito consecutivo na terceira pessoa do masculino plural. Seu significado gravita em torno de “tomar”, “obter”, “buscar”, “empoderar-se”, “apreender”, etc.¹⁵⁰, ou seja, sugere o sentido de apropriar-se de forma violenta. Em outras palavras, a união entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens” não reflete aspectos poéticos ou românticos, pelo contrário, demonstra traços de impetuosidade e ferocidade. Analisando esse verbo no Qual, Holladay (2010) apresenta como correspondentes imediatos os termos “tomar”, “agarrar”, “pegar”, “adquirir”, e outros, essas características gramaticais e linguísticas permitem vislumbrar o pecado e as possíveis motivações que resultaram na reprovação de Deus nos versículos subsequentes.

Calvino (2018), ao descrever o ato de *tomar para si*, o classifica como “a violenta impetuosidade”, tal postura assevera a inclinação que os “filhos de Deus” tinham para o pecado de licenciosidade, ainda segundo Calvino *op. cit.*, eles iam “avançando afoitamente de acordo com a sua luxúria”. As palavras de Calvino reforçam o ato violento proposto pela análise gramatical. Champlin (2001, p.58) não aprofunda a discussão a respeito da expressão em si, apenas assegura que, devido ao contexto pecaminoso e polígamo, “as mulheres estavam dispostas e os homens estavam ansiosos”. Aqui, uma questão importante, o uso da palavra *homens* acaba demonstrando certa incoerência com relação ao posicionamento de Champlin em sua opinião de que os “filhos de Deus” seriam anjos. De outro modo, ao analisar a parte “b” do versículo, Waltke (2019, p.141) afirma que “O hebraico lê literalmente ‘viram... boas... tomaram.’ Seu pecado reitera o padrão (‘viu... atraente... tomou’) do pecado original em 3.6”, a proposta do autor é afirmar que a predisposição dos “filhos de Deus” e das “filhas dos homens” refaz a mesma estrutura de rebeldia do Jardim do Éden.

Em síntese, contrariando a opinião de Champlin, constatou-se, a partir da relação que o termo estabelece com seu ambiente textual, que as expressões בְּנֵי־הָאֱלֹהִים

¹⁵⁰ Uma adaptação proposta a partir da consulta da *Home Page* de ©2023 [Blue Letter Bible](https://www.blueletterbible.org/lexicon/h3947/kjv/wlc/0-1/), endereço eletrônico: <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h3947/kjv/wlc/0-1/>, acesso em 04/03/2023 às 01h30.

(*v^enêy-hâ'elôhîm*) וְנִתְּנָהּ לְבָנָיו (b^enôt hâ'âdâm) se aplicam mais adequadamente à seres humanos e não à anjos ou qualquer manifestação sobrenatural, ou seja, averiguou-se, a partir da análise gramatical, das postulações teóricas e da análise do contexto imediato que o versículo 2 compreende melhor uma interpretação naturalista, ou seja, identificando os “filhos de Deus” como seres humanos e suas ações pecaminosas, provavelmente trata-se da “linhagem piedosa de Sete” e da “linhagem rebelde de Caim”.

Quadro 3 – Texto massorético, transliteração e tradução.

לֹא יִדְוֶן רוּחִי בְּאָדָם לְעֹלָם בְּשֶׁגֶם הוּא בָּשָׂר (lô'-yâdôn rûhî vâ'âdâm l'ôlâm b^eshaggam hû' vâsâr) – “Não contendere meu Espírito com o homem para sempre, pois também ele é carne”

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

A palavra יִדְוֶן (*yâdôn*) contempla certos graus de dificuldades no que tange a sua tradução, dentre as possibilidades de correspondentes para o termos estão “permanecer”, “agir” e “contender”, tanto é verdade que os tradutores não apresentam um consenso em suas escolhas. Com relação as suas características gramaticais, o termo compreende um verbo no Qal na terceira pessoa do singular. Para o termo, Waltke (2019, p.141) diz que “O significado da palavra hebraica única é incerto”, o autor chama atenção para o fato de que a palavra aparece uma única vez, ou seja, *yâdôn* tem apenas uma única ocorrência no texto massorético, esse tipo de expressão é classificada como *hapax legomenon*¹⁵¹, daí a sua dificuldade de tradução. Kidner (1979), ao comentar o versículo 3, faz algumas ponderações a respeito de *yâdôn*,

