



REVISTA TEOLÓGICA

JONATHAN EDWARDS

Teologia e Estudos Bíblicos do Novo Testamento

Volume I · Número 3 · Julho a Setembro de 2021

REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS
Diretor Geral Ary Queiroz Vieira Júnior

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 1, n. 3
(julho a setembro de 2021)

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

Trimestral
ISSN 2763-8561

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Jairo Rivaldo
Prof. Antônio Carlos Florêncio
Pr. Thomas Magnum
Pr. Pedro Silva
Pr. Idauro Campos
Pr. William Orlandi
Pr. Marcos Roberto

DESIGN EDITORIAL

Stephan de Oliveira

NOTA

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação trimestral do Centro Pós-Graduação Jonathan Edwards e do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Os pontos de vista expressos nesta revista refletem as opiniões pessoais dos autores e não representam a posição dos editores ou da direção do Seminário. É permitida a reprodução, desde que citada a fonte e o autor do texto.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

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

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	4
--------------------	---

Artigos

A LINGUÍSTICA MODERNA E O MÉTODO HISTÓRICO-GRAMATICAL.....	6
<i>Luis Guilherme Nunes Silva</i>	

O HEBRAÍSMO NO TEXTO GREGO DO NOVO TESTAMENTO	21
<i>Mayara Godinho Borges de Brito</i>	

O <i>BENEDICTUS</i> COMO ESTRUTURA TEMÁTICA PARA LUCAS-ATOS: ANÁLISE DE LUCAS 1.67-79.....	39
<i>Rafael F. Simões</i>	

O RECUO RECAPITULATIVO REPREENDEDOR DAS PERGUNTAS-RESPOSTAS DE ROMANOS 9.19-23	60
<i>Rômulo Monteiro</i>	

NUANCES DA GLÓRIA: UMA INTERPRETAÇÃO TEOLÓGICA DE 1 CORÍNTIOS 10.31	76
<i>Willian Vitor Orlandi</i>	

A SEGURANÇA ETERNA DOS SANTOS: UMA ANÁLISE HISTÓRICO-EXEGÉTICA	88
<i>Isaias Lobão Pereira Junior</i>	

O JESUS HISTÓRICO NA PERSPECTIVA DA “TERCEIRA BUSCA”	106
<i>Jonas Euflausino da Silva</i>	

Resenha

DUNN, JAMES D. G. <i>TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. UMA INTRODUÇÃO</i> . PETRÓPOLIS, RJ: VOZES, 2020. 253 P.	127
<i>Jairo Rivaldo da Silva</i>	

APRESENTAÇÃO

Este número da Revista Teológica Jonathan Edwards é muito importante e significativo para nós. É o primeiro número após a atribuição do ISSN ao nosso periódico.

Aproveitamos para reiterar nosso compromisso de disponibilizar um espaço de acolhimento contínuo de contribuições teológicas evangélicas conservadoras por parte dos nossos alunos (da graduação e pós-graduação) e professores, bem como de estudiosos de teologia dos mais variados espectros denominacionais do nosso país ou de fora dele.

O presente número é um dossiê especial sobre *Teologia e Estudos Bíblicos do Novo Testamento* e conta com oito contribuições à área, sendo sete artigos e uma resenha.

O texto de abertura é um ensaio especial escrito pelo professor Guilherme Nunes sobre o uso da linguística moderna aplicada ao método histórico gramatical no estudo do Novo Testamento. O segundo artigo é de Mayara Godinho, uma das nossas alunas na pós-graduação em Teologia do Novo Testamento. O artigo de Mayara é um panorama das três principais culturas que contribuíram para o material escrito do Novo Testamento: a cultura hebraica, arameia e a cultura grega. O terceiro artigo, escrito por Rafael Simões, é uma análise do *Benedictus*, o hino de Zacarias registrado em Lucas 1.67-79. O autor propõe que a passagem serve de estrutura temática para os dois volumes escritos por Lucas (Lucas-Atos). A quarta contribuição vem da pena do professor Rômulo Monteiro. O artigo do professor Rômulo analisa Romanos 9.19-23, buscando avaliar se a cadeia de perguntas retóricas presentes nos versos 20-23 responde aos questionamentos apresentados no verso 19. O artigo é uma importante contribuição, na medida em que analisa a relação entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana nos termos do apóstolo Paulo. O quinto texto é mais uma contribuição do nosso professor Willian Orlandi. O artigo é uma leitura teológica de 1 Coríntios 10.31. O professor Willian analisa três dimensões de 1 Coríntios 10.31: a dimensão linguístico-textual; a dimensão teológica e a dimensão prática. O sexto artigo, escrito pelo professor Isaias Lobão, é uma análise histórico-exegética-doutrinária da famosa passagem de Hb 6.4-6. O sétimo artigo, escrito por Jonas Euflausino, apresenta um panorama sobre a terceira busca pelo Jesus histórico, um tema que estrutura e está estritamente relacionado aos métodos críticos de estudos dos evangelhos na contemporaneidade. Por fim, o professor Jairo Rivaldo, coordenador da nossa pós-graduação e editor

chefe da RTJE, fecha essa edição especial com uma resenha de uma obra de James Dunn, recém publicada em português.

Esperamos que essa edição seja abençoadora para nossos alunos, professores e todos aqueles que se esmeram estudando as Sagradas letras.

Os Editores

A Linguística Moderna e o Método Histórico-Gramatical

*Luis Guilherme Nunes Silva*¹

Introdução

A metodologia da prática exegética é tradicionalmente dividida nos chamados ‘passos’ ou *etapas*.² Apesar de existir alguma variação sobre o número de cada etapa e a natureza de cada um, a forma geral permanece a mesma. Esses passos giram em torno do contexto histórico, contexto literário, delimitação do parágrafo, análise gramatical e lexical, crítica textual, teologia e pesquisa em literaturas secundárias, dentre outras coisas.

A base hermenêutica usada nesse modelo é o chamado *método histórico-gramatical* (doravante, MHG), que tem como premissa básica ‘o significado em contexto’. Essa metodologia tem por marca o seu objetivismo³, e, por que não dizer, o seu realismo

¹ Mestrando em Teologia Sistemática pelo Instituto Aubrey Clark. Bacharel em Teologia pelo Seminário e Instituto Bíblico Maranata (SIBIMA). Professor de Grego do Novo Testamento e linguística aplicada aos textos Bíblicos no Seminário e Instituto Bíblico Maranata (SIBIMA), no Instituto Teológico Semeiar (ITS) e no Instituto Schaeffer de Teologia e Cultura. Atualmente é Pastor na Primeira Igreja Batista De Aquiraz/CE.

² Por exemplo, NASELLI, Andrew D. *How to Understand and Apply the New Testament: Twelve Steps from Exegesis to Theology*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2017. 384 pp; FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Manual de Exegese Bíblica – Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008. SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004; FEE, D; GORMAN, Michael J. *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*. Peabody: Hendrickson, 2009.

³ Por objetivismo, podemos definir de forma geral como o conhecimento objetivo que só é obtido quando as idéias do intérprete correspondem aos objetos fixos pretendidos pelo autor. Um exemplo de objetivismo pode ser encontrado em E. D. Hirsch (HIRSCH, E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale UP, 1967). Para ele, o significado de um texto é a intenção de seu autor. É importante notar, no entanto, como Vanhoozer (VANHOOZER, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p.75) aponta, que a ideia de intenção autoral de Hirsch não é a mesma dos relatos psicologistas dos românticos. Hirsch não está dizendo que, ao escrever um texto, um autor deposita nela alguma realidade metafísica que requer uma "leitura viva" na qual um leitor se torna um com a consciência do autor. Para Hirsch, não há significado em um texto e significado na mente do autor. Se existe algum significado em um texto, é apenas o significado pretendido pelo autor e nenhum outro. Vanhoozer (p.75) observa que, ao fazer essa equação, "Hirsch está reivindicando algo sobre a natureza dos textos, bem como sobre o significado, ou seja, que não pode haver textos sem autores. O significado como inseparavelmente ligado aos atos

hermenêutico⁴. O MHG tem sido desafiado por muitos outros métodos, tais como a abordagem exegética literária, retórica, teológica, ou mesmo, outras propostas envolvidas em campos mais ideológicos, como o movimento feminista ou o da teologia da libertação.

Ao lado desses outros modelos desafiadores do MHG, muita ansiedade tem ocorrido no campo de interpretação bíblica no que diz respeito ao uso da linguística moderna na exegese, e sua relação com o método histórico-gramatical. Podemos listar três grandes *medos* que geralmente são levantados quanto ao uso da linguística.

2. Medos

O primeiro medo diz respeito ao uso de certas novidades, em termos de filosofia da linguagem ou ferramentas interpretativas, que leve a ferir algum sistema hermenêutico ou a autoridade da Escritura.

Esse medo, ainda que seja legítimo, não é suficiente para rejeitarmos a profunda riqueza do campo da linguística, que contém imensos recursos que de forma nenhuma afetam algum fundamento da fé. Existe também nesse "medo do diferente" uma certa mistura irresponsável de *categorias científicas*. Uma confusão de categorias que pode ocorrer tanto do lado de quem faz uso da linguística, tanto de quem rejeita o seu uso. A natureza dessa 'mistura de categorias' é a tentativa de provar um certo argumento que é puramente teológico, por meio de algo impossível de se provar pela gramática. Sabemos que esse tipo de falácia não é nova e está presente em grandes argumentações de interpretação do passado⁵.

O segundo grande medo é o uso de linguística no texto bíblico, não pelo fato de ser uma "filosofia humana" ou uma novidade, mas pelo simples uso da linguística. O argumento geralmente é: "não precisamos de linguística para interpretar a Bíblia". Esse medo é relevante em termos de abusos do uso da linguística, mas perde força, pelo fato de que a questão não é se eu uso ou não linguística, mas o meu nível de consciência linguístico e a qualidade da linguística que usamos. Portanto, a natureza

conscientes do autor e do intérprete que são transportados na expressão linguística de um texto. Para uma crítica veja; THISELTON, A. C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Eerdmans, 1980) e THISELTON, A. C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan, 1992, esp. 13.

⁴ Veja VANHOOZER, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p.496.

⁵ Veja: BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford University Press, 1961 e CARSON, D.A. *em Exegetical Fallacies*. 2 ed. Baker Academic, 1996.

literária da Bíblia exige algum tipo de pressuposto linguístico, e o ponto, como intérpretes, é a qualidade da linguística que está sendo usada ao interpretar o texto bíblico.

Um segundo problema desse medo pode ser colocado da seguinte forma: se em toda interpretação existe um uso linguístico devido a natureza do texto bíblico, por qual critério um intérprete vai julgar a interpretação do outro? Para citar Lewis⁶, como posso dizer que uma linha é torta, se eu não possuo nenhum padrão de linha reta? Como posso afirmar que certa interpretação de um texto bíblico está errada? O meu ponto é simples, quanto mais ferramentas existirem para reforçar a nossa precisão interpretativa e potencializar os nossos julgamentos interpretativos, melhor. Não estou argumentando que é necessário todos terem conhecimento da linguística moderna para interpretar corretamente, mas que um estudo da linguística moderna por parte de exegetas nos ajudará no julgamento de uma determinada interpretação.

O último medo diz respeito ao ataque que um novo método interpretativo pode fazer contra o modelo histórico-gramatical. Mais uma vez, existe uma legitimidade nesse medo, mas não é o suficiente para abandonarmos ferramentas linguísticas. Muito embora, alguém possa discordar da posição pressuposta nesse artigo sobre a natureza da relação entre o método histórico-gramatical e a linguística, temos por certo que não deve existir *uma concorrência entre as duas*, mas uma relação de *potencialização*.

Esse pressuposto de potencialização parte do fato de que o método histórico gramatical é, antes de tudo, uma filosofia hermenêutica, e não propriamente uma ferramenta linguística de análise. Uma teoria linguística pode potencializar essa filosofia hermenêutica a atuar de forma mais robusta em sua prática. O fator ou terreno comum dessa relação de potencialização está justamente nos conceitos de CONTEXTO e SIGNIFICADO, que começam, antes de tudo, por "potencializar" o nosso entendimento dos conceitos de história (contexto) e gramática (significado) do MHG, por meio de uma mais acurada descrição de como a língua funciona.

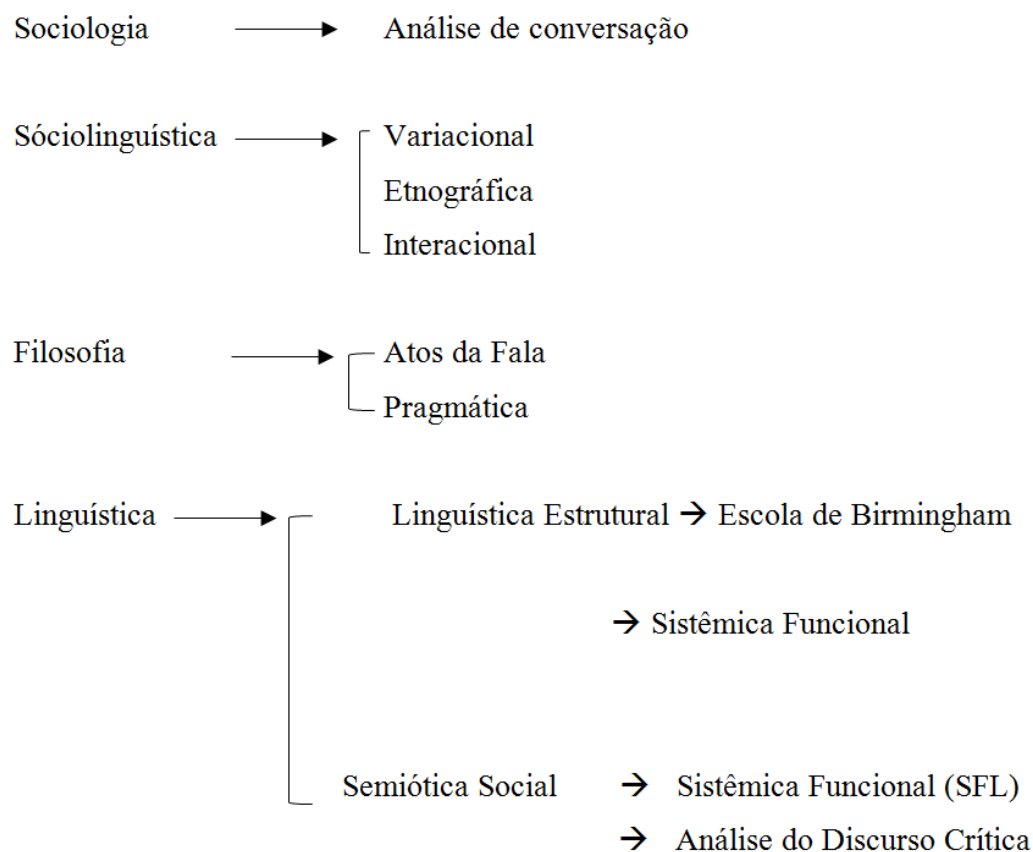
Começamos esse tópico descrevendo o método tradicional de exegese e seu fundamento hermenêutico, o método histórico-gramatical. Por fim, ao mostrar os principais medos com o uso da linguística, demonstramos que os dois modelos são amigos, quando propriamente categorizados no seu devido lugar e relacionados por meio do pressuposto de potencialização. O que nos resta entender é a seguinte

⁶ LEWIS, Clive Staples, **Cristianismo Puro e Simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.51.

questão: Se o método histórico-gramatical implica para alguns na prática exegetica dos passos tradicionais, qual o lugar do uso da linguística moderna dentro desse processo interpretativo? Devemos abandonar esses ‘passos’? Se não, como relacionar o uso da linguística moderna à esses passos? A seguir, demonstrarei os benefícios da linguística moderna na prática exegetica.

3. Benefícios

O campo da linguística moderna possui várias áreas de estudo, geradas pelo surgimento de várias escolas de pensamento (figura). As várias escolas de pensamento geraram uma grande quantidade de terminologias e conceitos, deixando muitas vezes aqueles que estão iniciando na área confusos.



A linguística pode ser dividida a grosso modo em dois grandes paradigmas: FORMAL e o FUNCIONAL. Essa divisão é puramente didática, porque a melhor maneira seria em termos de *spectrum*, onde os polos extremos são o paradigma formal e o outro o funcional, e uma série de variações/‘misturas’ entre esses

polos⁷. Não temos espaço para definir e trabalhar todo o espectro de paradigmas linguísticos que existem. O nosso propósito a seguir é introduzir os aspectos benéficos da linguística em termos mais funcionais para a exegese bíblica.

Quando falamos de "termos funcionais", significa tratar a língua como sendo primeiramente um instrumento de "comunicação social", onde o contexto dessa comunicação motiva, limita, explica ou determina a estrutura gramatical"⁸. Isso é diferente de um sistema formal que vê a língua como uma "expressão de pensamento" e foca na competência e regras de estrutura.

Uma das maiores preocupações por aqueles que usam o método histórico-gramatical reside na máxima: "texto sem contexto é motivo para pretexto". A preocupação de analisar o texto em seu contexto reside em todo intérprete bíblico que faz um trabalho sério de exegese. Nesse ponto, a linguística moderna procura uma maior especificidade entre a relação texto e contexto, como o campo linguístico da Pragmática e da Sociolinguística que trabalham especificamente em como a linguagem usada no texto está funcionando em contexto, e em quais contextos a linguagem do texto pode funcionar.

Especificamente, a pragmática procura um nível de descrição mais agudo de contexto cultural-linguístico em termos do que os leitores/ouvintes e falantes/escritos pressupõem entre si, ao passo que a sociolinguística procura um cuidadoso estudo do contexto para estabelecer não apenas o significado dos termos, mas os atos de fala envolvidos em tal construção social.

Muitos desses fatores acima são extremamente úteis no processo de interpretação. Em termos de pragmática, certas passagens nas epístolas nos levam a estudar a pressuposição por trás das sentenças, como as chamadas perguntas retóricas: "Vocês não sabem?", ou o uso de Paulo de Filósofos, como a *Cretica de Epimênides e o Phaenomena de Arato* em Atos 17, ou comédia de Menandro, Thais em 1 Co 15. Em relação a sociolinguística, é importante estudar um ato de fala na estrutura de um texto, como nos casos das parábolas, nas quais, ao passo que Jesus conta a história, existe um ato de fala no discurso de forma que a descrição de uma narrativa é, na verdade, um imperativo para uma determinada ação.

⁷ Dentro do espectro podemos ter o funcionalismo-estrutural, funcionalismo-gerativista (!), estruturalismo funcional, dentre outros.

⁸ Um ponto feito por NEWMeyer, F. *Language form and Language Function*. Cambridge University Press. Versión: J. Guillén.1998, especialmente, p.9.

Além da preocupação com o contexto, o método histórico-gramatical demonstra um cuidado com o próprio texto. Nesse ponto, o cerne de um trabalho linguístico é basicamente descrever ou analisar como a linguagem funciona em contexto. Essa preocupação linguística consiste principalmente em identificar os componentes da linguagem e como eles se relacionam entre si - como todos os elementos se arranjam ou se harmonizam para gerar significado - ou ainda, qual a relação entre o significado das palavras com a sintaxe, parágrafos, discurso, etc.

Esse trabalho linguístico permite uma melhor análise da estrutura gramatical, das relações dos níveis da linguagem, permitindo que o intérprete relacione de forma apropriada o sistema da linguagem do Grego ou Hebraico com o texto. Por exemplo, qual a relação de $\tau\iota\ \omicron\upsilon\nu$, em Rm 6.1 com o co-texto anterior? O que esse termo revela em termos de estrutura do livro? Essas perguntas às vezes são respondidas somente em termos de argumento teológico sem nenhum apoio gramatical, o que não há nenhum problema, apenas não podemos chamar de exegese.

Esses dois aspectos benéficos da linguística descritos acima nos levam a perceber como o uso linguístico é uma ferramenta que nos ajuda a sermos intérpretes melhores em termos de texto e contexto. Nesse ponto, podemos fazer uma crítica àqueles que usam o método histórico-gramatical. Quando falamos de contexto (histórico), o que significa 'histórico', especialmente o fator contextual, ou seja, o que "significa em contexto"? O que significa gramatical? Como os dois se relacionam? As respostas caminham em nível de descrição indutiva ou importa somente o que nós achamos do que esses termos significam, que muitas vezes usamos sem refletir sobre a sua natureza?

Um último benefício, dos vários que eu poderia listar aqui, é o benefício histórico. Estudar linguística nos ajuda a perceber as críticas que houve entre as escolas literárias no decorrer do tempo sobre uma determinada concepção da linguagem, de forma que reformulações benéficas na forma que a linguagem era entendida promoveram mudanças significativas e fizeram com que as reflexões sobre a linguagem se tornassem mais precisas.

Um bom exemplo desse benefício diz respeito aos filólogos do século XIX e a forma dos estudos linguísticos nesse período em termos de filologia comparativa. Nesse tempo, destacava-se o estudo das semelhanças e das diferenças entre as línguas com objetivo de estabelecer suas relações de desenvolvimento genético, onde era analisado, por exemplo, como explicar as semelhanças entre o espanhol e o italiano,

por meio do seu descendente comum, o latim. Essa forma de pensar levou a várias influências no desenvolvimento das gramáticas gregas, de forma que muitas análises gramaticais, como a dos verbos e casos, foram estudadas à luz do Latim, e não à luz da língua situada em contexto, dentro de um momento histórico-temporal específico, ou seja, sincrônico, e não relações entre as línguas ao decorrer de um certo desenvolvimento, diacrônico.

Essa forma sincrônica de se estudar a linguagem passou a ser a marca da linguística moderna, tendo em vista que Ferdinand Saussure desenvolveu fortemente essa nova forma de análise linguística: “a língua constitui de um sistema de valores puros que nada determina fora do estado momentâneo de seus termos” (SAUSSURE, 2016, p. 95). Por estado momentâneo, Saussure estabelece o valor do estudo sincrônico; por sistema, ele localiza os signos linguísticos sendo vistos dentro de relações sistêmicas; por ‘valores’, ele fundamenta que as relações de oposição entre os signos estabelecem seu valor, ou seja, eles se desenvolvem internamente; por “puros”, significa que não existe “materialização do pensamento, nem espiritualização de sons”, mas “o pensamento-som” (SAUSSURE, 2016, p. 131). O que Saussure quer dizer com isso é que a língua não é um ‘canal’ para a materialização de um pensamento, ou que existe alguma idéia pré-estabelecida, anterior à linguagem, não existe ‘isso e depois aquilo”, mas “ambos”, pois não há como separar o pensamento (o conceito) da imagem acústica. Porém, importante para o nosso propósito aqui, é a idéia de sistema e relações de oposição dos signos.

O que podemos aprender com o que foi dito logo acima para potencializar o método histórico-gramatical? Na relação entre os signos do sistema reside tudo o que potencialmente algum usuário da língua pode ‘dizer’. O benefício disso é o conceito de ‘paradigma’, em oposição a sintagma.

Por exemplo, na sentença: João bebeu _____. Existem muitas possibilidades para preencher a lacuna vazia (água, leite, vinho, etc.). Podemos dizer que existem ‘infinitas possibilidades’, ou pelo menos, será muito difícil listá-las. Por outro lado, podemos ter “João bebeu água”, mas também, “João beberá água”, ou “João tem bebido água”, porém, o que está mudando é o tempo do verbo, e como as escolhas dos tempos verbais são limitadas, podemos observar claramente o que poderia ter sido usado, ou, o que foi usado no lugar do que poderia ter sido usado (e.g. Passado, no lugar do Futuro).

Diante disso, podemos destacar duas coisas. Primeiro, embora quando estamos falando de ‘palavras’ (ou léxis) e não gramática, as possibilidades para preencher a

lacuna são diversas (quantas coisas alguém pode beber?), porém, outras relações podem ser analisadas, como sinônimos, antônimos, hipônimos, etc. Segundo, em termos gramaticais, um intérprete pode se perguntar: por que usar um Aoristo e não um Perfeito? Como veremos adiante, no desenvolvimento de uma análise de um sistema, em termos funcionais, ‘escolha implica em significado’.

Ao passo que o objeto de análise linguístico é o sistema (*langue*), Saussure fez um corte epistemológico, no qual, para se ter um sistema de valores puros, era necessário excluir qualquer fator variante da análise, sejam contextos comunicativos, atos de fala da enunciação, ou seja, a instância do momento de fala não é objeto de estudo linguístico (*parole*). Entretanto, muitos linguistas notaram que esse projeto linguístico de Saussure era irreal, não há como se analisar as relações somente dentro do sistema sem a influência da *parole*. Por isso, como relacionar as relações sistêmicas com as relações contextuais?

Tendo em vista esse espaço entre a relação de sistema e variações comunicativas, existem muitos outros benefícios que podemos aprender com algumas escolas linguísticas, como a Escola de Praga e a Escola de Londres, que procuram preencher esse problema teórico.

Sobre a escola de Praga, com a grande influência de Vilém Mathesius, que estudou a linguagem de um ponto de vista não-histórico, e estabeleceu que o fundamento linguístico era a análise da *função em contexto*, uma relação entre a linguagem em contexto e sua função como sendo o seu lugar no sistema foi melhor analisada. Nesse sentido, baseado em Mathesius, o sistema de uma linguagem não pode ser analisado fora do seu contexto de uso. Essa idéia de contexto, função e sistema ganhou um grande desenvolvimento numa outra Escola, a Escola de Londres, que teve um grande diálogo com a escola de Praga.

A escola de Londres possui dois grandes expoentes. Seu fundador, J. R. Firth, de certa forma, desenvolveu as teorias de Bronislaw Malinowski. Na antropologia funcional de Malinowski, a linguagem não é primeiramente um instrumento de reflexão, mas um modo de ação.

A linguagem, originalmente, entre os povos primitivos, não-civilizados, jamais foi usada como um mero espelho do pensamento reflexivo. (...) Em seus usos primitivos, a linguagem funciona como elo na atividade humana concertada, harmônica como uma peça de comportamento humano. É um modo de ação e não um instrumento de reflexão. (MALINOWSKI, Bronislaw (1972). O problema do significado em linguagens primitivas. (1972: 295-330), p. 309).

A ideia é que a linguagem não é apenas a transmissão de conceitos por meio de signos, mas o principal instrumento em uma determinada ação social. Bem, não temos tempo de explicar como isso é revolucionário, mas já podemos notar os rumos que Firth tomou com base em Malinowski.

Firth desenvolve a ideia de que uma determinada e específica linguagem está restrita a um tipo de situação, e que cada situação desenvolverá o seu sistema linguístico, portanto, a linguagem como sendo polisistêmica. Halliday, baseado no trabalho de Firth, desenvolve toda essa ideia, produzindo o poderoso conceito de Registro e de metafunções da linguagem.

Eu poderia citar muitas outras escolas como a Escola de Copenhague, representada pela linguística estratificacional de Louis Hjelmslev (1970), e a Escola de Sydney Lamb (1966). Outros modelos orientados ao funcionalismo, como o de Robert de Beaugrande e Wolfgang Dressler (1981); A gramática funcional de Simon Dik (1980) e a perspectiva de sentença funcional de Jan Firbas (1992), que seguem mais de perto a trajetória iniciada pela Escola de Praga; A adaptação de Ilah Fleming (1988) da linguística estratificacional de Sydney Lamb; A tagmêmica de Kenneth Pike (1971; 1981); A lingüística humana de Victor Yngve (1986), etc. Por hora, nosso ponto é o grande benefício de ampliar nossa perspectiva sobre a linguagem, a relação entre texto e contexto e o intra-organismo da própria linguagem.

O modelo funcionalista tem providenciado diversos avanços no estudo do grego do NT, como a abordagem aspectualista, a análise do discurso, uma apropriada análise do significado de palavras e o uso de estatísticas. A seguir, gostaria de exemplificar apenas esses dois últimos benefícios.

3.1. Benefícios avançados: ênfase e probabilidade

Na perspectiva de Halliday, a gramática é vista como um sistema que contém redes que envolvem escolhas paradigmáticas (isso no lugar daquilo, e não, isso ao lado daquilo), onde o uso específico de uma linguagem reflete escolhas do sistema. As opções do sistema podem ocorrer de forma equivalente, ou uma opção pode ser preponderante sobre a outra (equiprobable 0.5:0.5 ou skew 0.9:0.1). Em termos discursivos, um pode ser mais marcado que o outro, por conseguinte, podemos tirar conclusões sobre o termo que é mais proeminente dentro de um determinado contexto, e assim, chegaremos a análise qualitativa, ou seja, a interpretação

linguística dos dados quantitativos. O benefício primário dessa concepção pode ser entendido na seguinte citação:

O que é dito não é interpretado apenas com base no que poderia ter sido dito, mas não foi; também é interpretado no contexto das expectativas, no contexto do que era mais provável e do que era menos provável de ser dito. A gramática de uma linguagem não é apenas a gramática do que é possível, mas também a gramática do que é provável (NESBITT e PLUM, G. 1988, p.9)⁹.

O ponto dos autores acima é o mesmo de Halliday, não estamos procurando apenas o que poderia ser dito mas não foi, também estamos atrás do que é mais provável aparecer. Porém, para deixar claro, não estamos procurando *regras*, mas *regularidades*, logo, como diz Brown e Yule: As regularidades que o analista descreve baseiam-se na frequência com que uma característica particular da linguística ocorre sob certas condições em seus dados discursivos¹⁰.

Em uma análise quantitativa de dados, estamos procurando aquelas características mais esperadas quando combinadas em um determinado contexto. Porém, essa análise não fala a história toda, pois é necessária a análise qualitativa dos dados, uma teoria com base descritiva para a interpretação desses dados.

Uma análise quantitativa envolve muitos outros elementos como: um bom modelo de probabilidade; a caracterização de um teste significativo; o estabelecimento de uma relação entre códigos e variáveis; uma prudente análise de como relacionar os valores de zero de forma apropriada dentro das amostras analisadas, e muitos outros.

Existem muitos pontos cegos em uma pesquisa quantitativa. Se procurarmos apenas por probabilidades nas ferramentas de pesquisa do Logos, Accordance ou outro, estaremos apenas na metade do caminho. Podemos facilmente perceber que em algumas análises quantitativas em comentários, certos equívocos acontecem por conta desse reducionismo estatístico.

William Varner (2017, p.50), em seu fabuloso comentário de Tiago, comete esse equívoco ao afirmar que a epístola de Tiago é a que possui o maior número de imperativos no NT. Ao passo que realmente a epístola apresenta um alto grau de imperativos (quinto lugar), mesmo assim, é a epístola de 1 Pedro que possui o maior

⁹ NESBITT e PLUM, G. Probabilities in a Systemic-Functional Grammar: The Clause Complex in English. In: FAWCETT, R.P. e YOUNG, D. (eds.). **New Developments in Systemic Linguistics. II. Theory and Application**. Open Linguistics Series. London and New York: Pinter Publishers, 1988, p. 9.

¹⁰ Brown G. e Yule G. **Discourse Analysis**. CTL. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 22.

número de Imperativos. O problema dele foi não padronizar os valores das frequências no corpus que ele analisou.

Existem muitas análises dentro do corpus do NT feitas de forma responsável¹¹, como MEALAND, David L. Positional Stylometry Reassessed: Testing a Seven Epistle Theory of Pauline Authorship. *NTS* 35, no. 2, 1989, p. 266–86; e MEALAND, David L. Mealand. The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach. *JSNT* 59, 1995, p.61–92; RADDAV, Yehuda Thomas. *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*. Hildesheim: H.A. Gerstenberg, 1973; e RADDAV, Yehuda Thomas e SHORE, Haim. *Genesis: An Authorship Study in Computer Assisted Statistical Linguistics*. Analecta Biblica 103. Rome: Biblical Institute Press, 1985.

Hoje, temos várias formas de estudo de corpus por meio de cálculos estatísticos, como a distribuição χ^2 ou qui-quadrado, T-score, Z-score (abaixo), calculate Mutual Information, etc.

Voltando ao início, o fracasso esperado na pesquisa não é tanto a análise quantitativa, mas a relação entre um determinado conjunto de palavras de mesmo conceito geral, ou domínios semânticos e uma determinada forma gramatical. O desafio é relacionar um sistema que tem um conjunto limitado de escolhas com um outro sistema que tem um número de escolhas sem limite claro. Ou seja, como relacionar a gramática com o léxis.

Francis Pang, Mathew O'Donnell e Stanley E. Porter tem trabalhado nesse assunto há décadas. Uma conclusão básica é a independência que as escolhas aspectuais possuem dos léxis, ou seja, um léxis não limita uma escolha aspectual. Existem muitos estudos a serem feitos, abaixo veja um exemplo.

Considere o domínio semântico 25 do léxico de Lown-Nida: ATITUDES E EMOÇÕES.

Agora, considere como esse domínio é utilizado no NT¹²:

¹¹ PORTER, Stanley E. e O'DONNELL, Matthew Brook. *The Greek Verbal Network Viewed from a Probabilistic Standpoint: An Exercise in Hallidayan Linguistics*. *Filologia Neotestamentaria* 14 (2001): 3–41; O'DONNELL, Matthew Brook. Designing and Compiling a Register-Balanced Corpus of Hellenistic Greek for the Purpose of Linguistic Description and Investigation. In: PORTER, Stanley E. (ed). *Diglossia and Other Topics in New Testament Linguistics*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, p.255-97; O'DONNELL, Matthew Brook. *Corpus Linguistics and the Greek of the New Testament*. New Testament Monographs 6. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005; PANG, Francis G H. *Revisiting Aspect and Aktionsart: A Corpus Approach to Koine Greek Event Typology*. *Linguistic Biblical Studies*. Boston: Brill, 2016, p.298.

¹² Pesquisa foi feita inteiramente pelo algoritmo do projeto PROIEL e comparada com o LOGOS BIBLE.

Formas nominais: 954

Formas verbais: 1162

Total: 2116

Das formas verbais observe os seguintes valores:

Presente 653 (0.56)

Aoristo 317 (0.27)

Imperfeito 106 (0,09)

Futuro 57 (0,04)

Perfeito 29 (0,02)

Os dados parecem indicar uma preferência do DN 25 pela forma verbal Presente (aspecto imperfectivo). Para garantir essa tendência, vamos extrair uma amostra do corpus total, no caso o texto de 2 Coríntios. Observe os dados:

2 CORÍNTIOS

Formas nominais 83

Formas verbais: 96

Total: 179

Das formas verbais, temos:

PRESENTE 56 (0,58)

AORISTO 23 (0,23)

PERFEITO 5 (0,05)

IMPERFEITO 2 (0,02)

FUTURO 1 (0,01)

Tendo em vista esses dados, vamos nos certificar de que a evidência do Presente como sendo a preferida forma verbal do domínio 25 é verdadeira, por estabelecer um escore z.

O escore z ou o escore padronizado tem como base a chamada distribuição normal, que indica o quanto uma medida se afasta da média em termos de desvios, uma função geralmente representada pela “curva de sino”. A distribuição normal padrão é tão previsível em sua forma de sino simétrica que para dados distribuídos aleatoriamente, podemos estabelecer “uma espécie de distância típica da média”, que é chamada de “desvio padrão”. A “média” é o centro da curva, em seu ponto mais alto, representando o resultado que ocorre com mais frequência. Estatísticos descobriram que cerca de 68% dos dados distribuídos aleatoriamente cairão dentro de um desvio padrão em ambos os lados da média, mais de 95% dos dados cairão dentro de dois desvios padrão da média, e aproximadamente 99,7% dos dados cairão dentro de três desvios padrão da média. Por isso, estabelecemos que um valor ± 2 afastado da média é considerado dentro de uma margem de erro, necessária para gerar um certo nível de confiança.

Abaixo, os scores-z são usados para expressar a frequência que o domínio 25 aparece com a forma verbal Presente em 2 Co em comparação com a frequência que seria esperada, com base na distribuição dessa forma verbal com o DN 25 no quadro geral do NT como um todo.

Vou utilizar a fórmula:

$$Z = \frac{O - E}{\sigma} = \frac{O - E}{\sqrt{n \cdot p(1-p)}}$$

Onde ‘O’ é o valor observado, nesse caso, o atual valor de Presentes com o Domínio 25 em 2 coríntios (56). ‘E’ é o valor esperado, o número que seria esperado se a mesma frequência de uso do Presente com domínio 25 em 2 Co fosse a da encontrada na estrutura geral do NT (53,85). O ‘ σ ’ é o desvio padrão (3,17). No cálculo do desvio padrão, ‘p’ é a probabilidade do Presente ocorrer com o DN.25 (0,56), e o ‘n’, o número da amostra de domínios 25 e formas verbais em 2 Co.

$$Z = \frac{O - E}{\sigma} = \frac{O - E}{\sqrt{n \cdot p(1-p)}}$$

$$Z = (56 - 53,85) / 3,71$$

$$Z = 0,57$$

Esse escore de 0,57 indica que a forma verbal Presente com o DN 25 em 2 Cor apresenta um irrisório valor acima da média. Isso sugere que existe uma provável associação entre a forma Presente e o Domínio Semântico 25 – Atitudes e Emoções. Ou seja, o padrão geral (todo o corpus) de domínios 25 sendo usado mais em formas verbais Presente é confirmado quando extraímos uma amostra desse corpus (2 Cor), pois, do geral a análise em 2 Cor apresentou um valor insignificante acima do padrão geral. Pela quantidade de formas de Aoristos superior a das formas verbais do Presente, era esperado que o aoristo tivesse mais domínios 25. Porém, esse padrão tão alto dessa associação (presente – domínio 25) é algo extremamente relevante na análise da função imperfectiva (a ação vista como se desenrolando) e seu fator de proeminência, *primeiro plano*, contra o Aoristo, *plano de fundo*. Logo, os léxis de “atitude e emoção” são geralmente arranjados em contextos discursivos em *primeiro plano*.

Conclusão

Esse capítulo não é sobre tentar uma reconciliação entre o método tradicional e um método moderno, mas uma tentativa de demonstrar que existem imensos benefícios no estudo da linguística geral aplicados ao grego bíblico. Por outro lado, não estou dizendo que EXEGESE é apenas linguística, JAMAIS! Envolve uma hermenêutica "provocadora", uma boa Teologia Bíblica, etc. Em termos de linguagem, não podemos fechar os olhos diante de tantos benefícios. Eu sigo o modelo funcional de Halliday, estou bem com ele diante de todas as outras Escolas. Porém, quanto à hermenêutica, não tenho nenhum problema com o MHG, sim, eu prefiro a velha opinião, porém, não uma opinião atrofiada, mas "thiseltonizada".

