



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS

Miscelânea Teológica

Volume III · Número 1 · 2023



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Diretor Geral Thomas Magnum

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 3, n. 1
(Maio de 2023)

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

Trimestral ISSN 2763-8561

Corpo Editorial

Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo, Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.

Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

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

Endereço para Correspondência

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

APRESENTAÇÃO

Com o objetivo de divulgar a produção recente dos nossos dissentes, bem como os textos enviados por pesquisadores de variadas tradições teológicas dentro do espectro do protestantismo, a Revista Teológica Jonathan Edwards tem se consolidado, a cada novo número publicado, como um espaço de divulgação de pesquisas e estudos recentes nas diversas áreas de estudo da teologia cristã.

Neste novo número, *Miscelânea Teológica*, recebemos nove contribuições nas áreas de estudos bíblicos do NT, Teologia história, teologia dogmática e abordagens hermenêuticas. O primeiro artigo, *Jesus e Paulo dentro do Judaísmo: Abordagens históricas e perspectivas recentes*, escrito por Pedro Silva, discute as diversas abordagens históricas e perspectivas contemporâneas acerca das relações entre Jesus, Paulo e o judaísmo, explorando as maneiras atuais pelas quais os estudiosos estão examinando o contexto histórico do(s) judaísmo(s) do segundo templo e sua influência no desenvolvimento do movimento de Jesus. O segundo texto, *Jesus como o Israel escatológico na narrativa mateana da tentação*, escrito com TCC pelo nosso pós-graduado Laion Gargano, está dividido em três partes: Na primeira, são analisados alguns temas teológicos e motivos literários de Mateus em sua apresentação de Jesus. Na segunda, é feita uma análise comparativa entre a narrativa da tentação de Jesus e os testes a que Israel foi submetido no deserto. Então, na terceira e última parte, com as informações necessárias em vista, é apresentada uma hipótese sobre o propósito de Mateus ao descrever Jesus dessa forma para a sua audiência. O terceiro artigo, *A imagem (arquetípica) de Deus: uma releitura teológica de Colossenses 1.15a à luz de Ezequiel 1.26-28*, do nosso professor Willian Orlandi, apresenta uma leitura teológica da frase “Ele [Jesus] é a imagem do Deus invisível” em Colossenses 1.15a. A interpretação do professor Willian visa demonstrar que o pano de fundo adâmico, como apresentado por muitos intérpretes, mostra-se insuficiente para explicar o contexto imediato da passagem (1.16 por exemplo). Sua proposta é mostrar que Ezequiel 1.26-28 se encaixar melhor no contexto de Colossenses como um eco e tem um melhor poder explicativo para o desenvolvimento da linguagem cristológica em Cl. 1.15-20. O quarto artigo, *As interpretações do “eu” em Rm 7 e suas ênfases na escatologia inaugurada*, escrito pelo mestrando em estudos bíblicos do NT pelo Seminário Jonathan Edwards, Otoniel Barbosa, tem como objetivo propor uma avaliação das interpretações do “eu” em Rm 7.7-25. O autor faz uma leitura a partir da ótica da escatologia inaugurada. O

quinto artigo, *A Hermenêutica Pentecostal e a valorização teológica de Lucas-Atos*, escrito por mais um dos nossos mestrandos, Wender de Jesus, visa demonstrar que a hermenêutica pentecostal entende os escritos lucanos não apenas como narrativa, um texto que visa apenas informar, mas também como teologia, um texto que busca incentivar a vivência experiencial. O sexto artigo, *Religio licita e o sucesso missionário de Paulo até o início da perseguição aos cristãos sob Nero em 64 d.C.*, escrito por Alisson Arruda, é mais um TCC escrito por um dos nossos estudantes, o artigo propõe uma análise histórica dos eventos que levaram o império romano a não perseguir o movimento cristão em sua gênese. O sétimo texto, *A Clareza das Escrituras e a Pluralidade de Perspectivas Teológicas*, escrito por Igor Paz, artigo tem como objetivo apresentar a doutrina da clareza das Escrituras e analisar se ela é invalidada pela pluralidade de perspectivas teológicas. O texto conclui que não há conflito, pois há na própria Escritura testemunho de pluralidade e que interpretar, com sua consequente pluralidade, é parte do que é ser humano. O oitavo artigo, *A interpretação literária na Hermenêutica do Antigo Testamento*, escrito por Jean-Luc Fobe, tem o objetivo de apresentar a metodologia da hermenêutica literária, sua relevância no processo hermenêutico do AT e os seus benefícios. Uma exemplificação de análise hermenêutica literária do gênero narrativo e poético são apresentados em Êxodo 4:1-9, Salmo 1. A última contribuição é de mais uma de nossas estudantes, Viviane Ennes. No texto, *A representação do feminino em Ester referenciado na obra de Pieter Lastman*, a autora investiga a representação feminina referenciada pela obra de arte de Pieter Lastman baseada no livro canônico de Ester, constante nas Escrituras judaicas.

Esperamos que os textos aqui publicados auxiliem os estudantes de teologia das diversas tradições cristãs espalhadas pelo nosso país afim de que possam se aprofundar em seus estudos e, mais importante: traduzam e apliquem o que aqui é dito em suas comunidades locais de fé.

Jairo Rivaldo da Silva

Editor-Chefe

SUMÁRIO

Jesus e Paulo dentro do Judaísmo: Abordagens históricas e perspectivas recentes 7

Pedro Silva

Jesus como o Israel escatológico na narrativa mateana da tentação.....36

Láion Gargano Ramos

A imagem (arquetípica) de Deus: uma releitura teológica de Colossenses 1.15a à luz de Ezequiel 1.26-28.....53

Willian V. Orlandi

As interpretações do “eu” em Rm 7 e suas ênfases na escatologia inaugurada 79

Otoniel Barbosa de Faria

A Hermenêutica Pentecostal e a valorização teológica de Lucas-Atos.....97

Wender Aparecido de Jesus

Religio licita e o sucesso missionário de Paulo até o início da perseguição aos cristãos sob Nero em 64 d.C..... 118

Alisson Pedrosa da Silva Fontes

A Clareza das Escrituras e a Pluralidade de Perspectivas Teológicas..... 142

Igor dos Santos Paz

A interpretação literária na Hermenêutica do Antigo Testamento 153

Jean-Luc Fobe

A representação do feminino em Ester referenciado na obra de Pieter Lastman 176

Viviane Dias Ennes

Jesus e Paulo dentro do Judaísmo: Abordagens históricas e perspectivas recentes

*Pedro Silva*¹

Resumo: O artigo discute as diversas abordagens históricas e perspectivas contemporâneas acerca das relações entre Jesus, Paulo e o judaísmo, explorando as maneiras atuais pelas quais os estudiosos estão examinando o contexto histórico do(s) judaísmo(s) do segundo templo e sua influência no desenvolvimento do movimento de Jesus. O foco central do artigo é a apresentação das perspectivas “Jesus dentro do judaísmo” e “Paulo dentro do judaísmo”. Essas abordagens propõem que tanto Jesus quanto Paulo permaneceram fiéis à Torá e não romperam com o judaísmo.

Palavras-chave: Jesus, Paulo, judaísmo primitivo, cristianismo primitivo, pós-supersessionismo.

Abstract: The article discusses the various historical approaches and contemporary perspectives regarding the relationships between Jesus, Paul, and Judaism, exploring the current ways in which scholars are examining the historical context of Second Temple Judaism(s) and its influence on the development of the Jesus movement. The central focus of the article is the presentation of the perspectives "Jesus within Judaism" and "Paul within Judaism". These approaches propose that both Jesus and Paul remained faithful to the Torah and did not break with Judaism.

Keywords: Jesus, Paul, early Judaism, early Christianity, post-supersessionism.

1. Introdução

O Verme, Cristo, Destruiu o Judaísmo. Deus designou um ‘verme’ para ferir a planta. Isso significa que Cristo apareceu com seu evangelho em um momento em que os judeus se vangloriavam de que somente eles eram o povo de Deus. Ele atacou a planta selvagem, ou seja, pregou contra ela e aboliu a Lei por meio de Seu Espírito Santo e nos libertou da Lei e de seu poder. Portanto, o judaísmo murchou e decaiu em todo o mundo.²

Desde o período do Shoá, muitos cristãos têm se tornado cada vez mais conscientes do perigo do antijudaísmo e antissemitismo no pensamento cristão. Como resultado, nas últimas cinco décadas, uma grande parte dos estudos neotestamentários tem revisto suas metodologias e visões sobre o judaísmo no primeiro século. Nesse sentido, dois livros publicados na década de 70 se destacaram por suas importantes contribuições e influência na academia de estudos

¹ Graduando em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória-ES. Membro do grupo (Ginosko) de estudos avançados em NT do Seminário Teológico Jonathan Edwards. E-mail: pedro37eze@gmail.com

² Lutero, Sermon on the Cross and Passion of Christ. Fortress Press. Martin Luther: Selection of Christian Writings. Minneapolis, 2007. p. 329-330.

neotestamentários e suas pesquisas subsequentes: "Jesus the Jew" (1973), de Geza Vermes, e "Paul and Palestinian Judaism" (1977), de E.P. Sanders. O objetivo desta pesquisa é apresentar os avanços que vêm ocorrendo nas pesquisas sobre a judaicidade de Jesus e como esses avanços influenciaram as pesquisas sobre Paulo. Um dos focos principais será na apresentação das principais premissas da perspectiva mais recente na academia de estudos paulinos, conhecida como "Paulo dentro do Judaísmo". Essa abordagem propõe que o apóstolo Paulo permaneceu como um judeu devoto e que sua teologia não representou uma ruptura com o judaísmo, mas sim uma interpretação inovadora da fé em Jesus dentro do contexto judaico diversificado do segundo templo.

2. Terceira Busca do Jesus Histórico e a Ênfase na Judaicidade de Jesus

Os primeiros estudiosos do Jesus histórico enxergavam nitidamente uma clara antítese entre Jesus e o judaísmo³. No entanto, desde o trabalho de Vermes, tem se tornado comum enfatizar que Jesus era judeu. Essa ênfase cresceu consideravelmente graças ao desenvolvimento da terceira busca pelo Jesus histórico e à revalorização da identidade de Jesus como judeu, bem como à necessidade de compreendê-lo no contexto do judaísmo do primeiro século. Desde então, a atenção da pesquisa se voltou para o mundo sociocultural de Israel no século I. Compreendendo-se melhor o mundo judaico no qual Jesus e os apóstolos estavam imersos, abrem-se novas possibilidades para compreensão também da cristologia. Dois dos principais nomes da terceira busca pelo Jesus histórico são certamente James Dunn e N.T. Wright. Para Wright: "Jesus deve ser compreendido como um pleno, mas ainda, judeu do primeiro século passível de ser crucificado, seja qual forem as consequências teológicas e hermenêuticas disso"⁴. Portanto, a mensagem de Jesus é avaliada pelo seu significado que ela deve ter tido a luz da sua audiência judaica do primeiro século.

No entanto, a questão do quão judeu Jesus era ainda é bastante debatida.⁵ Desde então esse tem sido um dos principais pontos da discussão, o "*quão judeu Jesus era?*"⁶. Alguns como John Dominic Crossan veem um nítido contraste do Jesus judeu com o judaísmo normativo dos seus dias "Jesus se via como o 'opponente funcional, alternativo e substituto' do

³ Veja Hermann Samuel Reimarus, *Fragments*, trans. Ralph S. Fraser, ed. Charles H. Talbert (Chico, CA: Scholars Press, 1970), 100–101; Ernest Renan, *The Life of Jesus* (New York: Modern Library, 1927), 224; Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, trans. Thomas Bailey Saunders (Philadelphia: Fortress, 1957); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.

⁴ Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress Press, 1994) 396–98.

⁵ Veja Wright falando de "um Jesus judeu que se opunha a algumas características de alto perfil do judaísmo do primeiro século, portanto não era tão judeu assim" em *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1997) 93.

⁶ Meier, *Um Judeu Marginal V. 2 - Livro 1* (Imago Editora, 2003) 78.

templo judaico em Jerusalém”.⁷ Embora N.T. Wright seja reconhecido por suas valiosas contribuições para a pesquisa da judaicidade de Jesus, é importante destacar que ele também defende a ideia de que Jesus era, em certa medida, um "judeu anômalo":

Jesus atacou implicitamente e explicitamente o que havia se tornado símbolos padrões da cosmovisão judaica do período do segundo templo; ele os via não como ruínas em si mesmos, mas como ultrapassados, pertencentes ao período anterior à vinda do reino e a serem descartados agora que o novo dia havia raiado.⁸

Uma das principais justificativas para os estudiosos quase sempre perceberem Jesus como um “judeu anômalo” são (a) suas interações com as leis de pureza, (b) seus ensinamentos sobre as leis alimentares. Para eles, pelo menos um aspecto central da vida judaica – a pureza ritual e o culto no templo – perpetuava um sistema social injusto que Jesus procurou superar. A esta luz, Jesus representa a igualdade, enquanto o judaísmo representa a desigualdade. Comentando sobre esse contraste da liberdade de Jesus com o sistema de pureza ritual, Paula Fredriksen alega que “isso é apenas apologética religiosa disfarçada de pesquisa histórica, essa é uma caricatura gerada por abstrações, por meio das quais um conjunto de atributos politicamente e eticamente agradáveis definem tanto Jesus (igualitário, atencioso) quanto, negativamente, a maioria de seus contemporâneos judeus”.⁹

De acordo com a interpretação tradicional, a relação de Jesus com as leis alimentares implica uma oposição entre impureza ritual e imoralidade, sugerindo que ele teria rejeitado as leis dietéticas e a pureza levítica em favor do comportamento moral.¹⁰ No entanto, críticas constantes à visão tradicional têm resultado em reavaliações.¹¹ Abordagens em evolução buscam propor que os textos de Jesus devem ser interpretados como debates sobre a aplicação

⁷ Crossan, *Historical Jesus* (HarperOne, 2010) 355.

⁸ Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress Press, 1994) 93.

⁹ Fredriksen, P. (1995). What You See is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus. *Theology Today*, 52(1), 75–97. <https://doi.org/10.1177/004057369505200107>.

¹⁰ Veja Wright, "The Meal Jesus Gave Us: Understanding Holy Communion" (Westminster John Knox Press, 2002). Wright afirma que “o alimento e a mesa são temas importantes na Bíblia, e o judaísmo tinha suas próprias leis e práticas em torno desses temas. Mas em Jesus, vemos algo novo acontecendo. As leis alimentares e outras práticas judaicas não são mais a base para a comunhão com Deus e com os outros”. Veja também N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 396–398, onde Wright novamente defende que Jesus revogou as leis alimentares. Veja também Räisänen, “Jesus and the Food Laws”; J. Meier, *Um Judeu Marginal*, 4:359; Veja também L. W. Hurtado, *Mark* (NIBC; Peabody, 1989), Hurtado afirma que “o ensinamento de Jesus não apenas questiona uma característica importante da prática religiosa judaica tradicional, mas também rescinde um grande corpo de material do Antigo Testamento que lida com tais leis rituais”, 111-12.

¹¹ Veja Sanders, *Jesus and Judaism* (Fortress Press, 1985), 264–67, Sanders argumenta que o Jesus histórico manteve as leis alimentares. Confira Fredriksen, “Did Jesus Oppose Purity Laws?” (*Harvard Theological Review* 94, no. 3, 2001); Rudolph, “Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b” (*Evangelical Quarterly* 74:4, 291–311); Wassen, “The Jewishness of Jesus and Ritual Purity.” *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 68, no. 1 (2012); Van Maaren, “Does Mark’s Jesus Abrogate Torah? Jesus’ Purity Logion and its Illustration in Mark 7:15–23”.

adequada das leis dietéticas por conta dos fariseus estarem colocando suas tradições acima da Torá. Essas reavaliações procuram rejeitar a ideia de que Jesus era um oponente da tradição judaica e sugere que, na verdade, ele estava profundamente envolvido no debate interno da comunidade judaica sobre a interpretação adequada da Torá.¹²

Em contraste com a percepção de um Jesus “judeu, mas não tão judeu assim”, varios biblistas¹³ vem enfatizando a continuidade entre os ensinamentos de Jesus e os de seus companheiros judeus, sendo assim, procurando colocar Jesus dentro do judaísmo, não contra ele, e não procurando causar sua morte. Visualizando Jesus como um "judeu judeu", ou seja, um judeu praticante que estava profundamente imerso na tradição judaica e nas práticas halaquicas do seu tempo. Em vez de vê-lo como um judeu "marginal" ou "anômalo", esses pesquisadores afirmam que Jesus deve ser compreendido dentro do amplo espectro de práticas e crenças do(s) judaísmo(s) do Segundo Templo. Em apoio a essa perspectiva, a professora Amy-Jill Levine argumenta que Jesus não era um crítico de sua tradição, mas sim um judeu devoto que estava comprometido em aprimorar e aprofundar a compreensão e prática da Torá¹⁴. Os estudiosos que defendem a perspectiva de "Jesus dentro do judaísmo" consideram a grande diversidade e riqueza do(s) judaísmo(s) do primeiro século como um importante parâmetro para entender Jesus como alguém que ainda estava dentro dos limites de suas tradições ancestrais. Nesse sentido, a estudiosa Jen Rosner destaca que:

Quando Jesus discorda ou se opõe a outras figuras de autoridade judaicas de sua época, somos rápidos em supor que ele estava deixando de lado o judaísmo e fundando uma coisa nova chamada cristianismo. No entanto, fazer isso é desconsiderar a realidade de que o judaísmo sempre foi sobre judeus discutindo sobre como aplicar e interpretar adequadamente a palavra e os mandamentos de Deus. Há um velho ditado: “Dois judeus, três opiniões”, e isso é bem verdade sobre a existência judaica ao longo dos séculos. A esse respeito, uma compreensão adequada do judaísmo nos permite reimaginar o relacionamento de Jesus com ele;

¹² Os debates sobre a relação de Jesus com as leis alimentares kosher têm sido amplamente centrados em torno de Marcos 7:19b. Os defensores das leis alimentares normalmente apresentam duas propostas para explicar essa passagem. A primeira proposta sugere que a retórica de Jesus em Marcos 7 é sobre a direção da impureza, e não sobre a pureza dos alimentos em si. Essa interpretação é fundamentada no debate farisaico sobre lavagem das mãos antes das refeições. Sobre isso veja Matthew Thiessen. *Jesus and the Dietary Laws - Appendix - Jesus and The Forces of Death* (Baker Academic, 2020). A segunda proposta argumenta que Marcos 7:19b é uma inserção editorial destinada a justificar a isenção dos gentios das leis dietéticas de Levítico 11. Com o contexto de Atos 15, a passagem é compreendida como uma questão de aplicação haláquica para os gentios, e não como uma declaração apocalíptica de que todos os alimentos agora são puros. Sobre isso veja Rudolph, *Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b*. *Evangelical Quarterly* 74:4, pg 291-311.

¹³ Joseph Klausner, David Flusser, Geza Vermes, Paula Fredriksen, Amy-Jill Levine, Anders Runesson, David Rudolph, Matthew Thiessen, Cecilia Wassen, Isaac W. Oliver, John Van Maaren, Jen Rosner.

¹⁴ Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (HarperOne, 2009) 154.

ele não estava acabando com ele, ele estava mostrando como, através dele, o judaísmo estava sendo apresentado da maneira que os profetas predisseram.¹⁵

O desenvolvimento do diálogo religioso entre judeus e cristãos vem produzindo uma nova corrente acadêmica chamada de "Jesus dentro do judaísmo" (ou "Jesus within Judaism") que tem surgido como resultado dessas reavaliações. Seu principal objetivo é analisar os evangelhos canônicos (Mateus¹⁶, Marcos¹⁷, Lucas¹⁸ e João¹⁹) a partir de uma perspectiva judaica do primeiro século. Essas pesquisas utilizam uma metodologia que envolve a análise de tradições judaicas, literaturas e práticas culturais do segundo templo que influenciaram os autores dos evangelhos canônicos. O objetivo é compreender como esses autores entenderam e apresentaram Jesus em seu contexto histórico e cultural judaico do primeiro século. Portanto, para esses estudiosos, Jesus como um bom judeu de seus dias, estava preocupado em guardar a lei de forma adequada e em fazer argumentos legais sobre por que ele a mantinha da maneira que fazia. Conforme os estudos sobre o judaísmo do primeiro século vão se desenvolvendo e tendo progressos, mais ainda vão se criando pressupostos para a defesa de um Jesus dentro do Judaísmo.

As pesquisas sobre a judaicidade de Jesus são extremamente relevantes tanto para os cristãos quanto para os judeus, pois oferecem uma visão mais precisa e contextualizada da figura de Jesus e de sua mensagem. De fato, Barbara Meyer destaca que compreender o judaísmo de Jesus é crucial para entender a natureza do Deus de Israel, enquanto que ignorar essa dimensão pode levar a uma concepção distorcida e abstrata de Deus.²⁰ As pesquisas "Jesus dentro do judaísmo" representam uma importante oportunidade de estabelecer um diálogo construtivo e respeitoso entre as tradições religiosas e culturais que compõem a

¹⁵ Jen Rosner, *Finding Messiah: A Journey into the Jewishness of the Gospel* (IVP, 2022) 63.

¹⁶ (Ed. Runesson e Gurtner), *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel* (SBL Press, 2020); Goldstone, *The Structure of Matthew's Antitheses in Light of Early Jewish, Christian and Rabbinic Sources* (Journal for the Study of the New Testament, 2017); Cruise, *A Methodology For Detecting and Mitigating Hyperbole in Matthew 5:38-42*; Em breve Runesson, "Reading Matthew After Supersessionism" (New Testament after Supersessionism Series).

¹⁷ Van Maaren, "The Gospel of Mark within Judaism: Reading the Second Gospel in its Ethnic Landscape." P.h.D thesis, McMaster University, 2019; Em breve Vered, "Reading Mark After Supersessionism" (New Testament after Supersessionism Series).

¹⁸ Isaac W. Oliver, "Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts" (Oxford University Press, 2021); Oliver, "Torah Praxis after 70 C.E.: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts." P.h.d thesis (University of Michigan, 2012); Kinzer, "Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen: The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise" (Cascade Books, 2018); Moraff, "Children of the Prophets and the Covenant": A Post-Supersessionist Reading of Luke-Acts" (Religions 14:120, 2023). Em breve Rudolph e Kinzer, "Reading Luke-Acts After Supersessionism" (New Testament after Supersessionism Series).

¹⁹ Cirafesi, "John within Judaism Religion, Ethnicity, and the Shaping of Jesus-Oriented Jewishness in the Fourth Gospel" (Brill, 2021).

²⁰ Barbara Meyer, "Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations" (Cambridge University Press, 2020) 72.

história do cristianismo e do judaísmo. Essas investigações podem contribuir significativamente para a compreensão do contexto histórico e cultural em que Jesus viveu e pregou, bem como para o aprofundamento da relação entre as duas tradições.

Além disso, o estudo do judaísmo de Jesus pode desempenhar um papel relevante no combate ao antissemitismo. Infelizmente, a história do cristianismo está repleta de episódios de discriminação, perseguição e violência contra os judeus, muitas vezes justificados por interpretações equivocadas das Escrituras e da figura de Jesus.²¹ Ao reconhecer e valorizar a judaicidade de Jesus, os cristãos podem desenvolver uma relação mais positiva e construtiva com o judaísmo, baseada no diálogo, na compreensão mútua e no respeito às diferenças.

3. NPP e os avanços nos estudos sobre o Judaísmo do Segundo Templo

A(s) Nova(s) Perspectiva(s) sobre Paulo (NPP) é uma abordagem da academia de Novo Testamento, que busca interpretar as cartas paulinas em consonância com a compreensão do judaísmo do primeiro século, levando em consideração seus próprios termos. Desde a Reforma Protestante, a leitura dos escritos de Paulo tem sido amplamente influenciada pelos pontos de vista dos reformadores, que atribuíam os atributos negativos que associavam ao catolicismo romano do século XVI ao Judaísmo do Segundo Templo. Essas perspectivas históricas protestantes sobre Paulo são conhecidas como "a velha perspectiva" ou "perspectiva luterana" pelos defensores da NPP. A NPP representa uma resposta à perspectiva da Reforma sobre Paulo, ou seja, a interpretação luterana tradicional.²² Os apoiadores da NPP defendem que houve uma interpretação equivocada de Paulo ao longo dos séculos, que gerou uma representação desonesta do judaísmo na tradição cristã:

- Graça x legalismo
- Fé x obras

²¹ Veja "The Cambridge Companion to Antisemitism" (Cambridge 2022), Carroll, "Constantine's Sword: The Church and the Jews--A History" (Mariner Books, 2002); Michael L. Brown, "Our Hands Are Stained with Blood: The Tragic Story of the Church and the Jewish People" (Destiny 2019); Soulen, "The God of Israel and Christian Theology" (Augsburg Fortress, 1996); Korn, "The Church in the Jews" em "Understanding the Jewish Roots of Christianity: Biblical, Theological, and Historical Essays on the Relationship Between Christianity and Judaism" (Lexham Press, 2021); Joel Richardson, "Quando um Judeu Governar o Mundo: O que a Bíblia realmente diz sobre Israel no Plano de Deus" (Impacto Publicações & ABase, 2019); Igor Sabino, "Por amor aos patriarcas: reflexões brasileiras sobre antissemitismo e sionismo cristãos" (Editora 371, 2020).

²² A perspectiva tradicional luterana entende que Paulo em suas cartas está argumentando contra uma cultura judaica legalista que busca ganhar sua salvação por meio de obras. Confira David A. deSilva, "The Letter to the Galatians : The New International Commentary on the New Testament" (Eerdmans, 2018) 33.

- Evangelho x lei
- Cristianismo x judaísmo

Krister Stendahl foi um dos primeiros a desafiar a perspectiva tradicional de que Paulo era um cristão proto-luterano. Em 1963, ele publicou o artigo "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", seguido por seu livro "Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays" em 1977, argumentando que a visão luterana típica da teologia de Paulo não estava alinhada com suas próprias declarações escritas e baseada em suposições incorretas sobre suas crenças. Embora tenha sido um pastor luterano e mais tarde bispo da Igreja Luterana da Suécia, seus pontos de vista foram percebidos como uma ameaça à teologia protestante, limitando seus efeitos a curto prazo na comunidade acadêmica.

No entanto, em 1977, a publicação do livro "Paul and Palestinian Judaism" por E.P. Sanders foi um marco na área de estudos paulinos, causando uma grande inovação na academia. Desde então, existe uma notável distinção entre o "antes" e "depois" da obra. Sanders desafiou a perspectiva cristã predominante, argumentando que a visão tradicional do judaísmo como uma religião baseada em "obras" estava equivocada e era preconceituosa. Esta visão tradicional contrastava o judaísmo como uma religião baseada em obras, enquanto o Cristianismo como sendo a religião da fé; o judaísmo como uma religião legalista, enquanto o Cristianismo como a religião da graça. Sanders contestou esses estereótipos e afirmou que o judaísmo do Segundo Templo não era caracterizado pelo legalismo, e que os judeus não acreditavam que sua justificação seria determinada por suas obras. Ele defendeu que o judaísmo era, na verdade, uma religião da graça²³. De acordo com Sanders, o judaísmo do primeiro século não era mero 'legalismo', nem era orientado para a "salvação pelas obras". Como povo escolhido de Deus, eles estavam sob sua aliança. Sanders conclui que os judeus se apoiavam no que ele chamou de "nomismo da aliança":

O 'padrão' ou a 'estrutura' do nomismo da aliança é a seguinte: (1) Deus escolheu Israel e (2) entregou a lei. A lei implica (3) a promessa de Deus de manter a eleição e (4) a exigência da obediência. (5) Deus recompensa a obediência e pune a transgressão. (6) A lei prevê os meios de redenção, que resultam na (7) preservação ou no restabelecimento da relação pactual. (8) Todos aqueles que permanecem na aliança por obediência, expiação e misericórdia de Deus pertencem ao grupo que será salvo. Uma interpretação importante do primeiro e do último ponto é que a eleição e principalmente a salvação são consideradas fruto da misericórdia de Deus, e não da ação humana.²⁴

²³ E.P. Sanders, "Paul and Palestinian Judaism :40th Anniversary Edition" (Fortress Press, 2017) 543.

²⁴ Ibidem, pág 75.

Sanders sustenta que, contrariando a crença convencional, seguir a lei não era um meio para entrar na aliança, mas sim uma forma de permanecer nela. Stephen Westerholm, ao comentar sobre a relevância do livro de Sanders para os estudos paulinos, expressou o seguinte:

A contribuição mais importante do livro, eu suspeito, será que ele banirá pelo menos algumas das piores caricaturas do Judaísmo da discussão por um longo tempo. Mesmo que nem todos leiam o livro, sua reputação se espalhará. E os estudiosos, sem dúvida, hesitarão antes de dizer qualquer coisa que possa levar um ouvinte consciente a sussurrar nada muito baixo para seu vizinho que balança a cabeça: “Ele obviamente não leu E.P. Sanders.”²⁵

A obra de Sanders teve uma grande influência em N.T. Wright e James Dunn, que seguiram desafiando a perspectiva tradicional luterana. No entanto, apesar de terem sido influenciados pelo trabalho de Sanders, suas interpretações diferem em vários aspectos e nunca houve consenso entre eles. N.T. Wright foi o primeiro a empregar o termo "Nova Perspectiva sobre Paulo" em sua palestra na Tyndale University em 1978.²⁶ Entretanto, o termo só se tornou conhecido depois de James Dunn usá-lo como o título de uma de suas palestras em 1982.²⁷ Enquanto Wright é o principal responsável por popularizar a NPP fora de ciclos acadêmicos graças a seus diversos livros publicados, James Dunn é um dos principais nomes que popularizaram a NPP na Academia.

Um dos principais motivos pelos quais a NPP é recebida com estranheza e rejeição em círculos reformados e evangélicos é devido às abrangentes implicações que surgiram com a desconstrução da antiga concepção "Paulo luterano reformado" acerca da doutrina da justificação.²⁸

4. Paulo dentro do Judaísmo

A perspectiva mais recente sobre Paulo é conhecida como "Paulo dentro do Judaísmo" ou, em inglês, "Paul within Judaism". Embora tenha apenas uma ou duas décadas, essa perspectiva foi formalmente apresentada na reunião anual da Society for Biblical Literature

²⁵ Stephen Westerholm, 1979.

²⁶ Wright, "Justification: God's Plan Paul's Vision" (IVP Academic, 2016) 11-12.

²⁷ Dunn, "A Nova Perspectiva sobre Paulo" (Paulus Editora, 2011) 95.

²⁸ Para uma análise das implicações da NPP para a doutrina da justificação, veja Dunn, "A Nova Perspectiva sobre Paulo" (Paulus Editora, 2011); Wright, "Justification: God's Plan Paul's Vision" (IVP Academic, 2016). Confira também Neil Martin, "Galatians Reconsidered: Jews, Gentiles, and Justification in the First and the Twenty-First Centuries" (Apollos, 2022). Martin apresenta uma abordagem que busca conciliar os pontos de vista da Paul Within Judaism e da perspectiva evangélica sobre a doutrina da 'justificação pela fé'. Este seu livro é uma síntese da sua tese de doutorado, "Forward to the past: regression in Galatians" (Oxford, 2019).

(SBL) em 2010, cujo tema era "Paulo e o Judaísmo". Na ocasião, vários ensaios foram apresentados como papers, e outros tantos continuaram a ser apresentados nas sessões anuais subsequentes. A metodologia da PwJ é desenvolvida com base nos avanços das pesquisas que vêm ocorrendo nas áreas de Estudos Comparativos de Religiões, Estudos do Judaísmo do Segundo Templo, Cristianismo Primitivo e Estudos de Raça e Etnia na Antiguidade Clássica.

É claro que outras abordagens mais recentes desenvolvidas nos últimos quarenta anos influenciaram a metodologia da Paulo dentro do Judaísmo. Entretanto, a PwJ não se considera dentro da NPP ou uma perspectiva contrária a ela, pelo contrário, a Paulo dentro do Judaísmo é um desenvolvimento da desconstrução de algumas caricaturas a respeito do antigo judaísmo. A perspectiva deve muito aos insights de vários estudiosos que compartilham algumas premissas, incluindo Stendahl, Sanders, Dunn e outros. Além disso, é importante destacar os pontos de vista desenvolvidos por aqueles que esboçaram algumas de suas ideias-chave, como George Foot Moore, Hans Joachim Schoeps, W. D. Davies e Pinchas Lapide, para citar alguns dos mais importantes. Boccaccini, por sua vez, apresenta de maneira própria as convicções fundamentais da perspectiva Paulo dentro do Judaísmo:

Um novo paradigma está surgindo hoje com a Paulo dentro do Judaísmo - um paradigma que visa redescobrir totalmente o judaísmo de Paulo enquanto enfatiza que Deus também não rejeitou sua aliança com o povo judeu. (Rm 11:1; Fp 3:5).²⁹

É importante ressaltar também que a perspectiva "Sonderweg" ou "duas alianças", que encontra nas cartas de Paulo a crença em um "caminho especial" para os não-judeus se envolverem na salvação por meio de Cristo, bem como a salvação de judeus ocorrendo através da aliança histórica do Sinai com Israel, é uma fonte utilizada da Paulo dentro do Judaísmo. Essa visão, iniciada por Lloyd Gaston, John G. Gager e Stanley K. Stowers, é defendida por alguns proponentes da Paulo dentro do Judaísmo, mas não por todos. Os proponentes mais recentes da PwJ vem rejeitado veementemente a Sonderweg.

A PwJ tem sido alvo de considerável atenção acadêmica tanto de apoiadores quanto de críticos, devido às suas releituras ousadas. Embora não seja um defensor da PwJ, Brant Pitre reconhece que essa perspectiva é um dos avanços mais significativos nos estudos paulinos nos últimos anos.³⁰ Um estudioso que segue a perspectiva da PwJ pode ser definido como aquele que se identifica com essa abordagem ou foi reconhecido como tal por outros especialistas. Este grupo possui um núcleo interno que se reúne regularmente nas sessões da SBL (Society

²⁹ "Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism" (Fortress Press, 2016) 11.

³⁰ Brant Pitre, "Perspectiva Católica Romana em resposta a Zetterholm," em "Perspectivas sobre Paulo, Cinco pontos de vista", editado por Scot McKnight e B. J. Oropeza (Thomas Nelson Brasil 2021) 194–200.

for Biblical Literature). Ao longo dos anos, muitos outros estudiosos aderiram a essa perspectiva por meio de publicações de artigos ou livros, embora os limites externos possam ser um pouco confusos em relação a quem incluir. Entre os colaboradores mais prolíficos estão William S. Campbell, Kathy Ehrensperger, Neil Elliott, Pamela Eisenbaum, Paula Fredriksen, Caroline Johnson Hodge, Mark D. Nanos, Matthew V. Novenson, David J. Rudolph, Anders Runesson, Matthew Thiessen, J. Brian Tucker, Magnus Zetterholm, Karin Hedner Zetterholm, Andrew Rillera, Ryan Collman e Ralph J. Korner.

Eisenbaum ao escrever sobre o grupo de estudiosos colaboradores da PwJ, afirma o seguinte: “O que compartilhamos é a mesma orientação básica em relação a Paulo”.³¹ A PwJ é uma perspectiva que apresenta pressupostos e características principais compartilhadas, mas que também conta com divergências entre os estudiosos. Embora haja uma forte representação nos Estados Unidos, Canadá e Escandinávia, o número de publicações ainda é limitado em comparação com outras perspectivas anteriores. Devido aos debates centrados em círculos acadêmicos, grande parte das publicações são apresentadas em papers e artigos, com poucas delas sendo transformadas em livros. Embora nem todos os estudiosos sigam essa tendência, a maioria deles escreveu sobre Romanos, já que essa é uma seção de grande importância para a perspectiva, especialmente os capítulos 9-11.

É importante esclarecer que os estudiosos da PwJ não possuem qualquer compromisso com o sionismo, nem se preocupam em tomar partido em relação aos conflitos envolvendo Israel e Palestina. No entanto, vários estudiosos da PwJ argumentam que sua perspectiva tem uma missão clara para os tempos atuais: fornecer uma leitura pós-supersessionista de Paulo.³² Alguns desses acadêmicos fazem parte da Society for Post-Supersessionist Theology.³³ o que destaca a importância da PwJ em reavaliar o judaísmo contínuo de Paulo e o papel do povo judeu como o povo da aliança de Deus, mesmo após o evento de Cristo, sem ser substituído pela Igreja. Muitos estudiosos argumentam que enfatizar um Paulo judeu é uma forma de combater o antissemitismo nos dias de hoje. Essa abordagem acadêmica de reinterpretar Jesus

³¹ Eisenbaum, “Paul Was Not a Christian” (HarperOne, 2019) 250; Zetterholm, “Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle” (Fortress Press, 2015) 176.

³² Tucker, “Reading Romans after Supersessionism: The Continuation of Jewish Covenantal Identity: New New Testament after Supersessionism Series (Cascade Books, 2018) 245.

³³ The Society for Post-Supersessionist Theology, é uma sociedade de estudiosos que entendem o pós-supersessionismo como uma família de perspectivas teológicas que afirmam a aliança irrevogável de Deus com o povo judeu como uma parte central e coerente do ensino eclesial. A lista dos principais membros e amigos da Society for Post-Supersessionist Theology compõe: Mark Nanos, R. Kendall Soulen, Mark Kinzer, David Rudolph, Gerald McDermott, Craig Blaising, Jen Rosner, Isaac Oliver, Anders Runesson, J. Brian Tucker, Katherine Sonderegger e Craig Keener. Confira <https://www.spostst.org/>

e Paulo dentro do contexto judaico resultou na criação da série de monografias intitulada "New Testament After Supersessionism".³⁴

Embora a Nova Perspectiva em Paulo tenha trazido avanços significativos ao contestar a falsa e preconceituosa antítese que dominou os estudos paulinos até meados do século XX - que retratava o Judaísmo como uma religião legalista e o Cristianismo como uma religião da graça - os defensores da PwJ argumentam que a NPP não vai longe o suficiente. Isso porque tanto as perspectivas "novas" quanto as "tradicionais" ainda retratam Paulo de alguma forma se opondo, rompendo ou deixando o judaísmo.

Para os defensores da PwJ, o erro comum das perspectivas "novas" e "tradicionais" é que ambas consideram Paulo como o fundador de um novo movimento chamado "Cristianismo". Embora esse termo possa não ser usado, os intérpretes da NPP muitas vezes falam de Paulo fundando um "novo movimento religioso" que é "construído sobre a convicção de que há algo fundamentalmente, essencialmente 'errado' com e dentro do judaísmo".

Para a PwJ, a NPP não conseguiu se livrar dos aspectos mais depreciativos da leitura tradicional (Luterana) de Paulo porque não desafiou a visão de Paulo como defensor de um novo modelo supersessionista de relações entre Deus e a humanidade. Esse modelo coloca a graça de Deus "em Cristo" como substituta da aliança judaica para judeus e gentios, criando uma *tertium genus* (terceira raça) separada.

Os principais pontos de ruptura entre a NPP e a PwJ são (para os proponentes da PwJ) que os defensores da Nova Perspectiva defendem que Paulo encontrou dois problemas intrínsecos no Judaísmo:

- Etnocentrismo Nacionalista

³⁴ The New Testament after Supersessionism (Cascade Books) é uma série de comentários bíblicos que apresentam interpretações pós-supersessionistas do Novo Testamento. O pós-supersessionismo rejeita interpretações da nova aliança que envolvem a revogação ou obsolescência da aliança de Deus com o povo judeu, assim como a revogação ou obsolescência da Torá como demarcadora da identidade comunitária judaica e do próprio povo judeu. Em vez disso, o pós-supersessionismo aborda a questão da continuidade da particularidade judaica e da relação de interdependência e bênção mútua entre judeus e gentios no Messias. Confira Korner, "Post-Supersessionism: Introduction, Terminology, Theology". *Religions* 2022, 13, 1195. <https://doi.org/10.3390/rel13121195>. Os editores da série são Brian Tucker e David Rudolph. Já foram publicados os comentários de Romanos (Brian Tucker), Apocalipse (Ralph J. Korner), Filipenses (Christopher Zoccali), Efésios e Colossenses (Lionel J. Windsor). Em breve serão publicados os comentários de Mateus (Anders Runesson), Marcos (Vered Hillel), Lucas-Atos (Mark Kinzer), 1 Coríntios (Kar Yong Lim), 2 Coríntios (James A. Waddell), Gálatas (Justin Hardin), Hebreus (David Moffitt) e 1 Pedro (Kelly D. Liebengood).

- Exclusivismo

-

Comentando sobre isso, Matthew Thiessen afirma que para ele:

Dunn e Wright erram ao defenderem que os judeus acreditavam que Deus os havia eleito e lhes dado a lei para separá-los das outras nações. Consequentemente, a observância da lei judaica, particularmente a circuncisão, o sábado e as leis alimentares, funcionavam como um distintivo de identidade que distinguia judeus de não-judeus. Nas leituras de Dunn e Wright, o judaísmo insistia que os gentios só poderiam desfrutar dos benefícios da aliança que os judeus possuíam ao se submeterem à circuncisão e à adoção da lei judaica. Ou seja, os gentios precisavam se tornar judeus. Foi esse etnocentrismo, de acordo com Dunn e Wright, que Paulo resistiu, pregando um evangelho anti-etnocêntrico que estava livre da observância de tais ritos distintamente judaicos.³⁵

Contudo, deve-se ressaltar que a descrição do problema de Paulo em relação ao judaísmo possui seus próprios desafios. Gager, por exemplo, questiona as críticas negativas de Dunn em relação ao judaísmo, argumentando que o foco de Dunn no orgulho étnico judaico resulta em uma dicotomia ultrapassada e anti-histórica entre o particularismo judaico e o universalismo cristão.³⁶ Embora para a NPP seja indiscutível que Paulo era 'judeu', há debates sobre que tipo de judeu ele era e qual é o significado disso para a compreensão de suas cartas. Kathy Ehrensperger, em seu recente artigo intitulado "*Paul the Jewish Apostle to the Nations: Key Aspects of the Paul within Judaism Perspective*" (Early Christianity, Volume 14, 2023 Mohr Siebeck), argumenta que a NPP repete padrões anteriores de antagonismo entre a mensagem de Cristo e as tradições judaicas, ao dividir essas tradições em aspectos "bons" e "ruins". Ehrensperger afirma também que é anacrônico estabelecer duas versões do judaísmo, dado sua diversidade. Além disso, as caracterizações de Paulo como um judeu desviante, como apóstata, judeu radical, judeu anômalo ou judeu marginal, ressoam com rótulos atribuídos a Jesus, sugerindo a existência de uma forma normativa de tradição judaica da qual ambos teriam se diferenciado. No entanto, historicamente, não há evidência para tal "judaísmo" normativo durante o período do Segundo Templo, tornando questionável a diferenciação de Paulo de algo que simplesmente não existia.³⁷

Os acadêmicos envolvidos na PwJ buscam criar uma estrutura conceitual que não interprete o judaísmo como "o outro", em oposição ao cristianismo (que muitas vezes é considerado superior e sem falhas em comparação). E se, ao invés de destacar as deficiências

³⁵ Matthew Thiessen, "Paul and the Gentile Problem" (Oxford University Press, 2018) 7.

³⁶ Gager, "Reinventing Paul" (Oxford University Press, 2002) 49.

³⁷ Kathy Ehrensperger, "Paul the Jewish Apostle to the Nations: Key Aspects of the Paul within Judaism Perspective" (Early Christianity Volume 14, 2023 Mohr Siebeck).

do judaísmo, o objetivo de Paulo fosse demonstrar como os gentios, através de Cristo e do dom do Espírito, estão agora sendo unidos ao povo de Israel sem se tornarem judeus, enquanto ele próprio vivia como um judeu ‘messiânico’ dedicado e observante da Torá até sua morte? Uma leitura de Paulo a partir dessa perspectiva levanta uma nova série de questões que devem ser consideradas, o que tem levado muitos estudiosos a rejeitarem dicotomias simplistas que colocam o judaísmo como particularista e o cristianismo como universalista. Isaac W. Oliver, um brasileiro e professor associado do Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos da Bradley University, observa:

Pode-se argumentar que algumas formas de judaísmo, especialmente o judaísmo rabínico, são mais universalistas, uma vez que a crença rabínica dominante, consagrada no conceito das leis de Noé, não exige que os não-judeus se convertam ao judaísmo para encontrar favor perante o Deus de Israel. Os não-judeus precisam apenas observar sete mandamentos que são de cunho ético (abster-se de adultério, roubo, derramamento de sangue, etc.). Os gentios não precisam se tornar judeus para serem justos ou desfrutarem da bem-aventurança eterna. Tradicionalmente, o cristianismo tem sido considerado uma religião universalista por causa de sua ambição evangelística de espalhar as “boas novas” até os confins da terra, em conformidade com a comissão registrada no Novo Testamento de pregar a mensagem de Jesus a todas as nações. Para ser salvo, deve-se confessar Jesus como Senhor e salvador. Como diz a famosa frase em latim, *extra Ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação). Com base nesse critério exclusivista exigido para a salvação, que em teoria deixa os incrédulos sem esperança, o cristianismo pode ser considerado uma religião particularista. Tanto o cristianismo quanto o judaísmo podem ser aclamados como religiões “universalistas” ou “particularistas”. Tudo depende da definição de tais termos.³⁸

A PwJ evita as interpretações anti-legalistas e anti-etnocêntricas que colocam Paulo em oposição ao judaísmo. Nesse sentido, a corrente PwJ considera que a posição de Paulo em relação aos gentios é uma mistura paradoxal de pensamentos exclusivistas e inclusivistas. Por um lado, os gentios são incluídos através do Messias no reino de Deus que está próximo - um pensamento inclusivista. Por outro lado, a semente de Abraão (gentios) não pode se tornar a semente de Isaque (judeus) por meio de um ritual de conversão, assim como a semente de Isaque (os israelitas) não pode se tornar a semente de Arão (sacerdotes) por meio de um ritual de conversão - um pensamento exclusivista. O reino de Deus inclui os gentios como a semente de Abraão, ao mesmo tempo que os exclui dos direitos e privilégios da Torá, que é exclusivamente o patrimônio da semente de Israel por meio de Isaque. Portanto, não é a inferioridade da Torá que motiva a rejeição de Paulo em relação aos gentios, mas exatamente sua superioridade e atribuição como um privilégio somente para a semente de Israel através de Isaque.³⁹

³⁸ Oliver, “Luke’s Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts” (Oxford University Press, 2021) 15.

³⁹ Christine Hayes, *What's Divine about Divine Law*. pg 150-51

4.1 Dez principais premissas da Paulo dentro do Judaísmo

Com base no recente artigo de Paula Fredriksen intitulado "What Does It Mean to See Paul "within Judaism?" (Journal of Biblical Literature, 2022), podemos enfatizar algumas premissas principais que são centrais para a corrente Paul Within Judaism:

- Paulo nunca deixou o Judaísmo, Paulo sempre se considerou judeu, mesmo após tendo reconhecido Jesus como o Messias.
- A lei não era o oposto do evangelho. A lei era muito do conteúdo do evangelho. Não havia um "evangelho sem lei".
- Paulo não era 'cristão', então ele Paulo não se converteu, de forma semelhante, judeus que reconheciam a Jesus como Messias também não estavam se "convertendo" e mudando de religião.
- O movimento de Paulo estava dentro do judaísmo, sendo este uma espécie de "*judaísmo apostólico*", onde o mesmo buscava promover uma reforma interna, e não uma ruptura.
- A maior parte dos ensinamentos de Paulo, são direcionados a gentios que eram seguidores de Jesus. Os não-judeus são os destinatários assumidos das cartas de Paulo, em vez de uma audiência universal. Como apóstolo dos pagãos, o destino de Israel ainda assim motiva a missão de Paulo. Os escritos de Paulo devem ser entendidos dentro de um contexto judaico onde o "você" em alguns casos está se referindo a não-judeus.⁴⁰

⁴⁰ Veja Campbell, "Deliverance of God", 574–575; Neil Elliott, "The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism" (JSNTSup 45; Sheffield: JSOT Press, 1990) 132–141; Stowers, "Rereading of Romans", 158–166; Runar M. Thorsteinsson, "Paul's Interlocutor in Romans 2: Function and Identity in the Context of Ancient Epistolography" [CBNTS 40; Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2003] 236–237. Matthew Thiessen, "Paul's Argument against Gentile Circumcision in Romans 2:17-29" (2014, Novum Testamentum), "The So-Called Jew in Paul's Letter to Romans" (Fortress Press, 2016). Andrew Rillera em 2021, em sua tese de dissertação de doutorado, "Paul's Philonic Opponent: Unveiling the One Who Calls Himself a Jew in Romans 2:17", também oferece uma solução para vários problemas interpretativos surgidos no início da carta de Paulo aos Romanos, seguindo Runar M. Thorsteinsson e Matthew Thiessen, Rillera defende que em Rm 2:17–29 Paulo está lidando com um interlocutor gentio, que se considerava erroneamente como um judeu.

- As declarações negativas de Paulo sobre a Torá são dirigidas a não-judeus que erroneamente pensavam que tinham que se tornar como judeus para serem salvos. A Torá pertence apenas ao povo judeu. Os não-judeus devem se relacionar com Deus como não-judeus tementes a Deus, conforme estipulado no Decreto Apostólico (Atos 15).
- Paulo não introduziu uma dicotomia entre fé e obras, como tem sido afirmado por outras perspectivas acadêmicas.
- Paulo era um ‘monolatra’, ele não era um “monoteísta”. Ele era uma pessoa normal do primeiro século que sabia que o mundo estava cheio de deuses.
- “Cristãos” não são uma “terceira raça (*tertium genus*)”. Em contraste com outras perspectivas como a NPP, “o evento de Jesus” não redefiniu quem é Israel nem apagou identidades étnicas.
- Paulo não era um judeu “*anômalo*”.⁴¹ Paulo procurou guardar a lei e seguir Jesus, que ele acreditava ser o Messias. Um Paulo judeu. Não um judeu anômalo, não um judeu radical, não um judeu marginal. Apenas um judeu vivendo sua vida e seguindo seu chamado na diversidade e riqueza do judaísmo do primeiro século.⁴²

4.2 O Ponto de Partida : O Paulo de Atos e sua Observância a Torá

⁴¹ Veja Paula Fredriksen; “What Does It Mean to See Paul “within Judaism”?” (Journal of Biblical Literature June 2022; 141 (2): 359–380. <https://doi.org/10.15699/jbl.1412.2022.9>. Fredriksen questiona as ‘novas perspectivas sobre Paulo 2.0’, para ela, apesar de tentarem superar formas mais duras do velho contraste Paulo versus legalismo judaico, ainda assim as novas perspectivas retêm formas mais suaves desta caricatura supersessionista. Um de seus alvos é o livro de 2016 de Michael Bird, “An Anomalous Jew” (William B. Eerdmans, 2016). Ela escreve “O Paulo da Nova Perspectiva 2.0, se não mais ativamente anti-νόμος, é no mínimo ‘anômalo’; judeu, mas não muito Judeu”, e o livro de Bird aparece com destaque na nota de rodapé (361). Seu outro alvo é John Barclay. É de Barclay a origem do termo “anomalous jew” - (Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora) 91.

⁴² Matthew Thiessen, “A Jewish Paul: The Messiah's Herald to the Gentiles” (Baker, 2023).

A abordagem inicial comum adotada pelos defensores da Paul Within Judaism é investigar a judaicidade de Paulo através do livro de Atos. Essa escolha se baseia no fato de que, segundo eles, Lucas, autor do livro de Atos, constantemente se preocupa em descrever a conexão de Paulo com o judaísmo:

- Em Atos 22–28, Paulo enfatiza que ele é fiel à sua herança judaica em todos os sentidos.
- Ele é um judeu zeloso pelo Deus de Israel e é observador da Torá (21:20–26; 22:1–3; 23:1, 5; 26:4–5).
- Paulo está sendo julgado por causa de sua lealdade à promessa feita por “Deus aos nossos antepassados, a promessa que nossas 12 tribos esperam alcançar”.
- Ele circuncida Timóteo (16:1–5), celebra festas judaicas e participa dos rituais do templo de Jerusalém (21:23–27; 22:17; 24:11–14).

Entretanto em Atos 21:20–21 vemos um caso onde alguns rumores sobre a desobediência de Paulo a lei de Moisés começam a surgir:

Ouvindo isso, eles glorificaram a Deus e disseram-lhe: Bem vês, irmão, quantos milhares de judeus têm crido, e todos são zelosos da lei. Eles têm sido informados a teu respeito, de que ensinas todos os judeus que estão entre os gentios a se afastarem de Moisés, dizendo que não circuncidem seus filhos nem andem segundo os costumes da lei.

Havia rumores circulando sobre a suposta infidelidade de Paulo aos costumes ancestrais de Israel, e por isso Tiago o aconselha a ir ao Templo e oferecer sacrifícios em conjunto com alguns nazireus. Dessa forma, essa ação demonstraria ainda mais a fidelidade de Paulo à observância da Lei de Moisés:

Faze, pois, o que te dizemos: Há quatro homens que fizeram um voto. Leva esses homens contigo e purifica-te com eles, paga por eles as despesas para que rapem a cabeça. Assim todos saberão que aquilo que ouviram a teu respeito é falso, mas que também tu mesmo andas corretamente, guardando a lei. Todavia, já escrevemos quanto aos gentios que têm crido, dando o parecer de que se abstenham do que é sacrificado aos ídolos, do sangue, da carne de animais sufocados e da imoralidade. No dia seguinte, Paulo levou consigo aqueles homens, purificou-se com eles e entrou no templo, notificando o cumprimento dos dias da purificação, quando seria feita a oferta a favor de cada um deles. - Atos 21:23-26

Comentando sobre esta passagem em sua monografia, Rudolph conclui:

O Templo era um lugar santo, onde as pessoas faziam juramentos para resolver controvérsias. Em Atos 21:26, Paulo testifica publicamente, diante de Deus e do altar, que os rumores sobre ele são mentirosos e que ele continua sendo um judeu observador da Torá. Suas ações rituais neste lugar sagrado são o equivalente a um testemunho juramentado para esclarecer essa questão de uma vez por todas.⁴³

Sendo assim, de acordo com a Pwj, o relato em Atos indica que Paulo manteve sua lealdade aos costumes e ao povo judeu até o fim de sua vida. Em nenhum momento ele ensinou que os judeus deveriam abandonar a Torá, mesmo após terem reconhecido Jesus como o Messias de Israel. Vários comentaristas modernos concordam que Lucas se empenha em retratar Paulo como um judeu fiel, e assim rejeitam as acusações de infidelidade. Levando em conta as antigas noções de etnicidade, que incluíam costumes compartilhados, família, terra, língua, deuses e cultos, o Paulo de Lucas pode ser visto como um exemplo marcante da importância da sua identidade étnica judaica.

Craig Keener argumenta que os discursos de defesa de Paulo em Atos revelam que ele não era contrário ao seu povo (13:26; 28:19), à Lei (13:27; 22:12; 23:3; 24:14; 26:22; 28:23) ou mesmo ao Templo (21:26; 22:17).⁴⁴ Isaac Oliver comenta que o Paulo de Atos assume que os judeus dentro do movimento de Jesus vão e devem continuar a ler e observar a Torá.⁴⁵ Seguindo essa linha Joshua Jipp afirma que:

O Paulo de Lucas, é uma testemunha contra as formas supersessionistas de teologia cristã que dispensaram o significado contínuo da eleição de Deus a Israel, que veem o cristianismo ou a igreja como substitutos do judaísmo, e que denigrem o judaísmo como particularista e agora superado pelo evangelho universal de Paulo.⁴⁶

4.3 A Importância da Terminologia

Para entender adequadamente a figura de Paulo, é fundamental utilizar uma terminologia precisa e apropriada. Os estudiosos PwJ observam que grande parte da

⁴³ David J. Rudolph, "A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-23, Second Edition (Pickwick Publications, 2016) 63.