Neste versículo muito controvertido, sigamos a RSV: “*Meu Espírito não permanecerá para sempre no homem, pois ele é carne, mas...*”. A palavra permanecer (*yâdôn*), usada pela Tradução Brasileira, recebe apoio das principais versões antigas, embora sua etimologia seja incerta. A tradução de AV, RV (“lutar por”; Almeida, Edição Revista e Corrigida, “contender”) parece exigir a forma *yâdîn* ou possivelmente *yâdûn*. Mesmo a palavra “pois” (*bešaggam*, “porquanto, como

¹⁵¹ Expressão latina muito veiculada em âmbito acadêmico-teológico para designar termos, palavras ou expressões que aparecem uma única vez em determinada obra literária.

também") não fica livre de objeção (ver RVmg), mas os melhores MSS a apóiam. (KIDNER, 1979, p.79).

Kidner apenas reforça algumas questões que envolvem as dificuldades de significação que se tem com o termo hebraico.

Calvino (2018), por sua vez, parece não admitir a tradução “não permanecerá”, seus argumentos são de que, de certa forma, esse termo (“permanecerá”) acaba se desdobrando para interpretações que transmite a ideia de que o homem estava sendo privado do juízo divino. Sua preferência de tradução é pelo verbo דין (*din*) que pode ser traduzido por “julgar”¹⁵². A postulação de Calvino gira em torno do sentido de que Deus estava como que cansado da impiedade do homem אָדָם (*ádâm*) e com isso, lhe promete vingança e castigo. Para Calvino, isso seria como se Deus lutasse com o homem com o intuito de levá-lo ao arrependimento, por isso, a tradução “não contender” estaria mais ajustada com o que é proposto na perícopie, sendo assim, o “não contender” equivaleria ao resultado da postura de Deus em não encontrar chances para que aqueles homens chegassem ao arrependimento de suas más obras.

Para finalizar, se faz necessário algumas ponderações acerca das palavras אָדָם (*vâ'ádâm*), בָּשָׂר (*vâsâr*) e בְּשַׁגְגָּם (*b^eshaggam*). A terminologia אָדָם (*vâ'ádâm*) “com o homem” reforça ainda mais a posição naturalista, realmente parece não haver possibilidades de uma interpretação que não enxergue o ser humano como o ponto nevrálgico da discussão. A expressão בְּשַׁגְגָּם הוּא בָּשָׂר (*b^eshaggam hú' vâsâr*) parece demonstrar o grau de degradação moral e espiritual do homem. Calvino (2018), em seu comentário de Gênesis, chama atenção quando afirma que a palavra *vâsâr* não se limita na descrição do aspecto material do ser humano, mas compreende o ser como “o todo”, em outras palavras, para Calvino o homem foi corrompido em todas as suas faculdades, isso inclui sua materialidade (carne) e espiritualidade (espírito)¹⁵³, assim, suas aspirações são naturalmente inclinadas para o mal. Com isto, o termo *vâsâr*, “carne”, sugere uma corrupção geral do ser a que os homens foram acometidos por suas más ações. Por outro lado, a palavra בְּשַׁגְגָּם (*b^eshaggam*) denota a seguinte ideia: “por esse motivo o homem é carnal”, em termos lógicos e coerentes poderíamos resumir tudo em uma sentença: “o Espírito não contenderá mais com o homem e por esse motivo ele

¹⁵² Significado de דין (*din*) extraído da *Home Page* © 2004 - 2023 by Bible Hub, endereço eletrônico: <https://biblehub.com/hebrew/1777.htm>, acesso em 04/03/2023, às 18h.