Referências

- BEUGRANDE, Robert De; DRESSLER, Wolfgang U. **Introduction to text linguistics**. Longman, 1981.
- DIK, Simon C. **The Theory of Functional Grammar. Part I: The Structure of the clause**. Foris Publications, 1989.

FIRBAS, Jan: **Functional Sentence Perspective in Written and Spoken Communication**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

FLEMING, Ilah. **Communication analysis: a stratificational approach, volume 2**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1988.

HJELMSLEV, Louis. **Language, An Introduction**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1970.

LAMB, Sydney M. **Outline of Stratificational Grammar**, 1966.

MALINOWSKI, Bronislaw. The Problem of Meaning in Primitive Languages. *In*: OGDEN, C. K. & RICHARDS I. A. **The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism**. Eighth edition. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1946[1923].

PIKE, Kenneth L. The linguist—and axioms concerning the language of Scripture. *Interchange* 3(2), 1971, p. 77-84.

----- . Nonsense in the service of sense. *Language and Communication* 1, 1981, p.179-88.

SAUSURRE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

YNGVE, Victor H. **Linguistics as a Science**. Indiana University Press, 1986.

VARNER, William. **James: A Commentary on the Greek Text**. Fontes Press, 2017.

O Hebraísmo no Texto Grego do Novo Testamento

*Mayara Godinho Borges de Brito*¹³

Resumo: O presente trabalho trata-se de um panorama das três principais culturas que contribuíram para o material escrito do Novo Testamento: a hebraica, arameia e a grega. O leitor vai encontrar uma introdução panorâmica do Antigo Oriente Próximo e logo em seguida o contexto histórico e o desenvolvimento linguístico da língua hebraica – nesse primeiro ponto serão abordadas questões da oralidade como meio de preservação linguística e um pouco da estilística literária semita. O segundo ponto abordado é sobre a língua aramaica, mostrando como um pequeno povo cananeu permaneceu vivo, por meio de sua língua, através dos séculos. A terceira abordagem é sobre a língua grega, seu processo de expansão territorial e sua forte influência cultural desde o período intertestamentário e neotestamentário. A tese central do trabalho é afirmar a influência da cosmovisão hebraica (semítica) nos textos gregos do NT. A pretensão não é exaurir a temática, mas contribuir de modo introdutório para os debates linguísticos, metodológicos e culturais dos escritos neotestamentários, portanto, a conclusão é apenas uma constatação observada por meio da pesquisa bibliográfica.

Palavras-Chave: Hebraísmo. Multilinguismo. Paralelismo. Antigo Oriente Próximo. Neotestamentário.

Abstract: The present work is an overview of the three main cultures who contributed to the written material of the New Testament: Hebrews, Aramaeans and Greeks. The reader will find a panoramic introduction to the Ancient Near East and soon afterwards the historical context and the linguistic development of the Hebrew language - in this first point, features of orality will be addressed as a means of linguistic preservation and a little of Semitic literary stylistics. The second point

¹³ Bacharel em Direito pela UFG (Universidade Federal de Goiás). Missionária pela MPB (Missão Pioneiros da Bíblia), pós-graduanda em Teologia do Novo Testamento pela Unifil/Centro de pós-graduação Jonathan Edwards (Caruaru-PE).

addressed is the Aramaic language, showing how a small Canaanite people remained alive, through their language, through the centuries. The third point is about the Greek language, its territorial expansion process and its strong cultural influence in the New Testament (NT) biblical period. The central thesis of the work is to affirm the influence of the Hebrew (Semitic) worldview on the Greek texts of the NT. The intention is not to exhaust the theme, but to contribute in an introductory way to the linguistic, methodological and cultural debates of the New Testament writings, therefore, the conclusion is an realization observed through bibliographic research.

Keywords: Hebraism. Multilingualism. Parallelism. Ancient Near East. New Testament.

Introdução

Um ponto importante a se considerar, e que faz toda a diferença na compreensão e interpretação do texto bíblico, é ter em mente o contexto multilíngue em que Israel estava inserido no período neotestamentário. Sendo possível afirmar que o judeu daquela época conseguia se comunicar (ou ao menos compreender), no mínimo, em três línguas.

O povo hebreu passou por diversas situações que os permitiu consolidar sua própria língua, escrita e cultura; como também períodos de dominação estrangeira que os influenciaram tanto no âmbito linguístico como no religioso. Do período em que a nação de Israel se estabeleceu em Canaã até o período da deportação para a Babilônia e a Síria, o formato do culto a Yahweh, a própria fé e cosmovisão judaica eram bem diferentes; em certos momentos¹⁴ o sincretismo com o modelo religioso e os deuses dos outros povos de Canaã era presente.

A influência dos Babilônicos e principalmente Persas, por meio do zoroastrismo¹⁵, para um melhor entendimento de monoteísmo e de aspectos do mundo espiritual foram fundamentais para o que viria a ser a religião judaica pós-exílica. Como também, a reforma organizada por Esdras foi um divisor de águas no judaísmo. As comunidades organizadas ao redor das sinagogas moldaram um novo estilo de observâncias aos mandamentos mosaicos. A helenização e domínio grego no Antigo Oriente Próximo trouxe a feroz resposta dos judeus e a rejeição ao governo

¹⁴ O período dos juízes e dos reis de Israel pós era davídica (Relatado nos livros de I e II Reis) mostra os equívocos cometidos pelo povo de Deus em conhecê-lo e adorá-lo.

¹⁵ REINKE, 2019, p.

imposto¹⁶. Assim, comunidades puristas (como Qumrã) e seitas foram fundadas, definidas por menores ou maiores flexibilizações quanto a influência da cultura helenística na judaica¹⁷.

Por fim, o domínio romano que trouxe uma sensação de paz e estabilidade intercultural. Construção de estradas, uma legislação consolidada, legiões de soldados financiados pelo império romano foram pontos que contribuíram tanto para a ascensão de Roma, como para que o cenário estivesse pronto para a chegada do Messias. A plenitude dos tempos se formou para que judeus e gentios conhecessem o salvador. Dessa forma esse trabalho tem por objetivo traçar o desenvolvimento linguístico dentro deste contexto histórico e mostrar como certos traços linguísticos evidenciam a influência desse contexto histórico no texto escrito; é possível vê-los tanto como traços da oralidade, como estilística da escrita.

1. A língua hebraica

É quase consenso entre os eruditos que a língua falada durante o primeiro século da era cristã, na região da palestina, era o aramaico. Há evidências tanto no texto escrito do Novo Testamento, como a existência de comunidades no Egito que até os dias de hoje conservam a língua aramaica viva. Todavia, é possível, também afirmar que o hebraico não deixou de existir completamente, durante esse período, mas, se restringido à casta sacerdotal e escribas, ou seja, aqueles que tinham acesso a uma educação judaica formal.

O hebraico é utilizado e falado desde os tempos de Moisés (1400-1200 a.c.). O hebraico desse período ficou conhecido como *paleo-hebraico*, uma versão mais arcaica do que tinha-se nos tempos de Davi¹⁸, e óbvio, do hebraico falado hoje na região de Jerusalém. Como toda língua humana, o tempo e o contexto influenciam significativamente. Desde os vizinhos mais próximos de Israel até seus dominadores (durante e após o exílio) foram responsáveis por mudanças no som, significado e na

¹⁶ Guerra Macabeia liderada por Judas Macabeu, que depois desembocou em uma dinastia reconhecida pelo povo judeu, a Hasmoneia.

¹⁷ Saduceus, Fariseus e Zelotes.

¹⁸ Segundo o Prof. Dr. Gordon Johnston, em aulas de mestrado do Seminário Teológico de Dallas (EUA), seriam várias as fases de desenvolvimento da língua hebraica. Após a fase inicial, até o tempo de Moisés, haveria a fase do período dos reinos de Israel e de Judá, até o exílio. Haveria outra fase após o exílio até os primeiros séculos da era Cristã, e outra ainda até a Idade Média e depois disso, a última fase, até a idade moderna. (Contribuição do mestre em tradução da Bíblia Timothy Bachmann)

formação das palavras. Para os moradores hoje de Tel Aviv, ler os manuscritos bíblicos seria como para brasileiros ler os poemas de Gil Vicente ou Camões¹⁹.

Segundo Won, é possível dividir a evolução do hebraico bíblico em dois momentos: 1) Hebraico usado até o exílio babilônico – quando já havia registrado o Pentateuco e grande parte dos Escritos e Profetas; 2) Período pós-exílio – hebraico com influência das línguas e povos dominadores, principalmente do aramaico. Período em que o aramaico tornou-se a língua do cotidiano e o hebraico como parte da prática religiosa e da tradição. Por esse motivo, é percebido um uso hebraizado da língua aramaica²⁰.

As evidências mais antigas que foram encontradas do texto hebraico bíblico são datadas a partir do ano 300 a.C. – período em que a comunidade dos Essênios vivia nas imediações do Mar Morto²¹. Foi durante esse mesmo período que a Bíblia Hebraica sofreu sua maior inovação, a transmissão para a língua grega (Septuaginta LXX²²). Todavia, a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto foi fundamental para as análises comparativas entre o texto Massorético²³ e a Septuaginta – as mais populares cópias hebraicas e tradução da Bíblia que a comunidade cristã do Ocidente tinha acesso antes de 1946²⁴.

Esse caminho histórico que o texto hebraico percorreu é importante para o presente trabalho, tendo em vista que é um meio de fundamentar a hipótese de preservação da cosmovisão e estilística literária do povo hebreu, mesmo dentro do texto grego. São dois pontos importantes observados nos escritos do Novo Testamento. Traços marcantes contidos na literatura hebraica como o paralelismo (repetições), forma espiral de contar história e relatar fatos – onde a parte principal do relato é colocado no centro da narrativa –, são movimentações verbais e outras características literárias encontrados nos textos do Novo Testamento.

¹⁹ WON, 2020, p. 84.

²⁰ WON, 2020, p. 85.

²¹ Os famosos manuscritos do Mar Morto foi o achado arqueológico, talvez, de maior valor histórico e linguístico para a comunidade cristã. Os manuscritos foram encontrados pela primeira vez por pastores beduínos nas cavernas do deserto da Cisjordânia, próxima à antiga cidade de Qumrã em 1946. O trabalho arqueológico nessa região foi prolongado até 1967, onde mais textos (cópias) foram sendo encontrados e publicados.

²² Conferir página 13 desse artigo.

²³ O texto massorético está dentro do período de 135 a 1000 d.C. – é o texto hebraico redigido e comentado por escribas profissionais chamados massoretas, no período da Idade Média. Receberam esse nome devido ao estilo de trabalho desses estudiosos, que produziam aparatos críticos dispostos ao redor do corpo do texto hebraico. (WON, 2020, p. 90)

²⁴ WON, 2020, p. 88-89.

1.1. A tradição oral como meio de preservação

Os escritos mais antigos que foram encontrados da Bíblia na língua hebraica datam de 300 a.C., como foi dito acima, todavia, é possível afirmar que um dos maiores meios de preservação das tradições judaicas se deram via ensinamentos dados em forma oral, chamados de Tradição Oral. É fato que documentos escritos existiam, provavelmente desde a época de Moisés, contudo, não era acessível de modo individual ou mesmo por núcleo familiar²⁵. Por isso a leitura pública da lei / escrituras era uma realidade tanto no antigo como no Novo Testamento.

O conceito (preconceito) atual a respeito da Tradição Oral não deve ser considerado quando se analisa o passado, em especial as comunidades orientais tratadas no presente trabalho. O processo de memorização era muito valorizado na cultura judaica, e de alta confiabilidade em sua transmissão. É fato que esse processo tornou-se mais intenso e direcionado ao aprendizado da lei a partir do judaísmo do segundo templo, contudo, era uma prática usada por significativa parcela da comunidade israelita desde os tempos mais antigos da história de Israel.

Após vários anos pesquisando entre aldeões em partes remotas do Egito, o Dr. Kenneth Bailey chegou à conclusão de que a Tradição Oral mantida por essa sociedade era controlada. O povo mantinha as canções e poemas, na primeira categoria, sob rigoroso controle de veracidade. Qualquer erro, por menor que fosse, não era aceito nas rodas de conversa. A pessoa que errasse ao recitá-las sofria humilhação. A segunda categoria são as histórias de eventos e pessoas importantes que formam o registro histórico do povo e também parábolas. Nessa categoria há um pouco de tolerância aos erros, mas também não se permite modificar nada deliberadamente. Somente na terceira categoria é que há grande tolerância aos erros e modificações, a das piadas e acontecimentos recentes, triviais na vizinhança ou em eventos violentos, atritos entre povoados.

O controle não é apenas no momento de recitar algo, mas também em quem tem o direito de as recitar, havendo rigoroso controle na primeira categoria, e um pouco menos na segunda e etc. Há um cuidado natural, cultural, muito sério em verificar que somente pessoas honradas e reconhecidamente fiéis narradoras ou recitadoras sejam ouvidas.

Sendo essa a característica observada nas sociedades do Levante também, não é de admirar que as narrativas acerca da vida e obra de Jesus e seus discursos tenham sido

²⁵ O que temos hoje em termos de material escrito, acessível e a nosso dispor como biblioteca pessoal, era inimaginável antes de Gutenberg (1450).

preservadas por décadas até serem registradas. E que a estrutura eminentemente oral dessas tradições tenha sido preservada junto com elas é evidente. (BACKMANN, 2021)

Desde Ferdinand de Saussure²⁶ a Tradição Oral tem recebido um olhar diferenciado, segundo o mesmo a linguagem escrita seria simplesmente um complemento da oralidade. Muitos antes dele chegaram a afirmar, de modo ingênuo, que a escrita seria transformadora da verbalização, todavia, é o contrário²⁷. A linguagem está enraizada no som tanto quanto a oralidade e escrita, uma desenvolve a outra, ambas são a face de uma mesma moeda quando trata-se de desenvolvimento artístico, linguístico e cultural.

Na realidade, as culturas orais produzem realizações verbais impressionantes e belas, de alto valor artístico e humano, que já não são sequer possíveis quando a escrita se apodera da psique. Contudo, sem a escrita, a consciência humana não pode atingir o ápice de suas potencialidades, não é capaz de outras criações belas e impressionantes. Nesse sentido, a oralidade precisa e está destinada a produzir a escrita. (Org. WALTER; 1998, p. 23)

Dentro dessa perspectiva é possível tratar dos “ecos da oralidade²⁸” dentro da escrita, mecanismos desenvolvidos²⁹ por indivíduos de cultura oral – ou majoritariamente oral, como é o caso dos povos do Antigo Oriente Próximo – para guardarem tradições, histórias, ensinamentos e sabedorias. Os gêneros literários registrados em língua hebraica – e que hoje compõem o cânon de boa parte da cristandade – é uma prova de que o texto era produzido para ser memorizado.

Cerca de 1/3 dos escritos canônicos estão em gênero poético (tanto as músicas / salmos como as profecias³⁰ foram recebidas e escritas nesse gênero). Uma forte característica da poesia hebraica é a repetição, aquilo que era falado em um verso era repetido no segundo com palavras diferentes; além de beleza e graciosidade essa técnica facilitava a memorização e preservação do conteúdo que era passado de geração em geração. Outra característica peculiar está no gênero narrativo hebraico,

²⁶ Pai da linguística moderna.

²⁷ Org. WALTER, 1998, p. 13.

²⁸ A primeira vez que ouvi essa expressão foi através da Thaís de Oliveira Viríssimo, em um grupo de estudo do grego *koine*. Ela é mestre na área de Letras clássicas pela UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

²⁹ Esse desenvolvimento pode ter se dado de modo inconsciente, natural. Não é possível afirmar uma intencionalidade nesse processo.

³⁰ Por mais que o gênero profético tenha sua própria categoria de gênero literário na literatura hebraica, há comunicação com a estilística poética – forma de diagramar o texto. Essa forma tem sido mantida nas atuais impressões da bíblia.

o qual coloca no centro da narração o fato principal. É tanto um mecanismo que expressa o estilo da cosmovisão desse povo, como também é um inteligente mecanismo de memória, seja ele desenvolvido de modo intencional ou não³¹.

Muitos séculos antes de Cristo, o autor pseudônimo do livro do Velho Testamento, que aparece sob seu *nom de plume* hebreu Qoheleth ("orador de assembléia"), ou seu equivalente grego Eclesiastes, aponta claramente para a tradição oral da qual provém seu escrito: "Além de ser sábio, Qoheleth transmitiu conhecimento a seu povo e examinou cuidadosamente, verificou e combinou muitos provérbios. Qoheleth procurou encontrar ditos agradáveis e registrar por escrito com exatidão os ditos verdadeiros" (Eclesiastes 12:9-10). (Org. WALTER; 1998, p. 25)

1.2. Aspectos da estilística literária hebraica

Como já mencionado acima, os gêneros literários, como a própria estilística do texto hebraico, foram desenvolvidos com o objetivo de memorização e da recitação em público. Como todo processo de desenvolvimento linguístico, a escrita está tão atrelada à Tradição Oral quanto o indivíduo à sociedade.

Há uma discussão entre linguistas e eruditos a respeito do gênero poético bíblico. Não há uma palavra no hebraico para poesia, de forma específica, e encaixá-la nos padrões modernos desse gênero literário: versos, estrofes, métrica e rima, seria uma tentativa ingênua. Há palavras e expressões que traduzidas para o português seriam: cântico, canções ou salmo acompanhados ou não de instrumentos musicais, lamento, canção de funeral, provérbio e ditado³². Expressões estas que seriam variedades do gênero poético.

Dentro dessa perspectiva é possível afirmar a existência do gênero poético no corpus bíblico, como também diferenciar a prosa da poesia bíblica, segundo a pesquisa de Edson Magalhães Nunes Júnior:

Assim, a diferenciação primária entre a prosa e a poesia bíblica não se daria pela versificação, mas pela presença mais acentuada de certos elementos literários/poéticos e pela densidade compacta do seu discurso. Ou seja, não é somente a mensagem, mas a maneira/forma como ela é transmitida. A PHB [Poesia Hebraica Bíblica] é, então, um conjunto de elementos literários concentrado, estruturados de determinada maneira, para transmitir uma mensagem em um determinado formato. (JÚNIOR, 2012, p. 16)

³¹ Não é objetivo do presente trabalho exaurir o tema ou trazer respostas, mas apenas apontar hipóteses dentro do material bíblico encontrado até então.

³² JÚNIOR, 2012, p. 17-18.

O pesquisador afirma, ainda, que mesmo como gêneros literários distintos há elementos comuns entre a prosa e a poesia bíblica, como por exemplo, o paralelismo (ou repetições). A poesia hebraica faz uso desse recurso como mecanismo para construir e constituir sua mensagem, enquanto que a prosa, mesmo contendo paralelismo não faz uso de modo estrutural comprometendo o significado. Em outras palavras, a poesia usa esse e outros recursos com mais intensidade³³. Robert Lowth³⁴, em 1753, trouxe uma definição, que tornou-se clássica, para o termo “Paralelismo”:

A correspondência de um verso, ou linha, com outro eu chamo Paralelismo. Quando uma proposição é feita, e uma segunda é subunida a ela, ou apresentada sob ela, equivalente, ou contrastada com ela em Sentido; ou similar a ela na forma Construção Gramatical; estas eu chamo de Linhas Paralelas; e as palavras ou frases respondendo uma à outra nas Linhas correspondentes Termos Paralelos. (BERLIN, 1999).

Lowth demonstra, por meio dos textos bíblicos, que há três tipos de paralelismos na poesia hebraica: sinonímico, antitético, e sintético³⁵. Outra contribuição importante traga por esse erudito foi a inclusão do discurso profético dentro da poesia hebraica³⁶.

No paralelismo sinonímico o mesmo significado é expresso em termos diferentes. Palavras ou termos sinônimos são usados em dois versos seguidos, por esse motivo é possível chamar o paralelismo de repetição. Essa construção é muito presente no livro de salmos, como no Salmo 114:1³⁷:

Quando Israel saiu do Egito,
a casa de Jacó de um povo estrangeiro.

No paralelismo antitético as palavras ou termos são colocados de forma que estabelecem uma oposição, para isso o poeta lança mão de palavras e seus antônimos. É possível visualizar essas construções em Provérbios 27:6:

³³ JÚNIOR, 2012, p. 20-21.

³⁴ Lowth, entretanto, não foi o primeiro a notar o uso do que, a partir dele, passou a se chamar, tecnicamente, de paralelismo. Abraham Ibn Ezra, sábio sefardi (aproximadamente 1089-1160), em seu comentário sobre o livro de Jó, destaca o paralelismo como um fator estilístico importante no mesmo. (JÚNIOR, 2012, p. 27)

³⁵ Após Lowth os trabalhos que o sucederam, o tiveram com referência, seja para crítica ou fundamentação de argumentos. O paralelismo sintético, terceira classificação de paralelismo bíblico, definido por ele, é o objeto de maior discussão entre os eruditos da área.

³⁶ JÚNIOR, 2012, p. 27.

³⁷ Ibid.

Os golpes de um amigo são leais;

Mas os beijos de um inimigo são traiçoeiros.

Já o paralelismo sintético consiste em construções similares ou uma correspondência geral das linhas e não necessariamente uma correspondência entre todos os termos, é um tipo de raciocínio de causa e feito. Temos como exemplo Eclesiastes 11:2³⁸:

Dá uma porção a sete, e também a oito;

Pois tu não sabes que mal haverá sobre a terra.

É possível observar essa mesma construção em alguns textos do Novo Testamento, mesmo misturado a outros gêneros literários como cartas e evangelhos, o paralelismo poético está presente na narrativa e nos sermões pastorais. Observe o paralelismo sinonímico no texto de Colossenses 3:1-4:

Portanto, se já ressuscitastes com Cristo, buscai as coisas que são de cima, onde Cristo está assentado à destra de Deus.

Pensai nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra;

Porque já estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo [...]

Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, então também vós vos manifestareis com ele em glória.

No primeiro capítulo do evangelho de João, é possível observar a formação de um quiasmo, por meio da repetição da palavra “λόγος”. O quiasmo³⁹ é formado por meio da repetição de uma palavra de forma invertida. O uso do “και” como marcador discursivo – meio de dar ênfase – nas narrativas, é também parte da estrutura literária semítica:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,

καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος⁴⁰.

Sobre a mistura de gêneros literários,

³⁸ JÚNIOR, 2012, p. 28.

³⁹ Segundo o pesquisador Edson Magalhães Nunes Júnior, o quiasmo é um produto do paralelismo, ou uma espécie de paralelismo. Consiste em uma sequência de componentes repetidos em ordem invertida. O nome é derivado da letra grega “chi” (X). Essa repetição pode acontecer em nível fonético, léxico, gramatical e semântico. (JÚNIOR, 2012, p. 77)

⁴⁰ No princípio, aquele que é a Palavra já existia. A Palavra estava com Deus, e a Palavra era Deus. (João 1:1) NVT

[...] faz-se necessário levar em consideração que toda vez que um modelo é empregado, ele sofre influências do contexto e apresenta alterações, em sua forma e/ou em sua finalidade. E não só isso, gêneros são amalgamados, combinados e justapostos para atender determinados fins. Por isso, gênero literário “puro” existe só na abstração. (2012, ABREU, p. 66)

Edson Magalhães Nunes Júnior afirma que o paralelismo é o “gênio” da literatura hebraica⁴¹. É claro que figuras de linguagem, uso especial dos sons e construções sintáticas não usuais, também estão presentes na poesia bíblica, todavia, o paralelismo tem preeminência.

Victor Fontana, em uma pequena análise do Magnificat (Lucas 1:46-47), mostra a força do hebraísmo nos textos gregos. Fontana percebe não somente a presença do paralelismo, mas, o uso de aspectos verbais diferentes – a transição verbal do aoristo para o presente era estranha para a poesia grega, mas era um recurso muito usado na poesia hebraica (transição do aspecto *perfeito* para o *imperfeito* tinha implicações estéticas)⁴².

2. A língua aramaica

O aramaico é uma língua originária do povo Arameu; este era um dos muitos povos que compunham a região de Canaã. Os arameus eram nômades e dedicavam-se ao pastoreio, viviam principalmente ao nordeste do território. Seu estabelecimento e mistura com os cananeus sedentários se deu depois do século XII a.c., momento em que esse grupo ganhou um novo status, o de participante nas rotas comerciais do Oriente Próximo. Essa interação comercial trouxe expansão territorial, por meio do surgimento de importantes cidades arameias⁴³, no sentido norte-sul, onde hoje seria a Síria, chegando ao norte da Mesopotâmia⁴⁴.

O elemento cultural que mais se sobressaiu foi a língua. O aramaico e seus diversos dialetos eram usados para fazer negócios; povos de fala fenícia, neohitita, assíria, hebraica e muitos outros, lançaram mão do aramaico como meio de entrar nas rotas

⁴¹ JÚNIOR, 2012, p. 26.

⁴² FONTANA, 2016.

⁴³ Uma de suas mais importantes cidades foi Damasco, situada no centro de um oásis (REINKE; 2020, p. 147).

⁴⁴ É válido ressaltar que os arameus que permaneceram estabelecidos na região de Canaã, fazendo fronteira com a Assíria, se organizavam em formato urbanizado; enquanto que os que estabeleceram próximo ao Eufrates na região Mesopotâmica, a organização era mais tribal, no estilo nomadismo agropastoril (REINKE; 2019, p. 147).

comerciais daquela época⁴⁵. É possível assim entender, o aramaico, como sendo a língua franca entre os povos do Antigo Oriente Próximo. E, ainda afirmar, conforme André Reinke, que a proliferação e oficialização da língua aramaica deu-se durante as deportações – Assíria (experimentada pelo Reino do Norte – Israel) e Babilônica (Reino do Sul – Judá). *O motivo para isso era duplo: pelo uso popular e indiscriminado da língua e pela facilidade da sua escrita, que utilizava o alfabeto*⁴⁶. *As demais línguas dos impérios orientais ainda eram escritas em cuneiforme*⁴⁷.

O povo de Judá, antes mesmo da sua deportação, já se comunicava em aramaico. É possível perceber esse fato no texto de II Reis 18:26. O profeta Jeremias, dessa mesma época, provavelmente falava aramaico⁴⁸. Partes de Esdras e Daniel foram escritos nessa língua, como também é possível reconhecer que o Antigo Testamento, ou ao menos parte dele, foi traduzido para o aramaico⁴⁹. Outro episódio que também comprova a aquisição da língua aramaica pelo povo hebreu, está em Neemias 8, no momento da leitura da Lei, foi necessária tradução simultânea. É um período em que percebe-se a perda quase total da língua hebraica. Israel Serique⁵⁰ afirma, citando Henri Daniel-Rops, que foram encontrados escritos do *Talmude*⁵¹, como dos *Targuns*⁵² em hebraico e aramaico. Talvez algumas dessas literaturas tenham sido produzidas pela comunidade de Qumrã, posto que, foram encontrados fragmentos de pergaminhos em aramaico nas imediações do Mar Morto⁵³.

É válido ressaltar ainda, a existência da versão do Antigo Testamento aramaico desde o século II, para os judeus Sírios. Posteriormente foi também traduzido o Novo Testamento do grego, completando assim a bíblia Peshitta⁵⁴, até meados do

⁴⁵ REINKE; 2019, p. 148.

⁴⁶ Por mais que a invenção da escrita (com uso de alfabeto) é creditada aos fenícios, seus símbolos nada mais era que uma variação daquela praticada pela população semítica da Síria e de Canaã. Os cananeus criaram uma escrita que contava com apenas 22 letras, todas consoantes. Essa peculiaridade (escrever apenas com consoantes) se dava pelo fato de o significado das palavras, nas línguas semíticas, estar mais ligado às consoantes do que às vogais. (REINKE; 2020, p. 133)

⁴⁷ Como também afirma Reinke, um dos legados deixados pelo povo Arameu foi a otimização do processo de alfabetização e consequentemente da escrita. Se, hoje temos a Bíblia e outras literaturas do Antigo Oriente Próximo é graças aos cananeus, em especial aos arameus. (REINKE; 2019, p. 148)

⁴⁸ REINKE; 2019, p. 148.

⁴⁹ Bíblia de Jerusalém.

⁵⁰ SANTOS, Israel Serique; 2010.

⁵¹ O Talmude era composto pela Mishmá (ensinos orais da Torá) e Gemerá (a Mishmá comentada mais as leis rabínicas). (WON, Paulo; 2020, p. 90)

⁵² Os Targuns eram traduções ou paráfrases do texto hebraico em aramaico, acompanhados ou não com comentários. (Daniel-Rops, 1991, p. 174).

⁵³ COLLINS, John J.; 2010, p. 114.

⁵⁴ Significa “a versão simples”. O siríaco é um dos dialetos do aramaico oriental.

século V⁵⁵. Portanto, assim, como a Septuaginta era a versão completa e confiável para as igrejas de fala grega, a Peshitta era a versão siríaca, traduzida diretamente do hebraico. Baseado nesses dados é possível afirmar que provavelmente o aramaico tenha se tornado a língua materna⁵⁶ de muitos judeus.

O aramaico continuou como língua franca até os dias de Jesus. Pelos ecos da oralidade expressos no texto escrito dos evangelhos, é possível presumir que o aramaico tenha se tornado a⁵⁷ língua materna de Jesus e seus discípulos. Outro fator que contribui para essa afirmação, é que o aramaico era o idioma mais usado na região da Galileia, norte de Israel (Cafarnaum, Nazaré, Caná, Tiberíades e Corazim – cidades em que Jesus foi criado, educado e exerceu a maior parte de seu ministério)⁵⁸.

É provável que, no primeiro século a.C., o aramaico fosse a principal língua de várias regiões da Judéia. Duvida-se, no entanto, que ela fosse o principal veículo de comunicação de todos os judeus da Palestina, particularmente os da Galiléia. Hoje, muitos eruditos afirmam que o aramaico constituía a principal base lingüística (não a exclusiva) através da qual Jesus ensinava, muito embora ele provavelmente conhecesse o hebraico (cf. Lc. 4), e possivelmente também falasse o grego. (WALLACE, 2009, p. 24)

Como meio de reforço a essa hipótese, Mateus relata um dos momentos que Jesus fala em aramaico na cruz, citando o Salmo 22:1. O evangelista faz questão de deixar expresso no texto escrito: “*Eli, Eli, lamá sabachtháni?*”(Mateus 27:46)⁵⁹. Os especialistas afirmam que a língua materna é a língua do coração, aquela que o indivíduo recorre em momentos íntimos como, oração (o relacionamento com a divindade), dor/desespero, amor (relacionamentos de afeto) e outras misturas de emoções advindas de situações do cotidiano. Essa afirmação não anula as outras línguas que Jesus possa ter feito uso em sua vida aqui na terra, seus diálogos e sermões durante o

⁵⁵ A versão final, com todos os livros do Novo Testamento fica completa no século IX. Essa versão foi traduzida diretamente do aramaico para o Espanhol e Português simultaneamente. No Brasil foi lançada a 1ª Edição em 2019 pela BV Filmes Editora.

⁵⁶ Ou ao menos uma das línguas maternas, tendo em vista que, segundo recentes estudos da neurolinguística, é possível ter mais de uma língua materna. “*A Língua Materna, ou a Primeira Língua (L1) não é, necessariamente, a língua da mãe, nem a primeira língua que se aprende. Tão pouco trata-se de apenas uma língua. Normalmente é a língua que aprendemos primeiro e em casa, através dos pais, e também é freqüentemente a língua da comunidade. Entretanto, muitos outros aspectos lingüísticos e não-lingüísticos estão ligados à definição. A língua dos pais pode não ser a língua da comunidade, e, ao aprender as duas, o indivíduo passa a ter mais de uma L1 (caso de bilingüismo)*”. (SPINASSÉ, p. 05, 2006)

⁵⁷ Ou ao menos umas das línguas maternas de Jesus. Pelo relato trago por Mateus, em seu evangelho, Jesus foi, recém nascido, para o Egito, e viveu com sua família ali ao menos 4 anos. É possível que ele tenha aprendido um pouco do egípcio ou grego falado naquela região.

⁵⁸ SANTOS, 2010, p. 09.

⁵⁹ Bíblia de Jerusalém.

ministério, mas pode ser uma pista de que o aramaico era uma língua importante para as emoções de Jesus.

Por mais que o Novo Testamento tenha sido escrito em Grego Koinê coloquial (popular), o texto revela ecos da oralidade, hipóteses de que língua foi usada nos diálogos, ou mesmo recursos que o autor lançou mão para que o leitor visualizasse melhor as influências linguísticas e o contexto de onde os fatos ocorreram. Temos algumas passagens que guardam essas expressões aramaicas: *Raboni* (João 20:16); *Cefas* (João 1:42); *Talita cumi* (Marcos 5:41); *Acéldama* (Atos 1:19); *Abba* (Romanos 8:15).

3. A língua grega

O povo grego foi o segundo da época antiga a dominar uma região tão vasta de território. Extensão esta que tinha início em sua região de origem (Mar Egeu – Europa) chegando até à Índia, uma extensão parecida com a do Império Persa⁶⁰. É claro que essa expansão territorial não se deu em todos os períodos de sua história, mas durante o governo macedônico de Alexandre, o grande. O domínio grego não tinha como interesse apenas o controle econômico e político das regiões conquistadas, mas a visão de seu líder era de influência e comunicação cultural⁶¹. Os gregos não influenciaram apenas a cosmovisão, língua, arte, forma de governo e filosofia da Antiguidade, mas seu legado chegou até os nossos dias moldando grande parte da cultura ocidental.

No texto bíblico eles aparecem no Novo Testamento, todavia sua relação com o povo hebreu se deu séculos antes. Os gregos influenciaram profundamente a história judaica, principalmente no tempo dos Macabeus (entre os séculos II e I a.c)⁶², o confronto cultural foi tão intenso que uma guerra foi iniciada em decorrência dele⁶³. No período de Jesus e do primeiro século da era cristã, por mais que o domínio romano fosse uma realidade, a língua era grega e a cultura helenística. O

⁶⁰ Povo influente que dominou o antigo império babilônio e a fértil região mesopotâmica, Europa e Ásia quase de modo total. (REINKE, 2019; p. 174)

⁶¹ Ele acrescentou os contingentes militares dos conquistados ao corpo fundamental do exército, o que foi o segundo passo de sincretismo oriental ao elemento grego. Finalmente, estimulou o casamento de seus soldados com as mulheres orientais para reforçar seu intento de manter o império tão múltiplo quanto era o persa. (REINKE, 2019, p. 248)

⁶² Após a morte de Alexandre, seus generais assumiram o controle do império grego, dividindo a administrações em quatro regiões: Grécia e Macedônia com Cassandro; Egito – Ptolomeu; Mesopotâmia e Oriente – Seleuco (Dinastia que dá origem a Herodes e seus filhos – governadores da galileia no tempo de Jesus); Anatólia e Trácia – Lisímaco. (REINKE, 2019; p. 249, 255-257)

⁶³ REINKE, 2019, p. 214.

grego *koine*⁶⁴ foi língua divulgada por Alexandre em todo o Oriente, a ponto de tornar-se um idioma de amplitude universal na antiguidade⁶⁵.

Alexandre teve êxito nessa grandiosa façanha primeiro por conta dos ideais que o moviam, e segundo por sua perspicaz estratégia de governo. Seu compromisso era difundir a cultura grega em termos de filosofia, língua e literatura por isso investiu de um extremo a outro do império, fundando cidades (as Alexandrias), 34 no total, sendo a mais importante delas localizada no Egito. Levou mestres para ensinar a língua grega em cada uma dessas recém-fundadas cidades, e assim o *koine* se difundiu⁶⁶.

Esse foi o início do período em que Deus começou a falar em grego com a humanidade. Como prova dessa afirmação temos a Septuaginta (LXX) e todo o Novo Testamento. Won afirma com maestria que não foi em latim que os autores neotestamentários escreveram suas literaturas, mas, em grego⁶⁷. E esse domínio do *koine* se estendeu até, pelo menos, os três primeiros séculos da era cristã.

A Septuaginta (LXX) é a versão grega das escrituras judaicas, segundo Won, durante muito tempo, desde o período interbíblico até o período dos Pais Apostólicos essa versão foi muito utilizada. Sua autoridade foi reconhecida não somente pelos judeus, mas pelos cristãos dos primeiros séculos da era cristã.⁶⁸ Há muitos mitos a respeito de como a Septuaginta tenha sido traduzida, todavia, a conclusão que Won chega é de um processo de tradução, que tiveram várias contribuições, durante pelo menos dois séculos⁶⁹.

É válido ressaltar que essa tradução tenha acontecido pelo mesmo motivo das possíveis traduções para o aramaico, havia uma comunidade significativa de judeus espalhados pela diáspora no mundo mediterrâneo. Outro fator importante que, com certeza, cooperou para que essa versão da bíblia hebraica viesse a existir (LXX) foi o intenso investimento dos soberanos dos reinos helenistas, em bibliotecas e instituições⁷⁰ para a divulgação da sabedoria grega. A biblioteca da Alexandria (Egito) era uma das maiores (se não a maior) da era antiga. Essa biblioteca, na época de Júlio

⁶⁴ A língua grega tinha muitos dialetos, todavia, um deles se destacou entre os demais. O grego *koine* teve como base o dialeto grego ático, falado na região de Atenas.

⁶⁵ REINKE, 2019, p. 232.

⁶⁶ REINKE, 2019, p. 248-249.

⁶⁷ WON, 2020, p.100.

⁶⁸ WON, Paulo – E Deus falou na língua dos homens: Uma introdução à Bíblia, 2020; p. 101.

⁶⁹ WON, 2020; p. 105.

⁷⁰ Museus.

César, chegou a contar com 700 mil volumes. E a da região de Pérgamo, próximo ao reino selêucida⁷¹, possuía 400 mil volumes⁷².