⁴⁴ Craig S. Keener, "Acts: An Exegetical Commentary": 15:1–23:35 (vol. 3; Grand Rapids: Baker, 2014) 3146–3147.

⁴⁵ Isaac W. Oliver, "Torah Praxis after 70 C.E.: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts." P.h.D thesis (University of Michigan, 2012) 186.

⁴⁶ Joshua Jipp, "The Paul of Acts Proclaimer of the Hope of Israel or Teacher of Apostasy from Moses" (Novum Testamentum 2020).

linguagem utilizada nessas pesquisas está carregada de perspectivas ideológicas cristãs que podem distorcer as conclusões históricas, resultando em uma representação enganosa e negativa do judaísmo. Para ilustrar essa questão, podemos citar a linguagem de conversão (“Paulo se converteu ao cristianismo no caminho de Damasco”, os pares de oposição que seguem a tradição luterana (como graça versus obras) e termos anacrônicos como "igreja" e "cristianismo" que não refletem a realidade histórica do primeiro século. Diante disso, muitos especialistas abandonaram esses termos e sugerem expressões mais precisas e adequadas, como "judeus crentes em Jesus" e "gentio crentes em Jesus", em vez de utilizar a designação genérica de "cristãos". Dessa forma, é possível promover uma análise mais acurada e objetiva

Mark Nanos e Anders Runesson propõem o termo "judaísmo apostólico"⁴⁷ como uma denominação mais adequada para o movimento de Jesus, no qual Paulo foi um membro ativo. Conforme essa sugestão afirma, o judaísmo apostólico pode ser considerado como um dos vários tipos de judaísmo existentes, tais como o farisaico, o essênio, o saduceu e, posteriormente, o rabínico.

Runesson questiona se os primeiros seguidores de Jesus teriam reconhecido a si mesmos como pertencentes ao termo “cristianismo”, a palavra companheira de “cristãos”. O termo grego *christianismos* não ocorre no Novo Testamento; Paulo não oferece nenhuma evidência de que ele já tinha ouvido falar de “cristianismo” como uma nova religião. Paulo não fala de si mesmo nem descreve os outros como *christianoi*. Embora Atos 11:26, 26:28 e 1 Pedro 4:16 usem o termo "cristãos", Runesson alega que não há evidência de que *christianoi* tivesse um significado de distinção em relação ao judaísmo, como pode ser entendido atualmente. No contexto do século I, *christianoi* não significava um grupo distinto do judaísmo. As poucas ocorrências do termo "cristãos" no primeiro século se referiam aos membros do movimento judaico de Jesus, e o primeiro uso de *christianismos* para se referir a uma nova religião só aconteceu no início do segundo século.⁴⁸

Anders Runesson destaca a importância da terminologia em nossa compreensão do passado, afirmando que as palavras que usamos influenciam a maneira como pensamos. Portanto, ao reconstruir e traduzir a história, é essencial considerar cuidadosamente a linguagem utilizada. Evitar anacronismos e repensar a forma como falamos sobre o passado

⁴⁷ Anders Runesson, “Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle” (Fortress Press, 2015) 67.

⁴⁸ Ibidem.

pode levar a descobertas surpreendentes e permitir que novas paisagens históricas sejam exploradas.⁴⁹

4.5 Paulo, o Convertido?

Krister Stendahl foi um dos primeiros a questionar a suposta noção de uma "identidade cristã" específica de Paulo.⁵⁰ Ele argumentou que a "conversão" de Paulo deveria ser vista como um chamado dentro do contexto judaico, em vez de uma mudança de uma religião para outra. Stendahl comparou o chamado de Paulo ao chamado de Jeremias, sugerindo que ambos foram chamados a uma missão dentro do seu universo simbólico judaico:

A palavra do Senhor veio a mim: Antes que eu te formasse no ventre te conheci, e antes que nascesses te consagrei e te designei como profeta às nações — (Jeremias 1:4–5). Quando Deus, porém, que desde o ventre de minha mãe me separou e me chamou pela sua graça, se agradou em revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios. —(Gálatas 1:15–16)

A noção de ser especialmente escolhido antes mesmo de nascer, para falar em nome de Deus, é comum tanto a Jeremias quanto a Paulo. Stendahl argumenta que aquelas passagens em que cristãos defendem que Paulo está falando da sua “conversão”, na verdade são sobre o chamado de Paulo para uma nova vocação, ou seja, como um apóstolo judeu para os gentios.⁵¹

A narrativa de Paulo sobre seu encontro com Jesus ressuscitado em Gálatas 1 apresenta semelhanças com a descrição de alguns profetas hebreus no momento em que foram chamados por Deus. Isso significa que o chamado de Paulo no caminho de Damasco, conforme relatado em Atos 9, possui características literárias e imaginárias semelhantes às dos chamados proféticos. Esses chamados divinos eram frequentemente concedidos a indivíduos que já estavam inseridos no judaísmo e visavam capacitá-los para uma missão específica. No livro "The Oxford Handbook of Pauline Studies", Paula Fredriksen comenta sobre a imagem de “Paulo convertido”:

Paulo viu a mensagem de Cristo como absolutamente sinônima de suas tradições e escrituras nativas, portanto conectada com as promessas ‘irrevogáveis’ de Deus a Israel, seus ‘parentes de raça’ (Rm 11:19; 9:3; cf. 15:8). O Encontro com Jesus [O Messias] na estrada de Damasco trouxe novas descobertas profundas para Paulo ...

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Stendahl, “Paul Among Jews and Gentiles” (Augsburg Fortress, 1976).

⁵¹ Ibidem.

mas [tudo] ocorreu dentro da estrutura do judaísmo. Assim, pensar em Paulo como um 'convertido' obscurece a própria perspectiva em que ele se via. Qualquer que seja sua suposta utilidade como termo ético, 'convertido' tira Paulo de seu próprio contexto cultural, histórico e religioso. Paulo foi chamado ou convertido, então, para a missão gentia? Para evitar anacronismos e falsos contrastes, a melhor avaliação é 'chamado'.⁵²

5. Diálogo entre a Paulo dentro do Judaísmo com o Judaísmo Messiânico

O mundo cristão tem reconhecido cada vez mais a legitimidade do Judaísmo Messiânico. Este é um desenvolvimento significativo na história do cristianismo. Esforços estão sendo realizados para encontrar maneiras de lidar com a "separação dos caminhos".⁵³ Na segunda edição de seu livro *Partings of the Ways*, James Dunn lamenta o desaparecimento do "cristianismo judaico", uma vez que "preenchia amplamente o meio-termo que se abria entre os dois caminhos divergentes". Ele chama a atenção para o ressurgimento moderno dos judeus messiânicos, observando que eles são repudiados igualmente pelas lideranças cristãs e judaicas hoje.⁵⁴

Os estudiosos da PwJ possuem abordagens divergentes em relação aos judeus messiânicos. Enquanto alguns desconfiam desse movimento, a maioria percebe-o com fascínio e admiração, pois seu trabalho acadêmico é muito apreciado. Há um aumento na criação de espaços para essas duas comunidades se encontrarem e colaborarem, como as conferências organizadas pela Society for Post-Supersessionist Theology. Além disso, vários estudiosos da PwJ estão envolvidos ativamente em empreendimentos educacionais de interesse comum, que buscam a interseção entre as relações judaico/cristã/messiânicas.⁵⁵

O rabino David J. Rudolph⁵⁶ é um estudioso da PwJ e um judeu messiânico respeitado, e, portanto, atua como uma ponte entre as duas configurações. Em sua contribuição no livro "Introduction To Messianic Judaism (Zondervan)", ele argumenta que o "judaísmo messiânico é uma continuidade das primeiras comunidades judaicas que acreditavam em Jesus".⁵⁷ Aquilo que Nanos e Zetterholm nomeiam como "judaísmo apostólico", Rudolph encara como as origens do judaísmo messiânico. Além disso, é

⁵² Fredriksen, "Paul the 'Convert'?" em *The Oxford Handbook of Pauline Studies* (Oxford University Press, 2022) 37.

⁵³ Veja Isaac Oliver, "The Parting of the Ways: When and How Did the Ekklesia Split from the Synagogue" em *The Jewish Roots of Christianity*, (Lexham, 2021).

⁵⁴ Dunn, *Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (SCM Press, 2006) xxi.

⁵⁵ Confira o canal do Youtube da Society for Post-Supersessionist Theology (<<https://www.youtube.com/channel/UC3XLiEdRapvXJem6BtI9Bw>>)

⁵⁶ David Rudolph (PhD, Cambridge University) é Diretor de Estudos Judaicos Messiânicos e Professor de Novo Testamento e Estudos Judaicos na The King's University em Southlake, Texas. Publicou vários livros e artigos sobre o Novo Testamento, Judaísmo do Segundo Templo e as relações judaico-cristãs.

⁵⁷ *Introduction To Messianic Judaism* (Zondervan Academic, 2013) 19.

importante mencionar Jen Rosner como outra figura significativa na conexão entre PwJ e judeus messiânicos. Em seu livro mais recente "Finding The Messiah", Rosner demonstra uma postura bastante favorável às premissas da PwJ.⁵⁸

Embora os judeus messiânicos possuam diferenças internas significativas, as conversas com estudiosos da PwJ podem ser muito enriquecedoras, ajudando a delinear ainda mais a importância da identidade judaica na ekklesia. Um dos principais tópicos de debate entre os messiânicos é até onde devem ir em sua prática do judaísmo e como isso se relaciona com sua nova fé. Há discussões sobre até que ponto devem manter as práticas e tradições judaicas de seus antepassados.⁵⁹

Recentemente, Jennifer Nyström abordou em sua tese de doutorado intitulada "Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars"⁶⁰ um diálogo entre estudiosos da Paul within Judaism com judeus messiânicos que moram em Israel. Ela demonstrou como os judeus messiânicos ainda são influenciados por lentes supersessionistas ao lerem o Novo Testamento. De fato, muitas comunidades judaico-messiânicas ainda não foram totalmente "desintoxicadas" do antijudaísmo cristão, que foi dominante nos estudos cristãos neotestamentários por séculos. Para Nyström, os judeus messiânicos têm muito a aprender com os estudiosos da PwJ, especialmente em relação à terminologia e retórica, a fim de promover uma leitura pós-supersessionista de Paulo. Um exemplo disso é a frequente depreciação do termo "legalismo", que mesmo entre os círculos judaicos messiânicos, ainda existe muito receio e equívocos sobre o seu significado. Barbara Meyer comenta sobre a depreciação desse termo da seguinte forma:

“O antijudaísmo hoje é expresso principalmente na depreciação teológica sutil da lei”.⁶¹

6. Esclarecimentos sobre a Paulo dentro do Judaísmo

⁵⁸ Rosner, Finding the Messiah (IVP, 2022) pg 158-171.

⁵⁹ O que a modernidade considera como “religião” a antiguidade chamava de “costume ancestral”: paradosis tōn paterōn (cf. hoi patrikōn mou paradoseis, Gal 1:14), ta patria ethē, mos maiorum, hoi patrioi nomoi. Pensar com o termo “religião” leva ao anacronismo. Na antiguidade, os deuses corriam no sangue. As relações entre o céu e a terra, para os judeus como para todos os outros povos, eram comumente configuradas ao longo de linhas étnicas: culto era uma designação étnica e etnicidade era uma designação de culto. Os deuses normalmente revelavam os protocolos pelos quais deveriam ser honrados e seus humanos herdavam esses protocolos através das gerações. Veja Thiessen, M., & Fredriksen, P. (2021). Paul and Israel. The Oxford Handbook of Pauline Studies, 370–388. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780199600489.013.34>

⁶⁰ Nyström, J. (2021). [Reading Romans, Constructing Paul\(s\): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars. Lund University](#)

⁶¹ Barbara Meyer, “Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations” (Cambridge University Press, 2020) 51.

A perspectiva da PwJ não busca afirmar que a Igreja cristã se tornou falsa e pagã ao se afastar de suas raízes judaicas do primeiro século, nem está associada a movimentos neo-judaizantes como Hebrew Roots/One Law⁶². Pelo contrário, a PwJ não apoia a imposição da observância da lei aos gentios da mesma forma que os judeus a observam⁶³, ao passo que procura também lidar com teologias supersessionistas que desprezam o judaísmo, o que acaba levando à "gentilização" e "cristianização" dos judeus, através de formas de espiritualização, estigmatização e desconstrução da identidade judaica. Ao mesmo tempo, a perspectiva PwJ se opõe à judaização dos gentios, mantendo-se equilibrada em relação a esses dois erros. Seu objetivo é descobrir a verdadeira identidade do "novo Homem" apresentado em Efésios, e para isso, a presença de judeus e gentios na igreja é essencial para uma manifestação genuína do "mistério" da união diádica do "Novo Homem" em Jesus.

Assim, as identidades "cristã gentia" e "judaica messiânica" são preservadas, em vez de uma substituir a outra. O Novo Homem representa a reconciliação de judeus messiânicos e gentios cristãos em Jesus, e uma visão unificada para construir juntos o "santo templo" de Deus, uma "morada espiritual de Deus". Como em um casamento, os dois se tornam um, mas ainda permanecem distintos. A PwJ busca uma abordagem equilibrada e sensível para

⁶² Os Movimentos neo-judaizantes Hebrew Roots e One Law acreditam que todas as igrejas deveriam, idealmente, parecer sinagogas messiânicas. Esses movimentos sustentam que a torá se aplica a judeus e gentios da mesma maneira. Aqueles que sustentam essa visão estão comprometidos a viver uma fé cujos sinais são: guardar o sábado no sétimo dia, observar as "festas" descritas em Levítico 23, e não comer alimentos impuros descritos em Levítico 11. Eles consideram os cristãos que violam esses mandamentos como obreiros da iniquidade. Os proponentes da Hebrew Roots e One Law veem a Igreja como apóstata, e eles vêem isso porque pensam que cristãos absorveram práticas pagãs, ao adorarem no domingo, se curvarem às árvores de Natal em 25 de dezembro e celebrarem a Páscoa. Uma vez que essa visão suspeita do ensino da igreja, isso às vezes leva a uma reavaliação da divindade de Jesus, a trindade de Deus e a confiabilidade dos escritos de Paulo. *Reviving the Reformation*, de Daniel Lang, e *Our Bible Too*, de Jeffrey Dandoy, são exemplos de obras que caminham nessa direção.

⁶³ Os proponentes da PwJ defendem uma espécie de "eclesiologia bilateral" (termo criado por Kinzer), Essa perspectiva propõe uma variação eclesiológica definida pela Torá onde os judeus (crentes) continuam observadores da Torá por uma questão de vocação e fidelidade à aliança, enquanto os gentios também não estão livres da Torá. Todavia, a maneira que os gentios observam a Torá não é da mesma forma que os judeus. Portanto, textos como Atos 15, Atos 21 e 1 Cor 7:17-24 são centrais. Atos 15:19-20 definindo no primeiro concílio da igreja em Jerusalém "que não se deve perturbar os que dentre os gentios se convertem a Deus mas escrever a eles que se abstenham das contaminações dos ídolos, da imoralidade, da carne de animais sufocados e do sangue"; Atos 21 mostrando o testemunho público de um Paulo observador da lei diante de Deus e testemunhas nos pátios do templo e 1 Coríntios 7:17-24 definindo a "regra de Paulo para todas as igrejas". Veja Rudolph, Paul's "Rule in All the Churches" (1 Cor 7:17-24) and Torah-Defined Ecclesiological Variegation Studies in Christian-Jewish Relations 5 (2010): 1-23; Rudolph Was Paul Championing a New Freedom from—or End to—Jewish Law? Understanding the Jewish Roots of Christianity: Biblical, Theological, and Historical Essays on the Relationship between Christianity and Judaism (Lexham, 2021) 33-50; Kinzer e Rosner, "Israel's Messiah and the People of God: A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity (Cascade, 2011); Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, ed. R. Kendall Soulen (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 194; Isaac W. Oliver, "Torah Praxis after 70 C.E.: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts." P.h.d thesis (University of Michigan, 2012).

promover a união entre judeus e gentios na igreja, mantendo a autenticidade de suas respectivas identidades.⁶⁴

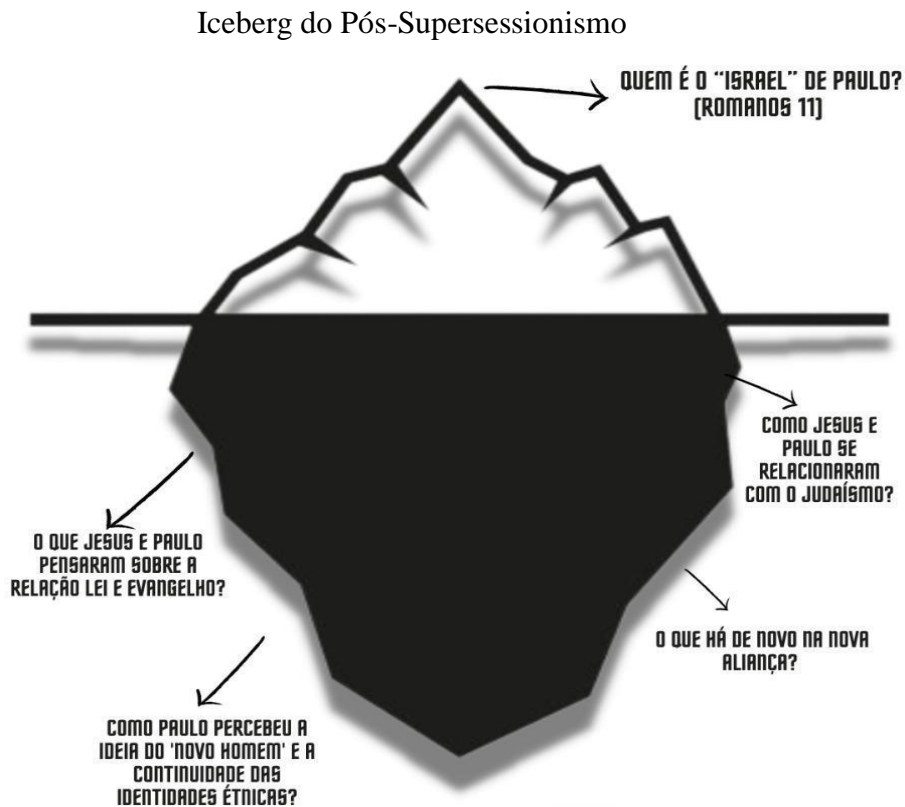
Uma das finalidades da PwJ é que os cristãos reconheçam as fortes raízes judaicas que o cristianismo possui e removam suas "lentes culturais" ao lerem o Novo Testamento. Isso implica em entender que Paulo era diferente e estranho em relação aos cristãos ocidentais do século XXI e que não podemos aplicar seus ensinamentos aos dilemas do cristianismo moderno sem compreender o mundo judaico em que ele estava inserido. Repensar a mensagem de Paulo nos leva a repensar a mensagem que proclamamos e entender que o judaísmo e o cristianismo como os conhecemos hoje não existiam como tradições separadas durante os primeiros séculos.

A The Society for Post-Supersessionist Theology tem desenvolvido um entendimento de que rejeitar o supersessionismo vai muito além de simplesmente objetar à ideia problemática da 'Igreja como o novo Israel'. Portanto, é necessário aplicar as lentes pós-supersessionistas a todas as partes do Novo Testamento, não somente a Romanos e Apocalipse. Leituras JwJ e PwJ colaboram para esse exercício. O desafio pós-supersessionista não se limita à escatologia e exige uma análise cuidadosa das implicações da relação entre a lei e o evangelho, bem como da continuidade das identidades étnicas. Sendo assim, segundo os proponentes de abordagens pós-supersessionistas, não faz sentido adotar uma leitura pós-supersessionista de Romanos 11 e, em contrapartida, ler Hebreus e Gálatas de forma supersessionista. Segundo eles, muitos cometem este erro sem ao menos perceberem.⁶⁵ É por

⁶⁴ Para uma pesquisa apurada sobre "tertium genus", e a continuidade das identidades sociais, veja Andrew Rillera, "Tertium Genus or Dyadic Unity? Investigating Sociopolitical Salvation in Ephesians" (Biblical Research 2021); David Rudolph, "One New Man, Hebrew Roots, Replacement Theology" (The King's Collective, The King's University 2021); Lionel J. Windsor, "Reading Ephesians and Colossians after Supersessionism (New Testament After Supersessionism Series); Tet-Lim N Yee, "Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish Identity and Ephesians" (Cambridge University Press 2008); Yong Lim, "Remain in the Calling in Which You Were Called (1 Cor 7:20): A Post Supersessionist Reading of 1 Corinthians" (Religions 14:183, 2023); Zoccali, "Jews, Gentiles, and 'in Christ' Identity: A Post-Supersessionist Reading of Philippians " (Religions 14:131, 2023); Matthew Thiessen, "The Construction of Gentiles in the Letter to the Ephesians" em *The Early Reception of Paul the Second Temple Jew* (T&T Clark, 2018); Brian Tucker, "Reading 1 Corinthians" (Cascade, 2017); William S. Campbell, "Romans: A Social Identity Commentary" (T&T Clark, 2023).

⁶⁵ Veja R. Kendall Soulen, "The God of Israel and Christian Theology" (Minneapolis: Fortress, 1996), 11–12: "Se a igreja reconhece a realidade permanente da eleição corporativa de Israel, naturalmente espera que os judeus batizados mantenham fielmente sua identidade judaica. Mas se a igreja realmente acredita que substituiu a aliança de Deus com Israel, proibirá ou desencorajará os judeus de preservar sua identidade como judeus e membros do povo judeu. Em suma, o problema do supersessionismo gira em torno da capacidade da igreja de reconhecer o significado religioso permanente da eleição corporativa de Israel e, portanto, o significado religioso permanente da distinção entre gentios [batizados] e judeus [batizados]. Uma vez que a igreja não insistiu que os judeus mantivessem sua identidade mesmo na igreja, [então, de acordo com Michael Wyschogrod] "pode-se inferir que a igreja sustenta seriamente que sua eleição substituiu a do antigo Israel". Isso implica que mesmo aqueles que defendem uma escatologia e eclesiologia não-supersessionista, mas ainda consideram a observância

isso que novas pesquisas sobre o(s) judaísmo(s) do Segundo Templo, com abordagens positivas sobre a judaicidade de Jesus e de Paulo, têm se mostrado tão valiosas para promover leituras pós-supersessionistas das Escrituras.



6.1 Críticas

Como em qualquer abordagem acadêmica, é preciso estar atento aos limites e desafios da perspectiva PwJ. No livro "Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle" (Fortress Press, 2015), Terence Donaldson apresenta suas críticas à perspectiva em questão, destacando a carência de propostas exegéticas mais sólidas até o momento (2015). Ele observou também que a suposição de que as cartas de Paulo se dirigem exclusivamente aos gentios é problemática. Além disso, ele ressalta a complexidade de se enquadrar Paulo e sua missão "dentro do judaísmo" e a importância de considerar quem está sendo localizado - Paulo, suas comunidades de *ethnē*-em-Cristo, judeus crentes em Cristo, outros judeus, outro *ethnē* ou observadores acadêmicos externos. Para Donaldson, essa questão é multifacetada e requer a consideração de três eixos: domínio (conceitual ou social), entidade (Paulo ou suas

da Torá como obsoleta ou opcional para judeus convertidos, ainda estão adotando uma perspectiva supersessionista.

comunidades) e perceptor (ponto de vista da determinação da localização).⁶⁶ Michael Bird também adverte que a PwJ carece de abordagens exegéticas mais sólidas em 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses e Hebreus.⁶⁷

É fundamental ressaltar que as abordagens JwJ e PwJ não são fixas ou invariáveis, mas sim fluidas e em constante evolução. Suas premissas são constantemente reavaliadas e criticadas internamente, e a busca por novas descobertas e uma compreensão mais profunda do contexto histórico, social e cultural em que Jesus e Paulo viveram é crucial para o aprimoramento das abordagens. A academia produz constantemente novas dissertações, artigos e ensaios que defendem a leitura exegética dessas perspectivas, permitindo que novas ideias sejam debatidas e desenvolvidas. Por essa razão, Gabriele Boccaccini afirma que "o potencial de tais abordagens está apenas começando a ser manifestado. Ainda temos um longo caminho a percorrer antes de compreender plenamente todas as suas implicações monumentais. Esse é o futuro dos estudos paulinos."⁶⁸ Ao abordar as significativas contribuições dessas novas abordagens, Craig Keener compartilha suas reflexões da seguinte maneira:

A recente abordagem Paulo dentro do Judaísmo é uma correção importante e mais completa das abordagens antigas que viam Paulo como líder de uma nova religião. Paulo compreendeu a chegada dos gentios no contexto das promessas bíblicas (Rm 4:17-18; 15:9-12). Se alguns outros judeus o consideravam um mau judeu, e se ele considerava que eles eram rebeldes contra o Messias, esse conflito não o afastava mais do judaísmo do que afastava os autores de Qumran (que muitas vezes descrevem o restante de Israel de forma ainda menos lisonjeira).⁶⁹

⁶⁶ Donalson, "A Critical Evaluation from a 'New Perspective' Perspective em Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle" (Fortress Press, 2015) 176.

⁶⁷ Michael Bird, "An Anomalous Jew" (William B. Eerdmans, 2016) 24. No entanto, é importante ressaltar que novos comentários e ensaios "PwJ" sobre essas cartas são constantemente produzidos. Em relação à carta aos Hebreus, merecem destaque os ensaios de David Moffitt; Matthew Thiessen "Hebrews and the Jewish Law" (Brill); Jesper Svartvik, "Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism" (William B. Eerdmans Publishing); Lloyd Kim, "Polemic in the Book of Hebrews: Anti-Judaism, Anti-Semitism, Supersessionism?" (Princeton Theological Monograph Series 64). Já em relação à carta aos Gálatas, Justin Hardin vem produzindo novos ensaios e é válido mencionar a tese de doutorado de Ryan Collman, "Apostle to the foreskin: circumcision in the Letters of Paul" (University of Edinburgh, 2021); "Writing on the Edge: Paul's Use of Hyperbole in Galatians", de Charles Cruise (Pickwick, 2019), que é professor assistente de Novo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School. Confira também Joel Willitts, "Paul the Rabbi of Messianic Judaism: Reading the Antioch Incident within Judaism as an Irreducibility Story". *Journal for the Study of Paul and His Letters* 6:2 (2016): 225-47"; Neil Martin, "Regression in Galatians: Paul and the Gentile Response to Jewish Law" (Mohr Siebeck, 2020); Todd A Wilson, "The Curse of the Law and the Crisis in Galatia: Reassessing the Purpose of Galatians". Em Filipenses, destaca-se o livro de Christopher Zoccali, "Reading Philippians after Supersessionism: Jews, Gentiles, and Covenant Identity". Já em 2 Coríntios, merecem destaque os trabalhos de James A. Waddell, Paul Duff e Jane Heath.

⁶⁸ Boccaccini, "Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism" (Fortress Press, 2016) 11.

⁶⁹ Craig S. Keener, "Galatians: A Commentary" (Baker Academic, 2019), 244. Vale a menção de que apesar de visualizar a devida importância da abordagem, ainda assim Craig Keener não é um adepto da PwJ.

Mesmo com suas objeções evidentes e claras, ainda assim N.T. Wright reconhece que as leituras pós-supersessionistas (PwJ) de Paulo estão se tornando cada vez mais importantes para o futuro dos estudos paulinos: Esta posição denominada 'pós-supersessionista' está bem encaminhada para se tornar um novo 'consenso'".⁷⁰

Conclusão

Atualmente, estamos presenciando uma época de revisão das principais categorias teológicas cristãs, e uma parte crucial dessa análise está relacionada à relação entre o judaísmo e o cristianismo. Esse processo está sendo impulsionado pelos avanços notáveis no diálogo inter-religioso entre judeus e cristãos. A JwJ e a PwJ podem contribuir significativamente em algumas dessas reavaliações. No entanto, ainda há um longo caminho a ser traçado, essas abordagens ainda passarão por aprimoramentos e amadurecimento de suas premissas exegéticas. O avanço das pesquisas ao longo dos anos contribuirá para isto. Além disso, ainda há muito a ser compreendido sobre as implicações de algumas dessas revisões para a teologia cristã. Kendall Soulen alerta que a doutrina do supersessionismo moldou a narrativa e a estrutura doutrinária da teologia cristã clássica de forma profunda e sistemática, o que significa que a rejeição dessa doutrina exige a reavaliação de algumas categorias teológicas cristãs.⁷¹

As teologias pós-supersessionistas enfrentam o desafio de reavaliar a tradição cristã sem descartá-la, respeitando e dialogando com a teologia histórica. Certamente, Jesus é o nosso exemplo mais proeminente de como lidar com equívocos, excessos e erros de uma tradição de maneira equilibrada, moderada e saudável, sem precisar abandoná-la, invalidá-la ou descartá-la. Sendo assim, tais reavaliações podem trazer avanços significativos, principalmente se não precisarmos mais retratar o judaísmo de forma negativa para tornar o cristianismo atraente.

Em última análise, a compreensão do(s) judaísmo(s) do primeiro século pode trazer uma nova luz e perspectiva sobre a vida e ministério de Jesus e Paulo, bem como sobre a formação do cristianismo. Além disso, pode ajudar a derrubar barreiras culturais e religiosas

⁷⁰ N. T. Wright, "Paul and the Faithfulness of God" (Fortress Press, 2013), 1445.

⁷¹ Kendall Soulen, "The God of Israel and Christian Theology" (Minneapolis Fortress, 1996) 26.

que separam cristãos e judeus e promover um diálogo mais aberto e respeitoso entre as duas tradições, enquanto simultaneamente se respeita as diferenças. O reconhecimento do judaísmo dentro do 'cristianismo primitivo' pode ser uma ferramenta poderosa para combater a intolerância e o antissemitismo. Em resumo, estudar e entender o(s) judaísmo(s) do primeiro século pode ser uma fonte de enriquecimento e crescimento espiritual para cristãos e judeus, colaborando com a hospitalidade entre ambas tradições e produzindo uma compreensão mais profunda e amorosa da Bíblia e de Deus.

REFERÊNCIAS

NANOS & ZETTERHOLM(Eds.). *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. HarperOne, 1991.

FREDRIKSEN, Paula. *What You See is What You Get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus*. *Theology Today*, v. 52, n. 4, p. 503-516, 1995.

FREDRIKSEN, Paula. *What Does It Mean to See Paul "within Judaism"?* *Journal of Biblical Literature*, v. 141, n. 2, p. 359-380, 2022.

FREDRIKSEN, Paula. *Paul the 'Convert'?* In *The Oxford Handbook of Pauline Studies*. Oxford University Press, 2022.

FREDRIKSEN, Paula. *Paul The Pagan's Apostle*. Yale University Press, 2018.

HAYES, Christine. *What's Divine about Divine Law*. Princeton University Press, 2015.

MEIER, John P. *Um Judeu Marginal*. Imago Editora, 2003.

OLIVER, Isaac. *Torah Praxis after 70 C.E.: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts*. Doctoral dissertation, University of Michigan, 2012.

OLIVER, Isaac. *Luke's Jewish Eschatology: The National Restoration of Israel in Luke-Acts*. Oxford University Press, 2021.

- RUDOLPH, David. *A Jew to the Jews: Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19-23*, Second Edition. Wipf and Stock Publishers, 2016.
- RUDOLPH, David. *One New Man, Hebrew Roots, Replacement Theology*. The King's Collective, The King's University, 2021.
- RUDOLPH, David. *Jesus and the Food Laws: A Reassessment of Mark 7:19b*. *Evangelical Quarterly*, v. 74, n. 4, p. 291-311, 2012.
- RUDOLPH & WILLITTS(Eds.). *Introduction To Messianic Judaism*. Zondervan Academic, 2013.
- SOULEN, R. Kendall. *The God of Israel and Christian Theology*. Fortress Press, 1996.
- THIESSEN, Matthew. *Paul and the Gentile Problem*. Oxford University Press, 2018.
- THIESSEN, Matthew. *A Jewish Paul: The Messiah's Herald to the Gentiles*. Baker Academic, 2023 (em breve).
- WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, 1994.
- WRIGHT, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. Fortress Press, 2013.
- WRIGHT, N. T. *Justification: God's Plan Paul's Vision*. IVP Academic, 2016.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*. Fortress Press, 2016.
- KEENER, Craig S. *Galatians: A Commentary*. Baker Academic, 2019.
- KEENER, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary: 15:1–23:35 (vol. 3)*. Grand Rapids: Baker, 2014, 3146–3147.
- BIRD, Michael. *An Anomalous Jew*. William B. Eerdmans, 2016.
- RILLERA, Andrew. *"Paul's Philonic Opponent: Unveiling the One Who Calls Himself a Jew in Romans 2:17."* Thesis Dissertation, 2021.
- RILLERA, Andrew. *Tertium Genus or Dyadic Unity? Investigating Sociopolitical Salvation in Ephesians*. Biblical Research, 2021.
- MEYER, Barbara. *Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations*. Cambridge University Press, 2020.

- NYSTRÖM, Joel. *“Reading Romans, Constructing Paul(s): A Conversation between Messianic Jews in Jerusalem and Paul within Judaism Scholars.”* Thesis Dissertation, 2021.
- ROSNER, Jen. *Finding the Messiah*. IVP, 2022.
- DUNN, James D. G. *Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. SCM Press, 2006.
- DUNN, James D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Paulus Editora, 2011.
- STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles*. Augsburg Fortress, 1976.
- JIPP, Joshua. *“The Paul of Acts Proclaimer of the Hope of Israel or Teacher of Apostasy from Moses.”* Novum Testamentum 2020.
- EHRENSPERGER, K.. *Paul the Jewish Apostle to the Nations: Key Aspects of the Paul within Judaism Perspective*. Early Christianity, 14. Mohr Siebeck 2023.
- EISENBAUM. *Paul Was Not a Christian*. HarperOne 2009.
- MCKNIGHT, S. & OROPEZA, B. J. (Eds.). *Perspectivas sobre Paulo, Cinco pontos de vista*. Thomas Nelson Brasil 2021.
- LEVINE, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. HarperOne 2009.
- LUTERO, Martin. Sermon on the Cross and Passion of Christ. In *Martin Luther: Selection of Christian Writings*. Fortress Press 2007.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: 40th Anniversary Edition*. Fortress Press 2017.
- GAGER, John G. *Reinventing Paul*. Oxford University Press 2002.

Jesus como o Israel escatológico na narrativa mateana da tentação

Láion Gargano Ramos⁷²

Resumo: Tendo em vista que em Jesus as Escrituras são cumpridas de acordo com a perspectiva do Evangelho de Mateus, bem como as discussões acerca da forma que esse evangelista faz uso de textos do Antigo Testamento e como muitas vezes ele parece desconsiderar o sentido original, pesquisa-se sobre o registro mateano do episódio da tentação e como ele apresenta Jesus nessa perícopes. Para tanto, é necessário analisar alguns temas teológicos e motivos literários de Mateus em sua apresentação de Jesus, realizar uma análise comparativa entre a narrativa da tentação de Jesus e os testes a que Israel foi submetido no deserto e apresentar uma hipótese sobre o propósito do evangelista ao descrever Jesus dessa forma para a sua audiência. Realiza-se, então, uma pesquisa bibliográfica. Diante disso, verifica-se que Mateus parece fazer uma interpretação tipológica do Antigo Testamento em sua narrativa sobre Jesus, o apresentando não só como o Messias prometido, mas também como o Israel escatológico, o Filho e Servo de Deus definitivo.

Palavras-Chave: Evangelho de Mateus. Jesus. Israel. Tentação no deserto. Hermenêutica. Tipologia.

Abstract: Given that in Jesus the scriptures are fulfilled according to the perspective of the Gospel of Matthew, as well as discussions about the way this evangelist makes use of Old Testament texts and how he often seems to disregard the original meaning, research is carried out on Matthew's record of the episode of temptation and how he presents Jesus in this pericope. Therefore, it is necessary to analyze some theological themes and literary motifs of Matthew in his presentation of Jesus, perform a comparative analysis between the narrative of the temptation of Jesus and the tests to which Israel was subordinated in the desert and present a hypothesis about the evangelist's purpose in describing Jesus in this way to his audience. A bibliographical research is then carried out. Given this, it appears that Matthew seems to make a typological interpretation of the Old Testament in his narrative about Jesus, presenting him not only as the promised Messiah, but also as the eschatological Israel, the definitive Son and Servant of God.

Keywords: Gospel of Matthew. Jesus. Israel. Temptation in the desert. Hermeneutics. Typology.

1. INTRODUÇÃO

Todos os Evangelhos sinóticos relatam o episódio da tentação de Jesus no deserto (cf. Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13). Mas, diferentemente de Mateus, Marcos faz um registro bem resumido e Lucas traz outros detalhes e ênfases distintos. Neste estudo, será analisado

⁷²Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pelo STJE/UNIFIL. Graduado em Teologia pela Universidade Estácio de Sá. E-mail: laion.gargano@gmail.com

especificamente o registro mateano⁷³ do episódio, sua ênfase, estrutura, propósito e a função da passagem no Evangelho como um todo.

Uma vez que há um longo debate em torno do modo como Mateus (e outros autores do Novo Testamento [NT]) faz uso do Antigo Testamento (AT) em seu escrito, sendo afirmado por alguns que simplesmente os autores do NT desconsideraram totalmente o sentido original dos textos usados do AT⁷⁴, neste artigo será feita uma análise comparativa, a fim de contribuir com a discussão de como em Jesus as Escrituras são cumpridas de acordo com a perspectiva mateana e como isso aponta para um dos pressupostos hermenêuticos de Mateus ao fazer uso do AT.

Conforme será demonstrado, Mateus parece fazer uma interpretação tipológica do AT em sua narrativa sobre Jesus. Segundo D. A. Carson (2010, p.48), a “relação entre profecia e cumprimento [por Mateus], com frequência, é tipológica: entende-se que Jesus deve de algumas maneiras recapitular a experiência de Israel”. Nessa mesma linha, R. T. France (LADD, 2003, p. 286) diz que esse Evangelho “é rico em alusões ao Antigo Testamento, muitas das quais descrevem uma relação ‘tipológica’ entre Jesus e os principais aspectos das atividades de Deus no passado de Israel”.

Embora haja discussão acerca da natureza da tipologia Bíblica, na presente pesquisa esse tipo de interpretação é definido como o entendimento e percepção de padrões de ações divinas que se repetem na história, embora com avanços. Ou seja, personagens ou eventos posteriores (antítipos) são vistos como cumprimentos de personagens ou eventos anteriores (tipos). Segundo Marta Marczyk (2010, p. 9), a tipologia Bíblica estabelece uma dinâmica de conexão entre o AT e NT, produzindo uma chave de compreensão de significados que surgem a partir de vínculos entre fatos ou pessoas. De acordo com G. K. Beale (2013, p. 36), a tipologia pode ser definida como

o estudo das correspondências analógicas entre verdades reveladas acerca de pessoas, fatos, instituições e outros elementos no âmbito do plano histórico da revelação especial de Deus; correspondências essas que, do ponto de vista retrospectivo, são de natureza profética e têm sentido intensificado. De acordo com essa definição, as características essenciais de um tipo são: 1) correspondência analógica, 2) historicidade, 3) caráter prenunciativo (i.e., um aspecto de prefiguração ou pré-significação), 4) intensificação e 5) retrospectiva (grifos do autor).

⁷³Neste artigo está pressuposto que o autor do Evangelho de Mateus é o apóstolo de Jesus. Embora a discussão acerca da autoria não seja relevante para aquilo que se propõe a mostrar o presente estudo.

⁷⁴E. g., quando em Mateus 2.15 é afirmado que o texto de Oseias 11.1, que no contexto original se refere ao êxodo de Israel, se cumpre na ida de Jesus para o Egito com a sua família (isso será tratado mais adiante). Para uma proposta acerca do uso que os autores do NT fazem do AT, veja: BEALE, 2014.

Destarte, o objetivo é expor um dos motivos literários e temas teológicos de Mateus ao se analisar o seu registro da tentação de Jesus e assim verificar como ele, em seu modo de narrar e descrever o episódio da tentação no deserto, faz um paralelo entre Israel e Jesus.

Para que fique claro a intenção de Mateus, este artigo está dividido em três seções. Na primeira seção, são analisados alguns temas teológicos e motivos literários de Mateus em sua apresentação de Jesus. Na segunda e maior seção, é feita uma análise comparativa entre a narrativa da tentação de Jesus e os testes a que Israel foi submetido no deserto. Então, na terceira e última seção, com as informações necessárias em vista, é apresentada uma hipótese sobre o propósito de Mateus ao descrever Jesus dessa forma para a sua audiência.

Assim, a tese será de que Jesus é descrito e apresentado por Mateus como aquele que é o antítipo de Israel, o Israel escatológico, ou seja, o Filho e Servo de Deus definitivo. Em outras palavras, o que o episódio do teste de Jesus irá mostrar é que Mateus não apenas o apresenta como aquele em quem as profecias do AT que dizem respeito a um rei messiânico finalmente se cumprem, mas também em quem as narrativas essenciais da história de Israel encontram seu cumprimento escatológico, ou seja, definitivo e pleno.

Para o desenvolvimento do presente estudo, foi realizada uma pesquisa em algumas fontes bibliográficas. Como forma de apoio na argumentação, apresentação e estruturação do artigo, especialistas no Novo Testamento, bem como outros estudiosos, foram consultados e citados. Desses materiais usados, há comentário Bíblico, teologia do Novo Testamento, introdução ao Novo Testamento, dentre outros.

2. TEMAS E MOTIVOS LITERÁRIOS EM MATEUS

Mateus inicia seu registro apresentando Jesus como um israelita legítimo, não só como descendente de Abraão, mas também de Davi (cf., Mateus 1.1). Relatar que Jesus é descendente de Davi é importante porque Mateus irá apresentá-lo como o Rei de Israel, o Messias aguardado (cf. Jr 23.5,6).

Em 1.21, o autor descreve o anúncio do anjo a José, o qual revela que o filho que Maria, sua futura esposa, espera é o Salvador de Israel. A seguir, no capítulo 2.6, está a passagem onde os mestres da lei e sacerdotes falam a Herodes que o Messias, o qual nasceria em Belém conforme estava predito nas Escrituras, iria conduzir o seu povo. Dessa forma, como diz Frank Thielman (2007, p. 113-4), “Mateus deseja informar seus leitores de que

Jesus cumpriu as expectativas judaicas sobre ‘o Cristo’ — o descendente do pastor-rei, Davi, que seria o rei ungido e resgataria Israel dos pastores ímpios dentre o povo de Deus”.

Além disso, no episódio do batismo de Jesus há algo fundamental para a compreensão de pelo menos um dos motivos literários de Mateus. O autor informa que o próprio Deus declara que Jesus é o seu filho e que se agrada nele (cf., Mt 3.17). Conforme os Salmos 2.7; 89.26,27 nos mostram, o rei de Israel também é chamado de filho de Deus no AT. Mais especificamente, em 2Samuel 7.14 o filho de Davi também é considerado por Deus o seu filho, o que pode ser aplicado aos demais que farão parte da dinastia davídica, uma vez que ela será eterna (cf., 2Sm 7.16). Segundo Carson (2015, p. 48), sempre “que um novo descendente da linhagem de Davi assumia o trono, naquele momento ele se tornava ‘filho’ de Deus, ou seja, Deus o ‘gerava’ colocando-o nessa função”.⁷⁵

Além do referente no AT, George Ladd (2003) também informa que na literatura do judaísmo do segundo templo há referências ao Messias com o título de Filho de Deus, como por exemplo, 4Esdras, uma literatura apocalíptica do primeiro século d.C. Não obstante, o mesmo autor ressalta que, segundo alguns estudiosos, “a frase Filho de Deus não foi uma designação messiânica comum nos tempos do Novo Testamento, muito embora alguns pensem que isto tenha sido possível” (Ibid., p. 214-5). Nessa mesma linha, Larry Hurtado (2012) informa que, diante da descoberta e publicação dos textos de Qumran, ficou ainda mais explícito que o conceito de filiação divina fazia parte do discurso acerca do Messias no judaísmo pré-cristão. Segundo Craig Blomberg (2019), um fragmento dos Manuscritos do Mar Morto chamado “4Q246” provavelmente identifica o Filho de Deus como uma figura messiânica, embora haja discordância entre os estudiosos acerca dessa identificação. James Dunn (2021, p. 94) corrobora com essas afirmações e acrescenta que também “na literatura da sabedoria de Israel os justos pensam em si mesmos como ‘filhos de Deus’ e rezam a Deus como ‘Pai’”.

Essas referências nos primeiros capítulos do Evangelho apontam para um dos motivos principais de Mateus em sua narrativa, qual seja, que ele “deseja demonstrar, entre outras coisas, que [...] Jesus é o Messias prometido, o Filho de Davi, o Filho de Deus [...], aquele para quem o Antigo Testamento aponta” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 91).⁷⁶ Ou seja, a “colocação de todos esses dados no início da narrativa demonstra o desejo de Mateus

⁷⁵Veja também: LADD, 2003, p. 214.

⁷⁶LADD (2003, p. 215-218) por sua vez, entende que a filiação de Jesus tem aspectos sobrenaturais em sua relação com Deus e que, portanto, sua filiação não é um sinônimo do ofício de Messias, mas é anterior e a base para isso. Veja também: HURTADO, 2012, p. 404.

de apresentar Jesus como o rei messiânico das expectativas dos profetas” (THIELMAN, 2007, p. 114).

Entretanto, não é só o rei ungido ou o descendente de Davi que recebem o título de filho de Deus no contexto veterotestamentário. “Em todo o Antigo Testamento, repetidas vezes, a relação que Israel desfrutava com Deus é descrita em termos de filiação” (LADD, 2003, p. 2013). Pode-se verificar que em várias passagens do AT Israel também é chamado ou se vê como filho de Deus (e.g., Dt 32.18; Sal 80.15; Jr 31.9; Os 11.1). Isso também é aplicado de forma individual a cada israelita, membro da aliança (e.g., Dt 14.1; Is 43.6). É interessante que, ao reafirmar a missão de Moisés no seu retorno para o Egito, Deus manda que ele diga a Faraó que “Israel é o meu primeiro filho” (Êx 4.22). O próprio Deus, por meio de Jeremias, faz uma pergunta retórica: “Não é Efraim [Israel] o meu filho querido? O filho em quem tenho prazer?” (Jr 31.20), expressão similar àquela que se encontra em Mateus 3.17. Em Oséias 1.10 os israelitas são chamados de “filhos do Deus vivo”, de forma semelhante a declaração de Pedro que Jesus é “o Filho do Deus vivo” em Mateus 16.16.⁷⁷

Assim, a intenção de Mateus não é apenas demonstrar que Jesus é o rei ungido prometido, o descendente de Davi esperado, mas também aquele que, além de cumprir as profecias das Escrituras judaicas em sua pessoa e missão, é o representante de Israel, e na verdade, de alguma maneira, o verdadeiro e definitivo Israel:⁷⁸ o Israel escatológico. Falando sobre a apresentação mateana de Jesus, Sidney Greidanus (2019, p. 77) diz que ela está deveras enraizada “na história de Israel do Antigo Testamento, tão profundamente que as bênçãos prometidas para Israel no Antigo Testamento só encontram cumprimento nele. Ele é Israel, a personificação representativa do verdadeiro Israel, como também seu rei”.

A fim de demonstrar isso, Mateus narra a trajetória de Jesus de uma forma que mostre que alguns episódios de sua vida fazem uma espécie de rememoração de alguns eventos centrais da história do povo de Israel. Segundo N. T. Wright (2019, p. 89, grifo do autor), Mateus enfatiza a ideia “de que a vida de Jesus *recapitula* elementos-chave da história de Israel”. Em outras palavras, “Mateus dá a entender, em várias passagens, que Jesus representa a nação de Israel, recapitulando suas tentações, sofrimento e destino” (THIELMAN, 2007, p. 116).⁷⁹ Hurtado (2012, p. 429), por sua vez, diz que os relatos da natividade (tanto em Mateus quanto em Lucas) “são minuciosamente trabalhados para apresentar o nascimento de Jesus em conexão com a história bíblica de Israel”.

⁷⁷ Quem chamou minha atenção para isso foi o Beale (2014, p. 62).

⁷⁸ Assim também pensa CARSON, 2015, p. 42-3.

⁷⁹ Veja também: BEALE, 2014, p. 63.

Isso fica claro quando, por exemplo, Mateus usa as palavras de Oséias 11.1, que no contexto original se referem a Israel como o filho que Deus chamou (tirou) do Egito, e aplica a Jesus quando este se encontrava no Egito junto com sua mãe e José. (cf. Mt 2.13-15). Dessa forma, “Mateus aplica a Jesus o que o AT dizia de Israel” (BEALE, 2014, p. 34). Comentando essa analogia hermenêutica de Mateus, Craig Keener (2017) diz que há a possibilidade de o evangelista ter aprendido isso em sua leitura de Isaías 42—53, onde a missão de Israel é definitivamente cumprida por aquele que é apresentado no texto. De forma semelhante, mais adiante, no capítulo 8.17, Mateus vai aplicar ao ministério de cura de Jesus o cumprimento de Isaías 53.4. Assim, “para Mateus, Jesus entra na história a fim de concluir a história de Israel” (BARTHOLOMEW; GOHEEN, 2017, p. 156).

Portanto, ao apresentar Jesus como aquele que é Israel por excelência e seu antítipo, Mateus demonstra que ele cumpre a vocação de Israel. Ou seja, Israel falhou em sua missão de ser luz para os povos⁸⁰ porque falhou em sua fidelidade na aliança com Deus. Porém, Mateus irá mostrar que o “primeiro ‘filho’ falhou, mas apontava para o ‘Filho’ que nunca falharia” (CARSON, 2010, p. 143).⁸¹ Como será visto, isso é explicitado ainda mais na forma como Mateus narra o episódio da tentação de Jesus no deserto.

3. A NARRATIVA DA TENTAÇÃO E SEU PARALELO COM ISRAEL (MATEUS 4.1-11)

Juntamente com seu batismo (cf. Mateus 3.13-17), a tentação/teste no deserto faz parte da narrativa mateana da preparação de Jesus para o exercício do seu ministério. O próprio conectivo “então” no início do versículo indica uma continuidade cronológica entre o batismo de Jesus do capítulo anterior e a passagem acerca da sua tentação.

Conforme poderá ser verificado, as tentações de Jesus que serão relatadas nesta passagem servem como uma rerepresentação das provações que Israel enfrentou no deserto. Segundo Thielman (2007, p. 116), Mateus “formula [esta passagem] de acordo com o relato da peregrinação de Israel no deserto, descrita e aludida em Deuteronômio 6 a 8”. Porém, Mateus mostrará que onde Israel falhou, Jesus triunfou por ser orientado pela Palavra de Deus (CARSON; MOO; MORRIS, 1997). Craig Blomberg (BEALE; CARSON, 2014) diz que, em Jesus, a história de Israel é recapitulada. Em contraste, porém, Jesus permanecerá fiel onde

⁸⁰A gênese dessa missão e vocação de Israel está na promessa de Deus a Abraão (cf. Gênesis 12.3; 22.18).

⁸¹Essa forma de descrever Jesus como Filho com o “F” maiúsculo não faz parte do equivalente nos documentos originais do NT, pois não havia essa convenção literária na época. Hoje se faz isso a fim de destacar a singularidade e particularidade da filiação de Jesus.

Israel foi infiel conforme ficará claro na narrativa da tentação. Ou seja, “Jesus retoma a história do povo de Israel e vive-a como Israel deveria ter procedido para ter êxito” (OLIVEIRA, 2018, p. 62). Pois, ao “contrário do antigo Israel, Jesus, como seu representante[...], passa nos testes” (KEENER, 2017, p. 53).⁸²

3.1 Prólogo (vv. 1,2)

Conforme Mateus descreve, Jesus é conduzido a um deserto (v. 1), provavelmente próximo ao Jordão, local onde ele havia sido batizado no capítulo anterior. O paralelo é então estabelecido já no começo da narrativa, pois Mateus demonstra que da mesma forma que Deus conduziu Israel no deserto, agora o Espírito conduz Jesus a uma região desértica. Sobre isso, Keener (2017) afirma que o ato de Deus conduzir Israel no deserto é um dos mais lembrados e repetidos no AT. Já Carson (2010), afirma que o deserto é o local onde Israel experimentou seus primeiros grandes testes. Blomberg (BEALE; CARSON, 2014, p. 18), por sua vez, informa que a “peregrinação pelo deserto estabelece o paradigma da experiência de Deus com Israel”.⁸³

O autor deixa claro que Jesus é levado até lá para ser tentado, ou seja, testado em sua fidelidade a Deus. Embora o agente dessa tentação seja o diabo, o adversário de Deus, “as ‘tentações’ de Deus têm claramente o propósito de testá-lo [Jesus] da mesma forma como Israel foi testada, e as respostas de Jesus provam que ele entendia isso” (CARSON, 2010, p. 143).

As semelhanças continuam no fato de os quarenta dias que Jesus passou em jejum no deserto servirem como paralelo aos quarenta anos que Israel passou no deserto (v. 2).⁸⁴ Estas palavras de Moisés aos israelitas — a leste do Jordão, na terra de Moabe — deixam mais clara a analogia feita por Mateus:

Lembre-se de como o Senhor, o seu Deus, os conduziu por todo o caminho no deserto, durante estes quarenta anos, para humilhá-los e pô-los à prova, a

⁸²Veja: THIELMAN, 2007, p. 117.

⁸³Veja: OLIVEIRA, 2018, p. 36.

⁸⁴KEENER, 2017, p. 54, enxerga aqui também um paralelo com o jejum de 40 dias de Moisés (cf. Êxodo 34.28). Nesse caso, Mateus poderia também estar apresentando Jesus como o novo Moisés. Acerca disso, Beale (2013, p. 136), diz: “Até a ideia de que Jesus representa coletivamente o verdadeiro Israel talvez se deva em parte não só à ideia de que os antigos reis de Israel representavam e resumiam neles próprios a nação de várias formas, mas também ao fato de que o mesmo se aplicava a Moisés e, de igual modo, esperava-se que valesse para o Servo de quem Moisés era prenúncio tipológico”.

fim de conhecer suas intenções, se iriam obedecer aos seus mandamentos ou não (Deuteronômio 8.2).⁸⁵

A similaridade também se dá no fato de que assim como Jesus teve fome durante seu momento de comunhão e preparação⁸⁶, os israelitas também tiveram momentos de falta de alimento no deserto.

Então, após essa introdução ao episódio, Mateus passa a relatar as três tentativas do diabo de fazer Jesus cair em tentação, de falhar em seu teste. Concernente a isso, Bartholomew e Goheen (2017) dizem que Satanás apresenta três caminhos para fazer Jesus desviar da sua missão: o populista, o do operador de milagres e o do revolucionário violento. Ou, como expressa R. V. G. Tasker (1980, p. 41), as tentações de Jesus no deserto descritas por Mateus “eram uma só, a saber, a tentação de confiar na primeira parte da mensagem dita pela voz celestial à hora de seu batismo ao ponto de poder evitar o caminho traçado para ele na segunda parte”.

3.2 Primeiro Teste (vv. 3,4)

No v. 3, Mateus descreve o primeiro ataque do diabo. Uma vez que Jesus está com fome, o diabo tenta incitar Jesus a satisfazer as suas necessidades para que seja demonstrado que ele é filho de Deus.