¹⁵³ Não entraremos no mérito das questões que envolvem a definição d constituição humana, se tricotomia ou dicotomia, apenas reforçamos que a palavra hebraica, para Calvino (2018), engloba o ser humano em sua totalidade.

tornou-se carnal em sua totalidade”. Em outras palavras, o pecado humano resultou em sua grave degradação como imagem de Deus. A partir disso, observou-se que a interpretação sobrenaturalista não pode ser sustentada também neste versículo.

Quadro 4 – Texto massorético, transliteração e tradução.

הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אֲחֵרֵי-כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם
(*hann^efilîm hâyû vâ'ârets bayyâmîm hâhêm w^egam 'ah^erêy-khên 'asher yâvô'û b^enêy hâelôhîm el-b^enôt hâ'âdâm w^eyâl^edû lâhem hêmmâh haggibôrîm 'asher mê'ôlâm*) – “Os nefilim estavam na terra naqueles dias, aqueles e também depois assim, quando entraram os filhos de Deus para às filhas dos homens e eles geraram para eles aqueles, os poderosos que desde da antiguidade”

Fonte: elaborado pelo próprio autor.

O primeiro vocábulo a ser analisado é הַנְּפִלִים (*hann^efilîm*), pois carrega interpretações míticas e fantasiosas. Em sua composição gramatical o termo compreende o artigo definido ה prefixado ao substantivo masculino plural נְפִלִים. O termo em si apresenta sérias dificuldades de tradução, algumas Sociedades Bíblicas e Comissões de Tradução costumam manter o termo transliterado em suas traduções, pois entendem a complexidade com a qual a palavra é investida. A tradução para “gigantes”, na verdade, trata-se de uma proposta da Septuaginta que acabou sendo a preferência para muitas traduções. O vocábulo hebraico possui apenas 3 ocorrências no Texto Massorético, uma em Gênesis 6.4 e as outras duas em Números 13.33.

Calvino (2018) em seu comentário de Gênesis, ao tratar do termo *hann^efilîm*, diz que provém do verbo נָפַל (*nafal*) “cair”, mas pondera que mesmo entre os gramáticos não existe consenso quanto sua origem etimológica. Além disso, coaduna com sua posição anterior ao afirmar que os *nefilim* são, na verdade, homens, não anjos ou seres semidivinos, mas que tiveram sua origem anterior ao Gn 6.4, visto que o texto afirma categoricamente que eles “estavam naqueles dias e também depois”, ou seja, os *nefilim*

não podem ser vistos como originários exclusivamente da união entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens”. O que Moisés está afirmando é simplesmente que já existiam os *nefilim*, mas não está claro que o autor/escritor sagrado se refere como que de origem a partir desta união. Ainda segundo Calvino *op. cit.*, Moisés apenas relata a existência prévia dos *nefilim* como exemplo de corrupção moral, com isso, os que nasceram da união promiscua entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens” imitaram suas más práticas. Com isso, Calvino consolida seu posicionamento naturalista com relação a interpretação de Gn 6.1-4.

Ainda concernente ao termo הַנְּפִלִים (*hann^efilim*) Kidner pondera,

A famosa frase de AV, AA, *havia gigantes* deriva da LXX mediante a Vulgata, mas RV, RSV confessam a obscuridade da palavra-chave transliterando-a, “*the Nephilim*” (os nefilins). Contudo, a expressão *homens poderosos*, juntamente com Nm 13:33, tende a fortalecer o uso da tradução costumeira. Vale a pena observar que não se diz que os gigantes provieram exclusivamente dessa origem. Se alguns surgiram desse modo (*e também depois*), outros já existiam (*naquele tempo*). (KIDNER, 1979, p.80).

O autor faz, pelo menos, duas importantes observações. Em primeiro lugar, parece sugerir que a interpretação costumeira é construída a luz do entendimento de Nm 13.33, pois é somente a partir desse texto que o termo “gigantes” ganha mais precisão. Em segundo lugar, reforça a impossibilidade de os *nefilim* terem surgido exclusivamente da união entre os “filhos de Deus” e as “filhas dos homens”.