Ante as essas exposições podemos afirmar que a língua grega foi meio de comunicação veicular no contexto palestino da época de Jesus, sendo muito provável que também tenha sido a língua que Jesus fazia uso em seu ministério. Wallace reforça essa tese citando os argumentos de Potter:

"Os argumentos a favor dessa tese embasam-se: (1) no papel do grego como a língua franca do Império Romano; (2) no caráter lingüístico e cultural da baixa Galiléia durante o primeiro século; (3) no fator lingüístico, ou seja, na transmissão do Novo Testamento em grego, desde os manuscritos mais antigos, (4) na diversidade da evidência epigráfica; (5), na importância da evidência literária; e, (6) nos vários contextos significantes nos próprios evangelhos...." (WALLACE, 2009, p. 24)

A esse respeito, Won cita Blomberg, reforçando o argumento de que o contexto palestino era muito mais multilíngue do que podemos imaginar:

O grego dos tempos do Novo Testamento ficou conhecido como *koine* (termo grego para "comum") e refletia o que os romanos chamavam de língua franca. Assim, muitos judeus da Palestina, mesmo por volta do século I, podiam muito bem ser ao menos razoavelmente trilingües, com algum conhecimento do hebraico (com certeza limitado ao uso da literatura religiosa); do aramaico, com seu vernáculo comum; e do grego, como língua dos negócios, do comércio e das relações com as autoridades militares e políticas⁷³. (WON, 2020, p. 99)

Segundo Wallace, existem três visões a respeito do grego do Novo Testamento: a) Grego *koine* – boa parte dos autores que defendem essa linha observam traços semíticos nas citações do AT e falas de Jesus; b) Grego *koine* com algumas porções ricas do semitismo – Esses autores acreditam em uma primeira versão dos Evangelhos, parte de Atos dos Apóstolos e o Apocalipse de João em aramaico; c) Um dialeto distinto – Essa linha defende uma espécie de língua completamente diferente do grego disseminado por Alexandre em sua expansão territorial pelo Oriente. Alguns chegam a afirmar que trata-se de uma língua divinamente inspirada, distantes das línguas humanas⁷⁴.

⁷¹ Região que abrangia toda a Galileia e Judéia.

⁷² REINKE, 2019; p. 252.

⁷³ BLOMBERG, Craig L. Introdução aos Evangelhos, p. 25.

⁷⁴ WALLACE, 2009; p. 26

Wallace entende que os eruditos devem considerar um equilíbrio entre a primeira e segunda visão, entendendo que o estilo *koiné* adotado para a escrita era o mais popular que recebeu influências semíticas (hebraísmo) na estilística, raciocínio não linear e contou com a autoria de múltiplos autores⁷⁵. Nessa perspectiva é válido afirmar que a língua adotada para a produção do Novo Testamento foi a grega, caindo, portanto, a hipótese de um novo dialeto do grego em si.

É nossa convicção que a língua do NT precisa ser vista à luz de três pólos: através do estilo, da gramática e do vocabulário. Até certo grau: o estilo é semítico; a sintaxe vem do Koinê coloquial-literário (o dialeto derivado do grego Ático); e o vocabulário pertence ao Koinê vernacular. É inviável procurar constantemente separar esses itens. (WALLACE, 2009; p. 28)

Conclusão

Ante a tudo que foi exposto até aqui é inegável deixar de afirmar que essas três línguas / culturas influenciaram diretamente a Bíblia que a maior parte dos cristãos (católicos, coptas, ortodoxos, protestantes e evangélicos) tem hoje em mãos. O hebraico, aramaico e grego foram responsáveis pelas construções dos diversos gêneros literários que compõem a mesma.

A influência da cosmovisão hebraica nos escritos gregos é indiscutível, apesar de haver interpretações diferentes acerca de que formas isso toma, mas a influência é indisputável. É verdade também, que o léxico grego foi fundamental para estabelecer os novos conceitos do Evangelho, e ampliar outros a partir da nova perspectiva da morte e ressurreição de Jesus, o Cristo.

Todos esses desdobramentos linguísticos, culturais e históricos mostram a pungência da beleza da missão de Deus (*missio dei*) na história da humanidade. O Criador que entrou no tempo, limitou-se a um corpo nascido de mulher, habitou entre os seus para que enfim pudesse fazer morada na coroa de sua criação, os seres humanos. Esse furioso e poderoso amor só poderia ser expresso em poesia, mesmo em meio a prosa e demais estilos literários adotados pelos escritores bíblicos. Tal relacionamento pericorético só poderia resultar em canções sopradas / inspiradas pelo Espírito do próprio Deus. Para que no fim da história, toda glória seja dada a Ele, Yahweh.

⁷⁵ Esse ponto da autoria implica em perceber a influência do Koiné literário em suas estruturas sintáticas, em maior ou menor grau. Por exemplo, os textos de autoria atribuída a Paulo e Lucas estão mais encaixadas no Koiné literário, enquanto que os escritos do apóstolo João não se enquadram nesse padrão. Poderíamos também colocar como maior ou menor grau de influência semítica (hebraísmo).

Referências

ABREU, Vítor de Oliveira. *O ESTUDO LITERÁRIO DO NOVO TESTAMENTO: Gêneros literários nos contextos do Cristianismo primitivo*. RJHR V:8, 2012.

BACHMANN, Timothy. *Resenha do artigo: Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels* – Kenneth E. Bailey; Themelios 20.2 (January 1995): 4-11. Disponível em: https://www.biblicalstudies.org.uk/article_tradition_bailey.html

BERLIN, A. “*Poesia, Bíblica hebraica*”. Trad. Paulo Severino da Silva Filho. In: HAYES, John H. (ed.) – *Dictionary of Biblical Interpretation K-Z*. Nashville: Abingdon Press, 1999, pp. 290-296.

BÍBLIA de Jerusalém. Editora Paulus – Edição de 2002, 8ª reimpressão (2012).

BÍBLIA Peshitta. BV Filmes Editora, 2019. Prefácio disponível em: <https://www.bvfilms.com.br/novosite/wp-content/uploads/2019/08/Livreto-Biblia-Peshitta.pdf>

BLOMBERG, Craig L. *Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. [tradução: Carlos Guilherme da Silva Magajewski] – São Paulo: Paulus, 2010. – (Coleção Academia bíblica)

DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

FONTANA, Victor; *Magnificat: o nome é Latim. A língua é o Grego. A poesia? Hebraico lindo*. Disponível em: <http://www.gregodiario.com/gregodiario//magnificat-o-nome-latim-a-lngua-o-grego-a-poesia-hebraico-lindo-por-victor-fontana> Acessado em: 06/05/2021.

JÚNIOR, Edson Magalhães Nunes; *Uma introdução geral à poesia hebraica*. Dissertação de mestrado em Estudos judaicos, USP-SP, 2012. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-15032013-101615/publico/2012_EdsonMagalhaesNunesJunior.pdf / Acessado: 05/05/2021

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a bíblia e a mixná – uma introdução histórica e literária*. [tradução: Elisabeth A. Soares, Paulo Augusto de Souza Nogueira] – São Paulo: Paulus, 2011 (Coleção Academia bíblica).

REINKE, André Daniel. *Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

SANTOS, Israel Serique dos. *Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama*, Vol. 2 No 2 (2010).

SPINASSÉ, Karen Pupp. *Os conceitos Língua Materna, Segunda Língua e Língua Estrangeira e os falantes de línguas alóctones minoritárias no Sul do Brasil*. revista contingência; Vol. 1; p. 01-10; Novembro / 2006.

Ong, WALTER J. *Oralidade e cultura escrita: A tecnologização da palavra I*. Walter Ong ; tradução Enid Abreu Dobránszky. – Campinas SP : Papirus, 1998.

VIRÍSSIMO, Thaís de Oliveira. *Análise do discurso aplicada em atos dos apóstolos como metodologia de ensino do grego koiné*. Rio de Janeiro-RJ, 2018.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega – uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Editora Batista Regular do Brasil, São Paulo-SP; 2009.

WON, Paulo. *E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à bíblia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

O *Benedictus* como estrutura temática para Lucas-Atos: Análise de Lucas 1.67-79

Rafael F. Simões⁷⁶

Resumo: O artigo apresenta uma análise do *Benedictus*⁷⁷, o hino de Zacarias registrado em Lucas 1.67-79. A partir da estruturação do trecho, mostra como os temas contidos nas palavras do sacerdote reverberam e norteiam os escritos lucanos. Além disso, defende que o centro da estrutura do hino e, conseqüentemente, da obra de Lucas, é a aliança abraâmica. Para isso, iniciei com uma revisão da bibliografia sobre o assunto, uma análise textual da passagem, para depois tratar dos temas em Lucas-Atos. Na conclusão, há uma aplicação destes temas aos cristãos.

Palavras-chave: *Benedictus*. Zacarias. Aliança. Abraão. Hino. Profecia. Lucas-Atos.

Abstract: The article presents an analysis of *Benedictus*, the Zechariah's hymn recorded in Luke 1.67-79. From the structure of the passage, it shows how the themes contained in the words of the priest reverberate and guide the Lucan writings. Moreover, it argues that the center of the hymn's structure, and hence of Luke's work, is the Abrahamic covenant. For this, I started with a review of the bibliography on the subject, a textual analysis of the passage, to then address the themes in Lucas-Acts. In conclusion, there is an application of these themes to the christians.

Keywords: *Benedictus*. Zechariah. Covenant. Abraham. Hymn. Prophecy. Luke-Acts.

⁷⁶ O autor é Arquiteto e Urbanista, Bacharel em Teologia pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida, Pós-Graduado em Aconselhamento Bíblico e Mestre em Estudos Bíblicos-Hermenêuticos no Novo Testamento pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper. É fundador e presbítero da Igreja Bíblica dos Irmãos em Ribeirão Preto/SP.

⁷⁷ O nome se origina da primeira palavra na versão em Latim.

Introdução

Ao deparar-se com escritos narrativos, como Lucas-Atos, a grande pergunta a se fazer na interpretação dos textos é o motivo pelo qual o autor inseriu tal perícopo. Os textos narrativos não são exaustivos, abordando o todo da história, mas seletivos. Assim, Lucas, como outros, selecionou eventos com um propósito em mente.

Isso ocorre com o *Benedictus*, um hino profético de Zacarias, pai de João Batista, que só é encontrado no terceiro evangelho. Sendo assim, seria necessário questionar os motivos que levaram Lucas, e somente ele, a inserir as palavras do sacerdote em sua obra. Para isso, a estrutura norteará o entendimento, pois, a partir dela, os grandes temas do trecho são evidenciados. Esses temas serão desdobrados em toda obra lucana: Lucas-Atos.

Como o *Benedictus* é composto em uma estrutura quiástica, o centro contém a grande lição, a ideia mais importante para Lucas. Veremos que o centro deste hino é a aliança abraâmica, que enfatiza a entrada dos gentios no plano de salvação, uma vez que fora predito a Abraão que, por meio dele, seriam abençoadas todas as famílias da terra. É exatamente esse tema que Lucas tanto enfatiza no seu evangelho e no livro de Atos, mostrando como os gentios e os desprezados são bem-vindos no reino de Deus.

1. Revisão da bibliografia

É de extrema importância analisar os inícios dos livros bíblicos, pois os mesmos apresentam de modo resumido os temas tratados ao longo de suas obras. Não é diferente com Lucas-Atos. Uma peculiaridade do autor Lucas, porém, é fazer isso em forma de hinos declarados por personagens ao longo dos dois primeiros capítulos do seu evangelho.

Ao tratar sobre esse tema, McNicol⁷⁸ explica que, uma vez lendo os livros lucanos coma impressão de uma nova era de ouro para Israel após João Batista e Jesus, fica-se frustrado pela não ocorrência do fato no final da obra. Deste modo, ele propõe que a reconstrução da Casa de Davi se refere aos cristãos iniciais em Jerusalém, especialmente pelo desenvolvimento social dos mesmos, de modo que as expectativas veterotestamentárias são satisfeitas. Para fundamentar sua proposta, o autor detalha trechos do *Benedictus* em que a expressão ocorre, identificando seu cumprimento em Atos. Ele também defende que o hino já existia como material,

⁷⁸ McNICOL, 1998, p. 25-38.

utilizado por Lucas na edição do evangelho, sendo escrito, provavelmente, pela comunidade judaica.

O autor analisa o Antigo Testamento, especialmente os salmos, porque, segundo ele, é de lá que o termo “casa” é derivado. Depois passa a tratar da comunidade de Qumran, que entendia a restauração da Casa de Davi como um novo templo que seria construído por alguém desconhecido. Ao traçar um paralelo com o *Benedictus*, ele mostra que este ensina a restauração de Israel por meio de Jesus Cristo. Assim, para ele, Lucas apresenta Jesus relacionando-se com a casa do Pai. Para isso, o autor do terceiro evangelho teria invertido a ordem da tentação no deserto, a fim de que terminasse em Jerusalém, evidenciando o templo. Ele afirma também que, ao ser profanado o templo, no episódio em que Jesus expulsa os mercadores, a casa de Deus deixa de ser o templo e passa a ser seu povo. Por fim, defende que, em Atos 15.16, Pedro cita um texto do Antigo Testamento para fazer a transição entre o templo e o povo como casa de Deus.

Brown⁷⁹ é outro autor que analisa o *Benedictus*. Sua principal tese é de que Lucas utiliza a estrutura artisticamente para transmitir seu pensamento, comunicando-se pela mesma. Segundo ele, Lucas inicia o seu evangelho de modo semelhante a Mateus. A intenção é identificar Zacarias com Abraão, utilizado pelo primeiro evangelista, mostrando que os dois autores introduziram os evangelhos do mesmo modo, mas com estilos literários distintos. A identificação com Abraão se dá também pelo questionamento de Zacarias. A expressão “como posso saber isso?” é uma alusão a Gênesis 15.8. De modo semelhante, a alegria de Isabel ecoa Sara, mulher do patriarca. A questão da esterilidade, neste caso, também é extremamente sugestiva e simbólica. Além do patriarca, Lucas também deseja fazer uma identificação entre Zacarias e Isabel com Elcana e Ana. Brown compara o início de Lucas com 1 Samuel para fundamentar sua tese, além de lembrar que ambos os casais teriam um filho nazireu.

Ao tratar do *Benedictus* propriamente dito, o autor defende que o hino foi composto pela comunidade judaica cristã, com frases do Antigo Testamento. Lucas, então, teria colocado o discurso na boca de Zacarias, com uma clara inserção a partir do versículo 76. Ou seja, ele resume o hino primário entre os versos 68 a 75, que são uma alusão a Davi na primeira estrofe (v. 68-72a), e a Abraão na segunda (73b-75). Ele também afirma que a aparição de Gabriel é sugestiva, pela identificação com o profeta Daniel. Há um paralelismo forte entre as aparições em visões para Daniel e

⁷⁹ BROWN, 1988, p. 482-496.

Zacarias, sendo que ambos ficam mudos. Assim, segundo Brown, um dos objetivos de Lucas é resumir o Antigo Testamento até João Batista, simbolizando com personagens das três divisões hebraicas dos livros do Antigo Testamento: Abraão e Sara da Lei, Eucana e Ana dos Profetas, e Daniel dos Escritos.

Seguindo a mesma linha, Carter⁸⁰ também parte do pressuposto de que Lucas inseriu o cântico em Zacarias, como se fosse palavras do sacerdote, a fim de identificá-lo com Jesus, Pedro, Estêvão e Paulo, os grandes pregadores na obra lucana. Lucas o descreve como alguém que profetiza e fala (v. 64 e 67). O artigo serve ao propósito de debater os motivos que levaram Lucas a escolher Zacarias como fonte para o *Benedictus*. Segundo ele, o tema principal do hino é ensinar como Deus gostaria que seu povo andasse e vivesse neste mundo. Neste caso, Zacarias serviria como um modelo para este ensino, pois ele é retratado como um adorador, sendo justo e obediente. Diante disso, a esterilidade não pode ser entendida como um castigo divino. Além disso, o cântico mostra claramente que o agente da história é sempre Deus, o que explicaria a impossibilidade de ter filhos. Zacarias, então, é escolhido para recitar o *Benedictus* por viver o ideal do plano salvífico de Deus.

Outro que aborda uma autoria não-lucana para o *Benedictus* é Dillon⁸¹. Ele, porém, afirma que é possível uma parte dos discípulos de João Batista não ter seguido a Jesus. Essa comunidade de discípulos de João competia com a igreja recém-formada como um movimento paralelo, e que teria registrado o hino que Lucas atribuiu a Zacarias. A ideia do autor parte da tese de Carl H. Kraeling, de que a história do nascimento de João (talvez em forma oral) foi preservada a parte da história de Jesus, mesmo que semelhante a esta. Assim, ele analisa se os discípulos de João preservaram a história, especialmente os que migraram para áreas de fala grega. Para isso, Dillon propõe uma divisão para a história de Zacarias: A situação e primeira complicação (Lucas 1.5-7), o aparecimento do anjo e a segunda complicação (1.8-23), primeira resolução, parto e nomeação maravilhosa (1.24-25, 57-63), segunda resolução, a fala de Zacarias (1.64-67), e o hino de Zacarias como a conclusão da narrativa (1.68-79).

Os discípulos de João Batista teriam feito de Zacarias um grande anunciador escatológico, por utilizarem o Antigo Testamento para comporem o hino e a história do casal, especialmente na referência ao chifre de Davi. Segundo ele, não há alusão à restauração física, pois os autores estariam conformados com a perseguição que

⁸⁰ CARTER, 1988, p. 239-247.

⁸¹ DILLON, 2017, p. 240-260.

sofriam. Ele lembra que o grande motivo de celebração de Zacarias foi a linhagem davídica, mas que não se cumpre em João Batista, o que pode aludir ao messias. Além disso, o anúncio do anjo e o cântico de Zacarias foram construídos de forma a reverberarem entre si.

Kuist,⁸² tratando sobre a importância dos hinos em Lucas 1 e 2, realça o valor dos quatro hinos citados, especialmente pelo uso que a igreja cristã fez deles em datas comemorativas. Seu artigo é dividido em quatro partes. Primeiramente, ele expõe as características gerais dos quatro hinos. Kuist lembra que todos são imersos no Antigo Testamento, sendo que o de Zacarias é predominante nos salmos e profetas. Ele chama o *Magnificat* de primeiro salmo do Novo Testamento, e o *Benedictus* de hino da manhã do evangelho. Para ele, os dois fazem um elo entre os testamentos, por tratarem da misericórdia de Deus sobre seu povo e retratarem que a esperança messiânica está prestes a se cumprir. Na segunda parte, o autor mostra as características contrastantes dos hinos, que realçam o ensino de cada um. As respostas de ambos são distintas, assim como as diferenças entre os filhos, que apontam para a singularidade de Jesus.

Na terceira parte há uma descrição das características peculiares do *Magnificat*. Segundo ele, o hino de Maria demonstra temor, fé, indignidade pessoal e uma grande noção de adoração a Deus. Por fim, a última parte é destinada às características peculiares do *Benedictus*, que inicia-se com incredulidade, mas é transformado em adoração e reconhecimento do agir de Deus. Ele conclui, então, afirmando que os hinos proclamam a vitalidade e a validade da fé de Israel.

Com um foco pouco distinto, Brawler⁸³ escreve seu artigo concedendo uma ênfase à aliança abraâmica. Para ele, a aliança de Deus com Abraão qualifica o mundo literário de Lucas-Atos. Essa aliança vai além das 22 referências explícitas lucanas, mas funciona como um fio condutor em toda a obra de Lucas, que possibilita um melhor entendimento sobre Deus e Jesus. Ele reconhece, porém, que a primeira citação de Lucas é a aliança davídica. Mas, tanto no *Magnificat* quanto no *Benedictus*, segundo ele, Maria e Zacarias afirmam que a aliança davídica se cumpre em fidelidade a Abraão.

O evangelista Lucas deixa bem claro aos seus leitores que a filiação a Abraão é por meio do arrependimento, e não pelo sangue. Jesus, que mostra os frutos do arrependimento, seria então autenticado não apenas como filho de Davi, mas

⁸² KUIST, 1948, p. 288-298.

⁸³ BRAWLER, 1995, p. 18-26.

também como de Abraão. O autor analisa a tentação de Jesus, concluindo que a mesma reflete a aliança abraâmica, sendo a davídica um cumprimento específico daquela. A promessa do Diabo a Jesus seria antecipar a aliança abraâmica, e a recusa de Jesus evidenciou seu desejo de abençoar todas as famílias da terra, e não somente ele mesmo. Brawler lembra que vários eventos em Lucas-Atos vêm com a expressão “filho de Abraão” após uma conversão, fazendo uma rápida análise dessas passagens. Após citar Gênesis 22.18 na LXX como fundamental para entender a aliança abraâmica em Lucas-Atos, afirma que a maior função de Jesus nesta obra é abençoar todas as famílias da terra, cumprindo tal aliança.

Por fim, Dornisch⁸⁴ propõe uma visão totalmente distinta dos outros para Lucas. Ela questiona, no artigo, como uma mulher poderia ler o terceiro evangelho, tendo em vista que Maria teria sido a fonte de Lucas. Assim, segundo ela, pode-se aprender muito sobre as mulheres do primeiro século ao estudar este evangelho. A autora destaca que Zacarias e Isabel são tipos de Israel, e que em nenhum momento é dito que Isabel era submissa a seu marido. Ela concede grande ênfase aos contrastes dos dois primeiros capítulos de Lucas. Exalta Maria em detrimento de Zacarias, por causa da melhor reação no encontro com o anjo Gabriel. De modo semelhante, Isabel seria, para ela, o modelo de fé a ser seguido, quando contrastada com o sacerdote Zacarias.

2. Análise de Lucas 1.68-79

O texto grego, segundo a NA28, lê assim:

67. Καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων·
68. Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ,
69. καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ,
70. καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ,
71. σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,
72. ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ,

⁸⁴ DORNISCH, 1997, p. 7-22.

73. ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν, τοῦ δοῦναι ἡμῖν
74. ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας λατρεύειν αὐτῷ
75. ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη ἐνώπιον αὐτοῦ πάσαις ταῖς ἡμέραις ἡμῶν.
76. Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,
77. τοῦ δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,
78. διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπτεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,
79. ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

Segue uma tradução literal pessoal proposta para o texto:

67. E Zacarias, o pai dele, foi preenchido do Espírito Santo e profetizou, dizendo:
68. Louvado o Senhor, o Deus de Israel, que visitou e fez redenção ao povo dele,
69. e levantou um chifre de salvação para nós pela⁸⁵ casa de Davi, o servo dele,
70. como disse por meio da boca dos santos desde a eternidade dos profetas dele
71. [para] salvação dos inimigos nossos e da mão de todos que odeiam a nós
72. [para] fazer misericórdia com os pais nossos lembrou intensamente⁸⁶ da aliança santa
73. o juramento o qual jurou a Abraão, o pai nosso, de dar a nós,
74. sem medo, da mão dos inimigos libertados, adorar a ele
75. em santidade e justiça diante dele, todos os dias da vida nossa.
76. E tu, menino, profeta do Altíssimo serás chamado. Precederás, pois, diante do Senhor, preparar os caminhos dele,
77. [para] dar conhecimento da salvação ao povo dele, na redenção dos

⁸⁵ A preposição ἐν, bem como o dativo, podem ser traduzidos como “em, com, por, para”. Aqui optou-se por “por”, entendendo que foi por meio da casa de Davi que a salvação chegou.

⁸⁶ Neste caso, a voz média descreve uma ênfase do envolvimento do sujeito na ação do verbo.

- pecados deles,
78. por causa das entranhas da misericórdia do Deus nosso, na qual visitará a nós o oriente da altura
79. [para] mostrar aos que em treva e em sombra de morte habitam, de dirigir os pés nossos para o caminho da paz.

O cântico de Zacarias é precedido por uma nota introdutória, de que o mesmo ficara cheio do Espírito Santo. O verbo ἐπλήσθη encontra-se na voz passiva, indicando que Zacarias é o receptor da ação de Deus. Ou seja, esse seria um passivo divino. A consequência deste preenchimento do Espírito Santo é uma profecia, em que o início é de louvor a Deus.

Brown estruturou o trecho com uma introdução ao cântico (v. 68a), o hino propriamente dito, composto por 3 estrofes (v. 68b-77b), e uma conclusão (v. 78b-79b). As duas primeiras estrofes são iniciadas pelos motivos de louvor a Deus, sendo a terceira uma estrofe adicionada sobre João Batista.⁸⁷ Para este artigo, a profecia será analisada mediante uma estrutura quiástica⁸⁸, percebida pela repetição de termos e ideias. Tannehill afirma que este paralelismo concede um teor poético ao trecho⁸⁹. Vale ressaltar que ele mesmo não concorda com uma estrutura quiástica, embora escreva que “exista uma inclinação para o quiasma” no texto⁹⁰.

A. O Senhor [...] que visitou (1.68a)

B. E fez redenção ao seu povo (1.68b)

C. Levantou um chifre de salvação (1.69)

D. Como disse seus santos profetas (1.70)

E. Nos salvar de nossos inimigos (1.71)

F. Lembrar-se da sua santa aliança (1.72)

F'. O juramento que fez a Abraão (1.73)

E'. Libertos de nossos inimigos (1.74,75)

⁸⁷ BROWN, 1993, p. 380.

⁸⁸ A estrutura pode ser encontrada em PINTO, 2011, p. 75.

⁸⁹ TANNEHILL, 1991, p. 33.

⁹⁰ TANNEHILL, 1991, p. 33 (tradução pessoal).

D'. Serás chamado profeta do Altíssimo (1.76)

C'. Dar conhecimento da salvação (1.77a)

B'. Na redenção dos seus pecados (1.77b)

A'. Nos visitará o oriente da altura (1.78,79)

Iniciando seu cântico, Zacarias utiliza um substantivo único em Lucas, cujo verbo é muito comum: εὐλογέω, inclusive como referência a Deus, como em Lucas 1.64 e 2.28. O primeiro texto, aliás, é o episódio ocorrido com o próprio Zacarias, quando louvou a Deus após voltar a falar. A seguir, Zacarias se vale de dois termos para Deus. Enquanto κύριος é extremamente comum no Novo Testamento, ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ só ocorre mais em Mateus 15.31. O uso em Mateus é explicado pelo teor judaico do livro. Mas em Lucas, a ênfase é muito maior sobre os gentios. O que Lucas quer ensinar, porém, é que os gentios fazem parte da aliança abraâmica, que é o grande tema central do *Benedictus*.⁹¹ Sendo assim, faz todo sentido ele registrar essa expressão dita por Zacarias.

Os motivos pelos quais Zacarias louvou a Deus são descritos pela conjunção explicativa ὅτι, sendo que o καὶ continuará tais motivos. O primeiro deles é a visitação, descrita pelo aoristo ἐπεσκέψατο, que traz em si um momento pontual, possivelmente no futuro. Provavelmente, Zacarias tem em mente o nascimento de Jesus, por causa da linhagem de Davi citada no versículo posterior. MacDonald afirma que, mesmo antes do nascimento de Jesus, Zacarias se refere a ele como um fato consumado, pela fé.⁹² Brawler salienta que Zacarias compreendeu a centralidade de Jesus para o cumprimento da aliança abraâmica.⁹³ Ele ainda ressalta que Zacarias, ao citar Davi, juntou as duas alianças em uma só.⁹⁴ Do mesmo modo, Geerhardus Vos escreve que

em Davi, Abraão, a criação, as épocas dominantes do Antigo Testamento são apoderadas; o nexos cronológico é, por assim dizer, o expoente da singularidade da obra divina ao longo das eras e do propósito divino desde o início em conduzir ao Messias. (VOS, 2010, p. 370)

Com o καὶ fazendo o acréscimo, o próximo motivo é a redenção, descrita pelo aoristo ἐποίησεν seguido do substantivo λύτρωσιν. Embora a ARA e a NVI traduziram

⁹¹ A estrutura quiástica enfatiza essa centralidade.

⁹² MACDONALD, 2011, p. 156.

⁹³ BRAWLER, 1995, p. 21.

⁹⁴ BRAWLER, 1995, p. 20,23.

por “redimiu”, literalmente Zacarias afirma que Deus “fez redenção”. Pelo fato de os dois verbos estarem no mesmo aspecto verbal, é certo que Zacarias se refere à mesma ocasião em ambos. O versículo termina mostrando os beneficiários deste ato divino, o povo dele. Hendriksen defende que Zacarias já tinha em mente nesta passagem a salvação por meio de Jesus Cristo.⁹⁵ Àqueles que criticam por sugerir uma Cristologia elevada demais para Zacarias, Hendriksen lembra que ele estava cheio do Espírito Santo.

O versículo 69 inicia com mais uma conjunção aditiva καί, indicando um terceiro motivo para o louvor de Zacarias. Desta vez, ele descreve o chifre da salvação (κέρας σωτηρίας) que foi levantado. Morris afirma que, naquela cultura, chifre era um sinal de força,⁹⁶ o que explicaria as traduções em português.⁹⁷ O Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento concorda com essa definição, afirmando que o termo, em culturas antigas, significava a força dos deuses. No Antigo Testamento, o mesmo Dicionário faz uma referência ao Salmo 18.2 como exemplo deste significado, e o provável paralelo do *Benedictus*.⁹⁸ Mais uma vez o aoristo é utilizado no verbo ἤγειρεν. O mesmo beneficiário está presente, desta vez embutido no pronome ἡμῖν. A diferença neste versículo é o meio destas ações. Zacarias afirma que Deus visitou, fez redenção e levantou salvação na casa de Davi. A expressão ἐν οἴκῳ Δαυὶδ não afirma que tais ações só ocorreram na linhagem de Davi, mas ensinam que o nascimento de um descendente de Davi proporcionou todas essas ações divinas. O versículo termina adjetivando Davi como servo de Deus, embora παιδὸς possa também significar criança ou menino. Bock escreve que o uso de σωτηρία nesta passagem é relevante: “em Lucas 1.69,71,77, um texto-chave, o foco é a ‘poderosa’ salvação davídica que liberta de todos os inimigos e está associada à esperança de perdão e à chegada da paz com Deus, por meio do resgate das pessoas que estão em trevas”.⁹⁹

O versículo 70 mostra que essas três ações de Deus já foram prometidas no Antigo Testamento, pelo advérbio καθὼς. Embora o verbo ἐλάλησεν também esteja no aoristo, claramente descreve um tempo anterior aos outros verbos. O Antigo Testamento é uma inferência da expressão ἀπ’ αἰῶνος. Os instrumentos utilizados por Deus foram as bocas dos profetas, que são classificados como santos.

⁹⁵ HENDRIKSEN, 2003, p. 176.

⁹⁶ MORRIS, 2007, p. 77.

⁹⁷ A NVI optou por “poderosa salvação”, enquanto a ARA traduziu por “plena e poderosa salvação”.

⁹⁸ COENEN; BROWN, 2000, p. 864.

⁹⁹ BOCK, 2010, p. 140.

A salvação descrita no versículo 69 possui dois propósitos, desdobrados nos versículos 71 e 72. O primeiro é citado com duas frases paralelas, cujos significados são semelhantes. Assim, salvar dos inimigos e dos que odeiam é dizer o mesmo de duas maneiras distintas. A ênfase que é dada na segunda frase, pela expressão ἐκ χειρὸς πάντων τῶνμισούντων ἡμᾶς, pode ser por causa da opressão que o povo israelita vivia naquela época. McNicol lembra que a frase é igual a utilizada na LXX no Salmo 18.17.¹⁰⁰ Geerhardus Vos afirma que este é o único aparecimento de algum tipo de elemento político no trecho.¹⁰¹ Sobre isso, Tannehill escreve que “a repetição de ‘inimigos’ e ‘mão’ em 1.71,74 é significativa, pois ajuda a dar uma notável ênfase à salvação como liberdade política, conectando-a com a promessa a Davi e a Abraão”.¹⁰² O segundo propósito da salvação é também descrito por duas frases paralelas. Fazer misericórdia aos pais é lembrar da aliança. “Misericórdia” e “lembrança” são muito importantes quando se trata das alianças veterotestamentárias. Misericórdias reflete o conceito de חֶסֶד (hêséd) no Antigo Testamento, extremamente ligado à aliança, de modo que Deus é muitas vezes descrito como quem guarda a misericórdia e a aliança (cf., e.g., Deuteronômio 7.9,12; 1Reis 8.23; 2Crônicas 6.14; Neemias 1.5; 9.32; Daniel 9.4). A lembrança de Deus é vista na vida de Noé (Gênesis 8.1), Abraão (Gênesis 19.29) e Raquel (Gênesis 30.22). Em Êxodo 2.24, Moisés descreve que a libertação do Egito iniciou quando Deus lembrou da aliança abraâmica. A voz média de μνησθῆναι descreve uma ênfase sobre o envolvimento de Deus nesta tarefa.¹⁰³

A aliança introduzida no versículo anterior é explicada nos próximos versículos. Primeiramente, Zacarias deixa claro que a aliança que ele tem em mente é a abraâmica. A frase possui uma ênfase na ação de Deus, pois diz que Ele jurou um juramento. A construção ὄρκον ὃν ὤμοσεν enfatiza a segurança de um juramento feito por Deus. Hartman afirma que, em três hinos iniciais, Jesus é exaltado como o cumprimento da promessa feita a Abraão. E, segundo ela, “no Cântico de Zacarias, o parentesco do povo judeu com Abraão é novamente sublinhado, lembrando o juramento e o pacto (na circuncisão, que também é o cenário do Benedictus) concedido por Deus (Gênesis 17.22) πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν (Lucas 1.73)”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ McNICOL, 1998, p. 29,30.

¹⁰¹ VOS, 2010, p. 371.

¹⁰² TANNEHILL, 1991, p. 34.

¹⁰³ WALLACE, 2009, p. 414,415.

¹⁰⁴ HARTMAN, 2017, p. 259 (tradução pessoal).

O final do versículo 73 só pode ser entendido ligando-o ao seguinte. Assim, τοῦ δοῦναι ἡμῖν explica o que Deus jurou a Abraão, concedendo a possibilidade de o povo adorar a Ele. Isso é visto pelo infinitivo λατρεύειν. A partir desta verdade, Hendriksen ressalta que o propósito final da salvação é sempre a glória de Deus.¹⁰⁵ Para que isso ocorresse, era necessário tanto o livramento da mão dos inimigos (v. 74), como o desenvolvimento da santidade e da justiça, descrito no versículo 75. O apóstolo Paulo, que deu provas do conhecimento do evangelho de Lucas (cf. 1Timóteo 5.18), reafirma esse conceito em Efésios 4.24, quando declara que o novo homem foi criado por Deus em justiça e santidade.

A profecia é drasticamente mudada a partir do versículo 76, em que Zacarias direcionará suas palavras ao seu filho recém-nascido, João Batista, usando o vocativo παιδίον. Embora Brown reconheça a possibilidade,¹⁰⁶ não há motivos plausíveis para afirmar que este trecho é uma interpolação lucana. Zacarias já citou os profetas do passado, mas agora reconhece que João Batista também exercerá tal função. Méndes-Moratalla escreve que a própria história de João Batista lembra os profetas do passado.¹⁰⁷ Um passivo divino é encontrado no verbo κληθήσῃ, pois é Deus quem o chamará de profeta. Neste caso, o genitivo ὑψίστου descreve tanto a origem quanto a posse. Uma vez ser Deus quem comissiona o profeta, este apenas faz o que Ele ordena. E a ordem já havia sido dada, de preparar o caminho, indo adiante do Senhor. A atenção de Zacarias em relação a seu filho é pouca. Ao mencionar o Senhor, novamente ele se torna o foco do cântico. É o Senhor que, mais uma vez, dará conhecimento da salvação e possibilidade de redenção. É reafirmado que o beneficiário desta obra de Jesus é o seu povo. O motivo desta ação é encontrado na preposição διὰ, que seguida pelo acusativo σπλάγχνα, se traduz “por causa de”. Novamente, Zacarias deixa claro que é a misericórdia de Deus a causa final. Para isso, ele utiliza-se da expressão σπλάγχνα ἐλέους, o que é comum no Novo Testamento para descrever os afetos de alguém (cf. 2Coríntios 6.12; 7.15; Filipenses 1.8; 2.1; Colossenses 3.12).

Se antes Zacarias usou o aoristo para afirmar a visita de Deus, no versículo 78 utiliza o futuro.¹⁰⁸ Isso é explicado pela mudança de agente. Antes, Zacarias estava referindo-se a Deus, mas agora trata especificamente do Filho. Ou seja, Deus visitou seu povo quando Jesus nasceu, mas o ministério do Filho só começaria mais tarde,

¹⁰⁵ HENDRIKSEN, 2003, p. 179.

¹⁰⁶ BROWN, 1988, p. 494; BROWN, 1993, p. 377.

¹⁰⁷ MÉNDES-MORATALLA, 2001, p. 107,108.

¹⁰⁸ Optou-se pelo futuro por ser a *lectio difficilior*. O TR traz o aoristo ἐπεσκεψατο.

sendo que João Batista o precederia. O termo ἀνατολή significa “orientes” ou “o que se levanta do orientes”. Desta segunda opção surge as traduções da ARA e NVI, “o sol nascente”. Morris defende que a melhor tradução seria simplesmente “sol”.¹⁰⁹

Por fim, no último versículo, Lucas descreve os dois motivos desta visitaçao de Deus: brilhar e guiar, com os infinitivos ἐπιφᾶναι e κατευθῆναι, respectivamente. O objeto do primeiro verbo é descrito por meio de um paralelismo, com um foco negativo. Os que estao em treva (σκότει) são os que habitam na sombra da morte. Já o segundo verbo é positivo, pois Deus guiará seu povo nos caminhos de paz. Sendo assim, eles se completam. Deus tanto livrará seu povo da morte, quanto conduzirá por caminhos de paz. Bock afirma que esta atividade, de iluminar os que estao em trevas, é “um cumprimento das promessas de Deus”.¹¹⁰

3. Os temas do *Benedictus* em Lucas-Atos

Os temas da profecia de Zacarias são vistos por toda obra lucana, ao longo dos dois livros. A estrutura quiástica auxilia no encontro dos temas abordados, especialmente pelas repetiçoes ao longo do cântico. Deste modo, AA' evidenciam o tema da visitaçao de Deus. BB' tratam da redençao realizada por Deus ao seu povo. CC' abordam a salvaçao. DD' evidenciam os profetas, tanto os do passado como João Batista. EE' a libertaçao que Deus dá a seu povo dos inimigos. E, por fim, FF' ressaltam a aliança abraâmica, sendo o centro do cântico e da obra de Lucas. Sobre os temas da profecia, Pinto escreve que

tais elementos de esperança messiânica incluem o livramento dos inimigos (1.71), um Salvador da casa de Davi (1.69), o cumprimento da promessa de terra na Aliança Abraâmica (1.74-75), a chegada de um mensageiro profético (1.76), o perdão da Nova Aliança (1.77), o nascer do sol da justiça (1.78), e o cumprimento da promessa da Nova Aliança de restauraçao da terra em paz (1.74-75). (PINTO, 2011, p. 76)

A visitaçao é o primeiro tema da profecia que encontra reverberaçao na obra de Lucas. No evangelho, o termo ocorre em 7.16, quando uma grande multidão louva a Deus ao ver a ressurreiçao do filho de uma viúva da cidade de Naim. A palavra usada por Lucas é a mesma do cântico: ἐπισκέπτομαι. Interessante observar que o povo tinha consciência de que Deus visitou o seu povo (τὸν λαὸν αὐτοῦ). Mas, provavelmente, eles

¹⁰⁹ MORRIS, 2007, p. 78

¹¹⁰ 35 BOCK, 2010, p. 132.

tinham em mente o Israel ético. Assim, eles acertaram na frase, mas não no seu significado.