Que Jesus é o Filho de Deus já ficou claro no relato do batismo, pois Deus mesmo testemunhou (cf., Mateus 3.17). Assim, “Satanás não estava convidando Jesus a duvidar da própria filiação, mas a refletir sobre o sentido dela. A filiação do Deus vivo, sugeriu ele, representa, sem dúvida, que Jesus tem o poder e o direito de satisfazer suas próprias necessidades” (CARSON, 2010, p. 144). Portanto, a tentativa do diabo não foi tanto para que Jesus provasse sua filiação divina, mas para que ele usasse essa filiação de maneira errada, desviando Jesus de sua missão.⁸⁷ “O diabo contesta a filiação de Jesus, ou busca defini-la de

⁸⁵Deuteronômio exerce um papel fundamental nesta perícope, visto que todas as citações que Jesus irá fazer das Escrituras provém desse livro da Torah.

⁸⁶CARSON (2010, p. 146-7), apresenta um elemento gramatical para defender que a fome não veio apenas após os 40 dias de jejum e que, portanto, não há fundamento exegético para um acontecimento sobrenatural aqui.

⁸⁷Blomberg, (BEALE; CARSON, 2014, p. 18), diz que no “texto grego, o segmento de frase ‘se és Filho de Deus’ [...] é uma condição de primeira classe e não dá a entender que o demônio duvidava dessa condição de Jesus. Ele está interessado em descobrir que tipo de Filho é Jesus”. Hurtado (2012, p. 338), informa que os “escárnios do diabo sobre a filiação divina de Jesus são expressos em uma formulação grega que não contesta a afirmação. Pelo contrário, mostra-se que o diabo tenta fazer Jesus agir de acordo com sua filiação divina de maneiras impróprias”.

forma contrária à Palavra de Deus” (KEENER, 2017, p. 54).⁸⁸ Ele vai ser tentado de forma parecida pelos judeus quando estiver na cruz (cf. Mt 27.39,40).

Então, no v. 4, Jesus contra-ataca o diabo citando Deuteronômio 8.3. Aqui não se trata de Jesus citando um versículo isolado. No contexto dessa passagem, Moisés está relembrando ao povo de Israel o que eles passaram durante o deserto. Ele diz assim:

Tenham o cuidado de obedecer toda a lei que eu hoje lhes ordeno, para que vocês vivam, multipliquem-se e tomem posse da terra que o Senhor prometeu, com juramento, aos seus antepassados. Lembre-se de como o Senhor, o seu Deus, os conduziu por todo o caminho no deserto, durante estes quarenta anos, para humilhá-los e pô-los à prova, a fim de conhecer suas intenções, se iriam obedecer aos seus mandamentos ou não. Assim, ele os humilhou e os deixou passar fome. Mas depois os sustentou com maná, que nem vocês nem os seus antepassados conheciam, para mostrar-lhe que nem só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca do Senhor (Deuteronômio 8:1-3).⁸⁹

Moisés aqui está se referindo ao episódio em Êxodo 16, quando os israelitas, dois meses após saírem do Egito, murmuraram contra o Senhor porque estavam com fome, dizendo: “Quem dera a mão do Senhor nos tivesse matado no Egito! Lá nos sentávamos ao redor das panelas de carne e comíamos pão à vontade, mas vocês nos trouxeram a este deserto para fazer morrer de fome toda esta multidão” (Êxodo 16.3). Diante dessas palavras, o Senhor informa a Moisés que fará “chover pão do céu” todos os dias, a fim de colocá-los “à prova para ver se seguem ou não as minhas instruções” (v. 4). Então, conforme os versículos 13-14, Deus fez aparecer sobre a terra o que depois passou a ser chamado de maná (v. 31), o “pão que o Senhor lhes deu para comer” (16.15). Moisés, então, lembra o povo para não guardar nada para o outro dia (v. 19).

Porém, “alguns deles não deram atenção a Moisés e guardaram um pouco até a manhã seguinte, mas aquilo criou bicho e começou a cheirar mal” (v. 20). Moisés também disse aos israelitas para recolherem o dobro na sexta a fim de guardarem para o sábado, uma vez que nesse dia Deus não enviaria o alimento (vv. 22-26). Todavia, mais uma vez alguns deles desobedeceram por não confiarem na Palavra do Senhor e saíram no sábado para recolher o maná, mas não acharam (v. 27). “Então o Senhor disse a Moisés: ‘Até quando vocês se recusarão a obedecer aos meus mandamentos e às minhas instruções?’” (16.28). Relembrando

⁸⁸Veja também: LADD, 2003, p. 216.

⁸⁹“A provisão de um alimento que Israel antes desconhcia deixou claro que a vida não provém do simples alimento. Sem a palavra divina o próprio alimento pode faltar” (THOMPSON, 1982, p. 130).

essa rebeldia dos israelitas, o salmista disse que “Dominados pela gula no deserto, puseram Deus à prova nas regiões áridas” (Salmos 106.14).

Portanto, ao contrário de Israel que falhou no teste, Jesus permanece fiel e confiante na Palavra de Deus ao não se deixar levar pela tentativa do diabo de fazê-lo se valer da sua filiação para satisfazer as suas necessidades e não confiar no Senhor. De acordo com Tasker (1980), Jesus demonstra estar totalmente consciente de que o Pai estava o submetendo ao mesmo teste de Israel (sofrer com a fome) a fim de mostrar que o ser humano depende da Palavra de Deus. Assim, “Satanás oferece uma perspectiva mundana do significado de ‘Filho’ de Deus [...]; contudo, confiando na voz do Pai [...], Jesus define sua missão conforme as Escrituras” (KEENER, 2017, p. 54).

3.3 Segundo Teste (vv. 5-7)

Conforme o autor diz no v. 5, a fim de lançar seu segundo ataque, o diabo leva Jesus ao ponto mais alto (pináculo) do templo em Jerusalém, o qual ficava de frente a um vale profundo de onde, portanto, uma queda seria fatal (KEENER, 2017).

Então, no v. 6, o diabo mais uma vez desafia Jesus a demonstrar sua filiação de maneira errada. Para isso, ele cita versos isolados do Salmo 91 (vv. 11 e 12). Esse salmo fala da proteção e livramento de Deus aos seus servos, não de testar a Deus exigindo um sinal para provar isso — o que é exatamente aquilo que o diabo está propondo a Jesus. O “versículo 10 do mesmo salmo deixa claro que a proteção angelical enviada por Deus [...] é para os acontecimentos que *sobrevêm* a seus servos, e não uma desculpa para buscar esses perigos” (KEENER, 2017, p. 54, grifo do autor).

A seguir, no v. 7, Jesus contra-ataca novamente a tentativa do diabo de fazê-lo se desviar de sua missão e fidelidade ao Pai, citando as Escrituras mais uma vez. Agora ele cita Deuteronômio 6.16.

No contexto da passagem citada por Jesus, Moisés faz “uma referência à maneira pela qual os israelitas puseram Deus à prova em Massá, recusando-se a aceitar que o Senhor estivesse entre o povo até ele realizar um sinal” (KEENER, 2017, p. 54). Ou seja, Moisés alerta os israelitas a não cometerem o mesmo erro que seus antepassados cometeram ao tentarem ao Senhor no deserto quando lhes faltou água.

No episódio citado por Moisés, (cf. Êxodo 17.1-7), ao estarem acampados em Refidim, os israelitas contenderam com ele por ter os tirado do Egito para morrer no deserto (v. 2,3). Moisés, então, clama a Deus por uma solução para aquele problema, o qual estava a

ponto de levá-lo a ser apedrejado pelo povo (v.4). Deus, por sua vez, ordena que Moisés bata com sua vara em determinada rocha em Horebe, o que faz com que água jorre para o povo sedento (vv. 4-6). Assim, o autor informa que lugar ficou conhecido como Massá e Meribá⁹⁰, “porque ali os israelitas reclamaram e puseram o Senhor à prova, dizendo: ‘O Senhor está entre nós, ou não?’” (v. 7). Em outras palavras, Israel questionou se Deus estava de fato no meio deles, testando-o ao exigir um sinal (água) para que fosse provado isso.

No Salmo 95, o salmista traz à memória dos israelitas esse episódio de rebelião e incredulidade de Israel no deserto, alertando-os a ouvirem a voz de Deus e a não endurecerem o coração como em Massá e Meribá, “onde os seus antepassados me tentaram, pondo-me à prova, apesar de terem visto o que eu fiz” (v. 9). Então, continuando o seu alerta, o salmista fala acerca da ira de Deus sobre o povo e da sua punição: “Jamais entrarão no meu descanso”. (v. 11; cf. Hebreus 3.7-19).

Para Carson (2010, p. 145), portanto, da mesma forma Jesus foi tentado a colocar Deus à prova, mas ele “considerou o teste de Satanás um tipo de suborno expressamente proibido pela Escritura”, pois, “era errado exigir proteção milagrosa como prova do cuidado de Deus; a atitude apropriada é confiar e obedecer”. Destarte, mais uma vez, ao contrário de Israel que tentou ao Senhor, Jesus não coloca à prova o seu Deus ao se jogar do alto do templo. Mas ainda resta um último teste.

3.4 Terceiro Teste (vv. 8-11)

Agora, nos vv. 8,9, o Evangelista informa que o diabo conduz Jesus a um monte altíssimo para lançar o seu terceiro e último ataque. Assim, o diabo promete entregar a Jesus toda a glória e grandeza dos reinos deste mundo se ele o adorar. Conforme Keener (2017), uma vez que este mundo não pertence ao diabo, o que ele oferece a Jesus aqui é transformá-lo no Messias militar e político esperado pelos judeus. Nas palavras de Carson (2010, p. 145): “o caminho mais curto para conseguir a mais plena autoridade messiânica”.

A seguir, Jesus lança seu contra-ataque final, conforme Mateus descreve no v. 10. Jesus repreende o diabo e mais uma vez cita as Escrituras em seu contra-ataque. Agora, ele usa Deuteronômio 6.13, texto que descreve a exortação de Moisés aos israelitas para que eles não fossem atrás dos falsos deuses dos povos de Canaã, mas que adorassem e servissem ao único Deus, YHWH, aquele que os tirou do Egito.

⁹⁰Meribá significa “rebelião”.

Esse alerta de Moisés é importante devido ao episódio em Êxodo 32.1-6. Após várias demonstrações de incredulidade e falta de confiança naquele que os tirou do Egito, manifestadas durante a peregrinação no deserto, esse texto registra como Israel chega ao ápice do seu pecado e rebeldia contra o Senhor.

Acampados diante do Monte Sinai, os israelitas exigem que Arão produza imagens de deuses para que os conduza, pois Moisés estava demorando para descer do monte (v. 1). Então, Arão cede à pressão dos israelitas e lhes solicita peças de ouro a fim de fundir e produzir uma imagem (vv. 2-4). Tais ídolos ficaram semelhantes a bezerros, diante dos quais o povo exclamou: “Eis aí os seus deuses, ó Israel, que tiraram vocês do Egito” (v. 4). Após isso, Arão também edifica um altar e anuncia uma festa (que estranhamente) seria dedicada ao Senhor no dia seguinte, o que de fato ocorreu, inclusive com práticas de sacrifícios (vv. 5,6).

Devido a isso, e reconhecendo os seus pecados, bem como os do seu povo e dos seus antepassados, o autor do Salmo 106 começa a listar os episódios onde Israel foi infiel e como Deus, apesar disso, permaneceu fiel ao seu povo. Então, nos versos 19,20, ele comenta sobre esse pecado de idolatria dos israelitas, dizendo que no “monte Sinai, fizeram um bezerro; prostraram-se diante de uma imagem de metal. Trocaram seu Deus glorioso pela estátua de um boi que come capim”.

Em contraste com isso, o que Mateus registra nesses versículos é que, ao contrário de Israel, Jesus permanece fiel em sua adoração e culto ao único Deus. Afinal, “Jesus reconhecia que a sugestão de Satanás acarretava privar Deus de sua afirmação de adoração exclusiva: nem Israel ‘filha’ de Deus e nem Jesus ‘Filho’ de Deus podiam se desviar da submissão total a Deus” (CARSON, 2010, p. 146).

É interessante também que no final do Evangelho de Mateus Jesus dirá que toda a autoridade no céu e na terra foi dada a ele (cf. Mateus 28.18). Ou seja, aquilo que o diabo promete a Jesus se ele desobedecesse a Deus, o Pai irá lhe conceder pelo fato de ter sido fiel até a morte. “A recusa de Jesus, que não cedeu a Satanás, significou, com efeito, que Ele não abandonaria a função do Servo do Senhor” (LADD, 2003, p. 216). Assim, “Jesus derrota o diabo numa perseverante lealdade a Deus que demonstra a veracidade de sua filiação divina” (HURTADO, 2012, p. 339).

Então, no v. 11, Mateus diz que o diabo deixa Jesus. “Embora o conflito mal tenha começado, o padrão de obediência e de confiança foi estabelecido” (CARSON, 2010, p. 146). Pois, em Jesus, “que era o Filho inteiramente obediente a Deus, devia ser visto em perfeição tudo o que Israel, chamado por Deus do Egito para ser seu Filho, devia ser, mas que nunca havia sido, por causa da desobediência” (TASKER, 1980, P. 41).

Então, alguns anjos vêm e servem a Jesus, provavelmente com comida e água, semelhante ao que aconteceu ao profeta Elias no deserto em (cf. 1Reis 19). É interessante o fato também que os anjos que o diabo citou no v. 6 (usando versículos fora de contexto) para fazer Jesus ceder à tentação, vêm agora servi-lo após ele ter passado no teste e permanecido fiel ao Pai.⁹¹ Aqui, portanto, se cumpre “o salmo 91, com a vinda dos anjos para servir Jesus, que provou ser fiel ao seu Pai” (OLIVEIRA, 2018. p. 71).

Com essa atitude de obediência e fidelidade, Mateus irá mostrar como isso se torna o parâmetro para aquilo que Jesus irá ensinar às multidões ao longo do Evangelho, bem como para criticar os judeus hipócritas e infiéis.

Portanto, enquanto a trajetória de Israel após sair do Egito foi marcada por desobediência no deserto, Mateus relata que Jesus (aquele que incorpora Israel em si mesmo), também chamado do Egito (cf., Mt 2.15), foi obediente a Deus no deserto.⁹² Como afirma Oliveira (2018), Jesus retoma o itinerário de Israel no deserto, porém como a diferença que a geração que saiu do Egito não entrou em Canaã devido sua falha diante das tentações.

4. PROPÓSITO DE MATEUS PARA A SUA AUDIÊNCIA

Comumente é aceito que Mateus escreveu para um público majoritariamente judeu. Algumas evidências apontadas para apoiar tal teoria são os termos judaicos e também as abundantes citações de textos do AT encontrando seu cumprimento em Jesus presentes no registro mateano. Assim, “[..]não é fácil imaginar que em sua mente o autor estivesse procurando alcançar um grupo predominantemente gentílico” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 90).⁹³

Que Mateus intencionou apresentar Jesus não só como sendo o cumprimento da esperança judaica e o ápice da história do antigo Israel, mas também como o Israel escatológico, já pôde ser demonstrado na análise da sua narrativa da tentação.⁹⁴ Porém, há uma questão ligada a isso: qual seria o propósito (pelo menos em parte) de Mateus ao descrever Jesus dessa forma? Ou seja, o que ele objetivou ensinar, evidenciar ou mostrar para

⁹¹Veja: KEENER, 2017, p. 54; CARSON, 2010, p. 146.

⁹²*Insight* derivado e adaptado daquilo que Beale, 2014, p. 63 diz, embora ele se refira a uma outra passagem de Mateus.

⁹³Veja: OVERMAN, 2020, p. 155.

⁹⁴ Beale, 2013, p.131, n. 11, diz que alguns estudiosos de linha dispensacionalista (tanto a clássica quanto a progressiva) tem dificuldade em identificar Jesus com Israel por acharem que isso significaria uma teologia da substituição, o que levaria a negar qualquer plano futuro salvífico da nação de Israel. Porém, ele afirma que ambas as afirmações não são necessariamente autoexcludentes.

a sua audiência e qual reação que ele esperou provocar nela? E ligado a isso: qual seria o *sitz im leben* das comunidades cristãs na época da redação deste Evangelho?

Alguns estudiosos apontam que os temas trabalhados por Mateus ao longo do evangelho visam atender algumas demandas. Segundo Carson (2010, p. 44), algumas delas são:

(1) instruir e talvez catequizar[...]; (2) fornecer material apologético e evangelístico, em especial, para ganhar judeus; (3) encorajar os cristãos em seu testemunho diante de um mundo hostil; e (4) inspirar fé mais profunda em Jesus, o Messias, junto com a compreensão madura da pessoa, da obra e do lugar único dele no desdobramento da história da redenção.

De acordo com Tasker (1980, p.14), é possível dizer que, em resumo, “o Evangelho de Mateus serviu como apologia, manual de instrução e lecionário para o uso no culto cristão”.

Sob esse prisma, Keener (2017) diz que Mateus redigiu o Evangelho a fim de encorajar as comunidades cristãs de sua época na evangelização de judeus e gentios, treinar discípulos e atender as necessidades de cristãos judeus que estavam em conflito com o sistema religioso farisaico.

Assumindo que o Evangelho de Mateus foi redigido após a destruição do templo em 70 d.C., J. Andrew Overman (2020) diz que a comunidade de Mateus estava em competição com o judaísmo formativo⁹⁵. Segundo o mesmo autor, Mateus escreve o seu Evangelho a fim de apresentar a sua comunidade (a comunidade do Messias Jesus) para contrapor a afirmação da liderança do judaísmo formativo de que eles “eram os grandes herdeiros da grande tradição e os portadores da revelação de Deus ao seu povo” (2020. p. 75).

Blomberg (BEALE; CARSON, 2014, p. 1-2), por sua vez, informa que uma boa parte dos estudiosos acredita que os primeiros leitores haviam deixado as sinagogas pouco tempo antes da redação desse Evangelho. Mas que, apesar disso, “os cristãos judeus continuavam empolgados e tentavam convencer parentes e amigos não convertidos de que Jesus era o Messias e que segui-lo era o modo de constituir o novo Israel, verdadeiro e livre”.

Dessa forma, uma hipótese que pode ser levantada é que Mateus, ao apresentar Jesus como o Israel escatológico, talvez quisesse mostrar à sua audiência, aos cristãos da época da sua redação, que se torna povo de Deus todo aquele que está em relacionamento com Cristo, não mais aquele que simplesmente faz parte do Israel étnico.

⁹⁵ Com a expressão “judaísmo formativo”, Overman se refere a um movimento emergente entre as duas revoltas judaicas que tinha por objetivo buscar uma consolidação e coalizão no judaísmo que se encontrava extremamente fragmentado no período romano da Palestina.

R. T. France (LADD, 2003, p. 293), apoiando tal hipótese, diz que, para Mateus, Jesus é “o principal líder e representante em quem o destino da nação está agora concentrado”. Devido a isso, agora, “pertencer a ‘Israel’ deve significar pertencer a Jesus, e é por meio do relacionamento com Ele que seu povo, seja judeu seja gentio, torna-se o Israel de Deus”. De acordo com Overman (2020, p. 85), “Jesus e a vida da comunidade de Mateus estão em continuidade com as tradições e promessas da história de Israel. De fato, como resultado desse uso distintivo da Escritura por Mateus, Jesus e, por meio dele, a comunidade de Mateus, são apresentados como o cumprimento dessa mesma história e tradição”.

É necessário um certo cuidado, entretanto, para não cair em um reducionismo aqui. Em primeiro lugar, é preciso enfatizar que o que foi apresentado acima, embora com boas probabilidades, é apenas uma hipótese e que de modo algum a intenção é afirmar que esse foi o único ou até mesmo o principal propósito de Mateus ao redigir o seu Evangelho.

Segundo, tal proposta pode ser usada para indicar, como alguns críticos da forma afirmaram, que Mateus montou sua narrativa sem se preocupar muito em ser fiel aos relatos históricos, e sim, a fim de atender os seus objetivos ao escrever à sua audiência. Contra isso, porém, Blomberg (2019, p. 344. n. 82) diz que é muito improvável que os primeiros cristãos inventassem a narrativa da tentação, uma vez que, desde então, “os cristãos têm se debatido com a ideia de Jesus ter até mesmo o *potencial* de pecar” (grifos do autor).⁹⁶ Nessa mesma linha, Giuseppe Segalla (2013) aponta que tal pressuposto sociológico da crítica da forma (em Bultmann) é sem fundamento, pois descreve a igreja como sendo autocentrada e pouco fundamentada na história de Jesus.

Terceiro, Carson, Moo e Morris (1997, p. 95) defendem que Mateus “num nível secundário, [...] oferece uma janela que permite enxergar a vida da igreja na época em que foi escrito”. Entretanto, continuam eles, “deve-se insistir em que essa janela nunca é transparente: na melhor das hipóteses é translúcida, e as sombras que alguém nela enxerga devem ser interpretadas com algum cuidado”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁹⁶Alguém poderia contra-argumentar dizendo que, uma vez que Jesus enfrentou a tentação sozinho no deserto, Mateus (e os demais discípulos) não seria capaz de descrever o que houve. Portanto, isso seria uma forte indicação que Mateus inventou essa história a fim de atingir seus objetivos narrativos. Porém, a hipótese de que foi o próprio Jesus quem descreveu o episódio no deserto aos seus discípulos não é de maneira alguma improvável e parece fazer mais sentido. Tasker (1980, p. 42) adota tal hipótese.

A partir de uma análise comparativa, pôde ser verificado então como o evangelista narra a tentação de Jesus de forma análoga aos testes aos quais Israel foi submetido no deserto. Porém, ao apresentar Jesus como sendo o antítipo de Israel, Mateus demonstra que ele é o Filho perfeito e definitivo, pois, ao contrário dos israelitas, Jesus triunfou diante das tentações.

Portanto, ao ser analisado o título “Filho de Deus” que Mateus aplica a Jesus, bem como a descrição do seu comportamento diante da tentação no deserto, este estudo apontou para o fato de que isso indica não só a messianidade davídica de Jesus, mas também para ele sendo o rei representante do seu povo e o Israel escatológico, definitivo. Ou seja, ao olhar para a passagem da tentação segundo Mateus, poderá ser verificado que, em sua vida e missão, Jesus cumpre o chamado e vocação de Israel de maneira fiel e definitiva, e assim, incorpora em si mesmo Israel. Tal convicção serviu como norteador hermenêutico para Mateus em seu uso de textos do AT, que originalmente se referiam a Israel, encontrando um cumprimento pleno em Jesus.

BIBLIOGRAFIA

BARTHOLOMEW, Craig. G.; GOHEEN, Michael W. **O drama das Escrituras: encontrando nosso lugar na história bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada: nova versão internacional**. Traduzida pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. 12. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2001

BLOMBERG, Craig. L. **A confiabilidade histórica dos evangelhos**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BLOMBERG, Craig. L. **Mateus**. In: BEALE, G. K.; CARSON, D.A. (org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CARSON, D. A. **Jesus, o Filho de Deus: o título cristológico muitas vezes negligenciado, às vezes mal compreendido e atualmente questionado**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

DUNN, James D. G. **Teologia do Novo Testamento: uma introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

FRANCE, R. T. **Mateus, Marcos e Lucas**. In: LADD, George E. Teologia do Novo Testamento. Ed. Rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

GREIDANUS, Sidney. **Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

HURTADO, L. W. **Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo**. Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus, 2012.

KEENER, Craig S. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

LADD, George E. **Teologia do Novo Testamento**. Ed. Rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

MARCZYK, Marta Bernadete Frolini de Aguiar. **A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu**. 2010. Tese (Doutorado em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-03112010-095237/pt-br.php>. Acesso em: 5 mar. 2023.

OLIVEIRA, Nuno André Mariz. **As Tentações de Jesus: Um estudo exegético-teológico de Mt 4, 1-11**. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/36800>. Acesso em: 5 mar. 2023.

OVERMAN, J. Andrew. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

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

TASKER, R. V. G. **Mateus: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980.

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

THOMPSON, J.A. **Deuterônômio: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1982.

WRIGHT, N. T. **Como Deus se tornou rei**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

A imagem (arquetípica) de Deus: uma releitura teológica de Colossenses 1.15a à luz de Ezequiel 1.26-28

William V. Orlandi⁹⁷

Resumo: O propósito desse artigo é apresentar uma leitura teológica da frase “Ele [Jesus] é a imagem do Deus invisível” em Colossenses 1.15a. Nossa interpretação mostrará que o pano de fundo adâmico, como apresentado por muitos intérpretes, mostra-se insuficiente para explicar o contexto imediato da passagem (1.16 por exemplo). Nossa proposta mostrará que Ezequiel 1.26-28, além de se encaixar melhor no contexto de Colossenses como um eco, tem o melhor poder explicativo para o desenvolvimento da linguagem cristológica em Cl. 1.15-20. Concluiremos que Jesus, além de ser o antítipo adâmico (novo Adão) em outras passagens do corpus paulino, ele também é o arquétipo divino teofanicamente antropomórfico no qual o tipo (Adão) foi criado em conformidade.

Palavras-chave: Cristo; Imagem; Colossenses; Ezequiel.

Summary: The purpose of this article is to present a theological reading of the phrase “He [Jesus] is the image of the invisible God” in Colossians 1.15a. Our interpretation will show that the Adamic background, as presented by many interpreters, proves insufficient to explain the immediate context of the passage (1.16, for example). Our proposal will show that Ezekiel 1.26-28, besides fitting better in the context of Colossians as an echo, has the best explanatory power for the development of Christological language in Col. 1.15-20. We will conclude that Jesus, in addition to being the adamic antitype (new Adam) in other passages of the Pauline corpus, he is also the theophanically anthropomorphic divine archetype in which the type (Adam) was created accordingly.

Keywords: Christ; Image; Colossians; Ezekiel.

1. Introdução

Em Colossenses 1.15a, lemos: “Ele (Jesus) é a imagem do Deus invisível...” (*ὁὗς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*⁹⁸). A presente análise irá propor uma realocação do pano de fundo desse texto. Tradicionalmente, estudiosos propuseram ou o pano de fundo adâmico de Gn. 1.26, ou o sapiencial (desenvolvimento judaico de Pv. 8). Entretanto, veremos que o pano de fundo adâmico é insuficiente para explicar a relação contextual de Cl. 1.15, e a tradição

⁹⁷ Pastor da Igreja Batista Reformada de Indaiatuba-SP e professor de teologia na graduação e na pós-graduação do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Email: willian_vitor15@hotmail.com

⁹⁸ ALAND, Kurt et al., *Novum Testamentum Graece*, 28th Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Cl 1.15.

sapiencial forma uma subestrutura teológica para todo o poema de Cl. 1.15-20, mas a linguagem completa de Cl. 1.15-17 que vai além da linguagem sapiencial⁹⁹. Assim, nosso texto se moverá assim: 1. Ainda na introdução, veremos o contexto da carta aos colossenses, a estrutura literária de Cl. 1.15-20 e uma análise textual de Cl. 1.15; 2. No segundo ponto, veremos a proposta do pano de fundo adâmico; 3. Faremos a proposta de Ezequiel como pano de fundo e analisaremos o contexto de Ezequiel 1 e seus vários paralelos com Colossenses; 4. Analisaremos também a proposta sapiencial para Cl. 1.15-20, integrando com nossa proposta de Ezequiel e; 5. Por último, faremos uma conclusão teológica e retórica dessa análise, apontamos possíveis pesquisas futuras.

1.1 A imagem de Deus na história

Como sendo um dos grandes temas das Escrituras, a imagem de Deus sempre levantou pontos e perspectivas distintas ao longo da história da sua interpretação/recepção. Por exemplo, qualquer levantamento das muitas propostas sobre o significado exato da imagem de Deus no ser humano seria necessariamente longo, além de ter várias categorias maiores de interpretação, como sugere C. Westermann¹⁰⁰.

Algumas dessas categorias podem se sobrepor, mas em geral temos¹⁰¹: 1) a plenitude do *εἰκὼν* ou imagem de Deus na humanidade é vista na pessoa de Jesus Cristo (Cl. 1.15; cf. 2Co. 3.18, 4.4); 2) os dois substantivos em Gn. 1.26 ("imagem" e "semelhança") destinam-se a distinguir as qualidades naturais e sobrenaturais de Deus no ser humano (por exemplo, Irineu, Delitzsch); 3) a imagem de Deus consiste em dons espirituais como memória, autoconsciência, racionalidade, inteligência, espiritualidade, até mesmo uma alma imortal (por exemplo, Sab 2.23, Filo, Gregório de Nissa, Agostinho, Aquino, Schleiermacher, Eichrodt, Fohrer); 4) a imagem de Deus se manifesta em nossa capacidade de tomar decisões morais, o que pressupõe livre-arbítrio e conhecimento do bem e do mal (por exemplo, G. W. Bromiley, Michael Morrison); 5) a imagem de Deus também pode ser vista nas emoções humanas às vezes denegridas ou como "base", especialmente para o amor e qualidades não compartilhadas com os animais (Agostinho, uma visão rejeitada por Gregório de Nissa¹⁰²); 6)

⁹⁹ Ainda que a Sabedoria seja descrita como "criadora", ela nunca é descrita como "alvo", ou telos da criação, como Cristo é descrito em 1.16-17.

¹⁰⁰ WESTERMANN, C. Genesis 1-11. (trans. John J. Scullion, S. J.; Minneapolis: Augsburg, 1984), 147-55.

¹⁰¹ Para a discussão que se segue, ver especialmente TOWNER, W. S. (2005). Clones of God: Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible. *Interpretation*, 59(4), 341-356.

¹⁰² PELIKAN, J. *Christianity and Classical Culture* (New Haven: Yale University Press, 1993), 129

a imagem de Deus se expressa na capacidade humana única de autotranscendência, da qual, por sua vez, emerge a beleza e o reconhecimento da beleza (Farley); 7) a imagem de Deus pode ser vista na aparência externa dos seres humanos (por exemplo, Gunkel, Humbert, von Rad, Zimmerli); 8) a imagem é exibida quando o ser humano serve como representante de Deus na terra, uma ideia frequentemente expressa na ideologia régia (por exemplo, Hehn, von Rad, Wildberger, W. H. Schmidt); 9) o ser humano é a contraparte ou parceiro de Deus, o "tu" ao qual se dirige o divino "eu" (por exemplo, Buber, Brunner, Westermann); 10) a imagem de Deus no ser humano consiste precisamente na divisão da humanidade em feminino e masculino. Esta última interpretação foi oferecida por Karl Barth, que reconhece sua dívida neste ponto com Bonhoeffer¹⁰³. Em sua rica discussão de Gn 1.26-27¹⁰⁴, Barth se concentra no v. 27 e seu paralelo em Gn 5.1-2. Barth pergunta: "Poderia haver algo mais óbvio do que concluir desta indicação clara que a imagem e semelhança do ser criado por Deus significa existência em confronto, ou seja, neste confronto, na justaposição e conjunção de homem e homem (sic) que é a do macho e da fêmea..."¹⁰⁵. Isso significa que no ser humano a qualidade que se assemelha ao protótipo divino é a diferenciação e a relação, tal como existe na Santíssima Trindade. É eu e você. Tal entendimento garante uma resposta dialética à pergunta: Quem é o ser humano? A resposta começará: O ser humano é isso e aquilo, masculino e feminino, ego e id, individual e coletivo, capaz de mutualidade e ainda capaz de reter identidade, narcisista e ainda capaz de auto transcendência.

Essa discussão se estende de forma interminável, mas por mais rico e diversificado que seja a história da interpretação desse *mote*, precisamos tomar cuidado para não impor essas conclusões como estruturas hermenêuticas prévias para interpretarmos o texto bíblico, antes, em movimento contrário, é o contexto histórico, literário e teológico do texto que deve julgar se suas recepções são adequadas ou não. Por isso, voltemos a esses contextos.

1.2 O contexto da carta

Como nosso espaço é limitado e os nossos propósitos são outros, questões introdutórias serão apenas pressupostas aqui. Partimos da convicção de que Paulo¹⁰⁶ escreveu

¹⁰³ Creation and Fall (trans. John C. Fletcher; London: SCM, 1959), 33-38

¹⁰⁴ Church Dogmatics III/1 (trans. J. W. Edwards, O. Bussey, and H. Knight; Edinburgh: T&T Clark, 1958), 191-206.

¹⁰⁵ Ibid., 195.

¹⁰⁶ Para uma discussão sobre o assunto, ver especialmente PASCUIZZI, Maria A. "Reconsidering the Authorship of Colossians." Bulletin for Biblical Research, vol. 23, no. 2, 2013, pp. 223-45.

essa carta, por volta da década de 60 do primeiro século¹⁰⁷, especialmente para a igreja em Colossos (mas também era para ser lida em Laodiceia, uma cidade vizinha; cf. Cl 4. 16).

1.3 A estrutura literária de Colossenses 1.15-20

Desde E. Norden, essa perícopes tem sido interpretada como sendo um hino¹⁰⁸. Norden disse que essa passagem é “indubitavelmente um material tradicional antigo” (minha tradução) e desde então, muitos eruditos tentam determinar a estrutura precisa desse texto. Kasemann (Essays, pp. 149-168) pensava que a passagem consistia em duas estrofes com seis linhas cada (1.15-16 e 1.18b-20), conectados por 1.17-18a. Entretanto, ele (e alguns outros) entendia que a expressão “a igreja” de 1.18 e “pelo sangue da sua cruz” de 1.20b, eram interpolações.

J. M. Robinson¹⁰⁹ vê uma correspondência entre os dois parágrafos. Entretanto, para obter simetria, ele apagou algumas frases do texto (p. ex. a última cláusula do verso 18 foi movida para o final da segunda estrofe, tirou a lista dos poderes celestiais e a palavra igreja). Robinson quis reconstruir o hino “original” no qual o autor de Colossenses se baseou, além de reinterpretar suas palavras. E. Bammel¹¹⁰ também entendia que o hino consiste de duas estrofes, cada uma com um paralelismo de quiasmo elaborado, introduzido por “que(m) é”.

Outros que entendem que a passagem consiste em duas estrofes são James Dunn¹¹¹ e E. Lohse¹¹². O maior problema com a estrutura de duas estrofes é que o paralelismo desaparece nos versos 17-18a. Para resolver esse dilema, alguns eruditos propõem três estrofes, estando os versos 17-18 como uma estrofe independente no meio das duas estrofes¹¹³. E. Schweizer é o líder dessa abordagem. Ele divide a perícopes em 15-16, 17-18a, e 18b-20, sendo o par de versos do meio atuando como uma ponte e respectivamente o hino trata de Cristo como Criador, Preservador e Redentor¹¹⁴. Outros eruditos com uma visão

¹⁰⁷ Cf. o cap. 14 de Köstenberger, A., Kellum, S. and Quarles, C. *The Cradle, the Cross, and the Crown*. 2nd ed. B&H Publishing Group. Available at: <https://www.perlego.com/book/2694682/the-cradle-the-cross-and-the-crown-an-introduction-to-the-new-testament-pdf> (Acessado: 20 de fevereiro de 2023).

¹⁰⁸ NORDEN, E. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, (4th ed.; Stuttgart: Teubner, 1956 [= reimpressão da edição de 1913])

¹⁰⁹ A Formal Analysis of Colossians 1:15–20, *JBL* 76 [1957] 270–87.

¹¹⁰ BAMMEL, E. “Versuch zu Col 1:15–20”, *JZNW* 52 [1961] 88–95.

¹¹¹ DUNN, J. D. G. *Christology in the Making*, p. 188.

¹¹² Lohse, E. *Colossians and Philemon*, pp. 44–45.

¹¹³ SMITH, Ian K. *Heavenly perspective: A study of the Apostle Paul’s response to a Jewish mystical movement at Colossae*. Library of New Testament Studies 326. London: T&T Clark, 2006, p. 154.

¹¹⁴ SCHWEIZER, E. ‘The Church as the Missionary Body of Christ’, *NTS* 8 (1961), 1–11 (8).

similar são E. Lohmeyer¹¹⁵, J. T. Sanders¹¹⁶, R. P. Martin¹¹⁷, W. McCown¹¹⁸, P. Beasley-Murray¹¹⁹ e F. F. Bruce¹²⁰. A função do centro (17-18a) é resumir os dois temas principais da passagem, onde o verso 17 enfatiza a prioridade de Cristo na criação e o verso 18a fala sobre a prioridade de Cristo na comunidade redimida, a saber, a igreja. O esquema a seguir mostra essa estrutura:

A O qual é imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criação;
B porque nele foram criadas todas as coisas
C nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele.

D Ele é antes de todas as coisas, e nele subsistem todas as coisas
D1 também ele é a cabeça do corpo, da igreja

A1 é o princípio, o primogénito dentre os mortos, para que em tudo tenha a preeminência,

B1 porque aprovou a Deus que nele habitasse toda a plenitude

C1 e que, havendo por ele feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão nos céus.

A estrutura acima levou alguns a enxergar um quiasmo de quatro partes em 1.15-20. Esse tipo de estrutura é um gênero caracteristicamente judaico. Essa estrutura em quiasmo é simétrica e completa, eliminando a necessidade de uma adição a alguma forma pré-cristã do

¹¹⁵ LOHMEYER, E. *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, pp. 41–47.

¹¹⁶ SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 12–14.

¹¹⁷ MARTIN, R. P., *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty: An Expository Commentary with a Present-Day Application* (Exeter: Paternoster Press, 1972), p. 64. Ver também MARTIN, R. P. 'Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians', pp. 109–12. 49. W. McCown, 'The Hymnic Structure of Colossians 1.15-20', *EvQ* 51

¹¹⁸ MCCOWN, W., 'The Hymnic Structure of Colossians 1.15-20', *EvQ* 51 (1979), 156–62.

¹¹⁹ BEASLEY-MURRAY, P., 'Colossians 1.15-20: An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ', em D. A. Hagner and M. J. Harris (eds), *Pauline Studies; Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday* (Festschrift F. F. Bruce; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 169–83 (169–70).

¹²⁰ BRUCE, F. F., 'Colossian Problems II: The Christ-Hymn of Col. 1.15-20', *BSac* 141 (1984), 99–111.

hino. N. T. Wright¹²¹, influenciado por C. F. Burney¹²², divide a passagem com um quiasmo ABBA.

A proposta ABBA preserva o paralelismo das duas partes “As” (vv. 15-16 e 18b-20) com seus respectivos temas de criação e redenção¹²³. N. T. Wright argumenta que essa estrutura reflete uma “confissão judaica monoteísta”, onde o Deus de Israel é descrito tanto como Criador como Redentor, como vemos em passagens como Salmo 146.5-6¹²⁴. Wright argumenta que o monoteísmo e a eleição do povo judeu eram dois lados da mesma moeda na teologia judaica, tanto canônica como extra bíblica, o que une o fato de Deus criar universo e salvar seu povo. Portanto, ainda que o hino tenha sido escrito em grego, está dentro de uma ampla e rica tradição da salmodia judaica¹²⁵. O quiasmo ABBA ficaria:

A vv. 15-16 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως αὐτῶ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·

B v. 17 καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε

B1 v. 18a καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας

A1 vv. 18b-20 ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Como veremos, a análise estrutural acima lançará luz sobre as partes específicas dessa perícopo. Paulo estrutura essa seção com os temas da criação (1.15-17) e nova criação (1.18-20), mostrando a supremacia e suficiência de Cristo sobre ambas. Portanto, saber que Cristo é o Criador de todas as coisas nos ajudará a julgar qual melhor pano de fundo expressa a intenção e pressupostos de Paulo.

1.4 Análise textual de Cl 1.15a

¹²¹ WRIGHT, N. T., ‘Poetry and Theology in Colossians 1.15-20’, 444–68.

¹²² BURNEY, C. F., ‘Christ as the ARXH of Creation’, 160–77.

¹²³ SMITH, Iam K., p. 155.

¹²⁴ Wright, N. T., ‘Poetry and Theology in Colossians 1.15-20’, 452.

¹²⁵ Ibid. p. 458.

A frase em 1.15a começa com ὅς (hos quem; o que; um pronome, relativo, nominativo, singular, masculino) que retoma a referência ao “Filho amado” (1.13), cujo reino nós – que estávamos antes no domínio das trevas - fomos transportados e em quem temos a redenção, que é o perdão dos pecados (1.14).

Ἐστιν é um presente atemporal. Murray Harris coloca as seguintes opções com base estritamente exegética: ou Jesus, como Filho de Deus, é eternamente a projeção externa do Pai, ou depois de sua encarnação Jesus permanece para sempre a expressão visível de Deus¹²⁶. Teologicamente, não precisamos escolher, pois Cristo é tanto em sua divindade preexistente como em sua encarnação no tempo, a imagem perfeita de Deus.

Εἰκών (imagem) é substantivo nominativo após o verbo εἶμι, e é anartro, porque frddum pred. substantivo após εἶμι às vezes não usa o artigo (cf. 2Co 4.4). É definido (“a imagem” e não “uma imagem”) embora não tenha o artigo. Uma εἰκών é uma “semelhança” ou uma “expressão visível”. O grau de semelhança entre o arquétipo e a cópia deve ser determinado pelo contexto da palavra, mas pode variar de uma semelhança parcial ou superficial a uma semelhança completa ou essencial¹²⁷. Dado 1.19 e 2.9, εἰκών aqui significa que Jesus é uma representação exata, bem como visível, de Deus. Como comenta Kleinknecht, a imagem não era compreendida como “alheia à realidade e presente apenas na consciência”. Tem uma participação na realidade. De fato, é a realidade. Assim, εἰκών “não implica um enfraquecimento ou uma cópia débil de algo; implica a iluminação de seu núcleo e essência interior”.¹²⁸

Τοῦ θεοῦ pode ser classificado amplamente como genitivo de relacionamento ou mais estritamente como gen. de posse (“a imagem de Deus” = a imagem que Deus tem), mas também pode ser visto como um gen. objetivo (Jesus “reflete” de Deus). O adjetivo ἀοράτου, que contrasta com εἰκών (“expressão visível”), é usado para descrever não apenas o que não foi visto (= não visível), mas também o que não pode ser visto por visão mortal (= invisível; como também no v. 16)¹²⁹. O Deus invisível, que habita na luz inacessível (1Tm. 6.16), é visivelmente expresso em seu Filho (cf. Jo. 1.18; 12.45; 14.9)¹³⁰.

¹²⁶ HARRIS, M. Colossians and Philemon. B&H Publishing Group, 2010. Available at: <https://www.perlego.com/book/2694181/colossians-and-philemon-pdf> (Acessado: 20 de fevereiro de 2023).

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ KLEINKNECHT, H. ‘εἰκών’, in TDNT, II, pp. 388–90 (389).

¹²⁹ Esse adjetivo ocorre cinco vezes no Novo Testamento, e em quatro dessas ocorrências refere-se a Deus (Rm. 1.20; Cl. 1.15; 1Tm. 117; Hb. 11.27; a única ocorrência que não se refere a Deus está em Cl 1.16).

¹³⁰ Ibid.

Feita a análise estrutural e gramatical, passemos a investigar qual pano de fundo melhor se encaixa em Cl. 1.15a. Veremos o pano de fundo adâmico, o pano de fundo em Ezequiel e o pano de fundo sapiencial

2. O pano de fundo adâmico.

Vários fatores corroboram para muitos intérpretes entenderem que Cl. 1.15 esteja se referindo a uma cristologia adâmica¹³¹. Nessa perspectiva, a linguagem em si deriva primordialmente de Gn. 1.26-27, no qual a LXX traduz como “Deus criou o homem de acordo com a imagem de Deus”¹³². O próprio contexto deriva a linguagem do tema da filiação de Cristo, pois o pronome inicial de 1.15 retoma o termo “Filho” de 1.13, como vimos acima e a linguagem de filiação está dentro do uso de “imagem” em Gênesis, visto que Sete, filho de Adão, fora criado à imagem e semelhança de Adão (Gn. 5.3)¹³³. Por último, Paulo de fato usa Gn. 1.26-27 em Cl. 3.10: “... e vos revestistes do novo homem, que se renova para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou”. Cristo é o novo homem (novo Adão), e Nele, a imagem de Deus é restaurada nos crentes. Juntamente com Cl. 3.10, Rm. 8.29 e 2Co. 4.4 também são textos paulinos que se remetem a Gn. 1 para expressar uma cristologia adâmica da imagem de Deus.

Apesar do exposto acima, Gn. 1.26-27 não pode ser a subestrutura à priori de Cl. 1.15. Diferente de Rm. 8.29, 2Co. 4.4 e Cl. 3.10, um pano de fundo adâmico falha em explicar a relação entre os versículos 15 e 16 de Cl. 1. Lemos: “Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito sobre toda a criação;” 16 **porque** nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam poderes; tudo foi criado por ele e para ele” (A21; ênfase minha). Teologicamente falando, de alguma forma, Paulo vincula o fato de Cristo ser “imagem de Deus (e primogênito) com sua

¹³¹ Cf. Kittel em KITTEL, G., and G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976., Vol. 2. pp. 365-6; SIMPSOM, E. K. & BRUCE, F. F. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1957, p. 193; YATES, Roy. *The Epistle to the Colossians*. Epworth Commentaries. London: Epworth, 1993., p. 22; WALL, Robert W. *Colossians & Philemon*. IVPNTC. Downers Grove: InterVarsity, 1993., p. 66-7; aqueles que entendem Gn. 1.27 como parte do contexto estão: O’Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco, Tex.: Word, 1982., p. 43; MASSON, Charles. *L’Épître de Saint Paul aux Colossiens*. CNT 10. Neuchatel: Delachaux, 1950., p. 98-99; HUGEDÉ, Norbert. *Commentaire de L’Épître aux Colossiens*. Geneva: Labor et Fides, 1968, pp. 52-54. BIRD, Michael F., *Colossians and Philemon*, New Covenant Commentary Series, (Eugene, OR: Cascade Books, 2009), 51.

¹³² καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. SWETE, Henry Barclay, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909);

¹³³ ἔζησεν δὲ Ἀδὰμ διακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη, καὶ ἐγέννησεν κατὰ τὴν εἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ· καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σήθ. SWETE, Henry Barclay, *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909), Gn 5.3. (Ênfase minha)

divindade criadora, pré-existente. Além da relação causal entre os versos 15 e 16, também temos o verbo Ἔστιν no verso 15 como um presente atemporal ou gnômico, apresentando Cristo como a imagem eterna e original de Deus¹³⁴. Portanto, não podemos apenas focar na palavra “imagem” e esquecer o restante do contexto na qual ela está inserida.

Entretanto, não podemos apenas descartar ou negar uma possível influência de Gn. 1.26-27 nessa passagem, como alguns fazem¹³⁵. Como comenta Feuillet: ‘... um cristão, cujos pensamentos são supridos principalmente pela Bíblia, dificilmente pode falar da imagem de Deus sem pensar nas primeiras páginas do Gênesis’¹³⁶ (tradução minha). Portanto, não estamos diante de uma situação de ou/ou, mas de e/e. Como veremos abaixo, o pano de fundo sapiencial e o pano de fundo polêmico contra a heresia colossense provê a intertextualidade que explica a ligação entre “imagem” e “Criador” na pessoa de Cristo. Adiantando o argumento, Cristo como imagem arquetípica, é o modelo no qual Adão foi criado como imagem ectípica de Deus (portanto, Adão é um tipo do arquetipo que também aponta para o antítipo – Cristo é tanto o arquetipo como o antítipo).

3. A invisibilidade de Deus e sua imagem: Ezequiel como pano de fundo

Assumo nesse estudo que a melhor alternativa para identificarmos a heresia colossense seria o judaísmo místico (*merkabah*) em Colossos querendo se misturar com a fé cristã¹³⁷. Uma característica pujante do judaísmo místico (*merkabah*) é a representação antropomórfica de Deus que geralmente é descrito em termos de εἰκὼν τοῦ θεοῦ (imagem de Deus). Ao identificarmos a heresia colossense com o judaísmo místico, o livro de Ezequiel se torna naturalmente o melhor pano de fundo a “imagem de Deus” em Cl. 1.15, visto que Ezequiel é um dos principais textos fundantes da tradição da *merkabah* judaica.

O texto de Ezequiel 1.26-28 diz:

Sobre a abóbada acima das suas cabeças, havia algo semelhante a um trono, cuja aparência era de safira; e sobre esse trono estava sentado alguém que **parecia um**

¹³⁴ BEALE, G. K. *Colossians and Philemon* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) (p. 81). Baker Publishing Group. Edição do Kindle.

¹³⁵ Por exemplo, com resistência a essa influência adâmica sobre Cl. 1.15, ver ALETTI, Jean-Noël. *Saint Paul: Épître aux Colossiens*. *Etudes bibliques* 20. Paris: Gabalda, 1993: 94–116; SCHWEIZER, Eduard *The Letter to the Colossians: A Commentary*. Translated by Andrew Chester. Minneapolis: Augsburg, 1982: 66; DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996: 87–88.

¹³⁶ FEUILLET, A., *Le Christ: Sagesse de Dieu*, p. 167. Isso pode ser aplicado a Paulo e aos colossenses.

¹³⁷ Irei esboçar essa ideia de forma mais completa em um artigo futuro. Para o melhor tratamento desse tema, ver SMITH, Ian K. *Heavenly perspective: A study of the Apostle Paul's response to a jewish mystical movement at Colossae*. *Library of New Testament Studies* 326. London: T&T Clark, 2006.

homem. "E vi que, da cintura para cima, parecia um metal brilhante, cheio de fogo; e, da cintura para baixo, vi como um fogo que brilhava ao seu redor." O aspecto do brilho ao seu redor era como o aspecto do arco nas nuvens, em dia de chuva. Essa era a **aparência da glória do SENHOR**. Quando vi isso, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de quem falava. (A21; ênfase minha)

Essa passagem está dentro do contexto inicial do livro, onde Ezequiel recebe seu chamado profético (1.1-3.27). O contexto histórico dessa passagem mostra sua natureza ocasional, pois ela está sendo endereçada a um povo específico (Judá) que enfrenta uma crise específica (o colapso da nação) em uma época específica na história (598–586 a.C.).¹³⁸ Portanto, temos a seguinte estrutura:

- A. O sobrescrito (1.1–3)
- B. A visão inaugural (1.4–28a)
- C. O comissionamento de Ezequiel (1.28b–3.11)
- D. A preparação de Ezequiel (3.12–15)
- E. O discurso de instalação de Yahweh (3.16–21)
- F. A iniciação de Ezequiel (3.22–27)¹³⁹

Após o sobrescrito (1.1-3), a visão inaugural se divide em 5 partes:

- 1. Introdução (v. 4)
- 2. Os seres viventes (vs. 5–14)
- 3. As rodas (vs. 15–21)
- 4. A plataforma e o trono (vs. 22–27)
- 5. Cólófon de conclusão (v. 28a)¹⁴⁰

Daniel I. Block, ao comentar os versos 26-27 que:

...sentado no trono estava uma figura real impressionante. Duas características da imagem são especialmente significantes. Primeira, Ezequiel reconhece a forma como sendo a de um ser humano (’ādām). Segunda, não era um homem comum. A parte superior de seu corpo era radiante como o brilho do âmbar (ḥašmal); a parte inferior

¹³⁸ BLOCK, Daniel I. O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:103.

¹³⁹ Ibid. 1:104.

¹⁴⁰ Ibid. 1:115-116.

do corpo parecia envolvida em um forte brilho também. Mas o profeta não pôde declarar claramente o que vê; tudo que pôde fazer é comparar a visão com algum fenômeno conhecido.¹⁴¹

Na visão de Ezequiel, aquele que está acima do trono – uma figura que era a imagem (ou semelhança) do homem (dēmût kēmar’ēh ’ādām) – é o mesmo do verso 28, descrito como sendo a semelhança (dēmût) da glória (kābôd) de Yahweh. Como veremos adiante, o eco mais provável em Cl 1.15a é Ezequiel 1.26-28 – com uma teofania antropomórfica que precede (mas implica, à posteriori) uma tipologia adâmica. Isso ficará mais evidente com uma análise da intertextualidade de Gênesis em Ezequiel.

3.1 Uso de Gênesis em Ezequiel 1

Acessar Gênesis através de Ezequiel e vice-versa, explica satisfatoriamente a linguagem de Paulo em Colossenses 1.15-16. Dentre os vários ecos de Gênesis em Ezequiel 1, temos especialmente termos como: céu, águas, arco-íris, semelhança, homem, etc.

I O dilúvio como pano de fundo

Em primeiro lugar, Ezequiel tem uma visão celestial – os céus se abrem ao profeta: “No quinto dia do quarto mês do trigésimo ano, eu estava entre os exilados, junto ao rio Quebar; *os céus se abriram*, e tive visões de Deus.” (A21; ênfase minha). A expressão “nīp̄tehû hāššāmā’yim” (*os céus se abriram*) aparece em Gn. 7.11 no contexto do dilúvio: “Aos dezessete dias do segundo mês do ano seiscentos da vida de Noé, romperam-se todas as fontes do grande abismo, e as janelas *do céu se abriram*;” (A21; ênfase minha). Como veremos a seguir, essa não é a única alusão ao dilúvio em Ezequiel 1. Embora muitos comentaristas neguem uma relação entre essas passagens, ambas começam com a marcação cronológica (dia-mês-ano), localizando o profeta (Noé e Ezequiel) em meio ao julgamento de Deus (dilúvio e saída de YHWH de Jerusalém). Ambos os julgamentos de Deus resultam no exílio da humanidade em relação ao mundo e no exílio de Judá da terra prometida para a Babilônia.

Além disso, o fato de Yahweh estar assentado num trono de querubins (portando, é Senhor sobre eles), e as asas dessas criaturas fazerem um “ruído de muitas águas” (Ez. 1.24),

¹⁴¹ BLOCK, Daniel I. O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:124.

pode remeter a tradição de que o Senhor é soberano sobre as águas caóticas. O desenvolvimento desse tema da soberania da voz/palavra de Deus sobre as águas caóticas inclui as águas primevas de Gn. 1.2, o dilúvio de Gn. 6-8 e as águas do Egito (o Rio Nilo e o Mar Vermelho aberto no êxodo). A localização de Ezequiel “junto ao rio Quebar”, pode aludir a essa tradição, visto que na sua recepção em Apocalipse, a “grande prostituta (Babilônia) está assentada sobre muitas águas” (Ap. 17.1)¹⁴².

Mas não é apenas no aspecto de julgamento que Ezequiel alude ao dilúvio noaico. O Senhor é santo e julga, mas também é gracioso. Nessa mesma visão temos o sinal de misericórdia da aliança noaica – o arco-íris: “O aspecto do brilho ao seu redor era como o aspecto do arco (*qešet*) nas nuvens, em dia de chuva” (Ez. 1.28a; A21; ênfase minha)

II De volta ao começo: a criação como pano de fundo de Ezequiel e sua recepção em Colossenses 1.15-16

Como a narrativa do dilúvio em Gn. 6-9 está fundamentada na narrativa da própria criação em Gn. 1-2¹⁴³, não é de se estranhar que Ezequiel combine as duas narrativas em sua visão. Aqui, nossa pesquisa irá se concentrar em dois aspectos da intertextualidade da criação de Gênesis 1 em Ezequiel 1, que são relevantes ao contexto de Colossenses 1, a saber, os céus e a imagem de Deus.

Em primeiro lugar, voltemos nossa atenção para o “lôcus” da visão de Ezequiel – os céus. Já vimos o eco diluviano nessa introdução visionária de Ezequiel e que a própria narrativa do dilúvio retoma a narrativa da criação. Por falta de espaço e por fugir de nossos objetivos nesse artigo, irei assumir a leitura klineana¹⁴⁴ de Gn. 1.1, na qual os “céus” criados no primeiro verso de Gênesis não são os céus visíveis (estes criados depois, no 2º dia da semana da criação em Gn 1.6-8), mas sim os céus invisíveis. Incluídos nessa criação da dimensão invisível já estavam os seres angelicais. Assim, os céus que se “abrem” ao profeta Ezequiel é exatamente essa dimensão invisível criada em Gn. 1.1. Portanto, a visão dos “seres viventes” que Ezequiel teve era de se esperar, pois quando a dimensão invisível é revelada aos

¹⁴² Zimmerli também vê associações com os seguintes textos: Is. 17.12; Sl. 18.16; 29.3; 93.4; Hc. 3.15; Sl. 77.19; 107.23; Ez. 27.26; cf. ZIMMERLI, Walther, *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*, (Philadelphia: Fortress Press, 1979–), 131.