Outra contribuição importante advém de Wiersbe,

A palavra “gigantes”, em Genesis 6:4, é uma tradução do termo hebraico *nefilim*, que quer dizer “caídos”. Alguns daqueles que aceitam a “teoria dos anjos” para o capítulo 6 acreditam que se tratava de anjos caídos, cujos filhos tornaram-se grandes líderes. Como vimos anteriormente, se esses *nefilim* fossem anjos em forma humana, ou eles sobreviveram ao dilúvio (pois os espias hebreus os viram em Canaã; Nm 13:31-33), ou então houve uma segunda invasão de “anjos caídos”. As duas ideias parecem um tanto inacreditáveis. (WIERSBE, 2006, p.51).

O autor enfatiza alguns desdobramentos caso os *nefilim* realmente fossem anjos, em sua opinião só existem duas possibilidades de resposta: 1) *o dilúvio não exterminou todos*, ou seja, Noé e sua família não foram os únicos que sobreviveram ao juízo de Deus; 2) *pode ter havido uma segunda queda de anjos*, isto é, o dilúvio exterminou

todos, mas em algum momento não descrito nas Escrituras houve uma segunda queda desses seres angélicos. Para a primeira possibilidade, a resposta é no mínimo incoerente com o registro de Gn 7.23: “Assim, **foram exterminados todos os seres que havia sobre a face da terra; o homem e o animal, os répteis e as aves dos céus foram extintos da terra; ficou somente Noé e os que com ele estavam na arca.**”¹⁵⁴, quanto a segunda, parece uma tentativa de trabalhar no “silêncio das Escrituras”, ou seja, não passa de uma tentativa de afirmar o que a Escritura não autoriza por falta de evidências escriturísticas, sendo assim, tal proposta se define por mera especulação. Por fim, Wiersbe *op. cit.* diz que uma melhor interpretação seria entender os *nefilim* como pessoas que estavam “caídas” em seus delitos e que eram tidas com grande prestígio por muitos do seu tempo. Assim, o termo נָפַל (*nafal*) “cair” alcançaria melhor significado no contexto.

Sobre as duas ocorrências do termo que constam em Nm 13.33, quando comparadas aos *nefilim* de Gn 6.4, talvez a melhor resposta seja a de que os espias relataram que os moradores daquela terra lembravam os *nefilim* de Gn 6.4 de que tinham conhecimento, ou seja, seria uma tentativa de compará-los com o único referencial que dispunham. Porém, nem todos estão de pleno acordo com essa perspectiva, Brown, Fitzmyer e Murphy (2007, p.71) afirmam que os “*Nefilim* ‘os anjos caídos [*i.e.* do] céu’ são a raça de gigantes mencionadas em Nm 13,33 como os gigantes que habitavam Canaã antes da conquista israelita. Eles eram filhos de uniões profanas”. Segundo Champlin (2001, p.58-59), “A literatura grega e romana fala sobre *heróis*, muitos dos quais seriam meio-divinos e meio-humanos, com deuses como pais ou deusas como mães. É claro que não devemos pensar aqui em seres imateriais, e, sim, seres inteligentes de grande poder, de alguma ordem física superior”. A argumentação de Champlin caminha para a interpretação sobrenaturalista quando utiliza-se do contexto histórico literário, além disso, o uso da expressão “ordem física superior” sugere desdobramentos para tal interpretação. Champlin *op. cit.* continua, “Nesse estágio da teologia dos hebreus, não é provável que os anjos fossem concebidos como seres materiais, o que justificaria a possibilidade da propagação de filhos por meio de mulheres humanas”. Aqui, o autor deixa claro a sua preferência interpretativa. Talvez a contribuição mais enfática de uma perspectiva sobrenatural seja a de Waltke (2019, p.42), “Eram também chamados “heróis”. Estes constituem a descendência dos tiranos

¹⁵⁴ Tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, o grifo é de nossa responsabilidade.

demoníacos que enchem a terra com violência (ver 6.11; Nm 13.33)”. Apesar de Brown, Fitzmyer e Murphy (2007), Champlin (2001) e Waltke (2019) serem bons comentaristas parece que não analisaram ou não atentaram para as questões que foram devidamente marcadas por Calvino (2018), Kidner (1979) e Wiersbe (2006).