Em Atos, o termo ἐπισκέπτομαι ocorre quatro vezes. Apenas em uma, porém, possui semelhança de significado como no cântico. O texto é Atos 15.14, quando Pedro se explica perante a igreja de Jerusalém sobre a conversão do gentio Cornélio. O versículo, na verdade, é o relato posterior de Tiago sobre o discurso de Pedro. Assim, Tiago cita Pedro, afirmando que este expôs como Deus visitou os gentios. Duas observações devem ser feitas. A primeira é a inclusão do advérbio πρῶτον, ensinando que Deus visitou primeiramente os gentios. Ou seja, parece que os gentios tiveram a proeminência na agenda divina. A segunda é a compreensão de Tiago de que a conversão de gentios harmoniza-se com o Antigo Testamento. As profecias diziam que “todos os gentios” (πάντα τὰ ἔθνη) só podiam crer quando a Casa de Davi (σκηνὴν Δαυὶδ) fosse restaurada. Essa é exatamente o anúncio de Zacarias em sua profecia.

O segundo tema da oração de Zacarias é a redenção, o resgate feito por Deus em benefício do seu povo. Logo no segundo capítulo do evangelho de Lucas, no versículo 38, encontra-se a profetiza Ana, no templo, falando sobre o menino Jesus a todos que aguardavam a redenção (λύτρωσις) de Jerusalém. Tannehill pensa ser significativa a substituição da expressão “seu povo” em Zacarias por “Jerusalém” em Ana.¹¹¹ Segundo ele, Lucas enfatizará a destruição de Jerusalém em sua obra, tornando a negação da fala de Ana clara e certa.

Já o verbo λυτρόω ocorre em Lucas 24.21. Se Ana falava sobre Jesus a todos que aguardavam a redenção, nesta passagem há dois discípulos mal informados que, por não saberem da ressurreição de Jesus, estavam tristes e frustrados. O motivo para essa tristeza é a expectativa deles, pois criam que seria Jesus que iria redimir Israel. O termo composto ἀπολύτρωσις ocorre apenas uma vez, em Lucas 21.28, em um contexto escatológico.

Comentando isso, Murray escreve que

o caráter abrangente da redenção quanto a seus efeitos sobre o pecado e os males que o acompanham talvez seja demonstrado mais claramente pelo fato de que a consumação escatológica de todo o processo redentor seja referida como redenção. (MURRAY, 2010, p. 40)

O terceiro tema é a salvação, extremamente relacionado com o perdão dos pecados, como o versículo 77 mostra. A salvação só poderia ocorrer mediante (preposição ἐν –

¹¹¹ TANNEHILL, 1991, p. 35.

“na esfera de”) o perdão dos pecados (ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν). No evangelho, o termo salvação (σωτηρία) ocorre em 19.9, quando Jesus declara que houve salvação na casa de Zaqueu, chefe dos publicanos. Não é de se estranhar que Jesus o chama de filho de Abraão, uma vez que recebeu a declaração de salvo por parte de Jesus. Comentando o trecho de Atos 19, Méndes- Moratalla interage com Goulder, que vê uma conexão deste com o *Benedictus*, em que a palavra “salvação” ocorre três vezes e é celebrada como uma realidade presente.¹¹² Segundo ele, as obras de Zaqueu comprovaram a sua fé, tanto como com Abraão, motivo pelo qual ele é chamado por este título. Hartman lembra que as três vezes em que a expressão “filho de Abraão” é utilizada, é para pessoas com limitações físicas e/ou desprezadas pelos judeus.¹¹³

Em Atos, σωτηρία ocorre no discurso de Pedro em 4.12, quando ele defende que não pode haver salvação em ninguém mais, a não ser em Jesus, a pedra que os judeus rejeitaram. Outra aparição encontra-se no discurso de Paulo, em Atos 13.26. O apóstolo pronuncia suas palavras aos judeus, a quem chama de filhos da descendência de Abraão (υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ), e aos gentios, nomeados de tementes a Deus (οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν). Paulo afirma, então, que Deus enviou a palavra de salvação primeiramente a eles. Neste mesmo discurso, a salvação é descrita como perdão de pecados (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) no versículo 38. Uma semana depois, o mesmo Paulo anuncia que proclamaria a salvação aos gentios, uma vez tendo os judeus rejeitados a mensagem (13.47). A próxima aparição da palavra é curiosa, por partir da boca de alguém improvável, uma jovem escrava possessa. Ela acompanhava Paulo e sua comitiva, dizendo que eles anunciavam a salvação. Embora sendo verdade, vinha de uma endemoninhada, motivo pelo qual Paulo repreende esse espírito na continuação do capítulo.

Como dito antes, o perdão dos pecados está intimamente relacionado à salvação no *Benedictus*. Esse tema também se estende pela obra lucana, muitas vezes relacionado à salvação. O perdão dos pecados é visto na obra de João Batista, em Lucas 3.3, que anunciava o arrependimento para o perdão (μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Em 5.20, Jesus declara o perdão dos pecados (ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου) ao paralítico que fora trazido até ele. Para responder aos questionamentos dos judeus, Jesus faz questão de curá-lo, a fim de mostrar a autoridade (ἐξουσία em 5.24) para o perdão dos pecados.

¹¹² MÉNDES-MORATALLA, 2001, p. 265.

¹¹³ HARTMAN, 2017, p. 355.

Em Lucas 7.47-49 ocorre mais três vezes a expressão. A fala é direcionada à mulher pecadora que estava no banquete oferecido por Simão. Mais uma vez os judeus o questionam sobre a possibilidade de dizer tais palavras. Em Lucas 11.4, quando Jesus ensinava seus discípulos a orarem, menciona o perdão dos pecados (ἄφεσις ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν) como conteúdo da oração. Não só o perdão de Deus é citado, mas o perdão entre as pessoas. A última aparição em Atos está em 24.47, na história já citada dos dois discípulos mal informados. Quando Jesus abre o entendimento deles, começa a explicar que há perdão de pecados em seu nome.

A tônica de Atos continua a mesma sobre o assunto. Pedro, em seu discurso inicial (2.38), reafirma a necessidade de arrependimento para perdão dos pecados. Da mesma forma, em seu discurso no capítulo 3, ele repete a ideia. A única alteração, no versículo 19, é a utilização do verbo ἐξαλείφω (remover, apagar). O mesmo Pedro, voltando a utilizar o verbo ἄφεσις, responde as indagações com o já esperado discurso sobre o perdão dos pecados, em 5.31; e também afirma que a crença em Jesus é suficiente para isso ocorrer (10.43).

Não é só Pedro em enfatiza o perdão dos pecados em suas falas. Paulo segue a mesma linha, como visto em 13.38 (ἄφεσις ἀμαρτιῶν). Aliás, no próprio chamado de Paulo já é citado o perdão dos pecados, como o conteúdo a ser anunciado pelo apóstolo (Atos 26.18). Mas, antes, o próprio Paulo passou pelo processo de ser limpo de seus pecados, como ele mesmo descreve em Atos 22.16.

O próximo tema do cântico de Zacarias é relacionado aos profetas. Abordar todos os versículos da obra lucana que tratam deste tema seria um trabalho hercúleo, fugindo ao propósito deste artigo. Isso porque o termo προφήτης ocorre 29 vezes em Lucas e 30 vezes em Atos. Apenas pela menção da quantidade de ocorrências do termo já é possível entender a importância de embasar no Antigo Testamento os acontecimentos descritos por Lucas. O autor quer deixar claro que a sua narrativa é o desdobramento da fala dos profetas veterotestamentários. Este artigo concorda com Brown, quando diz que “semelhante ao Magnificat, o Benedictus é mosaico, ou centrado em frases e ideias do AT”.¹¹⁴

Inclusive nos discursos em Atos, analisados previamente, todos trazem inúmeras citações dos profetas. Um deles, por exemplo, em Atos 7, é a profecia de Moisés de que Deus levantaria um profeta como ele (versículo 37). O termo já analisado λυτρωτής, é utilizado no mesmo discurso, no versículo 35, referindo-se a Moisés. Isso

¹¹⁴ BROWN, 1993, p. 384.

mostra como os temas do *Benedictus* são ligados entre si, e não assuntos isolados e estanques.

João Batista é chamado por seu pai de profeta do Altíssimo. Zacarias utiliza o termo ὑψιστος, que ocorre 9 vezes na obra lucana, em um total de 13 vezes em todo o Novo Testamento. O próprio Jesus é anunciado como filho do Altíssimo (υἱὸς Ὑψίστου) por Gabriel em Lucas 1.32. Logo após, é dito que Jesus herdará o trono de Davi, conectando dois temas também presentes no *Benedictus*. Quando Maria pergunta sobre como seria possível tal gravidez, o anjo a informa que o poder do Altíssimo (δύναμις Ὑψίστου) seria sobre ela (1.35). Nas bem-aventuranças do capítulo 6 de Lucas, Jesus ensina seus discípulos a serem filhos do Altíssimo (ἔσεσθε υἱοὶ Ὑψίστου) no versículo 35, desde que seguissem seu ensino.

Em Lucas 8.28 há mais um daqueles episódios estranhos, em que a verdade sai da boca de um endemoninhado, desta vez por uma legião. Ao ser confrontado por Jesus, este o chama de filho do Deus Altíssimo (υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου). Duas vezes a expressão ocorre em Atos. A primeira em 7.48, no discurso de Estêvão. Ele afirma que Deus não habita em casas feitas por mãos humanas; e, quando o faz, nomeia Deus de Altíssimo. A outra aparição é na passagem já analisada em 16.17, quando uma jovem escrava seguia Paulo e sua comitiva e dizia serem eles servos do Deus Altíssimo (δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου).

O tema dos inimigos é amplamente abordado por Lucas, e sobressai as 10 ocorrências do termo ἐχθρός. Lucas é o autor que mais escreve sobre as minorias, sobre os que eram oprimidos naquela cultura. Ele concede uma ênfase grande para as mulheres, para os publicanos, para os gentios, etc., sempre destacando-os como modelos de fé em detrimento dos judeus. Ainda assim, há algumas ocorrências importantes deste termo. Duas delas dizem que os discípulos deveriam amar seus inimigos, em Lucas 6.27 e 35, ao passo que 10.19 redireciona o inimigo para a dimensão espiritual, do mesmo modo que em Atos 13.10.

Por outro lado, em Lucas 19.27, na parábola das dez minas, são denominados inimigos do senhor todos quantos não sujeitaram-se ao seu reinado. Na parábola, eles serão mortos diante do senhor. Do mesmo modo, em Lucas 19.43, ao avistar Jerusalém, Jesus lamenta o fato de sua destruição, quando seria cercada pelos inimigos. O motivo para isso, mais uma vez, serve de exemplo para a relação entre os temas do *Benedictus*. Jesus afirma que Jerusalém não reconheceu o tempo da visitação (τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου) de Deus (cf. versículo 44). Sobre essa fala de Jesus, Tannehill reconhece que reverbera o *Benedictus*, mas a alegria de Zacarias é

contrastada pela tristeza de Jesus.¹¹⁵ Tanto em Lucas 20.43, como em Atos 2.35, há a citação do primeiro versículo do Salmo 110. Em Lucas, origina dos lábios de Jesus; em Atos, da boca de Pedro. Ambos fazem uma defesa da identidade de Jesus Cristo como κύριος (Senhor).

O último tema do Benedictus, o centro do quiasma, é a aliança abraâmica. O termo grego para aliança, διαθήκη, ocorre mais três vezes na obra lucana. Em Lucas 22.20, ao participar da última páscoa, Jesus chama o cálice de “o cálice da nova aliança”. Embora não seja a aliança abraâmica presente no texto, não há dúvidas de que a nova aliança, prometida em Jeremias 31, é fundamental para o cumprimento da anterior.

As duas ocorrências em Atos são mais específicas em relação à aliança com Abraão. Na primeira, em 3.25, no discurso de Pedro, este convoca seus ouvintes judeus ao arrependimento para perdão dos pecados. Então, no versículo em questão, os chama de filhos dos profetas e da aliança. Logo em seguida, especifica que a aliança em questão é a realizada com os patriarcas, primeiramente com Abraão (cf. Gênesis 15.1-21), e ratificada com Isaque (cf. Gênesis 26.3,4) e Jacó (cf. Gênesis 28.13-15; 35.11,12). Por isso Pedro inicia seu discurso, no versículo 13, com a fórmula “Deus de Abraão, Isaque e Jacó” (ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ). O que o apóstolo enfatiza da aliança de Deus com Abraão é a bênção de todas as famílias da terra por meio da descendência do patriarca. Assim, deve-se concordar com Bock, ao escrever que “inúmeros textos [de Lucas-Atos] retratam essa expansão do evangelho para os gentios”.¹¹⁶ A segunda ocorrência, em Atos 7.8, aparece no discurso de Estêvão. Este, também falando aos judeus, afirma ter Deus dado a aliança da circuncisão (διαθήκην περιτομῆς) a Abraão.

Já o patriarca Abraão é citado 22 vezes na obra lucana. Mas Brawler afirma que “[...] o significado da aliança com Abraão é maior do que as 22 referências explícitas em Lucas- Atos”.¹¹⁷ Hartman categoriza essas aparições de Abraão em três grupos: referências às bênçãos e relações da aliança; um dos patriarcas; e no contexto de julgamento escatológico.¹¹⁸ As expressões que mais atendem ao propósito deste artigo se enquadram no primeiro grupo, e geralmente são vistas na frase “filho de Abraão”, que ocorre três vezes no evangelho de Lucas.

¹¹⁵ TANNEHILL, 1991, p. 36.

¹¹⁶ BOCK, 2010, p. 133.

¹¹⁷ BRAWLER, 1995, p. 18 (tradução pessoal).

¹¹⁸ HARTMAN, 2017, p. 358.

A primeira localiza-se em Lucas 13.16, no episódio em que Jesus expulsa o demônio de uma mulher que andava encurvada há 18 anos. Ao responder os questionamentos dos judeus, pois o milagre fora no sábado, Jesus a chama de filha de Abraão (θυγατέρα Ἀβραάμ). Hartman defende que Jesus utilizou o argumento *minore ad maius* para justificar suas ações perante os acusadores fariseus.¹¹⁹ Ou seja, se é lícito dar água ao boi ou jumento em um sábado, quanto mais lícito seria fazer o bem a alguém que possui maior valor que um animal. Ela lembra também que a expressão “filha de Abraão” é única nas Escrituras, e encontra paralelo em 4Macabeus, no episódio da mãe dos 7 mártires.¹²⁰

A segunda aparição é na história-parábola do rico e de Lázaro. Neste caso, quem é chamado de filho é o rico, pelo próprio Abraão, que utiliza a palavra τέκνον. Mas a ironia está na lição do texto, deixando claro que não bastava ser filho de Abraão na carne (i.e., um judeu) para ser salvo. E, além disso, foi Lázaro, um pobre desprezado por toda a vida pelo rico, que estava ao lado do patriarca, sendo por este recebido e consolado. Paulo, escrevendo ao Gálatas, em 3.7, lembra que οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ.¹²¹ A última aparição, já citada neste artigo, está em Lucas 19.9, palavras de Jesus direcionada a Zaqueu. Jesus o chama de υἱὸς Ἀβραάμ devido à salvação que chegara naquela casa.

Conclusão

Ficou evidenciado que a estrutura quiástica do hino de Zacarias, chamado *Benedictus*, é essencial para a compreensão dos temas do trecho. É importante também para saber qual é o centro do pensamento de Lucas ao inseri-lo em sua narrativa. Percebe-se que Lucas relata o hino do sacerdote a fim nortear sua obra, que concede uma ênfase aos gentios, e em sua inserção no reino de Deus, no plano de salvação. Sobre isso, McNicol escreve que

[...] fica claro o fato de Lucas ter inserido o *Benedictus* em uma seção inicial de sua narrativa. É uma antecipação do resultado da missão de Jesus que seria cumprir a missão aos pais, de Abraão a Davi, de providenciar um lugar para seu povo para o adorar. (MCNICOL, 1998, p. 37)¹²²

¹¹⁹ HARTMAN, 2017, p. 353.

¹²⁰ HARTMAN, 2017, p. 354.

¹²¹ “os da fé, estes são filhos de Abraão” (tradução pessoal).

¹²² McNicol entende que este lugar é a igreja.

Com o intuito de atingir esse propósito, Lucas interpreta, desenvolve e expande a aliança abraâmica, cujo tema central é exatamente a bênção de todas as famílias da terra por meio de Abraão. Um cristão jamais pode esquecer-se de que Deus não faz acepção de pessoas, mas salva quem ele quiser. Aqueles que eram marginalizados em Lucas, são os que foram chamados de filho e filha de Abraão. As bênções pactuais de Abraão podem alcançar quem Deus desejar. E, neste processo, o cristão é quem anuncia essas boas obras.

Paralelamente a esse grande tema central, Lucas desenvolve outros importantes, como a salvação, a redenção, o embasamento veterotestamentário de seus escritos, o livramento dos inimigos e a visitação de Deus. Esses temas não podem nunca abandonar qualquer cristão. Todo salvo deve sempre lembrar das ações de Deus em seu favor. Um ponto pacífico nesta análise é de que todos esses atos são obras divinas, inclusive ao beneficiar o cristão. E essa salvação já estava prometida no Antigo Testamento, sendo Jesus o cumprimento máximo do plano redentor. Se alguém é redimido e salvo é porque foi visitado por Deus, e por ele liberto dos inimigos, a fim de adorá-lo para sempre.

Tendo esses temas e conceitos em mente, o único corolário para um cristão é louvar a Deus como o fez Zacarias, afirmando: *Benedictus Dominus Deus Israel*.

Referências

BOCK, Darrell. Teologia de Lucas-Atos. In: ZUCK, Roy B. (org.) Teologia do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Editora CPAD, 2010.

BRAWLER, Robert L. For blessing all families of the Earth: covenant traditions in Luke- Acts. *Currents in theology and mission* n. 22 (1995) p. 18-26.

BROWN, Raymond E. The annunciation to Zechariah, the birth of the Baptist, and the Benedictus (Luke 1.5-25, 57-80). *Worship* 62/6 (November 1988) p. 482-496.

_____. *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke* – The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1993.

CARTER, Warren. Zechariah and the Benedictus (Luke 1,68-79): practicing what he preaches. *Biblica* 69 n. 2 (1988) p. 239-247.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* – volume 1. São Paulo: Editora Vida Nova, 2000.

DILLON, Richard J. A narrative analysis of the Baptist's nativity in Luke 1. *The Catholic Biblical Quarterly* 79 n. 2 (April 2017) p. 240-260.

DORNISCH, Loretta. A woman reads the Gospel of Luke: introduction and Luke 1: the infancy narratives. *Biblical Research* 42 (1997) p. 7-22.

HARTMAN, Dorota Maria. The “children of Abraham” in Luke-Acts. *Rivista Henoch* 39/2 (2017). p. 351-365.

HENDRIKSEN, William. *Lucas: volume 1 – Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

KUIST, Howard Tillman. Sources of power in the nativity hymns: an exposition of Luke 1 and 2. *Interpretation* n. 2 (1948) p. 288-298.

MACDONALD, William. *Comentário Bíblico Popular: Novo Testamento*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2011.

McNICOL, Allan J. Rebuilding the House of David: the function of the Benedictus in Luke- Acts. *Restoration Quarterly* 40 (1998) p. 25-38.

MÉNDES-MORATALLA, Fernando. *A paradigm of conversion in Luke*. Tese (Doctor of Philosophy) – Department of Theology, University of Durham. Durham, p. 379. 2001.

O Recuo Recapitulativo Reprendedor das Perguntas-Respostas de Romanos 9.19-23

*Rômulo Monteiro*¹²³

Resumo: o artigo analisa Romanos 9.19-23, buscando avaliar se a cadeia de perguntas retóricas presentes nos versos 20-23 responde aos questionamentos apresentados no verso 19. Os indícios que podem fornecer alguma luz nessa busca são encontrados (1) no estilo diatríbico, (2) na identidade do interlocutor bem como (3) nas perguntas: natureza e a relação estabelecida entre elas. As implicações das conclusões exegéticas desse texto para a Teologia Cristã são incomensuráveis, pois as perguntas apresentadas no verso 19 tocam em temas caros – de natureza fundante (e.g., a relação entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana). Quando tocamos em temas dessa natureza, precisamos experimentar uma longa vida para testemunhar somente os vislumbres dos seus desdobramentos.

Palavras-chave: teodiceia, soberania de Deus, responsabilidade humana, perguntas retóricas.

Abstract: the article analyzes Romans 9:19-23, seeking to evaluate whether the chain of rhetorical questions present in verses 20-23 answers the questions presented in verse 19. The clues that may provide some light in this search are found (1) in the diatribic style, (2) in the identity of the interlocutor as well as (3) in the questions: nature and the relationship established between them. The implications of the exegetical conclusions of this text for Christian Theology are immeasurable, as the questions presented in verse 19 touch on dear themes – of a founding nature (eg, the

¹²³ Rômulo Monteiro alcançou seu bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (Crato-CE) em 2001; concluiu seu mestrado em Estudos Bíblicos Exegéticos no Novo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper (São Paulo-SP) em 2014. De 2003 a 2015 ministrou várias disciplinas como grego bíblico e teologia bíblica em três seminários (SIBIMA, Seminário Bíblico Teológico do Ceará e Escola Charles Spurgeon). Foi professor do Instituto Aubrey Clark (Fortaleza-CE) até 2019. Atualmente é diretor do Instituto de Teologia Semear (Aquiraz-CE) e Pastor da PIB de Aquiraz. É autor do Livro *Caminhando na Perfeição: a doutrina da perseverança dos santos em Hebreus 6*.

relationship between God's sovereignty and human responsibility). When we touch on themes of this nature, we need to experience a long life to witness only the glimpses of their unfolding.

Keywords: theodicy, sovereignty of God, human responsibility, rhetorical questions.

Introdução

Quando o assunto é predestinação, eleição, e a relação entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana, são muitos os caminhos e/ou perspectivas que podem ser empregados na busca por elucidação. Contudo, para um teólogo cristão é simplesmente impossível lidar com qualquer assunto sem passar, mesmo que de maneira indireta, pelo *texto* sagrado. Em outras palavras, a despeito de não ser o único caminho possível para o desenvolvimento de um tema teológico, a abordagem exegética jamais pode ser ignorada por um herdeiro da Reforma. E se os assuntos listados no início desse parágrafo vêm à tona, é impossível não dar uma atenção redobrada para Romanos 9.

A despeito de sua relação com os temas alistados acima, a tônica da grande porção (capítulos 9-11) é apologética: *Paulo está defendendo a integridade de Deus e o poder do Evangelho diante da rejeição em massa dos judeus*. Em outras palavras, assuntos como predestinação e eleição devem ser visto *à luz* desse contexto maior – Deus é fiel, ele promete, ele cumpre.

Segue a linha argumentativa do texto: ao defender Deus da acusação de não cumprir sua Palavra (especialmente as promessas dirigidas à nação de Israel), Paulo apela para a soberania de Deus na predestinação (endurecimento e eleição [cap. 9]) e para a responsabilidade humana (rejeição da pregação por Israel [cap. 10]). Ao lidar com a primeira, Paulo interage com um interlocutor-opositor imaginário (usando o recurso da diatribe) que apresenta duas indagações: uma no verso 14 (Deus é injusto?) e outra no verso 19 (como culpar pessoas que Deus endureceu?). Nosso foco será a análise dos versos 19-23.

Pensando especificamente nas perguntas apresentadas no verso 19, estamos diante do texto mais *direto* e *didático* de toda Escritura sobre a relação entre soberania de Deus e a responsabilidade humana. Sendo respondida ou não, o texto que segue a questão, no mínimo, nos ajudará a lidar com um dos grandes questionamentos para todos aquele que se aproxima do Deus de Israel – Soberano sobre tudo. Diante das

várias questões interpretativas que emergem do próprio texto, nos deteremos com maior atenção a uma única: Paulo responde ao questionamento do verso 19?

1. Estrutura, problemas interpretativos e pressuposições.

Trata-se de uma porção pequena e, portanto, uma vez aceita a proposta dos limites da passagem, de fácil entendimento estrutural. No v.19 temos uma pergunta. Sendo mais exato, duas: (1) Por que Deus ainda nos culpa (μέμφομαι)? e (2) Pois, quem resiste à sua vontade? O questionamento (trataremos as *duas* perguntas como um *único* questionamento) é seguido por uma sequência de outros questionamentos (perguntas-respostas [doravante, PR]) que começam no verso 20 e vão até verso 23. O número de PR dependerá da edição¹²⁴: São quatro nas edições gregas (duas no v.20, uma no v.21, uma nos vs. 22-23) ou cinco em algumas traduções portuguesas (e.g., NVI). O verso 24 desenvolve outro assunto.

Perguntas	Conteúdo
1 ^a	ὁ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ;
2 ^a	μη̄ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ
3 ^a	οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;
4 ^a	εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκευὴ ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευῇ ἐλέους ἧ προητοίμασεν εἰς δόξαν; ¹²⁵

¹²⁴ Não é o objetivo aqui discutir tecnicamente os limites da passagem. Ainda assim uma palavra sobre as dificuldades estruturais tem seu valor para fim de esclarecimento visando revelar nossa *consciência* sobre problemática. Parte da dificuldade fica por conta da sentença condicional que começa no verso 22, contudo, sem sinais claros do seu fechamento. Isso gerou divergência sobre: (1) onde finda a sentença (sugestões: no v.22, 23 e 24); e, (2) se existe alguma apódase explícita (as sugestões de apódase são: v.23, v.24).

¹²⁵ O texto grego segue NESTLE, E., NESTLE, E., ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTINI, C. M., & METZGER, B. M. (1993).

As problemáticas interpretativas são inúmeras: Onde começa e termina nossa unidade de pensamento? Estamos diante de uma linguagem *corporativa* ou as palavras paulinas lidam com o *indivíduo*? O endurecimento é o mesmo que condenação ou podemos ligá-lo ao endurecimento temporário de Israel? O que levanta a questão? A pergunta (ou perguntas) do v.19 é respondida? Se não é, qual o papel desses questionamentos? Como essas perguntas se relacionam entre si? Há um mútuo entendimento? Visam esclarecer ou sobrecarregar? Qual o papel de uma pergunta? É informar ou tem somente efeito retórico?

Evidentemente que não lidaremos com todas essas questões. Em alguns casos teremos suas respostas como pressuposições. Seguem algumas: (1) tomaremos os versos 14-23 como uma unidade que responde diretamente aos questionamentos que emergem com o tema da eleição incondicional; (2) endurecimento como paralelo a condenação; (3) salvação individual e não linguagem coletiva¹²⁶.

2. A diatribe

Antes de lidarmos com as perguntas, faz-se necessária uma palavra sobre o artifício da diatribe. São duas as razões para nossa digressão: (1) trata-se de um recurso usado em abundância em nosso documento (caps. 2, 3, 6, 8, 9, 11, 14)¹²⁷; e (2) está presente tanto nos versos em questão como nos que os antecedem.

A maioria dos estudiosos (STERLING 2002:322; 153) reconhece a diatribe como um *recurso retórico* ligado às escolas de instrução filosófica (e.g., cínicos [Tales], estoicos [Sêneca], epicureus [Filodemo] e platonistas [Plutarco]); mas também encontrada entre os profetas do Antigo Testamento e em documentos judaicos (e.g., Sabedoria de Salomão).

Segundo Sterling (2007:153 – itálico nosso): “As marcas da diatribe são o uso de um *oponente* e a antecipação de falsas conclusões.” A diatribe “prever *objeções* a uma argumentação” (KÖSTENBERGER, PATTERSON, 2015:447 – itálico nosso). Além disso, Köstenberger e Patterson (ibid.) nos lembram que se trata de uma técnica “usada somente com um público que tem uma relação mais do que apenas superficial [...] visto que ela visa constranger o ouvinte a examinar a verdade.” Trata-

¹²⁶ A expressão *plural* “vasos”, bem como a declaração de que os vasos de misericórdia vêm *dos judeus* (ἐξ Ἰουδαίων) e *dos gentios* (ἐξ ἐθνῶν) reforçam essa conclusão.

¹²⁷ Moo (1996:600) crê que nesse parágrafo em especial o “estilo diatrístico torna-se mais pronunciado.”

se de um método ou estilo (não gênero) que visa a *persuasão* e *censura* (AUNE 1989:200).

Duas considerações sobre o reconhecimento da diatribe. (1) Não estamos no *começo* do “diálogo diatríbico”. Para ser mais exato, estamos no *final* de uma conversa que já passou pela temática da *justiça de Deus*. Algumas conclusões importantes sobre a primeira parte que estão pressupostas na lida com nosso texto: (1.1) A citação de Êxodo 33.18 no v.15 (“terei misericórdia de quem eu quero...”) carrega o significado da *essência* do nome de Deus. E o que isso diz sobre Deus? Que ele é *livre*. Sua vontade não é dependente das escolhas de ninguém. A vontade de Deus não é influenciada por ninguém. Nisto está a glória de Deus. É a essência do que é ser Deus. Deus não é constrangido por força nenhuma. Quando Deus escolhe, Ele não é influenciado por nada fora dele mesmo. Isso é glorioso, majestoso. Como isso responde ao questionamento? Vamos a nossa segunda conclusão. (1.2) O conceito de “justiça de Deus”. É comum, e por isso perigoso, associar justiça *exclusivamente* com retribuição. Em muitos textos, contudo, o sentido não se ajusta a *recompensa*, mas a *fidelidade imerecida*. Em 1 Samuel 24.17, por exemplo, Davi não foi *justo* porque seguiu um padrão ético de *justiça retributiva* (cf. Sl. 69.27; 143.1-2, 11). Ele foi *misericordioso*. Há ainda o sentido de “fidelidade pactual”¹²⁸. Contudo, os atos salvíficos e misericordiosos de Deus não são atos justos *meramente* porque eles apoiam as promessas do pacto ou porque revelam seu compromisso com a Criação, mas porque eles preservam e revelam a honra do *nome* de Deus (Is. 43.25; Jr. 14:7, 9, 20, 21; Dn. 9.7, 14, 16). Aqui a *liberdade gloriosa* de Deus se une ao conceito de *justiça*. Deus está agindo *de acordo* com Seu nome, Sua glória e Sua liberdade gloriosa (PIPER 1993). Deus seria *injusto* em não agir assim, segundo a Sua *liberdade gloriosa*. Ele trairia a Ele mesmo. Deus não é influenciado por ninguém. Deus é soberano na eleição. Assim, concluímos com uma terceira consideração: (1.3) Paulo mudou as *bases* que geraram a pergunta (Deus é injusto?) e declara que Deus não pode agir contra a verdade de *quem ele é*. É uma questão de *identidade*. Por que Jacó e não Esaú? Porque Ele quis. Nada em Jacó o levou a escolhê-lo. A pergunta do verso 19 surge desse diálogo. Isso não pode ser ignorado sem ser se cometer injustiça.

(2) O reconhecimento da utilização da diatribe nos leva a outros questionamentos de natureza interpretativa: Qual o *objetivo* de Paulo aqui? É polêmico? Persuasivo? Censura? A *quem* Paulo se dirige? Quem está na mente de Paulo? Qual o perfil do interlocutor imaginário? Um aluno ou um opositor?

¹²⁸ Na visão de N. T. Wright (2009:55-56 – itálico nosso), a fidelidade de Deus à *criação* e à *aliança* “não são duas, mas *uma só*. Esse é o significado real da expressão *dikaiosyne theou*.”

Apesar da importância da consciência retórica por parte do intérprete, isso não é suficiente. Assim, além das palavras de Aune, Köstenberger, Patterson, Sterling e muitos outros especialistas, precisamos procurar *no próprio texto* indícios da natureza do *tom* do “diálogo diatribico”. O texto nos fornece pelo menos quatro indícios de que o tom é de *oposição e/ou confronto* (contra a ideia de um “parceiro de diálogo”): (1) o advérbio “ainda”; (2) a expressão ἔτι ἄνθρωποι; (3) o particípio ἀνταποκρίνομαι; e (4) a natureza das perguntas. Os tópicos a seguir lidarão com esses pontos em mais detalhes.

3. As perguntas do verso 19 e seu interlocutor

São duas as perguntas do interlocutor imaginário. Se não entendermos a natureza das perguntas, não podemos saber se elas são *realmente* respondidas – objetivo do nosso texto. O que se questiona é a *atribuição* de culpa. Por que ser culpado? O “porquê” (τί) indica que a questão envolve a *base* (PORTER 2015:189). Em outras palavras: “Sobre que *base* o homem pode ser culpado?”; “Com que *fundamento* Deus julga ou condena alguém que ele mesmo endurece?”. A segunda questão (soberania), por sua vez, *desenvolve* a primeira (culpa). Esses questionamentos, como o que encontramos no verso 14, antecipam uma objeção diante do que foi dito nos versos 15-18 – especificamente a realidade do *endurecimento* no v.18. Em suma, nosso parágrafo é uma reação à soberania aplicada ao endurecimento.

É importantíssimo ressaltar que a declaração que *fundamenta* o questionamento não é negada e/ou questionada; antes, pressuposta (principalmente diante do que já dito nos versos anteriores sobre “endurecer” e “aborrecer”). Assim, as “respostas” que seguem o questionamento ratificam a soberania de Deus *nos termos da pergunta*. Em outras palavras, realmente *a vontade do Senhor não pode ser resistida*. O mesmo pode ser assegurado sobre a primeira pergunta. O questionamento surge exatamente na dificuldade e/ou *impossibilidade conciliatória* das duas: o endurecimento e a culpa.

Sobre o interlocutor, seguem algumas possibilidades quanto à sua identidade: (1) Ser humano (MOUNCE 1995:201; MORRIS 1988:364 [criatura]).¹²⁹ (2) O homem como *pecador* – não teríamos apenas um referente a *humanidade* (MURRAY 2003:393 [arrogante e presunçoso] HENDRIKSEN, KISTEMAKER 2001:327 [insolente e

¹²⁹ Comentaristas que seguem essa ideia geralmente enfatizam o contraste com Deus destacando o homem *como criatura*. BARRETT (apud. MOO 1996:601), por exemplo, propõe “Meu caro senhor” como tradução. Aqui o interlocutor é um tipo de “parceiro de diálogo”.

arrogante] CRANFIELD 1992:227 [pecador]). (3) Um judeu (FITZMYER 2008:568; DUNN 1988, MOO 1996:600¹³⁰).

Se por um lado as tentativas mais específicas de identificação (e.g., judeu ou judeu fariseu) precisam de referências *além* do texto (e.g., Moo usa Josefo; Dunn usa o Jubileu) – o que não é condenável em si –; as propostas mais genéricas pecam por ignorar o tom reprovativo das primeiras duas PR que nos impedem de ver nosso personagem somente como homem. Diante disso, propomos uma rubrica para nosso interlocutor imaginário: *opositor censurável*. Não se trata de uma qualificação étnica ou de *status* (criatura), mas *comportamental* – o que veremos ser o elemento identitário mais importante *no texto*. Com isso não estamos negando que o elemento comportamental passa pela condição humana – criatura. Já a questão *étnica* pode até estar presente, mas não é determinante para o sentido do texto. Seguem *três indícios* para nossa rubrica:¹³¹

Em primeiro lugar, ainda pensando na pergunta do v.19, a presença do advérbio *ἔτι* (“ainda”) nos direciona a entender o interlocutor como um *questionador*. Na pergunta Deus não somente “encontra falta”, ele *ainda* assim o faz *à luz da sua soberania*. Como pode Deus *ainda...*? O peso do nosso “ainda” ganha força vai ganhando mais força na soma com os outros indícios a seguir.

Em segundo lugar, a expressão “Ó homem” (*ὁ ἄνθρωπε*). Apesar da expressão em si não ser necessariamente depreciativa, ela aparece no contexto para “acentuar o status subordinado e criatural do objeto” (MOO 1996:601). Na primeira PR a expressão está em claro *contraste* com Deus (abaixo isso ficará mais claro e/ou reforçado na análise da alusão a Isaías 29.6). Isso nos leva a pensar que, a despeito do nosso questionador se referir a Deus na terceira pessoa (*βουλήματι αὐτοῦ* e não *βουλήματι σου*), suas palavras são tomadas por Paulo como que dirigidas *diretamente contra* o Criador.

“Ó homem” (*ὁ ἄνθρωπε*) poderia colocar nosso interlocutor como um representante da *humanidade*. Se esse fosse o caso, o objetivo seria revelar a incapacidade do “ser humano” de fazer essas perguntas (MORRIS 1988:364). Contudo, nosso terceiro indício, o particípio adjetival *ἀνταποκρίνομαι* (“questionar”, NVI, “discutir” ARA, NAA, NVT, “replicar” ACF, ARC, EC, “argumentar” AS21) nos impede de seguir essa

¹³⁰ Alguns vão além propondo alguma corrente de pensamento específica dentro do judaísmo. Moo, por exemplo, entende ser provável um judeu fariseu. A oposição, contudo, não se dá entre escolas de pensamento, mas, especificamente contra o que sido argumentado desde o início do capítulo – Deus predestina sem ser influenciado.

¹³¹ O quarto indício será considerado em 4.3.

direção. A léxis tem claramente natureza *antagônica*. Trata-se de um *confronto*. Porter (2015:189 – itálico nosso) entende que o lexema “implica em resposta de maneira *conflituosa*”. Ele reforça sua conclusão apelando à presença do prefixo preposicional ἀντί. Outros eruditos entendem da mesma maneira (e.g., MOO 1996:602; BDAG). O verbo aparece em Lucas 14.6. Lá os opositores de Jesus não podem “responder”. No caso, seria “contradizer”, “contrapor”, “refutar”. Se é o que temos aqui, a palavra tem o sentido claramente de conflito – um *protesto*.