¹⁴³ Os paralelos são muitos, mas os principais são: as águas do dilúvio como um retorno às águas primevas de Gn. 1.2 e o cessar do dilúvio como um tipo de nova criação, sendo Noé um tipo de novo Adão.

¹⁴⁴ Para uma argumentação da proposta desse texto, ver KLINE, Meredith G., *Kingdom Prologue* (Hamilton, Mass.: Meredith Kline). 1993.

seres humanos, os seres angelicais, habitantes dessa dimensão, também se revelam (Isaías 6 é um paralelo interessante de Ez. 1¹⁴⁵).

Esse movimento feito acima poderia estar na mente de Paulo em Colossenses 1.15-16. Após dizer que Jesus é a imagem de Deus, Paulo qualifica Deus como sendo invisível (ἀοράτου) trazendo essa noção da dimensão invisível (os céus) à tona. Logo após essa descrição (e de dizer que Jesus também é o “primogênito sobre toda a criação”), Paulo inclui a criação da dimensão invisível e visível e dos anjos “em Cristo” (nele): “porque nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as *visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam poderes*; tudo foi criado por ele e para ele” (Cl. 1.16; A21; ênfase minha). A própria interpretação de Kline¹⁴⁶ sobre Gênesis se apoia em Cl. 1.16 (e em muitos outros textos), pois o paralelo de “céus e terra” (alusão a Gn. 1.1) são as coisas “visíveis e invisíveis” (numa formação em quiasmo) – e as coisas/seres dessa dimensão invisível são os “*tronos, dominações, principados e poderes*”. Portanto, o Deus que se revela desde os céus (invisíveis), tornando-se visível ao profeta Ezequiel (ὁράσεις, Ez. 1.1, LXX), Senhor sobre os seres viventes angelicais (pois é o Criador deles em Gn. 1.1), que se revela antropomorficamente em Ez. 1.26, é o próprio Jesus em Cl. 1.15-16. Nesses termos, descrever Jesus como “imagem do Deus invisível” tem esse aspecto revelatório, da dimensão invisível para a visível – Jesus é quem revela Deus para nós, pois Ele é da mesma essência divina que o Pai (o mesmo ponto é feito em Jo. 1.18 e Hb. 1.1-3)

Em segundo lugar, Ezequiel ecoa a linguagem de “imagem de Deus” de Gn. 1.26-27, mas o faz de uma forma invertida. É o próprio Deus, em uma teofania gloriosa, que “parecia um homem” (Ez. 1.26). Sobre isso, Block afirma:

... a visão proclama o interesse de Yahweh por seu povo. Sua condescendente aparição em forma humana sem dúvida tem sua base em Gênesis 1.26–27, a qual descreve o ser humano como criado à “imagem” (šelem) e “semelhança” (dēmût) de Deus. Mas nesse impressionante papel trocado, Deus aparece à semelhança de ser humano (dēmût kēmar’ēh ’ādām). Embora os termos šelem e dēmût possam ser usados como sinônimos, a preferência de Ezequiel pelo último parece deliberada. Etimologicamente, šelem sugere a noção de uma “imagem esculpida”, e pode ter estado bem associada com o tipo de idolatria que Ezequiel testemunhou ao seu redor na Babilônia. A palavra dēmût pode também ser usada para ídolos (cf. Êx 20.4), mas é mais abstrata. O que Ezequiel vê não é uma representação real, mas um reflexo da

¹⁴⁵ M. Nobile até lê Isaías 6 como sendo a “semente” para Ezequiel 1-3, em ‘Jes 6 und Ez 1,1 - 3,15: Vergleich und Funktion im jeweiligen redaktionellen Kontext’, in *The Book of Isaiah-Le livre d’Isaie: les oracles et leurs relecteurs: unité et complexité de l’ouvrage* (ed. J. Vermeylen; BETL 131; Leuven: Leuven University, 1989), 209-216.

¹⁴⁶ KLINE, *ibid.* p. 24.

deidade. Apesar disto, a redundância de “uma semelhança como a aparência de um homem” protege o profeta de quaisquer noções idolátricas.¹⁴⁷

Isso explica as tentativas de se interpretar Cl. 1.15 com um pano de fundo adâmico. Mas o próprio Jesus é a imagem arquetípica de Deus, segundo a qual, Adão foi criado tipicamente. Na encarnação de Jesus como o novo Adão, temos a união do arquétipo divino com o tipo humano, formando o antítipo (cumprimento do tipo). Entretanto, todo esse movimento histórico-redentivo não está presente em Cl. 1.15 para justificar plenamente um pano de fundo adâmico a priori. Antes, em sua função de Criador do universo, temos Jesus como a imagem arquetípica (e, portanto, divina) de Deus.

A análise até aqui parece ser suficiente para demonstrar que a melhor proposta de pano de fundo para Cl. 1.15a é Ezequiel 1.26-28. Os temas paralelos que serão brevemente pontuados agora exigiriam, por direito próprio, um texto a parte só para lidar com cada um deles. Entretanto, a breve menção a esses temas subjacentes a Ezequiel e Colossenses somam peso ao nosso argumento exegético. Os temas da realeza, doxologia, templo e novo êxodo se entrelaçam nos contextos imediatos tanto de Ezequiel como de Colossenses.

3.2 O tema régio

Yahweh como Rei é um tema predominante no livro de Ezequiel e no AT como um todo. Na visão do capítulo 1, a glória antropomórfica do Deus de Israel aparece sentada num trono (Ez. 1.26). Embora o hebraico קִסֵּי (kissē) possa se referir a uma cadeira comum (por exemplo, Juízes 4.5), o sentido mais comum é ‘trono’, a sede da realeza¹⁴⁸.

O estranho dessa passagem (para o contexto histórico da época), é que o Rei de Israel (Yahweh) aparece em uma terra estrangeira¹⁴⁹. Dale Launderville afirma que essa estranheza servia para comunicar a transcendência e a supremacia de Yahweh em face da destruição esmagadora que a Babilônia de Nabucodonosor causou em Judá e seu templo¹⁵⁰.

¹⁴⁷ BLOCK, Daniel I, O livro de Ezequiel, Comentários do Antigo Testamento, 1a edição. (São Paulo, SP; Cambuci, SP: Editora Cultura Cristã, 2012), 1:127.

¹⁴⁸ Para uma discussão completa, ver SALVESEN, A., ‘ קִסֵּי ’ in Semantics of Ancient Hebrew (ed. T. Muraoka; AbrNSup 6; Louvain: Peeters, 1998), 44-65.

¹⁴⁹ Dentre os estudiosos que reconheceram essa estranheza, cf. EICHRODT, W. Ezekiel (trans. C. Quin; OTL; London: SCM Press, 1970), 58; e STRONG, J.T. ‘God’s Kābôd: The Presence of Yahweh in the Book of Ezekiel’, in BETAP, 69-95.

¹⁵⁰ LAUNDERVILLE, D. ‘Ezekiel's Throne Chariot Vision: Spiritualizing the Model of Divine Royal Rule’, CBQ 66 (2004): 361-377.

A visão dos seres vivos, que em Ez. 10 são identificados como querubins¹⁵¹, também contribuem para o tema da realeza de Yahweh. O consenso na literatura sobre as quatro faces dessas criaturas (Ez. 1.10) é que cada face representa as criaturas reconhecidas como as mais nobres pelo mundo antigo¹⁵², o que realça a realeza daquele que está acima delas e que, pelo número quatro representar universalidade¹⁵³, ele era amplamente usado no ambiente mesopotâmico nos títulos de divindades e de reis (o deus/rei dominando sobre as quatro regiões)¹⁵⁴.

Muitos outros elementos em Ezequiel 1 (e em todo o livro) evidenciam a realeza transcendente de Yahweh. Ele é Rei não apenas sobre a dimensão visível (sobre Israel, Babilônia e todas as nações), mas também sobre a dimensão invisível (os seres angelicais mais exaltados (nobres) sustentam seu trono). Yahweh está sobre o trono, mas não é um trono estático, é um trono-carruagem, que se movimenta além de Israel (ressaltando a liberdade soberana de Deus) para executar sua vontade – os decretos do Rei.

O tema da realeza de Jesus está no contexto imediato de Cl. 1.15-20. Em 1.13 lemos: Ele nos tirou do domínio das trevas e nos *transportou para o reino do seu Filho amado* (A21; ênfase minha). A conexão entre imagem, filiação e realeza é clara na Bíblia. Adão, como imagem de Deus (Gn. 1.26-27) é o filho de Deus (Lc. 3.38) e reina (domina, Gn. 1.26, 28) sobre a criação debaixo do reinado de Deus. Assim também, o rei de Israel é chamado de “filho de Deus” em sua função real (Davi e seu filho prometido em 2Sm. 7 e Sl. 2). Jesus como Filho amado, é Rei sobre o reino de Deus e sobre aqueles que são “transportados” pelo Pai até ele. Como Filho/Rei (Cl. 1.13), Jesus é “imagem de Deus”. Portanto, ao falar do reinado de Jesus como Filho em Cl. 1.13, Paulo aciona toda essa tradição do AT e facilmente se lembraria de Ezequiel 1 ao passar a falar da supremacia de Cristo como Criador e Rei/imagem de Deus sobre a totalidade da criação visível e invisível¹⁵⁵.

¹⁵¹ P. Ex., Ez. 10.15 “E os querubins se elevaram ao alto. Eles são os mesmos seres vivos que vi junto ao rio Quebar”. E também o v. 20: “São esses os seres vivos que vi sob o Deus de Israel, junto ao rio Quebar; e percebi que eram querubins” (A21).

¹⁵² GREENBERG, Moshe. *Ezekiel*. 2 volumes. AB 22 and 22a. Garden City: Doubleday, 1983, 1997, 1.56, paralelo ao seu artigo, ‘Ezekiel’s Vision: Literary and Iconographic Aspects’, in *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*. ed. H. Tadmor and M. Weinfeld; Jerusalem: Magnes, 1983, 159-168.

¹⁵³ Correspondente aos quatro pontos do compasso. Ver FARBRIDGE, M.H. *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, 114-116

¹⁵⁴ ‘Assurbanipal’s Coronation Hymn’ translated A. Livingstone; (COS 1.142:473-474). Para uma análise desse tema, cf. TADMOR, H. ‘World Dominion: The Expanding Horizon of the Assyrian Empire’, in *Landscapes: Territories, Frontiers, and Horizons in the Ancient Near East: Papers Presented to the 44th Rencontre Assyriologique Internationale*, 1997. ed. L. Milano et al.; Padova: Sargon, 1999, 1:55-62.

¹⁵⁵ Quicá, os verbos de movimento soteriológico tirar/livrar (ῥύομαι) e transportar (μεθίστημι) de Cl. 1.13 pode ser uma reminiscência do tema do trono-carruagem móvel de Deus em Ez. 1.

3.3 O tema doxológico.

Narrando a partir de sua própria perspectiva, Ezequiel viu a “aparência da glória do SENHOR” (1.28). Em um importante livro tratando sobre a “cristologia da glória” em Paulo, Newman mostra a importância de Ezequiel 1 para o restante da tradição sobre a glória de Deus¹⁵⁶. Ezequiel 1 é como uma pedra lançada no lago, cujas ondas ecoam até às margens. Sua influência direta se estende da seguinte forma: dentro do próprio livro de Ezequiel (caps. 8, 10, 11), em Daniel (7), no judaísmo antigo (En. 14,46, 60, 61, 62, 71, 90; T. Levi 3-5; Apoc. Abr. 17-19; 4Ed 13; 4QSirShabb; Exagogue de Ezequiel), no NT (esp. Ap. 4-5) e nas tradições gnóstica e rabínica (*merkabah*)¹⁵⁷. Sobre a influência de Ez. 1 e sua tradição também sobre Paulo, Newman afirma que “o uso ramificado de Glória nas visões do trono e a tradição dependente da tradição de Ezequiel 1 formaram os blocos de construção semânticos e semióticos para a identificação de Cristo como δόξα por Paulo.

Em Colossenses, Cristo é a nossa esperança que está reservada nos céus (1.5), da qual os cristãos não podem se afastar (1.23). O mistério, outrora oculto, mas agora revelado, é Cristo em nós (gentios), a esperança da glória (ἡ ἐλπίς τῆς δόξης). Além disso, “quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, também vos manifestareis com ele em glória” (3.4). Portanto, Cristo é a glória escatológica, já revelada na igreja, mas que será plenamente revelada em seu retorno – no qual a igreja também participará dessa glória final.

Se a manifestação da glória do Senhor em imagem antropomórfica em Ezequiel 1 apareceu na babilônia (pagãos), mas apenas para o profeta, e de forma alguma redentora para a babilônia (muito pelo contrário), essa mesma glória-imagem apareceu salvificamente, no fim dos tempos, a todos os gentios pagãos que creem nela e que participam dela.

Assim δόξα funciona como sinônimo de outros termos cristológicos chaves, por exemplo, εἰκών (imagem), μορφή (forma), σοφία (sabedoria), δικαιοσύνη (justiça) e λόγος (palavra)¹⁵⁸. Como uma das palavras que o apóstolo coloca com Deus e Cristo, δόξα participa

¹⁵⁶ NEWMAN, C.C., Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric. NovTSup, 69; Leiden: Brill, 1992.

¹⁵⁷ Ibid, p. 92. Cf. também BLACK, Matthew. "Throne-Theophany Prophetic Commission and the 'Son of Man': A Study in Tradition-History," Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davis. ed. R. HamertonKelly; SJLA 21; Leiden: Brill, 1976,57-73; Christopher Rowland, "The Vision of God in Apocalyptic Literature," JSJ 10 (1979): 137-54; Gilles Quispel, "Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis," VC 34 (1980): 1- 13; SEYOON Kim, The Origin of Paul's Gospel. 2d ed. WUNT 2/4. Tübingen: MohrSiebeck, 1984. Pp. 205-223, 239-67; Rowland, Open Heaven; Seyoon Kim, "The 'Son of Man'" as the Son of God. WUNT 1/18; Tübingen: MohrSiebeck, 1983); Jarl Fossum, "Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism," VC 37 (1983): 260-87; Pieter W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," JJS 34 (1983): 21-29;

¹⁵⁸ NEWMAN, ibid. p. 7. Newman também cita as obras: Helmuth Kittel, Die Herrlichkeit Gottes: Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutesamentlichen Begriffs. BZNW 16; Giessen: Töpelmann, 1934, 191-221;

de um campo de símbolos que Paulo usa para construir sua cristologia apocalíptica¹⁵⁹. Como os significantes "imagem", "forma", "palavra", "sabedoria" e "justiça", Paulo emprega Glória para definir o significado escatológico de Jesus¹⁶⁰. Assim como Ezequiel era servo-profeta da glória do Senhor, Paulo era servo (διδάκωκος, 1.25) e apóstolo da glória-imagem do Senhor, que é Cristo Jesus¹⁶¹.

3.4 O tema do templo

Os judeus foram levados cativos à Babilônia. Jerusalém e o templo estavam em ruínas. A glória do Senhor partiu em seu trono-carruagem do templo e, portanto, da terra prometida, por causa dos pecados do povo de Deus (Ez. 10). Esse exílio é a manifestação em juízo da ira de Deus (Ez. 16). Mas embora Ezequiel comece com essa cena catastrófica (ao mesmo tempo que “gloriosa”), o livro termina com uma mensagem de esperança e restauração (boas novas, caps. 34-48), que envolve a restauração do templo escatológico (40-48 (40.1-43.11)).

No mesmo hino/poema que Cristo é descrito como “imagem do Deus invisível”, ele também é descrito em termos templários: “Porque foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude” (Cl. 1.19). Em um texto anterior, analisei com mais detalhes o uso do Salmo 68.16 nessa passagem, concluindo que Cristo é o templo escatológico prometido no AT – o que inclui o templo do final de Ezequiel¹⁶². A glória-imagem do Senhor deixou o templo físico em Jerusalém, mas agora se encontra de forma final e completa no corpo/templo físico de Jesus, a imagem encarnada de Deus. Vale lembrar que Colossenses 1.15-17 apresenta o Jesus preexistente, em sua glória como criador e alvo final da criação, enquanto os vv. 18-20 apresentam a supremacia de Cristo sobre a igreja (esfera da redenção), mostrando o Jesus pós-encarnação. Assim, Ele é tanto a glória-imagem - preexistente e divina - do Senhor, como o templo encarnado onde Deus habita em sua plenitude.

RAMSEY, A. M. *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*. London: Darton, Longman & Todd, 1949), 46-52, 148-51; Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testament*. BZNW 23; Berlin: Töpelmann, 1958, 22-25, 130-33, 155, 165-66; Jacob Jervell, *Imago Dei: Gen. 1,26 im Spätjudentum, in der Gnosis und bei Paulus*. FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, 180-96, 324-31; Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-1 I in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. 2d ed; Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 103-118.

¹⁵⁹ BEKER, J. Christaan, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1984, 16, 148, 362-63.

¹⁶⁰ NEWMAN, *Ibid.*

¹⁶¹ Sobre a expressão “servo da glória”, ver CAMPBELL, C. *Paul and the Hope of Glory*. Zondervan Academic. 2020. Available at: <https://www.perlego.com/book/1388357/paul-and-the-hope-of-glory-an-exegetical-and-theological-study-pdf> (Accessed: 21 March 2023).

¹⁶² ORLANDI, Willian V. Cristo e a plenitude templária: uma (re)leitura teológica de Colossenses 1.19 *Revista Teológica Jonathan Edwards II*, No 2 (2022): 90-106.

3.5 O tema do novo êxodo.

Por fim, resta analisar os paralelos entre Ezequiel e Colossenses sobre o tema do novo êxodo. A teofania antropomórfica de Ezequiel 1 não apenas ecoa Gênesis como vimos acima, mas também ecoa a teofania sinaítica do livro do Êxodo. Duas citações do importante comentário de Zimmerli são elucidativas. Sobre Ez. 1.26, ele afirma:

A menção do trono real segue no v 26 (cf. Êx. 24.10f, ao contrário de 1 Reis 22 e Is. 6 onde está faltando): “E eis que acima da plataforma fixa havia uma aparência como pedra de safira, algo como um trono.” A comparação com a safira ou, mais precisamente, talvez com o lápis-lazúli (Koehler-Baumgartner), que na antiguidade era considerada pelos gregos e romanos como safira, está relacionada em Êx. 24.10 com o chão sob os pés de Javé.¹⁶³

Assim, Ez. 1.26 ecoa Êx. 24.10¹⁶⁴. Além disso, todo o chamado de Ezequiel se fundamenta na manifestação sinaítica de Deus:

Ezequiel 1.1–3.15 não narra uma experiência religiosa livre de um homem piedoso, mas contém em si uma reivindicação de estar dentro de um continuum da história divina - além de ser um ato livre de intervenção de fora. A descrição da teofania na tempestade, cercada de luz, mostra que o profeta encontrou Deus como o Senhor que já havia se revelado anteriormente ao seu povo Israel na tempestade e na luz (Êx. 19:1ss; 24.9–11) e quem agora o chamava.¹⁶⁵

A teofania do Sinai como pano de fundo de Ez. 1 prepara o caminho para o profeta tratar depois do segundo êxodo (cap. 20). A glória do Senhor que havia libertado Israel do Egito, se manifestado no Sinai, acompanhou o seu povo pelo deserto até a conquista de Canaã, encheu o tabernáculo e o templo salomônico, havia deixado esse mesmo templo na qual habitava. Mas essa mesma glória do Senhor irá efetuar um novo êxodo, culminando na restauração final do templo (Ez. 40-48). Ezequiel e os exilados morrem sem ver o cumprimento dessa promessa, assim como Moisés e a primeira geração dos israelitas que saiu do Egito morreram antes de entrar na terra prometida.

¹⁶³ ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1979–, p. 122.

¹⁶⁴ Êxodo 24.9-10: “E Moisés e Arão, Nadabe e Abiú, e setenta anciãos de Israel, subiram e viram o Deus de Israel, sob cujos pés havia algo semelhante a uma calçada de pedras de safira, que brilhava como o próprio céu (A21).

¹⁶⁵ ZIMMERLI, Walther. *Ezekiel: a commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, orgs. Frank Moore Cross e Klaus Baltzer, *Hermeneia—a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1979–, pp. 139–140.

Paulo tece seu poema a Cristo em Colossenses 1.15-20 após vincular a obra de Jesus com o novo êxodo: “Ele nos tirou do domínio das trevas e nos transportou para o reino do seu Filho amado, em quem temos a *redenção*, isto é, o perdão dos pecados” (1.13-14; A21; ênfase minha). Christopher Beetham argumenta que Colossenses 1.12-14 apresenta evidências de estar baseado (ecoando) a tradição do êxodo. Como esse tema é muito grande no AT, Beetham propõe exemplos de textos como Dt. 10.9, Êx. 14.30 e Dt. 15.15¹⁶⁶.

Podemos afirmar que o evento do êxodo era tão pujante na consciência coletiva de Israel que “cada geração [posterior] olhou para o primeiro êxodo como a expressão arquetípica de sua própria esperança futura”¹⁶⁷. Assim, o tema do novo êxodo, que já aparece em Josué, pode ser encontrado em textos como Os. 2.16–17, Mq. 7.15, Is. 10.24–27, 11.10–16 (cf. 19.19–25); Jr. 16.14–15, 23.7–8; Ez. 20.32–44 (vv. 5–31), entre outros¹⁶⁸.

3.6 Conclusão da análise

Nossa investigação relevou grandes aproximações temáticas entre Ezequiel e Colossenses. A quantidade de paralelos (evitando conscientemente a paralelomania) acrescenta peso à presente proposta de Ezequiel 1.26-28 como pano de fundo principal de Cl. 1.15a. A quantidade de conexões torna difícil afirmar uma mera coincidência textual/temática. Cristo é a imagem do Deus invisível (Cl. 1.15a), a imagem da glória do Senhor (Ez. 1.28); aquele que é criador dos seres angelicais (Cl. 1.16) e está sobre o trono-carruagem carregado por querubins (Ez. 1.5-25); aquele que abandonou o templo físico de Jerusalém (Ez. 10) para ele mesmo se torna o templo (Cl. 1.19); aquele que puniu seu povo Israel com o exílio (Ez. 16), mas que por graça efetua o novo êxodo (Cl. 1.12-14), através do seu sangue, por ser também o cordeiro pascal (Cl. 1.20).

4. O pano de fundo sapiencial

Ainda resta analisar mais uma proposta de pano de fundo antes de concluirmos. Em um texto anterior, fundamentado especialmente na obra de Beetham, mostrei que Colossenses

¹⁶⁶ Ainda que Beetham afirme que Paulo esteja ecoando a tradição do êxodo e não um texto específico. Ver BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Biblical Interpretation Series 96. Leiden: Brill, 2008, p. 81-82.

¹⁶⁷ FISHBANE, Michael, “The “Exodus” Motif/The Paradigm of Historical Renewal,” in *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Text*. New York: Schocken, 1979, p. 121.

¹⁶⁸ Cf. STUHLMUELLER, Carroll. *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. AnBib 43; Rome: Biblical Institute, 1970, pp. 60–66.

1.15-20 foi construído sobre os alicerces da tradição sapiencial judaica, especialmente a recepção de Pv. 8 no judaísmo do segundo templo¹⁶⁹.

Beetham corretamente argumenta que Gn. 1.26-28 é formativo para Cl. 1.15 apenas de modo secundário e não primário. Mas ele erra ao propor a linguagem de “imagem de Deus” como vinda primariamente da tradição sapiencial e não de Ezequiel 1¹⁷⁰. Assim como ele afirma que o pano de fundo sapiencial não exclui o pano de fundo adâmico de Gênesis, argumentarei também que propor Ezequiel 1.28 como pano de fundo principal não exclui esses outros dois panos de fundo propostos (portanto nossa abordagem é integrativa e não exclusiva).

O pano de fundo sapiencial é bem atestado na literatura sobre Colossenses¹⁷¹. Em Sabedoria 7.26, a sabedoria é descrita como sendo “a imagem da sua [de Deus] bondade” (εἰκών της ἀγαθότητος αὐτοῦ):

Tem o brilho da luz eterna:
é um espelho sem mancha do poder ativo de Deus,
é uma imagem da sua bondade.

Além disso, sua morada é com Deus nos "santos céus", "no trono da glória [de Deus]" (9.10; cf. 8.3, 9.4, 18.15; veja Colossenses 3.1).

Em alusão direta a Provérbios 8, Aristob. 5.10-11a (meados do segundo século a.C.) afirma claramente a preexistência da Sabedoria. Ela é descrita como uma “lanterna”, da qual se origina “toda a luz”; aqueles que a seguem têm “calma”¹⁷².

Filo é significativo aqui. Para ele, Palavra e Sabedoria eram virtualmente sinônimas, pois ele empregava títulos raros à ambas, como “princípio” e “imagem”.

Mas vamos também olhar para as palavras. “E um rio”, diz, “surge do Éden para regar o jardim”. “Rio” é virtude genérica, bondade? isto procede do Éden, a Sabedoria de Deus, que é a Palavra de Deus [ἐξ Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἢ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ

¹⁶⁹ ORLANDI, Willian V. Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20. *Revista Teológica Jonathan Edwards I*, Nº 2 (2021): 27-44.

¹⁷⁰ BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Biblical Interpretation Series 96. Leiden: Brill, 2008, p. 132.

¹⁷¹ Além de Beetham, *ibid.*, ver ALETTI, J. N. *Colossiens 1, 15-20: Genre et Exégèse du Texte: Fonction de la thématique sapientielle* (AnBib, 91; Rome: Biblical Institute Press, 1981), p. 149; DUNN, J. D. G. *The Epistle to the Colossians and to Philemon*, p. 86. Existe um amplo consenso do caráter sapiencial desse hino. Cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, pp. 70–71; SAPPINGTON, T. J. *Revelation and Redemption at Colossae*. JSNTSup, 53; Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 172–74; LAMP, J. S. ‘Wisdom in Col. 1.15-20: Contribution and Significance’, *JETS* 41 (1998), 45–53.

¹⁷² Beetham, p. 120.

λόγος], pois de acordo com a Palavra de Deus a virtude genérica foi feita” (tradução minha)¹⁷³.

Philo diz que a “sabedoria sublime e celestial” é conhecida por muitos nomes: princípio, imagem e visão de Deus; termos que são todos refletidos em Cl. 1.15-20¹⁷⁴.

Então como conciliar essas múltiplas e possíveis influências sobre o texto? Minha proposta é que vejamos Ezequiel 1.28 como eco principal e formativo, enquanto o tema sapiencial funciona como uma subestrutura teológica para o hino todo. Sendo assim, localmente, cada elemento do hino em Cl. 1.15-20 tem seu pano de fundo próprio (Cristo como imagem, primogênito, cabeça, templo, etc.) e o que perpassa todo o hino é o tema da sabedoria. Mas por quê Paulo juntaria Ezequiel 1.28 com Pv. 8 (em seu desenvolvimento no judaísmo)? Responderemos a essa pergunta na conclusão “retórica desse artigo”.

4.1 Conclusão teológica e retórica.

Nossa conclusão necessariamente precisa ser dupla. Primeiro, teológica, pois precisamos explicitar a teologia de Paulo ao ecoar Ezequiel 1.28, aplicando-o a Cristo. Em segundo lugar, teremos que traçar uma conclusão retórica, de efeito de sentido nos leitores colossenses ao se depararem com a doutrina de Cristo como “imagem do Deus invisível”.

4.2 Conclusão teológica: arquétipo, tipo e antítipo

Ian Smith, ao analisar Cl. 1.15 afirma que “pode-se concluir que εἰκὼν τοῦ θεοῦ é reflexo de uma tradição judaica de uma representação hipostática antropomórfica de Deus.¹⁷⁵ Como vimos, tal representação está baseada em Ez. 1.26-28. Teologicamente, podemos afirmar que Paulo, refletindo cristologicamente sobre o texto de Ezequiel, entendia que o Cristo pré-encarnado revela o Pai ao mesmo tempo que é criador, sustentador e propósito final da criação (Cl. 1.16-17). Sendo essa imagem-divina-revelatória, Cristo sempre se revela à criação antropomórficamente, sendo portanto o arquétipo da imagem de Deus que viriam a ser Adão, Eva e sua prole.

Nesse sentido, a reflexão sobre a imago Dei proposta por Meredith Kline está correta ao afirmar que:

¹⁷³ Alleg. Interp. 1.65. Cf. Dreams 2.242.

¹⁷⁴ Cf. SMITH, p. 161. Os textos que falam da Sabedoria/Palavra como “imagem” são: Sab. 7.25–26; Filo, Alleg. Interp. 1.43, 2.4, 3.96; Confusion 97, 146–47; Creation 25, 31, 146; Planting 19–20; Flight 12–13, 101; Names 223; Dreams 1.239, 2.45; Moses 1.66; Spec. Laws 1.81, 1.171, 3.83, 3.207; Heir 231; QG 2.62.

¹⁷⁵ SMITH, p. 161

Sob o conceito de homem como a imagem-glória de Deus, a Bíblia inclui componentes funcionais (ou oficiais), formais (ou físicos) e éticos, correspondentes à composição da Glória arquetípica. A semelhança da glória funcional é a semelhança do homem com Deus na posse da autoridade oficial e no exercício do domínio. A glória ética é o reflexo da santidade, retidão e verdade do Juiz divino (não apenas a presença de uma faculdade moral de qualquer orientação religiosa). E a semelhança da glória físico-formal é o reflexo corpóreo do homem da glória teofânica e encarnada.¹⁷⁶

Essa “glória teofânica e encarnada” é o próprio Jesus, que mesmo em sua glória teofânica pré-existente, é imagem e glória de Deus. Assim sendo, nós refletimos a Deus como sua imagem, não apenas em termos funcionais e éticos, mas até mesmo em nossa “forma”, pois o Filho de Deus decidiu se revelar à sua criação, desde o princípio (Gn. 1.1), como a glória do Senhor que parece um homem (Ez. 1.26-28), o Filho do Homem (Dn. 7), tendo em vista não apenas a criação do homem como imagem de Deus, mas também a sua própria encarnação.

Herman Ridderbos afirma que “O poder e a glória de Cristo, já em sua preexistência, são definidos em categorias derivadas de seu significado como o segundo Adão”¹⁷⁷. Mas o oposto também é verdadeiro: o significado da imagem de Deus em Adão e no Cristo encarnado dependem da imagem de Deus em protótipo presente no Filho eterno de Deus. Nas palavras de Dunne, em Cl. 1.15 “o autor está apenas atribuindo a Cristo na protologia o que é verdadeiro sobre ele na escatologia”¹⁷⁸. Esse movimento protológico-escatológico está presente no próprio hino em 1.16, onde tudo foi criado por ele (protologia) e para ele (escatologia).

A relação entre a imagem preexistente e a imagem encarnada é descrita (e desenhada) por Beale nos seguintes termos:

... isso deve ser entendido respectivamente como o Cristo preexistente na imagem arquetípica e vindo escatologicamente na perfeita imagem ectípica encarnada. Aquele que trouxe redenção (Cl 1.14) e reconciliação (1.20, 22) ao mundo é o mesmo que existia como governante à imagem divina de Deus antes da criação do mundo.¹⁷⁹

¹⁷⁶ KLINE, M. *Images of the Spirit*. Wipf and Stock Publishers. 1999, p. 31.

¹⁷⁷ RIDDERBOS, H. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 73.

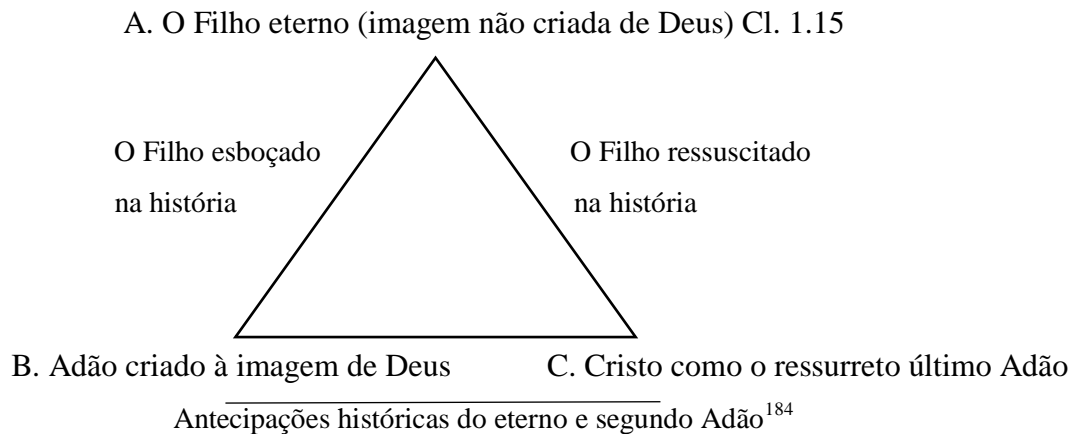
¹⁷⁸ DUNNE, J. A. “The Regal Status of Christ in the Colossian ‘Christ-Hymn’: A Re-evaluation of the Influence of Wisdom Traditions.” *Trinity Journal*, n.s., 2011, 32:3–18 (9).

¹⁷⁹ BEALE, G. K. *Colossians and Philemon*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker Publishing Group, p. 84. Edição do Kindle.

Novamente, Beale, seguindo Wright¹⁸⁰, Eadi¹⁸¹ e John Owen¹⁸² afirma que:

Em sua natureza, desde a eternidade passada, Jesus era “a imagem de Deus”, espelhando perfeitamente a vida e o caráter de seu Pai. Portanto, era adequado para ele ser mais tarde “a imagem de Deus” como homem, pois desde a eternidade ele manteve a mesma relação com seu Pai que a humanidade, no momento da criação, foi projetada para suportar ectipicamente, embora nenhum humano jamais o fizesse perfeitamente, como o Deus-homem encarnado Jesus fez. Estar na imagem essencial do Pai em sua pessoa divina era pressuposto para que ele se tornasse a imagem representativa ectípica em sua pessoa encarnada para o mundo.¹⁸³

De forma gráfica, temos o seguinte:



Dentre essas antecipações históricas entre o ponto B e C, temos todas as teofanias antropomórficas do AT, da criação à encarnação, e Ezequiel 1 está entre as mais significativas (junto com outras passagens como Is. 6 e Dn. 7). Essa acomodação antropomórfica revelatória não é apenas para a humanidade, mas é até mesmo para os anjos, desde que foram criados juntos com a dimensão invisível em Gn. 1.1. Deus (Filho) se revela em forma humana. Herman Bavinck é ainda mais ousado: “Segue-se que a Escritura não apenas contém alguns antropomorfismos; pelo contrário, toda a Escritura é antropomórfica¹⁸⁵. Em seu livro sobre a teologia bíblica da encarnação, Cole mostra como Deus, desde o princípio, prepara o caminho

¹⁸⁰ WRIGHT, N. T. Colossians and Philemon. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester, UK: Inter-Varsity, 1986, p. 71.

¹⁸¹ EADIE, J. Commentary on the Epistle of Paul to the Colossians. Reprinted Grand Rapids: Zondervan, 1957 (1856), p. 45.

¹⁸² OWEN, J. The Works of John Owen, vol. 1. Edinburgh: T&T Clark. 1867

¹⁸³ BEALE, p. 85

¹⁸⁴ Adaptado de TIPTON, L. G. “The Comprehensive Scope of Christology, Part II: Colossians 1:15–20.” Lecture given at Westminster Theological Seminary in the course “Systematic Theology 223.”, 2016. Citado em Beale, p. 85.

¹⁸⁵ BAVINCK, H., The Doctrine of God, tr. W. Hendriksen, Edinburgh: Banner of Truth. 1977.

da encarnação, “revelando-se de maneiras antropomórficas, antropopáticas e antropopráticas”¹⁸⁶. Köstenberger, tratando sobre a divindade de Jesus no evangelho de João, bem como o evento da purificação do templo e do ponto joanino que Jesus é o novo templo, afirma que “isso marca todos os locais de adoração anteriores e todas as manifestações da presença e glória de Deus com seu povo, como antecipações preliminares de sua revelação final e definitiva no Senhor Jesus Cristo”¹⁸⁷.

Portanto, dado todo esse movimento bíblico-teológico, podemos entender melhor as palavras e os pressupostos de Paulo em Colossenses. Cristo, ao mesmo “tempo” que é criador de todas as coisas (Cl. 1.16), é aquele que revela o Pai para a criação como sua imagem exata. Em todas essas revelações/manifestações no AT, Jesus se acomoda antropomorficamente para a percepção e compreensão das suas criaturas (até mesmo as angelicais). Todas essas teofanias antropomórficas antecipam a encarnação/ressurreição do Filho como último Adão, visto que o próprio Adão fora criado nos moldes dessa manifestação antropomórfica do Filho de Deus. É por isso que, ao usar Ezequiel 1.28 em Cl. 1.15 para falar da função revelatória de Jesus como imagem preexistente e divina de Deus, Paulo pode na mesma carta retomar o conceito de imagem de Deus em Cl. 3.10, mas agora sim com Gn. 1.26 em vista, para mostrar que os cristãos devem se revestir de Cristo como novo homem (novo Adão) e que assim somos renovados segundo a imagem do nosso Criador.

4.3 Conclusão retórica: a Sabedoria Divina desceu do seu trono até nós.

O termo εἰκὼν τοῦ θεοῦ foi usado no judaísmo para se referir à glória de Deus sentado no céu sobre o trono-carruagem. Isso fortemente sugere que alguma forma de misticismo judaico é o pano de fundo da filosofia que Paulo está abordando¹⁸⁸.

Duas das principais características do judaísmo místico (merkabah) são: 1. A representação antropomórfica de Deus que geralmente é descrito em termos de εἰκὼν τοῦ θεοῦ (imagem de Deus) e; 2. A ascensão ao céu do adepto desse misticismo para testemunhar ou se transformar em funções angelicais.

¹⁸⁶ COLE, Graham A., *The God Who Became Human: A Biblical Theology of Incarnation*, org. D. A. Carson, *New Studies in Biblical Theology*, (England; Downers Grove, IL: Apollos; InterVarsity Press, 2013), 30:167.

¹⁸⁷ KÖSTENBERGER, A. J. ‘The Deity of Christ in John’s Gospel’, in C. W. Morgan and R. A. Peterson (eds.), *The Deity of Christ*, Wheaton: Crossway, 2011, 91–114.

¹⁸⁸ SMITH, Ian K. *Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul’s Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*. LNTS 326. London: T&T Clark International, 2006, p. 159.

Identificar o eco de Ez. 1.28 em Cl. 1.15 mostra como Paulo, de forma positiva e descritiva, já estava combatendo a heresia Colossenses desde o capítulo 1 (no cap. 2 ele é mais explícito e direto). Ambos os elementos acima estão presentes em Colossenses. Em Cl. 2.16-19 temos:

Assim, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa de dias de festa, ou de lua nova, ou de sábados, "os quais são sombras das coisas que haveriam de vir; mas a realidade é Cristo." Ninguém seja árbitro contra vós, fingindo humildade ou culto aos anjos, baseando-se em coisas que tenha visto, inutilmente arrogante em seu conhecimento carnal, e não retendo a Cabeça, com a qual todo o corpo, suprido e organizado pelas juntas e ligamentos, vai se desenvolvendo segundo o crescimento concedido por Deus (A21).

Os detalhes e dificuldades dessa passagem são numerosos demais para essa conclusão. Mas, *in nuce*, tendo o judaísmo místico como pano de fundo, podemos resumir que os falsos mestres em Colossos estavam pregando que, através de um severo asceticismo (2.20-23), o iniciado poderia ter visões do céu (dimensão invisível) e contemplar a adoração dos anjos a Deus. Nessa “visão”, eles poderiam obter a verdadeira sabedoria. Como eles estavam julgando de forma legalista os cristãos em Colossos (2.16), podemos inferir que apenas os iniciados nessa visão celestial eram de fato sábios.

A resposta de Paulo é: Cristo é a imagem e sabedoria de Deus. Criador de todas as coisas, inclusive dos seres angelicais que eles estavam tão fascinados. A imagem do Deus invisível se tornou homem, morreu por nós e isso é suficiente. Deste lado da eternidade, aqueles que foram redimidos e perdoados (1.14) precisam crer em Jesus (1.4) e permanecer firmes nessa fé, sem nos afastar da esperança do evangelho ouvido na pregação (1.23). Veremos a manifestação plena da sua Glória apenas quando ele retornar (3.4). Por enquanto, basta-nos saber que essa herança dos santos na luz (1.12) nos está reservada nos céus (1.5)

Conclusão para o futuro¹⁸⁹

Nossa investigação não foi de modo algum exaustiva, mas apenas se concentrou em realocar o pano de fundo de Cl. 1.15 para Ezequiel 1.26-28, como uma melhor explicação para a expressão “imagem do Deus invisível”. Entretanto, ainda se faz necessária uma investigação sobre a relação entre a expressão “imagem do Deus invisível” com “o primogênito sobre toda criação” de 1.15b. Além disso, em uma hermenêutica teológica

¹⁸⁹ Pretendo desenvolver os pontos a seguir em artigos separados futuramente.

(proposta nesse artigo), é saudável pesquisar toda a história da recepção, tanto de Ezequiel 1 como de Colossenses 1, especialmente na exegese pré-moderna. Por último, uma análise retórica mais detalhada se mostrará de grande valia para um entendimento textual (discursivo) do hino colossenses. A recente obra de Copenhaver (2018)¹⁹⁰ sobre uma análise retórica de Colossenses merece atenção e maiores desenvolvimentos.

¹⁹⁰ COPENHAVER, A. *Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians*. 1st edn. Bloomsbury Publishing. (2018). Available at: <https://www.perlego.com/book/804464/reconstructing-the-historical-background-of-pauls-rhetoric-in-the-letter-to-the-colossians-pdf> (Accessed: 29 March 2023).

As interpretações do “eu” em Rm 7 e suas ênfases na escatologia inaugurada

Otoniel Barbosa de Faria¹⁹¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo propor uma avaliação das interpretações do “eu” em Rm 7.7-25. Faremos isso a partir da ótica da escatologia inaugurada, em outras palavras analisaremos as possíveis interpretações e veremos quais delas lida melhor com a escatologia inaugurada. Veremos as principais linhas de interpretação, sendo o “eu” não biográfico (ou seja, o “eu” como Adão, Israel ou um não regenerado) ou o “eu” biográfico (ou seja, o texto estaria falando de Paulo pré ou pós conversão).

Palavras-chave: Paulo; Romanos; escatologia-inaugurada, interpretação.

Abstract: This article aims to propose an evaluation of the interpretations of “I” in Rom 7.7-25. We will do this from the perspective of inaugurated eschatology, in other words we will analyze the possible interpretations and see which ones deal best with the inaugurated eschatology. We will see the main lines of interpretation, being the non-biographical “I” (i.e. the “I” as Adam, Israel or an unregenerate) or the biographical “I” (i.e. the text would be talking about Paul pre or post conversion).

Keywords: Paulo; Romans; eschatology-inaugurated, interpretation.

1. Introdução

Michael Bird (2016, n.p.) diz algo interessante ao iniciar a análise da passagem: “ler Romanos 7:7 – 25 é como aquele momento em um voo em que o avião passa por turbulência e o piloto diz para você apertar os cintos de segurança. Então, é hora de apertar os cintos de segurança exegéticos, porque aqui fica turbulento!”

Historicamente, cf. Michael Gorman (2022, n.p.¹⁹²) a maioria dos leitores de Rm 7 entendeu que Paulo estava narrando sua própria história pessoal, vendo o “eu” como uma referência autobiográfica a si mesmo. Porém, hoje a maioria dos intérpretes não veem Paulo falando de si mesmo, visto que não há uma outra referência autobiográfica de Paulo como alguém que tem uma luta interna, mesmo antes de sua conversão (cf. Gl 1.14, Fp 3.4-6). Conforme Gaventa (2013, n.p.):

¹⁹¹ Mestrando em Estudos bíblicos do NT no Seminário Jonathan Edwards. Pós-graduado em Teologia do NT pela Unifil. Bacharel em teologia pela Universidade da Grande Dourados. Pastor da ICPI em Florianópolis-SC.

¹⁹² Fonte eletrônica não paginada (a sigla aparecerá em outras obras no decorrer do Artigo).

A literatura acadêmica é abundante em argumentos sobre o “Eu”, a maioria dos quais gira em torno de duas questões. A primeira é a questão da autobiografia: o falante é Paulo? Se sim, então de qual capítulo de suas memórias é tirada essa declaração; é pré ou pós-conversão? A segunda questão tem a ver com a retórica da passagem: isso é ou não é um exemplo de fala em caráter? Ou seja, Paul está auto conscientemente dando voz à postura ou experiência de outra pessoa ou grupo de pessoas?

Nosso objetivo com este artigo não é propor uma interpretação, visto que muitas possibilidades e combinações delas já foram estudadas. Queremos, portanto, apresentar as possíveis interpretações e suas dificuldades. Faremos isso com o propósito de analisarmos como essas propostas de interpretação lidam com a escatologia inaugurada. Esta é a nossa problemática: como as propostas de interpretação do “eu” em Rm 7 lidam com o já-e-ainda não? Sendo assim, a relevância de nossa pesquisa está em apresentar de forma geral as probabilidades hermenêuticas do texto e propor um olhar para a teologia geral de Paulo, no caso um olhar geral para a escatologia inaugurada de Paulo, para que consigamos analisar as propostas apresentadas.

2. Personificação de Israel

Os estudiosos que seguem esta interpretação, afirmam que essa forma de ler Romanos 7 explicaria a narrativa histórica e a progressão encontrada nos versículos 8-10. Thomas Schreiner (2018) ao explicar essa posição mostra que para compreender essa interpretação devemos diferenciar pecado e transgressão na teologia Paulina. De tal forma que:

O pecado existe no mundo além da lei (2:12; 5:13), mas não é especificamente identificado como “transgressão” (παράβασις, *parabasis*), uma violação deliberada e rebelde da vontade de Deus, além da lei. Assim, 4:15 diz: “Onde não há lei, nem há transgressão.” A entrada da lei na história da salvação provocou transgressão (5:20), de modo que o pecado se manifestou como um desrespeito flagrante da vontade divina. É o aumento do pecado após a doação da lei no Sinai que 7:7–12 descreve. Assim, Paulo não está sugerindo que Israel não tenha pecado antes da recepção da lei. O argumento é que o pecado de Israel após o Sinai pode ser caracterizado como transgressão, já que mandamentos específicos de Deus foram violados (Schreiner 2018, n.p.).

Douglas Moo (2018) entende que nos versículos 9-10 é possível ser uma referência a Israel. Para Moo (2018) um fator que favorece a referência a Israel como um todo é a semelhança entre a sequência de vv. 9-10a e o ensino persistente de Paulo sobre como a doação da lei mosaica tornou a situação de Israel pior, não melhor. A lei, Paulo afirmou, “traz ira” (4:15), transforma o pecado em transgressão (5:14; cf. Gl 3:19), e “aumenta a transgressão” (5:20a). A proeminência dessa sequência histórica de salvação em Paulo torna provável que em vv. 9–10 ele esteja usando um estilo narrativo vívido para descrever essa

sequência de um ângulo mais pessoal. Mas ao mesmo tempo ele sustenta que nos versículos 14-25 há inegáveis pontos autobiográficos de Paulo. Portanto, Paulo estaria falando de si mesmo em solidariedade com a experiência de Israel, pois é notório (para Moo) que os judeus individuais tinham um senso vivo de identidade corporativa. Desta forma Douglas Moo (2018, n.p.) tem uma visão modificada do “eu” como personificação de Israel, ele conclui:

Concluimos, então, que egō denota o próprio Paulo, mas que os eventos retratados nesses versículos não foram todos experimentados pessoalmente e conscientemente pelo apóstolo. É nesse sentido que defendemos uma combinação da visão autobiográfica com a visão que identifica egō com Israel. Egō não é Israel, mas Egō é Paulo em solidariedade com Israel.

Em outras palavras, o “eu” em Rm 7 é a história de Paulo, porém, é mais do que isso, pois a história de Paulo personifica a história de Israel. Paulo pega pontos de sua vida e mostra como na história da salvação do povo de Deus ele é um reflexo (ou exemplo) da história de Israel. Carlos Dantas apresenta de forma detalhada essa posição em seu artigo¹⁹³.

Um dos problemas desta interpretação aparece nos versículos 9-10, quando aparece ali uma vida antes da lei. Moo afirma que está vida não é tão espiritual, ou seja, não teria o sentido de vida espiritual. O problema é que também temos no mesmo trecho a palavra morte. Assim os dois substantivos ζωή e θάνατος devem ser contrastados entre si, assim também os dois verbos nos versículos 9-10 funcionam de forma semelhante. Se “morte” se refere à morte escatológica de Israel no sentido mais completo, então deve seguir que Israel teve vida escatológica antes da aliança com o Sinai. Só assim os dois verbos podem ser interpretados de forma consistente¹⁹⁴.

Além disso, temos que notar a inexistência de pistas que levem a este entendimento. Conforme Júnior (2006, p.308):

Se essa é a interpretação correta, chegaríamos à triste conclusão de que a igreja esteve alheia, por séculos, ao real sentido do texto, e que ainda continua, em sua maioria. Certamente, a interpretação do “eu” nacional recebendo as tábuas da Lei não é, apropriadamente, uma leitura viável do texto.

Um outro problema que surge desta posição é relação com o conteúdo geral da carta e seu propósito. C. Marvin Pate afirma sobre a carta:

¹⁹³ Quem sou eu? Quatro Perspectivas sobre o ἐγὼ de Romanos 7. 14-25. Revista Jonathan Edwards, v. 2 n° 2, p. 130-150. Ainda que conforme veremos, preferimos outra interpretação na análise proposta neste artigo, Carlos é convincente na sua forma de apresentar o eu em Rm 7 como personificação de Israel.

¹⁹⁴ Thomas Schreiner (2018). Romans (BECNT)

Paulo escreveu Romanos para defender seu evangelho da graça de Deus por meio de Cristo, e o faz: argumentando que este se encontra enraizado no AT (Rm 2-5); deixando claro que sua ética não é antinomista (Rm 6-8); e apresentando um futuro para Israel (Rm 9-11). Todas essas questões serviriam para ajudar os temores dos cristãos judeus em Roma de que Paulo fosse antijudeu. Mas dos mesmos capítulos, cristãos gentios teriam colhido de bom grado o ensinamento de que os gentios são salvos pela fé em Cristo, independente da lei, e de que a conversão das nações é parte relevante do plano de Deus (Pate, 2015, p. 12).

Deste modo então, afirmar que Paulo está fazendo uma personificação de Israel ou de um israelita em um tom tão negativo seria contrário aos objetivos da carta.

3. Uma referência a Adão

“Adão (ou Adão com Eva) fornece melhor uma voz em primeira pessoa do que um israelita depois do Sinai, dado o uso corporativo e tipológico de Paulo de Adão” (Keener 2016, n.p.)¹⁹⁵.

Aqueles que defendem este ponto de vista partem do pressuposto que somente Adão teve vida, estritamente falando, antes da lei (v.9). Conforme vemos em Romanos 5.12-17 toda a raça humana vem a existência em pecado (a não o Cristo). Portanto, a partir da fala de Paulo de que todos pecaram e carecem da glória de Deus e que o salário do pecado é morte, dificilmente falaria de um descendente, pecador, de Adão que teve vida. Apenas Adão teve vida em sentido pleno antes da chegada da lei. Da mesma forma, apenas Adão tinha vida e depois morreu ao transgredir o mandamento de Deus.

Além disso, o versículo 11 pode ser uma alusão a Gn 3.13. Deste modo, Paulo estava falando em lugar de Adão, já que todos os homens nascem em Adão. Para Gorman (2022, n.p.) a conclusão sobre o “eu” é:

podemos dizer que o “Eu” de Paulo em Rm 7 é Adão, no sentido de que todos vivem em Adão e, assim, sob o reinado do Pecado, da Morte e (depois de Moisés) da lei (cf. 5:12–14; 1 Cor 15:22). Paulo até alude ao Gn 2–3 para contar a história da entrada do pecado na raça humana (tempo passado, 7:7–13) e as consequências contínuas de seu reinado (tempo presente, 7:14–25). Esta condição de estar em Adão e escravizado ao Pecado também é descrita como sendo “da carne” ou na minha/na carne (7:14, 18; 8:8-9). Sua antítese—e seu antídoto—está sendo “em Cristo” e, portanto, “no Espírito” (8:1, 9–11)

Ben Witherington III em seu livro "What 's in the Word" defende esta posição. Ben Witherington III (2011, p.67) afirma: “na minha opinião, o “eu” é Adão nos versículos 7-13 e todos aqueles que estão atualmente “em Adão” nos versículos 14-25”. A defesa feita por

¹⁹⁵ Esta não é a posição de Keener, porém ele apresenta alguns pontos importantes sobre cada posição exegética nesta passagem, dentre elas a hipótese de Adão ser o “eu” representado por Paulo.

Witherington é feita a partir da apresentação da retórica grega. Ele apresenta convincentemente que Paulo faz uso da personificação ou *prosopopeia*¹⁹⁶. Witherington apresenta 5 argumentos no texto a favor dessa interpretação:

Primeiro, a partir do início da passagem no versículo 7, há referência a um mandamento específico: “não cobiçarás” Este é o décimo mandamento em uma forma abreviada (cf. Êx 20:17; Dt 5:21). Alguma exegese judaica inicial de Gênesis 3 sugeriu que o pecado cometido por Adão e Eva era uma violação do décimo mandamento. Eles cobiçaram o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. [...] Em segundo lugar, é preciso perguntar quem na história bíblica estava sob apenas um mandamento, que era sobre cobiçar? A resposta é Adão. O versículo 8 refere-se a um mandamento (singular). Isso dificilmente pode ser uma referência à lei mosaica em geral, da qual Paulo fala regularmente como uma entidade coletiva. [...] Terceiro, o versículo 9 diz: “Eu estava vivendo uma vez sem/fora da Lei. A única pessoa que disse na Bíblia para viver antes ou sem qualquer lei era Adão. [...] Em quarto lugar, como numerosos comentaristas notaram regularmente, o pecado é personificado neste texto, especialmente no versículo 11, como se fosse como a cobra no jardim. Paulo diz: “O pecado aproveitou a oportunidade através do mandamento para me enganar”. Isso combina bem com a história sobre a cobra usando o mandamento para enganar Eva e Adão no jardim. [...] Quinto, observe como no versículo 7 Paulo diz: “Eu não conhecia o pecado, exceto através do mandamento”. Essa condição só seria correta no caso de Adão (Witherington, 2011 p. 70).

A principal objeção que surge no versículo 7, quando Paulo cita o mandamento do decálogo. E isso dificilmente foi um mandamento recebido por Adão. Ainda que alguns, como Schreiner (2018) cita¹⁹⁷, acreditam que Adão tinha a Torá no Jardim, isso não é convincente. O próprio Paulo em suas cartas demonstra que a Lei foi dada no Sinai e que Adão não conhecia a Torá. Em resumo, a visão a que Paulo se refere a Adão é atraente, mas deve ser rejeitada, já que Adão não encontrou a lei mosaica (Schreiner 2018, n.p.) Jair de Almeida Júnior (2006 p.53) mostra que Gundry apresenta dois argumentos fortes contra esta interpretação:

Sofre de falta de coerência, pois não foi Adão que foi enganado e desejou o fruto proibido, mas Eva. Assim, a mencionada ligação estrutural com Romanos 5.12-21, onde claramente fala de Adão, cai por terra. O referido autor argumenta que Paulo faz clara distinção entre Adão e Eva quanto a este assunto (2 Co 11.3; 1 Tm 2.14). 2) Há uma completa ausência do nome Adão em Romanos 7.7-25, explica Gundry, diferente do que acontece quando trata do assunto em outros lugares (Rm 5.12-21; 1 Co 15.22).