Por fim, outra expressão importante, אנשי חשש (‘*aneshî hashshêm*) “homens de renome”. O termo אנשי (‘*aneshî*) é o mesmo para designar “homens”, é originário do substantivo masculino איש (‘*ish*), possui mais de 2000 mil ocorrências no Texto Massorético e em sua grande maioria faz referência a seres humanos, nunca a anjos ou qualquer tipo de ser semideus. Sendo assim, esse vocábulo também colabora para o argumento da interpretação naturalista, uma vez que é utilizado para homens. A palavra חשש (hashshêm), artigo definido mais substantivo masculino singular, descreve a popularidade e fama de tais homens, eram pessoas de boa reputação, isto é, pelo menos aos olhos de outras pessoas, isso não significou aprovação de Deus, pelo contrário, foram tidos como réprobos e alcançaram o juízo divino. Em síntese, esse versículo também possui elementos suficientes para sustentar a posição naturalista, e não forçar o texto a afirmar o que não está escrito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escolha do texto de Gênesis 6.1-4 se justificou por sua diversidade e conflitos de interpretações. Como exposto no corpo do artigo, a perícope em análise tem sido debatida desde muito tempo, e ficou notório o fato de que não existe um consenso entre eruditos a respeito da real intenção de Moisés ao escrevê-lo. Além disso, o texto em sua conjuntura contextual e gramatical apresenta algumas dificuldades para uma interpretação razoável, com isso, as muitas perspectivas nascem de duas grandes possibilidades interpretativas, em primeiro lugar, a posição sobrenaturalista, que tenta responder à questão consubstanciada no pensamento mítico do Antigo Oriente Próximo e em sua contribuição literária, além de propor uma interpretação fantasiosa e, no mínimo, duvidosa que caracteriza-se por falta de evidências internas das Escrituras. Afirma ainda a união sexual entre anjos e seres humanos, “fato” que insulta o raciocínio lógico e coerente. Em segundo lugar, a posição naturalista, que parte de uma tentativa de resposta *natural*, ou seja, entende que os contextos imediato, próximo e remoto devem ser o alicerce para uma proposição aceitável de interpretação. Não propõe mitos

ou fantasias, mas tenta responder o texto por meio de seu ambiente textual, isto é, seu contexto. Por isso, o presente artigo optou pela posição naturalista, pois a partir dos comentários, da tradução e das análises exegetico-histórico-gramaticais os resultados revelaram uma aproximação mais coerente com as Escrituras. Quanto a identidade dos *b^enêy hâelôhîm* e das *b^enôt hâ'âdâm*, os resultados da pesquisa demonstraram que, provavelmente, compreendem “a linhagem piedosa de Sete” e “a linhagem rebelde de Caim”, estando assim em conformidade com a posição naturalista defendida neste trabalho. Concernente a comunidade acadêmica, este artigo contribui para as discussões teórico-epistêmico-teológicas que envolve o campo da hermenêutica e exegese bíblica. O trabalho não teve nenhuma pretensão de “esvaziar” o assunto ou apresentar “todas” as respostas a respeito do tema, pois temos ciência de que o *fazer científico* compreende outras contribuições de reflexão para um objeto que, neste caso, já foi analisado.