Além disso, o particípio funciona como uma *interpretação* não somente do homem, mas das perguntas no verso 19. Se *interpreta*, seja qual for o espírito de quem a faz, a pergunta é, em si, condenada. Em outras palavras, não caberia ao *ser humano* (qualquer que seja) fazer essa pergunta. Se temos um *esclarecimento*, ele está dizendo que *quem* pergunta é arrogante. Nesse caso, o que estaria sendo questionado era a *atitude* do questionador e não a pergunta em si. Paulo assim não estaria proibindo o levantamento de questões dessa natureza, mas se contrapondo ao espírito *desafiador* do locutor imaginário. Se por um lado o texto nos impede de assegurar que essa pergunta *em si* é desafiadora (e, portanto, proibida); por outro, como veremos abaixo, as PR a categorizam assim – o que deve levar o leitor a se questionar, caso reproduza o questionamento, *em que espírito* se encontra ao proferir tais palavras e/ou pensamentos. Se for marcado pela humildade, as palavras que seguem não lhes são dirigidas *diretamente*. Mas ainda lhes serve de advertência e controle.

Assim, se tomarmos “humanidade” como referente, pecamos por *generalidade* uma vez que um pecado específico (confronto) está presente no cenário e é parte do caráter de quem pergunta (particípio adjetival). Em suma, (1) a expressão “homem”, (2) seu paralelo com o vocábulo “barro”, (3) o contraste com Deus e (4) seu “protesto” nos conduzem a concluir que seu papel é nos lembrar que nosso questionador não reconhece sua condição de “homem” – o que pode explicar seu *espírito confrontador*. Assim, a pergunta do verso 19 não vem de um coração humilde que só quer conhecer mais das profundidades de Deus.

Em suma, o autor da pergunta é, pois, alguém que, diante do exercício da liberdade soberana do Criador de condenar quem ele mesmo endurece, o *desafia* e *confronta*. Como condenar alguém que foi endurecido pelo próprio condenador? Sua pergunta é um *questionamento*; no entanto, seu questionamento é questionado. A razão: suas palavras são untadas com um espírito que rompe seus limites criaturais de barro e afrontam o Criador. “[A] ilustração do barro mostra quão ridículo isto [os questionamentos no v.19] é.” (HARRISON 1984:106)

4. As perguntas-respostas

Nosso texto é composto exclusivamente por perguntas. Nada mais natural, pois, do que se debruçar sobre elas buscando entender suas relações e naturezas. Perguntas podem ser categorizadas por estrutura (sintaxe) ou por semântica. Estes (2017), por exemplo, elenca várias possibilidades semânticas (e.g., abertas, especulativas, líricas, deliberativas, aporéticas, fáticas, dilemas, contrafactuais, confirmação etc.), mas deixaremos a categorização para o momento final. Vamos à algumas considerações de nossas PR.

4.1. Perguntas em cadeia

Sobre a estrutura e conteúdo: (1) Podemos dividi-las em dois blocos separados pela conjunção ἢ (ou); (2) As duas primeiras estão unidas pelo tema do *discurso* (palavras em negrito no abaixo). Na primeira, temos “responder” (*ἀνταποκρινόμενος*) e na segunda “falar” (*ἔρει*). (3) As duas últimas estão ligadas pelos *contrastes* honra-misericórdia e desonra-ira e o ato de liberdade soberana de Deus expressos pelos vocábulos “autoridade”, “vontade” (através do verbo “querer”) e “endurecer” (palavras sublinhadas). (4) As figuras do *oleiro* e do *barro* cortam os dois blocos (palavras em itálico e negrito). Essa *unidade temática* pode ser um indicativo de que temos uma relação de *esclarecimento* mútuo entre as perguntas.

- 1 ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ **ἀνταποκρινόμενος** τῷ θεῷ;
- 2 μὴ **ἔρει** τὸ πλάσμα τῷ **πλάσαντι**. Τί με ἐποίησας οὕτως;
- ἢ
- 3 οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ **κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ** ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῶς ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;
- 4 εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ **σκεύη** ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν;

Um dos primeiros sinais de sentido que não pode ser ignorado em nossa *cadeia* de perguntas é que elas são “perguntas” – plural. Perguntas duplas (como as que encontramos no v.19) tendem a *encapsular* um argumento – o que realmente é o caso como colocamos acima. Já múltiplas perguntas (como as PR) tendem a *sustentar* um argumento. Na primeira o efeito retórico é *amplificação do argumento* (o que fica claro

no v.19: culpa-soberania). Na segunda, um dos efeitos é *sobrecarregar* o ouvinte – o que já nos diz muito.

4.2. Respostas Esperadas.

Um segundo elemento de destaque em nossas PR é que metade delas é “negativa”. A segunda e a terceira perguntas são prefaciadas por partículas negativas. A segunda com μή [espera resposta negativa] e a terceira com um οὐκ [espera uma resposta positiva]). Na quarta e última temos uma condicional. Infere-se dessa realidade o fato incontestável de que não estamos diante de “perguntas abertas”. As respostas já estão presentes na própria construção e/ou estrutura das perguntas. Assim, fica evidente a *natureza coerciva* das PR. Além das “perguntas negativas”, as demais, mesmo não possuindo a mesma estrutura, como as outras, *exigem* respostas específicas, participando assim da *natureza coerciva* das demais. Elas *não informam*, somente *lembram coercivamente*.

4.3. Só repreensão ou repreensão e informação-resposta?

A primeira PR bem como toda construção possui elementos suficientes para acreditarmos que o autor do questionamento no v.19 está sendo duramente *repreendido* e não *diretamente respondido*. A pergunta de *identidade* (σὺ τίς εἶ) seguida de uma ligação com o “barro” em contraposição ao “oleiro” mostra que o objetivo não é a *persuasão*, mas a *censura*.

A cena descrita na segunda PR é absurda. Ela se une à primeira pergunta no mesmo espírito *repreensivo*. A cena irreal e insana da reclamação do barro ao oleiro reforça que Paulo não irá responder ao questionamento do “vaso revoltado”. A reclamação não é tanto pelo fato de *ser um vaso*, mas de ter sido feito de determinada *maneira* (οὕτως). É a *sabedoria* do Oleiro que está sendo questionada pelo interlocutor imaginário.

Na pergunta do verso 14 temos, logo em seguida, palavras que visam a *persuasão*, aqui, contudo, temos *repreensão*. Soma-se a isso o fato de que essa repreensão se encontra exatamente nas primeiras PR. As primeiras palavras de Paulo em “resposta” ao questionamento são de *repreensão* ao próprio fato de se fazer a pergunta. Mas ainda permanece a questão: ao repreender, Paulo responde? Diretamente, certamente que não. Ele não entra no mérito da questão. No entanto, ainda há outra possibilidade: Paulo não poderia estar corrigindo o espírito do

questionador nas primeiras duas PR e respondendo nas duas últimas? Nesse possível entendimento as duas primeiras preparariam o caminho pela correção para a chegada da resposta presente nas duas últimas. À princípio, faz sentido. Principalmente quando olhamos para a construção da última PR. Ela tem maior conteúdo (v. 22-23) e tem um indício *argumentativo* indicado pela presença do “se” (εἰ).

Voltemos nossa atenção para a última e mais complexa oração (logo voltaremos nossa atenção para a terceira PR). Na nota 2 acima já adiantamos um pouco as dificuldades com os limites da sentença condicional. Aqui nosso foco será o papel do particípio θέλων (“querendo” – NVI) e a oração de *propósito* (ἵνα) no início do verso 23. A questão aqui fica por conta da *natureza* do questionamento (causal, concessivo ou modal?) e seu sentido (o que realmente está sendo questionado?). O acesso a essas informações é dificultado pela ausência de uma apódase e uma oração principal.

Tanto a *léxis* (desejo) do particípio (e os infinitivos ligados a ele) quanto a oração de propósito enfatizam a *intenção* de Deus. Deus *quer revelar* sua ira, seu poder paciente em suportar vasos preparados para a destruição bem como a riqueza da sua glória para com os vasos de misericórdia. Além disso, temos aqui um paralelo com os versos 17-18. Isso nos impulsiona para a natureza *causal*. Ele suportou vasos condenados *porque queria revelar sua ira e fazer conhecido seu poder*.

A ausência de explicitação quanto a *natureza* no questionamento (o que realmente está sendo questionado) bem como a repetição da temática do barro e do oleiro nos direciona para a PR anterior como um caminho de esclarecimento. A referência ao oleiro e ao barro nos remete ao AT. Quando se pensa no “conceito de barro” somos direcionados a Gênesis 2 e Jeremias 18. No primeiro temos a *humanidade* como barro e no segundo temos Israel (não *indivíduos*). Quando pensamos em precisão textual, bem como a tonalidade repreensiva, somos direcionados a dois textos na obra do profeta Isaías (29.16; 45.9-13). Evidentemente que, como conceitos mais amplos, Gênesis e Jeremias *permeiam* nosso texto. Contudo, se queremos ter um entendimento “mais fino” de nossa passagem, as passagens em Isaías (principalmente a primeira) são as fontes mais precisas. Isso, evidentemente, não quer dizer que Paulo não tenha “sua mão” na construção. A ênfase em *vasos* (plural), por exemplo, destacando *indivíduos* é distinta das passagens do AT que geralmente tem uma tônica mais *corporativa*.

Pensando especialmente em Isaías, tanto no contexto mais próximo (caps. 28-33) como no mais amplo (caps. 7-39) a temática desenvolvida pelo profeta é da *confiança*

em Deus (OSWALT 2011:1:244)¹³². Nos limites dessa longa porção encontramos um rei incrédulo (Acaz [cap. 7]) e um confiante (Ezequias [caps. 38-39]). O povo de Deus não *confia* na sabedoria e no *poder* de YHWH. No contexto mais próximo encontramos uma série de “ais” direcionado ao povo de Jerusalém. Dentre as inúmeras acusações feitas pelo profeta, temos a de que esse povo adora a Deus seguindo “regras de homens” (29.13). Essa realidade absurda é realçada com a acusação de eles *invertem* (pervertem – תִּפְּוּ) a relação com o Criador. Segundo a NVI, “viram as coisas de cabeça para baixo”. Eles não reconhecem: (1) sua condição de criatura; e (2) a *sabedoria* do Oleiro (Ὁὐ συνέτῶς με ἐποίησας – LXX [29.16]). Como colocamos acima, é exatamente a acusação de Paulo ao seu interrogador. Ele está questionando a *sabedoria* do Criador na aplicação da *discriminação* descrita nos versos 17-18 (misericórdia para uns e endurecimento para outros) e repetida na última PR. Esse questionamento atrevido passa pela ignorância da própria condição de criatura e da sabedoria de Deus.

A autoridade (ἐξουσία) referida por Paulo no verso 21 (terceira PR) quanto considerada isolada do fluxo do argumento pode gerar um entendimento equivocado sobre a natureza do exercício de Deus de sua liberdade. Paulo não está dizendo que Deus tem autoridade para fazer *qualquer coisa*. Está pressuposto que ele tem autoridade para fazer do “seu jeito”. Ele é sábio. Paulo não está *explicando* a “decisão discriminatória de Deus”, mas lembrando que tudo que Deus faz é sábio. Sua autoridade não é arbitrária e/ou volúvel.

A intenção de Deus está presente na léxis do participio, nos infinitivos e na oração prefaciada por ἵνα. Pela *posição* na oração e pela natureza clara quanto à intencionalidade presente na conjunção, a declaração que a segue pode ser a predominante: “...para tornar conhecidas as riquezas de sua glória aos vasos de sua misericórdia, que preparou de antemão para glória...”. As declarações anteriores estariam “ao seu serviço”.

E apódase? Paulo, como em outros textos (e.g., Jo. 6.62; At. 23.9; Rm. 2.17), deixou para o leitor o papel de suprir sua ausência.

Assim, as duas últimas PR, como as duas primeiras, não respondem ao questionamento *em si*. Como a paciência de Deus com os vasos da ira explica a

¹³² O reconhecimento de uma determinada temática não implica necessariamente na presença do vocábulo que a representa como se acesso ao tema (conceito) fosse constatado exclusivamente por meio de uma pesquisa estatística de vocábulos. Podemos identificar determinada temática em vocábulos sinónimos (confiança-descansar-esperar), contrastantes (confiança-orgulho-altivez de espírito) e, principalmente, na presença do *conceito*.

atribuição de culpa em alguém que não pode resistir ao endurecimento? Elas corrigem a postura de *atrevimento* do questionador com perguntas que destacam a *identidade* dos envolvidos: barro e Oleiro sábio. As PR não explicam a questão; elas calam a boca do questionador. Se, por exemplo, levantarmos o mesmo questionamento do verso 19 com um espírito de humildade, as PR não nos responderão. Contudo, não ficaremos sem nada. Ainda seremos lembrados da nossa condição. Na pergunta do verso 14 temos em seguida palavras que visam a *persuasão*, aqui temos *censura*.

5. A natureza das perguntas

Por que Paulo escolheu repreender por meio de perguntas? Várias as possibilidades: (1) *Efeito retórico*. Perguntas negativas são comuns em discursos retóricos. É importante entender que a retórica não visa somente *informar*. Aliás, as perguntas negativas não têm como objetivo *primário* informar. As qualidades *informativas* das perguntas são *menores* que as retóricas. Um dos efeitos é a *coerção* como colocamos acima.

(2) *Lembrar*. Ainda pensando em informação e efeito retórico, todas as perguntas têm respostas certas (inclusive indicadas sintaticamente). Isso indica que o autor está lidando com *conhecimento prévio comum* e que, em rigor, não há *novidade*, não há *nova informação*. Não há desenvolvimento informativo da temática. Antes, um *recuo recapitulativo repreendedor*.

(3) *Gerar espanto*. As chamadas “questões aporéticas”, por exemplo, visam o impossível. Elas visam revelar a *incapacidade* de se saber o que se questiona. Um dos elementos indicadores é a presença *contraste* entre algo *pequeno* e algo *imenso e além* do entendimento (ESTES 2017:175).

Conclusão

Afinal, a pergunta no verso 19 é respondida? Em certo sentido, sim. Primeiro porque não temos um *silêncio* após a pergunta. Além disso, o que é dito deveria ser suficiente para silenciar o questionador. Saber que Deus é o *justo em sua liberdade* (argumentação nos v.14-15), *criador, sábio* e que somos barro impede, se não a existência do questionamento (nos termos do verso em questão), pelo menos de *espírito de afronta* é completamente destruído.

No entanto, isso está longe de ser uma resposta no sentido mais natural da palavra. Por isso podemos dizer que o questionamento *não* é respondido. Primeiro, os elementos principais envolvidos não aparecem na resposta. Os verbetes colocados no verso 21 não visam a pergunta do verso 19. Toda terminologia desse verso vem do verso 20 que por sua vez é um questionamento da própria pergunta. A partícula *ñ* (ou) no início no verso 21 reforça essa conclusão.

Em segundo lugar, o *conteúdo* questionado, ou seja, a relação culpa do homem e soberania divina, especificamente a *base* da culpa humana (*τι*) não é *diretamente* tratada. O que está sendo questionada é a sabedoria do oleiro e não seu poder. A pergunta é questionada e redirecionada. A primeira PR *questiona* a própria pergunta feita. A pergunta é, na verdade, uma *repreensão*. Não há tentativa nenhuma de *esclarecimento* da temática. Precisamos entender que, se as palavras sobre a soberania criadora de Deus são suficientes – o que creio serem – isso não implica que elas respondem a questão.

Há uma diferença entre descanso cognitivo e resposta direta. Ainda que a pergunta não seja respondida, os lembretes retóricos têm seu valor. A pergunta feita no verso 19 é legítima. Contudo, mesmo que a façamos no melhor dos espíritos, ainda precisaremos ser sobrecarregados dos lembretes presentes nas PR: somos criaturas, Deus é criador, sábio e tem compromisso e interesse em sua glória ser revelada no exercício de sua misericórdia.

Pode-se ainda indagar: a questão levantada no verso 19 é respondida em outro lugar da Escritura? Bem, em primeiro lugar, essa seria uma grande oportunidade para o apóstolo respondê-la diretamente. Seu silêncio fala muito alto. Quanto à outras passagens, até o presente momento creio que o silêncio reina. No entanto, sendo mais claro, em rigor, não há silêncio; há ordem para silenciar. Assim, o apelo à incapacidade humana na lida com essas temáticas não pode ser igualado a uma fuga da problemática, nem fruto da indiferença e do obscurantismo ou do cansaço – é obediência à revelação. É convicção exegética.

As palavras de John Walton (2019:206) me representam: “[A] Bíblia não se engaja em teodiceias, nem nos convida a fazê-lo.” Esse “silêncio” em toda revelação certamente justifica não somente um outro artigo, mas um longo livro. Quem sabe?

Referências

- ARNDT, W., DANKER, F. W., BAUER, W., & GINGRICH, F. W. [*A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*](#). Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- AUNE, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1989.
- DUNN, James D. G. *Word Biblical Commentary Romans 9–16*. Dallas: Word Books, 1988.
- ESTES, Douglas. *Questions and Rhetoric in the Greek New Testament: an Essential Reference Resource for Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2017.
- FITZMYER, J. A., S. J. [*Romans: a new translation with introduction and commentary*](#). New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- HARRISON, Everett F. Romans. Em GAEBELEIN, Frank E. *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. Volume 10.
- HENDRIKSEN, W., KISTEMAKER, S. J. [*Exposition of Paul's Epistle to the Romans*](#). Grand Rapids: Baker Book House, 2001
- KÖSTENBERGER, Andreas. PATTERSON, Richard D. *Convite à interpretação Bíblica: A tríade hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- PIPER, John. *The Justification of God: an exegetical and theological study of Romans 9.1-23*. Grand Rapids: Baker Academic, 1993.
- MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- MORRIS, L. [*The Epistle to the Romans*](#). Grand Rapids, MI; Leicester, England: W.B. Eerdmans; Inter-Varsity Press, 1988.
- MOUNCE, R. H. [*Romans*](#). Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- MURRAY, John. *Romanos*. São José dos Campos: Fiel, 2003.
- NESTLE, E., NESTLE, E., ALAND, B., ALAND, K., KARAVIDOPOULOS, J., MARTINI, C. M., & METZGER, B. M. (1993). [*The Greek New Testament \(27th ed.\)*](#). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993

OSWALT, John N. *Comentário do Antigo Testamento – Isaías*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

PORTER, Stanley E. *The Letter to the Romans: a linguistic and literary commentary*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015.

STERLING, Gregory E. Hellenistic Moral Philosophy And The New Testament In. Stanley E. Porter (ed.) *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. New York: Routledge, 2007.

STERLING, Gregory E. Hellenistic Philosophy and the New Testament. Em Porter, Stanley E. Porter (Ed). *Handbook To Exegesis Of The New Testament*. Boston – Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

WALTON, John. *O mundo perdido do dilúvio*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2009.

Nuances da Glória: uma interpretação teológica de 1 Coríntios 10.31

*Willian Vitor Orlandi*¹³³

Resumo: O propósito deste artigo é fazer uma leitura teológica de 1 Coríntios 10.31. A hermenêutica teológica, não sendo uma imposição a priori de um sistema teológico específico sobre o texto, busca através do uso de todas as ferramentas disponíveis, explicitar a teologia pressuposta no texto em análise. Portanto, analisaremos três dimensões de 1 Coríntios 10.31: 1. A dimensão linguístico-textual (levando em conta a morfossintaxe, a retórica e o contexto da passagem em sua função discursiva); 2. A dimensão teológica (explicitando os pressupostos paulinos) e; 3. A dimensão prática (discernindo os atos ilocucionários de Paulo nessa passagem).

Palavras-Chave: Glória. Deus. Paulo. Hermenêutica. 1 Coríntios.

Abstract: The purpose of this article is to make a theological reading of 1 Corinthians 10:31. Theological hermeneutics, not being an a priori imposition of a specific theological system on the text, seeks, through the use of all available tools, to explain the presupposed theology in the text under analysis. Therefore, we will analyze three dimensions of 1 Corinthians 10:31: 1. The linguistic-textual dimension (taking into account morphosyntax, rhetoric and the context of the passage in its discursive function); 2. The theological dimension (explaining the Pauline assumptions) and; 3. The practical dimension (discerning Paul's illocutionary acts in this passage).

Keywords: Glory. God. Paul. Hermeneutics. 1 Corinthians.

¹³³ Especialista em Teologia do Novo Testamento pela UniFil. Pós-graduando em Teologia do Antigo Testamento (UniFil) e em psicolinguística (Metropolitana). Licenciado em Letras (PUC-Campinas) e graduado em Teologia (Seminário Martin Bucer). Atualmente é professor da graduação e pós graduação no Seminário Jonathan Edwards e Pastor presidente da Igreja Batista Reformada em Indaiatuba, SP.

Introdução

“Portanto, seja comendo, seja bebendo, seja fazendo qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (1Co. 10.31, A21). As palavras de Paulo nesse versículo são de tirar o fôlego. Um ensinamento ético-teológico todo abrangente, que talvez seja conhecido por muitos, mas praticado por poucos. Entretanto, mesmo sendo um texto muito citado, a falta de teses e até mesmo artigos analisando-o é surpreendente. 1 Coríntios 10.31 é apenas analisado de passagem em análises mais amplas (como p. ex., 1Co. 8 - 10) ou em comentários (conferir bibliografia). O presente artigo busca preencher essa lacuna. Para isso, nossa metodologia seguirá a hermenêutica teológica (ou crítica teológica). A hermenêutica teológica não é uma imposição de um sistema teológica específico sobre um texto. Antes, essa crítica se vale de todas as ferramentas adequadas à análise, dialoga com toda a história da recepção do texto e explicita os pressupostos teológicos do autor (Cf. VANHOZER, 2005). Essa abordagem, além de ser não reducionista (holística), busca se encontrar com o Deus que se revela nas Escrituras. Portanto, faremos uma análise linguística, teológica e prática, para a compreensão da linguagem de Paulo, seus pressupostos teológicos e ação ilocucionária em 1Coríntios 10.31.

1. Análise linguístico-textual

1.1. Introdução

O evangelho é proeminente nas cartas de Paulo (JERVIS & RICHARDSON, 1994) e na sua primeira epístola aos Coríntios, ele traz o evangelho para lidar com os diversos problemas que estavam perturbando a unidade e a santidade daquela igreja (SCHEMM & KÖSTENBERGER, 2019): divisões (1.10), orgulho (1.29-31; 5.2), imoralidade sexual (5.1), litígio (6.1-11), depreciação da sexualidade humana (7.1-40), abusos das liberdades cristãs (8.1-13), idolatria (10.1-30), e impropriedades na adoração corporativa (11. 2-14.40).

1.2. Breve análise retórica

1 Coríntios 10.31 é retoricamente sofisticado (Cf. WATSON, 1989, p. 307). Primeiramente, toda a frase é eufônica, i.e., um som agradável é criado por uma

variedade de figuras de linguagem. Há também polissíndeto, ou um número excessivo de partículas conectadas, no uso triplo da conjunção *eite*. Há epífora ou *conversio*, que é a repetição da última palavra em frases sucessivas, pois cada membro da frase termina no verbo *poieite* (Cf. Ad Herennium 4.13.19). O uso repetido da forma verbal da segunda pessoa do plural em *esthiete*, *pinete* e *poieite* (duas vezes) constitui um homeoptoto, uma figura que ocorre "quando no mesmo período duas ou mais palavras aparecem no mesmo caso e com terminações semelhantes..." (Ad Herennium 4.20.28).

Em segundo lugar, Paulo torna o escopo de sua exortação abrangente, usando amplificação por acumulação; o acúmulo de palavras com o referente semelhante (cf. Ad Herennium 4.40.52-53). *Panta* na segunda parte é explicada por *esthiete*, *pinete* e *ti poieite* na primeira parte. Além disso, Collins (1999, p. 384) descreve os vv. 31-33 como tendo "o caráter de uma peroração (*peroratio*) em um apelo retórico deliberado". O argumento triplo resume os caps. 8-10. BDF (254) cita explicitamente εἶτε τι ποιεῖτε no v. 31 como um exemplo de reticências, onde "a omissão da noção 'outro...' é especificamente grega... (ἄλλο, 'qualquer outra coisa')". Claramente, Paulo acabou de observar que uma pessoa que compartilha comida ou bebida à mesa irá bendizer a Deus com ações de graças no coração por essas coisas boas (THISELTON, p. 793).

1.3. Análise textual

Nosso texto em análise (10.31) inicia-se com uma dupla conjunção. A força inicial de *οὖν* (oun, portanto) é de uma inferência lógica, ou seja, uma conjunção coordenada que resume uma discussão precedente. David Garland (2003, p. 627), percebendo essa nuance, argumenta que *οὖν* introduz uma inferência dos argumentos de Paulo em 10. 23-30, particularmente 10.26, mas 10.31 - 11.1 também resume seu conselho em toda a discussão de comida sacrificada aos ídolos (8. 1-10. 30).

A tripla repetição de *εἶτε* não dá apenas certo ritmo à frase como vimos acima, mas também cria uma corrente de conexão. Essa conjunção (traduzida como "quer", "ou", "se") funciona como um correlativo lógico, ou seja, ela estabelece a relação entre as orações. Resta-nos perguntar que tipo de relação Paulo estabelece aqui. Podemos inferir que *εἶτε-εἶτε-εἶτε* conecta a aplicação ético-doxológica de Paulo em uma relação de movimento do particular para o universal (como já percebera João

Crisóstomo (347 - 407 d.C)). Portanto, temos uma crescente cadeia lógica através dessa conjunção, movendo-se do comer e beber, para todas as atividades humanas.

Todas essas atividades devem ser feitas “para a glória de Deus”. Nesta epístola, Paulo usa a palavra *δόξα*, (glória), em seu sentido hebraico (tradução da LXX de כבוד (*kabod*)) como aquilo que torna algo impressionante, pesado ou radiante (1Co 15.40, 41, 43). O debate sobre o desenvolvimento e significado do termo “glória” nas Escrituras foge do presente limite e propósito (para um estudo completo do termo “glória” no Antigo Testamento e em Paulo, ver NEWMAN, 1992). Para um tratamento específico e útil ao texto aqui analisado (1Co. 10.31), será suficiente demonstrar que quando Paulo emprega uma construção sintagmática, na qual a preposição *εἰς* (para) é seguida da forma acusativa de *δόξα* (glória), que é seguida pela forma genitiva de *θεός* (Deus), *δόξα* sempre significa louvor nesses casos (como em Rm. 3.7; 15.7; 1Co. 10.31; 2Co. 4.15; Fl. 1.11; 2.11; cf. Rm. 4:20; cf. NEWMAN, 1992, p. 159).

Para Paulo, a glória de Deus atinge seu ápice na crucificação de Jesus (1Co. 2.8). "A vida de Jesus é uma doxologia viva... Ele revelou a glória de Deus em um mundo intoxicado pela sua própria (THISELTON, p. 794). Portanto, glorificar a Deus e imitar a Cristo são sinônimos para Paulo (por isso ele termina essa seção com a *Imitatio Christi* em 11.1).

1.4. Relações contextuais: uma análise discursiva

Karl Barth (1933, p. 41) reconheceu corretamente que este versículo (10.31) “é o objetivo desta seção”. A exortação de Paulo para fazer tudo (incluindo comer e beber) para a glória de Deus quando ele conclui sua seção sobre comida para ídolos é paralela à exortação para glorificar a Deus com nossos corpos na conclusão de sua seção sobre imoralidade sexual (cf. 6.20). Deus deve ser glorificado no mundo por meio de seu povo. A imoralidade sexual (caps. 5–6) e a idolatria (caps. 8–10) são a antítese da glorificação de Deus. Eles devem ser combatidos pela manifestação da pureza sexual cristã (cap. 7) e adoração que honra a Deus (cap. 11-14), que refletem a verdadeira sabedoria (cf. caps. 1-4) enquanto aguardamos o retorno do Filho de Deus ressurreto (cap. 15). Qualquer comportamento que prejudique a glória de Deus deve ser rejeitado em favor daqueles que a promovem. (CIAMPA & ROSNER, 2010, p. 495).

Do mesmo que em 6.12-20, Paulo em 10.23-11.1 inicia seu argumento em estilo diatríbico (Cf. AQUINO, 2010). Isso significa que Paulo usou slogans dos “fortes” (?) em Corinto para fazer seu contraponto:

Slogan: Todas as coisas são permitidas

Paulo: ...mas nem todas são proveitosas

Slogan: Todas as coisas são permitidas

Paulo: ...mas nem todas são edificantes. Ninguém busque seu próprio bem, e sim o dos outros (10. 23-24).

Assim como na primeira diatribe (6. 12-20) Paulo termina com um apelo para que os coríntios “glorificassem a Deus no corpo”, nessa diatribe (10.23-11.1), Paulo encerra com o imperativo para glorificar a Deus em todas as coisas (10.31; mostrando assim uma consistente e poderosa argumentação em sua construção literária).

Nessa seção diatríbica, portanto, Paulo declara a liberdade cristã. Entretanto, tal liberdade possui um critério fundante objetivo, residente fora da subjetividade dos Coríntios (e de todos nós). Esse critério-à-liberdade não é apenas objetivo, mas também histórico-apocalíptico (revelatório) - é a própria Glória de Deus. Conzelmann (1975, p. 179) afirma:

“...a declaração πάντα (tudo), tomada em si mesma, pode ser um clichê. Mas seu conteúdo é determinado na cláusula “quer, quer”, e é dado de forma concreta no v 32, no que diz respeito à conduta para com os “estranhos”, por um lado, e irmãos, por outro. No contexto, é uma declaração crítica. A regra no v. 32 também se torna compreensível e cumprida na comunidade, ou seja, no exercício da liberdade.

Não apenas 10.31-11.1 conclui toda a seção desde 8.1, com paralelos já em 6.12-20, mas também já antecipa o próximo tema de Paulo. Peter R. Schemm e Andreas J. Köstenberger (2019, p. 250) mostram em sua análise da passagem posterior (até 11.16) que a linguagem de glória e a imitação de Cristo antecipam o tema da vergonha e glória nas dinâmicas e distinções de gênero dentro da igreja.

2. Pressupostos teológicos

Faz parte da crítica teológica expor os pressupostos teológicos do autor/texto analisado. No caso de 1Co. 10.31, os pressupostos (evidentes pelo contexto) formam o fundamento implícito da possibilidade de obedecer ao imperativo de “fazer tudo para a glória de Deus”. Buscar a glória de Deus em todas as nuances da nossa vida implica um Deus que revela essa glória, uma estrutura de ser no ser-humano que seja criada para a glória de Deus e uma obra redentora escatológica que habilite o cristão e a comunidade de fé a de fato viver para a glória de Deus.

2.1. O pressuposto teológico: O Criador que se revela

Glorificar a Deus em todas as coisas contém em si mesmo um pressuposto apocalíptico, i.e., a revelação de Deus. Se Deus não se fizesse conhecido à humanidade, seria impossível glorificá-lo. Portanto, a teofania é fundante à ética paulina. Entretanto, para Paulo (particularmente em 1Co.), teofania é cristofania - a revelação salvífica de Deus se encontra de forma suprema e exclusiva em Cristo Jesus. Como em todos os demais escritos do Novo Testamento, tal revelação de Deus em Cristo possui reversões irônicas inesperadas. A sabedoria dos sábios é destruída e a inteligência dos inteligentes é anulada (1Co. 1. 19). Tal revelação é dada majoritariamente àquilo que é absurdo, fraco, insignificante, desprezado, em suma, àquilo (àqueles) que são considerados um nada (1. 27-29). A revelação de Cristo acontece pela obra do Espírito através do testemunho e pregação apostólica com base no Antigo Testamento (1Co. 2. 1-10).

Em linguagem teológica, glorificar a Deus é quando Ele mesmo se revela a nós em Cristo pelo Espírito nas Escrituras, e nós respondemos a essa revelação (glória) de forma apropriada (veremos algumas implicações disso no terceiro tópico).

Se nós temos que glorificar a Deus em todas as coisas, isso pressupõe que Deus se revela em todas as coisas. Por isso, Paulo não apenas pressupõe uma teologia da revelação, mas também uma teologia da criação. É necessário que haja uma estrutura criacional cósmica que seja projetada para glorificar a Deus. Em linguagem bíblica, a criação é muito boa (Gn. 1.31) e proclama a glória de Deus (Sl. 19.1). Não é de forma aleatória que Paulo cita o Salmo 24 no mesmo contexto da nossa passagem em análise (1Co. 10.26): “Do Senhor é a terra e a sua plenitude”. Paulo está dentro da sua antiga tradição judaica ao citar esse Salmo, pois ele era usado na tradição rabínica para ensinar a obrigação de agradecer a Deus pelos alimentos. Não deveria ser provada nenhuma comida sem que se pronuncie uma

benção sobre ela (t. Ber. 4.1; b. Ber. 3a; b. Shabb. 119a; cf. CIAMPA & ROSNER, 2014, p. 908). Não faremos uma análise completa desse Salmo em 1Co. 10.26, mas basta apontar o fato de, não apenas o contexto criacional (Sl. 24. 1-2) levou Paulo a essa citação, mas também o tema da santidade (Sl. 24. 3-6) e o triunfo do Rei da Glória (24. 7-10) são trazidos para o contexto de 1Co. 8.1 - 11.1.

2.2. O pressuposto antropológico: Imago Dei

O pressuposto antropológico de Paulo também é visto sob o prisma teológico. Não apenas “glorificar a Deus” demanda a auto-revelação de Deus, e uma criação apropriada a isso, mas também exige que o próprio ser humano seja criado para glorificar a Deus. Dentro do imenso debate sobre a Imago Dei na antropologia teológica, talvez tenhamos uma chave (ou pelo menos umas das) à compreensão desse tema. Para Paulo, existe uma ligação entre sermos criados à imagem de Deus e sermos criados para a glória de Deus. Em um contexto de idolatria parecido, Isaías 43.7 vincula a criação (de Israel) com a glória de Deus. Teologicamente, glorificar é refletir a glória de Deus como sua imagem e semelhança. É por isso que, quase que no mesmo fôlego (ou tinta na pena) que Paulo demanda a glorificação de Deus em todas as coisas, ele declara que o homem é “imagem e glória de Deus” (1Co. 11. 7).

2.3. O pressuposto soterio-escatológico: Imitatio Christi

Ainda que, originalmente, o ser humano fora criado à imagem de Deus, a queda corrompeu essa imagem (mas não a destruiu plenamente). Paulo associa o pecado com a carência da glória de Deus (Rm. 3.23), ou seja, o ser humano caído perdeu a capacidade de glorificar a Deus por si mesmo. Portanto, glorificar a Deus em todas as coisas se encontra em um contexto salvífico. É apenas em Cristo Jesus, vivendo na comunidade de fé, que é possível cumprir 1Co. 10.31. Além do mais, a glorificação de Deus em Cristo envolve um quadro escatológico. Se a glória de Deus se ausentou da experiência humana pela queda, o tema do retorno escatológico dessa glória é tema recorrente no AT (Is. 60; Hab. 2; etc.). A vi(n)da de Cristo marca o retorno escatológico da glória de Deus *in persona*. O fim dos tempos foi inaugurado (1Co. 10.11) pelo Senhor da glória crucificado (1Co. 2.8) e ressurreto (1Co. 15) e glorificar a Deus não ocasiona uma teosis (sermos iguais a Deus), mas em uma Cristosis (sermos parecidos com Cristo - 1Co. 11.1).

3. Implicações práticas (ou atos ilocucionários)

Infelizmente nosso espaço e propósito não nos permite apresentar uma homilia com diversas aplicações práticas no melhor estilo puritano. Entretanto, ainda podemos desbravar (brevemente) os atos ilocucionários de Paulo nessa passagem, ou seja, seus objetivos práticos intencionais sobre a igreja em Corinto.

3.1. Glorificar a Deus em todas as coisas implica em não fragmentar a nossa vida

A distinção entre “sagrado” e “secular” na vida do cristão não é bíblica. Essa foi uma das questões da reforma protestante. Pensar que o serviço na “igreja” agrada mais a Deus do que as atividades “fora” da igreja. Paulo intencionalmente não para ao demandar que os Coríntios glorificassem a Deus na questão do comer e do beber, antes, ele continua: “... quer façais qualquer outra coisa...”. O todo da vida do cristão deve ser uma adoração responsiva a Deus em Cristo.

3.2. Glorificar a Deus em todas as coisas é ser grato a Ele em tudo

Render glória a Deus não é algo especulativo ou abstrato. Glorificar a Deus se corporifica em atitudes concretas, entre as quais a gratidão é protagonista. No verso anterior (10.30), Paulo, no estilo de pergunta retórica, afirma que devemos participar com gratidão (em primeira pessoa - χάριτι μετέχω) das nossas refeições. Para isso, é necessário reconhecer pela fé em Cristo que tudo o que temos é um dom gratuito de Deus. Ambrosiastro (pseudo-Ambrósio), comentando 1Co. 10.31, igualou a glorificação de Deus no comer e no beber com as ações de graça antes das refeições (*Commentary on paul's epistles*)

3.3. Glorificar a Deus em todas as coisas implica em humildade cristomórfica

Diretamente associada com a gratidão está a humildade. Paulo inicia essa seção afirmando que o conhecimento presunçoso leva à arrogância (1Co. 8.1-2). O cristão deve levar seu irmão mais “fraco” em consideração, não sendo motivo de tropeço para ele (8.9). Glorificar a Deus é uma auto “*kenosis*”, um desviar da glória de nós mesmos para onde ela realmente pertence - para Deus.

Como vimos acima, existe nessa epístola uma inversão irônica dos padrões dos Coríntios. A sociedade greco-romana da época amava a “honra” (φιλοτιμία), enquanto os cristãos compartilhavam desonra (ἀτιμασθῆναι, Atos 5:41). “Vergonha” estava associada à perda de prestígio, à derrota e ao ridículo. No entanto, para os crentes, Paulo insistia que, “loucura, fraqueza e vergonha aos olhos humanos são sabedoria, força e honra aos olhos de Deus (1Co. 1.20, 25; THISELTON, p. 794)”. Como Paulo dirá em III 1, seguir este padrão cruciforme/cristomórfico é atribuir glória não a si mesmo, mas a Deus, neste contexto particular principalmente por refletir o próprio amor de Deus que deixou de lado a dignidade própria para o benefício do outro. Como bem colocou Thiselton (Ibid.): “trazer glória a Deus era exaltar a Cristo.”

“Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo” (1Co. 11.1). Mas em que Paulo especificamente imitava a Cristo? O que ele está tentando modelar para a igreja de Corinto imitar? Em uma palavra, ele deseja que eles incorporem a humildade de Cristo em todos os aspectos da vida - incluindo servir ao próximo e a adoração a Deus. Adoração é nossa resposta humilde e grata ao que Deus fez por nós em Cristo. Portanto, nossos hábitos de adoração devem refletir uma humildade formada pelo evangelho. Paulo está chamando a igreja para comparar seus atuais hábitos de comunhão e adoração aos do próprio Jesus Cristo - à humilde personificação do evangelho por excelência.