4. Um não regenerado

G. K. Beale (2018 , p.710) faz uma lista de pontos que, para ele, prova que Paulo está falando de um não convertido:

¹⁹⁶ Técnica retórica usada para ilustrar ou tornar viva uma peça de retórica (Witherington, 2011 p.61).

¹⁹⁷ Lyonnet (1962a: 137–3), Stuhlmacher (1994: 107) Schnabel (2016: 130–31)

‘sou carnal’ (7.14)¹⁹⁸ (2) “vendido como escravo do pecado” (7.14); (3) “quem me livrará do corpo desta morte?” (7.24) 25 (4) “porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum” (7.18 [em contraste a 8.9]) (5) “desgraçado homem que sou (7.24).

Beale (2018) a partir desses 5 pontos conclui que Paulo não estaria falando de si mesmo após conversão, visto que essas descrições em sua opinião não podem ser condizentes com a vida Cristã. Para Beale as seções da ética Paulina (parênese) são feitas a partir de quem somos, o que ele chama de indicativo-imperativo, por isso também o texto não fala de um regenerado. Uma outra possibilidade então é que Paulo está falando de si antes do encontro com Cristo, ou seja, não regenerado. Frank Thielman (2018, n.p.) chega à seguinte conclusão:

Em 7:14–23, Paulo descreve em linguagem vívida e presente-tensa sua situação (e a situação de qualquer um) como um incrédulo que precisa ser resgatado, mas ainda não sabe quando a libertação virá ou quem a trará. Como Orígenes já reconheceu, ele adota a “persona” de um incrédulo “para que ele possa mostrar claramente e demonstrar ao máximo de quantos males e de quantos tipos de morte Cristo nos resgatou.

Craig Kruse (2012, n.p.) concorda da seguinte maneira:

Não se deve imaginar que esse retrato de um conflito de vontade e ação representa a experiência do dia-a-dia de todas as pessoas que vivem sob a lei. Como diz Witherington: “Temos aqui uma análise cristã do mal-estar geral da humanidade caída quando se trata de pecado, morte e Lei, e a verdade é que só chegando ao ponto de serem condenadas, convencidas e convertidas é provável que as pessoas caídas se vejam como descritas aqui.

Michael BIRD (2016, n.p.) afirma semelhantemente:

O “eu” não é cristão e não pode ser cristão. Embora muitos possam ter grande conforto em uma leitura cristã de Romanos 7:7 - 25, fornecendo provas de que até mesmo o apóstolo Paulo lutou com o pecado em sua vida cristã, fornecendo esperança e socorro para o resto de nós em nossa luta contra a carne - e é uma posição apoiada por estudiosos nada menos que Agostinho, Aquino, Lutero, Calvino, Dunn, e Cranfield. Paulo não está falando sobre cristãos nesta seção, já que a afirmação “Sou carnal, vendido como escravo do pecado” (7:14) entra em conflito com o que ele diz sobre os cristãos em Romanos 6, onde declarou que eles foram libertados do pecado (6:6 – 7, 17 – 18, 22). O orador luta para obedecer à lei (7:22, 25), enquanto os cristãos estão livres da lei (6:14 – 15; 7:6).

Um outro ponto importante para aqueles que defendem esta posição é que não há nenhuma menção ao Espírito na passagem. Certamente, a ausência do Espírito em Romanos 7 importaria uma condição totalmente anômala ao pensamento de Paulo, se o texto tratasse de um cristão (Júnior, 2006 p.69).

Outros vão além nesta possibilidade e afirmam que Paulo não está falando de qualquer não-regenerado, mas está falando de si mesmo a partir da nova vida em Cristo. Ou seja, o não

¹⁹⁸ Paulo utiliza carne (Sarx) em Rm 8.3-13 para falar da humanidade incrédula.

regenerado na passagem seria Paulo. Conforme Thomas Schreiner (2018, n.p.) que após analisar o texto conclui da seguinte forma:

Concluo, então, que a referência principal é ao próprio Paulo nesta passagem. Paulo transmite sua própria experiência porque é paradigmática, mostrando o destino de todos aqueles sob a lei. Também podemos entender por que tantos estudiosos veem uma referência a Adão ou a Israel, já que a experiência de Paulo recapitula a história de Adão com o comando de Deus dado no jardim e a experiência de Israel com a Torá. Ainda assim, o foco aqui está na experiência de Paulo (cf. também Dunson 2012: 162–65), embora o que Paulo diz esteja relacionado a todos os seres humanos, pois o encontro com a lei produz morte em vez de vida.

Gordon Fee (1997, p. 147) concorda ao afirmar que:

Paulo argumenta exaustivamente o que representou viver sob a lei; e seja o que for verdadeiro a respeito do Paulo cristão, ele não se considera estar debaixo da lei. O que ele argumenta de sua (agora) perspectiva cristã, é que foi como viver sob a lei antes de Cristo e do Espírito.

As dificuldades desta visão surgem quando observamos que este “eu” (1) sabe que a lei é boa (v.16), (2) ele quer fazer o bem (v.19), (3) tem prazer na lei de Deus (v.22), (4) ele dá graça a Deus por Jesus Cristo, a qual ele chama de Senhor (ainda que alguns veem como um parêntese esse trecho, é uma dificuldade na interpretação), (5) ele se considera um escravo da lei de Deus. Sobre querer fazer o bem, cf. 19, Dunn (1988 p.408) afirma:

Eu" tenho a vontade de fazer o bem, o bem que a lei define, mas não a força para traduzir essa vontade em ação. Mas a culpa não está no "eu": o "eu" está dividido, suspenso entre as épocas, dividido entre o meu estar em Cristo e a minha presença nesta época; a culpa recai antes sobre o pecado. E não é a cisão em si que o pecado usa, como se o pecado pudesse manipular os dois "eus" para alcançar uma espécie de esquizofrenia. O pecado não pode me tocar em minha presença em Cristo, mas o pecado ainda domina o mundo ao qual "eu" ainda pertença como um homem de carne.

Ou seja, a dificuldade com esta posição surge justamente daquilo que é o seu ponto forte, ou seja, notar que vários aspectos do “eu” presente na passagem não podem se referir a um regenerado. Porém, ao mesmo tempo, surge a dificuldade de que outros aspectos em que o “eu” não pode se referir a um não regenerado.

Outro fator que dificulta a interpretação que entende o “eu” como falando de um não regenerado é quanto aos paralelos nos textos paulinos. "Não há um texto que se emparelha a esse nos escritos de Paulo. Não há outro lugar onde o apóstolo fale com tanta vivacidade, “incorporando” a condição de um não-regenerado” (Júnior, 2006 p. 321).

5. Alguém que quer viver por seus méritos

Este grupo de intérpretes vê neste texto uma luta interna, mas não uma luta do cristão. Mas estaria o texto falando de alguém que quer viver segundo os seus méritos. Essa pessoa

quer fazer o bem, sabe o que é o certo e conhece a Lei de Deus. Porém, não consegue fazer o que é certo. O versículo 25a, para esses, seria uma interjeição parentética que Paulo faz, “pois esta exclamação de 7:25a está de acordo com sua exclamação anterior de 6:17, “Mas graças a Deus” (χάρις δὲ τῷ θεῷ), que ele interveio entre suas declarações em 6:16-20 sobre a antiga condição de seus destinatários como tendo sido “escravos do pecado, que conduz à morte” (Longenecker 2016, n.p.).

Para Longenecker (2016, n.p.) a conclusão sobre a passagem é:

Rm 7:7-25 não deve ser visto como a avaliação de Paulo de sua experiência judaica pré-conversão ou sua experiência cristã pós-conversão. Nem esses versos expressam o lamento de apenas um judeu sob a lei mosaica ou o grito de apenas um cristão que desliza de volta para uma atitude legalista em relação a Deus. Em vez disso, esse lamento horrível deve ser entendido como o solilóquio retórico de Paulo, que ele estabelece em uma forma retórica de “discurso em caráter”, em relação à trágica situação de todas as pessoas que tentam viver suas vidas por suas próprias habilidades naturais e recursos adquiridos, além de Deus. E expressa a percepção de Paulo e de todas as pessoas espiritualmente sensíveis de que, por causa da história corporativa da humanidade e de nossas próprias experiências pessoais, nos tornamos tão ligados pela depravação e pelo pecado que só pode haver libertação através da intervenção divina.

De modo semelhante Achtemeier (2010, n.p.) afirma:

O que Paulo descreve nestes versículos, portanto, é o dilema de todos os seres humanos que buscam seguir a vontade de Deus, além de Cristo. Sabendo que devem fazer o bem, os seres humanos, no entanto, tropeçam sob o poder do pecado no próprio mal que procuram evitar. Tentando fazer o bem, eles de fato se opõem ao bem até aquele ponto em que o reconhecem em Cristo.

Craig Keener (2009, n.p.) afirma:

Para Paulo, qualquer pessoa que lute para ser feito justo seguindo o padrão de Deus, em vez de confiar no dom transformador da justiça de Deus, pode experimentar o tipo de tensão entre saber o certo e estar certo descrito aqui. A descrição de Paulo aqui, no entanto, é hiperbólica (como em 2:17–24): incapacidade completa de fazer o certo.

A dificuldade desta posição (e de outras que veem o texto como expressão de um não cristão) está nos versículos 24-25, a conclusão da passagem. A pergunta no versículo 24 é respondida no versículo 25. No v.25b está escrito “Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado”, para Dunn (2003 p.537) “se esta é uma descrição de um estado inteiramente passado para os crentes, seu aparecimento neste ponto é simplesmente surpreendente e totalmente confuso”, visto que vem após o grito de liberdade “Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor”. Como conclusão de 7.7-25, o versículo 25b, conforme Dunn (2003 p.538) "difícilmente pode ser lido mais naturalmente de outro modo

que não indicando estado que continua, ou seja, estado de contínua divisão do “eu” que diz “Graças a Deus por Jesus Cristo Senhor nosso!”

6. Uma outra possibilidade

Gaventa (2013) procura fazer uma interpretação apocalíptica da carta de Paulo aos romanos, mostrando que há na carta um conflito entre Deus e aqueles que são contra Deus, nesta carta esses poderes antiDeus são chamados, de pecado e morte. Desta forma o capítulo 7 não é sobre o “eu”, mas sobre o conflito entre Deus e os poderes do pecado. Gaventa (2013) segue Paul W. Meyer¹⁹⁹ que demonstra que o foco do capítulo 7, não seria o “eu”, mas o poder do pecado. Então Gaventa (n.p.) conclui:

Pelo que vejo, Romanos 7 demonstra que o conflito entre Deus e os poderes do Pecado e da Morte não é apenas sobre algum outro “eles” ou sobre um “nós” privilegiado que de alguma forma foi removido do alcance do Pecado. É também sobre o “eu” que se deleita com a vontade de Deus e realiza fielmente o que é santo, certo e bom, já que o poder cósmico do Pecado alcança até mesmo em nossos melhores eus e produz desespero.

Essa interpretação é feita também a partir da análise do “eu” presente nos Salmos, especialmente os Salmos 17, 69 e 119. Gaventa afirma:

Eu argumento que o “Eu” de Romanos 7 é moldado pelo “Eu” do Saltério, embora aqui o “Eu” do Saltério tenha sido reformulado, talvez até distorcido, através da lente do evangelho. E eu argumento ainda que o “eu” tem o potencial de moldar seus ouvintes, para que eles se juntem a esse “eu” ao clamar por libertação do poder escravista do Pecado.

Essa possível interpretação, levanta algumas perguntas problemáticas, que podem ser temas de outros trabalhos: (1) a carta possui este teor apocalíptico entre Deus e as forças contrárias? (2) é possível ver o uso do “eu” semelhante ao uso presente nos salmos ou de fato ou seria mais biográfico ou discurso em caráter? (3) Os destinatários teriam entendido dessa forma?

7. O próprio Paulo em tensão escatológica

FF Bruce (2008, n.p.) afirma sobre a interpretação autobiográfica da passagem:

Esta interpretação autobiográfica não comanda a aceitação geral hoje de que uma vez o fez: um escritor fala dela como "agora relegada ao museu de absurdos exegeticos".

¹⁹⁹ Em “The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7,” in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn* (ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa; Nashville: Abingdon, 1990), 62–97;

Mas os argumentos contra ela não são conclusivos. Paulo não pensou em sua própria experiência como única; o relato que ele dá aqui é verdadeiro em maior ou menor grau da raça humana. Um paralelo pode ser traçado entre 7:13–8:2 e o esboço da história humana em 5:12–21; em ambas as passagens pode-se distinguir três fases: (a) antes da lei; (b) sob a lei; (c) livre da lei em Cristo. Também pode ser que aqui, como em 5:12–19 Paulo tenha a narrativa da queda parcialmente em mente.

A solução exegética mais óbvia é ver aqui mais uma expressão da tensão escatológica. A tensão de Rm 7,7-25 é a tensão do já-ainda não (Dunn, 2003 p.538). James Dunn em seu comentário da carta aos Romanos (1988, p. 412) chega à seguinte conclusão:

Em suma, 7:7-25 deve ser visto dentro do contexto dos capítulos 6-8, como uma exposição de um aspecto inevitável da vida do crente dentro deste mundo, um aspecto impossível de ignorar, mas nunca ser visto isoladamente da declaração preliminar e das exortações do capítulo 6 ou da exposição complementar do capítulo 8.

Scott Hahn (2017, n.p.) chega semelhantemente a mesma conclusão, ele afirma:

A questão é apenas que os crentes, tendo sido libertados da escravidão do pecado através do batismo, ainda têm que contar com a maldade dos desejos pecaminosos. O cristão ainda é capaz de viver “de acordo com a carne”, respondendo imperfeitamente à graça de Cristo. Por esta razão, tudo o que Paulo diz neste capítulo é uma preparação para o próximo, no qual ele descreve a necessidade de viver “de acordo com o Espírito”. Pode-se dizer que, assim como o fim de Rom 5 apresenta um problema (senjo e morte em Adão) que encontra sua solução em Rom 6 (perdão e nova vida em Cristo), assim o fim de Rom 7 apresenta um problema (as vexações da carne) que encontra sua solução em Rom 8 (vitória no Espírito).

A. D. Naselli (2022) chega a conclusão de que:

Em outras palavras, em Romanos 7 Paulo confessa que luta com o pecado residente como um cristão que ainda não está glorificado. Os crentes experimentam uma tensão entre o “já” (Deus já nos salvou e continua a nos salvar) e o “ainda não” (Deus ainda não consumou a salvação). Em 7:14–25, Paulo explica a luta que sente tanto como cristão quanto como pecador—semelhante à luta que ele descreve em Gálatas 5:16–17 e que Pedro descreve em 1 Pedro 2:11.

Grant Osborne segue por este caminho ao afirmar que:

Paulo usa a metáfora da escravidão para enfatizar hiperbolicamente o crescente controle do pecado às vezes em todos os cristãos. Esta não é a “vida cristã normal”; isso é visto no capítulo 8. Nesse sentido, ele desenvolve um “homem impostor”, uma imagem de crentes que tentam viver a vida cristã com suas próprias forças. Romanos 7:7–23 apresenta o cristão vivo pela carne; 8:1–17, o cristão vivo pelo Espírito. Paulo quer que percebamos as forças malévolas armadas contra nós e os perigos do poder escravizado que pode muito facilmente assumir o controle de nós.

Ou seja, para esses exegetas o “eu” se refere primeiramente a Paulo, mas também a todo cristão pós conversão. Pois, os regenerado em Cristo, vivem em sua natureza terrena, mas também possuem em sua natureza o agir do Espírito Santo. E a partir dessa luta entre

carne e Espírito, essa tensão da nova realidade invadindo o presente Paulo, escreve o capítulo 7. “Os cristãos desejam obedecer a Deus, pois são cidadãos da era vindoura, o reino de Deus. Mas, visto que ainda vivem na era presente do pecado, os cristãos muitas vezes fazem o mal” (Pate 2015, p. 163). E apesar de toda essa luta interna, Paulo conclui dando graças a Deus. E o tempo presente de 7.25b indica estado que continua: “com minha razão continuo servindo à lei de Deus, e com a minha carne [continuo servindo] à lei do pecado”. É precisamente aquele que sabe que Jesus Cristo oferece a resposta que prossegue observando calmamente que o “eu” continua dividido entre a razão e a carne” (Dunn, 2003, p.538). A dificuldade dessa interpretação surge ao vermos que o contexto, capítulos 6-8, parece não descrever um cristão da forma com que é descrito aqui. Há a necessidade de ir a Gálatas 5 e interpretar de forma engenhosa os dois textos. “Praticamente, ignora-se o que Paulo disse nos capítulos 6 e 8, explicando as mesmas coisas contraditas ali, como comuns ao crente, de certa forma” (Júnior 2006, p.310). Ou seja, nessa passagem a vida cristã é descrita em termos surpreendentemente negativos. C. Marvin Pate (2015, p. 160) responde esse problema da seguinte maneira: “essa, porém, é uma crítica mais aparente do que real. Na verdade 7.14-25, apresenta o lado mau e o lado bom do cristão, e sua mescla resulta da sobreposição de duas eras”.

8. A escatologia inaugurada

Quando pensamos em escatologia, pensamos nas coisas que se referem ao fim. Porém, quando pensamos em escatologia inaugurada, pensamos naqueles aspectos, que são marcas dos últimos dias, mas já estão presentes nesta era. A famosa tensão entre o já e ainda não. Hoekema (1989 p.79) fala o seguinte sobre a escatologia inaugurada:

O crente, assim ensina o Novo Testamento, já está na era escatológica mencionada pelos profetas do Antigo Testamento, mas ainda não está no estado final. Ele já experimenta a presença do Espírito Santo em si, mas ainda espera por seu corpo ressurreto. Ele vive nos últimos dias, mas o último dia ainda não chegou.

Sendo assim, podemos questionar: Paulo apresenta algum tipo de escatologia Inaugurada na sua teologia? E na carta aos Romanos? Alguns textos na teologia Paulina nos mostram claramente que Paulo vê que algo da era futura já se inaugurou no presente, por exemplo 2 Co 5.17. Olhando para a carta aos Romanos alguns textos nos mostram uma escatologia inaugurada, o primeiro que queremos ressaltar é Rm 5.10,11, neste texto vemos que a reconciliação inaugura a restauração dos últimos dias, sobre a tríplice repetição do termo reconciliação deste texto, Beale afirma:

Aqui está claro que "reconciliação" se refere ao povo sendo restaurado pela morte de Cristo do estado de hostilidade para o relacionamento pacífico com Deus. A ideia implícita é que Cristo sofreu a hostilidade e a ira de Deus na cruz para que aqueles que creem em Cristo e se identificam com sua morte sejam considerados como tendo sofrido também a ira escatológica de Deus, de modo que agora tenham uma relação de paz com ele” (Beale 2018, p. 462).

Outro texto em Romanos que apresenta a ideia Paulina de algo **já** inaugurado, mas **ainda não** consumado é Romanos 8.23: “*“E nós, os que cremos, também gememos, embora tenhamos o Espírito em nós como antecipação da glória futura, pois aguardamos ansiosos pelo dia em que desfrutaremos nossos direitos de adoção, incluindo a redenção de nosso corpo²⁰⁰”*”, observe que nos versículos 15-17 vemos a doutrina da adoção, porém vemos no versículo 23 que ainda não estamos vivendo a consumação de filhos adotivos, mas de alguma forma o Espírito antecipa em nós a glória futura das bênçãos da adoção. Para J. Dunn (2003, p.528) “a tensão escatológica implícita no esquema de salvação de Paulo perpassa toda a sua soteriologia”, Dunn na sua obra Teologia do Apóstolo Paulo no cap. XVIII seção 2 vai demonstrar que os temas da redenção, justificação, batismo, estar em Cristo, adoção e do dom do Espírito, todos esses temas na teologia Paulina possui uma realidade já inaugurada e uma realidade que ainda vai se consumir no futuro.

Vimos então o que é escatologia inaugurada e vimos que na teologia de Paulo, incluindo a carta aos Romanos, Paulo apresenta alguns pontos relevantes para a escatologia inaugurada. A partir deste entendimento, podemos compreender que todas as propostas de interpretação de Rm 7 apresentadas neste trabalho lidam basicamente com duas formas de ver a escatologia inaugurada.

9. Ênfase na nova vida inaugurada

As visões apresentadas nos tópicos 1-4 compreendem que aquela descrição não é de um cristão, visto o tamanho da diferença da descrição do Espírito no crente no capítulo 8²⁰¹. Conforme Beale (2018, p. 711):

se essa linha de raciocínio estiver correta, como penso que está, Romanos 7 não deve ser usado para apoiar a ideia de que os cristãos experimentam um conflito em seu interior entre o "velho homem" e o "novo homem". Portanto, essa passagem não é um grande obstáculo para o quadro antropológico que retrata o cristão apenas como o novo "homem" inaugurado do fim dos tempos.

²⁰⁰ Nova Versão Transformadora.

²⁰¹ Moo (2018) na sua introdução ao cap. 8 afirma: O Espírito luta e conquista a hostilidade e o poder da carne (vv. 5b–9; ver 7:5, 14, 18, 25), resgata o crente do cativo do pecado e da morte, tanto “espiritual” quanto “físico” E, realizando o que a própria lei não poderia fazer (v. 3a; veja 7:7–25), permite que a lei, pela primeira vez, seja “satisfeita”.

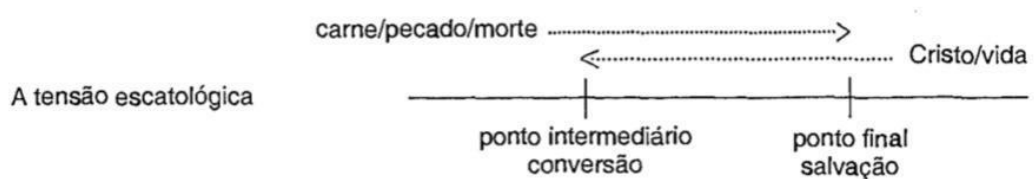
Independentemente se o “eu” seja Adão, Israel, um não-convertido ou Paulo pré conversão, essas visões têm em comum o entendimento que o Espírito Santo é uma marca de renovação fazendo da igreja novo povo de Deus renovado. Os membros da igreja são os novos homens do último dia. Craig Keener (2009, n.p.) afirma que em Rm 8:1-15 “Paulo contrasta a nova vida em Cristo com o melhor que a carne informada pela lei poderia fazer em 7:7–25. Como 7:7–25 refletia a vida sob a lei na carne introduzida em 7:5, então 8:1–17 reflete a nova vida do Espírito introduzida em 7:6”. Ou seja, Keener vê que o capítulo 8 mostra a vida do crente como a vida escatológica inaugurada pelo Espírito, e o capítulo 7 como a velha vida. Michael Bird (2016, n.p.) afirma de forma semelhante que “a reivindicação central de 7:5 era sobre a humanidade na escravidão ao pecado, um estado personificado pelo “eu” de 7:7 – 25. A afirmação central de 7:6 sobre morrer ao pecado e à lei e à libertação do Espírito encontra sua sequência em 8:1 – 17”.

10. Ênfase na tensão escatológica

Se alguns, como vimos, entendem que a nova vida já chegou e isso impede a descrição de uma luta interna com o pecado (no texto de Rm 7). Dunn vai por outro caminho, demonstrando que a descrição feita desta luta contra o pecado é justamente o que acontece quando a nova vida chega. Dunn (2003, p. 538) explica da seguinte maneira:

A tensão de Rm 7,7-25 é a tensão do já-ainda não. Esta ocorre porque o crente vive na sobreposição das eras e pertence a ambas ao mesmo tempo. Deve ser por isso que a questão surge aqui, no meio da exposição paulina do processo da salvação. O fato é que o crente ainda não foi tirado do reino da carne; o crente ainda é carnal. Mas o mesmo crente, com a razão e no interior da pessoa, também deseja fazer a vontade de Deus. Há uma guerra, e o “eu” enquanto carnal ainda está escravizado sob o poder sedutor do pecado (7,14), ainda é mantido prisioneiro pela cadeia da lei abusivamente usada pelo pecado (7,23).

Dunn (2003) ilustra essa tensão da seguinte maneira:



Desta forma, a nova vida está presente juntamente com a nova vida²⁰², a luta descrita é o novo homem lutando internamente com o velho homem. O capítulo 8 demonstra uma outra faceta desta luta, a carne (velho homem) contra o Espírito. “Pois em Paulo a antítese Espírito-carne deve ser entendida não tanto em termos antropológicos como em termos escatológicos” (Dunn, 2003, p.540).

Algo que favorece a interpretação de Dunn e daqueles que observam uma tensão escatológica em Rm 7, é o uso Paulino de $\nu\nu\nu\iota \delta\epsilon$. Paulo utiliza essa expressão 14 vezes (além de 2 em Rm 7). Dentre os 14 usos as passagens de Rm 3.21; 6.22; 1Co 13.13; 15.20; Ef 2.13; Cl 1.22 Paulo utiliza $\nu\nu\nu\iota \delta\epsilon$ para falar de algo que já está presente agora, mas ainda não se consumou. Beale comenta essas passagens em sua Teologia do Novo Testamento, veja o que ele afirma sobre cada uma dessas passagens:

- A. Rm 3.21: “O versículo 21 começa com agora” ($\nu\nu\nu\iota$), e o versículo 26 contém a mesma palavra em uma construção expandida, o “Tempo presente (agora)” ($\tau\omicron \nu\nu\nu \kappa\alpha\iota\pi\omicron$). O primeiro “agora” do versículo 21 ressalta que a “justiça de Deus” se manifestou recentemente, foi “testemunhada” profeticamente pelo AT e indica que essa justiça faz parte do cumprimento escatológico profético (o que é indicado ainda mais pela declaração semelhante em Rm 16.25,26). O “agora”, portanto, indica o início das expectativas dos últimos dias” (Beale, 2018 p. 415).
- B. Rm 6.22: “Por isso, a declaração de Paulo de que os crentes têm a “vida eterna” (Rm 6.22,23) provavelmente está associada a uma realidade “já e ainda não”. Por isso, os santos não são meramente semelhantes a seres ressurretos, mas já começaram a usufruir a ressurreição dos últimos tempos experimentada primeiramente por Cristo porque estão identificados com ele pela fé” (Beale, 2018 p.224).
- C. 1Co 13.13: sobre essa passagem Beale (2018) afirma que o conhecimento que a igreja tem no presente, parcial, será consumado no futuro. Para ele é uma “clássica declaração de “já e ainda não” (Beale 2018, p.778).
- D. 1Co 15.20: Beale (2018) demonstra que a passagem (1Co 15.20-28) mostra que Cristo já ressuscitou dos mortos, mas voltará para consumir a vitória e seu governo.
- E. Ef 2.13: Para Beale (2018) a passagem de Ef 2.13-18 fala sobre a igreja ser um Israel restaurado, deste modo, um Israel escatológico.

²⁰² Os intérpretes que veem a ênfase na nova vida também concordam com a tensão entre o já e o ainda não, porém ainda assim, vêem que Paulo está falando de alguém antes de se converter, ou de si mesmo pré conversão.

F. Cl 1.22: “Colossenses 1.15-22 une de modo bastante próximo os conceitos de nova criação, restauração e reconciliação, bem como o de novo templo” (Beale 2018, p.2018).

Essas passagens nos mostram que na maioria das vezes que Paulo utiliza *νυνι δε* ele nos fala de uma realidade futura que se sobrepõe a presente era²⁰³. Com isso podemos observar que no capítulo 7 Paulo utiliza duas vezes a expressão, nos versículos 6 e 17, veja:

Romanos 7.6: *νυνι δε κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.*

Romanos 7.17: *νυνι δε οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.*

O cristão e, incluindo Paulo como cristão, já está livre da Lei. Porém, a liberdade da lei e do pecado não é abrupta, pois ainda não fomos glorificados. Deste modo, a expressão *νυνι δε* está realçando que Paulo está falando de duas realidades sobrepostas, assim como faz em outras ocasiões quando utiliza a expressão.

Podemos concluir isso conforme nos afirma Dunn:

Portanto, a verdadeira questão é se Paulo via a transição da era presente para a era vindoura, de Adão para Cristo, como abrupta, totalmente descontínua e sem qualquer sobreposição. Em outras palavras, a verdadeira questão em debate é a seriedade do “ainda não” — se Paulo de fato concebeu o “eu” do crente como ainda dividido entre o “eu” adâmico catastróficamente fraco e o frustrado “eu” que quer — se Paulo via o crente como ainda parte da era presente, como ainda carnal, como alguém no qual a morte ainda tem que dizer a sua palavra final. Não se trata de defender uma descontinuidade diferente: que 7,7-25 (ou 7,14-25) descreve só a experiência cristã. Trata-se, antes, de perguntar se no esquema já-ainda não de Paulo o “eu” dividido continua dividido no e através do processo de salvação e se a divisão do “eu” de fato não pode ser inteiramente curada (“salva”) antes da ressurreição do corpo” (Dunn, 2003, p.539).

Já a interpretação de Gaventa (2013), pode se adequar tanto a um foco na nova vida, visto que o foco não é no “eu”, mas no pecado que é vencido por Deus (cf.25a). Como também pode ter um foco na tensão escatológica, pois o “eu” embora não seja o foco, vive esse dilema, esperando a libertação completa no final, assim como os salmistas nos Salmos de lamento.

²⁰³ Paulo também utiliza apenas *νυνι* em vez de *νυνι δε*, junto com a expressão “tempo”. “Embora haja usos variados da palavra “agora” no NT (um uso lógico, uma referência ao mero tempo presente, entre outros), o uso escatológico de “agora” para estabelecer o começo de uma era diferente da antiga ocorre em outros trechos dos escritos paulinos e do NT. Paulo associa “agora” a “tempo” outras seis vezes, a maioria delas associada claramente a contextos dos últimos dias. O uso de “agora” sozinho em geral pode ter a mesma associação temporal” (Beale, 2018 p.415).

Conclusão

A partir do que estudamos, vemos que todas as hipóteses tem seus pontos fortes e suas fragilidades. A proposta de nosso artigo não é propor uma nova solução, mas demonstrar que as propostas existentes possuem uma relação direta com a escatologia inaugurada. Dentre todas as interpretações apresentadas, ao nosso ver a ideia de que Romanos 7 esteja falando do eu dividido em duas eras reflete melhor a escatologia inaugurada de Paulo. Ainda que assim como as outras interpretações possuem pontos fortes e fracos, quando olhamos para teologia Paulina conseguimos perceber que Paulo apresenta vida cristã conforme Lutero bem afirmou: “simul justus et peccator”.

REFERÊNCIAS

- ACHTEMEIER, Paul J. **Romans: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**. Ebook ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2100825/romans-pdf>>. Acesso em: 13 out 2022.
- BEALE, G. K. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida nova, 2018.
- BIRD, Michael F. **Romans**. Ebook ed. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2016. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/560699/romans-pdf>>. Acesso em: 18 out 2022.
- BRUCE, F. F. **Romans**. Ebook ed. Westmont: IVP Academic, 2008. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/1470521/romans-pdf>>. Acesso em: 18 out 2022.
- DUNN, James. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo : Paulus, 2003.
- . **Romans 1-8, Volume 38a**. Dallas: Word Book, 2015.
- FEE, Gordon. **Paulo, o Espírito e o povo de Deus**. Campinas: United Press, 1997.
- GAVENTA, B. R. **Apocalyptic Paul**. Ebook ed. Waco: Balordo University, 2013. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/1587699/apocalyptic-paul-cosmos-and-anthropos-in-romans-58-pdf>>. Acesso em: 15 out 2022.
- GORMAN, Michael J. **Romans: A Theological and Pastoral Commentary**. Grand Rapids:

Wm. B. Eerdmans Publishing, 2022. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/3025463/romans-pdf>>. Acesso em: 18 out 2022.

HAHN, Scott W. **Romans (Catholic Commentary on Sacred Scripture)**. Ebook ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2017. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/1277710/romans-catholic-commentary-on-sacred-scripture-pdf>>. Acesso em: 17 out 2022.

HOEKEMA, Anthony A. **A Bíblia e o futuro**. São Paulo: Casa Ed. Presbiteriana, 1989.

JÚNIOR, Jair de A. **A agonia e o fracasso do não regenerado em Romanos 7.7-25**. Monografia do mestrado em Novo testamento, apresentado ao Centro presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper, São Paulo; 343p; 2006.

KEENER, Craig S. **Romans: A New Covenant Commentary**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/879084/romans-pdf>>. Acesso em: 19 out 2022.

KEENER, Craig S. **The Mind of the Spirit: Paul's Approach to Transformed Thinking**. Grand Rapids: Baker Academic, 2016. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2051126/the-mind-of-the-spirit-pdf>>. Acesso em: 18 out 2022.

KRUSE, Colin G. **Paul 's Letter to the Romans**. Ebook ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2015776/pauls-letter-to-the-romans-pdf>>. Acesso em: 17 out 2022.

LONGENECKER, Richard N. **The Epistle to the Romans**. Ebook ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2016. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2015622/the-epistle-to-the-romans-pdf>>. Acesso em: 10 out 2022.

MOO, Douglas J. **The Letter to the Romans**. Ebook ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2018. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2015314/the-letter-to-the-romans-pdf>>. Acesso em: 9 out 2022.

NASELLI, Andrew David. **Romans: A Concise Guide to the Greatest Letter Ever Written**. Wheaton: Crossway, 2022. Disponível em:

<<https://www.perlego.com/book/3264609/romans-pdf>>. Acesso em: 1 out 2022.

OSBORNE, Grant R. **Romans Verse by Verse**. Bellingham : Lexham Press, 2017. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2055126/romans-verse-by-verse-pdf>>. Acesso em: 1 out 2022.

PATE, C. Marvin. **Romanos**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

SCHREINER, Thomas R. **Romans (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)**. Ebook ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2018. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/2051130/romans-baker-exegetical-commentary-on-the-new-testament-pdf>>. Acesso em: 10 out 2022.

THIELMAN, Frank S. **Romans**. Ebook ed. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2018. Disponível em: <<https://www.perlego.com/book/581251/romans-pdf>>. Acesso em: 12 out 2022.

WITHERINGTON, B. **What’s in the Word: Rethinking the Socio-Rhetorical Character of the New Testament**. Waco: Baylor University Press, 2011.

A Hermenêutica Pentecostal e a valorização teológica de Lucas-Atos

*Wender Aparecido de Jesus*²⁰⁴

Resumo: A obra em dois volumes de Lucas conhecida como Lucas-Atos, tem despertado o interesse de muitos estudiosos no decorrer dos anos, as discussões giram em torno do propósito de Lucas ao escrever a sua obra. Lucas-Atos é apenas um texto narrativo? Ou pode ser entendido como um texto teológico? Lucas é historiador ou teólogo? A hermenêutica pentecostal vai contribuir para essas discussões. A proposta deste artigo é mostrar que a hermenêutica pentecostal entende os escritos lucanos não apenas como narrativa, um texto que visa apenas informar, mas também como teologia, um texto que busca incentivar a vivência experiencial.

Palavras-Chave: Hermenêutica Pentecostal, Lucas-Atos, Espírito Santo.

Abstract: Luke's two-volume work known as Luke-Acts has piqued the interest of many scholars over the years, with discussions centering around Luke's purpose in writing his work. Is Luke-Acts just a narrative text? Or can it be understood as a theological text? Is Luke a historian or a theologian? Pentecostal hermeneutics will contribute to these discussions. The purpose of this article is to show that Pentecostal hermeneutics understands Lucan's writings not only as a narrative, a text that aims only to inform, but also as theology, a text that seeks to encourage experiential living.

Keywords: Paulo; Romans; eschatology-inaugurated, interpretation.

²⁰⁴ Mestrando em estudos bíblicos e teológicos do Novo Testamento pelo Seminário teológico Jonathan Edwards – STJE. Pós-graduado em Teologia Sistemática pela Faculdade Batista de Minas Gerais - FBMG. Pós-graduado em Teologia Bíblica pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper - CPAJ. Pós-graduado em Aconselhamento Pastoral e Ciências da Religião pelo Instituto Pedagógico de Minas Gerais - IPEMIG. Pós-graduando em Teologia Filosófica pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards – STJE. Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista de Minas Gerais – FBMG. E-mail: wender.apjesus@hotmail.com

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história da igreja e da teologia, muitas controvérsias foram surgindo, podemos citar como exemplo, as duas naturezas de Jesus Cristo, a Trindade. Essas controvérsias vêm desafiando os eruditos, elas surgem por causa da limitação humana diante da revelação de Deus. Os escritos de Lucas conhecidos como Lucas-Atos, não estão fora dessas controvérsias, eles têm chamado a atenção dos estudiosos ao longo dos anos, muitas discussões vêm sendo feitas, a maior parte delas gira em torno do significado dos escritos lucanos. Lucas-Atos é uma narrativa, ou pode ser entendido como teologia? Lucas é historiador ou teólogo? Como devemos entender “o Batismo do Espírito Santo”, de acordo com Paulo ou Lucas? A resposta a essas perguntas, influenciarão diretamente a interpretação e aplicação dos escritos lucanos, pois as mesmas se apresentam como pressupostos à interpretação do texto. Por exemplo, os tradicionais entendem Lucas-Atos apenas como narrativa, os textos lucanos não podem ser usados para se fazer teologia, pois os mesmos são apenas descritivos. Por outro lado, os pentecostais interpretam Lucas-Atos não apenas como narrativa, mas também como teologia. É neste contexto de discussão sobre Lucas-Atos que a hermenêutica pentecostal surge como mais uma proposta legítima para a solução do problema. Entendendo a importância dos escritos lucanos não apenas para a teologia, mas para a vida da igreja, o presente artigo tem como propósito apresentar as contribuições da hermenêutica pentecostal para a leitura de Lucas-Atos.

Para isso o texto está dividido em três partes: Na primeira parte vamos apresentar a hermenêutica pentecostal como uma proposta legítima para a interpretação dos escritos lucanos, passando pelo seu desenvolvimento histórico até chegar a contemporaneidade. Na segunda parte vamos analisar as várias propostas hermenêuticas para a interpretação de Lucas-Atos, considerando os diversos problemas metodológicos que precisam ser resolvidos para que possamos compreender os escritos lucanos de acordo com o seu propósito original. Na terceira parte vamos compreender como a hermenêutica pentecostal chama a nossa atenção para a teologia de Lucas, trazendo uma valiosa contribuição para a leitura e a prática dessa importante obra do Novo Testamento. A obra de Lucas-Atos ganhará um novo peso em nossa interpretação, ela não estará limitada a teologia paulina, ou joanina, vamos deixar Lucas falar por si mesmo, compreendendo-o em seu próprio contexto. Lucas será conhecido não apenas como um historiador que busca informar sobre fatos ocorridos num passado distante, mas também como um teólogo, que busca ensinar os seus leitores que o mesmo Deus

que atuou no passado, continua atuando no presente e atuará no futuro. Lucas-Atos é história e teologia.

2. Hermenêutica Pentecostal

Existe uma hermenêutica pentecostal? Se a resposta for afirmativa, o que caracteriza essa hermenêutica? Antes de respondermos a essa pergunta, precisamos definir o que significa a palavra hermenêutica, de acordo com Osborne:

...a hermenêutica é uma ciência, uma vez que faz classificação lógica e ordenada das leis da interpretação [...] e hermenêutica é uma arte, uma vez que é um conhecimento que se adquire e exige tanto imaginação quanto competência para aplicar as “leis” às passagens selecionadas ou aos livros [...] a hermenêutica quando utilizada para interpretação das Escrituras, é um ato de caráter espiritual realizado na dependência da direção do Espírito Santo (OSBORNE,2009, pág.26).

Osborne afirma que a hermenêutica possui três características fundamentais, ela é uma ciência, uma arte e precisa ser realizada na dependência e direção do Espírito, o que indica o caráter sagrado da hermenêutica. O grande problema é que muitos acadêmicos de hoje em dia desprezam a dimensão sagrada da Escritura e acabam abordando o texto apenas como literatura (OSBORNE, 2009, pág.26). A hermenêutica estabelece princípios para a interpretação do texto, se desconsiderarmos o princípio sagrado, isto é, a direção do Espírito, incorreremos no erro de reduzir a interpretação a ferramentas meramente racionais.

A hermenêutica enquanto método não é inspirada pelo Espírito Santo, e como tal é passiva de erros e limitações. Confiar plenamente na hermenêutica como método é se colocar num caminho escorregadio, pois mesmo “o crente em Cristo que nunca tenha frequentado aulas de teologia ou ouvido falar em *exegese* inicia naturalmente uma caminhada hermenêutica quando se aproxima e lê a Bíblia” (SIQUEIRA, TERRA, 2020, pág.24). O caminho para se interpretar as Escrituras passa necessariamente pela hermenêutica, podemos ver esse caminho ao longo da história da Igreja, de acordo com Terra “a história da Igreja é marcada pela maneira como a Bíblia foi lida. Dessa forma, é possível listar diversos caminhos de interpretação desenvolvidos desde os rabinos aos mais recentes recursos metodólogos aplicados aos textos bíblicos (SIQUEIRA, TERRA, 2020, pág.28).

Terra aponta várias hermenêuticas utilizadas ao longo da história da igreja. Começa pelas hermenêuticas judaicas, o Peshet, Midrash, Peshat, Regras de Hillel, passa pelas hermenêuticas desenvolvidas pelos primeiros cristãos e que são utilizadas até o dia de hoje, temos as hermenêuticas patrísticas, medieval, moderna, também conhecida como método histórico-crítico e método histórico-gramatical, a hermenêutica contextual e pós-paradigma do sujeito (SIQUEIRA, TERRA, 2020).

A hermenêutica pentecostal faz parte dessa história, surgindo como uma possibilidade de leitura não apenas de Lucas-Atos, mas de toda a Escritura. A hermenêutica pentecostal aponta novos rumos hermenêuticos e rupturas com perspectivas racionalistas, a crença no batismo com o Espírito Santo e a presença de dons colocam o pentecostalismo na história da interpretação bíblica (SIQUEIRA, TERRA, 2020). Para que possa apontar novos caminhos a hermenêutica pentecostal vem passando por diversas fases ao longo da sua história. A primeira fase do movimento é conhecida como “hermenêutica pragmática”, e era baseada mais na experiência do que na investigação e análise, ela também via o Pentecostes como um padrão da experiência contemporânea (STRONSTAD, 2020). Terra afirma que “não seria exagerado dizer que a “experiência”, tanto para a vida quanto o seu papel na leitura bíblica, é central entre as preocupações pentecostais” (SIQUEIRA, TERRA, 2020, pág. 73), a leitura pragmática era mais experiencial.

Num segundo momento temos a leitura acadêmica entre os pentecostais, nesse contexto temos a aproximação da hermenêutica pentecostal com o movimento evangelical norte-americano²⁰⁵, esse período foi marcado pela formação erudita pentecostal, é nesse espaço que os métodos mais racionalistas da academia são inseridos na história da exegese pentecostal. A exegese pentecostal fará diálogo com a tradição evangelical e como consequência as ferramentas gramaticais e histórico-críticas, no padrão do evangelicalismo norte-americano, estarão presentes na hermenêutica pentecostal (SIQUEIRA, TERRA, 2020). A terceira fase do movimento pentecostal foi marcada pela presença dos pentecostais no contexto da exegese moderna. Gordon Fee introduz a leitura pentecostal em nível acadêmico seguindo o modelo hermenêutico evangelical, tentando responder à acusação de que os pentecostais realizavam uma irresponsável alegorização e espiritualização dos textos bíblicos. Ao apresentar

²⁰⁵ Com a formação da National Association of Evangelicals (NAE) nos anos 1940, e a aceitação dos pentecostais no grupo, a relação com os evangelicais norte-americanos ganhou laços sociais e institucionais, redundando na assimilação de seu método hermenêutico (SIQUEIRA, TERRA, 2020, pág. 74).

respostas, Fee defende o sentido histórico e o uso da crítica do gênero literário na leitura pentecostal, defendendo que o livro de Atos é uma obra histórica e não didática, como consequência pouco apropriada para a construção teológica (SIQUEIRA, TERRA, 2020).

Segundo Terra “Outro projeto hermenêutico pentecostal importante nessa fase acadêmica é a complexa proposta de Howard M. Ervin, conhecida como “hermenêutica pneumática” [...] Ervin denunciou o racionalismo destrutivo e o misticismo irracional” (SIQUEIRA, TERRA, 2020, pág.85). Stronstad (2020, apud Ervin,1985) relata que “A epistemologia é fundamental para o estudo da hermenêutica, tanto quanto qualquer outra disciplina acadêmica”, Stronstad diz que “para o homem ocidental, dois modos de conhecimento são axiomáticos: a experiência sensorial e a razão. O resultado disso, não somente para a ortodoxia, mas para o pietismo e para a neo-ortodoxia, é uma dicotomia perene entre fé e razão” (STRONSTAD, 2020, pág. 41). Para essa dicotomia Ervin propõe a hermenêutica pneumática, porque somente o Espírito conhece as profundezas de Deus, e sendo a hermenêutica pneumática influenciada pelo Espírito, a única capaz de explicar o texto bíblico (SIQUEIRA, TERA, 2020). Para Ervin que enfatiza a epistemologia, a Escritura é realidade transcendente, inspirada pelo Espírito Santo, que atua constantemente na vida daquela pessoa que nasceu de novo, levando-a a compreensão do texto bíblico, mas ao mesmo tempo, essa ação pneumática está em parceria com os métodos da moderna exegese crítica, porém em perspectiva moderada (SIQUEIRA, TERRA, 2020).

Permanecendo no contexto acadêmico da hermenêutica pentecostal, o nome de William Menzies precisa ser mencionado, Menzies é um terceiro erudito da tradição que está contribuindo para a hermenêutica pentecostal. Stronstad afirma que:

Ao contrário de Gordon Fee, que destaca o gênero na literatura bíblica, e de Ervin, que destaca a epistemologia, Menzies destaca a teologia [...] Enquanto Fee propõe uma hermenêutica de gêneros literários e Ervin propõe uma hermenêutica pneumática, Menzies propõe uma hermenêutica holística para interpretar a base bíblica da teologia pentecostal (STRONSTAD, 2020, pág. 46).

Menzies busca compreender a teologia pentecostal a partir de uma hermenêutica global, que possui três níveis: indutivo, dedutivo e de verificação. O nível indutivo é a exegese científica da Escritura, o nível dedutivo é a teologia bíblica que vem como complemento ao indutivo, já no terceiro nível temos a verificação, ou seja, o nível da experiência contemporânea (STRONSTAD,2020). Ainda de acordo com Stronstad

(2020, p.48) “A hermenêutica de três níveis de Menzies [...] tem muitos pontos recomendáveis. Por exemplo, ela integra os processos analítico, sintético e existencial. Além disso, integra as dimensões exegéticas, teológicas e de aplicação da interpretação bíblica”.

Chegando ao final dessa fase acadêmica, podemos nos apropriar dos cinco pontos propostos por Gordon L. Anderson, que resumem bem a história da hermenêutica pentecostal na academia, são eles:

1. Exegese histórico-gramatical e filosofia da linguagem: pentecostais usam os mesmos métodos que os outros evangélicos.
2. Papel do Espírito Santo (pneumático): a visão pentecostal do papel do Espírito Santo não é única e está dentro da perspectiva dos outros evangélicos.
3. Papel dos vários gêneros: os pentecostais veem as narrativas históricas como tendo maior valor didático do que a maioria dos evangélicos, e as usam muito mais na construção de doutrinas.
4. Experiência pessoal: todos os intérpretes intencionalmente ou de forma inadvertida incorporam a experiência pessoal em sua hermenêutica, mas os pentecostais fazem isso de forma consciente, intencional e crítica.
5. Experiência histórica: novamente, como na experiência pessoal, todos os intérpretes usam a história, mas os pentecostais fazem isso de maneira consciente, intencional e crítica (ANDERSON, 1995, p.3-4).

Esses cinco pontos privilegiam o método histórico-gramatical, que entre os acadêmicos pentecostais no Brasil tem sido popularizado. A hermenêutica pentecostal acadêmica, tem privilegiado o método histórico-gramatical, aceitando também os resultados das pesquisas sobre Lucas-Atos a partir da crítica da redação²⁰⁶, a experiência é admitida como parte do processo de interpretação, mas para vencer os subjetivismos sem limites, preserva-se a busca pela intenção original, mas essa não pode ser acessada com total certeza (SIQUEIRA, TERRA, 2020).

Nessa fase da hermenêutica pentecostal pode-se notar a influência da modernidade racionalista iluminista. Por outro lado, o dado novo será a presença da

²⁰⁶ A crítica da redação é um método de análise exegética-dos Evangelhos, em especial-nascido entre os adeptos do método histórico-crítico e que busca a teologia por trás dos escritos dos evangelistas neotestamentários [...] A crítica da redação surgiu após a Segunda Guerra Mundial em resposta aos exageros da crítica das formas, que via nos evangelistas meros compiladores e editores de coleções e tradições orais já existentes. Embora os exegetas críticos normalmente não se importem com a unidade das Escrituras e coloquem tradições neotestamentárias diferentes como antagonônicas (paulina versus petrina; paulina versus lucana; paulina versus tiagana etc.) os pentecostais que usaram esse método em suas pesquisas acadêmicas sempre reafirmaram a crença na unidade das Escrituras [...] O uso moderado da crítica da redação não é incompatível com o método histórico-gramatical, e hoje praticamente nenhum exegeta evangélico conservador despreza as contribuições do , método histórico-crítico, embora todos mantenham a crença básica na unidade das Escrituras e rejeitem os pressupostos céticos desse método (SIQUEIRA, TERRA, 2020, p.45-46).

experiência e sua importância, o que coloca a hermenêutica pentecostal no limiar da modernidade racionalista e perspectiva pós-metafísica, pós-moderna (SIQUEIRA, TERRA, 2020). A hermenêutica pentecostal em sua fase acadêmica também é conhecida como “hermenêutica pentecostal contextual”. Seu surgimento é fruto da desconfiança, principalmente em relação ao uso das ferramentas críticas e da visão de mundo racionalista entre os eruditos pentecostais, que adequaram a tradição pentecostal ao racionalismo iluminista da modernidade. Mas ao mesmo tempo que os pentecostais aderiram aos métodos críticos e gramaticais, outros eruditos pentecostais, encontraram na crítica a modernidade e nos métodos menos racionalistas, maior alinhamento à maneira como se lia a Bíblia nas comunidades locais e que são aptos para entender a fé no contexto da experiência sobrenatural (SIQUEIRA, TERRA, 2020).

A hermenêutica pentecostal contextual vai colocar a experiência e a leitura do texto em diálogo, o texto vai iluminando e corrigindo a experiência. Como reação aos métodos iluministas, racionalistas que descartavam a experiência como critério de interpretação, os hermeneutas contextuais vão valorizar a experiência como um dos pressupostos de interpretação. Acerca da experiência presente na interpretação do texto bíblico Stronstad afirma que “Em particular, o estudioso pentecostal, como é o meu caso, traz sua própria experiência de ser cheio com o Espírito como uma pressuposição para o relato lucano” (STRONSTAD, 2018, p.30). A hermenêutica contextual vai afirmar a presença da experiência no processo interpretativo do texto bíblico, mas a experiência não está acima da Bíblia, pois é avaliada, confirmada ampliada ou criticada. Terra resume bem esta fase da hermenêutica pentecostal dizendo:

Por fim, a história da interpretação pentecostal nessa fase mostra que não existe “a” hermenêutica da identidade pentecostal, mas um desenvolvimento de possibilidades à luz dos desafios contemporâneos [...] Em síntese, a experiência como parte do processo interpretativo é a fundamental característica da leitura pentecostal, tanto para os autores devedores dos métodos evangélicos quanto os contextuais. Assim, não seria justo afirmar a canonicidade de qualquer método, mas somente do texto. Então, a hermenêutica pentecostal evangélica e a contextual defendem, cada uma à sua maneira, as possibilidades de acesso ao texto, suas escolhas metodológicas, os pressupostos epistemológicos, os diálogos com teóricos de seu contexto e suas releituras na teologia e hermenêutica pentecostais (SIQUEIRA, TERRA, 2020, p.135-136).

A hermenêutica pentecostal é mais uma tentativa de se chegar a compreensão e aplicação do texto bíblico, ela oferece ferramentas para o processo interpretativo, mas não pode ser considerada como canônica, acima de qualquer questionamento. Chegando ao final desta primeira parte, podemos com segurança responder as duas perguntas iniciais: Existe uma hermenêutica pentecostal? Se sim, o que a caracteriza? De acordo com as descrições das fases da hermenêutica pentecostal, a resposta é afirmativa, existe sim uma hermenêutica pentecostal. O que a caracteriza são os seus pressupostos interpretativos, a hermenêutica pentecostal vai chamar a nossa atenção para a importância da experiência no processo de interpretação do texto bíblico, mas sem deixar de lado as ferramentas do método histórico-gramatical e crítico. Para a hermenêutica pentecostal, a Bíblia é um texto vivo, não está limitada ao passado e nem a processos racionalistas e iluministas de interpretação. Respondidas as perguntas vamos analisar agora como a hermenêutica pentecostal interpreta os escritos de Lucas-Atos, quais são as contribuições pentecostais para o entendimento dessa importante narrativa do Novo Testamento.

3. A Hermenêutica Pentecostal e a Narrativa de Lucas- Atos

A hermenêutica pentecostal como mais uma proposta para a interpretação do texto bíblico, tem muitas contribuições a nos oferecer, principalmente no que diz respeito a leitura de Lucas-Atos. Os escritos lucanos tem causado muitas controvérsias no meio erudito, principalmente no que diz respeito a interpretação do “batismo no Espírito Santo” que aconteceu no dia de Pentecostes e por todo o livro de Atos, tradicionalmente a igreja associa o batismo no Espírito Santo a conversão, já os pentecostais, por serem uma síntese da teologia fundamentalista, dispensacional e da santidade dos fins do século XIX, identifica o “batismo no Espírito Santo” como capacitação para o serviço, tendo como elemento distintivo as línguas estranhas, que são o elemento que evidencia o batismo no Espírito Santo (STRONSTAD,2021).

Para Strosntad o problema não é simplesmente teológico, o teólogo pentecostal afirma que:

A divisão não é simplesmente teológica. As diferenças hermenêuticas e metodológicas fundamentais estão no cerne da questão. As diferenças metodológicas surgem e coincidem com os diversos gêneros literários do Novo Testamento [...]É a diferença entre narração e teologia na literatura do Novo Testamento que levanta as questões metodológicas fundamentais para a doutrina do Espírito

Santo. Por conseguinte, as tensões experienciais e teológicas sobre a doutrina do Espírito Santo serão resolvidas apenas quando as questões metodológicas forem resolvidas primeiramente” (STRONSTAD, 2021, p.15).

Para Stronstad as tensões acerca do batismo no Espírito Santo, só serão resolvidas a partir da solução dos problemas metodológicos, principalmente no que diz respeito ao significado do Espírito Santo em Lucas-Atos. Stronstad nos aponta três problemas metodológicos que precisam ser solucionados para interpretarmos corretamente os registros de Lucas, são eles: “(1) A homogeneidade literária e teológica de Lucas-Atos, (2) o caráter teológico da historiografia lucana e (3) a independência teológica de Lucas” (STRONSTAD, 2021,p.15). Falando sobre a homogeneidade literária e teológica de Lucas-Atos, Stronstad afirma que o consenso acadêmico aceita sem contestações sérias a unidade literária dos escritos lucanos, mas a despeito desse consenso, os interpretes pressupõe uma descontinuidade teológica entre os dois volumes (STRONSTAD, 2021).