REFERÊNCIAS

- BIBLE HUB, Glassport (PA), 2022, disponível em <<https://biblehub.com/>>.
- BÍBLIA. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 3^o ed. Nova Almeida Atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblia do Brasil, 2018.
- BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.
- BÍBLIA. Português. *In*: BÍBLIA. **Bíblia de Estudo Arqueológica NVI**. Tradução de Claiton André Kunz, Eliseu Manoel dos Santos e Marcelo Smargiasse. São Paulo: Editora Vida, 2013.
- BÍBLIA. Português. *In*: BÍBLIA. **Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico e Grego**: Antigo e Novo Testamentos. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- BÍBLIA. Português. *In*: BÍBLIA. **Bíblia King James Atualizada (KJA)**. Tradução e revisão permanente a cargo do Comitê Internacional da Tradução Bíblia King James para a língua portuguesa, sob direção da Sociedade Bíblia Ibero-Amerinaca & Abba Press no Brasil. São Paulo: Abba Press, 2012.
- BÍBLIA. **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- BROWNS, R. E.; FITZMYER, J. A. e MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.
- CALVINO, João. **Série Comentários Bíblicos**: Gênesis. Volume 1. Tradução: Valter Graciano Martins. Michigan-EUA: 2018.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números. Volume 1. 2^a edição. São Paulo: Hagnos, 20001.
- COLEMAN, J. A. **O dicionário de mitologia**: um a-z de temas, lendas e heróis. Tradução: Monica Fleisher Alves. São Paulo: Pé de Letra, 2021.

- ELLISEN, Stanley A. **Conheça melhor o Antigo Testamento**. Tradução: Emma Anders de Souza Lima. São Paulo: Editora Vida, 1993.
- EPOPEIA de Gilgamesh. Tradução: N.K. Sandras e Carlos Daudt de Oliveira. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- E-SWORD: *The Sword of the LORD with an electronic edge*. Versão 13.0.0. Local: United States of America. Rick Meyers. Software, 2021. Disponível em <www.e-sword.net>.
- ETHERIDGE, J.W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum: Genesis and Exodus*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1862, p. 46.
- FRANCISCO, Edson de Faria. **Antigo Testamento interlinear Hebraico-Português volume 1 – Pentateuco**. São Paulo: Editora Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- GUSSO, Antônio Renato. **O Pentateuco: introdução fundamental e auxílios para a interpretação**. Curitiba, A.D. Santos Editora, 2011.
- HAMILTON, Victor P. **O manual do Pentateuco: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuterônimo**. Tradução: James Monteiro dos Reis. 2ª ed. Rido de Janeiro: CPAD, 2007.
- HOFF, Paul. **O Pentateuco**. Tradução: Luiz Caruso. 18ª reimpressão. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. Tradução: Daniel de Oliveira. São Paulo: Editora Vida Nova, 2010.
- KELLER, Werner. **Arqueologia da Bíblia**. Tradução: Maria J.B. Angela Z. Miguel G. Antonio B. e Marcelo N. Barcelona: Ediciones Folio, 2008.
- KELLEY, Page. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. Tradução: Marie Ann Wangen Krahn. 11ª ed. São Leopoldo, 2018.
- KIDNER, Derek M.A. **Gênesis: introdução e comentário**. Tradução: Odayr Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14ª ed. São Paulo: Hucitec, 2014.
- SIQUEIRA, Reinaldo W. Os “filhos de Deus” em Gênesis 6:1-4. In: **Kerygma**, v.1, n.2, p. 37-47, 2005.
- TROYES, Rashi di. *Commento Alla Genesi. Traduzione di Luigi Cattani. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti*, 1985, p. 45.
- VAILATTI, Carlos Augusto. O “filhos de Deus” e as “filhas do homem”: as várias interpretações dadas a Gênesis 6.1-4. In: **Vértices**, n.15, p. 96-123, 2013.
- WALTKE, Bruce K. **Comentários do Antigo Testamento: Gênesis**. Tradução: Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.
- WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento**. Tradução: Noemi Valéria Altoé da Silva. Belo Horizonte: Editora Atos, 2003. p. 35.
- WIERSBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo: Antigo Testamento. Volume 1, Pentateuco**. Tradução: Susana E. Klassen. São Paulo: Geográfica Editora, 2006.