3.4. Glorificar a Deus em todas as coisas é buscar o bem do nosso próximo

A recepção de 1Co. 10.31 na época da reforma protestante captura bem a relação de 10.31 com os versos 32-33 (“Não vos torneis motivo de tropeço nem para judeus, nem para gregos, nem à igreja de Deus, assim como em tudo eu também procuro agradar a todos. Pois não busco meu próprio bem, mas o de muitos, para que sejam salvos”). Jacques Lefèvre d’Étaples (1455 - 1536; *Commentariorum in Epistolas Beati Pauli... Liber Secundus*, 116v.), Wolfgang Musculus (1497 - 1563; *Comm. 1 Cor.*, 367-68) e Tilemann Hesshus (1527-1588; *Explicatio Prioris Epistolae ad Corinthios*, 162v) afirmaram que esse versículo (10.31) é o princípio central da vida cristã, visto que não existem regras para cada situação específica, a conduta cristã se vale desse princípio geral, que é evidenciado pela preocupação legítima com o bem do próximo. A recepção patrística também percebeu essa ligação. Clemente de Alexandria (150 - 215 d.C.) tratando sobre a bem-aventurança do martírio (*Stromata* 4.7 ANF 2.419), em uma seção carregada de citação de Paulo e

do vocabulário de “glória” e “vergonha”, ao citar 1Co. 26-31 também demonstra que glorificar a Deus se concretiza na edificação dos irmãos de consciência mais fraca. No final do século IV, Severiano de Gabala fez a mesma observação ao, i.e., devemos ser cuidadosos em nossas atitudes para que outros possam glorificar a Deus através de nós, ao invés de se escandalizarem conosco (Commentary from the greek church; Citado em BRAY, 1999, p. 139).

Thiselton (p. 793) afirma que Paulo acaba de elaborar um estudo de caso em que seria correto fazer algo distinto que diferencia uma pessoa da outra. Também aqui, ele explicou, isso não deve ser feito se for puramente determinado pela excessiva escrupulosidade dos “fracos” como uma preocupação autocontida. Somente se for para o bem-estar do outro, que constitui então um uso adequado da liberdade do evangelho (Cf. v. 30), algo diferente (em um caso como este) deve ser feito, ou seja, feito com a preocupação de viver o evangelho que atinge seu foco mais claro em Cristo exibindo a glória de Deus pelo fato de que Deus em Cristo age para o bem "do outro", "por quem Cristo morreu" (1.30-31; 2.7-8 ; 8.13).

Conclusão

Fazer “tudo para a glória de Deus” pode se tornar apenas um conceito vago e abstrato quando não (con)textualmente fundamentado. Nossa investigação buscou esclarecer, pela análise de 1Coríntios 10.31 em diálogo com sua recepção histórica, como essa verdade fundamental se traduz em nosso cotidiano. Em 1 Coríntios. 10.31-11.1, Paulo resume seu argumento de 1 Coríntios 8-10 delineando quatro imperativos que os 'fortes' deveriam estar fazendo: (1) glorificar a Deus em tudo o que fazem; (2) evitar ofender a todos; (3) agradar a todos com o objetivo de salvá-los (um claro eco de 9,19-23, que argumenta contra as teorias da 'partição'); e (4) se tornar imitadores de Paulo (PHUA, 2005, p. 196). Nossa interpretação teológica dessa passagem tentou mostrar os pressupostos teológicos paulinos bem como a força ilocucionária desse ato de fala. Glorificar a Deus, portanto, se corporifica em atitudes concretas de gratidão, humildade e cuidado com o próximo, para edificação da comunidade de fé que busca adorar e imitar o Messias, Jesus.

Referências

AQUINO, João Paulo Thomaz de. 1 Coríntios 6.12-20 e o estilo diatríbico. In. *FIDES REFORMATA XV, N° 1 (2010): 37-55.*

BARRETT, C. K., *The First Epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentary (London: Continuum, 1968).

BARTH, Karl. *The resurrection of the dead*. Translated by H.J. Stenning. London: Hodder and Stoughton Limited, 1933.

BLASS, Friedrich, DEBRUNNER, Albert and FUNK, Robert W. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BRAY, Gerald (Ed.), *1–2 Corinthians*. (Ancient Christian commentary on Scripture. New Testament; 7) Press Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1999.

CHRYSOSTOM, John, “Homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians”. In *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, org. Philip Schaff, trad. Hubert Kestell Cornish, John Medley, e Talbot B. Chambers, vol. 12, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series. New York: Christian Literature Company, 1889, 216.

CIAMPA, Roy E. & ROSNER, Brian S. 1Coríntios in: Beale, G. K. e Carson, D. A. (orgs.) *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Trad. C. E. S. Lopes, F. Medeiros, R. Malkones e V. Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CIAMPA, Roy E. & ROSNER, Brian S., *The First Letter to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

CLEMENT of Alexandria, “The Stromata, or Miscellanies”. In *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*. (Entire), org. Alexander Roberts, James Donaldson, e A. Cleveland Coxe, vol. 2, The Ante-Nicene Fathers (Buffalo, NY: Christian Literature Company, 1885)

COLLINS, R. F., *First Corinthians*. SacPag 7. Collegeville, Minn: Glazier/Liturgical Press, 1999.

CONZELMANN, Hans, *1 Corinthians: a commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

GARLAND, David E. *1 Corinthians*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

JERVIS, L. Ann and RICHARDSON Peter, (Eds)., *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, JSNTSup 108. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994

LUKASZEWSKI, Albert L., DUBIS, Mark, & BLAKLEY, J. Ted, *The Lexham Syntactic Greek New Testament*, SBL Edition: Expansions and Annotations (Bellingham, WA: Lexham Press, 2011);

NEWMAN, C., *Paul's Glory Christology: Tradition and Rhetoric*, NovTSup 69. Leiden: Brill, 1992.

PHUA, Richard Liong-Seng. *Idolatry and authority: A study of 1 Corinthians 8. 1-11.1 in the light of the Jewish Diaspora*. London: T&T Clark International, 2005

SCHEMM Peter R. and KÖSTENBERGER, Andreas J.. The Gospel as Interpretive Key to 1 Corinthians 10:31–11:16: On Christian Worship, Head Coverings, and the Trinity. *Themelios: An International Journal for Students of Theological and Religious Studies*. Volume 44, Issue 2, August 2019, pp. 250-257.

TAYLOR, Mark, *1 Corinthians*. org. E. Ray Clendenen, vol. 28, *The New American Commentary*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2014.

THISELTON, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*. *New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans, 2000), 1120.

VANHOOZER, Kevin. What Is Theological Interpretation of the Bible? In: *Dictionary for theological interpretation of the Bible*. Ed. Kevin Vanhoozer. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

WATSON, Duane F. *1 Corinthians 10:23-11:1 in the Light of Greco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions*. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 2 (Summer, 1989), pp. 301-318.

WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

A Segurança Eterna dos Santos: Uma análise histórico-exegética

*Isaias Lobão Pereira Junior*¹³⁴

Resumo: Este artigo é uma análise histórico-exegética-doutrinária da doutrina da Perseverança dos Santos. Diversos testemunhos históricos, desde os Pais da Igrejas até o período da Reforma foram convocados na argumentação em defesa da doutrina da Segurança Eterna dos Salvos. Além de apresentar uma análise histórico-exegética da famosa passagem de Hebreus 6:4-6.

Palavras-Chave: Perseverança dos Santos. Soteriologia. Exegese. Novo Testamento. Teologia Histórica.

Abstract: This article is a historical-exegetical-doctrinal analysis of the doctrine of the Perseverance of the Saints. Several historical testimonies, from the Church Fathers to the Reformation period, were called upon to argue in defense of the doctrine of the Eternal Security of the Saved. In addition to presenting an exegetical-historical analysis of the famous passage in Hebrews 6:4-6.

Keywords: Perseverance of the Saints. Soteriology. Exegesis. New Testament. Historical Theology.

¹³⁴ Mestre em Teologia pela Faculdade EST. Licenciado em História pela UNB. Especialista em Docência do ensino superior pela FALBE. Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Cristã Evangélica e pela Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do norte do Brasil. Atualmente é professor do ensino básico, técnico e tecnológico do Instituto Federal de Tocantins. Pesquisador do Grupo de Estudos da Antiguidade Tardia (GAT-UnB). Membro da *World Reformed Fellowship*, da *Society of Biblical Literature* e do Grupo de Estudos Constitucionais e Legislativos (GECL) do Instituto Brasileiro de Direito e Religião. E-mail: isaias@monergismo.com

Introdução

A doutrina da Perseverança dos Santos é um ponto de discordância entre os evangélicos. Através da história da igreja surgiram opiniões divergentes sobre a doutrina da Perseverança dos Santos. Sempre houve aqueles que se perguntavam: Será que o crente que tenha sido genuinamente regenerado permanecerá salvo até o fim. Em outras palavras, aquele que se tornou cristão sempre permanece cristão? E, caso permaneça, em que condições isso acontece? Essa questão tem importância considerável no que se refere à vida cristã prática.

Se, por um lado, não há garantia de que a salvação seja permanente, os crentes podem experimentar uma grande dose de ansiedade e insegurança. Por outro lado, se a salvação é absolutamente segura, se os salvos são preservados independentemente do que fazem ou da vida que levam, pode bem acontecer que, em consequência disso, eles desenvolvam frieza e indiferença para com as exigências morais e espirituais do evangelho.

Como lembra R.C. Sproul, entre os que advogam a possibilidade de os crentes caírem da graça, total e finalmente estão os católicos romanos. Segundo a teologia romana, as pessoas podem perder e perdem sua salvação por cometerem pecado mortal tornando necessário que o pecador seja justificado de novo por meio do sacramento de penitência. Se o pecador não for justificado de novo, ele pode perder sua salvação e ir para o inferno. Muitos semipelagianos também creem que pessoas podem perder sua salvação.¹³⁵

M. James Sawyer resume o entendimento arminiano clássico, ao afirmar que um salvo, pode vir a desviar-se, pois no que se refere à salvação ela é condicional, ou seja, o crente deve manter-se salvo a cada dia, pois a experiência humana prova a possibilidade de uma queda temporária da graça, conhecida por desviar-se. Existe a possibilidade de uma pessoa, por meio do descuido, vir a desviar-se e perder-se eternamente. Sawyer acrescenta dizendo que muitos líderes das antigas denominações *holiness* ensinam o conceito da queda da graça afirmando que quando o crente comete pecado ele perde a justificação, e a santificação, e não é mais santo. Torna-se pecador, se voltar para Deus deve confessar seus erros como qualquer outro pecador.¹³⁶

¹³⁵ SPROUL, R.C., *Somos todos teólogos: uma introdução à teologia sistemática*, São José dos Campos: Fiel, 2017, pp. 362-363. Edição do Kindle.

¹³⁶ SAWYER, M. James, *Uma introdução à teologia: Das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*, São Paulo: Vida Acadêmica, 2009, pp. 401-402.

Os defensores da possibilidade de perda da salvação insistem em dizer que os alertas na Escritura contra a apostasia são reais. Jesus alertou seus discípulos contra o perigo de serem desviados (Mt 24.3-14). Será que Jesus faria tal alerta aos discípulos caso não houvesse possibilidade de caírem e assim perderem a salvação? Em seu sermão publicado “*Pensamentos sérios Sobre a Perseverança dos Santos*”, John Wesley deixa bem claro seu entendimento sobre a possibilidade de o crente cair da graça. Ele declara o seguinte: “os que vivem pela fé no Filho de Deus; os que são santificados pelo sangue da aliança, podem, contudo, cair e perecer eternamente”.¹³⁷ Portanto, àqueles que professaram genuinamente a fé podem se perder.

Por sua vez, aqueles que defendem a doutrina afirmam que a “perseverança dos santos é um dom de Deus, pelo qual os eleitos, que foram justificados e santificados pela graça de Cristo são selados pelo Espírito Santo, de modo que nunca se afastam completamente dessa graça”.¹³⁸

A perseverança do crente depende somente “da imutabilidade do decreto da eleição, o qual provém do livre e imutável amor de Deus Pai”. (CFW, 17.2). A salvação é uma dádiva de Deus. Como diz a Escritura: “Ao SENHOR pertence a salvação” (Jonas 2:9). A dádiva da justiça é concedida pela fé. “O alicerce de Deus não é nada menos do que o decreto de Deus na eleição; e isto é certo: Deus não o modificará e os outros não conseguem fazê-lo”.¹³⁹

A doutrina da Perseverança dos Santos teve inúmeros defensores através da história da igreja. A maioria dos estudiosos calvinistas concordam que a melhor exposição histórica da doutrina ainda é o famoso trabalho de John Gill, *A causa de Deus e da verdade*.¹⁴⁰ Editado em quatro partes entre 1735 a 1738, ele escreveu a obra em resposta ao livro de Daniel Whitby sobre os conhecidos Cinco Pontos do Calvinismo. Segundo McGregor Wright, Gill apresentou “uma cuidadosa

137 BUTNER R.W.; CHILES R.E. Coletânea da Teologia de Wesley. Rio de Janeiro: Colégio Episcopal, 2ª ed., 1995. p. 179.

138 WOLLEBIUS, Johannes, *Compêndio de teologia cristã*, Eusébio, CE: Peregrino, 2020, p. 257.

139 BEEKE, Joel R.; JONES, Mark, *Teologia puritana: doutrina para vida*, São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 862.

140 Estou me servindo da edição, em formato digital, publicada pela Monergism Books. GILL, John. *The case of God and truth*. West Linn, Or: Monergism Books, 2017.

exposição dos versos-chave dando apoio à perseverança”.¹⁴¹ Na primeira parte do livro, Gill analisa mais de 50 passagens bíblicas que fundamentam tal doutrina.

A perseverança ao longo do tempo

O primeiro dos Pais da Igreja referenciados por John Gill foi Clemente de Roma (30-100). Segundo ele, nos escritos de Clemente vemos “claros indícios da firmeza da verdadeira fé, e da perseverança dos santos até ao fim”. Ao dirigir-se aos membros da igreja de Corinto, ele diz *quem habitou entre vós, que não teve uma experiência de, ou provou, a vossa fé todo-poderosa, e firme ou estável?* Ele também observa, *que é a vontade de Deus, que todos aqueles que ele ama devem participar no arrependimento, e assim não perecer com os descrentes e impenitentes, estabelecido pela Sua todo-poderosa vontade.*¹⁴²

O segundo testemunho alistado por John Gill se encontra na Epístola de Barnabé. Escrita em grego, o texto foi preservado no *Codex Sinaiticus*, do século IV d.C., e aparece no final dos livros do Novo Testamento. Ela é tradicionalmente atribuída à Barnabé de Alexandria. O texto combina literatura apocalíptica e a hermenêutica alegórica de Fílon de Alexandria.

Segundo Gill, a doutrina da perseverança final dos santos é referida quando Barnabé escreve, “aquele que espera em Cristo, a rocha firme e sólida, viverá para sempre;” depois repete em resposta a uma pergunta, explicando porque a lâ e a madeira foram usadas nas cerimónias legais: “Porque”, diz ele, “o reino de Jesus depende da árvore (aqui se referindo a cruz), pelo que aqueles que nele têm esperança viverão para sempre”. E noutro lugar, ele cita como ilustração que à direita corria um rio e dele brotaram belas árvores, e quem quer que coma delas viverá para sempre; sobre o qual observa, “isto ele diz, porque descemos à água (referência ao batismo) cheios de pecados e imundície, e saímos dela dando fruto; tendo no coração temor e esperança em Jesus através do Espírito, e quem deles comer viverá para sempre”; conclui afirmando, “quem ouve as coisas que são ditas, e crê, viverá para sempre”.¹⁴³

O bispo de Antioquia da Síria, Inácio (35-107), foi também citado por Gill. Inácio foi discípulo do apóstolo João, também conheceu os apóstolos Paulo e Pedro,

¹⁴¹ WRIGHT, R.K. McGregor, *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*, São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 154.

¹⁴² GILL, John. *The cause of God and truth*. West Linn. Or: Monergism Books, 2017, 769.

¹⁴³ *Ibid.* p. 769.

tornando-se sucessor de Pedro na igreja em Antioquia. Inácio foi conduzido à Roma, onde foi condenado à morte.

De acordo com John Gill, Inácio é testemunha do conforto da mensagem da perseverança, quando exorta os santos a "evitar as excrescências malignas que produzem frutos mortais, dos quais quem provar morre; pois não são plantaço do Pai, pois se fossem, os ramos da cruz apareceriam, e os seus frutos seriam incorruptíveis; pelo que através dos seus sofrimentos vos chamou, sendo seus membros, pois a cabeça não pode nascer ou estar sem os membros". E noutra passagem diz: "Nenhum homem, professando fé, vive no pecado; nem ao obter amor, passa a odiar". Inácio ensinava que os que professam serem crentes serão preservados e continuarão cristãos até ao fim. Na Epístola aos Filadélfos, ele escreve que os crentes possuem alegria eterna e permanente; e aqueles que Cristo, segundo a sua própria vontade escolheu, "permanecem firmes, através do seu Espírito Santo".¹⁴⁴

Irineu, bispo de Lyon (130-202), natural da Ásia Menor, provavelmente de Esmirna, o qual como bispo se ocupou de pastorear a igreja e evangelizar os povos celtas; também se preocupava com as heresias que ganhavam importância na região da Gália. Sua obra principal, conhecida como *Contra Heresias* é composta de cinco livros escritos em grego.

Irineu tem várias passagens em seus escritos que favorecem a doutrina da Perseverança dos Santos. Alegorizando a história da esposa de Ló, ele se expressa assim: "A igreja, que é o sal da terra, é deixada nos confins da terra, sofrendo as coisas que são humanas; e embora membros inteiros sejam frequentemente retirados dela, a estátua de sal continua, que é o firmamento da fé, confirmando e enviando os filhos a seu Pai".

Ele fala da graça do amor como uma graça permanente: "O amor", diz, "aperfeiçoa o homem perfeito; e quem ama a Deus é perfeito tanto neste mundo como naquele que há de vir; pois nunca deixamos de amar a Deus, mas quanto mais olhamos para ele, mais o amamos". Irineu também afirma que o Espírito de Deus nunca abandona o homem em quem Ele fixou sua residência; pois, "uma coisa é o fôlego de vida que torna o homem animal, e outra o Espírito vivificador, o que torna espiritual. Aquilo que é feito é diferente daquele que o faz, portanto, a respiração é temporal, o Espírito eterno. A respiração de fato é vigorosa por um tempo, e permanece algum tempo, após o qual vai embora, deixando-o sem fôlego

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 770.

onde estava antes; mas o Espírito envolve o homem por dentro e por fora, como sempre permanecendo, e nunca o deixa”. Irineu, em outra passagem, favorece a doutrina da Perseverança dos Santos; "o Senhor suportou todas essas coisas por nós, para que, por todas as coisas sendo aprendidas em todos, possamos ser cautelosos para o futuro e perseverar em todo amor para ele".¹⁴⁵

O pensamento de Agostinho

Agostinho foi um dos maiores expositores da doutrina cristã. A principal característica do pensamento de Agostinho é a ênfase na supremacia absoluta de Deus e a conseqüente fragilidade e a dependência absoluta da alma humana pela graça divina. Embora Agostinho nunca tenha rejeitado totalmente a capacidade de escolha do ser humano, o teor global de seu pensamento inclui a certeza de que nenhum ato finito das criaturas humanas pode frustrar a perfeita vontade de Deus, pois, Ele sempre consegue impor sua vontade, mesmo quando os seres humanos pecam e realizam ações iníquas.¹⁴⁶

Os ensinamentos de Agostinho a respeito da graça brotaram de sua compreensão da natureza humana. A humanidade é espiritualmente depravada e fraca; apenas Deus pode ajudar o ser humano. A graça é a atividade pessoal de Deus em nos resgatar das garras do pecado. Ele fazia distinção entre três tipos de graça na vida cristã:

1. Graça preveniente, que em primeiro lugar move a vontade em direção a Deus.
2. Graça cooperante, que opera naquelas vontades que Deus move.
3. Graça perseverante, que mantém o cristão seguro na salvação.¹⁴⁷

Embora a salvação envolva genuína resposta humana à graça mediada pelos sacramentos, arrependimento e pela fé, sua última base é apenas o beneplácito de Deus. A doutrina de Agostinho foi ratificada pelo Concílio de Orange em 529, e

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 770-771.

¹⁴⁶ OLSON, Roger. *História da teologia cristã*. São Paulo: Vida, 2001, p. 260.

¹⁴⁷ KEELEY, Robin (org.). *Fundamentos da teologia cristã*, São Paulo: Vida, 2002, p. 297-298.

retomada, com ênfases distintas, posteriormente, por pensadores como Tomás de Aquino, Gregório de Rimini, Martinho Lutero e João Calvino.

Porém, em relação ao ensino da doutrina da Perseverança dos Santos, Agostinho foi merecedor de críticas. Berkhof destaca, “quem primeiro ensinou explicitamente esta doutrina foi Agostinho, embora não fosse coerente neste ponto, como se poderia esperar dele, um rigoroso predestinacionista”.¹⁴⁸ Agostinho “sustentava que os eleitos não podem cair de modo que se percam definitivamente, mas, ao mesmo tempo, achava possível que alguns que foram revestidos da nova vida e da fé verdadeira possam cair completamente da graça e, por fim, sofrer a condenação eterna”.¹⁴⁹

O Tratado de Agostinho sobre o Dom da Perseverança¹⁵⁰ foi escrito em 428 ou 429, no contexto das controvérsias com Pelágio quanto as questões da graça, pecado original e predestinação. De acordo com John Jefferson Davis, a doutrina da soberania absoluta de Deus na eleição é base para compreensão dos escritos agostinianos quanto a perseverança final. A graça de Deus “a qual inicia a fé do homem e que o capacita para perseverar até o fim, não é dada por conta dos nossos méritos, mas é dada consoante à Sua mais secreta e ao mesmo tempo mais justa, sábia e beneficente vontade; desde que aqueles que Ele predestinou, a eles também chamou, com aquele chamado do qual se diz, “os dons e o chamado de Deus são sem arrependimento”.¹⁵¹

Agostinho afirma a graça de Deus como a base elementar para a perseverança do crente: “Eu afirmo... que a perseverança pelo qual nós perseveramos em Cristo até o fim é dom de Deus.” Do ponto de vista humano é inescrutável a razão de que a dois homens piedosos, é dado a um deles a graça de perseverar até o fim e ao outro não. Da perspectiva divina pode ser o caso que o indivíduo que persevera está entre os predestinados, enquanto o outro não está. Aquele que falha em perseverar, não foi chamado segundo o plano de Deus, e nem escolhido em Cristo de acordo com o propósito de Deus.¹⁵²

Portanto, há um consenso para Agostinho que o eleito de Deus irá certamente perseverar até o fim e obter a salvação eterna. No entanto, diferentemente de

¹⁴⁸ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3ª. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 501.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 501.

¹⁵⁰ AGOSTINHO, Santo, *A Graça (II)*, São Paulo: Paulus, 1999.

¹⁵¹ DAVIS, John Jefferson, The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine, *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 34/2, n. June, 1991, p. 214.

¹⁵² *Ibid.*

Calvino e daqueles da tradição Reformada posterior, Agostinho não acredita que o Cristão possa nesta vida saber com infalível certeza se ele na verdade está entre os eleitos e se ele irá perseverar. De acordo com Agostinho “enquanto nesta vida, é incerto se alguém recebeu esse dom”.¹⁵³ A vida do crente neste mundo é um estado de provação, e aquele que está de pé deve cuidar para que não caia. É possível experimentar o renovo da regeneração batismal, e a graça justificadora de Deus e não perseverar até o fim. O reconhecimento dessa possibilidade deveria fazer a confissão de fé do crente “humilde e submissa” e levar a contínua dependência da graça de Deus.¹⁵⁴

A compreensão de Agostinho sobre a perseverança, reflete então a compreensão dele sobre a eterna predestinação de Deus, das passagens de advertência dirigidas aos crentes no Novo Testamento, e a sua teologia sacramental da graça e regeneração batismal. Ele sustentou que o eleito de Deus com certeza irá perseverar, mas que um eleito não poderia infalivelmente saber nesta vida – e que na verdade, a justificação e regeneração de alguém poderia ser rejeitada e perdida por meio do pecado e incredulidade. O entendimento de Agostinho estabeleceu parâmetros para Tomás de Aquino, para o Concílio de Trento e para a tradição católico-romana até os dias atuais.¹⁵⁵

Na opinião de Berkhof, a igreja de Roma, enredada pelo semipelagianismo, “negava a doutrina da perseverança dos santos e colocava a perseverança destes na dependência da incerta obediência do homem”.¹⁵⁶

Os reformadores

Segundo Berkhof, os reformadores foram mais precisos na defesa da doutrina. Segundo ele, “os Reformadores restabeleceram esta doutrina, colocando-a no seu devido lugar”.¹⁵⁷ João Calvino afirmava que se a eleição for incondicional, então a perseverança logicamente seguiria por via de regra. A nível pastoral, a posição de Calvino não difere grandemente daquela de Lutero. O crente deve continuamente exercer a fé e a obediência para garantir sua vocação e eleição.

¹⁵³ AGOSTINHO, *A Graça (II)*, p. 172.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 188.

¹⁵⁵ DAVIS, *The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine*, p. 215.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 501.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 501.

No entanto, Martinho Lutero acreditava que o cristão poderia ter certeza concernente ao presente estado da graça, mas não concernente à perseverança final. Como a tradição Católica Romana que o precedeu, e a tradição Wesleyana que o sucedeu, Lutero não via a regeneração como inextricavelmente ligada a salvação final. A tradição Calvinista entendeu que a eleição era incondicional, regeneração permanente e a certeza da salvação como uma genuína possibilidade para o crente.¹⁵⁸

O Sínodo de Dort e o arminianismo

O Sínodo de Dort foi um conselho nacional que ocorreu entre 1618 e 1619 na cidade de Dordrecht, nos Países Baixos. A Igreja Reformada realizou a reunião para discutir uma questão muito importante: Os ensinamentos de Jacobus Armínio e a ascensão do arminianismo. A primeira reunião foi em 13 de novembro de 1618, e a última reunião, que foi no dia 154, ocorreu em 9 de maio de 1619. Membros das igrejas reformadas em oito países diferentes também foram convidados para esta reunião.

Os seguidores de Armínio publicaram um documento, chamado *Remonstrance*. No documento e em alguns escritos posteriores, os arminianos propuseram uma visão alternativa à Confissão Belga, um dos Símbolos de Fé da Igreja Reformada nos Países Baixos. “O partido arminiano insistia que os símbolos oficiais de doutrina das Igrejas da Holanda (*Confissão Belga e Catecismo de Heidelberg*) fossem mudados para se conformar com os pontos de vista doutrinários contidos no Protesto”.¹⁵⁹

Tradicionalmente, o arminianismo ensina a possibilidade de cair da graça. John Wesley (1703-1791), o fundador do Metodismo, em 1751, defendeu sua posição em uma obra intitulada "Pensamentos Sérios Sobre a Perseverança dos Santos".¹⁶⁰ Nele, ele argumentou que um crente permanece em uma relação salvadora com Deus se ele "continuar na fé" ou "suportar a fé até o fim". Wesley afirmou que um filho de Deus, "enquanto ele continua um verdadeiro crente, não pode ir para o inferno". No entanto, se ele faz um "naufrágio da fé, então um homem que acredita agora pode ser um incrédulo algum tempo depois" e se tornar "um filho

¹⁵⁸ DAVIS, The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine, p. 227-228.

¹⁵⁹ STEELE, DAVID N; THOMAS, CURTIS c., **The five points of calvinism: defined, defended, documented**, Updated an. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2004, p. 12.

¹⁶⁰ WESLEY, John, **Serious thoughts upon the perseverance of the saints**. AGES Digital Library, "The Wesleyan Heritage Collection," The Works of John Wesley Vol. 10, p. 297-298.

do diabo". Ele então acrescenta: "Deus é o Pai deles que acreditam, desde que acreditem. Mas o diabo é o pai deles que não acreditam, se eles acreditaram ou não."

Como seus antecessores arminianos, Wesley estava convencido do testemunho das Escrituras de que um verdadeiro crente pode abandonar a fé e o caminho da justiça e perder sua salvação.

A queda dos santos

Um dos textos mais invocados para combater a doutrina da Perseverança dos Santos é o texto bíblico de Hebreus 6.4-6. "É impossível, pois, que aqueles que uma vez foram iluminados, e provaram o dom celestial, e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro, e caíram, sim, é impossível outra vez renová-los para arrependimento, visto que, de novo, estão crucificando para si mesmos o Filho de Deus e expondo-o à ignomínia".

Antes de interpretar o texto, é preciso perguntar. A quem o autor aos Hebreus está se referindo? O que significa dizer os que uma vez foram iluminadas, provaram do dom celestial, se tornaram participantes do Espírito Santo, provaram da boa Palavra de Deus e dos poderes do século futuro, e então caíram? A descrição é, ao que parece, de pessoas genuinamente salvas que abandonaram a fé e, portanto, perderam a salvação.

Por causa da complexidade do assunto e do material nessa passagem, porém, surgiram várias interpretações, conforme exemplarmente resumidas por Millard Erickson¹⁶¹:

1. O autor tem em mente pessoas genuinamente salvas que perderam a salvação. Deve-se notar que uma vez perdida a salvação, não há meio de obtê-la novamente. Se há um item inequívoco nessa passagem, é a impossibilidade de renová-los para a salvação (v. 4a), um ponto que muitos não levam em consideração.
2. As pessoas em vista nunca foram regeneradas. Elas apenas provaram a verdade e a vida, só foram expostas à palavra de Deus, mas não

¹⁶¹ MILLARD, Erickson J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 427.

experimentaram plenamente essas dádivas celestiais. Elas de fato apostataram das proximidades da verdade espiritual, não de seu centro.

3. As pessoas em questão são genuína e permanentemente salvas, não estão perdidas. A salvação delas é real, a apostasia, hipotética. Ou seja, a frase condicional não ocorre de fato. O autor só está descrevendo o que aconteceria se o eleito viesse a cair (uma impossibilidade).

O principal propósito do autor da Epístola aos Hebreus é explorar profundamente agora o significado do sacerdócio de Cristo. Com base nisso, fica claro que o problema que Hebreus está tentando resolver é o da inatividade, da falta de perseverança, do embotamento e da imaturidade espiritual. E esse tipo de atitude, por insignificante que pareça, caso a pessoa insista nela, lentamente, quase imperceptivelmente, se afasta e é conduzida finalmente a romper com a fé em Cristo.

A descrição dos “caídos” parece ser um retrato de todos os verdadeiros cristãos. Todavia, um olhar mais atento pode esclarecer esta questão. Eles uma vez foram iluminados (v. 4), uma expressão que pode significar a capacidade dada por Deus para entender e responder de forma positiva à mensagem do evangelho. São também os que provaram o dom celestial (v. 4). Ou seja, conheceram Cristo. Além disso, é dito que se tornaram participantes do Espírito Santo (v. 4). Essa tradução destaca o fato de que esses leitores podem ter sido receptores do Espírito Santo assim como o foram os discípulos de Jesus quando ele soprou sobre eles o Espírito (Jo 20.22), ou os samaritanos quando os apóstolos colocaram as mãos sobre eles (At 8.17), receptores da essência da vida cristã (Rm 8.9b). Finalmente, são pessoas que experimentaram a bondade da palavra de Deus e os poderes da era que há de vir (v. 5). Experimentaram energias sobrenaturais resultantes da obra de Cristo que são claras manifestações da proximidade (ou presença) da era messiânica.¹⁶²

E necessário destacar, no entanto, que essas expressões descritivas são suscetíveis a mais do que uma interpretação, e no seu sentido não tão “definitivo”, podem bem ser aplicadas tanto a cristãos “professos” quanto a crentes “genuínos”. “Iluminados” (v. 4) é um termo aplicado por Justino Mártir aos batizados — os que haviam dado consentimento à verdade do catecismo cristão por meio de sua sujeição ao batismo. É possível, então, que o autor de Hebreus tenha usado a palavra nesse sentido. Ao menos a Peshita (uma tradução siríaca do século IV) entende a palavra assim, substituindo “iluminados” por “que desceram ao batismo”. Além disso,

¹⁶² BRUCE, F.F. (Org.), *Comentário bíblico NVI: antigo e novo testamentos*, São Paulo: Vida Acadêmica, 2009, p. 2106-2108.

diversos intérpretes entendem que a expressão “provaram o dom celestial” (v. 4) significa a participação na ceia do Senhor. (At 20.11 em grego, em que “provar” é usado a propósito de comer o pão da eucaristia). A expressão “participantes do Espírito Santo” (v. 4) pode ter o significado menos definitivo de “parceiros juntamente com” o Espírito Santo (cf. 2.14; 3.1,14; 12.8). E as últimas duas expressões (v. 5) podem significar que esses viram o poder criativo do evangelho pregado e até realizaram milagres, como Judas Iscariotes).¹⁶³

Pode-se resumir então, o autor da Epístola aos Hebreus, ao compor uma lista como essa, pode ter tido em mente descrever alguém que tem todos os sinais distintivos do cristianismo, e que mesmo assim não é um verdadeiro cristão. Louis Berkhof é peremptório em afirmar que ainda que exista algum registro na Escritura de diversos casos de apostasia concretizada, estes exemplos não provam a alegação de que os crentes verdadeiros, de posse da verdadeira fé salvadora, podem cair da graça, a não ser que se demonstre primeiro que as pessoas indicadas nestas passagens tinham a verdadeira fé em Cristo, e não uma simples fé temporal, não arraigada na regeneração. De alguns deles diz João: “Eles saíram do nosso meio”, e, à guisa de explicação, acrescenta: “entretanto, não eram dos nossos: porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco”, 1 Jo 2.19.¹⁶⁴

A doutrina da perseverança dos santos segundo John Owen

Segundo R.K. McGregor Wright¹⁶⁵, a obra de John Owen, *Explicação e comprovação da doutrina da perseverança dos santos*, publicada na Inglaterra em 1654, permanece como a maior exposição e defesa da doutrina. A maior parte do livro, cerca de 600 páginas, é uma resposta aos argumentos arminianos de John Goodwin, um dos poucos arminianos puritanos.

John Owen (1616-1683) foi um dos maiores teólogos puritanos. Educado na Universidade de Oxford, se tornou um ardoroso defensor da posição puritana congregacional e se tornou seu principal expositor. Escreveu sobre os principais tópicos da teologia reformada, a redenção particular, a eleição, a perseverança dos santos, sobre a busca da santificação, a doutrina da trindade e da cristologia, além

¹⁶³ *Ibid*, p. 2106-2108.

¹⁶⁴ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3ª. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 504.

¹⁶⁵ WRIGHT, R.K. McGregor, *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*, São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 154-155.

de livros sobre o governo da igreja. Na opinião do Rev. Peter Toon (1939-2009), PhD pela Universidade de Oxford e ministro anglicano, “embora ele (Owen) tenha grande profundidade de entendimento como escritor, seu estilo é pesado e seus pensamentos são complexos”.¹⁶⁶ Por isso, hoje em dia são publicados resumos e comentários de sua obra, na tentativa de atualizar seu estilo árido.

A defesa da perseverança por Owen foi uma resposta a um tratado escrito por John Goodwin (1594-1665) e intitulado *Redenção redimida* (1651), em que Goodwin negava que Deus assegura a permanência da fé num crente. A refutação de Goodwin por Owen é útil para entender como os puritanos lidavam com objeções arminianas à posição reformada. Owen respondeu às três objeções principais que Goodwin levantou contra a doutrina da perseverança, pois acreditava que deixar sem resposta essas objeções iria, em última instância, minar as doutrinas da graça.¹⁶⁷

Primeira objeção: a realidade da apostasia¹⁶⁸

John Goodwin insistia que passagens como Hebreus 6.1-8 e 10.26-39 ensinavam a possibilidade de um crente cair da graça. Ele afirmava que isso era confirmado pelo grande número de frequentadores de igreja que no passado eram zelosos, mas então se tornaram indiferentes.

Owen não negou a existência daqueles que abandonavam a fé e da existência dos apóstatas. Mas propôs que o erro de Goodwin, como o de todos os arminianos, era supor que todos os que professam fé em Cristo são crentes verdadeiros. Com extremo detalhe, Owen examinou passagens bíblicas que descrevem pessoas que caíram da fé, concluindo que jamais foram crentes verdadeiros. Owen afirmou que esses apóstatas haviam experimentado apenas uma “santidade temporária” que não transformou sua natureza.

Antes de declarar sua própria posição, mediante exegese de Filipenses 1.6, I Pedro 1.5 e João 10.27-29, Owen estabeleceu um fundamento bíblico para a perseverança. Ele apresentou, então, o seguinte silogismo para responder às objeções de Goodwin:

¹⁶⁶ ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2003, p. 73.

¹⁶⁷ BEEKE, Joel R.; JONES, Mark. *Teologia puritana: doutrina para vida*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 857.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 857-862. Os trechos dessa seção foram adaptados da obra de Beeke e Jones.

1. Os eleitos não podem cair (Jo 10.27-29 etc.).
2. Alguns que professam crer caem da fé.
3. Por esse motivo, os que professam e caem não são crentes eleitos.

Em seguida, Owen explicou a doutrina da perseverança em relação a três forças poderosas. (1) A natureza imutável de Deus, bem como de suas promessas e de seus propósitos eternos, os quais se estendem ao amor e à aliança com que Deus elege. (2) A natureza da própria graça, que nas Escrituras sempre triunfa. Visto que a graça persevera, o próprio Deus também persevera junto com o crente, tornando a graça um poder conquistador e Cristo um rei conquistador. O Espírito Santo assegura a perseverança deles, pois ao cumprir a aliança da graça, o Consolador habitará para sempre com os eleitos (Jo 14.16). (3) A unidade integral do plano de salvação. Se o resultado da atividade salvadora de Deus no crente é passível de questionamento, todo o empreendimento da salvação está fadado a falhar. Se o Espírito Santo não guarda os crentes na graça, ele também não poderá chamá-los, regenerá-los, santificá-los e dar-lhes segurança, pois todas essas operações estão indissolúvelmente ligadas.