Stronstad cita autores como Hans Conzelmann, W.F.Lofthouse e J.H.E.Hull que negam a homogeneidade de Lucas-Atos, por exemplo: Conzelmann afirma a ênfase na separação entre as épocas de João Batista representando o período de Israel, Jesus representando o centro do tempo e o Espírito Santo representando a Igreja. Lofthouse nega a homogeneidade de Lucas-Atos tendo como motivo as diferentes épocas da história redentora, de acordo com o seu ponto de vista, a tradição sinótica sobre o Espírito Santo não tem influência nos registros do Espírito em Atos. Hull afirma a descontinuidade de Lucas-Atos apontando para as diferenças na terminologia que descrevem a ação do Espírito nos escritos lucanos, para isso usa os exemplos de Isabel e Zacarias como pessoas que receberam temporariamente o Espírito Santo e os discípulos que tiveram a presença do Espírito Santo de forma permanente (STRONSTAD,2021).

Analisando as interpretações dos três autores, Stronstad afirma: “Conzelmann, Lofthouse e Hull são três exemplos da ampla tendência de enfatizar a descontinuidade teológica entre Lucas e Atos. Contudo, tendo em vista que Lucas e Atos são uma só obra, seria muito mais natural enfatizar a continuidade ou homogeneidade teológica” (STRONSTAD,2021, p.18). I. Howard Marshall demonstra por meio de vários temas a homogeneidade de Lucas-Atos ao afirmar:

O que é significativo é que ele [Lucas] combina a história de Jesus e a história da Igreja Primitiva em uma única narrativa. Desse modo, ele atesta que as duas histórias são realmente uma, e que a ruptura entre

elas não é de importância tão decisiva quanto a ruptura entre o período da lei e dos profetas e o período em que o Evangelho do reino é pregado” (MARSHALL, 1970, p.221).

Apesar de todas as evidências a favor da continuidade de Lucas-Atos, a descontinuidade é arbitrariamente defendida, a unidade literária dos escritos lucanos, precisa levar obrigatoriamente ao reconhecimento da homogeneidade teológica dos dois livros. O segundo problema metodológico que precisa ser resolvido é “o caráter teológico da historiografia lucana”. Stronstad afirma que o desafio está nas diferentes ênfases que são impostas sobre Lucas-Atos, os pentecostais ao interpretar o livro de Atos aumentam a ênfase no caráter teológico das narrativas, já aqueles que respondem ao desafio metodológico concentram a sua ênfase no caráter histórico das narrativas lucanas (STRONSTAD, 2021).

Os pentecostais entendem que os eventos ocorridos no dia de Pentecostes, são o padrão para os crentes de todas as épocas, Holdcroft afirma o seguinte:

De acordo com a Bíblia, as línguas são a evidência necessária e essencial do batismo no Espírito. [...] Deus prometeu que o padrão bíblico era o padrão para os tempos futuros: “A promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos e a todos os que estão longe” (At.2.39). O que era verdadeiro no dia de Pentecostes, e em ocasiões subsequentes na Escritura, tem de continuar a ser verdadeiro no transcurso dos tempos (HOLDCROFT, 1979, p.122-123).

Como podemos observar os pentecostais dão ênfase a intenção teológica normativa dos registros lucanos e a ação do Espírito Santo na experiência cristã contemporânea. Mas essa ênfase pentecostal vai ser criticada por muitos tradicionais, incluindo o influente e já falecido teólogo John Stott (1921-2011), em seu famoso livro, “Batismo e Plenitude do Espírito Santo”, Stott vai criticar a violação do caráter normativo ou histórico do livro de Atos, ele afirma: “Esta revelação do propósito de Deus na Bíblia deve ser buscada, de preferência, nas passagens didáticas, e não nas descritivas. Para ser mais preciso, devemos procura-las nos ensinamentos de Jesus e nos sermões e escritos dos apóstolos, e não nas seções puramente narrativas de Atos (STOTT, 1986.p.11). Ao fazer essa crítica, Stott cria uma separação entre passagens de instrução e narrativa, entre teologia e história, essa abordagem vai exigir uma resposta mais sofisticada dos pentecostais.

A formular uma resposta, a hermenêutica pentecostal cria uma dicotomia não bíblica entre as chamadas passagens descritivas (históricas, narrativas) e didáticas

(instrutivas) da Bíblia. Mas a alegada distinção entre descrição e instrução é estranha ao entendimento geral do Novo Testamento acerca da historiografia bíblica, isso é do Antigo Testamento (STRONSTAD, 2021). Podemos perceber nos escritos de Paulo, que as narrativas históricas do Antigo Testamento possuem um propósito claramente didático, por exemplo em 2Tm.3.16-17 esse princípio é afirmado: “Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm.3.16-17)²⁰⁷. Da mesma forma Paulo afirma: “Porque tudo que dantes foi escrito para o ensino foi escrito” (Rm.15.4). Em 1Co.10.11 Paulo usa a história de Israel no deserto como um exemplo para a igreja, ele diz: “Essas coisas lhes sobreviveram como exemplos e foram escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado” (1Co.10.11).

Paulo entendia as passagens narrativas do Antigo Testamento como textos que possuíam lições didáticas para a igreja do Novo Testamento, diante disso seria estranho e surpreendente se Lucas não entendesse as narrativas históricas da mesma forma, já que amoldou seus escritos segundo a historiografia do Antigo Testamento (STRONSTAD,2021). Marshall em seu famoso livro “Fundamentos da Narrativa Teológica de São Lucas”, afirma que “Os escritos de Lucas estão claramente em débito com a tradição do Antigo Testamento” (MARSHALL,2019, p.91), o estilo de escrita adotado por Lucas tem muita semelhança com a Septuaginta, o que “requer que ele também seja comparado com os historiadores judeus” (MARSHALL,2019, p.90). Como podemos observar, os escritos lucanos não tem como objetivo apenas descrever os fatos, trazendo uma dimensão histórica, mas também uma dimensão didática, ou instrucional, e teológica (STRONSTAD,2018).

Portanto as afirmações de que Atos é um texto meramente narrativo, não passam de mito criado pelos críticos. Uma avaliação legítima da historiografia lucana, vai levar em consideração o seu endividamento com os historiadores bíblicos e judeus e o fato de que as suas narrativas são um registro interpretado dos eventos. Para a interpretação das narrativas de Lucas-Atos, Stronstad vai propor uma nova abordagem, concentrando-se na natureza real da narrativa. Para isso ele aponta quatro categorias: (1) episódica, em geral todas as narrativas são episódicas. (2) tipológica que vê em retrospectiva um episódio historicamente análogo e relevante de tempos mais antigos, seja em Lucas-

²⁰⁷ Todas as citações de textos bíblicos utilizadas neste artigo são da Almeida Revista e Atualizada.

Atos ou no Antigo Testamento. (3) programática que em contraste com a narrativa tipológica aponta para frente, para o desenrolar de eventos futuros. (4) paradigmática que tem características normativas para a missão e caráter do povo de Deus que vive nos últimos dias (STRONSTAD, 2021, p.23-24).

A partir desses quatro elementos narrativos, a solução para o desafio metodológico pentecostal de uma dicotomia entre “descritivo” e “didático”, é assumir a natureza da historiografia de Lucas-Atos. A intenção de Lucas nunca foi relatar apenas a história, mas também interpretá-la e aplicá-la aos seus leitores. As narrativas de Lucas-Atos são uma fonte importante para construirmos uma base doutrinária da ação do Espírito Santo com implicações normativas para a atividade e a experiência da igreja cristã contemporânea.

O terceiro problema metodológico que precisa ser resolvido é sobre a “independência teológica de Lucas”. Com a separação entre as porções didáticas e descritivas, surge uma consequência infeliz para a interpretação do Espírito Santo em Lucas-Atos, que é a dependência que Lucas tem dos escritos de Paulo. A ideia é que ao interpretarmos Lucas vamos encontrar apenas história, isso é, um texto descritivo, se quisermos encontrar textos didáticos, teológicos, precisamos recorrer aos escritos de Paulo. Por causa desse método de interpretação, os escritos lucanos sobre o Espírito Santo, são compreendidos como se tivessem sido escritos por Paulo. Por exemplo, muitos estudiosos interpretam a frase característica de Lucas “batizado no Espírito Santo” segundo o significado que Paulo oferece. Escrevendo a sua carta aos Coríntios, Paulo afirma: “Pois todos nós fomos batizados em um Espírito, formando um corpo, quer judeus, quer gregos, quer servos, quer livres, e todos temos bebido de um Espírito” (1Co.12.13). Segundo a metáfora usado por Paulo, o batismo do Espírito é a transformação espiritual que coloca o crente “em Cristo” que é justamente o efeito de receber o dom do Espírito, por isso o batismo no Espírito, esse é o meio de incorporação ou seja a entrada no corpo de Cristo (STRONSTAD, 2021).

Esses estudiosos partem da interpretação de Paulo acerca do batismo no Espírito, e trazem para as referências em Lucas-Atos (Lc.3.16; At.1.5; 11.16) o significado paulino. Sttot após examinar as referências ao batismo no Espírito Santo no Novo Testamento, afirma “a expressão grega é exatamente a mesma em todas as sete ocorrências, e, por isso, deve-se entender que ela se refere à mesma experiência de batismo em todos os versículos, a priori, num princípio sadio de interpretação (Sttot,1986, p.34), como consequência, todas as vezes que Lucas relata o batismo do

Espírito Santo, sempre tem o significado paulino. Essa metodologia segundo a qual Lucas é lido como se fosse Paulo, priva Lucas de sua identidade como teólogo, de acordo com Marshall “Lucas tinha direito de ter os seus próprios pontos de vista, e o fato de que eles diferem em alguns aspectos dos de Paulo não deve ser colocado contra ele neste momento. Pelo contrário, ele é um teólogo por direito próprio e deve ser tratado como tal” (MARSHALL, 2019, p.123-124). Considerando esse direito de Lucas aos seus próprios pontos de vista, os intérpretes devem examinar os seus escritos, dando abertura para uma perspectiva diferente da perspectiva paulina.

Portanto o reconhecimento de que Lucas é teólogo, historiador e independente de Paulo, coloca Lucas-Atos como uma fonte legítima para o entendimento do Espírito Santo, ampliando significativamente a contribuição para a doutrina do Espírito Santo. Como afirma Siqueira “a hermenêutica da teologia pentecostal não lucaniza o Novo Testamento e nem lê a pneumatologia lucana nos escritos joaninos, paulinos, petrinus e mateanos. Ao contrário, reconhece-se claramente que a pneumatologia paulina está ligada ao processo santificador e soteriológico (SIQUEIRA, 2019, p. 44). Embora seja um grande desafio, podemos resolver o impasse teológico e metodológico na igreja contemporânea no que diz respeito ao dom do Espírito Santo nos escritos lucanos. Stronstad aponta a solução para esse impasse, afirmando que os intérpretes devem abandonar os programas metodológicos que silenciam ou manipulam a teologia de Lucas, por outro lado, os intérpretes devem desenvolver um consenso metodológico para interpretar o dom do Espírito em Lucas-Atos. O consenso deve ter no mínimo três princípios: (1) Lucas-Atos é teologicamente homogêneo, (2) Lucas é teólogo e historiador e (3) Lucas é teólogo independente por direito próprio. Quando Lucas-Atos é interpretado seguindo esses princípios, a sua mensagem se mostra radicalmente diferente de determinadas interpretações contemporâneas, como por exemplo à frase característica de Lucas “cheio do Espírito Santo” (1) é moldada de acordo com o uso dado no Antigo Testamento, (2) tem o mesmo significado no Evangelho como tem em Atos e (3) tem um significado diferente em Lucas-Atos do que na epístola aos Efésios (STRONSTAD,2021).

Podemos afirmar com segurança que Lucas não é apenas um historiador, mas também um teólogo, seus escritos têm como objetivo não apenas informar, mas trazer lições para a vida da igreja, para isso Lucas molda os seus escritos a partir dos escritos do Antigo Testamento, que também visavam ensinar não apenas histórias mais teologia. A hermenêutica pentecostal tem bases sólidas, amparada numa tradição pneumatológica

que remonta ao Antigo Testamento, passando pela literatura judaica intertestamentária e pelos escritos lucanos, a mesma valoriza a teologia por traz dos escritos de Lucas-Atos, essa valorização traz contribuições enormes para a vida da igreja contemporânea. É o que veremos a seguir, analisando a valorização teológica de Lucas-Atos.

4. A Hermenêutica Pentecostal e o valor teológico de Lucas-Atos

Como observamos acima, a hermenêutica pentecostal partindo de princípios sólidos de interpretação, olha para os escritos lucanos não apenas como narrativas, mas também como teologia. Lucas não é apenas historiador é também teólogo, e como tal os seus escritos são uma fonte legítima para a doutrina do Espírito Santo. A hermenêutica pentecostal oferece contribuições para as discussões hermenêuticas contemporâneas, especialmente sobre o papel da teologia narrativa na construção doutrinária, com isso muitos cristãos têm perdido o medo de trabalhar teologia nos textos narrativos, isso graças a narratologia²⁰⁸, que observa o texto narrativo não apenas como história do passado, mas como um texto vivo para nossa realidade hoje (SIQUEIRA, 2019). Por exemplo, quando Pedro vai explicar o derramamento do Espírito Santo em Pentecostes, conforme o relato de Atos 2, o apóstolo remonta a experiência ao profeta Joel, com isso Pedro mostra que a sua leitura da Escritura era viva, ele se vê dentro do cumprimento profético. De acordo com Siqueira:

A leitura da Bíblia é relacional. Podemos, com isso, crescer com o texto ou deixá-lo pequeno à semelhança de um cadáver a ser dissecado. O pentecostal resgatou a narrativa porque justamente se viu nela. A história dos apóstolos era a sua própria história: perseguições, lutas, milagres, intervenções de Deus e ânimo renovado (SIQUEIRA, 2019, p.43. Edição do Kindle).

A hermenêutica pentecostal traz uma leitura viva das Escrituras, o texto não é apenas uma informação do passado, mas uma história presente, atuante e transformadora. Falando sobre a dimensão didática do múltiplo propósito de Lucas, Stronstad afirma que essa dimensão “é complementada por uma dimensão teológica” (STRONSTAD, 2018, p.44), Lucas escreveu a sua narrativa histórica afim de ensinar

²⁰⁸ A narratologia lembra que os métodos da exegese clássica, como o método histórico-crítico e o método histórico-gramatical, “tendem a considerar o texto bíblico antes de tudo como um documento que fala do passado. [...] O texto narrativo não se resume à descrição de fatos. Encarar a narrativa apenas como uma espécie de registro jornalístico da história da salvação empobrece enormemente a leitura das Escrituras (GUTIERRES, 2019, p. 43).

verdades teológicas. A hermenêutica pentecostal busca ouvir Deus nos dias atuais, não apenas as histórias antigas narradas nas Escrituras, mas principalmente como essas histórias podem ser aplicadas atualmente. Acerca da aplicação de Lucas-Atos Shelton afirma:

Tradicionalmente, a igreja usou o Evangelho de Lucas na maioria das vezes como um mero suplemento aos evangelhos de Mateus e João nos estudos da “vida de Cristo”. Da mesma forma o livro de Atos é forçado a servir como quadro histórico e cronológico para as viagens sobre a vida e os ensinamentos de Paulo. Fora isso, Lucas e Atos dos Apóstolos são frequentemente negligenciados como uma unidade literária. No entanto Lucas escreveu esses dois livros como uma unidade exclusiva, e eles merecem ser analisados como tal [...] A visão especial de Lucas sobre o Espírito Santo sofre uma severa negligência sob a abordagem tradicional. Muitas de suas mensagens distintas e importantes são perdidas quando pedaços e partes de sua obra são desperdiçados na tentativa de harmonizar a mensagem do Novo Testamento (SHELTON, 2018, p.20).

A hermenêutica pentecostal vai ouvir os escritos lucanos de acordo com o seu propósito inicial, que fundamentado na historiografia do Antigo Testamento, visa mostrar a sua própria interpretação da ação de Deus na história redentora. Essa atividade é demonstrada por meio dos relatos da ação do Espírito Santo. Lucas ao relatar os fatos sobre o ministério de Jesus, enfatiza que o Espírito Santo é quem unge Jesus, capacitando-o para que tenha um ministério profético, essa capacitação serve de paradigma para os seus discípulos, que serão batizados, capacitados e dirigidos pelo mesmo Espírito. Seguindo a narrativa, Lucas relata o derramamento do Espírito em Pentecostes, enfatizando a ação profética do Espírito Santo sobre os que estavam ali reunidos, essa ação sobrenatural tem como objetivo capacitar não apenas os primeiros discípulos, mas também a todos os crentes. De acordo com Lucas, com a descida do Espírito Santo em Pentecostes, o povo de Deus, a igreja, passa a ser uma comunidade carismática (STRONSTAD, 2020).

A hermenêutica pentecostal vai interpretar a ação do Espírito em Lucas-Atos não apenas por meio da razão, mas estará aberta a experiência, que auxiliará na compreensão do texto bíblico. Falando sobre esse tipo de leitura Keener afirma: “Antes, com leitura experiencial estou me referindo a crer nas profundezas do nosso ser naquilo que encontramos no texto. Por exemplo uma coisa é afirmar academicamente que Deus nos ama; outra, é receber essa verdade em nosso coração que se sentiu machucado e está desconfiado” (KEENER, 2018, p.68). Acerca da experiência Walter Kaiser Jr. et al

(2019) afirmam: “A experiência concedida pelo Espírito Santo pode fazer a diferença no entendimento da Escritura”. A experiência é importante para o entendimento do texto bíblico, pois a mesma se torna um pressuposto na tarefa hermenêutica. Keener afirma que: “Obviamente, a experiência, assim como a nossa cultura e tradição, também molda como lemos as Escrituras, para o bem ou para o mal. Ninguém se aproxima de um texto sem pressuposições, geralmente moldadas por instrução ou experiências passadas” (KEENER, 2018, p.68).

Os evangélicos não pentecostais geralmente trazem uma abordagem experiencial negativa para a interpretação da atividade carismática do Espírito em Lucas-Atos, por outro lado, os pentecostais trazem pressupostos experienciais positivos para a interpretação desses mesmos textos. É impossível nos aproximarmos do texto bíblico sem trazermos conosco nossos pressupostos para a interpretação. A hermenêutica pentecostal não tem nenhum problema em considerar a experiência como válida para a interpretação do texto bíblico, mas como afirma Stronstad:

Deixar que a experiência carismática faça parte da hermenêutica pentecostal não se trata de abrir uma caixa de Pandora de subjetivismo ou mesmo de emocionalismo. Por um lado, a realidade objetiva da Bíblia permanece inalterada. Por outro lado, embora sejam, em certo sentido, inseparáveis, a experiência e a emoção não significam a mesma coisa. O fato de alguns pentecostais, às vezes, buscarem somente o lado emocional na experiência, e de alguns tradicionais rejeitarem a experiência por causa do emocionalismo, não pode criar preconceitos contra essa experiência espiritual. Além disso ao defender a legitimidade dos pressupostos experienciais carismáticos, não estou querendo dizer que eles garantem uma interpretação saudável. Em outras palavras, a experiência carismática não faz do pentecostal um intérprete infalível. Isso se deve ao fato de os pressupostos experienciais não serem os únicos nem prescindirem dos pressupostos cognitivos, também chamados de “princípios histórico-gramaticais”. Em vez disso, os pressupostos experienciais não passam de componentes da hermenêutica, embora sejam importantes e complementares. Apesar de não garantirem uma interpretação saudável, eles proporcionam um pré-entendimento importante do texto (STRONSTAD, 2020, p. 107).

De acordo com o teólogo pentecostal a experiência tem o seu lugar na interpretação do texto bíblico, mas ela não é a única forma de se aproximar das Escrituras, existem também os pressupostos cognitivos. A hermenêutica pentecostal possui alguns pressupostos básicos para a interpretação do texto bíblico, principalmente Lucas-Atos, são eles: os fatores pneumáticos, ou seja, a ação do Espírito Santo no entendimento do texto; os gêneros literários, o texto bíblico possui parábolas, narrativas,

profecias, sabedoria, prosa, esses gêneros são levados em consideração quando o texto é interpretado; a racionalidade, ou seja, o respeito pelo gênero literário e pela hermenêutica bíblica e por fim, a verificação pela experiencial, a tarefa hermenêutica é completada e certificada pela experiência, pois o cristianismo não é uma religião do passado, mas é viva e espiritualmente presente (STRONSTAD, 2018). A hermenêutica pentecostal olha para os escritos sagrados não apenas como um texto antigo, uma fonte de conhecimento intelectual, mas também como uma fonte experiencial, à história dos personagens bíblicos se tornam a nossa história, assim como Deus esteve com Josué (Js.1.9) em suas batalhas, estará conosco em nossos desafios. O texto de Lucas-Atos em particular é interpretado como histórico e teológico, ele fala sobre o passado mas estabelece padrões para a vida cristã contemporânea. Stronstad falando sobre a frase “cheio do Espírito Santo” em Lucas-Atos, afirma:

Para que se interprete de forma adequada a expressão “cheio do Espírito Santo” em Lucas-Atos, o intérprete deve integrar os seguintes princípios à sua preparação metodológica: 1.Essa expressão tem como base uma expressão parecida da Septuaginta; 2.Ele tem o mesmo sentido no Evangelho e em Atos dos Apóstolos. Esses princípios trazem ao intérprete uma orientação e uma estratégia metodológica que o capacitará a compreender melhor as informações de Lucas (STRONSTAD, 2020, p.131).

Segundo Stronstad essa frase “cheio do Espírito Santo” tem uma razão de existir de acordo com o propósito de Lucas, ela aponta para uma capacitação profética concedida pelo Espírito, tanto no Evangelho como em Atos. Stronstad nos apresenta outras frases que precisam ser interpretadas no contexto de Lucas-Atos, são elas: “cheio” do Espírito Santo, “receber” o Espírito Santo e “batizado” no Espírito Santo. Se interpretarmos Lucas a partir das suas próprias palavras, veremos não apenas um significado diferente para os termos “batizado” e “cheio” com o Espírito Santo, mas também uma relação entre eles. Para Lucas ser “batizado no Espírito” é ser capacitado para a missão; ser “cheio com o Espírito Santo” é receber o ofício profético, a unção para a inspiração profética (STRONSTAD, 2020). Essas experiências narradas nos escritos lucanos, não estão limitadas ao texto bíblico, elas são um paradigma para os cristãos nos dias atuais, pois o mesmo Espírito que atuou nos Evangelhos e em Atos dos Apóstolos é o mesmo Espírito que está atando hoje na vida do cristão. Essa atuação do Espírito não é compreendida apenas pela racionalidade, pelos métodos de interpretação, mas também por meio da experiência, só sabe o que é ser cheio do Espírito Santo, quem foi cheio do Espírito Santo e não quem estudou sobre o ser “cheio” do Espírito Santo.

A hermenêutica pentecostal vai valorizar essa dimensão teológica, aplicável dos escritos lucanos, ela não limita Lucas a um historiador que narra fatos para informação apenas, mas entende Lucas como um legítimo teólogo, que apresenta a sua obra como um modelo para a gerações futuras como afirma Menzies “Desta forma, Lucas apresenta Jesus recebendo o Espírito como modelo para os discípulos em Atos e as futuras gerações de crentes, inclusive a sua” (MENZIES, 2016, p. 53. Edição do Kindle). Para isso a hermenêutica pentecostal faz uma junção entre razão e experiência, pois entende que não existem métodos canônicos, qualquer metodologia é humana, portanto limitada (SIQUEIRA, TERRA, 2020). Keener vai chamar a nossa atenção para o cuidado na leitura e interpretação do texto bíblico, ele afirma: “ O problema não está na ênfase pentecostal no Espírito ou na ênfase pentecostal em viver experiencialmente como aqueles que levam adiante o ministério descrito na narrativa bíblica. O problema é a ênfase reduzida no ensino...(Keener, 2018, p.416). Esse é justamente o problema que a hermenêutica pentecostal busca resolver, o respeito pelos métodos saudáveis de interpretação unidos à vivencia experiencial, dessa forma é feita a leitura de Lucas-Atos, valorizando a teologia por traz dos escritos lucanos, Lucas não escreve apenas para informar, mas para ensinar, busca promover mudança na vida dos seus leitores. Assim Lucas-Atos se torna uma leitura viva, atual e transformadora. Nas palavras de Menzies:

A hermenêutica do crente pentecostal típico é direta e simples: as histórias em Atos são minhas histórias — histórias que foram escritas para servir de modelo para moldar a minha vida e experiência. Isso não quer dizer que os pentecostais não exercem discernimento ou julgamento [...] Essa abordagem simples e narrativa do livro de Atos, creio, é um dos maiores pontos fortes do movimento pentecostal. É, sem dúvida, sólida razão para o rápido crescimento pentecostal em todo o mundo [...] Tudo isso sugere que os pentecostais têm uma hermenêutica distinta, uma forma distinta de ler a Bíblia (MENZIES, 2016, p.23-24).

Essa forma de se entender o texto e aplica-lo é uma contribuição legítima da hermenêutica pentecostal. Ela nos chama a atenção para a dimensão prática dos escritos lucanos, o pentecostal vê as histórias narradas principalmente em Atos como a sua própria história. A hermenêutica pentecostal atribui valor teológico ao texto de Lucas-Atos, essa valorização traz enriquecimento para a compreensão do texto bíblico, pois os escritos lucanos não são apenas um apêndice da teologia paulina, Lucas como teólogo tem a sua própria teologia, a sua forma particular de narrar a ação do Espírito Santo na história da redenção. Não precisamos usar Paulo contra Lucas, podemos juntar as duas

perspectivas e ouvir o que o Espírito Santo quis falar por meio de cada autor. Paulo fala sobre a obra salvífica do Espírito Santo na vida do crente como o batismo no Espírito Santo, nesse sentido não há cristão sem o Espírito Santo. No entanto os pentecostais levantam outra questão. Como Lucas entende o batismo no Espírito Santo? O entendimento de Lucas sobre o batismo no Espírito Santo é missiológica, como afirma Menzies:

O Espírito de Pentecostes é, na realidade, o Espírito para os outros, o Espírito que impele e capacita a igreja para levar as “Boas- -Novas” de Jesus a um mundo perdido e agonizante. É essa perspectiva lucana e missiológica que molda o entendimento pentecostal do batismo no Espírito Santo [...] santificação. Entretanto, os pentecostais sentem-se justificados ao falar de um batismo no Espírito que é distinto da conversão, uma unção para o serviço, pois entendemos que isso espelha com precisão a terminologia e teologia de Lucas. Os pentecostais reconhecem que o Novo Testamento fala de dois batismos no Espírito: um que é soteriológico e inicia o crente no corpo de Cristo (1Co.12.13) e um que é missiológico e capacita o crente para o serviço (At 1.8) (MENZIES, 2016, p. 61).

Por meio das palavras de Robert Menzies podemos perceber que a hermenêutica pentecostal faz a leitura de Lucas-Atos, entendendo o seu contexto e propósito. “ Assim, justifica-se o fato dos pentecostais lerem as narrativas de Lucas-Atos de maneira doutrinária e teológica, não acima de Paulo ou contra ele, mas lado a lado com o apóstolo dos gentios e outros autores do Novo Testamento” (YONG, 2022, p. 125). Ao valorizar Lucas como teólogo, a hermenêutica pentecostal afirma que os seus escritos não estão limitados ao passado, mas surgem como um paradigma, um modelo de como o povo de Deus deve viver nos últimos dias da história da redenção.

Conclusão

O presente texto buscou analisar a hermenêutica pentecostal e as suas contribuições para a leitura e aplicação de Lucas-Atos. Fica claro que os escritos lucanos são um desafio para a hermenêutica, seja ela tradicional ou pentecostal. Mas como demonstramos no texto, a hermenêutica pentecostal surge como uma proposta legítima para a interpretação dos escritos lucanos, a mesma oferece possibilidades que precisam ser consideradas com seriedade. A hermenêutica pentecostal não se apresenta como a dona da razão, ela entende as suas limitações, afinal todos os métodos de interpretação são humanos por isso falíveis. Entendendo o seu lugar na busca pela

compreensão do texto bíblico, a hermenêutica pentecostal traz contribuições valiosas para a interpretação e aplicação de Lucas-Atos, o texto não é compreendido apenas como uma narrativa do passado, uma obra a ser dissecada por uma mente racional, cujo objetivo é entender o texto somente em sua época e contexto, mas é entendido também como teologia, uma obra viva e atual, que precisa ser não apenas entendida, mas vivida. Essa relação viva com o texto vem por meio da experiência, pois a mesma valida as histórias que estamos lendo, essa experiência com o texto vem por meio da ação do Espírito Santo, porque Ele é quem ilumina e nos ajuda a aplicar o que estamos lendo.

Esta dimensão teológica do texto é a contribuição mais significativa da hermenêutica pentecostal, ela nos convida a considerar Lucas-Atos como um padrão a ser vivido em nossos dias. As histórias dos personagens bíblicos se tornam a nossa história, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é o nosso Deus. O texto ganha vida, fala aos nossos dias, podemos encontrar encorajamento, direção, fortalecimento em seus relatos, que não são apenas narrativos, mas sobretudo teológicos. Ainda há muito a se percorrer nos estudos de Lucas-Atos, os escritos lucanos têm sido objeto de estudo em diversas publicações, indicando um campo promissor de pesquisas. O presente texto visa trazer uma pequena contribuição introdutória para os estudos dessa importante obra do Novo Testamento.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, G. L. **Pentecostal Hermeneutic: Part II. Paraclete** 28.2 (1995), p. 13-22.

COLLE, Del Ralph et al. **Batismo no Espírito Santo: um debate entre tradições**. Editor: Chad Owen Brand. Natal, RN: Carisma, 2019. 416 p.

DUNN, James D.G. **Baptism in the Holy Spirit**. Published by The Westminster Press. Philadelphia, 1970, 248 p.

HOLDCROFT, L. Thomas. **The Holy Spirit: A Pentecostal Interpretation**. Gospel Publishing House, 1979, 252 p.

KEENER, Graig S. **A Hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes**. São Paulo: Vida Nova, 2018, 629 p.

OSBOURNE, Grant R. **A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica.** São Paulo: Vida Nova, 2009, 767 p.

MARSHALL, I.Howard. **Fundamentos da Narrativa Teológica de São Lucas.** Natal RN: Carisma, 2019. 392 p.

MENZIES, Robert P. **Pentecostes: essa história é a nossa história.** 1ª Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2016, 171 p. Edição do Kindle.

STRONSTAD, Roger. **A Teologia Carismática de Lucas: Trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos.** Rio de Janeiro: CPAD, 2021, 176 p.

STRONSTAD, Roger. **Hermenêutica Pentecostal: Espírito, Escritura e Teologia.** Natal RN: Carisma, 2020, 319 p.

STROSTAD, Roger. **Teologia lucana sob exame: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos.** Natal RN: Carisma, 2018. 240 p.

STTOT, John. **Batismo e Plenitude do Espírito Santo.** São Paulo: Vida Nova, 1986, 128 p.

Siqueira, Gutierrez; Terra, Kenner. **Autoridade bíblica e experiência no Espírito.** Thomas Nelson Brasil, 2020, 351 p.

Siqueira, Gutierrez Fernandes. **O Espírito e a Palavra.** Rio de Janeiro: CPAD. 2019. Edição do Kindle.

SHELTON, James. **Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos.** Natal RN: Carisma, 2018, 268 p.

YONG, Amos. **O Espírito derramado sobre toda a carne: pentecostalismo e a possibilidade de uma teologia global.** Campinas SP: Aldersgate, 2022, 469 p.

***Religio licita* e o sucesso missionário de Paulo até o início da perseguição aos cristãos sob Nero em 64 d.C**

Alisson Pedrosa da Silva Fontes²⁰⁹

Resumo: A proposta deste artigo é fazer uma análise histórica dos eventos que levaram o império romano a não perseguir o movimento cristão em sua gênese. Desde Júlio César, o Judaísmo desfrutava de privilégios diante das autoridades governamentais de Roma. A tolerância com suas práticas religiosas acabaram sendo estendidas aos cristãos, visto que inicialmente era difícil distinguir os dois grupos. O trabalho missionário do apóstolo Paulo, foi sem sombra de dúvidas o motor da expansão do evangelho no mundo gentílico do primeiro século. A conexão do Cristianismo com o Judaísmo, e o fato deste último ser considerado uma *religio licita*, teve uma importante contribuição no avanço da missão gentílica paulina. Durante as três primeiras décadas do cristianismo, o império romano foi complacente e às vezes até benevolente com os cristãos. Mas à medida em que a quantidade de gentios aumentava dentro do movimento e as práticas cristãs começaram a se distinguir do judaísmo tradicional, os magistrados começaram a olhar o cristianismo como um movimento independente e com mensagens de forte teor anti-imperial.

Palavras-chave: Judaísmo, Cristianismo, *Religio Licita*, Roma, Paulo.

Abstract: The purpose of this article is to make a historical analysis of the events that led the Roman Empire not to persecute the Christian movement in its genesis. Since Julius Caesar, Judaism enjoyed privileges before the governmental authorities of Rome. Tolerance with their religious practices ended up being extended to Christians, since it was initially difficult to distinguish the two groups. The missionary work of the apostle Paul was undoubtedly the engine of the gospel's expansion in the gentile world of the first century. The connection of Christianity with Judaism, and the fact that the latter was considered a *religio licita*, had an important contribution to the advance of Paul's gentile mission. During three decades, the Roman empire was complacent and sometimes even benevolent with Christians. But as the number of gentiles increased within the movement and Christian practices began to distinguish themselves from traditional Judaism, magistrates began to look at Christianity as an independent movement with strong anti-imperial messages.

Keywords: Judaism, Christianity, *Religio Licita*, Rome, Paul.

1. Introdução

²⁰⁹ Graduado em biologia pela UNB. Pós-graduado em Teologia do NT pela Unifil e pós-graduando em Teologia Sistemática pela mesma instituição.

O movimento cristão foi marcado por uma gênese conturbada. Desde a execução de Jesus Cristo até o início da Idade Média, o Império Romano dominava o contexto religioso, político e social do Senhor e seus discípulos.

O Cristianismo alegava que Cristo era o único Senhor e que, uma vez ressurreto, voltaria para estabelecer um novo Reino, além de criticar vorazmente a idolatria pagã e a imoralidade. Ou seja, a religião cristã já nasceu ofendendo o paganismo oficial do Império e, portanto, estava desde sempre fadada à perseguição.

A história prova que Roma agiu completamente dentro das expectativas e perseguiu duramente os cristãos por séculos até ser finalmente vencida por ele sob Constantino. Mesmo todo o rigor dispensado aos cristãos no segundo e no terceiro século não foram suficientes para frear o avanço daquela que se tornaria a religião oficial do Império.

Chama a atenção, no entanto, o fato de que a autoridade governamental romana parece ter se dado conta de que o Cristianismo era uma ameaça aos seus valores apenas por volta de 64 d.C. Não existe, antes dessa data, nenhuma indicação de que o governo imperial tenha proibido a religião cristã ou perseguido seus adeptos. Como o cristianismo passou despercebido por Roma ao longo de três décadas? Por que o movimento iniciado por Jesus não foi perseguido desde o berço? A intensa relação do Cristianismo com o Judaísmo teria camuflado os seguidores do “caminho” diante dos olhos imperiais? A tolerância ao Judaísmo teria sido estendida aos cristãos e favorecido o avanço da mensagem dos apóstolos?

A proposta deste artigo é responder essas perguntas com base em uma análise histórica da percepção romana sobre o Cristianismo e o Judaísmo, além de demonstrar que no momento em que o governo romano resolveu impor uma perseguição sistemática contra os cristãos já era tarde demais. O movimento de Jesus já havia se proliferado pelas províncias do Oriente, se espalhando por meio da pregação do evangelho (em grande parte devido à atividade missionária de Paulo) para muito além da Palestina e a quantidade de ex-pagãos que professavam a fé já era maior que a de judeus.

2. Tolerância religiosa na Roma antiga

A religião em Roma, desde seu início era

dominada pelo paganismo[...] Muitos adoravam os antigos deuses do panteão greco-romano- Zeus/Júpiter e toda a sua trupe, também existia uma boa dose de descrença educada e de adoração meramente formal [...] Por volta do primeiro século, a mobilidade de parte da população e a facilidade de comunicação significava que diferentes cultos se fundiam em combinações revestidas de sincretismo. Não tardou para que os pagãos inteligentes percebessem a notável semelhança entre uma prática de adoração com a outra, sugerindo sua combinação sem ofender quaisquer das divindades envolvidas (WRIGHT, 2022, p.215)

É importante ressaltar que na Roma antiga, diferente da sociedade ocidental moderna, a vida não era compartimentada em esferas política, social e religiosa. Pelo contrário, todas essas áreas estavam conectadas e diziam muito respeito à vida pública dos cidadãos. Em Roma, a religião era assunto de Estado. Cabia aos magistrados garantir a *pax deorum* (paz dos deuses), uma situação de concórdia entre os homens e os deuses, equivalente a um pacto entre o divino e o humano, sendo indispensável à segurança e ao sucesso da sociedade (COWLEY, 2008).

O contexto religioso romano estava aberto à inovação e ajuste em quase todos os períodos (monárquico, republicano e imperial)²¹⁰, ainda que a sociedade romana fosse marcada pelo forte tradicionalismo e conservadorismo patriótico. Devido à sua política militar expansionista, a religião do Estado foi sempre forçada a se adaptar à medida em que mais territórios eram anexados pelas legiões. No entanto, **essa adaptação não deve ser vista como uma característica aleatória ou acidental da religião romana**, mas sim como um meio pelo qual a vida religiosa poderia ajustar-se às necessidades de administração das novas províncias e manutenção da ordem pública (COWLEY, 2008).

Essa política de aceitação de novas divindades e cultos era estendida apenas àqueles que não trouxessem perturbações à sociedade romana e à autoridade do estado. Os novos súditos de Roma, em geral, eram livres para cultuar suas divindades, contanto que respeitassem a autoridade romana, pagassem seus impostos, não perturbassem a vida pública e não questionassem a autoridade governamental.

Além dos fatores mencionados acima, os cultos estrangeiros em Roma não seriam vistos com bons olhos caso fossem configurados como uma alternativa à religião oficial do Estado. Se as religiões estrangeiras fossem seriamente distintas da religião oficial em sua prática de iniciação ritual e culto congregacional, e/ou fizessem

²¹⁰ Monarquia: 753 a.C. à 509 a.C. República: 509 a.C. à 27 a.C. Império: 27 a.C. à 476 d.C.

reivindicações muito extravagantes a respeito da salvação, elas não seriam aceitas em Roma e tampouco nas províncias. Em pelo menos algum momento da história romana, as práticas religiosas que se enquadraram nesses quesitos foram oficialmente proibidas e perseguidas, a saber: a Bachanalía, o Druidismo, o culto de Ísis, o culto a Ba'al Hammon, a magia e o Cristianismo (COWLEY, 2008)²¹¹.

3. *Religio Licita*

Religio licita (religião aprovada), foi um termo utilizado por Tertuliano de Cartago, um dos mais proeminentes pais da igreja, em sua obra Apologia²¹², para descrever o estado geral de aceitação da religião judaica no império romano. Tertuliano usa a expressão para argumentar que o Cristianismo deveria gozar da mesma tolerância geral que os judeus perante o império²¹³. (TERTULIANO, Apologia XXI, 1)

Apesar do termo não constar em documentos oficiais romanos, a frase de Tertuliano gerou especulações acadêmicas diversas. Alguns estudiosos foram levados a crer que existisse em Roma uma definição de *status* legal das religiões em *licita* ou *illicita*. Alguns dos defensores dessa posição chegaram a afirmar que para serem praticadas em Roma ou nas províncias, as religiões estrangeiras dependiam de uma espécie de licença governamental (HARLAND, 2003).

No entanto, é preciso afirmar que, pelo menos até 81 d.C (início do governo de Domiciano²¹⁴), “não há qualquer evidência histórica que suporte essa ideia; Roma sempre tratou as religiões estrangeiras de maneira *ad hoc*, e **nunca houve uma categoria jurídica de religião lícita**” (ESLER, 1989, p. 211, tradução e grifo nossos).

Mesmo não sendo um termo técnico do direito romano (pelo menos não antes de Domiciano), **usaremos daqui em diante o termo *religio licita*, ainda que**

²¹¹ Para mais detalhes sobre a perseguição romana às práticas religiosas não cristãs veja COWLEY, Angela. *Religious toleration and political power in the roman world*. Ontario, McMaster university, 2008, p.18-38.

²¹² Certamente esta é a obra mais importante de Tertuliano, escrita no ano 197 d.C e dirigida aos governantes do Império Romano. Tertuliano nasceu em Cartago no ano 155 d.C e aí exerceu sua profissão de advogado quando, em 193, converteu-se ao Cristianismo, passando a exercer também a atividade de catequista junto à Igreja.

²¹³ Seus argumentos são expostos de forma lógica e polêmica, visando o convencimento das autoridades a quem é dirigida, questionando a "justiça" aplicada contra os cristãos, transportando a apologética do terreno filosófico para o jurídico.

²¹⁴ Tito Flávio Domiciano foi imperador romano de 81 d.C até 96 d.C. É considerado por alguns historiadores como o imperador que disparou as perseguições oficiais e sistemáticas contra os cristãos.

anacronicamente, para denotar a tolerância passiva do magistrado romano ao não proibir e/ou perseguir determinada prática religiosa. Como já demonstrado acima, para serem toleradas junto ao Estado romano, as religiões estrangeiras, via de regra, deveriam respeitar a religião oficial e não ter um prática de culto drasticamente distinta desta, os praticantes deveriam pagar seus impostos, não perturbar a ordem pública e não questionar a autoridade governamental.

Voltando ao argumento de Tertuliano, podemos nos perguntar: como o judaísmo foi considerado *religio licita*? Os judeus satisfaziam todos os critérios mencionados acima? Alguns comportamentos judaicos como a circuncisão, a guarda do Shabat, a ausência de imagens na adoração, escritos sagrados com códigos morais complexos e rígidos, e escrúpulos dietéticos eram tão estranhos ao paganismo oficial dos romanos que poderiam facilmente ter sido motivo de tensão e conflitos²¹⁵. Além disso os judeus já possuíam histórico de rebelião e desejo ardente por independência. O que teria levado os romanos a tolerar um povo com uma religião tão diferente e ao mesmo tempo tão oposta ao paganismo em seu território?

4. O Judaísmo como *religio licita* diante de Roma

A relação entre judeus e romanos remonta ao período da revolta macabéia²¹⁶ (167 a.C) contra os reis gregos do império selêucida, quando Roma ainda era uma república gananciosa em ascensão à potência mundial. Em 1 Macabeus, Eupolemo é escolhido, juntamente com Jasão, filho de Eleazar, por Judas Macabeu (1 Mac 8.17), para que constituíssem uma embaixada enviada a Roma e pleiteassem uma relação de amizade e aliança pedindo aos romanos que “os libertasse do jugo, visto que o reino dos gregos queria manter Israel na servidão” (1 Mac 8.18). Assim, os romanos se tornaram aliados dos judeus, por um acordo de mútua proteção (1 Mac 8.23-30), renovado por judeus (1 Mac 12.1) e romanos (1 Mac 15.17-19) ao longo do tempo.

²¹⁵ Para aprofundamento nesse contraste e suas tensões veja GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Oxford, 2008.

²¹⁶ Os macabeus foram os rebeldes judeus que assumiram o controle de partes da Terra de Israel, até então um Estado-cliente do Império Selêucida. Os macabeus fundaram a dinastia dos Asmoneus, que governou de 164 a 37 a.C., impuseram a religião judaica, expandiram as fronteiras de Israel e reduziram a influência da cultura helenística.

Anos mais tarde, o relacionamento entre os judeus e a república romana receberia novos contornos quando os romanos ocuparam a Judéia em 63 a.C. O pretexto para a invasão foi a guerra civil entre os irmãos asmoneus Hircano II e Aristóbulo II. Ambos enviaram embaixadas para solicitar o apoio do general romano Pompeu que, no processo de reorganizar o oeste da Ásia, após derrotar Mitrídates no Ponto e Tigranes na Armênia, estava naquele momento em Damasco, reduzindo a Síria à condição de província romana (WITHERINGTON, 2001).

A fim de encerrar definitivamente a disputa familiar por poder na Judéia, Pompeu marchou contra Jerusalém. O pessimista Hircano II abriu os portões da cidade, o que facilitou a entrada das tropas romanas. Aristóbulo II e poucos aliados resistiram à conquista estabelecendo uma posição fortificada no templo, mas acabaram sucumbindo frente ao cerco de três meses imposto pelo general romano. Pompeu, por curiosidade, invadiu o Santo dos Santos²¹⁷ - sob intenso protesto e escândalo generalizado dos sacerdotes judeus -, mas de lá não saqueou nada.

A santidade do Templo foi violada de maneira singular. Até então os profanos não somente jamais tinham posto o pé no Santuário, como nem mesmo o tinham visto. Pompeu, todavia, entrou nele com o seu séquito e viu o que não era permitido, senão aos sacerdotes. Lá encontrou a mesa, os candelabros e as taças de ouro, grande quantidade de perfumes e, no tesouro sagrado, cerca de dois mil talentos.” (JOSEFO, 2004, p. 633).

Assim, a Judéia perdeu a sua independência, conquistada às custas de muito sangue no período asmoneu, e voltou a estar subjugada à soberania estrangeira.

Estrategicamente, toda a Palestina daqui em diante seria muito importante para Roma. Como destaca Wrigth (2022, p.215):

Roma precisava da Palestina para parte de seu suprimento de milho e como salvaguarda do fornecedor mais importante, o Egito; para Roma, a região toda servia de zona protetora contra a grande ameaça da Pártia²¹⁸. Longe de se tratar apenas de um mal necessário para Roma, a Palestina era importante para o Império em termos estratégicos, militares e econômicos.

²¹⁷ Segundo a religião judaica, somente o sumo sacerdote poderia, uma vez por ano, no dia Expição, entrar no Santo do Santos.

²¹⁸ Em seu ápice, o Império Parta se estendeu das margens setentrionais do Eufrates, ao leste do Irã, e dominava a Rota da Seda, célebre rota comercial que ligava o Império Romano e a bacia do Mediterrâneo ao Império Hã, da China. Era uma potência econômica e militar que ameaçava os interesses de Roma no Oriente.

Alguns anos mais tarde, a morte de Crasso, em sua tentativa frustrada de invadir a Pártia, colocaria um fim ao primeiro Triunvirato²¹⁹ romano. O ambicioso Júlio César, marchando vitorioso com suas legiões da Gália, após a travessia histórica do Rubicão,²²⁰ investiu contra a Cidade Eterna e a dominou. Pompeu, carregando os membros do senado na mala, fugiu de Roma a fim de reagrupar suas legiões na Grécia. César foi em seu encalço. Calhou a vitória derradeira ao futuro ditador da Urbe na batalha de Farsalos na Tessália (48 a.C). Pompeu - para sua própria desgraça - decidiu refugiar-se no Egito. Logo no desembarque foi esfaqueado a mando do jovem rei egípcio Ptolomeu XIII (MONTANELLI, 2022). Finalmente, depois de 30 anos de espera, os judeus piedosos que presenciaram o sacrilégio de Pompeu ao entrar no Santíssimo receberam a notícia de sua morte; “um merecido juízo divino: demorado, porém certo” (BRUCE, 1997 p.185, tradução nossa).

Júlio César acabou se detendo ainda mais no Egito e teve que lidar com conflitos internos entre Ptolomeu XIII e sua irmã Cleópatra (com quem Júlio César viria a manter muito mais que relações diplomáticas). Enquanto suas tropas lutavam por Cleópatra em Alexandria, “César foi sitiado no quartirão grego, e por falta d’água e de soldados mal conseguiu escapar” (REICKE, 2012 p. 105). Foi em meio ao desespero - envolto por conflitos que não lhe diziam muito respeito - que César, carente de socorro, “enviou um mensageiro à Síria para buscar tropas auxiliares” (REICKE, 2012 p. 105).

Antípater, o idumeu²²¹, pai de Herodes (o grande) foi quem atendeu ao clamor de César e surgiu no campo de batalha contra os egípcios, arrasando suas forças e salvando a legião romana da completa desgraça (JOSEFO, 2004, p. 640). Antípater, foi ao resgate de César com mais de três mil judeus a mando de Hircano II - o último rei e sacerdote asmoneu - aquele mesmo que havia aberto os portões de Jerusalém para a entrada de Pompeu.

²¹⁹ O primeiro Triunvirato foi uma aliança política envolvendo três generais romanos: Crasso, César e Pompeu, em 60 a.C, enfraquecendo o poder do Senado e reforçando o poder militar. Com a morte de Crasso, o Triunvirato se desfez, e, com a morte de Júlia, esposa de Pompeu e filha de Júlio César, rompeu-se a aliança política entre os generais, dando início a uma guerra civil pela disputa do poder em Roma.

²²⁰ Esse pequeno rio, no centro da Itália, separava a Gália Cisalpina do território administrado diretamente pelos magistrados romanos, isto é, a cidade de Roma e o restante da península italiana. Atravessar esse rio com um exército era uma declaração de guerra à República Romana.

²²¹ À época do período asmoneu, a Iduméia fora conquistada e seus cidadãos obrigados a se converterem ao judaísmo. Esse é justamente o caso de Herodes e seus ascendentes

Segundo Josefo (2004, p. 642):

César concebeu uma altíssima estima por Antípater, pois, além dos elogios que lhe fez, serviu-se dele nas ocasiões mais perigosas da guerra. Antípater deu ainda provas de inteligência e de coragem não menores que o seu valor e chegou a ser ferido várias vezes. César, depois de terminada a guerra, veio por mar à Síria. Prestou grandes honras a Hircano e a Antípater, confirmou aquele no cargo de sumo sacerdote e deu a este a prerrogativa de cidadão romano com todos os privilégios a ele inerentes.

Durante seu período ditatorial, César, concedeu ainda mais privilégios a Antípater e aos judeus de forma geral, a saber: nomeou Hircano II etnarca dos judeus, nomeou Antípater procurador romano na Judéia, reduziu drasticamente os impostos de Israel, permitiu a reconstrução da muralha de Jerusalém, permitiu a fortificação de várias cidades na Judéia, aumentou o território judeu, mobilizou o aparato estatal romano para arrecadar dentre os judeus da dispersão o imposto do templo²²², concedeu liberdade religiosa e prerrogativa de associação e jurisdição às sinagogas - mesmo àquelas fora da Judéia (BRUCE, 1997).

Resumindo: **[os judeus] gozavam de uma liberdade de movimento jurídica e mercantil, social e religiosa que**, nas cidades gregas, por causa da proteção do cidadão, e em Roma devido à proibição de associações (em 55 d.C) **eram exceção** [...] Não era pois de admirar que depois do assassinio de César [...] zelosos judeus que viviam entre os gentios viessem lamentar em torno de seu túmulo noites inteiras a fio (REICKE, 2012 p. 106, grifo nosso).

Além de tudo isso, sabendo “que os judeus preferiam morrer *en masse* a oferecer adoração pagã, **os pragmáticos romanos permitiram que eles sacrificassem ao seu próprio deus em favor do imperador**” (WRIGHT, 2022, p.215, grifo nosso). Costume que perdurou até a destruição do templo por Tito²²³ em 70 d.C.

²²² Cada judeu, maior de vinte anos de idade, era obrigado a pagar ao Templo um tributo anual correspondente a duas dracmas, conforme previsto em Êxodo 30:13, não importando, neste caso, em qual lugar do mundo estivesse residindo o judeu. Ver também Mt 17.24.

²²³ Em 70 d.C, Tito Flávio César Vespasiano Augusto era o general responsável por suprimir a rebelião judaica. Cercou Jerusalém e a arrasou juntamente com o segundo templo dos judeus. Após a morte de Vespasiano, seu pai em 79 d.C, assumiu o trono do império romano até 81 d.C.

Segundo Blomberg (2019, p.34-35), é justamente nesse contexto de favores prestados por Júlio César que temos “a origem do judaísmo como *religio licita*”. No entanto, seria simplista demais atribuir toda a liberdade religiosa gozada pelos judeus apenas às benesses de César e seus sucessores como patronos. Outros fatores podem ser apontados como razão para a tolerância romana em relação ao judaísmo: (1) a revolta macabéia contra os selêucidas, iniciada por zelo religioso (1 Mac 2.1-27), ainda estava presente na memória dos romanos, (2) a religião judaica possuía a prerrogativa de antiguidade - “até mesmo Pitágoras chegou a declarar admiração à religião dos judeus e o próprio Alexandre Magno ofereceu sacrifício ao Deus de Israel” (COWLEY, 2008 p. 46, tradução nossa), e (3) manter os judeus ocupados com seu culto e suas leis era uma forma de garantir a estabilidade social em uma região economicamente e militarmente importante para Roma.

Fato é que, desde Pompeu, mas especialmente a partir de Júlio César, “do ponto de vista oficial, o judaísmo sempre foi encarado, pelo menos até o governo de Justiniano²²⁴, como uma *religio licita*, o que garantia aos seus seguidores o gozo de certos favores imperiais” (SILVA, 2006, p. 242).

Esses privilégios foram de extrema importância para o judaísmo como nação e religião, mesmo durante os períodos de Jesus e seus apóstolos, visto que os sucessores de César, os Júlio-Cláudios e os Flávios²²⁵, estavam determinados a darem prosseguimento nas ideias e políticas do popular ditador (REICKE, 2012).

Obviamente as liberdades concedidas aos judeus não eram irrestritas e poderiam ser suspensas quando Roma sentisse que a ordem pública pudesse ser ameaçada. Como de fato aconteceu em várias ocasiões. Um exemplo bem conhecido se deu quando o imperador Cláudio²²⁶ “**expulsou de Roma os judeus** porque estavam constantemente em rebelião, por instigação de Cresto²²⁷” (SUETÔNIO, 2012, p.190, grifo nosso)²²⁸.

²²⁴ Imperador romano oriental de 527 a 565 d.C. Autoritário, combateu e perseguiu judeus, pagãos e heréticos, ao mesmo tempo que interveio em todos os negócios da Igreja, a fim de mantê-la como sustentáculo do Império e sob seu controle.

²²⁵ Os imperadores romanos nesta ordem: Augusto, Tibério, Gaio (Calígula), Cláudio, Nero, Vespasiano, Tito e Domiciano.

²²⁶ Tibério Cláudio César Augusto Germânico foi o quarto imperador romano e governou de 24 de janeiro de 41 d.C. até a sua morte em 54 d.C.

²²⁷ Provavelmente uma variação latina de Cristo.

²²⁸ Ver também Atos 18.2.

Chama a atenção o fato de que, mesmo após a revolta encabeçada pelos zelotas²²⁹, que levou à guerra contra Roma, à invasão de Jerusalém e à destruição do templo, os judeus não perderam sua liberdade religiosa perante o império. Com exceção, é claro, do imposto do templo que, agora destruído, Vespasiano²³⁰ converteu em *fiscus judaicos*, um novo imposto, dessa vez destinado à manutenção do templo de Júpiter no Capitólio. Um custo de duas dracmas anuais que a maioria dos judeus estava disposta a pagar por sua liberdade de culto - “uma liberdade sujeita à impostos”. (TERTULIANO, Apol. XVIII, 9)

Como destaca Reicke (2012, p. 290):

Vespasiano e Tito não tinham feito a guerra contra judeus do exterior, mas contra os judeus da Judéia e especialmente contra os zelotas. Consequentemente, após a derrota judaica não houve restrição aos direitos vigentes dos judeus da Diáspora. Chama a atenção, sobretudo, o fato de a proibição geral de associação não ser aplicada às sinagogas, mas ser adotada a tolerância usual desde César. Para o judaísmo continuou valendo, como antes, uma liberdade básica de organização e de religião, e isso não era uma condição óbvia no tempo dos imperadores Vespasiano e Domiciano, tão zelosos da romanidade. Os judeus não foram obrigados ao culto da imagem do imperador, usual no Oriente. Não há nenhuma evidência de perseguição geral dos judeus, embora tivessem ocorrido alguns conflitos locais.

5. O Cristianismo como uma ramificação do Judaísmo

O Judaísmo rabínico que emergiu das cinzas do templo após a supressão da rebelião em 70 d.C era mais homogêneo do que o seu antecessor. O judaísmo pré-70 era possivelmente dividido em quatro facções (ramificações ou seitas): fariseus, saduceus, essênios e zelotes²³¹ (JOSEFO, 2004).

No entanto,

²²⁹ Movimento político judaico do século I que incitou o povo da Judéia a rebelar-se contra o Império Romano e expulsar os romanos pela força das armas, o que levou à primeira guerra judaico-romana (66–70 d.C).

²³⁰ Tito Flávio Vespasiano, foi o primeiro imperador da dinastia flaviana, que ocupou o poder em 69 d.C, logo após o suicídio de Vitélio e o conturbado ano dos quatro imperadores. Sucederam-lhe sucessivamente dois dos seus filhos, Tito e Domiciano.

²³¹ Para mais detalhes sobre esses grupos veja BLOMBERG, Craig. *Introdução aos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 68-74 e BRUCE, F.F. *História do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2019, p.77-124

A maioria dos judeus não era alinhada a qualquer grupo especial. Era formada por simples fazendeiros e pescadores, artesãos e comerciantes [...] que não se preocupavam com as inúmeras tradições orais e a legislações [...] e foi desse grupo de judeus comuns e fiéis, às vezes até mesmo empobrecidos, **que Jesus descobriu quase todos os seus primeiros seguidores** (BLOMBERG, 2009, p.68, grifo nosso).

Assim surgiu mais um movimento dentro do, já heterogêneo, Judaísmo pré-70, o Cristianismo:

Todos conhecem a mensagem enviada por Deus ao povo de Israel, que fala das boas novas de paz por meio de Jesus Cristo, Senhor de todos. Sabem o que aconteceu em **toda a Judéia**, começando na Galiléia, depois do batismo que João pregou, como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e poder, e como ele andou por toda parte fazendo o bem e curando todos os oprimidos pelo diabo [...]. (Atos 10. 36-38, grifo nosso).

O apóstolo Pedro explica que esse Jesus, “lhes [aos judeus] foi entregue por propósito determinado e pré-conhecimento de Deus” (Atos 2.23). No entanto, os seus patrícios “o negaram perante **Pilatos**” (Atos 3.13, grifo nosso) e o “mataram, pregando-o **numa cruz**” (Atos 2.23, grifo nosso).

A relação do Cristianismo com Roma, tem início exatamente nesse episódio mencionado por Pedro em Atos. Jesus foi torturado e entregue à morte por crucifixão, a punição capital de Roma, por ordem do prefeito romano da Judéia, Pôncio Pilatos²³². Após esses eventos marcantes, os discípulos de Jesus também tiveram alguns encontros com autoridades romanas.

No entanto, em todos esses episódios, desde a morte de Jesus até o fim do ministério missionário de Paulo (início da década de 30 até meados de 60 d.C), o cristianismo incipiente foi perseguido pelas autoridades judaicas (Mc 15.1; Mt 27.1-2; Lc 23.1-2; Jo 18.28-30; At 2.23, 13, 7:52, 13:27-29, 13.45-50, 14.2-5, 14.19-20, 17.5-9), **mas não pelas romanas**. Vejamos:

a) A crucificação de Jesus: o envolvimento de Pilatos na condenação de Jesus à morte só acontece após acusações da elite judaica de que ele fosse uma espécie

²³² Pôncio Pilatos foi prefeito da Judéia entre os anos 26 e 36 d.C. A importância de Pilatos no Cristianismo moderno é enfatizada por seu lugar proeminente tanto no Credo dos Apóstolos quanto no de Niceia.

de agitador político que pudesse ameaçar a autoridade imperial na região (Mc 15.1-15; Mt 27.11-26; Lc 23.1-5; Jo 18.28-40)²³³. Segundo Blomberg (2009, p.37), um prefeito “da Judéia precisava se preocupar de verdade com qualquer acusação que pudesse sugerir de não ser ele ‘amigo de César’ (Jo 19.12).”

- b) O primeiro mártir:** Estevão aparece como o primeiro mártir cristão no livro de Atos (Atos 7.54-60). Sabe-se que nesse período o Sinédrio não possuía autoridade para aplicar pena capital, essa prerrogativa era exclusiva do representante oficial de Roma²³⁴ (SORDI,1994). O mais importante para nossa análise é que, o legado de Roma na Síria, Vitélio²³⁵, depôs Caifás²³⁶ em 37 d.C, como forma de punição, por ser um dos responsáveis pelo agravo de aplicar pena capital, sem autorização imperial, no caso do apedrejamento de Estevão (JOSEFO, 2004, p.840).
- c) A conversão do procônsul:** Em Chipre, o procônsul Sérgio Paulo, “membro de uma família da nobreza romana com histórico de serviço público por várias gerações” (BRUCE, 2003, p.156), já dava sinais de simpatia ao judaísmo, por isso se interessou em ouvir e acabou crendo na pregação de Paulo e Barnabé sem detectar nela nenhuma violação específica à legislação romana (Atos 13.4-12)
- d) A acusação em Corinto:** judeus amotinados da sinagoga em Corinto tentaram convencer o procônsul da Acaia, Gálio, a condenar Paulo por propagar uma religião ilegal. Ao que Gálio respondeu: “visto que se trata de uma **questão de palavras e nomes de sua própria lei**, resolvam o problema vocês mesmos. **Não serei juiz dessas coisas**” (Atos 18.14-15.grifo nosso). Segundo Bruce (2003, p.245-246):

Gálio, rapidamente, decidiu que não havia nada nessa acusação que requeria uma ação da sua parte. Era evidente que o homem acusado era tão judeu como seus acusadores; tratava-se de uma desavença sobre interpretação de pontos em disputa na lei e teologia judaicas.

²³³ Para fontes não canônicas veja *Evangelho de Nicodemos* capítulo 1; JOSEFO, Flávio. *Antiguidades judaicas*. In: *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p.835 e TÁCITO, *Anais*, XV-44.

²³⁴ Para mais detalhes sobre o contexto histórico que levou o Sinédrio a agir ilegalmente na condenação de Estevão veja REICKE, Bo. *História do tempo do novo testamento*. Santo André: Paulus, 2012, p.198-201 e SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London: Routledge, 1994, capítulo 1.

²³⁵ Lúcio Vitélio foi um senador e censor romano eleito cônsul por três vezes, uma honra bastante rara na época. Além disso, Vitélio serviu como governador da Síria de 35 a 39 d.C.

²³⁶ José Caifás foi nomeado Sumo Sacerdote pelo governo romano em 18 d.C, teve intensa participação na conspiração que levou à morte de Jesus e posteriormente de Estevão. Ficou no cargo até 37 d.C, quando foi deposto por Vitélio.

Crimes e ameaças à paz imperial eram sua jurisdição, mas ele não tinha nenhuma intenção em arbitrar uma controvérsia religiosa judaica.

- e) **A prisão de Paulo em Jerusalém e Cesaréia:** Paulo é detido pelas autoridades romanas, mas com o intuito de preservar sua integridade física contra a turba que queria matá-lo (Atos 21.34-35). A autoridade romana reconheceu que os protestos contra Paulo diziam respeito à interpretação da lei judaica e não havia nenhuma razão de acusação diante da lei romana (Atos 23.28-30; 25.18-31); e se não fosse seu apelo a César, Paulo teria sido liberto (Atos 26.31-32).
- f) **Prisão domiciliar de Paulo em Roma**²³⁷: Paulo foi levado à Roma, onde já havia uma igreja cristã constituída²³⁸, após ter apelado para César²³⁹, provavelmente em 62 d.C. Mesmo sob a administração de Nero, o cristianismo parece ter sido deixado em paz. É importante lembrar que o judaísmo tinha direito de livre associação nas sinagogas de Roma. Além disso, a cidade eterna possuía uma das maiores colônias judaicas da antiguidade, cerca de sessenta mil judeus (JOSEFO, 2004 e SUETÔNIO, 2012). Lucas enfatiza que durante sua prisão domiciliar, Paulo teve total liberdade para pregar o evangelho (Atos 28.30-31), e aproveitou sua longa estada em Roma para ensinar a religião cristã ao pretório e até mesmo para a casa do imperador (Fp 1.13 e 4.22)
- g) **A morte de Tiago, o justo:** Em 62 d.C, o Sumo Sacerdote Anás, o jovem, e o Sinédrio, se aproveitando da vacância de procurador na Judéia após a morte de Festo, mandaram matar Tiago (irmão do Senhor), líder da igreja em Jerusalém (JOSEFO, 2004, p.938). Sob conselho da autoridade romana, “Agripa II reagiu prontamente, destituindo-o após três meses no cargo por considerá-lo culpado de abuso de poder” (CHEVITARESE, 2006, p 163)

²³⁷ Para mais detalhes ver SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. London: Routledge, 1994, p. 24-29.

²³⁸ As primeiras comunidades cristãs em Roma podem ser atestadas por Paulo (em sua epístola aos romanos) e parecem ter contado, entre os seus fiéis, com a presença de judeus e de aderentes politeístas, em especial os estrangeiros de língua grega, principalmente escravos e libertos, presentes na capital do Império (Rm 1:5, 1:14, 2:17, 9-11, 11:13). (CHEVITARESE, 2006, p 165).

²³⁹ Para uma análise da historicidade desse tipo de dispositivo legal ver BRUCE, F.F. *Paulo, o apóstolo da graça*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003, p.352-355.

Os exemplos acima mencionados demonstram que o Cristianismo, **em seu período inicial (até 62 d.C), por ser visto como mera ramificação do judaísmo, desfrutou da prerrogativa de tolerância (*religio licita*) que este gozava diante da autoridade romana.** Podemos concluir, juntamente com Sordi (1994, p. 24, tradução nossa), que:

A atitude romana em relação à pregação cristã na diáspora judaica do Mediterrâneo oriental era, em outras palavras, geralmente neutra e às vezes até benevolente [...], os magistrados romanos parecem ter sido bem dispostos para com os cristãos e determinados a protegê-los das várias acusações feitas contra eles pelos judeus, por um lado, e pelos pagãos, por outro.

6. A missão gentílica de Paulo

Paulo, nascido em Tarso da Cilícia (At 21:39), era um judeu da tribo de Benjamim (Fp 3:5) e cidadão romano por direito de nascença (At 22:28). Ainda jovem recebeu educação religiosa formal em Jerusalém aos pés de Gamaliel e se tornou fariseu (At 22:3; 23:6). Quando eclodiu na Judéia o movimento iniciado por Jesus, Paulo não conseguiu conceber um messias crucificado, ardendo em zelo pela lei e pelas “tradições de seus antepassados”, se fez perseguidor da igreja (1Tm 1:13, Gl 1:13, At 26:9, At 22:4, At 26:11, At 26:14)

Por volta de 34 d.C, quando recebeu autorização do sumo sacerdote para prender os judeus em Damasco (At 9:1-2, At 22:5, At 26:10-12), Paulo, após uma visão do Cristo ressurreto, ao longo da estrada, foi convertido e comissionado a ser apóstolo dos gentios (At 9:3-9, At 22:6-11, At 26:13-18).

Ninguém melhor do que Paulo teria cumprido essa missão divina tão importante. Da sua conversão (provavelmente em 34 d.C) até seu encarceramento em Roma (provavelmente em 62 d.C), o Novo Testamento relata que Paulo, no decurso de sua carreira missionária, havia pregado o evangelho de Jesus Cristo na Síria, na Cilícia, em Chipre, na Pisídia, na Galácia, na Ásia, na Macedônia, na Acaia, no Ilírico e na Itália, ou seja, uma parcela enorme do território romano no Oriente. Nem todas as igrejas dessas localidades haviam sido fundadas diretamente pelo apóstolo, mas todas estavam sujeitas à sua esfera de influência. (WRIGHT, 2018)

A importância de Paulo²⁴⁰ é tamanha que alguns o chamam de “segundo fundador do cristianismo. É claro que isso não é verdade, pois desconsidera a continuidade entre Jesus e Paulo [...] Mas não há dúvida de que Paulo desempenhou um papel vital no crescimento e estabelecimento da igreja” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p.241)

Graças ao trabalho desse apóstolo obstinado, em meados da década de 60 d.C, **o cristianismo estava bem consolidado nas províncias e até mesmo na capital.** As cartas paulinas já circulavam entre as igrejas (talvez ainda não compiladas) mantendo uma unidade²⁴¹ de crenças fundamentais, preservando as igrejas contra erros doutrinários, heresias e comportamentos moralmente inapropriados para os cristão (BRUCE, 2019).

A influência da pregação de Paulo foi tão grande que o cristianismo penetrou até mesmo nas camadas mais altas do império, como atestam

as importantes conversões de romanos influentes ao cristianismo: Sérgio Paulo, procônsul romano de Chipre, entre os anos de 46 e 48 (At 13:12) e toda a sua família; Pompônia Grecina²⁴², mulher de Aulos Plautios, ex-cônsul e vitorioso comandante militar na Bretanha, no ano 42; e possivelmente Tito Flávio Clemente e a sua esposa Domitila²⁴³. (CHEVITARESE, 2006, p 164)

Como já mencionado acima, Paulo era cidadão romano e ao longo de seu ministério não faltaram oportunidades para que o apóstolo ficasse frente a frente com as autoridades romanas (várias dessas ocasiões estão mencionadas acima no tópico 4). Entretanto, em nenhuma delas os magistrados ou a lei romana pareceu constituir um

²⁴⁰ Para um tratamento conservador sobre a vida de Paulo ver BRUCE, F.F. *Paulo, o apóstolo da graça*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003 e WRIGHT, N.T. *Paulo, uma biografia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018. Para uma análise crítica, que desconsidera a historicidade do livro de Atos ver O'CONNOR, J.M. *Paulo, uma biografia crítica*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

²⁴¹ Para uma análise conservadora sobre a unidade confessional da igreja primitiva ver KOSTEMBERGER, A.J.; KRUGER, M.J. *A heresia da ortodoxia: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

²⁴² Ela foi acusada de praticar "superstição estrangeira", sendo julgada no ano de 57 "de acordo com os costumes antigos" pelo seu marido, diante de todos os parentes reunidos. Pompônia Grecina foi declarada inocente. Convém observar que um membro da sua família está enterrado na catacumba de Calisto. Este dado pode indicar que no século II membros da sua família eram cristãos praticantes.

²⁴³ Eusébio (História Eclesiástica 3.18:4) é a primeira referência de que essa distinta cidadã romana teria sido uma cristã.

empecilho para a pregação do evangelho ou para o ajuntamento congregacional dos fiéis,

A única exceção foi em Filipos, onde os magistrados da colônia romana local açoitaram Paulo e Silas e os prenderam por um dia, após terem sido acusados de serem propagandistas judeus, pregando costumes anti-romanos (At 16. 20-21). Eles foram, no entanto, libertados no dia seguinte sem julgamento. Em todos os outros casos, **os magistrados romanos parecem ter sido bem dispostos para com os cristãos.** (SORDI, 1994, p. 24, tradução e grifo nossos)

Ao que tudo indica, Paulo foi visto pelo governo de Roma como um entusiasta de mais uma seita judaica oriunda da Palestina. A atitude das autoridades em relação ao missionário foi sempre complacente. Mesmo sob Nero (pelo menos até 62 d.C), Paulo pregou livremente na capital do Império. É inegável que essa tolerância foi crucial para o avanço do ministério evangelístico de Paulo. **Avançar o evangelho sob perseguições pontuais de opositores judeus foi difícil (2Co 11:23-27). Muito mais difícil teria sido fazer o mesmo sob perseguição sistemática do maior poder político e militar da época.**

7. O propósito de Lucas no livro de Atos e o início da perseguição

Algo que salta aos olhos do leitor mais atento do livro de Atos é a quantidade de tempo destinada, por Lucas²⁴⁴, a descrever o ministério de Paulo (cerca de metade do livro). Lucas poderia ter utilizado a tinta e o papiro para nos contar sobre o avanço evangelístico de Pedro e dos demais apóstolos em outras localidades do mundo. Como o evangelho chegou em Alexandria? Quem fundou a igreja de Roma? Alguém levou a pregação do evangelho até a Pérsia? Todos esses temas são sumariamente ignorados pelo “médico amado” que, surpreendentemente, resolve ocupar um quarto do livro (cap. 22-28) de Atos para descrever em detalhes a prisão, o processo de julgamento e as defesas de Paulo diante das autoridades romanas (CARSON; MOO; MORRIS, 1997).

Por quê?

²⁴⁴ Para uma defesa da autoria de Lucas ver CARSON, D.A; MOO, D.J; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova. 1997.. BRUCE, F.F. *The book of the Acts*. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 1988 e BLOMBERG, Craig. *Introdução de Atos a Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

A resposta tradicional tem sido que Lucas queria provar aos cidadãos romanos que o cristianismo era uma religião que devia ser tolerada²⁴⁵ - uma *religio licita* na terminologia oficial. Roma havia se tornado bastante cética a respeito de religiões orientais, até mesmo temerosa de seus efeitos prejudiciais sobre a população. Para que os missionários cristãos pudessem trabalhar eficazmente com cidadãos romanos era preciso reprimir esses temores e tornar o cristianismo uma religião que os romanos poderiam aceitar sem serem considerados traidores de seu país. (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p.222)

Alguns estudiosos chegam a ir ainda mais longe e afirmam que Lucas não só tinha a intenção de demonstrar que o Cristianismo deveria ser considerado uma *religio licita*, mas tinha a pretensão de usar o livro de Atos como uma peça de defesa, em favor de Paulo, durante seu julgamento em Roma; um documento que Paulo pudesse submeter a algum magistrado romano (excelentíssimo Teófilo?) legitimando seu ministério e estabelecendo precedentes jurídicos que pudessem favorecê-lo diante do tribunal (CARSON; MOO; MORRIS, 1997).

Notem as observações feitas por Bruce (1988, p. 1080-1082 versão Kindle, tradução e grifo nossos):

É verdade que Pilatos o [Jesus] condenou à morte, mas já **o havia declarado inocente** das acusações feitas contra ele, e proferiu a sentença de morte apenas sob pressão [...]. Herodes Antipas concordou que **as acusações feitas contra ele eram vazias**. Em Atos, oficiais romanos mostram boa vontade para com Paulo e outros missionários [...] ainda admitem que **não há base para as acusações feitas contra eles por seus oponentes**. Em Chipre, **o procônsul se converte**. Em Filipos, uma colônia romana, **os magistrados pedem desculpas** a Paulo e Silas por seu espancamento e prisão ilegais. Em Corinto, o procônsul da Acaia, Gálíio, afirma que as acusações feitas a ele contra Paulo pelos líderes judeus locais se relacionam a disputas internas da religião judaica **e o declara inocente de qualquer ofensa contra a lei romana**. Em Éfeso, cidadãos proeminentes da província da Ásia, mostram-se amigos de Paulo, e **o principal executivo da administração da cidade o absolve e a seus associados de qualquer sacrilégio público**. Na Judéia, os procuradores Felix e Festus sucessivamente **não encontram substância nas acusações** feitas contra ele pelo Sinédrio. O rei Agripa II, concorda com Festo que **Paulo não fez nada que merecesse morte ou prisão**, e que ele poderia ter sido dispensado no local se não tivesse apelado a César. E quando ele é levado a Roma para que seu caso seja ouvido, ele ocupa

²⁴⁵ Para uma visão oposta ver ESLER, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge University Press, 1989, p221-219

o tempo de espera **pregando o evangelho ali por dois anos, sob vigilância constante, sem qualquer tentativa de impedi-lo.**

A ideia de que o livro se constitui numa peça jurídica em defesa de Paulo é bastante improvável. É importante lembrar que o livro de Atos é o segundo volume do evangelho de Lucas e uma quantidade absurda de conteúdo dos dois materiais seria completamente inútil como evidência forense em um tribunal romano. Existe ainda a hipótese, mesmo que meramente especulativa, de que Lucas possa ter escrito algum material para ser usado na defesa de Paulo e posteriormente incorporou parte desse material na composição do livro de Atos, mas isso dificilmente poderia ser configurado como o propósito geral do livro (BRUCE, 1998).

Porém, é bom deixarmos que o próprio Lucas comunique seus propósitos quando diz: “Eu mesmo investiguei tudo cuidadosamente, desde o começo, e decidi escrever-te um relato ordenado, ó excelentíssimo Teófilo, **para que tenhas a certeza das coisas que te foram ensinadas**” (Lucas 1. 1-4, grifo nosso).

Entretanto, o teor apologético de defesa do Cristianismo diante dos magistrados romanos, é inegável. “A maioria dos estudiosos acredita que esse tipo de apologética desempenha algum papel em Atos, mas poucos elevam essa questão à condição de preocupação central do livro.” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p.222)

Se adotarmos a posição conservadora de que o livro de Atos foi escrito em algum momento entre 62 - 64 d.C²⁴⁶, estaremos justamente diante do momento histórico em que a percepção do império em relação ao Cristianismo começa a mudar. Segundo Chevitarese, “o ponto de virada na relação entre as autoridades romanas e a religião cristã ocorreu em algum momento entre o final de 62 e o início de 63 d.C.” (2006, p. 164).

A essa altura da história as tensões entre o judaísmo e o cristianismo já estavam à beira do limite. As diferenças fundamentais de crença e de práticas religiosas já estavam muito mais claras do que na década de 30 d.C. A comunidade cristã já havia absorvido uma quantidade enorme de fiéis gentios provenientes do paganismo e a

²⁴⁶ Para uma defesa dessa posição ver CARSON, D.A; MOO, D.J; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova. 1997, p215-219. BRUCE, F.F. *The book of the Acts*. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 1988, introdução e BLOMBERG, Craig. *Introdução de Atos a Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 31-33.

mudança de comportamento de Nero²⁴⁷ já se fazia sentir em todo o império (SORDI, 1994)

Um dos propósitos de Lucas em Atos talvez tenha sido semelhante ao propósito de Paulo ao apelar a César. O que teria feito o apóstolo apelar ao Imperador? Seria muito ingênuo, conhecendo Paulo, supor que a sua segurança pessoal foi sua principal motivação.

Sete anos antes de apelar ao imperador em Cesaréia, Paulo havia sido absolvido diante do tribunal de Gálio em Corinto. Naquela ocasião,

Gálio havia decidido que o conteúdo da pregação de Paulo era uma variação do judaísmo e, portanto, não era proibido pela lei romana. Mas, em parte graças à atividade do próprio Paulo, **logo seria impossível considerar o cristianismo uma variação do judaísmo**, uma vez que ele estava se tornando muito mais gentílico do que judaico. Uma audiência favorável com o imperador em Roma poderia obter o reconhecimento do cristianismo, senão como a verdadeira religião de Israel (conforme ele achava que era), mas **pelo menos como uma religio licita por seus próprios méritos**. E não somente isso; se o próprio César ouvisse a defesa de Paulo, quais poderiam ser as consequências? (BRUCE, 2019, p.337, grifo nosso)

Paulo e Lucas sabiam que a complacência imperial em relação ao cristianismo estava com os dias contados e perceberam a necessidade de criar uma base sólida para legitimar o cristianismo diante dos magistrados romanos.

Infelizmente, já era um pouco tarde. Algum tempo depois que Lucas escreveu o livro de Atos, no dia

19 de julho de 64 d.C. Na noite seguinte à lua cheia, iniciou-se um incêndio no extremo nordeste do Circo Máximo de Roma, ao lado dos montes Palatino e Célio. As lojas que ficavam numa colunata em volta da face externa do Circo estavam cheias de produtos combustíveis que alimentaram as chamas. O fogo que tomou conta do local, impulsionado pelo vento, varreu a cidade durante cinco dias. [...] Dentre os catorze distritos que compunham a cidade, somente quatro foram poupados. (BRUCE, 2019, p.372)

²⁴⁷ Para um aprofundamento nas mudanças de pensamento e política de Nero ver MONTANELLI, Indro. *História de Roma, da fundação a queda do império*. Coimbra: Edições 70, 2022, cap. 33.

Quando a tragédia aconteceu, Nero estava em Âncio. O imperador voltou às pressas para Roma e prestou socorro à população. Mas muitos do povo não acreditavam que o incêndio tivesse sido acidental e o boato de que Nero o havia provocado de propósito começou a crescer na Urbe (BRUCE, 2019).

Para desviar de si as suspeitas, [Nero] procurou achar culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava cristãos. O autor desse seu nome foi Cristo, que no governo de Tibério foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. **A sua perniciosa superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tornava a alastrar-se** não só por toda Judéia, origem deste mal, mas até dentro de Roma, onde todas as atrocidades do Universo, e tudo quanto há de mais vergonhoso vem enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento. (Tácito, 1950, p. 405, grifo nosso)

A popularidade negativa do cristianismo - devido ao seu agressivo proselitismo, pelas suas duras críticas aos deuses politeístas e suas normas de conduta extremamente rígidas - possivelmente fez Nero determinar que as acusações de *superstitio illicita*²⁴⁸ pudessem ser feitas aos cristãos. Isso os tornou alvo perfeito para receberem a culpa pelo grande incêndio (SORDI, 1994, p. 31)

Se apenas os cristãos levaram a culpa pelo incêndio diante da autoridade romana, já estava claro que a essa altura da história, cristãos e judeus eram tidos por grupos diferentes. Conforme segue:

O grande incêndio de Roma, sendo responsabilizados por ele os seguidores de Cristo, no ano de 64, marca, aos olhos das autoridades romanas, o reconhecimento de que os cristãos formam um grupo religioso separado do judaísmo, sendo-lhes agora atribuído à pecha de pertencerem a uma nova e perniciosa superstição. (CHEVITARESE, 2006, p 167)

A partir desse ponto o Cristianismo deveria caminhar com as próprias pernas e não mais seria tolerado nas mesmas bases do Judaísmo. Levaria cerca de 250 anos para que a religião cristã recebesse o *status* de *religio licita* diante da autoridade romana²⁴⁹. Até lá, restava apenas aos cristãos serem caluniados por todos os lados, mas respeitarem

²⁴⁸ Veja o caso da Bachanalia e do Druidismo em COWLEY, Angela. *Religious toleration and political power in the roman world*. Ontario, McMaster university, 2008, p.18-38.

²⁴⁹ O Édito de Milão, promulgado a 13 de junho de 313 d.C pelo imperador Constantino, assegurou a tolerância e liberdade de culto para com os cristãos, alargada a todo o território do Império Romano.

as autoridades (1Pe 2.12-15; 3.16), suportarem a opinião pública que estava prestes a explodir em violência contra eles, mas não se surpreenderem com o “grande fogo”²⁵⁰ que surgia para os provar por terem aderido à fé cristã (1Pe 4:12).

Se vocês são insultados por causa do nome de Cristo, felizes são vocês, pois o Espírito da glória, o Espírito de Deus, repousa sobre vocês. Se algum de vocês sofre, que não seja como assassino, ladrão, criminoso ou como quem se intromete em negócios alheios. Contudo, se sofre como cristão, não se envergonhe, mas glorifique a Deus por meio desse nome. Pois chegou a hora de começar o julgamento pela casa de Deus; e, se começa primeiro conosco, qual será o fim daqueles que não obedecem ao evangelho de Deus?

E, se ao justo é difícil ser salvo, que será do ímpio e pecador? Por isso mesmo, aqueles que sofrem de acordo com a vontade de Deus devem confiar suas vidas ao seu fiel Criador e praticar o bem. (1 Pedro 4.14-19)

Conclusão

Desde Júlio César, o Judaísmo desfrutava de privilégios diante das autoridades governamentais de Roma. A tolerância com suas práticas religiosas acabaram sendo estendidas por tabela aos cristãos, visto que inicialmente era difícil distinguir os dois grupos.

O trabalho missionário do apóstolo Paulo, foi sem sombra de dúvidas o motor da expansão do evangelho no mundo gentílico do primeiro século. Vários fatores - como a cidadania romana de Paulo, sua educação religiosa formal em Jerusalém, sua disposição física e mental para estar no campo missionário - contribuíram para que o apóstolo dos gentios conseguisse avançar o evangelho tanto geograficamente quanto em esfera de influência, em um período onde o transporte era limitado e a comunicação era feita por meio de cartas.

Dentre esses fatores, creio que se fez demonstrar, que a conexão do Cristianismo com o Judaísmo, e o fato deste último ser considerado uma *religio licita* (religião tolerada), teve uma importante contribuição no avanço da missão gentílica paulina.

²⁵⁰ Uma possível alusão ao incêndio em Roma?

Durante três décadas, o império romano foi complacente e às vezes até benevolente com os cristãos. Mas à medida em que a quantidade de gentios aumentava dentro do movimento e as práticas cristãs começaram a se distinguir do judaísmo tradicional, os magistrados começaram a olhar o cristianismo como um movimento independente e com mensagens de forte teor anti-imperial (HORSLEY, 2004).

Foi sob Nero que Roma mudaria completamente sua percepção sobre os cristãos e a tolerância oferecida ao Judaísmo não seria mais estendida aos seguidores de Jesus. Essa mudança de percepção marcou o início de séculos de opressão e perseguição que os cristãos viriam a sofrer nas duras mãos dos imperadores.

Segundo Blomberg (2009, p.39),

A medida que o Cristianismo era visto apenas como outra seita judaica, ele também recebeu a proteção dada a uma *religio licita*. Ao longo dos eventos de Atos, cuja narração se encerra por volta de 62 d.C (antes da perseguição de Nero), os governantes romanos são descritos ajudando aos cristãos, em particular a Paulo. Somente próximo da década de 60, ficou claro para todos que o cristianismo estava transcendendo suas raízes judaicas de maneira significativa, momento em que deixou de desfrutar a condição de tolerância que lhe fora antes concedida.

Mas quando Roma se propôs a perseguir o cristianismo já era tarde demais. As bases da fé já estavam lançadas, as comunidades já estavam estabelecidas. O “sangue dos mártires”²⁵¹ acabou impulsionando ainda mais a propagação da religião que dominaria o Império.

Referências

BLOMBERG, Craig. **Introdução aos Evangelhos**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

BLOMBERG, Craig. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRUCE, F.F. **Israel and the nations**. Illinois: InterVarsity Press, 1997.

BRUCE, F.F. **História do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BRUCE, F.F. **Paulo, o apóstolo da graça**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

²⁵¹ A frase “o sangue dos mártires é a semente da igreja” é atribuída a Tertuliano de Cartago.

BRUCE, F.F. **The book of the Acts**. Grand Rapids: William B. Eerdmans publishing company, 1988.

CARSON, D.A; MOO, D.J; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova. 1997.

CHEVITARESE, André. **Cristianismo e Império Romano**. In: **Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

COWLEY, Angela. **Religious toleration and political power in the roman world**. Ontario: McMaster university, 2008.

ESLER, Philip Francis. **Community and Gospel in Luke–Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology**. Cambridge University Press, 1989.

GOODMAN, Martin. **Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations**. Oxford: Vintage, 2008.

HARLAND, P. A. **Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society**. Augsburg Fortress, 2003.

HORSLEY, R.A. **Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana**. Santo André: Paulus, 2004.

JOSEFO, Flávio. **Antiguidades judaicas**. In: **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

MONTANELLI, Indro. **História de Roma, da fundação a queda do império**. Coimbra: Edições 70, 2022.

REICKE, Bo. **História do tempo do novo testamento**. Santo André: Paulus, 2012

SILVA, G. V. **A relação Estado/Igreja no Império Romano (séc III e IV)** In: **Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

SORDI, Marta. **The Christians and the Roman Empire**. London: Routledge, 1994

SUETÔNIO. **A vida dos doze Césares**. Brasília: Edições do Senado Federal, 2012.

TÁCITO. **Anais**. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc. 1950.

TERTULIANO. **Apologia**. Disponível em: <https://www.tertullian.org/brazilian/apologia.html#21>>. Acesso em: 01/2023

WITHERINGTON, Ben. **New testament history: a narrative account**. Grand Rapids: Paternoster press, 2001.

Religio licita e o sucesso missionário de Paulo até o início da perseguição aos cristãos sob Nero em 64 d.C

WRIGHT, N.T. **O novo testamento e o povo de Deus**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.

WRIGHT, N.T. **Paulo, uma biografia**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

A Clareza das Escrituras e a Pluralidade de Perspectivas Teológicas

Igor dos Santos Paz²⁵²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar a doutrina da clareza das Escrituras e analisar se ela é invalidada pela pluralidade de perspectivas teológicas. Ressaltamos um conceito de compreensibilidade e expomos alguns textos bíblicos que dão testemunho da doutrina. Por fim, qualificamos o que se quer dizer por compreensibilidade das Escrituras e seus limites de uso. Concluimos que não há conflito, pois há na própria Escritura testemunho de pluralidade e que interpretar, com sua consequente pluralidade, é parte do que é ser humano.

Palavras-Chave: Clareza das escrituras. Pluralidade. Perspectivas. Interpretação

Abstract: This article aims to present the doctrine of the clarity of Scripture and analyze whether it is invalidated by the plurality of theological perspectives. We emphasize a concept of comprehensibility and expose some biblical texts that bear witness to the doctrine. Finally, we qualify what is meant by the comprehensibility of Scripture and its limits of use. We conclude that there is no conflict, as there is evidence of plurality in Scripture itself and that interpreting, with its consequent plurality, is part of what it means to be human.

Keywords: Scripture Clarity. Plurality. Perspectives. Interpretation.

1. INTRODUÇÃO

Sola Scriptura, somente as Escrituras, é uma das principais solas da reforma protestante. Por trás dessa Sola estão muitas pressuposições, sendo uma delas a doutrina da clareza das Escrituras. A convicção de que as Escrituras são claras serviu de *motif* propulsor para os reformadores. Foi crendo que a Palavra de Deus é acessível ao entendimento de todos os crentes que eles defenderam que a Bíblia deve estar na mão do povo e que o povo é capaz de interpretá-la por si mesmo sem depender ou ser dominado pela interpretação autoritária da Igreja. Essa convicção se expressou na realidade quando muitos reformadores traduziram a Bíblia para o idioma popular.

Não foi sem barreiras que eles defenderam tal visão. É muito conhecida a batalha entre Lutero e Erasmo sobre essa doutrina em *De Servo Arbitrio*, uma obra em que Lutero responde ao livro *De libero Arbitrio* de Erasmo. Lutero se opôs à “ideia de que o magistério da igreja tivesse a palavra final sobre a interpretação da Bíblia e

²⁵² Formado em Teologia pelo Seminário e Instituto Bíblico Maranata (Sibima). Mestrando em Teologia Sistemática pelo Instituto Aubrey Clark. Professor-tutor no Sibima. Serve na área de música e ensino na Igreja Batista Regular de Mucuripe, Fortaleza-Ce. E-mail: igor_paz0@hotmail.com

insistia, em vez disso, que o grande intérprete das Escrituras é o Espírito Santo, que fala por meio dela” (WARD, 2017, p.141). Credo no sacerdócio universal de todos os crentes, Lutero estava convicto que todos os crentes são ministros da Palavra de Deus.

Os teólogos católicos do tempo dos reformadores, incluindo Erasmo, apresentaram uma série de objeções à doutrina.²⁵³ Dentre elas estava a objeção de que a doutrina da clareza das Escrituras falhava na prática, dada a realidade de diversas interpretações (THOMPSON, 2006). Como Lutero poderia defender essa doutrina se na prática não havia unanimidade nas interpretações que eles faziam? “A realidade parecia mostrar que havia uma espécie de egoísmo interpretativo” (VANHOOZER, 2017, p.42) em que cada um interpretava de acordo com sua visão. Não é conhecimento de todos que Lutero e Zuínglio divergiam ferrenhamente quanto à questão da Ceia do Senhor? Se as Escrituras são claras, por que há diversas teologias arrogando para si serem fiéis ao que Deus diz em Sua palavra? Não parece haver clareza no meio da nebulosa diversidade interpretativa.

O objetivo deste artigo é apresentar a doutrina bíblica da clareza das Escrituras e como podemos lidar com a realidade da pluralidade de interpretações ou sistemas teológicos. Há de fato um conflito? Começaremos apresentando um conceito de clareza das Escrituras, expondo passagens bíblicas-chave para compreensão dessa doutrina. Analisaremos onde está o (possível) conflito com a realidade da diversidade interpretativa. Apresentaremos que a doutrina não requer a exclusão de múltiplas perspectivas. Concluiremos apresentando uma qualificação: a multiplicidade é desejável e bíblica, por uma defesa da teologia sinfônica e hermenêutica criacional.

2. DEFININDO CLARITAS SCRIPTURAE

A doutrina da clareza das Escrituras teve outros nomes ao longo da história, feito “perspicuidade” e “compreensibilidade”. Esse último termo é preferível, pois é uma linguagem mais próxima do que as Escrituras apresentam (veremos abaixo).²⁵⁴

²⁵³ Para uma lista de objeções tradicionais, ver THOMPSON, Mark D. *A Clear and Present Word: The Clarity of Scripture*. Apollos. Edição do Kindle, 2006, posições 235-416.

²⁵⁴ Wayne Grudem expressa opinião similar quando diz: “Fui convidado a apresentar esta palestra sobre “a perspicuidade da Escritura”. Mas não acho que o termo “perspicuidade” seja particularmente perspicaz hoje em dia; portanto, às vezes me afastarei da redação do tópico designado e falarei da doutrina da *clareza* da Escritura, que eu acho que significa quase a mesma coisa. No entanto, um terceiro termo que poderia descrever esta doutrina é a *compreensibilidade* da Escritura, como será evidente pelo que se segue.” GRUDEM, Wayne. “The Perspicuity of Scripture” em *Themelios* 34.3 (2009): 288-308.

Há passagens no Novo Testamento que nos mostram que certas partes das Escrituras são difíceis de serem entendidas. Em 2 Pedro 3.16 temos uma evidência. Sobre os escritos de Paulo, diz que “há pontos difíceis de entender”. Quando perguntado “Entendes o que lê?”, o Eunuco responde: “como poderei entender, se alguém não me ensinar?” (At 8.31).

Tendo em vista tais passagens, em que sentido dizemos que as Escrituras são claras? A Confissão de Westminster, Capítulo 1, VII, apresenta:

Na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos; contudo, as coisas que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação, em uma ou outra passagem das Escrituras são tão claramente expostas e aplicadas, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso de meios ordinários, podem alcançar uma suficiente compreensão deles (WESTMINSTER, 2008, p.22).

O conceito apresentado pela Assembleia de Westminster traz pontos positivos e negativos. Reconhece que há passagens que não são claras (portanto, lida com aqueles textos como 2 Pedro); afirma que Escrituras são acessíveis tanto para doutos, quanto para indoutos; que se deve usar meios ordinários etc. O ponto fraco é sua restrição ao que deve ser obedecido, crido e observado para *a salvação*. Quando olharmos os textos bíblicos, essa não é uma restrição que as Escrituras se preocupam em fazer.

Depois de uma exaustiva análise de textos bíblicos que falam direta ou indiretamente da clareza das Escrituras, Gregg Allison define a doutrina nas seguintes palavras:

A clareza da Escritura significa que ela foi escrita de tal forma que os seres humanos comuns, possuindo a capacidade normal adquirida de compreender a comunicação escrita e/ou oral, podem ler a Escritura com compreensão ou, se não conseguirem ler, podem ouvir a Escritura lê-la e compreendê-la. Homens e mulheres, jovens e velhos, urbanos e nômades do deserto, treinados em seminário e sem instrução, podem ler e compreender a Bíblia (ALLISON, 1995, p.96-97).

Essa é uma definição bem abrangente, mas deixa de fora algumas nuances do que significa compreender. Mas, na superfície, ao falar que é compreensível a todos, com treinamento ou não, ela atesta o fato de que ela é compreensível porque há partes nela mais fáceis de serem entendidas do que outras (e aqui entra outro princípio usado pelos reformadores: a Escritura interpreta a Escritura, isto é, interpretamos textos obscuros à luz de textos mais claros. A validade disso não cabe ser discutida aqui).

A definição de Wayne Grudem é boa, mas deixa de fora, igual ao Allison, as nuances que os textos bíblicos trazem sobre os níveis e sentidos de *compreensão*. Grudem define a doutrina como: “dizer que as Escrituras são claras é dizer que a Bíblia

está escrita de modo tal que seus ensinamentos podem ser compreendidos por todos os que a lerem buscando o auxílio de Deus e dispendo-se a acatá-la” (GRUDEM, 2012, p.73).

Quem consegue captar tais nuances é John S. Feinberg ao apresentar que o conceito bíblico de *clareza* envolve três sentidos de *compreensão*. A primeira diz respeito a uma compreensão intelectual, isto é, “envolve apenas a compreensão do significado linguístico de uma determinada passagem. Isto é possível através do conhecimento do vocabulário do idioma e de suas regras gramaticais” (FEINBERG, 2018, Locais do Kindle 14365-14366). Então alguém pode entender, o sentido, lendo os Evangelhos, tendo uma educação básica (ou ouvindo como dá conta a definição de Allison) que Deus enviou Jesus ao mundo para morrer pelos seus pecados e entender que Deus requer obediência de suas criaturas. Esse tipo de compreensão não garante fé; mas a realidade nos mostra que muitos ouvem e entendem essas mensagens. Esse é um dos sentidos que podemos falar de compreensão.

O segundo sentido que Feinberg faz distinção é que compreender inclui perceber que a Bíblia diz coisas relevantes para a maneira como as pessoas vivem e pensam. Ela se aplica à sua vida quando lê. Mas, mesmo que se compreenda isso (e o mundo entende, pregando falsamente amor, retidão moral etc.), um terceiro sentido é necessário para a compreensão “ser efetiva”. Esse sentido é (e parece ser o mais em vista em diversos textos bíblicos) que “o sentido mais completo da compreensão de um texto escrito envolve a escolha de obedecer ao que o texto exige. Sem isso, então no sentido mais significativo, o leitor não “entendeu” ao ler o texto” (FEINBERG, 2018, Locais do Kindle 14370-14371).

Essas nuances de sentido de compreensão dão conta do que muitos textos apresentam quando falam sobre compreensão das Escrituras. Muitos tratamentos da doutrina focam em um desses sentidos. A definição de Westminster apresenta o primeiro e segundo sentido. A do Allison parece focar no primeiro sentido. E Grudem foca no último sentido.

2.1 OS TEXTOS BÍBLICOS

Não há um texto bíblico que se dirija diretamente a essa doutrina. No entanto, ela é pressuposta em várias passagens em que podemos ver de modo direto ou menos

direto. Veremos brevemente dois textos no Antigo Testamento e dois textos no Novo Testamento textos mais diretos.²⁵⁵

Deuteronômio 29.29. Neste capítulo, Moisés apresenta ao povo a aliança que o Senhor ordenou a Israel. Moisés faz uma distinção entre coisas secretas e aquelas que Deus revelou. O propósito de Deus dar as coisas reveladas a Israel foi para que eles cumprissem todas as palavras da lei. E que coisas reveladas são essas? São as coisas relacionadas a aliança, como bênçãos por cumprir e maldições por desobedecer. Tendo em vista o propósito de Deus revelar essas coisas para que eles cumpram, é pressuposto que essa revelação de Deus deva ser compreendida. Como eles poderão cumprir todas as palavras da lei se não a entenderem? A aliança, as estipulações e as bênçãos deveriam ser claras ao povo para que pudessem cumprir o que ela exigia. O próprio fato de Deus tê-la revelado significa que ela se tornou conhecida e que seu propósito pressupõe compreensão.

Deuteronômio 30.11-14. Esse é um texto que deixa claro o ponto da compreensibilidade das Escrituras. O Senhor de modo explícito diz “Porque esse mandamento que, hoje, te ordeno não é demasiado difícil, nem está longe de ti” (v.11). Se Deus diz que não é difícil de cumprir, no mínimo pressupõe que o povo tinha compreendido o que Ele disse. O v.14 nos indica que o povo sabia o que Deus requer quando diz: “pois a palavra está mui perto de ti, na sua boca e no teu coração, para a cumprires”. Ela é acessível, compreensível. Esses versos nos indicam dois tipos de compreensão: “Eles são compreensíveis intelectualmente e são conhecidos por todos por exigirem obediência. Deus também queria que seu povo entendesse no sentido de obedecer voluntariamente” (FEINBERG, 2018, Locais do Kindle 14440-14441).

1 Coríntios 2.14-15. Esse texto não seria contra a clareza das Escrituras? Paulo não está dizendo que o homem natural não entende as coisas porque elas se discernem espiritualmente? Embora seja um texto usado para tratar da iluminação pelo Espírito, ele nos diz algo sobre a compreensibilidade. Paulo está fazendo uma distinção entre salvos e não-salvos (v.9-15). O Crente aceita, entende e faz a vontade de Deus, porque o Espírito habita nele. Já o descrente não aceita as coisas porque lhe são loucuras. A ideia aqui é que o descrente não aceita ou não compreende no sentido de que ser habitado pelo Espírito e, portanto, não aceita as coisas de Deus. Não compreender aqui é não

²⁵⁵ Para ver um tratamento bem completo de vários textos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, ver Allison, Gregg. *The Protestant Doctrine of the Perspicuity of Scripture: A Reformulation on the Basis of Biblical Teaching.* PhD diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1995, pp.161-427.

aceitar, não obedecer. Eles não aceitam, não obedecem ou não entendem porque a compreensão envolve a aceitação voluntária da palavra de Deus, pois é possível somente para aqueles que conhecem Cristo, que tem o Espírito. O descrente pode até compreender intelectualmente, mas não volitivamente.

2 Pedro 1.19. Por fim, o texto de 2 Pedro. Embora visto primariamente como testemunho para inspiração, ele nos lança luz sobre a clareza da palavra. Aqui temos uma das metáforas bastante usadas para a palavra de Deus: a luz (vemos nos Salmos também). Pedro diz que se faz bem em atender à palavra profética, aquela que Deus falou. A maneira como se deve fazer isso é tornando-a “como uma candeia que brilha em lugar tenebroso, até que o dia clareie e a estrela da alva nasça em vosso coração”. É difícil usar a metáfora de luz para uma coisa que não é clara ou compreensível. Pedro emprega tal metáfora porque pressupõe que a palavra profética é compreensível, por isso ela deve ser usada como candeia que brilha em lugar tenebroso”. Não dá para usar essa metáfora para um texto incompreensível, seria obscuro.

3. DE ONDE VEM O CONFLITO?

Tendo estabelecido que a Escritura é compreensível, por que há diversas perspectivas teológicas e não uma só? Se ela é compreensível ao douto e indouto, se é clara, por que não há acordo sobre sua interpretação?

O aparente conflito surge por causa de uma má compreensão da doutrina *claritas scripturae*, atribuindo a ela a capacidade de fazer mais do que pode. Textos como 2 Pe 3.16 e Atos 8.31 são oportuno em mostrar que há limites para as implicações da doutrina. Embora não suficientes para refutá-la, esses versículos impõem limites necessários para que não haja má compreensão ou extrapolação do uso da doutrina. Wayne Grudem nos dá uma série de qualificações sobre o que a doutrina da compreensibilidade das Escrituras não quer dizer. Veremos algumas delas.

A primeira é que as Escrituras afirmam serem compreensíveis, mas não toda de uma vez (GRUDEM, 2009, p.294). A Bíblia nos dá testemunho de que é preciso meditar, ponderar nas coisas de Deus (Js 1.8, Sl 1.1-3). Paulo, aconselhando Timóteo, crê que Timóteo ponderando nas coisas que Paulo acabara de lhe aconselhar, Deus lhe daria compreensão (2 Tm 2.7). Não que Timóteo não compreendesse o sentido do que Paulo falou, mas que as implicações do que acabara de dizer para o seu ministério viria com o tempo. De todo modo, a compreensão viria pelo ponderamento, meditação, não de uma vez.

Relacionado à recepção da Palavra e ação do Espírito, Grudem qualifica que as Escrituras são capazes de serem compreendidas, mas não sem a vontade do leitor de obedecê-la e não sem a ajuda do Espírito Santo (GRUDEM, 2009). Essa qualificação dá conta de um dos sentidos de compreensão que vimos acima feito por Feinberg: compreensão como obediência. A pessoa obstinada em compreender (estultícia que fala) jamais irá compreender. É necessário um certo esforço de entender as implicações das Sagradas Escrituras para sua vida. Deus não quer que nos aproximemos da Sua palavra somente intelectualmente, mas para termos comunhão: o propósito de toda autocomunicação divina.

O papel do Espírito (como demonstração de graça) nisso não é “aperfeiçoar atos interpretativos naturais [...]” (VANHOOZER, 2017, p.98). Antes, ele “*restaura* nos agentes interpretativos a retidão da mente e do coração e *reorienta* os atos interpretativos na direção do fim a que se propõe: receber Cristo em nosso coração e em nossa mente” (VANHOOZER, 2017, p.98).²⁵⁶ Essa qualificação mostra também uma interrelação com a doutrina da iluminação. John Webster entende iluminação como as “formas pelas quais a operação da inteligência, na sua condição de criatura,²⁵⁷ é causada, preservada e dirigida pela luz divina, cujo brilho faz com que as criaturas saibam: ‘que a luz é o que permite [à alma] compreender o que quer que esteja dentro do alcance de seus poderes’ (WEBSTER, 2012, p.50). Espírito nos ilumina nos fazendo ter a atitude correta para receber a Palavra, isto é, a compreendê-la.

Somado à primeira qualificação está que as Escrituras afirmam serem compreensivas, mas nunca completamente (GRUDEM, 2009, p.300). O conhecimento se dá de maneira gradual. O autor aos Hebreus expressa seu desejo de tratar de coisas mais profundas, pelo fato de a igreja ainda ser infante, não poderia comer alimentos mais sólidos. Tendo em mente que há níveis de maturidade no conhecimento, ele reflete isso ao dizer que “Mas o alimento sólido é para os adultos, os quais, pelo exercício constante, tornaram-se aptos para discernir tanto o bem quanto o mal” (Hb 5.14). Esse verso nos mostra que “há um nível inicial de compreensão disponível para os primeiros leitores da Bíblia e disponível até certo ponto para as crianças, e há níveis mais

²⁵⁶ Ênfases do autor. Vanhoozer está originalmente falando da graça, mas cabe muito bem em relação ao Espírito Santo.

²⁵⁷ Essa é uma frase pode ser traduzida de outra maneira. Webster diz “creaturely intelligence”, que pode ser também “inteligência criada”. A ideia remete à condição de seres criados, criaturas. Webster usa muito essa maneira para se referir à realidade, às pessoas, a eventos humanos. Tudo coisas relacionadas à condição de criaturas do pondo de vista divino. Ele o faz como uma maneira de ressaltar a ação comunicativa divina em criaturas.

profundos de compreensão que vêm com a leitura adicional e o crescimento da maturidade cristã” (GRUDEM, 2009, p.300).

Adicionando outra qualificação²⁵⁸, a doutrina da clareza das Escrituras não é juiz hermenêutico. Isto é, apelar para essa doutrina como palavra final sobre alguma interpretação ou questão no texto é extrapolar o seu uso. Isso precisa ser dito porque é possível ver esse tipo de uso para estabelecer ponto final em questões interpretativas. Lembro-me de uma vez numa sala de aula em que o professor de teologia sistemática fechou todo um debate sobre um texto, dizendo: “Está aí! As Escrituras são claras!”²⁵⁹ Essa afirmação nesse contexto pressupõe muitas coisas e uma delas é a ideia que a qualificação a seguir tenta corrigir.

Por fim, com mais uma qualificação adicional, podemos dizer que a clareza das Escrituras não significa interpretação imediata ou ausência de múltiplas perspectivas sobre o texto. Essa pode se mostrar mais relacionada com a questão da clareza e pluralidade de perspectivas teológicas, tendo em vista que se pressupor que clareza quer dizer conhecimento imediato ou unicidade de interpretação, então teremos um conflito.

Essa qualificação previne que haja tal conflito. Clareza não quer dizer interpretação imediata, pois não existe tal coisa. Toda interpretação é situada dentro de uma perspectiva. A própria Escritura nos dá testemunho disso. Embora haja um evangelho, ele é retratado por quatro perspectivas: a de Mateus, a de Marcos, a de Lucas e a de João. Embora Deus seja um, há três pessoas divinas. Paulo, em Efésios 4, apresenta essa realidade ao mostrar pluralidade na unidade. Há um só Senhor, Espírito, fé etc. O corpo é um, mas Deus concedeu uns para apóstolos, evangelistas, pastores e mestres. Um corpo com diversos membros.

Vern Poythress chama atenção para a presença de perspectivas nas Escritas notando o uso de analogias e metáforas. Por exemplo, as Escrituras apresentam o reino de Deus sob a perspectiva de uma grande Pedra (Dn 4.44,45) ou também como um grão de mostarda (Lc 13.19) (POYTHRESS, 2016, p.10). A Bíblia apresenta Deus na figura paterna (Is 64.8), bem como materna (Is 66.10-14).²⁶⁰ Perspectiva nada mais é do que

²⁵⁸ Por mim, não por Grudem.

²⁵⁹ Para uma crítica sobre esse mesmo ponto, ver HÜBNER, Jamin. “Revisiting the Clarity of Scripture in 1 Timothy 2:12” em JETS 59/1 (2016): 99–117.

²⁶⁰ Poythress dedica um capítulo inteiro dando exemplos de uso de analogias e metáforas na Bíblia como prova de uso de perspectiva dentro das Escrituras, ver POYTHRESS, *Teologia Sinfônica*, pp.33-49.

uma maneira “coerente de ver as coisas que atende a características específicas de algum objeto de estudo” (POYTHRESS, 1016, p.16).

Nós só vemos por perspectivas, seja a realidade, seja a interpretação de um texto. Longe de contrapor à clareza das Escrituras, as perspectivas ampliam nossa compreensão dela. Vimos alguns sentidos que *compreensão* é usada nas Escrituras. “Usamos o que descobrimos em uma perspectiva para reforçar, corrigir ou melhorar o que entendemos por meio da outra” (POYTHRESS, 2016, p.51). Ter quatro relatos do Evangelho amplia nossa compreensão dele, pois ninguém pode ter apreensão total de qualquer objeto. As múltiplas perspectivas reconhecem “a riqueza da verdade e se baseia no fato de que o ser humano é limitado” (POYTHRESS, 2016, p.54).

Uma boa amostragem de que ser humano é ver em perspectiva ou estar situado foi apresentado por James K. A. Smith em *A Queda da Interpretação*. A grande ideia de Smith, sua interpretação da interpretação, é que a hermenêutica é constitutiva da criaturidade, mas que por ser algo criado, é estruturalmente boa. Faz parte de quem nós somos como seres humanos, finitos, interpretar, e essa hermenêutica sempre é situada. Em suas próprias palavras, Smith diz:

Ser humano é interpretar – intermediar o entendimento entre dois ou mais entes finitos. A interpretação, então, é exigida por um “estado de coisas” no qual encontramos seres *finitos* ou situados *em relação*. Esses dois elementos – intersubjetividade e finitude – são as condições para a hermenêutica; mas, como parte essencial do ser humano e do viver no mundo. A hermenêutica – a necessidade de intermediar o entendimento entre entes finitos – é, portanto, um aspecto inevitável do ser humano, e não um modo acidental ou caído de ser (SMITH, 2021, p.219).

A pluralidade de sistemas ou interpretações é inevitável porque é parte estrutural do ser humano interpretar e essa hermenêutica se constitui por elementos intersubjetivos e finitos. O elemento intersubjetivo está presente porque vivemos com outras pessoas e precisamos disso para nosso crescimento, enriquecimento e comunicação. “Se não houvesse comunicação entre os entes, não haveria necessidade de interpretação” (SMITH, 2021, p.220). A comunicação exige hermenêutica porque está em relação ao outro.

Hermenêutica é necessária não só por causa do outro, mas também por causa da nossa finitude. Temos linguagem, vocabulário e pensamentos próprios. Temos uma história, tradição. A interpretação se torna inevitável. A finitude mostra nossa situacionalidade, “a localidade do ser humano, o fato de que ouço ou leio a partir de um local específico ou determinada situação” (SMITH, 2021, p.220).