Segunda objeção: a responsabilidade humana

O segundo argumento de Goodwin contra a perseverança se baseia em passagens bíblicas que instam os cristãos a permanecer no estado da graça. Goodwin afirmou que tais textos provam que a perseverança é responsabilidade exclusiva do crente. A resposta de Owen foi que Goodwin deixou de ver que obrigação não implica capacidade. Em outras palavras, os pecadores são obrigados a se arrepender e a crer, mas isso não prova que possuam o poder para fazê-lo. De modo análogo. Deus ordena que seus santos empreguem os meios de graça e perseverem na fé, mas isso não significa que consigam fazê-lo por sua própria força. Sem dúvida eles precisam se esforçar por entrar pela porta estreita. Os crentes desenvolvem sua salvação com temor e tremor, não por causa de dúvida ou incerteza, mas com um temor santo, pois sabem que o próprio Deus está operando neles tanto o querer quanto o realizar (Fp 2.12,13).

Terceira objeção: o perigo do antinomianismo

John Goodwin afirmou que o ensino disseminado da doutrina da perseverança daria origem ao antinomianismo e ao desprezo pelo código moral das Escrituras. Também afirmou que a perseverança minimiza a importância das exortações e dos mandamentos de Deus. Ele escreveu: “Se é absolutamente certo que Deus preservará seu povo da apostasia e pretende fazê-lo, por que, então, ele lhes pede que se esforcem e usem os meios de graça? Essa doutrina esvazia todas as ordens de Deus de qualquer sentido”?

No que diz respeito ao antinomianismo em essência, a resposta de Owen a Goodwin era simples: Deus preserva seus santos em santidade. Cristo salva seu povo de seus pecados e não em seus pecados. A justificação é inseparável da santificação; a reconciliação com Deus anda de mãos dadas com a regeneração, a qual necessariamente resulta numa nova vida. Em vez de promover uma vida imoral, a perseverança promete a certeza de salvação eterna pelo único caminho que levará o crente ao céu: a estrada da santidade.

Decorre daí que a atividade soberana de Deus não nega nem os meios de graça nem sua eficácia. Deus criou o universo para funcionar de acordo com a lei de causa e efeito. Como consequência, ninguém tem desculpa para desobedecer aos imperativos morais de Deus. Owen explicou: “Também poderíamos sustentar que não é necessário respirarmos porque Deus nos dá o fôlego ou que Ezequias não precisava mais comer nem beber porque Deus havia prometido que ele haveria de viver mais quinze anos [...] A graça não anula nossa responsabilidade, mas nos dá condições de cumpri-la; não nos desobriga de nenhum dever, mas nos capacita para a sua execução”.¹⁶⁹

Considerações finais

Muitos crentes modernos ainda não compreenderam a doutrina da Perseverança dos Santos. Existem duas tendências perniciosas que continuam assolando a fé cristã. Uma delas é associar a salvação com a exigência de regras e leis. Isto é chamado de legalismo. Os legalistas não acreditam que somente um relacionamento pessoal e profundo com Cristo é suficiente para satisfazer a Deus. Eles acrescentam regras e deveres para os verdadeiros crentes. Regras sobre o comer, o beber, o vestir e a aparência em geral.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 862.

A outra tendência é a licenciosidade. O desprezo pelo padrão de santidade exigida por Deus para seu povo. É também conhecido como antinomianismo, que significa literalmente ser contra a lei. O principal erro dos libertinos é confiar no ensino da “livre graça” como direito de continuar no pecado. Eles buscam satisfazer os seus interesses, desejos e valores.

Muitos evangélicos no Brasil ainda respeitam regras denominacionais tais como: tamanho e forma de roupas, proibição de diversões como ir à praia, frequentar piscinas, jogar futebol e assistir televisão. Sem perceber, os legalistas se escondem por detrás de seus esforços religiosos e constroem para si castelos de arrogância. Essas fortalezas do engano, com aparência de piedade, conduzem o penitente ao orgulho. O legalismo é uma forma de manipulação e não estabelece um relacionamento transformador com Deus. É obra humana e se fundamenta na blasfema noção que o ser humano pode agradar a Deus com suas penitências e campanhas de fé, enquanto isso o evangelho da graça nos foi dado por Deus e não exige nenhum esforço da parte do ser humano para que este alcance a salvação. O legalismo enfatiza o que o homem faz por Deus, enquanto o evangelho da graça ensina que Deus fez tudo pelo ser humano para salvá-lo.

O antinomianismo é outra forma de abusar da graça. Ele se manifestou na igreja em diferentes maneiras. No abuso de autoridade dos papas medievais, que mantinham relacionamentos com meretrizes, apoiados por súcias de malfeitores, incluindo prelados gananciosos e promíscuos que se esgueiravam pelas ruelas das cidades atrás de bordéis, bem como reis gananciosos com interesses no poder temporal que sustentavam a opulência da igreja e fiéis subjugados pelo sistema sacramental romano.

Na época da Reforma, Calvino enfrentou o partido dos libertinos em Genebra os quais abusaram da graça quando abandonaram seus votos matrimoniais usando a expressão “comunhão dos santos” para sustentar a horrenda prática de troca de esposas. Além disso alguns dos libertinos tomaram de assalto a Igreja de Genebra e queriam participar da Ceia do Senhor, para isso eles desembainharam suas espadas. Calvino os enfrentou com a Palavra de Deus. Foi para frente da mesa da comunhão e afirmou que não dividiria o Corpo de Cristo com insolentes. Diante da coragem de Calvino, os libertinos abandonaram a igreja.

O apóstolo Paulo combateu o ensino dos libertinos. Para o apóstolo é uma perversão da graça, argumentar que a graça resulta em liberdade e aumenta quando o pecado cresce, e que as pessoas deviam continuar a pecar para que a

graça pudesse predominar. Veja o que está escrito na Palavra de Deus: *Que diremos, pois? Permaneceremos no pecado, para que seja a graça mais abundante? De modo nenhum! Como viveremos ainda no pecado, nós os que para ele morremos?*

O ensino apostólico é claro. Aqueles que foram justificados por Cristo morreram para o poder do pecado, que agora não tem mais poder para escravizá-los. É responsabilidade de todo cristão viver de modo digno de sua nova posição.

A verdadeira doutrina da perseverança dos santos capacita a igreja a andar corretamente. Temendo o pecado e confiando no poder de Deus.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Graça (II)*. São Paulo: Paulus, 1999.

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

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. 3a. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

BRUCE, F.F. (Org.). *Comentário bíblico NVI: antigo e novo testamentos*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2009.

DAVIS, John Jefferson. *The Perseverance of the saints: A history of the doctrine*. Journal of the Evangelical Theological Society, v. 34/2, n. June, 1991. Disponível em: <https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/34/34-2/34-2-pp213-228_JETS.pdf>.

ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GILL, John. *The cause of God and truth*. West Linn, Or: Monergism Books, 2017.

MILLARD, Erickson J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

SAWYER, M. James. *Uma introdução à teologia: Das questões preliminares, da vocação e do labor teológico*. São Paulo: Vida Acadêmica, 2009.

SPROUL, R.C. *Somos todos teólogos: Uma introdução à teologia sistemática*. São José dos Campos: Fiel, 2017.

STEELE, DAVID N; THOMAS, CURTIS c. *The five points of calvinism: defined, defended, documented*. Updated an. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 1978.

WOLLEBIUS, Johannes. *Compêndio de teologia cristã*. Eusébio, CE: Peregrino, 2020.

WRIGHT, R.K. McGregor. *A soberania banida: Redenção para a cultura pós-moderna*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

O Jesus histórico na perspectiva da “Terceira Busca”

Jonas Euflausino da Silva¹⁷⁰

Resumo: O presente artigo estabelece um panorama sobre a terceira busca pelo Jesus histórico. Destacamos que a partir da década de 1980, há uma retomada das pesquisas a respeito do Jesus histórico, denominada de *Third Quest* ou “Terceira Busca”. Um dos paradigmas norteadores da aludida abordagem é a caracterização do ambiente judaico: literatura, tradições, grupos, conceitos, pensadores. Lançando mão de uma metodologia multidisciplinar, integrando e articulando o estudo dos textos religiosos: com a antropologia, com a sociologia, arqueologia e a história. Objetivando assim, interpretar os fatos e ditos de Jesus por meio de um processo dialógico com seu contexto. Para a “Terceira Busca”, o Messias, enquanto personagem histórico, é um típico judeu do século I.

Palavras-Chave: Jesus histórico. Judaísmo. Terceira Busca.

Abstract: This article provides an overview of the third search for the historical Jesus. We emphasize that from the 1980s there has been a resumption of research on the historical Jesus, called the Third Quest or “Third Quest”. One of the guiding paradigms of the aforementioned approach is the characterization of the Jewish environment: literature, traditions, groups, concepts, thinkers. Making use of a multidisciplinary methodology, integrating and articulating the study of religious texts: with anthropology, sociology, archeology and history. Aiming thus, interpret the facts and sayings of Jesus through a dialogic process with its context. For the “Third Quest”, the Messiah, as a historical character, is a typical 1st century Jew.

Keywords: Historical Jesus. Judaism. Third Search.

¹⁷⁰ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Aluno do programa de Doutorado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Pastor Batista, professor do Seminário Batista Nacional em Pernambuco. E-mail: screligionjonas@gmail.com.

Introdução

A pesquisa a respeito do Jesus histórico foi inaugurada no século XVIII por Hermann Samuel Reimarus lastreada no racionalismo vigente, apropriou-se da concepção de que os evangelhos deveriam perder o *status* de documentos históricos. A consequência fatídica dessa percepção é que as obras dos evangelistas não mais se constituíam fonte histórica objetiva, segura e confiável.

Acrescentamos que a pesquisa inaugurada por H. S. Reimarus, um dos expoentes do deísmo¹⁷¹, e, portanto, advogava uma perspectiva racionalista para a religião. É exatamente com o referido pensador que se inicia uma abordagem puramente histórica a respeito de Jesus, denominada: “a procura do Jesus histórico”, que vem sendo discutida nos últimos 200 (duzentos) anos.

No afã de compreender o Jesus histórico, surgiram múltiplas abordagens ao longo da história, redundando em diversos trabalhos, passando inclusive por um período de escassez de produção acadêmica. Durante o transcurso da pesquisa em questão, renomados estudiosos olharam para a vida do Messias sob diversas óticas metodológicas. Contudo, seguindo Giuseppe Barbaglio (2011, p. 17-35), podemos delimitar os movimentos de pesquisas a respeito do Jesus histórico em quatro fases distintas: “old quest” (Velha Busca), “no quest” (Não Busca), “new quest” (Nova Busca) e “third quest (Terceira Busca).

No tocante ao horizonte temporal, a partir da década de 1980, há uma retomada das pesquisas a respeito do Jesus histórico, denominada de *Third Quest* ou “Terceira Busca”. Um dos paradigmas norteadores da “Terceira Busca” é a caracterização do ambiente judaico: literatura, tradições, grupos, conceitos, pensadores etc. Lançando mão de uma abordagem multidisciplinar por meio da antropologia, sociologia, arqueologia e história, visando interpretar os fatos e ditos de Jesus por meio do processo dialógico com seu contexto.

Abordaremos no presente artigo, a “Terceira Busca”, uma retrospectiva histórica da aludida metodologia, apontando as suas características próprias, bem como, os seus principais paradigmas.

¹⁷¹ O deísmo é uma posição [filosófica naturalista](#) que rompe com a posição teológica judaico-cristã, que aceita a existência e a natureza de [Deus](#) através da [razão](#), do [livre pensamento](#) e da experiência pessoal. Deus, na visão deísta, não é necessariamente criador e sustentador da criação. Em suma: um deísta é alguém inclinado a afirmar a existência de Deus, mas não prática nenhuma religião, não negando a realidade de um mundo completamente regido pelas leis naturais e físicas.

1. Retrospectiva histórica

A “Terceira Busca” surge na década 1980 como um movimento que reavivou o estudo acadêmico da figura do Jesus histórico. Um dos marcos iniciais da pesquisa foi o trabalho de Ed Parish Sanders, em 1985, intitulado: Jesus e o judaísmo. O trabalho produziu uma ruptura com a visão antijudaica da “Nova Busca”. A metodologia insere Jesus na história como um judeu típico do século I.

O termo *Third Quest* que estamos denominando de “Terceira Busca” neste trabalho, foi cunhado por Nicholas Thomas Wright e foi empregado, inicialmente, em virtude do caráter inovador da abordagem metodológica, como podemos depreender da sua obra *The Interpretation of the New Testament* (A interpretação do Novo Testamento) produzida em coautoria com Stephen [Neill](#):

Em 1962 S. Neil dizia justamente que a reconstrução histórica da vida e da história de Jesus até aqui foi apenas iniciada [...]. Ora esse juízo não vale mais [...] porque começava um movimento totalmente diferente, em lugares diferentes, e sem nenhuma premissa ou programa unificado. Fortalecidos pelos materiais judaicos então disponíveis, esses estudiosos trabalharam como historiadores, convictos que é possível conhecer muito a respeito de Jesus de Nazaré, e que vale a pena fazê-lo: duas coisas negadas pela escola bultmanniana ortodoxa. Esse movimento científico tornou-se tão relevante que não seria extravagância batizá-lo de *Third Quest/terceira pesquisa* (*apud* SEGALLA, 2013, p. 116).

Ante o exposto, podemos depreender a partir da designação da metodologia por Wright, alguns pontos importantes destacados pelo autor, que, de certa forma, norteiam a abordagem metodológica em questão: faz uso de fontes judaicas, estabelece critérios historiográficos, é revestida de cientificidade e representa uma ruptura com a abordagem bultmanniana.

Ressaltamos que a abordagem aqueceu a pesquisa do Jesus histórico, por meio das publicações de diversos trabalhos de autores judeus e não judeus, e chamou a atenção após as descobertas dos manuscritos do Mar Morto, em 1947, descobertas essas que acrescentaram novas informações sobre o contexto judaico do século I; que serviu de material para novas análises a respeito de Jesus e sua relação com a religiosidade judaica.

Uma das tentativas contemporâneas de se compreender a figura histórica de Jesus é o movimento conhecido como Seminário sobre Jesus (*Jesus Seminar*), implementado nos idos de 1985. Foi fundado por Robert Funk e Jonh Dominic Crossan e consiste em um grupo de estudiosos do Novo Testamento, financiado

pelo *Webstar Institute* da Califórnia (SEGALLA, 2013, p. 102). A metodologia empregada objetiva pesquisar quais foram os ditos autênticos de Jesus.

James D. G. Dunn aponta que um dos objetivos do grupo é “libertar” Jesus das amarras formatadoras do cristianismo ortodoxo, como podemos depreender de suas próprias palavras: “[...] é libertar Jesus das prisões[...]da Escritura em que o confinamos[...] O Jesus pálido e anêmico dos ícones padece quando comparado com a dura realidade do Jesus autêntico” (*apud* DUNN, 2013, p. 26). A metodologia parte novamente da velha tensão entre os dogmas a respeito de Jesus forjados pela igreja e a história autêntica do Messias.

A metodologia elege como fonte os quatro evangelhos e mais o Evangelho de Tomé¹⁷², atribuindo-se um peso valorativo a cada um deles. O grupo, inicialmente com 30 membros se reunia duas vezes por ano: submetiam-se a ele, os ditos e fatos de Jesus a serem discutidos. Por fim, o grupo votava secreta e democraticamente sobre a autenticidade dos referidos fatos e ditos por meio de um sistema de codificação com bolinhas coloridas, da seguinte forma: vermelho, o dito é de Jesus; cor-de-rosa, parece ser de Jesus; cinza, talvez, e preto, não são de Jesus, logo representavam uma tradição posterior. Ainda havia um sistema de votação por meio de atribuições de pontuações diferenciadas: vermelho 05 pontos, cor-de-rosa 02 pontos, cinza 01 (um) ponto e preto 0 (zero) (SEGALLA, 2013, p.103).

Acrescentamos, ainda, que, segundo Gabriele Cornelli (2006, p. 21), os procedimentos formais que norteiam a abordagem empreendida pelo Seminário de Jesus, em linhas gerais seriam:

- 1) separação e desconexão do texto do evangelho do contexto histórico, para evitar influências mútuas;
- 2) estudo do contexto precedente ao texto;
- 3) estudo do contexto sem o texto, pois os evangelhos não são documentos históricos;
- 4) estudo do contexto com o método tripartido: antropologia, história e arqueologia;

¹⁷² Muito embora o Evangelho de João estivesse impresso junto com os demais no material de estudo do grupo, era praticamente excluído da análise. O Evangelho de Tomé tinha o mesmo peso dos demais (Mateus, Marcos e Lucas) embora datado na segunda metade do século II.

- 5) indagar quais seriam os textos da tradição sinótica que fazem referência ao Jesus histórico.

A reconstrução da figura histórica de Jesus fornecida pelo Seminário de Jesus é de um mestre de espírito livre, um contestador errante subversivo, uma espécie de precursor do movimento *hippie*. O impacto das conclusões do aludido grupo de estudo se deve especialmente pela ruptura com a figura tradicional do Messias, permitindo inclusive um apelo muito mais comercial às literaturas produzidas pelo *Jesus Seminar*, a exemplo do *best-seller* “Jesus: uma biografia revolucionária”, da lavra de J. D. Crossan (1995).

Há uma tendência de alguns autores como Barbaglio (2011, p. 34), Theissen e Merz (2002, p. 29) de situarem o seminário sobre Jesus dentro da metodologia da “Terceira Busca”, contudo, tal posição não é consenso¹⁷³. Por outro lado, ressaltamos que, muito embora as duas buscas pelo Jesus histórico tenham surgido na década de 1980, as abordagens metodológicas são bastante diferenciadas, já que o Seminário sobre Jesus lança mão dos paradigmas positivistas que nortearam as pesquisas anteriores, conforme assevera Pierpaolo Bertalotto

[...] a meu ver, o *Jesus Seminar* que suscitou um forte clamor na América, se insere exatamente no paradigma iluminista da primeira pesquisa. Constatase assim que os paradigmas passados podem ressurgir de forma nova, então a periodização aqui proposta não exclui que no âmbito atual prevalente, o da terceira pesquisa, não possam existir pesquisas sobre o Jesus que sigam o primeiro ou segundo paradigma. Portanto, a representação da pesquisa do Jesus histórico em paradigmas que permitem periodizar, sem excluir um retorno a paradigmas anteriores ou a um entrelaçamento deles no método (*apud* SEGALLA, 2013, p. 101).

Compreendemos, entretanto, que a proximidade do *Jesus Seminar* com o paradigma judaico, implementado pela “Terceira Busca”, vai-se restringir exclusivamente ao marco temporal, década de 80, fora isso, percebemos que a primeira ainda lança mão da lógica positivista abraçada pelas buscas anteriores, que é de estabelecer as suas conclusões a partir da desconfiança dos evangelhos como fontes de pesquisa e da velha tensão entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Portanto, corroboramos com os autores que asseveram a distinção entre as abordagens em questão.

¹⁷³ Giuseppe Segalla (2013), por exemplo, não considera o movimento do Seminário sobre Jesus como parte da terceira busca, em virtude de que a metodologia empregada se aproxima muito da “nova busca”.

Gostaríamos de ressaltar que a “Terceira Busca” não é uma mera abordagem teológica, ela, como já asseveramos, vale-se do subsídio de diversas disciplinas, analisando as fontes canônicas sobre o escrutínio metodológico de cada uma delas. Na análise, a teologia cristã das primeiras comunidades e o judaísmo do século I são elementos que vão contribuir na compreensão da pessoa e discursos de Jesus. Portanto, a figura histórica do messias, na ótica da “Terceira Busca”, deve ser estudado com os mesmos critérios empregados para qualquer outro personagem da história.

A respeito da “Terceira Busca”, Marcelo da Silva Carneiro assevera que ela perpassa os textos canônicos e estabelece um diálogo com a história e a arqueologia, senão vejamos:

Mas, qual é a importância de uma busca por evidências históricas de Jesus a partir das fontes consideradas canônicas? Muitos argumentam – baseados na posição de Bultmann – que não há nenhuma. Mas, uma escola bastante respeitada, representada pela *third quest*, equivalente a uma terceira fase na busca do Jesus Histórico iniciada em meados da década de 1980, propugna um novo interesse, a partir da possibilidade de reconstruir historicamente os passos de Jesus. Para tanto, esse olhar não se fixa somente no texto bíblico acabado. Busca uma perspectiva mais ampla, dialogando principalmente com a história e a arqueologia, da forma mais neutra possível. A aplicação da criteriologia de historicidade, desenvolvida pelos estudiosos da *third quest* a textos canônicos, pode lançar luzes ao nível histórico por trás do texto, como já fazia J. Jeremias na década de 1950 (2008, p.34).

A “Terceira Busca” se reveste de novas posturas metodológicas conforme aponta John P. Meier

1) A *Third Quest* [Terceira Busca] tem um caráter internacional e ecumênico; 2) esclarece a questão das fontes mais importantes; 3) apresenta um retrato mais acurado do judaísmo do primeiro século; 4) emprega novos métodos da arqueologia, filologia e sociologia; 5) elucida o uso do critério da historicidade; 6) dá a devida importância à tradição do milagre; 7) considera o Judaísmo de Jesus com o devido peso e seriedade (*apud* FALBEL, p. 28).

Ressaltamos, portanto, que a Terceira Busca é uma abordagem multifacetada, apresentando diversos paradigmas metodológicos, sendo então, bastante apropriada para o presente estágio do estudo das ciências das religiões, já que ela dialoga com as diversas disciplinas do saber humano, entendendo o fenômeno religioso Jesus, não apenas circunscrito ao cristianismo, mas como um personagem que dialogou com as expressões culturais inseridas em seu contexto.

O paradigma metodológico da Terceira Busca do Jesus histórico é pontuado basicamente por três elementos, como aponta Giuseppe Segalla, paradigmas esses, que compreendemos como bastante adequados para a presente pesquisa:

[...] colheremos três elementos que caracterizam o paradigma da terceira pesquisa: 1) o novo paradigma judaico de confronto; 2) uma confiança maior na historicidade dos evangelhos; 3) a importância do Jesus histórico também pelo perfil teológico, em oposição à escola bultimanniana e pós-bultimanniana (SEGALLA, 2013, p. 117).

Logo podemos perceber que, a “Terceira Busca” é caracterizada pela mudança de alguns paradigmas em relação às demais abordagens concernentes ao estudo sobre o Jesus histórico. Portanto, para uma melhor compreensão dessas mudanças e suas implicações para a pesquisa histórica sobre o Messias, passaremos a uma análise delas.

2. Paradigmas metodológicos

A “Terceira Busca” parte da premissa de que Jesus era um judeu típico do século I. Nasceu em Nazaré, viveu na Galileia, participou dos rituais judaicos, dialogou com o seu pano de fundo religioso multifacetado, foi influenciado pelos mestres do judaísmo que o antecederam, bem como, sua mensagem e pessoa tinham um sentido hermenêutico peculiar aos seus dias. Em suma, na aludida ótica metodológica, o Messias seria um judeu típico da sociedade palestinese do século I.

Contudo, tal conclusão só é possível a partir do estabelecimento de paradigmas metodológicos que corroborem com ela, o que foi implementado pelos estudiosos da aludida abordagem. Portanto, na presente seção faremos uma análise dos principais paradigmas metodológicos abraçados pela “Terceira Busca”, que são: o judaísmo de Jesus e uma revisão no conceito de historiografia advogado pela modernidade.

2.1. Judaísmo de Jesus

Ressaltamos que a aceitação do fato de Jesus ter sido um judeu no âmbito da pesquisa histórica sobre a sua pessoa, e até mesmo pela teologia, foi um processo de muitos anos de idas e vindas; teses, antíteses e sínteses metodológicas lastreadas nas pesquisas histórico-críticas. Wolfgang Stegemann (2012, p. 196) ressalta três

motivos que contribuíram preponderantemente para uma incompreensão da figura judaica de Jesus.

Em primeiro lugar, Jesus é notadamente o grande mestre do cristianismo, e, portanto, o representante normativo paradigmático da fé cristã (STEGEMANN, 2012, p. 196). Tal fato é carregado de sentido (transcendental e teológico), especialmente para uma religião que desenvolveu sua espiritualidade muito mais próxima do mundo greco-romano do que da espiritualidade judaica, e que sempre enxergou o judaísmo como o contribuinte preponderante para a crucificação do messias cristão.

Em segundo lugar, para o cristianismo, a identidade coletiva, designada como “judaísmo”, representa a religião que foi superada durante o processo histórico de formação da igreja cristã, para um melhor esclarecimento. Vejamos:

Até o presente momento a identidade coletiva designada com o termo “judaísmo” é entendida como designação de uma religião, que é contraposta ao cristianismo *per se* e cuja imagem nas culturas ocidentais, isto é, cunhadas pelo cristianismo, se encontra ligada – não só no entendimento geral, mas também nos discursos científicos – parcialmente e preconceitos grosseiros e a avaliações incorretas de eruditos. Na exegese científica desde a metade do século XIX, a interpretação negativa do judaísmo (justamente também do judaísmo de Jesus!) é edêmica, podendo se dizer também sistêmica. [...] mesmo ali onde a pertença de Jesus ao judaísmo foi percebida e, em princípio, aceita, também foi, instrumentalizada. Desta maneira ela serviu (já em H. S. Reimarus) como ataque à teologia e cristologia cristãs indesejadas. Ou a identidade judaica de Jesus foi contraposta, especialmente como última ameaça àqueles que pretendiam fundamentar a fé cristã nos ensinamentos do Jesus históricos (assim no debate entre E. Käsemann e R. Bultmann) (STEGEMANN, 2012, p. 196).

Acrescentamos, ainda, que a igreja cristã primitiva, no seu estágio helênico, contribuiu para a construção do Jesus destituído de sua judaicidade, especialmente em virtude da apropriação do Cristo a partir dos escritos apostólicos, estabelecendo, assim, um antagonismo entre os ensinamentos e discursos do grande mestre do cristianismo e as crenças do judaísmo do primeiro século. Nesse sentido, Reimarus ressalta:

Não posso deixar de descobrir um erro comum dos cristãos, que devido à mistura do ensino dos apóstolos com o ensino de Jesus, acreditam que a intenção de Jesus, residiu em sua função como mestre de revelar certos artigos de fé e mistério, parcialmente novos e desconhecidos, e de, portanto, construir um novo sistema doutrinário da religião, abolindo a religião judaica segundo seus hábitos especiais, sacrifícios, circuncisão, purificação, sábados,

e outras cerimônias levíticas. Bem sei que os apóstolos e, especialmente, Paulo trabalharam nesta área e que a doutrina subsequente forjou sempre mais mistérios e artigos de fé, distanciando-se parcialmente sempre mais das cerimônias judaicas, até que por fim, as leis de Moisés foram completamente extintas e introduzida uma outra religião (*apud* STEGMANN, 2012, p. 200).

Ressaltamos, ainda, que a teologia da substituição impregnou a hermenêutica bíblica cristã, implementando a compreensão uníssona de que os adeptos do cristianismo substituíram os judeus como povo de Deus escolhido; essa ideia permeou tanto a mentalidade católica lastreada nos Pais da Igreja¹⁷⁴, bem como a do próprio reformador protestante Martinho Lutero, que escreveu, em 1543, uma obra atacando a religiosidade judaica, intitulada: “Dos Judeus e suas mentiras”¹⁷⁵.

A interpretação cristã sempre partiu do pressuposto de que os Judeus foram aqueles que crucificaram Jesus, que o renegaram; sendo, portanto, os seus inimigos primários. Além disso, ressalta Susannah Heschel (1998, p. 75), o judaísmo, em especial o partido dos fariseus, representava, na ótica do cristianismo: hipocrisia, falsa religiosidade, desonestidade e legalismo, tendo sido condenados nos discursos do rabi da Galileia. Portanto, a partir dessa visão sobre a religião de Jesus, a hermenêutica cristã sempre procurou distanciá-lo do seu contexto judaico.

A compreensão de um Jesus desconectado de sua judaicidade e, por que não dizer, como um mestre em franco conflito com a religiosidade do seu entorno, foi produzida em grande parte pelo exercício hermenêutico da igreja cristã ao realizar as leituras dos evangelhos. Não obstante, Flusser vai mais longe, e aponta que a percepção de um Jesus antijudaico, foi construída a partir de um único Evangelho, que é, na sua ótica o de Mateus, senão vejamos:

Se uma pessoa sabe hebraico e grego, e é capaz de aplicar o método de crítica literária à análise dos Evangelhos Sinópticos, descobre que provavelmente todos os trechos que expressam uma tensão antijudaica passaram a existir apenas no estádio grego desses evangelhos e observa que, na maioria dos casos, essas alterações nas narrativas e nos ditos originais hebraicos, aparece apenas em um dos três evangelhos ou são obra de um

¹⁷⁴ O título, “Pai da Igreja”, é aplicado historicamente a alguns líderes cristãos, em função da reverência que muitos nutriam pelos bispos dos primeiros séculos. A estes chamavam reverentemente de “Pais” devido ao amor e zelo que tinham pela igreja, mais tarde, porém, este termo foi sacralizado pelos escritores eclesiásticos. Comumente dividem-se os Pais da Igreja em quatro grandes grupos: Apostólicos, Apologistas, Polemistas e Pós-Nicenos

¹⁷⁵ A obra em questão é recheada de orientações discriminatórias e intolerantes contra os Judeus. A visão acadêmica prevalente desde a Segunda Guerra Mundial é que o tratado exerceu uma grande influência na atitude da Alemanha em relação aos cidadãos judeus nos séculos entre a Reforma e o Holocausto.

único evangelista(...) Outro fato que se esquece com frequência é que uma análise literária crítica não revela, na tradição sinótica, nenhum processo de rejudização. Isso é natural: houve apenas uma progressiva desjudização do cristianismo primitivo. Esses fatos são decisivos para a compreensão do evangelho segundo Mateus (FLUSSER, 2002, p. 95).

Nesta mesma esteira de compreensão, acrescentamos que há, ainda, uma corrente que assevera ser o evangelho segundo Mateus, uma tentativa de atenuar ou mesmo mitigar, por meio do antagonismo ideológico, a relação de Jesus com o judaísmo do primeiro século. Nesse sentido, afirma Dorothy Lee.

O evangelho segundo Mateus nos apresenta uma situação complexa. De um lado, encontramos elementos pró-judaicos essenciais para a identidade tanto do Evangelho como da comunidade. De outro lado, o evangelho segundo Mateus contém elementos antijudaicos, particularmente a invectiva extraordinária do capítulo 23. Ambos os aspetos, como vimos, surgem do contexto de Mateus: uma pequena comunidade sectária, recentemente separada da sinagoga, vivendo no medo de perseguição, lutando para forjar identidade dum passado rompido, tentando manter a sua judaicidade, enquanto afirmando o seu cometimento cristão e abertura aos gentílicos (LEE, 2005, p. 1).

Como já dissemos, os estudiosos da “Terceira Busca” caminham na direção contrária dos outros movimentos da busca pelo Jesus histórico, bem como dos teólogos cristãos em geral; no sentido de que é imprescindível para a compreensão da figura histórica de Jesus, a apropriação do fato de que ele foi um Judeu situado dentro do contexto religioso vigente em seus dias, ou seja, o judaísmo do segundo Templo em pleno século I.

Para reforçar tal premissa, ressaltamos o que afirma E. P. Sanders, quando diz que Jesus era um judeu típico do seu tempo, com uma forte esperança escatológica. Senão vejamos:

Jesus era um profeta escatológico, de acordo com E. P. Sanders – um dos pioneiros e, talvez ainda um estudioso mais significativo da terceira investigação. Sanders recolocou Jesus em seu legítimo lugar como um judeu do século I convencido de que o fim estava próximo (*apud* BLOMBERG, 2009, p. 239).

Andando na mesma esteira de compreensão sobre a judaicidade de Jesus, Barbaglio afirma:

A pesquisa dos últimos vinte anos enfatizou, com justiça a “judaicidade” de Jesus e não falta, com razão, as que chamem atenção para o fato de ele ser um galileu de origem. Mas o campo dos questionamentos está longe de ser

exaurido por esse dado reconhecido; é somente um ponto de partida, porque o judaísmo da época não era de jeito nenhum homogêneo (BARBAGLIO, 2011, p. 96).

Ante o que acabamos de expor, podemos concluir, tranquilamente, que na ótica da “Terceira Busca”, Jesus foi um judeu típico do século I, portanto, as narrativas dos evangelhos fazem transparecer que ele frequentou a sinagoga e o Templo de Jerusalém, seguia os rituais do judaísmo, era um observador da Torá e do sábado, bem como, seus discursos incluíam debates sobre questões relevantes para a espiritualidade judaica. Logo a sua mensagem não estava desconectada do seu contexto judaico, como bem pontuou Dunn:

Vejamos novamente a judeidade de Jesus, Existe na tradição de Jesus um interesse permanente por questões tipicamente judaicas –o que implica a obediência à Torá, como observar o Sábado, o que considerar puro e impuro, frequência à sinagoga, a pureza do Templo. Seguramente Jesus não era alheio a essas questões (2013, p. 84).

Acrescentamos ainda que Stegemann vai mais longe na concepção da judaicidade de Jesus, abordando a questão de forma mais contundente, declarando que Jesus não queria ser outra coisa a não ser simplesmente Judeu e, portanto, a “Terceira Busca” trouxe uma nova luz sobre essa questão. Senão vejamos:

Que Jesus foi um Judeu e não queria ser outra coisa que não Judeu, e que essa percepção entrementes é amplamente aceita também já na pesquisa cristã sobre Jesus, precisa valer como a inovação decisiva da terceira procura por Jesus (2012, p. 144).

Embora possamos sutilmente enxergar, nos evangelhos, um Jesus vivendo como um homem típico do século I, precisamos, necessariamente, analisar o material judaico do período histórico em questão, pois tal material, quando confrontado com os relatos dos evangelistas, revelará a relação de Jesus e de sua mensagem com as escolas rabínicas vigentes.

2.2. Paradigma historiográfico

Os estudiosos aderentes à “Terceira Busca” tiveram a necessidade de revisar o conceito de História¹⁷⁶, dando-lhe um sentido diferente do que se propunha a

¹⁷⁶ Ressaltamos que esta (o paradigma historiográfico) é a diferença peculiar entre as abordagens da “Terceira Busca” pelo Jesus histórico, tendo em vista que o Seminário sobre Jesus compreende ainda a história com a mesma visão da primeira pesquisa com resquícios da nova pesquisa. Em virtude disso, autores como Giussepe Segalla não consideram o movimento do Seminário sobre Jesus como parte da terceira pesquisa. Contudo, preferimos estabelecer categorias dentro da Terceira Busca,

lastrear as buscas anteriores; tal revisão se tornou necessária, tendo em vista que a percepção e fundamentação do que é história está intrinsecamente atrelada ao conceito do Jesus histórico. N. T Wright aborda adequadamente a relação entre a compreensão da impossibilidade de se enxergar o Jesus histórico, e o conceito de História segundo o positivismo da modernidade:

[...] frequentemente é encontrado precisamente nas discussões sobre Jesus: história com *o que os historiadores modernos podem dizer* sobre o assunto. Por “moderno” quero dizer “pós-iluminista”, o período no qual as pessoas imaginavam alguma analogia, ou mesmo uma correlação entre história e as ciências da natureza. Neste sentido, “*histórico*” significa não apenas o que pode ser demonstrado e escrito, mas aquilo que pode ser demonstrado e escrito *dentro da cosmovisão pós iluminista*. É isso que a pessoas frequentemente têm em mente quando rejeitam o “Jesus histórico” (expressão que, desse modo passa a significar, “o Jesus que se enquadra no padrão arbitrário da cosmovisão reducionista”) em favor do “Cristo da fé” (2013, p. 44-45).

Segalla (2013, p. 119) aponta para as mudanças promovidas pelo método no que concerne à historiografia: correção do método histórico crítico; uma valorização das fontes evangélicas; ressignificação no judaísmo do século I e o estabelecimento de uma visão holística sobre a figura histórica de Jesus.

No que concerne à correção do método histórico crítico, Segalla (2013, p. 119) aponta que não pode haver a construção da História, enquanto disciplina acadêmica, sem a inclusão do historiador e de seus pressupostos. Logo, ao se fazer o registro histórico, bem como a sua compreensão crítica, tais processos são afetados pelos preconceitos daqueles que se arvoram em tal exercício.

Desse modo, esse novo paradigma historiográfico, ao romper com a ideia iluminista (positivista, mecanicista e cientificista) de História, passa a compreender o registro histórico como uma realidade hermenêutica, aproximando-se assim, dos conceitos acadêmicos da pós-modernidade¹⁷⁷, em especial daqueles fomentados pela virada linguística.

compreendendo que esta revisão do paradigma historiográfico é típica do movimento que busca o Jesus histórico sob a égide dos pressupostos do paradigma judaico, que também compõe a terceira pesquisa.

¹⁷⁷ Pós-modernidade refere-se à atitude intelectual e às expressões culturais que estão tornando-se cada vez mais predominantes na sociedade contemporânea. É marcada pela quebra dos paradigmas da modernidade, em especial, pelo estabelecimento de uma mentalidade extremamente relativista, e pela rejeição das verdades totalizantes. Para muitos, o marco inicializador da pós-modernidade foi a queda do muro de Berlim (1989). A pós-modernidade também é denominada de modernidade tardia ou modernidade fluida.

Assim, tendo em vista o novo paradigma de História adotado, a “Terceira Busca” faz uma distinção entre a realidade histórica, no que concerne ao “Jesus real”, de sua história reconstruída a partir das testemunhas que fomentaram a tradição oral/escrita realizada a partir do exercício hermenêutico de cada comunidade de discípulos circunscrita a seu contexto histórico-social, que, por fim, tomou forma acabada nos registros dos evangelistas. Nesse sentido, obviamente, a realidade histórica sempre transcende a história que se escreve e se escreveu a respeito dela (SEGALLA, 2013, p. 119).

Ainda nessa compreensão de historicidade, Segalla (2013, p. 119) ressalta que é importante estabelecer uma distinção entre a história original e o conhecimento dessa história. A primeira é imutável, já a segunda progride paulatinamente com as descobertas documentais, arqueológicas, ou mesmo, com as novas abordagens metodológicas, bem como pode tomar novos sentidos à medida que intérpretes circunscritos a novos contextos histórico-sociais se apropriam do relato histórico e firmam suas leituras interpretativas.

Assim, como bem assevera Segalla (2013, p. 118), a terceira pesquisa oferta um novo paradigma metodológico no que concerne ao horizonte cultural de Jesus. É um paradigma pós-moderno no sentido de que parte dos conceitos de complexidade e fragmentariedade: complexidade pelos novos dados e métodos, além da transdisciplinaridade não só com hermenêutica histórica crítica, mas também, como uma série de outras áreas do saber: arqueologia, sociologia, história, linguística, teologia etc. Já a fragmentariedade vai se estabelecer a partir dos resultados obtidos, quando comparados à respectiva complexidade metodológica.

Ressaltamos que a aproximação da “Terceira Busca” com a hermenêutica pós-moderna não significa que a relativização que a caracteriza vá nortear integralmente a pesquisa. Contudo, não deverão ser descartadas as diversas camadas de compreensão a respeito da figura de Jesus que foram estabelecidas desde os primórdios da igreja cristã e foram sendo superpostas durante o processo histórico de desenvolvimento do cristianismo primitivo. Tal premissa ilide qualquer pretensão totalizante a respeito do Jesus histórico (real).

A novidade do paradigma histórico na ótica de Segalla (2013, p. 119) consiste basicamente em três aspectos: “1) Na correção do método histórico-crítico; 2) nas consequências para as fontes evangélicas; 3) na mudança da figura religiosa do judaísmo do século I”.

Percebamos que todo esforço empreendido pela “Terceira Busca” no que concerne ao estabelecimento conceitual da disciplina História, visava garantir uma plausibilidade metodológica a respeito do estudo da vida do Messias. Obviamente, para que isso fosse possível, os pesquisadores da “Terceira Busca” tiveram que aceitar a relevância histórica dos evangelhos. Nesse sentido, vejamos o que assevera Flusser:

As únicas fontes cristãs importantes que se referem a Jesus são os quatro Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João. [...]. Os três primeiros Evangelhos baseiam-se primordialmente em material histórico comum, ao passo que o quarto, João, é corretamente considerado como se mais se preocupasse com a apresentação de uma perspectiva teológica. [...] [...] Ainda que uma documentação objetiva fosse copiosa, as fontes mais genuínas referentes a uma personalidade carismática são seus próprios pronunciamentos e os relatos dos fiéis – lidos a partir de uma abordagem crítica é lógico. [...] Os primeiros registros cristãos sobre Jesus não são indignos de crédito como se costuma acreditar atualmente (2010, p. 2-3).

Ainda sobre o emprego dos evangelhos na pesquisa do Jesus histórico, Geza Vermes aponta para o fato de que a existência dos três sinóticos, embora sejam norteados pela perspectiva religiosa e teológica, ainda assim, tornam-se um fator positivo para a compreensão histórica da pessoa de Jesus. Senão vejamos:

Concedo que nenhum dos evangelistas era historiador profissional, nem mesmo os autores dos evangelhos sinóticos. Também reconheço que cada um deles tinha a sua perspectiva própria, e contou a sua história tendo em vista um propósito específico. Mas um interesse teológico não é mais incompatível com uma preocupação histórica do que uma convicção política ou filosófica. Desde que esse interesse seja admitido, e desde que haja consciência que ele é capaz de afetar toda a obra em escrutínio, o intérprete com o mínimo de habilidade crítica, conseguirá levá-lo em consideração. Neste sentido, o fato de contar com três relatos teologicamente motivados, e não apenas um, é de certo modo feliz e útil, porque os elementos comuns a todos podem ser facilmente detectáveis, o que dá ao historiador a possibilidade de basear seu julgamento nesses dados essenciais (VERMES, 1996, p. 29).

Ainda na discussão do emprego dos evangelhos como fonte histórica, dentro do movimento da “Terceira Busca” surge uma abordagem bastante interessante, implementada e defendida por James D. G. Dunn. Ele advoga que, para uma melhor compreensão do Jesus histórico, deve-se romper com o paradigma

literário¹⁷⁸ e buscar uma melhor visualização da transmissão oral da tradição a respeito do Messias.

O referido autor parte do pressuposto de que a taxa de alfabetização na Galileia do século I era baixíssima e, portanto, os primeiros discípulos de Jesus não eram alfabetizados, logo, seria mais provável que a tradição mais primitiva a respeito de Jesus tenha sido oral (DUNN, 2013 p. 44). Reza Aslan concorda com essa perspectiva, senão vejamos:

As taxas de analfabetismo na Palestina do século I eram incrivelmente altas, sobretudo entre os pobres. Estima-se que cerca de 97% dos camponeses judeus não sabiam ler nem escrever, um número não inesperado para as sociedades predominantemente orais como a que Jesus viveu (2013, p. 59).

Na perspectiva de aproximação da tradição oral e os registros da vida de Jesus consignada nos evangelhos, Dunn (2013, p. 92) estabelece o conceito do *Remembering Jesus*, que implica dizer que a tradição a respeito do Messias era fundamentada nas lembranças fomentadas pelas primeiras comunidades de discípulos. Lembranças que, uma vez consolidadas, tornavam-se a tradição oral reconhecida por cada comunidade que integrava a igreja cristã em seus primórdios. Discutiremos, logo em seguida, alguns dos aspectos pontuados pelo referido pesquisador.

Em primeiro lugar, Jesus causou um impacto na vida das primeiras comunidades de discípulos, isso bem antes do evento pascal. Tal impacto fomentou as primeiras tradições que, de certa forma, já estavam postas e consolidadas mesmo antes da sua crucificação (DUNN, 2013, p. 92).

Em segundo lugar, a tradição oral não era fixa ou estática, mas adaptável a diferentes audiências e situações (DUNN, 2013, p. 92). Ressaltamos que tal premissa se coaduna com a multiplicidade de enfoques dos evangelistas ao relatarem a vida e discursos de Jesus, multiplicidade, que se estabeleceu em função da peculiaridade de cada comunidade. Nessa mesma perspectiva, James H. Charlesworth (1992, p. 30) aponta que todos os evangelistas herdaram tradições, algumas das quais só pertenciam a eles, sendo que cada um deles escreveu a partir de perspectivas sociológicas e teológicas particulares.

¹⁷⁸ O paradigma literário é o pressuposto que a única forma que possibilita a preservação e a transmissão de informações importantes é a escrita, no estudo dos evangelhos. A partir da discussão do problema sinótico, estabeleceu-se a hipótese documentária que defende a realização do processo redacional dos evangelhos sinóticos se deu a partir de fontes documentais comuns denominadas: O evangelho de Marcos, de Q (*Quelle* – fonte em alemão), M (uma espécie de proto Mateus) e L (uma espécie de proto Lucas).

Por fim, Dunn (2013, p. 92) assevera que os aspectos característicos que permeavam a tradição de Jesus permitem o estabelecimento de uma ideia clara do impacto que ele produziu nas primeiras comunidades, o que, após um processo redacional, culminou com os relatos dos evangelistas. Ou seja, os evangelhos apontam para a tradição vigente nos primórdios do cristianismo.

Acrescentamos ainda que, tendo em vista que as primeiras comunidades cristãs eram grupos judaicos, há autores que advogam que os evangelhos além de refletirem a tradição a respeito de Jesus, seriam obras literárias produzidas no âmbito do judaísmo, ainda que por grupos que reconheciam Jesus como o messias de Israel. Nessa esteira de compreensão Leo Baeck afirma:

A tradição do evangelho é acima de tudo, em todos [os aspectos] simplesmente parte da tradição judaica da época [...]. Trata-se de um livro judeu [...], porque é um espírito judaico, e nem um outro, que o habita; porque a fé judaica e a esperança judaica, o sofrimento judaico e aflição judaica, o conhecimento judaico e as expectativas judaicas, e são somente esses elementos que ressoam pelo evangelho (*apud* SHERWIN, 2003 p. 56).

Muito embora reconheçamos que o judaísmo do Segundo Templo era o pano de fundo de Jesus e de seus primeiros discípulos, não enxergamos que era objetivo de todos os evangelistas escreverem seus relatos da vida de Jesus estritamente para comunidades judaicas messiânicas, já que o cristianismo, no período redacional dos evangelhos, havia-se expandido para o mundo gentílico.

Podemos concluir então que, diferentemente das demais abordagens a respeito do Jesus histórico, a “Terceira Busca” enxerga os evangelhos como uma fonte capaz de contribuir para a compreensão do Jesus histórico. Contudo, não significa que sejam utilizados de forma exclusivamente dogmática, mas analisados à luz do pano de fundo judaico de Jesus, bem como analisados a partir do método histórico-crítico.

Conclusões

Acreditamos que as pesquisas anteriores à década de 1980 sobre o Jesus histórico, partem, de certa forma, de premissas limitadas e limitadoras, no sentido de que se lastreiam em um sentimento de desconfiança, eivado de preconceitos a respeito das fontes disponíveis acerca do grande mestre do cristianismo, dentre as quais, podemos destacar os evangelhos.

Nos movimentos forjados a partir do espírito Iluminista (“Velha Busca”, “Não Busca”, “Nova Busca” e o “Seminário de Jesus”), submete-se ao escrutínio racionalista positivista a construção dos evangelhos, excluindo de forma apriorística todos os elementos que fugiam à compreensão racional, a exemplo dos milagres. O pretense “Jesus” histórico que emergia da abordagem, era uma mera desconstrução das narrativas produzidas pelos evangelistas. Nesse aspecto, a descrença lastreada no componente racional era tão dogmática quanto a fé da cristandade. Concordamos com A. Schweitzer ao descrever a história da primeira pesquisa:

A investigação histórica sobre a vida de Jesus não partiu do puro interesse histórico, mas procurou o Jesus da história com aquele que podia ajudá-la na luta da libertação do dogma. Em seguida libertada do *pathós*, buscou o Jesus histórico como era compreensível em seu tempo (*apud* SEGALLA, 2013, p. 72).

Corroboramos com a afirmação de James Dunn (2013, p. 69-70) quando ele compara a “Terceira Busca” pelo Jesus histórico com as demais abordagens, alegando que as que se referem ao segundo caso cometeram equívocos em suas pesquisas, ao deixar de lado questões elementares que foram corrigidas pela primeira opção.

O primeiro equívoco foi compreender a fé como um obstáculo à pesquisa histórica (DUNN, 2013 p. 69). Ou seja, como algo que deveria ser alijado do processo de compreensão a respeito do Jesus histórico, já que, segundo a concepção das buscas racionalistas, a crença das comunidades primitivas concernentes à figura messiânica macularia de tal forma o personagem histórico do grande mestre do cristianismo, que ilidiria qualquer possibilidade de distinção entre a história e mito.

Portanto, os estudiosos das buscas racionalistas positivistas¹⁷⁹, esqueceram, em seus projetos epistemológicos, que a fé faz parte também da construção histórica do personagem Jesus. Ela reflete o impacto que os discursos do mestre galileu produziram na consciência das primeiras comunidades. Pontuamos ainda que, a mobilidade da Igreja do contexto judaico para o mundo helênico, redundou em um processo histórico de desenvolvimento das concepções teológicas, que incluíam entre elas, a cristologia, consolidando no seio de cada grupo as diversas

¹⁷⁹ Estamos chamando aqui de buscas racionalistas positivistas os seguintes movimentos de pesquisas a respeito do Jesus histórico: a “Velha Busca”, a “Não Busca”, a “Nova Busca”, e até mesmo, não obstante de se situar na década de 1980, o Seminário sobre Jesus.

camadas de compreensão a respeito da pessoa Jesus¹⁸⁰. Contudo, para que vislumbremos a figura história de Jesus, não podemos descartar a compreensão da fé dos primeiros discípulos.

O segundo equívoco cometido pelas abordagens racionalistas foi a de focar o método na premissa que toda a transmissão da tradição de Jesus se estabeleceu em termos literários, como uma compilação e redação das fontes escritas anteriores, deixando de lado a contribuição da compreensão do estágio da oralidade, como bem asseverou Dunn:

A maioria dos estudiosos mostra-se disposta a admitir que a tradição mais antiga de Jesus e o período mais antigo da transmissão dessa tradição devem ter sido de natureza oral. Todavia, o fracasso nesse aspecto foi quase total no momento de avaliar que essa transmissão não podia parecer-se com o processo literário. A consequência nefasta foi a incapacidade de se levar a sério o desafio de investigar como essa tradição operava no período oral e de se perguntar se a natureza oral da primitiva tradição poderia ajudar-nos a compreender melhor a forma duradora e atual da tradição de Jesus (2013, p. 69-70).

Assim, podemos depreender, do que acabamos de consignar, que o estudo do desenvolvimento da tradição a respeito da pessoa de Jesus, é fundamental para a compreensão da sua figura histórica. Já que o movimento dessa tradição dentro do seu contexto culminou no processo redacional desenvolvido em cada comunidade, dando voz aos evangelistas.

Ressaltamos ainda que o terceiro equívoco cometido pelas buscas anteriores, foi a de buscar um Jesus peculiar (DUNN, 2013, p. 70); entendamos peculiar, no sentido de ser diferente do seu contexto judaico. O que significou, portanto, no desprezo pela relação entre o grande mestre do cristianismo e o seu entorno, silenciando inclusive o diálogo com a religiosidade que lhe era contemporânea. Contudo, desprezar a inter-relação histórica e social de Jesus com o seu contexto é ilidir a compreensão que os seus discursos possuíam um sentido hermenêutico particular para o seu tempo, e, portanto, devem ser interpretados, para uma melhor

¹⁸⁰ Para ilustrar é importante refletir um pouco sobre a compreensão da figura messiânica de Jesus um pouco depois do evento pascal, a partir de um exemplo em Atos capítulo 1:6-7 “Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor será este o tempo em que restaures o reino a Israel? Respondeu-lhes: “Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade”. Vejamos que, ainda nesse estágio de compreensão, os integrantes da comunidade de fé vislumbravam meramente Jesus como um messias que libertaria o povo de judeu do jugo romano A figura da divindade humanizada e que estabeleceria um reino transcendental é uma camada de compreensão posterior, Logo, as expressões da fé revelam as ressignificações que foram implementadas pós-Páscoa no transcurso do desenvolvimento histórico do Cristianismo, e não necessariamente os relatos históricos sobre o messias cristão, ainda que não descartemos tal possibilidade.

compreensão histórica, logicamente a partir de determinadas chaves hermenêuticas fornecidas pelo judaísmo do século I.

Por outro lado, esclarecemos que a “Terceira Busca” diferentemente das demais abordagens, tem como um dos principais paradigmas para sua pesquisa, o Jesus característico (DUNN, 2013, p. 82-93); que nada mais é que enxergá-lo como um Judeu do século I. Ou seja, como um mestre religioso que foi influenciado pelo pano de fundo judaico, e, também, dialogou com os preceitos religiosos vigentes. Contudo, não obstante a referida aproximação como o judaísmo, compreendemos que Jesus tenha estabelecido ressignificações teológicas e de práxis religiosa, mesmo assim, apropriou-se do patrimônio ideológico religioso vigente no seio do judaísmo do segundo Templo para forjar os seus ensinamentos.

Acreditamos, portanto, que a superposição da mensagem do Evangelho com o pano de fundo judaico, conforme proposto pela “Terceira Busca”, é imprescindível para a definição da similitude entre o pensamento de Jesus com o senso comum vigente entre os Judeus em seus dias, permitindo assim o estabelecimento de uma excelente compreensão da figura histórica do Messias.

Concluimos então, que a “Terceira Busca” representou um avanço metodológico concernente à compreensão da figura histórica de Jesus de Nazaré, estabelecendo uma articulação multidisciplinar que se coaduna com a teologia, bem como, com as Ciências das Religiões.

Referências

ASLAN, Reza. *Zelota: A vida e a época de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Schwarcz - Companhia das Letras, 2013.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: Pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

BLOMBERG, Craig L. *Jesus e os evangelhos: uma Introdução ao estudo dos 4 evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. Análise de historicidade aplicada ao texto de Mateus 5.17-20: Uma discussão sobre Jesus e a Tora. In. *Revista Caminhando*. São Paulo, vol. 13, n o2, p . 41 - 59 , j a n - m a i 08. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

CHARLESWORTH, James H. *Jesus dentro do judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

CORNELLI, Gabriele. Metodologia e resultados atuais da busca pelo Jesus histórico. In: CHEVITARESE, André Leonarndo (Org.); CORNELLI, Gabriele; SELVAITICI, Mônica (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CROSSAN, J. D. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995

DUNN, James D. G. *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus, 2013.

FALBEL, Nachman. Preâmbulo à edição brasileira. In: BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. 15. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

HESCHEL, Susannah. *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SEGALLA, Giusepe. *A pesquisa do Jesus histórico*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as origens do cristianismo*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

FLUSSER, David. *Jesus*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

LEE, Dorothy A. *O Evangelho segundo Mateus e o judaísmo*. 2005. Disponível em: <<http://www.jcrelations.net/O+Evangelho+de+Mateus+e+o+Juda%EDsmo.2927.0.html?L=4>>. Acesso em: 14 dez. 2013.

SHERWIN, Byron L. Quem você diz que sou: Uma nova concepção judaica a respeito de Jesus. In: BRUTEAU, Beatrice (org.). *Jesus segundo o judaísmo: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito do antigo irmão*. São Paulo: Paulus, 2003.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2012

THEISSEM, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

WRIGHT, N. T. *A ressurreição do filho de Deus*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013.

DUNN, James D. G. *Teologia do Novo Testamento. Uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020. 253 p.

*Jairo Rivaldo da Silva*¹⁸¹

Publicado originalmente em 2009, *New Testament Theology: An introduction*, finalmente chega ao Brasil. A obra do *Scholar* (1939-2020), que já possui alguns títulos em português¹⁸², é uma grande contribuição à tradição teológica que não se contenta com formulações dogmáticas construídas a partir de proposições filosóficas deduzidas do texto bíblico. Dunn reconhece que o texto do Novo Testamento traduz um substrato teológico diferente em cada livro. Essa pluralidade que resulta de autores e perspectivas teológicas e eclesiais distintas, faz com que não seja possível falar de apenas uma teologia do Novo Testamento, mas de teologia(s), no plural. O texto começa justamente com essa provocação.

Uma outra questão introdutória, mas, norteadora para Dunn, é se o título “Teologia do Novo Testamento” se refere à teologia defendida pelos escritores dos documentos do Novo Testamento ou à teologia dos próprios documentos. O autor claramente se associa à última posição quando afirma (p. 9) que, sua preferência é entrar no processo pelo qual a Teologia do Novo Testamento surgiu para ver e tratar a teologia dos escritos do Novo Testamento como algo vivo e em movimento, uma luta por questões de fé e vida que vieram a se expressar nesses escritos e foi tanto a razão pela qual eles foram escritos em primeiro lugar, como

¹⁸¹ Doutorando em Ciências da Religião pela universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Filosofia pela UFPE. Especialista em Teologia do Novo Testamento pela UniFil. Atualmente é professor e coordenador da pós-graduação lato sensu em teologia do STJE e Professor de Filosofia na Uninassau Caruaru-PE.

¹⁸² DUNN, James D.G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André- SP: Academia Cristã/Paulus, 2009.

_____. *Unidade e Diversidade no Novo Testamento*. Santo André-SP: Academia Cristã, 2009.

_____. *Jesus em Nova Perspectiva*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. *Jesus, Paulo e os Evangelhos*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.

também para que fossem mantidos como recursos vitais para uma vida de fé contínua, e assim serem considerados como Escritura.

O livro é dividido em seis capítulos. O Primeiro capítulo se dirige ao problema da definição do que seria a Teologia do Novo Testamento. Dunn se dirige a essa questão explorando tópicos que orbitam e possibilitam o questionamento. A primeira dessas questões é o surgimento da categoria denominada “teologia bíblica” no século XVIII. A partir da noção de teologia bíblica do Novo Testamento, Dunn identifica um problema, especificamente na palavra “bíblica”. A complexidade se revela na dificuldade de designar a propriedade da palavra. Bíblia de quem, dos judeus ou dos cristãos? Aqui nós temos um problema que, segundo Dunn, não pode ser ignorado (p. 15), a saber, que a teologia bíblica não pode ser levada a diante sem levar em conta questões fundamentais de autoidentidade e do reconhecimento mútuo no coração do diálogo judeu/cristão. Para Dunn, no coração da teologia bíblica do Novo Testamento está a interface entre uma teologia bíblica judaica e uma teologia bíblica cristã (tendo em vista que a bíblia dos cristãos no período do Novo Testamento é o Antigo Testamento).

Uma segunda questão ligada à definição de uma teologia do Novo Testamento é a questão do cânon. Para Dunn, a dificuldade neste caso, é que, durante o período em que o Novo Testamento estava sendo escrito os limites do cânon eram confusos. Havia discordância com relação a quantidade de escritos na bíblia hebraica e na LXX. Esse fato se tornará ainda mais complexo porque, como afirma Dunn, a LXX era a fonte principal para os escritores do Novo Testamento. Além disso, temos um problema adicional quando pensamos nos escritos do próprio Novo Testamento: no século I não havia cânon algum do Novo Testamento. Segundo Dunn, o máximo que podemos é falar sobre tradições de Jesus que foram valorizadas e funcionaram com autoridade, como também de cartas de Paulo que logo circularam e começaram a adquirir um tipo de status protocanônico para um círculo de igrejas em contínua expansão.

Essa parte do livro é importante porque aqui conseguimos identificar o pressuposto metodológico da abordagem de Dunn: a importância da teologia bíblica como disciplina histórica. A importância de ouvir os textos em seu contexto histórico, como eles foram ouvidos aos serem escritos pela primeira vez ou quando escritos em sua forma duradoura. Isso significa dizer que, para Dunn, existe um problema em vincular uma teologia do Novo Testamento ao cânon do Novo Testamento. O problema reside em abafar as vozes dos escritores do Novo Testamento, não valorizando sua individualidade, mas sua suposta concordância

com um credo ou regra de fé posterior (a teologia conciliar cristã do século IV). Nesse sentido Dunn faz uma indagação provocativa: “essa teologia é propriamente do Novo Testamento ou da igreja do século IV?”.

Uma terceira questão em torno da definição de uma teologia do Novo Testamento é saber se devemos falar de uma teologia ou de teologias, no plural. Para Dunn, é responsabilidade de uma teologia do Novo Testamento tornar clara a diversidade do Novo Testamento. O contrário disso seria um reducionismo ou uma aceitação acrítica da tentativa arbitrária de montar um denominador comum em que todos os autores do Novo Testamento concordaram, formando assim “a teologia do Novo Testamento”. Para Dunn, é uma questão de honestidade intelectual que o teólogo bíblico do Novo Testamento deixe claro as visões divergentes de Mateus, Marcos, Paulo, Tiago, Hebreus etc., em resumo, para Dunn, a única unidade do Novo Testamento é unidade na diversidade (p. 22-23).

A quarta e última questão relacionada à definição da(s) teologia(s) do Novo Testamento é se podemos falar de teologia propriamente dita ou de teologização do Novo Testamento. Para Dunn, produzir uma teologia do Novo Testamento foi um ideal do método histórico crítico quando do seu surgimento. O autor destaca a fixação pela exegese, conseqüentemente, a fixação pelo texto escrito reduzindo a teologia do Novo Testamento a uma espécie de ídolo estático.

Contra essa abordagem, Dunn apresenta a alternativa da teologização do Novo Testamento, entendida como uma corrente dinâmica e viva, capaz de fazer uma ponte legítima entre o que os autores do Novo Testamento primariamente disseram com questões semelhantes ou equivalentes no século XXI. Dunn ressalta que a distinção fundamental aqui não é entre uma abordagem neutra, histórica, arqueológica e congelada do texto; e outra empática, comprometida e restrita à uma comunidade de fé. Mas, uma espécie de meio termo, admitindo, por exemplo, a compreensão do texto bíblico por parte de pessoas que estão fora da fé cristã.

Um último tópico do primeiro capítulo trata da teologia de Paulo como sendo um exemplo de teologização. Dunn sustenta que Paulo é quem nos permite ver claramente o caráter da teologia do Novo Testamento como algo vivo e em movimento. Ele compara a teologia em construção em Paulo com o que ocorre com o conceito de hipóstase que foi desenvolvido para dar conta de uma questão pontual e circunstancial no século IV (defender o conceito de Deus como Trindade). Dunn conclui o capítulo apresentando a dinamicidade de Paulo como

algo que fez escola nos seus dias (uma referência às cartas deuteropaulinas) e deve fazer escola em nossos dias. Segundo ele, “nós mesmos devemos entrar no diálogo, engajar-nos teologicamente com as várias teologizações que o material paulino, pós-paulino e lucano representam” (p. 38).

O capítulo dois se ocupa com o que o autor denomina de “fatores determinantes” para uma teologia (teologizante do Novo Testamento). Dunn enumera três fatores como sendo os principais: 1) os escritos já considerados sagrados ou o Antigo Testamento; 2) a revelação de Jesus; 3) a experiência do Espírito Santo.

Sobre o primeiro, Dunn afirma que para os escritores do Novo Testamento, o Antigo Testamento foi um fator principal e determinante em sua teologização (p. 41). O autor destaca a teologização contínua que foi realizada a partir dos escritos sagrados dos judeus, mesmo antes do período do Novo Testamento. Os manuscritos do Mar Morto são uma evidência desse processo. E o início da(s) teologia(s) do Novo Testamento começa no uso que os escritores cristãos farão do Antigo Testamento.

O segundo fator determinante é a revelação de Jesus Cristo, mais especificamente o impacto da sexta-feira Santa e da Páscoa. Segundo Dunn, os fatores mencionados operam de maneira sincrônica. A morte de Jesus fornece aos seus discípulos uma perspectiva totalmente nova a respeito das Escrituras judaicas, iniciando assim o processo de teologização no Novo Testamento. Além disso, a ressurreição também tem um papel revolucionário nesse processo. O Jesus ressuscitado tornou-se uma lente através da qual os primeiros cristãos viram as Escrituras.

Uma questão levantada pelo autor é se a missão e a mensagem de Jesus são parte do que ele está chamando de teologização. A pergunta é pertinente porque, nos estudos do Novo Testamento, a tese de Rudolf Bultmann de que a teologia (teologização) do Novo Testamento teria início apenas no *kerigma* pós-pascal da igreja, reforçando a famigerada antítese entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Segundo Dunn, essa antítese é tão nefasta quanto a antítese evangelho/lei. Para Dunn, o ministério na Galiléia, portanto, a mensagem e os atos de Jesus que aparecem nas tradições dos sinóticos já são exemplos da teologização do Novo Testamento.

O terceiro e último fator é a experiência do Espírito. Dunn afirma que a experiência do Espírito é o que caracteriza as primeiras comunidades cristãs. Isso é especialmente enfatizado na teologia paulina, joanina e lucana. É especialmente este último que, segundo Dunn, nos mostra como o cristianismo se torna uma

religião para além do judaísmo a partir de uma experiência de efusão do Espírito. Para o autor, a experiência com o Espírito é anterior a uma reflexão dogmática sobre o mesmo. Entretanto, esse fator que privilegia a experiência ao invés do racionalismo dogmático não deve ser encarado como dicotomização, mas como complementariedade.

O capítulo dois termina com uma reflexão a respeito de qual deve ser o objeto de uma teologia bíblica do Novo Testamento. O autor destaca o que chama de “quatro pilares do judaísmo do segundo templo”, a saber, 1) Deus como um; 2) a salvação; 3) a eleição de Israel e; 4) a Torá. Para Dunn, “a questão fundamental para uma teologia bíblica do Novo Testamento é se a mensagem de Jesus ou o evangelho sobre Jesus introduziu uma disjunção radical com essas características centrais do que podemos chamar de teologia bíblica de Israel” (p. 66).

No capítulo três, “A teologia de Deus”, Dunn sustenta a tese de que toda a concepção de Deus que os autores do Novo Testamento sustentam tem como fonte o que está expresso no Antigo Testamento.

Dunn sintetiza os dados herdados pelos autores do Novo Testamento em seis tópicos: a) Deus como criador e juiz; b) Deus como um só; c) o Deus de Israel; d) Deus como transcendente e imanente; e) intermediários angélicos; f) a sabedoria/palavra de Deus.

A exemplo do que faz em sua *Teologia do Apóstolo Paulo*¹⁸³ onde alguns desses tópicos aparecem, a análise de Dunn não possui qualquer vínculo confessional; antes, o autor procede como um genealogista, descortinando a origem de conceitos e compreensões herdadas pelo judaísmo e pelo cristianismo.

Um tópico central nesse capítulo gira em torno do sentido de Jesus Cristo (cristologia) em relação à teologia herdada pelos autores do Novo Testamento. Dunn destaca o *Evento Cristo* como algo que transforma o modo de fazer teologia no Novo Testamento (p. 70). Ele analisa os títulos messiânicos Mestre e profeta, Messias, Filho do homem, Filho de Deus e Senhor para resumir que “é difícil evitar a conclusão, portanto, de que os primeiros teólogos cristãos seguiram a tendência de teologização judaica evidente na tradição da sabedoria de Israel em Fílon e encontraram nela uma maneira frutífera de dar sentido ao significado que se tinha tornado cada vez mais evidente na missão de Jesus e na sua ressurreição e exaltação” (p. 101).

¹⁸³ DUNN, James D. G. *A Teologia do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 55-80.

Um último, e não menos polêmico tópico do capítulo três, é uma livre e qualificada discussão sobre se os primeiros cristãos pensavam em Jesus como Deus. Dunn analisa os textos da bíblia hebraica, do judaísmo pós-exílico e do Novo Testamento, reconhecendo que a questão de saber se os primeiros cristãos adoravam Jesus como Deus é mais complexa do que muitos reconhecem. Um exemplo dessa complexidade está no uso paulino de alguns termos ligados à adoração. Dunn identifica uma certa reserva em Paulo, especialmente, quando o apóstolo usa palavras de agradecimento (que são sempre dirigidas à Deus; nunca a Cristo ou ao Senhor). Sua conclusão após a análise desse uso é a de que “há aqui uma reserva que, se não for notada, pode ser perdida de vista, deixando-nos com uma apreciação imperfeita de *teo-logia* de Paulo” (p. 105).

O capítulo quatro é uma análise da teologia da salvação. Dunn inicia com uma definição ampla do termo “salvação”, demonstrando como o termo surge da condição de fragilidade humana até receber a aceção religiosa com a qual é intuitivamente associado.

Em continuidade a sua abordagem de que a teologia do Novo Testamento é uma *teologização* da herança teológica das Escrituras de Israel, Dunn enumera cinco tópicos dessa herança: a) Deus como Salvador; b) A iniciativa de Deus; c) A fidelidade de Deus; d) Diversas imagens da salvação; e) A esperança da salvação.

No entanto, os tópicos acima são reformulados e ressignificados pelo *Evento Cristo*. A partir deste evento, segundo Dunn, a teologia da salvação no Novo Testamento pode ser resumida em mais cinco tópicos: a) Escatologia realizada; b) A nova aliança; c) Espaço sagrado e expiação; d) Diversas imagens da salvação e; e) A esperança da salvação.

Dunn destaca que a base para uma escatologia realizada está na concepção escatológica do próprio Jesus (Lc 4. 18-21). Além disso, a ressurreição de Jesus era, segundo Dunn, o início da ressurreição geral na compreensão dos primeiros cristãos.

A ideia de uma nova aliança (um novo testamento) está intimamente ligada à morte de Jesus. Dunn afirma que o mais surpreendente na ideia de uma nova aliança é a convicção dos primeiros cristãos seriam os seus destinatários. Contudo, o autor demonstra como essa convicção já estava presente no judaísmo, especialmente em Qumran (p. 125).

O ponto alto deste capítulo é, sem dúvidas, a discussão do papel do Templo no Novo Testamento. Dunn sustenta que esse é um relacionamento ambíguo e confuso. A começar pelo relacionamento de Jesus com o Templo. Conforme o registro dos evangelistas, algumas perguntas ficam sem respostas. Jesus frequentava o templo em suas visitas a Jerusalém. Isso significa dizer que deve ter observado a pureza ritual de acordo com a lei (o que, possivelmente, deve ter servido de base para os judaizantes e os cristãos de Jerusalém continuarem frequentando e venerando aquele espaço sagrado). Entretanto, destaca Dunn, Jesus é lembrado, na tradição dos evangelhos, como alguém que criticou o templo e previu a sua destruição. Isso também deve ter servido de base para a relação conflituosa dos helenistas como Estevão serem contra o templo no livro de Atos.

Uma questão nevrálgica, relacionada ao culto do templo, é a questão da expiação e da morte de Jesus como expiação. Dunn afirma que a morte de Jesus é imaginada de várias maneiras pelos autores do Novo Testamento. Isso inclui o mesmo destino dos outros profetas (At 7.52), a morte de um mártir (Rm 5. 6-8), a vindicação do sofrimento injusto (At 3. 13,26), o preço da redenção da escravidão (1 Co 6.19,20), o ato reconciliador (Rm 5.10), a vitória sobre os poderes malignos (Cl 2. 15), a conquista do poder da morte (Rm 6.9), mas a imagem mais poderosa e duradoura é a do sacrifício expiatório, o sacrifício pelos pecados (Jo 1.29).

Segundo Dunn, a diversidade de concepções no que diz respeito ao significado da morte de Jesus nos levam a duas questões que ainda precisam ser respondidas: será que o abandono do sacrifício expiatório foi simplesmente um outro aspecto do afastamento mais geral do culto de Jerusalém? Ou será que a compreensão da morte de Jesus como expiação era tão central para a mais antiga teologia cristã, que recorrer ao sacrifício do culto era simplesmente inimaginável? (p. 131).

Os dois últimos tópicos deste capítulo estão relacionados à escatologia realizada, especialmente, as diversas imagens de salvação no Novo Testamento e a esperança cristã. Sobre o primeiro, o autor destaca conceitos como redenção, herança, reconciliação, arrependimento e justificação. Sobre o último, Dunn sustenta e fundamenta a antiga e consagrada tensão entre o “já e ainda não”, com especial destaque para a teologia paulina da salvação iniciada, mas ainda não completada.

Por fim, a conclusão de Dunn sobre esses aspectos escatológicos da salvação é que esse assunto é o mais desafiador e problemático de uma teologia do Novo Testamento.

O capítulo cinco é sobre a Igreja de Deus. Aqui Dunn nos conduz ao tema da espinhosa relação entre Israel e a Igreja, o diálogo judeu/cristão nos inícios do cristianismo. Para o autor, o fato de Israel continuar sendo um dado para o Novo Testamento é muito surpreendente, sobretudo, se levarmos em conta o fato de que no final do primeiro século o cristianismo embrionário, possivelmente, já era predominantemente gentio em sua composição (p. 143).

A partir da tese de que a teologia do Novo Testamento é uma teologização dos grandes temas da teologia judaica, Dunn apresenta os temas distintivos com os quais a igreja dialogou, mesmo após sua interação (para não dizer fusão) com categorias gregas filosóficas que conhecemos mais apropriadamente nas formulações credais clássicas a partir do século IV. Os temas são: a) A eleição de Israel; b) Separação, zelo e bênção; c) O facciosismo judeu e; d) A esperança escatológica de Israel.

Cada um destes temas, embora tratados brevemente, nos conduzem à uma releitura e reexame de questões centrais para a construção de uma teologia bíblica do Novo Testamento que emerge do texto em seu contexto, sem deixar de produzir influxos sobre temas sensíveis e fundamentais na atualidade, como, por exemplo, o conflito árabe-israelense.

A exemplo do vem fazendo em todo o livro, Dunn demonstra como a agenda de Israel é ressignificada pelo Evento Cristo e a vinda do Espírito. A teologia herdada pelo autores do Novo Testamento sobre Israel é sintetizada por Dunn nos seguintes tópicos: a) A restauração de Israel; b) Jesus, gentios e “pecadores”; c) “Até mesmo nos gentios”; d) O cumprimento da missão de Israel; e) O corpo de Cristo; f) A substituição ou (re) definição de Israel?; g) Uma ou duas alianças?

De modo abrangente, Dunn demonstra como Jesus, Paulo e a igreja encarnam a missão de Israel no Antigo Testamento, incluindo a missão de ser “luz para os gentios”. O autor não contorna os textos que demonstram que Jesus tem uma missão “tímida” entre os gentios, quando comparada à missão paulina, e analisa histórica e contextualmente, como se deu o impulso missionário de uma religião (o cristianismo) surgida no seio de uma religião essencialmente não missionária como o judaísmo (p. 159-165).

O clímax do capítulo é a discussão sobre a substituição de Israel e a tradição *adversus judaeos*. Dunn revisita as fontes inspiradoras do antissemitismo na história do cristianismo, desde Justino Mártir até Martim Lutero. De acordo com Dunn,

“uma teologia do Novo Testamento não deve ignorar ou camuflar tal material perturbador” (p. 172).

O sexto e último capítulo, “As Saídas Éticas”, é uma discussão sobre o papel da lei de Israel no cristianismo. Dunn assevera que a pergunta: Como deve viver o povo de Deus? não é um adendo do Novo Testamento, mas uma parte integrante do mesmo. (p. 179). O autor faz um mapeamento da lei de Israel, demonstrando a abrangência do seu escopo, bem como suas implicações morais e sociais. O objetivo aqui é demonstrar que o principal propósito da lei para Israel era torná-lo distinto dos demais povos.

O capítulo também destaca a relação de Jesus e de Paulo com a lei. Dunn reconhece que esse é um assunto controverso. De maneira que, a partir da tradição de Jesus, é possível produzir diferentes atitudes em relação à lei. Um exemplo paradigmático é a relação dos primeiros cristãos com a observância do sábado. Textos como Rm 14.5 e Cl 2.16 refletem uma visão cristã de que o sábado não era diferente dos outros dias.

Sobre a relação de Paulo com a lei, Dunn sustenta que ela não é menos controversa. A fim de superar a tradicional dicotomia entre o legalismo e o antinomismo, ele defende que a ética paulina que emerge do evento Cristo e da vinda do Espírito é melhor descrita como uma “ética carismática” (p. 204).

A leitura paulina de Dunn quanto à obrigação dos cristãos guardarem a lei reflete sua posição consonante com as pesquisas de E. P. Sanders do papel da lei no judaísmo do segundo templo. Isso significa dizer que, se em Sanders temos a obediência à lei como um modo de permanecer na aliança (nomismo pactual), demonstrando gratidão pela salvação e eleição; para Dunn “é difícil evitar a conclusão de que a soteriologia de Paulo tem em si mesma uma tensão semelhante entre graça dada e obediência exigida” (p. 207).

A conclusão do autor é que uma teologia bíblica do Novo Testamento deve lidar com a totalidade de Paulo, e não apenas com aquelas passagens que se encaixam em uma grade formada a partir da seleção de textos paulinos.