As Escrituras, embora divinas, refletem esse estado de ser humano quando nos apresentam uma diversidade de perspectivas. Podemos falar da teologia de Tiago, de Paulo, de Moisés, como estudamos na teologia bíblica. Todos foram instrumentos para nos apresentar a verdade de Deus em sua riqueza. Eles juntos constroem uma teologia sinfônica. Portanto, tanto bíblica quanto filosoficamente, não é estranho que haja pluralidade de perspectivas teológicas e a compreensibilidade das Escrituras comporta muito bem tal noção, pois a compreensão das Escrituras se dá em perspectivas como todo objeto que apreendemos na realidade.

CONCLUSÃO

Quando as Escrituras não são compreendidas, geralmente preocupam-se em dizer que a falha está em quem lê, não no texto. De certo modo isso é verdade, mas é importante entender em que sentido algo não foi compreendido. É possível ter convicção de que as Escrituras são compreensíveis, de fácil entendimento em várias partes, intelectualmente quando se faz uso de meios ordinários. Quem não consegue entender que Jesus veio da Galileia, que nasceu em Belém?

Há muitas outras maneiras de qualificar a doutrina da clareza das Escrituras. No entanto, restringimo-nos àquelas que julgamos relacionar-se mais diretamente com a aparente nebulosidade de perspectivas teológicas. Não há conflito. As Escrituras são compreensíveis no seu significado, significância e santificação.

A própria Escritura testemunha de pluralidade de teologias ou interpretações. E é de se esperar tal coisa porque nosso Deus é trino. Não é estranho que mesmo crentes, teólogos, pessoas assistidas pelo Espírito Santo, interpretem diferentemente as Escrituras. Isso faz parte de quem nós somos como criaturas. A pluralidade de perspectivas vai surgir porque há várias maneiras de descrever um objeto ou interpretar um texto.²⁶¹ E isso só pode ser feito quando se compreende um objeto ou texto, caso contrário não haveria conhecimento algum.

REFERÊNCIAS

²⁶¹ É claro que há limites para interpretação. Infelizmente, não há espaço aqui para apresentar os critérios para tais limitações.

ALLISON, Gregg R. **The Protestant Doctrine of the Perspicuity of Scripture**: a reformulation on the basis of biblical teaching. PhD diss., Trinity Evangelical Divinity School, 1995.

FEINBERG, John S. **Light in a Dark Place**: the doctrine of scripture. Foundations of Evangelical Theology, series edited by John S. Feinberg, Wheaton: Crossway, 2018. Edição do Kindle.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

_____. “The Perspicuity of Scripture” em *Themelios* 34.3 (2009): 288-308.

POYTHRESS, Vern S. **Teologia Sinfônica**: a validade das múltiplas perspectivas em teologia. São Paulo: Vida Nova, 2016.

SMITH, James K. A. **A Queda da Interpretação**: fundamentos filosóficos para uma hermenêutica criacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

THOMPSON, Mark D. **A Clear and Present Word**: the clarity of scripture. NSTB (New Studies in Biblical Theology), series edited by D. A. Carson, IVP Academy, Apollos, 2006. Edição do Kindle.

VANHOOZER, Kevin J. **Autoridade Bíblica Pós-Reforma**: resgatando os *solas* segundo a essência do Cristianismo protestante puro e simples. São Paulo: Vida Nova, 2017.

WARD, Timothy. **Teologia da Revelação**: as escrituras como palavras de vida. São Paulo: Vida Nova, 2017.

WEBSTER, John. **The Domain of the Word**: scripture and theological reason. T&T Clark, 2012.

WESTMINSTER, Assembleia de. **Confissão de Fé de Westminster**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

A interpretação literária na Hermenêutica do Antigo Testamento

*Jean-Luc Fobe*²⁶²

Resumo: A crítica literária ou hermenêutica literária aplicada a interpretação bíblica do Antigo Testamento (AT) se desenvolve a partir do estruturalismo, com a identificação do propósito do autor ou redator final com a leitura do processo redacional complexo, identificação da unidade literária com a segmentação, relação do autor com Deus, mensagem da revelação de Deus, o propósito de Deus que excede a do autor, mensagem textual propositiva, projeção do leitor original dentro do propósito da mensagem, propósito histórico, mensagem teológica, didática teológica, didática ética, a estética do texto, ilustração da mensagem, identidade dos personagens com análise de sua personalidade e a facilidade de leitura. Os princípios gerais da hermenêutica literária bíblica, metodologia e aplicação aos escritos do AT são apresentados. Os gêneros clássicos do AT são confrontados com os definidos pela crítica literária aplicadas a hermenêutica bíblica. Os modelos estruturados na narrativa e a caracterização da poesia do AT são apresentados. O objetivo do trabalho é demonstrar a metodologia da hermenêutica literária, a sua relevância no processo hermenêutico do AT, e os seus benefícios. Uma exemplificação de análise hermenêutica literária do gênero narrativo e poético são apresentados em Êxodo 4:1-9, Salmo 1.

Palavras Chave: Crítica literária, hermenêutica literária, Antigo Testamento, Literatura e Bíblia.

Summary: Literary criticism or literary hermeneutics applied to the biblical interpretation of the Old Testament (OT) develops from structuralism, with the identification of the purpose of the author or final editor with the reading of the complex redaction process, identification of the literary unit with the segmentation, relationship of the author with God, message of the revelation of God, the purpose of God that exceeds that of the author, propositional textual message, projection of the original reader within the purpose of the message, historical purpose, theological message, theological didactics, ethical didactics, the aesthetics of the text, message illustration, character identity with analysis of their personality and readability. General principles of biblical literary hermeneutics, methodology, and application to OT writings are presented. The classic genres of the OT are confronted with those defined by literary criticism applied to biblical hermeneutics. The models structured in the narrative and the characterization of OT poetry are presented. The objective of this work is to demonstrate the methodology of literary hermeneutics, its relevance in the OT hermeneutic process, and its benefits. An exemplification of literary hermeneutic analysis of the narrative and poetic genre is presented in Exodus 4:1-9, Psalm 1.

Keywords: Literary criticism, literary hermeneutics, Old Testament, Literature and the Bible.

²⁶² Mestre e Doutorando em Teologia pela PUC-SP. E-Mail: jeanfobe@yahoo.com

1. Introdução

A hermenêutica interpreta o texto para o leitor atual, não abordando necessariamente o seu significado imediato, e promove uma abertura de possibilidades teológicas conforme a necessidade do receptor da mensagem. A hermenêutica bíblica é a ciência e arte da interpretação dos textos das sagradas escrituras, com um envolvimento racional cognitivo e emocional do seu intérprete, e desloca o significado para o leitor contemporâneo de forma relevante com ferramentas metodológicas (FOBE, 2019). A hermenêutica bíblica é ciência e arte, com a metodologia científica das ciências humanas de maneira sistemática aumentando a compreensão cognitiva e espiritual dos textos. A conceituação de arte projeta as diversas possibilidades da percepção da mensagem dos textos bíblicos (VIRKLER, 2007).

A interpretação bíblica no IV século, com Agostinho, utiliza a alegorização como ferramenta hermenêutica, identifica o sentido oculto ou enigmático e soluciona aparente ambiguidades do texto. Tomás de Aquino, no século XIII, sem abandonar o processo hermenêutico alegórico, modifica o processo interpretativo das Sagradas Escrituras com a utilização da estruturação dialética, com a incorporação do silogismo aristotélico (Longmann III, 1987). Os quatro sentidos da escritura se tornam clássicos no período medieval pela influência de Tomás de Aquino: *sensus historicus* ou *literalis*, *sensus tropolico* ou moral, *sensus allegoricus* e *sensus anagogicus* ou místico (CAPLAN, 1929). A Reforma Protestante no século XV renega a hermenêutica alegórica e introduz a interpretação histórico-gramatical na base do processo interpretativo. A compreensão do perfil do autor, a cultura, linguagem, e gênero aplicados ao texto, identificando a mensagem original na ótica no autor é introduzida por Schleiermacher no século XIX. A mudança pragmática da compreensão textual restrita a metodologia histórico-gramatical é estendida por Heidegger no século XX, com a introdução de elementos filosóficos entendidos ou projetados no texto, incorporando a ação do hermeneuta no processo interpretativo. O crítico literário Hirsch incorpora a metodologia aristotélica à hermenêutica bíblica contemporânea de organizar, categorizar, definir e explicar um método viável, sistematizando cinco categorias: linguagem, fundamento linguístico que deve estar presente na literatura com fonologia, morfologia, sintaxe, semântica e pragmática, com blocos de construção elementares das línguas faladas e escrita; gênero, identificação do gênero delimitando

"*um horizonte geral para seu significado*", e fornece a estrutura conceitual dentro da qual se situa o horizonte interno de significado do escritor, e informa as regras, estilos, formas e propósitos do trabalho literário; atitude cultural, lugar, temporalidade e condições sociais da obra; conhecimento do autor, levantamento dos textos paralelos do escritor projetado para sua obra; postura subjetiva, projeção da empatia do autor para o leitor. Hirsch, como Schleiermacher, recomenda uma abordagem abrangente para contextualizar "*um sentido de todo o significado*". A abordagem fenomenológica de Hirsch desloca a visão para o autor, identidade, centralidade, objetivo e resultado (REITMAN, 2019). A Nova Crítica Literária proposta por Hirsch proclama figuradamente a morte do autor como chave hermenêutica, e desloca a identificação do propósito do autor para a centralidade na compreensão do texto (Longmann III, 1987). O processo histórico evolutivo da hermenêutica incorpora a crítica literária como ferramenta culmina com FRYE no ano de 2004 que reitera a necessidade do estudo da Bíblia como literatura, com a publicação de *O Código dos Códigos: a Bíblia e Literatura* (GOLIN, 2016.).

Os movimentos históricos de interpretação bíblica são considerados distintos, evolutivos e progressivos, admitindo uma sistematização que pode ser agrupada didaticamente em grandes grupos: *crítica textual*, lê o texto e identifica erros na transmissão e determina o melhor texto mais próximo do histórico; *crítica das fontes*, busca as fontes escritas empregadas pelo autor ou revisor; *crítica da forma*, perscrutina o texto nas tradições orais do autor; *crítica histórico-tradição*, reconstrói o desenvolvimento histórico das tradições identificadas pela crítica da forma; *crítica de redação*, constrói o texto e mensagem original; *crítica canônica*, reforça a forma final do texto como Escrituras Sagradas Cristãs a partir da tradição da igreja; *crítica retórica*, analisa o texto com a retórica e os dispositivos literários do autor na comunicação e persuasão do leitor; *crítica estruturalista*, o texto é avaliado nos seus contrastes e oposições, reconhecendo que se acredita que o contraste é a essência do significado dentro do seu contexto cultural, linguístico e literário sistema; *crítica narrativa*, leitura do texto como narrativa com foco no enredo, tema e caracterização dos personagens; *abordagem linguística*, o texto é ponderado segundo conceitos e teorias linguísticos; e *abordagem sócio-científica*, projetando ao texto os conceitos e teorias desenvolvidas nas ciências sociais (MAGNUM, 2017, p. IX/X).

O processo interpretativo dos textos bíblicos implica em aplicação metodológica sistemática que inclui filologia, análise gramatical, historicidade e inter-textualidade (REITMAN, 2019).

A crítica literária ou hermenêutica literária aplicada a interpretação bíblica do Antigo Testamento (AT) se desenvolve a partir do estruturalismo, engloba os elementos anteriores da hermenêutica, com uma abordagem diacrônica, identificando a unidade com segmentação do texto bíblico, centraliza o processo de composição do texto, personagens, nos elementos linguísticos, históricos, antropológicos, filosofia, sociologia e a mensagem teológica (Longman III, 1987).

A compreensão da mensagem do AT passa por um questionamento dos limites da metodologia hermenêutica empregada, quais ferramentas podem ser empregadas, e quais devem ser refutadas, segundo Hans Walter Woff. A ampliação da abordagem literal dos textos das Escrituras da Reforma Protestante incorporou novas perspectivas com a crítica da forma, e a história da transmissão dos hagiógrafos são exemplos de metodologias já reconhecidas. A aplicação da tipologia e a alegoria de tradição helênica são ferramentas clássicas da hermenêutica do AT. A inclusão de novos instrumentais hermenêuticos deve estender a profundidade da mensagem sem exceder limites, respeitando conclusões contraditórias a tradição judaico-cristã. O texto bíblico é uma testemunha histórica a serviço de Deus que encontra um novo leitor, com uma interpretação pessoal, características particulares filológicas, históricas e literárias. A unidade teológica do AT é essencial na hermenêutica bíblica em oposição a visão da somatória de tradições folclóricas religiosas do Antigo Oriente, Deus é quem instruí o texto sagrado e é o agente da história de Israel (WOLFF, 1961).

As traduções do AT incorrem invariavelmente em uma harmonização editorial que descaracteriza o estilo literário dos textos e os aspectos artísticos empregados na sua construção (estrutural e estilísticos), omitindo a sua complexidade linguística, cultural e social (WENDLAND, 2005.).

Os princípios gerais da hermenêutica literária bíblica, metodologia e aplicação aos escritos do AT são apresentados. Os gêneros clássicos do AT são confrontados com os da crítica literária aplicadas a hermenêutica bíblica. O objetivo do trabalho é demonstrar a metodologia da hermenêutica literária, a sua relevância no processo hermenêutico do AT, e os seus benefícios. Uma exemplificação de análise hermenêutica literária do gênero narrativo e poético são apresentados em Êxodo 4:1-9, Salmo 1. As citações bíblicas seguem o modelo de Chicago (TURABIAN, 2007).

2. Metodologia literária e hermenêutica do AT

O ponto de partida para a discussão deste tópico é a definição de literatura, e se o AT é literatura, quais os princípios da literatura aplicáveis a hermenêutica, contrapontos a metodologia literária e suas vantagens.

A literatura, apesar de ser motivo de debate (KLARER, 1999, p. 1-3), é a manifestação escrita que transmite valores permanentes, excelência na forma, aspectos emocionais, incluindo estética, imaginação, forma, conteúdo e finalidade. A literatura é a expressão escrita artística de um autor, e produz uma mensagem passível de ser compreendida e interpretada por um leitor. Prosa é o recurso literário caracterizado pela exposição do pensamento de forma objetiva, em parágrafos diretos, com linguagem denotativa, dispensando ambiguidades e sentidos figurados. O texto narra as ações de personagens em determinado tempo e espaço. O texto narrativo ou em prosa é aquele que narra uma história através da sequência de fatos, contada por um narrador (WENDLAND, 2005).

A crítica literária é a análise de um texto com metodologia literária. Teoria literária descreve uma consideração filosófica dos muitos métodos e significados possíveis do leitor no texto. A primeira ocorrência conhecida de crítica literária no Ocidente data de 405 a.C. com o texto *Rãs* de Aristófanes. Aristóteles (384-322 a.C.), Longinus (final do século I d.C.), e Dionísio de Halicarnasso (final do primeiro século a.C.) produzem obras sobre teoria e crítica literária. O próprio livro de Eclesiastes no AT menciona princípios da crítica literária (Ec 12:9-10). A abordagem literária é independente da uma projeção histórica exclusiva na compreensão do texto, divergindo da crítica histórico-gramatical. O Formalismo do início do século XX inicia o estudo da linguística e o interesse pela análise textual, seguido pela Nova Crítica (1940-1960), focado na interpretação do texto em detrimento da centralidade da ótica do autor. O estruturalismo (1960-1970) seguido pelo pós-estruturalismo (1980) se soma com a evolução da abordagem textual literária, com uma rápida proliferação e aceitação da teoria literária baseada na ideologia. A teoria literária a partir do século XXI adota elementos complementares e concorrentes, incluindo o desconstrutivismo, a teoria feminista, crítica bakhtiniana, pós-estruturalismo, novo historicismo, teoria queer, pós-

colonialismo, narratologia, teoria marxista e teoria da resposta do leitor (MAGNUM, 2017, pg. 1-9).

Os textos bíblicos do AT são considerados obras literárias artisticamente construídas, com elementos linguísticos complexos, com unidade literária e diversidade em conjunto, e se contrapõem ao conceito simplista de coletânea de tradições orais dispersas (SMELIK, 2014, p. 19-38). Robert Alter afirma que não foi aplicado a análise literária previamente aos textos bíblicos pela premissa equivocada que estes seriam uma junção de diversos fragmentos de tradições orais independentes, sem cuidado redacional. A premissa histórica errônea que restringiu a análise literária dos escritos do AT pela sua origem religiosa, posição equivocada desconsiderando que a própria revelação sobrenatural utilizou elementos semânticos, gramaticais e literários que são passíveis de análise pelo leitor (SPRINKLE, 1989).

Os textos bíblicos são passíveis de serem avaliados em conjunto, identificando unidade literária com integralidade sincrônica. Um exemplo estilístico particular das escrituras é a repetição. A identificação dos gêneros e sub-tipos é encontrada nas escrituras. A densidade dos personagens, simbolismo, linguagem com referências múltiplas, indicativo de ouvintes, estilo dramático, linguagem emotiva, ensinamentos morais e teológicos. O estilo literário particular das escrituras transpõem as limitações linguísticas das técnicas oratórias primitivas, com projeção de imagens visuais e sensoriais, fórmulas retóricas, epítetos, linguagem dramática, hipérbole, discursos polêmicos, linguagem gráfica, repetição, discursos geograficamente construídos, embelezamento fonético. O formalismo e funcionalismo são aplicáveis a tradução bíblica. Os aspectos literários identificados nas escrituras são: unidade (conectividade ou intratextualidade, coesão, coerência, inter-textualidade, arquétipos), diversidade, retórica (questionamento retórico, ironia, sarcasmo, ironia, paradoxo, hipérbole, provérbios, oxímoro), estrutura (gênero com estilo artístico distinto: narrativo e poético), padronização, evolução, imagens, fonética e dramaticidade. A prosa inclui os elementos da crítica literária: narrativa (histórica ou ficcional), expositiva, hortativa (profética e epistolar), preditiva (revelatória, apocalíptica), descritiva (cênica, panorâmica), legislativa (jurídica, instrutiva), explicativa (esclarecimento, justificativa, definidora), e enumerativa (genealógica, lista). A clássica tradição oral é associada a um processo redacional posterior com elementos linguísticos bem definidos. A conclusão é que as escrituras em hebraico e grego demonstram literatura de excelente qualidade

(WENDLAND, 2005). O AT se estabelece como a primeira história narrativa do Antigo Oriente, até em detrimento aos egípcios e babilônicos (FRANCISCO, 1947).

A Bíblia é literatura, mas não pode ser reduzida somente a uma manifestação artística na comunicação de comunidades históricas. A abordagem literária explora diversas convenções no texto bíblico. A aplicação da arte literária aos textos bíblicos adquire papel didático, mantém a atenção do seu ouvinte, com unidade literária. A dinâmica de uma leitura ampliada do texto evita a distorção da análise fragmentada do texto, como a promovida pelas feministas e pelos teólogos liberacionistas. A repetição no livro de Deuteronômio não é somente união de diversas fontes, mas um texto com mecanismo estilísticos literários. A abordagem literária amplia ou ilumina a exegese do AT (LONGMAN, 1985).

A abordagem literária nos estudos bíblicos é precoce na história da igreja cristã com Jerônimo de Estridão, coordenador da Vulgata, no século IV comparando os poemas hebraicos com a poesia grega e latina. Agostinho considera que as sagradas escrituras eram de baixa qualidade literária, confrontado com os escritos em prosa de Cícero, e que isto também era uma prova de fé e humildade para a prática cristã. Robert Lowth no século XVIII analisou a poesia hebraica como modelo literário, particularmente o paralelismo encontrado nos Salmos. Hermann Gunkel é principalmente conhecido pela crítica da forma, mas também lançou os fundamentos da análise do gênero, da forma textual e ambiente social (*sitz im leben*). James Muilenbur estabeleceu os limites da crítica da forma, e reconhece a grande qualidade literária do AT e promoveu o estudo do estilo literário (LONGMAN III, 1987). Kuschel na sua obra *Escrituras: retratos teológico-literários* empreende uma crítica estética-literária à religião e propõe uma crítica religiosa a estética com aplicação de metodologia estruturalista (KUSCHEL, 1999, p. 14, 222). Jack Miles aplica a sua expertise de crítico literário em *Deus: uma biográfica*, analisando a Bíblia como obra literária, o personagem principal não é o ser humano como criatura, mas Deus (MILES, 2009).

As diversas correntes da crítica literária nos estudos bíblicos são divididas: Nova crítica (Weiss, Childs), Nortup Frye abordagem por arquétipos, fenomenologia (Detweiler, Ricoeur), estruturalismo (Jobling, Polzin, Patte), Marxista (Gottwald, teólogos liberacionistas), feministas (Trible, Reuther, Fiorenza) e desconstrutivista (Crossman, Miscall)(LONGMAN III, 1987).

Os princípios da crítica literária na hermenêutica bíblica segundo Longman III são:

1. Identificação do propósito do autor ou redator final, de acordo com processo redacional complexo.
2. Relação do autor e Deus, revelação, o propósito de Deus excede a do autor.
3. Mensagem textual. Identificação do propósito no próprio texto, dentro da estratégia de comunicação.
4. Identificação do leitor original, dentro do propósito do texto.
5. Propósito histórico.
6. Mensagem teológica.
7. Mensagem didática-teológica.
8. Didática ou ética.
9. Estética do texto.
10. Facilidade de leitura (LONGMAN III, 1987, p. 63-71).

Os textos literários do AT contêm mensagens múltiplas e inter-relacionadas e, portanto, estão abertos a interpretações múltiplas. Abordam áreas comuns do conhecimento e acomodam uma interpretação tradicional, enquanto outros são mais abertos e convidam o leitor a preencher lacunas e fazer conexões inter-textuais no processo de leitura. A crítica literária aplicada a hermenêutica do AT expande a metodologia existente no processo interpretativo na hermenêutica narrativa, e incorpora o estruturalismo, as abordagens semióticas, com os aspectos imanentes do texto além do contexto social, história literária e social, biografia dos autores e personagens, e a avaliação psicanalítica dos eventos e personagens (MAN, 1993, p. 164-177).

3. Transposição dos gêneros da crítica literária para a literatura do AT

A forma, conteúdo e função ou intencionalidade são avaliadas diferentemente na crítica literária e no estudo clássico do gênero do AT.

O gênero literário aplicado na crítica literária clássica define três formas, i.e. prosa, drama e poesia. A prosa admite uma distinção entre ficcional e não ficcional, e definida como o texto que não emprega elementos poéticos (KLARER, 1999, p. 3-4). Drama é a literatura projetada para ser representada em ações, com personagem único ou poucos caracteres, e encena elementos funcionais representados no presente, testemunhados pelo público. A maioria das peças modernas se utiliza do termo diálogo em prosa para o drama, sinalizando a distinção simples entre prosa com as suas divisões

e poesia. A poesia emprega elementos estilísticos próprios, predominando a métrica e a estrofe. A crítica literária contemporânea tende a resumir o gênero literário em prosa e poesia, distinguindo a prosa em ficcional, não ficcional, e dialogal (CHEN, 2006). As narrativas podem ser classificadas tematicamente em: narrativas de batalha, da conquista da riqueza, do desafio, da viagem/retorno, comédia com confusão e separação que termina na união ou casamento, tragédia com destruição, renascimento, chamado e comissão, teste, tentação (HAGAN, 2019).

A divisão clássica em gênero baseada na forma de redação do AT é dividida em três grandes categorias: prosa, poesia, e profecia. A profecia é considerada combinação entre prosa e poesia, com oráculos de salvação, jurídica, sapienciais, éticas e apocalíptica. A divisão clássica das formas literárias do AT permite a descrição histórica focada na nação de Israel, a descrição dos mandamentos determinando base jurídica do pacto com Israel, oráculos de salvação, proclamação de julgamento, apocalíptica, julgamento, orações, proverbial, sabedoria não proverbial. Os gêneros do AT baseados na intencionalidade ou função do texto, indica 10 gêneros: narrativo formal, narrativo histórico, jurídico, oráculos de salvação, anúncio de juízo, apocalíptico, lamentos, oração, provérbios, e sabedoria não proverbial. A prosa no contexto da transposição da crítica literária nomeia o gênero jurídico como narrativa jurídica, e inclui a terminologia de narrativa histórica e épica para os eventos correlacionados com a nação de Israel. O gênero poético baseado na intencionalidade do texto do AT é classificado em salmos de lamento e louvor, sapiencial proverbial e não proverbial. A convergência da hermenêutica bíblica do AT nos mesmos dois grandes grupos da crítica literária da forma e conteúdo em narrativa e poesia engloba os três grandes grupos clássicos de intencionalidade e do texto de prosa (formal, histórico, jurídico, lamentos, oração, provérbios, e sabedoria não proverbial), profecia (oráculos de salvação, anúncio de julgamento, e apocalíptica) e poesia (salmos de lamentos e oração; literatura sapiencial proverbial e não proverbial), e facilita a identificação das características particulares textuais (SANDY, 1995, p. 17-24).

A crítica literária aplicada à hermenêutica bíblica simplifica a divisão dos gêneros em forma prosal ou narrativa, e a poética. O livro de Jó classificado como prosa dialogal ou drama. O livro de Eclesiastes é considerado modelo estilístico de ensaio. O estilo das histórias resumidas bem definidas por Edgar Allan Poe é encontrada nos livros de Rute, Jonas e Ester (FRANCISCO, 1947).

O gênero literário narrativo é definido como um conjunto de textos literários que contam uma história, com narrador, personagem, enredo, tempo, e espaço. O narrador pode ser onisciente, observador ou personagem da narrativa, com discurso direto, indireto ou indireto livre. O reconhecimento do gênero literário pelo leitor vai de encontro as suas expectativas e da riqueza artística do texto (LONGMAN III, 1987).

A crítica narrativa representa uma das primeiras iniciativas da aplicação simplificada da crítica literária na hermenêutica bíblica, e associa a unidade textual da crítica canônica, enquanto a crítica histórica se apega às divisões textuais de múltiplas fontes e editores. A crítica canônica formalmente se inicia com Childs em 1970 (CHILDS, 1970), indicando que a unidade textual, reforça a proposta dos narradores bíblicos, e agem como artistas meticulosos ao invés de contadores divagantes. Edward Greenstein com a publicação do “*midrashim clássico*” em *On Judaism* (1919) de Martin Buber, comentários sobre Gênesis de Benno Jacob (1934) e Umberto Cassuto (1941) são os precursores de origem judaica da crítica canônica, que surge somente entre os eruditos cristãos a partir de 1970. A arte narrativa ajuda o leitor a aumentar a compreensão do texto, não apenas da unidade do texto, mas também reconhece o texto uma obra de arte. Em *The Biblical Narrative* (1959), Zvi Adar combina esses dois elementos para revelar a arte narrativa e a falta de ação intrusiva na Bíblia: “... *a história bíblica é um exemplo clássico de uma unidade orgânica, uma verdadeira criação artística*”. Robert Alter, devido a sua formação acadêmica em literatura moderna, conecta a Bíblia Hebraica as outras literaturas, não valoriza a sua dependência exclusiva ao cenário do Oriente Próximo na cultura formação do texto bíblico e sua repercussão na transposição da definição do sobrenatural (PARIS, 2019, p. 4-39).

A narrativa hebraica bíblica não é homogênea, dependendo da época, do autor ou redator final. A metodologia de análise literária é uma ferramenta que não deve ser utilizada isoladamente, deve incorporar a abordagem histórico-gramatical em conjunto, acrescenta compreensão aos conhecimentos prévios obtidos com as outras ferramentas clássicas. Os elementos encontrados na narrativa incluem autor, personagens, mensagem, receptor. A estrutura comum da narrativa inclui: introdução (situação), início da ação com incidentes preliminares, incidente, início e progressão do conflito, clímax da narrativa, início da solução, resolução, final da ação e conclusão. O personagem ou personagens são passíveis de uma análise da sua personalidade. A narrativa pode classificada a partir do estilo: biográfico, histórico, épico, profética, jurídico, etc. A

repetição pode ser empregada na narrativa hebraica, não sendo exclusiva da poesia (LONGMAN III, 1987). A narrativa do AT emprega a forma verbal *wayyiqtol* para descrever uma sequência consecutiva de ações no passado (ANDRASON, 2011).

Dois aspectos da narrativa histórica são identificados nos textos do AT, o objetivo e o subjetivo. O caráter objetivo se manifesta pela informação ou notificação do evento sem interação com o leitor. O subjetivo admite interpretação e interação com o leitor. Os historiadores modernos procuram ser objetivos, enquanto os do AT são subjetivos. Os historiadores contemporâneos são informativos e os do AT são exortativos (SANDY, 1995, p. 69-88).

As escrituras, dentro do processo de revelação de Deus da mensagem teológica, são narrados na história humana fazendo conhecer ao leitor os fatos e acrescenta significado aos personagens e ao autor. A leitura dos textos bíblicos preservando a sua riqueza literária permite ultrapassar o método hermenêutico fundamentalista, que restringe a interpretação exclusivamente ao processo de tradução, omitindo as possibilidades interpretativas possíveis do texto. O Deus do AT se revela na história e na literatura (MANZATTO, 2016).

O caráter interpretativo narrativo do evento é muitas vezes destacado por avaliações distintas dentro do próprio AT, por personagens distintos, denotando a riqueza hermenêutica textual. II Samuel 24 e I Crônicas 21: David reconhece o seu pecado, e Samuel indica que o próprio Deus moveu David para realizar o censo (FRANCISCO, 1947). Os componentes da narrativa bíblica identificam o enredo estruturado, que evoluiu progressivamente e delinea o espaço, tempo, aspectos psicológicos e propósito do texto. A identidade do narrador pode identificada, em conjunto com as características físicas e emocionais dos personagens. O diálogo é central nas narrativas bíblicas do AT, deixando em segundo lugar o aspecto meramente descritivo da cena. O estilo particular da narrativa bíblica é a repetição, omissão, inclusão, estrutura quiasmática e ironia (SANDY, 1995, p. 69-88).

A poesia bíblica é definida pela utilização de elementos estilísticos particulares identificáveis na sua composição. Os poemas do AT estão associados a emotividade e tem sempre uma mensagem religiosa, e se enquadram em 4 grandes categorias literárias: lírica, didática, parenética ou discursivo e apocalíptico. O paralelismo é o elemento característico encontrado na literatura poética do AT, somando-se a alternância, construção quiasmática, intercalação, inclusão, contraste, comparação, causação e substanciação, clímax, pivô, particularização/generalização, propósito,

antecipação, retrospectivo, sumário, interrogativo (WENDLAND, 2005.). As poesias do hebraico clássico do AT têm duas características distintas, a métrica e o paralelismo. A rima não faz parte da poesia judaica, com exceção de Juízes 16:24, e Salmo 14:1 (FRANCISCO, 1947). A métrica com número de sílabas na linha da frase com acentuação fonética, brevidade ou formas longas não é rígida no hebraico do AT. A métrica segue um modelo fonético com a leitura da sílaba acentuada em blocos 3+3 ou 2+2+2, ou não parametrizado 3+2 (CLOETE, 1991). O fenômeno literário do paralelismo é reconhecido como instrumental poético em diversas línguas semíticas como o hebraico, e não semíticas como o chinês, finlandês, mongol e russo. O paralelismo hebraico é encontrado em três categorias semânticas clássicas: sinonímico, antitético e sintético (TSUMURA, 2009). A complexidade da construção poética do paralelismo estende as categorias clássicas e incorpora análises semânticas, linguísticas e gramáticas, expandido o significado da conexão entre versetos e versículo, inclusive com uma construção quiasmática própria (MILLER, 2012, p. 7-46). Não se identifica a métrica ocidental nos poemas do AT. O ritmo da poesia hebraica é irregular em acordo a complexidade da sua construção artística (ISAACS, 1918). A poesia hebraica inclui elementos estilísticos próprios da cultura com uma mensagem teológica, e direciona o leitor para o texto. Os elementos estilísticos da poesia hebraica são acessórios na mensagem cognitiva (CRAIGIE, 1983, p. 35-39).

A literatura poética é predominante nos livros Cantares, Salmos, Provérbios, Salmos e Jó, mesmo considerando a obra de Jó uma narrativa de base dialogal ou drama. A elipse com omissão de uma palavra propositalmente na segunda divisão do versículo também faz parte da poesia (Salmo 33:12). O uso de conectivo não faz parte da instrumentalização da poesia hebraica. As figuras de linguagem são comuns a poesia e a narrativa, sendo mais frequente na poesia. As construções quiasmáticas são comuns aos gêneros narrativo e poético (LONGMAN III, 1987).

A crítica literária, segundo WENDLAND, pode ser aplicada a tradução dos textos bíblicos facilitando a compreensão da mensagem teológica com plenitude de compreensão, relevância cognitiva e significado comunicativo, admite a possibilidade de aperfeiçoamento da equivalência linguística em detrimento ao método literal e a parafrase ou tradução pelo sentido comum (WENDLAND, 2005).

4. Análise Hermenêutica Literária da Narrativa de Êxodo 4:1-9

A metodologia da metodologia da crítica literária aplicada na narrativa ampliada (Figura 1) identifica a sua unidade no povo de Israel, o equilíbrio é o seu crescimento numérico nas terras de Gósen (Gn 47:27), a desestruturação na sua escravidão e opressão (Ex 3:7.9) e consequente restauração com a libertação por *YHWH* (Ex 6:6-8; 12:51). A instabilidade do elemento narrativo na história de Israel ocorre com a imposição de tributos e obrigações (Ex 1:11), serviços pesados (Ex 1:13-15), controle na natalidade (Ex 1:17), genocídio (Ex 1:22), e castigos físicos (Ex 5:14). A micronarrativa de Êxodo 4:1-9 é um dos elementos reestruturadores da crise. Os aspectos sociais do tema da narrativa são apresentados diacronicamente nos capítulos 1, 5 e 6 do livro de Êxodo, com a escravidão e opressão do povo hebreu.

O elemento argumentativo inicial da micronarrativa de Ex 4:1-9 é que o povo não acreditaria na mensagem de Moisés (Ex 4:1). A solução ao problema é resolvida por *YHWH* com dois sinais sobrenaturais visíveis (Ex 4:2-4, 6-7) e um terceiro elemento épico conclusivo com o fechamento da narrativa (Ex 4:9). A micronarrativa de Ex 4:1-9 está inserida dentro da unidade narrativa ininterrupta e contínua do texto em Ex 3:1-4,17 com o propósito de *YHWH* para libertar o seu povo com um Moisés reticente na sua missão. Os elementos do processo narrativo bíblico de equilíbrio, desestruturação e reconstrução são apresentados na Figura 1, com coerência linguística segmentada com apresentação do problema (Ex 4:1), solução (Ex 4:2-4; 4:6-9), conclusão (Ex 4:5), acrescido da coerência cognitiva do personagem Moisés.

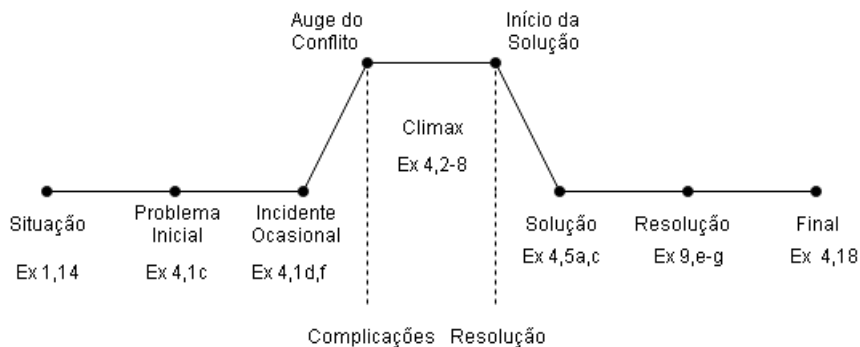


Figura 1: Esquema da crítica literária aplicada a hermenêutica em Êxodo 4:1-9 (Fobe, 2020).

A transposição da barreira léxico-gramatical das características estilísticas do texto hebraico bíblico para o português, com o seu realismo semântico, identifica os

traços literários intencionais do autor ou hagiógrafo, dá vida e dinâmica aos personagens com os fatos narrados, com o uso de paralelismos, e estruturas concêntricas. Os elementos da estilística na prosa narrativa com a identificação dos personagens, do narrador como observador, personalidade do personagem, construção quiasmática, linguagem figurada, cláusulas verbais, elementos atributivos e qualificação (epíteto) são encontradas nesta perícopie.

A repetição, como elemento estilístico distinto, é identificado pelo uso proposital de palavras para ênfase e conjunções aditivas (polissíndeto) para denotar a sequência do diálogo. O verbo dizer, אָמַר, é repetido por oito vezes (Ex 4:1a; 4:1e; 4:2a; 4,2c; 4:3a; 4:4a; 4:6a; 4:7a), ou aliteração (processo repetitivo fonético estilístico), indica ênfase no diálogo entre Moisés e *YHWH*. A palavra mão, יָד, se repete por seis vezes (Êxodo 4:2b; 4,4c; 4:6b; 4:6c; 4:7b; 4:7c) enfatizando a mão de Moisés como agente dos sinais sobrenaturais promoveria. A palavra crer, אָמַן, é repetida por cinco vezes no processo enfático (Êxodo 4:1c; 4:5a; 4:8b; 4:8d; 4:9c), reforçando a finalidade dos sinais descritos na perícopie de dar credibilidade a Moisés como libertador comissionado com autoridade e poder. A repetição da conjunção *waw* consecutiva no processo narrativo, *wayyiqtol*, é empregado como recurso estilístico da dinâmica frasal, com apresentação sequencial temporal em Ex 4,1a, e *discutiu*, וַיַּעַן; Ex 4:2c, e *ele respondeu*, וַיֹּאמֶר; Ex 4:3a, e *disse*, וַיֹּאמֶר; Ex 4:3c, e *jogou*, וַיִּשְׁלִיכֵהוּ; Ex 4:3d, e *se tornou*, וַיְהִי; Ex 4:3e, e *fugiu*, וַיִּנָּס; Ex 4:4a, e *disse*, וַיֹּאמֶר; Ex 4:4c, e *pegue*, וַיִּצְחָז; Ex 4:4d, e *estendeu*, וַיִּשְׁלַח; Ex 4:4e, e *pegou*, וַיִּהַזֵּק; Ex 4:4f, e *tornou*, וַיְהִי; Ex 4:6a, e *disse*, וַיֹּאמֶר; Ex 4:6c, e *colocou*, וַיִּבֵּא; Ex 4:6d, e *retirando*, וַיּוֹצֵאָהּ; Ex 4:7a, e *disse*, וַיֹּאמֶר; Ex 4:7c, e *colocou*, וַיִּשֶׁב; Ex 4:7e, e *se tornou*, וַיְהִי; Ex 4:8a, e *se acontecer*, וַיְהִי; Ex 4:8c, e *não escutarem*, וְלֹא יִשְׁמְעוּ; Ex 4:8d, e *acreditarão*, וַיִּהְיֶינּוּ; Ex 4:9a, e *se acontecer*, וַיְהִי; Ex 4:8a, e *se acontecer*, וַיְהִי; Ex 4:8c, e *não escutarem*, וְלֹא יִשְׁמְעוּ; Ex 4:8d, e *acreditarão*, וַיִּהְיֶינּוּ; Ex 4:9a, e *se acontecer*, וַיְהִי; Ex 4:9c, e *não escutarem*, וְלֹא יִשְׁמְעוּ; Ex 4:9d, e *pegarás*, וַיִּקְחָהּ; Ex 4:9e, e *as derramarás*, וַיִּשְׁפֹּךְ; e Ex 4:9g, e *se transformarão*, וַיְהִי.

Os campos semânticos da palavra voz, קוֹל, remete ao aspecto discursivo enfatizando que a mensagem de Moisés seria transmitida verbalmente ao povo, em acordo com tradição da mensagem oral do povo hebreu, em Ex 4:1d, *o meu discurso (a minha fala)*; 4:9c, e *não (lhe) escutarem a sua voz (discurso)*. A palavra mão, יָד, indica que Moisés será o agente da ação de *YHWH*. A palavra não, לֹא, prevê a resistência que o povo hebreu teria em reconhecer Moisés como enviado comissionado por *YHWH*, em Ex 4:1c, *não me acreditarão*; Ex 4:1d, e *não ouvirão*; Ex 4:1f, *não te apareceu*.

O uso das estruturas quiasmáticas ou concêntricas estratificam de maneira estratégica no texto, direcionando para a mensagem central. A disposição quiasmática com estrutura fraseológica cruzada na micronarrativa de Ex 4:1-9 se insere dentro do contexto da narrativa ampliada de Ex 3:1-4,17 com um padrão quiasmático estruturado:

A: A mensagem.

B: O chamado de Deus.

C: Deus dos antepassados.

D: Liderando para uma terra que emana leite e mel.

E: O envio.

F: O nome de Deus.

A(Ex 3:1-3) O anjo do Senhor (Ex 3,1, מַלְאָךְ יְהוָה).

B(Ex 3:4-5) *YHWH* chama Moisés (Ex 3,4, וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶלְיֹוֹ).

C(Ex 3:6) Senhor Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de

Jacó. (Ex 3,6, אַבְרָהָם יִצְחָק יַעֲקֹב).

D(Ex 3:7-10) Deixe-os sair para uma terra que emana leite e mel (Ex 3,8, חֵלֶב וְדַבְשׁ).

E(Ex 3:11-12) Sou Eu que vos enviou (Ex 3,12, כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ).

F(Ex 3:13-14) O nome de *YHWH* Deus (Ex 3,14, אֲשֶׁר אֶהְיֶה).

E'(Ex 3,15) *YHWH* me enviou a vós (Ex 3,15, שְׁלַחְתָּנִי יְהוָה).

D'(Ex 3:16-22) Far-vos-ei subir da aflição do Egito, a uma terra que mana leite e mel (Ex 3,17, אַבְרָהָם יִצְחָק יַעֲקֹב).

C'(Ex 4:1-9) Senhor Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó (Ex 4,5, אַבְרָהָם יִצְחָק יַעֲקֹב).

B'(Ex 4:10-12) *YHWH* fala ao seu servo (Ex 4,11, וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶלְיֹוֹ).

A'(Ex 4:13-17) Aarão se torna a voz de Moisés (Ex 4,16, הוֹאֵה יְהוָה-לִּי לְפִי).

O modelo quiasmático ou concêntrico da micronarrativa de Êxodo 4:1-9 identifica:

A O povo que não crê.

B A mão de Moisés como agente da ação de *YHWH*.

C A credibilidade outorgada a Moisés.

A(Ex 4:1) não me crerão, não escutar, minha voz (Ex 4:1, לֹא-יֵאֱמִינּוּ לִי וְלֹא בִקְלִי יִשְׁמְעוּ).

B(Ex: 4:2-4) tua mão (Ex 4:2: בְּיָדִי).

C(Ex 4:5) creiam ... Senhor Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó.

(Ex 4:5 לְמַעַן יֵאֱמִינּוּ פִי-יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב : יִשְׁמְעוּ).

B'(Ex 4:6-7) tua mão, (Ex 4:6b.c.e, יָדִי).

A'(4:8-9) não te crerem, não escutar, sua voz, (Ex 4:8, לֹא יִשְׁמְעוּ; לֹא יִשְׁמְעוּן; לֹא לְקוֹלִי).

A diagramação quiasmática da perícopre de Êxodo 4:1-9 A, B e C segmenta o texto em: a incredulidade do povo (A: 4:1; 4:8-9), a mão de Moisés agindo por *YHWH* (B: 4:2-4; 4:6-7), e a centralidade da narrativa com resultado que o povo passe a crer que Moisés é comissionado no processo histórico da revelação divina ao povo hebreu (C: 4:5).

A hermenêutica literária aplicada a perícopre de Êxodo 4:1:1-9 permite identificar a unidade narrativa coesa ampliada do texto, identifica a riqueza literária, identifica elementos específicos da crítica literária além das outras ferramentas incorporadas da hermenêutica clássica (FOBE, 2020).

5. Análise hermenêutica literária da poesia de Salmo 1

A hermenêutica literária com aplicação da crítica literária identifica o Salmo 1 como unidade literária em conjunto com o Salmo 2 na introdução do saltério. O gênero

poético deste salmo de sabedoria é caracterizado pelo paralelismo e inter-textualidade (BURGER, 1995).

O Salmo 1, em conjunto com o Salmo 2, compõem uma unidade poética ampliada. Enquanto o Salmo primeiro inicia com a proclamação de bênção (Sl 1:1, אֲשֶׁרִי) pessoal, o Salmo 2 termina com o mesmo marcador (Sl 2:12, אֲשֶׁרִי) para a liderança, preparando o leitor para a leitura ampliada do saltério apontando para o contínua mensagem individual e para as nações de sabedoria, louvor, adoração, soberania de Deus, orações e promessas de libertação (WEBER, 2006). A mensagem central deste salmo é a promessa divina de bênção ao homem que se mantém fiel a lei, vencendo as dificuldades com salvação eterna.

O primeiro versículo (Sl 1:1) emprega o recurso do paralelismo sintético progressivo: *não anda* (לֹא הֹלֵךְ, 3ª pessoa singular), *não se detém* (לֹא עֹמֵד, 3ª pessoa singular), *não se assenta* (לֹא יֹשֵׁב, 3ª pessoa singular). A construção quiasmática interna ABC associada ao paralelismo sinonímico do texto, respeitando o campo semântico de cada palavra, é identificada em Sl 1:1 com *conselho dos ímpios* (בְּעֵצַת רְשָׁעִים), *caminho dos pecadores* (בְּדַרְכֵי תֹטְאִים), e *roda dos escarnecedores* (בְּמוֹשָׁב לְצִיִּים).

O versículo 2 (Sl 1:2) utiliza o paralelismo antitético na sequência do versículo 1 (Sl 1:1), com a repetição da centralidade da *lei* (תּוֹרַת) em oposição ao *conselho dos ímpios* (בְּעֵצַת רְשָׁעִים), *caminho dos pecadores* (בְּדַרְכֵי תֹטְאִים), e *roda dos escarnecedores* (בְּמוֹשָׁב לְצִיִּים). A mensagem teológica é transmitida com riqueza literária na evolução quiasmática dos versículos na sequência AB, AB, AB (Sl 1:1-2, 3-4, 5-6).

O versículo 1:3 (Sl 1:3) emprega figura de linguagem de comparação utilizando elementos da natureza: *árvore* (עֵץ), *plantada* (שָׁתוּלָה), *ribeiro de águas* (פְּלִגְיֵי מַיִם), *fruto* (פְּרִי), *estação* (בְּעֵתוֹ), *folha* (עֲלֵהוּ), culminando com o resultado da *prosperidade* (יִצְלַח).

Os *ímpios* (הַרְשָׁעִים), não reconhecem Deus, na unidade do versículo 4 com o 3, e são comparados, figuradamente, utilizando o mesmo recurso literário de comparação, com os elementos da natureza, identificados como *folha* (עֲלֵהוּ), *carregados pelo vento* (רוּחַ).

Esta forma de associar a bênção de Deus empregando a comparação com elementos da natureza pode ser identificada no texto paralelo em Jeremias 17:7-8, sugerindo uma inter-textualidade no processo de redação. As palavras *árvore* (עֵץ), *plantada* (שָׁתוּלָה), *águas* (מַיִם), *fruto* (פְּרִי) são comuns aos dois textos.

A inter-textualidade entre Salmo 1 e o livro de Jeremias (Jer 17:7-8) permite a datação de um processo redacional do livro de Salmos não anterior ao período histórico do profeta, i.e. VI século a.C. (GEORG, 1989). A coletânea do livro de Salmos, com as suas cinco divisões, tem sido avaliada como uma agenda de sua redação final, englobando um milênio de narrativas, finalizada com a introdução dos Salmos 1 e 2, e com os Salmos 149 e 150, entre o VI e V séculos a.C. (CRUTCHEFIELD, 2003).

Os dois últimos versículos deste salmo são conclusivos (Sl 1:5-6), mantendo o paralelismo antitético interno no versículo 5 com as palavras *ímpios* (רְשָׁעִים) e *juízo* (בְּמִשְׁפָּט) no primeiro verseto (Sl 1:5a) e *pecadores* (חַטָּאִים) e *congregação dos justos* (בְּעֵדוּת צְדִיקִים) no segundo verseto (Sl 1:5b). O salmista conclui a sua mensagem que Deus com o destino dos *justos* (צְדִיקִים) e dos *ímpios* (רְשָׁעִים) no versículo 6 (Sl 1:6), com o uso da repetição como reforço literário.

A construção quiasmática segue o modelo, ABC/CBA (BOTH).

A	O caminho dos justos
B	Comportamento dos justos
C	Metáfora dos justos
C'	Metáfora dos ímpios
B'	Comportamento dos ímpios
A'	O caminho dos justos

A (Sl 1:1) Bem-aventurado é aquele que não anda no conselho dos ímpios, não se detém no caminho dos pecadores, nem se assenta na roda dos escarnecedores.

B (Sl 1:2) Pelo contrário, o seu prazer está na lei do Senhor, e na sua lei medita de dia e de noite.

C (Sl 1:3) Ele é como árvore plantada junto a uma corrente de águas, que, no devido tempo, dá o seu fruto, e cuja folhagem não murcha; e tudo o que ele faz será bem-sucedido.

C' (Sl 1:4) Os ímpios não são assim; são, porém, como a palha que o vento dispersa.

B' (Sl 1:5) Por isso, os ímpios não prevalecerão no juízo, nem os pecadores, na congregação dos justos.

A´ (Sl 1:6) Pois o Senhor conhece o caminho dos justos, mas o caminho dos ímpios perecerá.
A forma métrica do Salmo 1 é complexa, no modelo 2+3 (WEBER, 2006).

Considerações finais

A aplicação da crítica literária na hermenêutica bíblica aumenta a compreensão do texto, esclarecendo pontos relevantes da revelação e composição das sagradas escrituras.

A hermenêutica literária confirma que o AT é uma obra literária construída artisticamente com elaboração redacional, indicando a progressão da tradição oral de múltiplas fontes para um processo final extremamente elaborado, caracterizando a unidade textual com fragmentação. A interpretação bíblica do AT com aplicação da crítica literária emprega todas as ferramentas disponíveis da hermenêutica em diferentes graus, de acordo com a necessidade interpretativa particular do texto.

A crítica literária aplicada a hermenêutica bíblica centraliza a interpretação no texto, e no processo interpretativo do leitor, inserção do personagem dentro do contexto literário ampliado do próprio texto expandido, e promove a análise do personagem, excedendo a análise psicológica exclusiva, e por fim incorpora os seus referenciais morais, histórico-geográficos, e sociais. A aplicação da hermeneutica é centralizada no texto, não omitindo o seu contexto, a unidade com diacronia textual, nos personagens, no narrador quando possível a sua identificação e nas mensagens.

Os princípios da crítica literária da hermenêutica bíblica com a identificação do propósito do autor ou redator final com a leitura do processo redacional complexo, relação do autor com Deus, mensagem da revelação de Deus, e o propósito de Deus que excede a do autor, mensagem textual do propósito no próprio texto, projeção do leitor original dentro do propósito da mensagem, propósito histórico, mensagem teológica, didática teológica, didática ética, a estética do texto, ilustração da mensagem, e a facilidade de leitura, tendo como objetivo uma detalhada investigação de todo o processo de composição do texto unificando os seus princípios de elaboração.

A crítica literária expande o processo interpretativo na hermenêutica narrativa incorpora o estruturalismo, as abordagens semióticas, com os aspectos imanentes do texto além do contexto social, história literária e social, biografia dos autores e personagens, e a avaliação psicanalítica dos eventos e personagens.

A simplificação dos gêneros literários clássicos do AT em prosa e poesia tem aplicação prática aplicando ferramentas hermenêuticas interpretativas mais adequadas. O AT contém elementos históricos com datação de eventos e personagens identificáveis, mas transcende o caráter meramente informativo ampliando o horizonte cognitivo para a possibilidade de uma análise subjetiva do leitor, muitas vezes particulares e mesmo múltiplas.

A narrativa do AT chama o leitor a reflexão, gera uma resposta cognitiva. A partir das construções literárias projeta imagens do texto para o leitor, e ultrapassa a letra com estética. A sonoridade como instrumental literário é perdida no processo de tradução, e é limitada dificuldade da sonoridade real do hebraico bíblico clássico do AT. A prosa ficcional das narrativas do AT transcendem o evento histórico para o presente, com a visão particular do autor. O aspecto emocional não fica restrito a poética, sendo encontrado também na narrativa, o leitor participa do texto pela riqueza artística da obra literária.

Os textos poéticos além de chamar uma resposta emocional tem na construção com paralelismo e com a métrica uma metodologia didática de transmissão da mensagem teológica.

Os textos AT identificados como literatura demonstram riqueza artística na sua construção com conotações múltiplas com várias interpretações possíveis, alguns passíveis de interpretação mais objetiva, enquanto os segundos são mais abertos e convidam o leitor a preencher lacunas e fazer conexões inter-textuais no processo de leitura.

A utilização da crítica literária no processo de tradução direta deve ser avaliada com restrições, por se tratar de metodologia hermenêutica. A tradução com metodologia hermenêutica literária projeta a tradução para o princípio da equivalência linguística, que restringe o texto pelo filtro inicial do tradutor.

Referências

ANDRASON, Alexander. Biblical Hebrew Wayyiqtol: a Dynamic Definition. *The Journal of Hebrew Scriptures*, Volume 11, Article 8: 2-58, 2011.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5 edição, 1997.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.

BOTHA, P. J. *The junction of two ways: the structure and theology of Psalm 1*. Old Testament Essays, 4: 381-396.

BURGER, J.A. Psalm 1 and wisdom. *OLD TESTAMENT ESSAYS*, 8:327-339, 1995.

CAPLAN, Harry. The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching. *Speculum*, Vol. 4, No. 3, pp. 282-290, 1929.

CHEN, Gangni. A Literature Review on Prose Study. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 378: 512-516, 2006.

CHILDS, Brevard S. *Biblical theology in crisis*. USA: Westminster Press, 1970.

CLOETE, W. T. W. The concept of metre in Old Testament studies. *Journal for Semities*, vol. 1/1: 39-53, 1991.

CRAIGE, Peter C. *Word Biblical Commentary: Psalms 1-50*. Volume 19. Waco, USA: Word Books, 1983.

CRUTCHEFIELD, J. C. The Redactional Agenda of the Book of Psalms. *Hebrew Union College Annual*. Vol. 74:, pp. 21-47, 2003.

FOBE, Jean-Luc. A incorporação da metodologia hermenêutica na exegese bíblica contemporânea. *Revista Diálogos*. n.º 21:121-147, 2019.

FOBE, Jean-Luc. *Sinais que conferem credibilidade a Moisés: Um estudo exegético de Êxodo 4,1-9*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUCSP, 2020.

FRANCISCO, Clyde T. The Importance of Literary Analysis in Old Testament Interpretation. *The Review and Expositor*, Vol. XLIV, No. 4: 411-429, 1947.

GEORG, S. J. The Book of Jeremiah: Realisation of threats of the Torah – and also of promises? *Verbum et Ecclesia*. 40:1-9, 1989.

GOLIN, Luana Martins. Religião e linguagem, Bíblia e literatura. *Revista Caminhando* v. 21, n. 2: 225-243, 2016.

HAGAN, Harry. Basic Plots in the Bible: A Literary Approach to Genre. *Biblical Theology Bulletin* Volume 49 Number 4 Pages 198–213, 2019.

ISAACS, Elcanon. The Metrical Basis of Hebrew Poetry. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 35, No. 1: 20-54, 1918.

KLARER, Mario. *An Introduction to Literary Studies*. London: Routledge, 1999.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

LONGMAN III, Tremper. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Michigan, USA: Zondervan Publishing House, 1987.

LONGMAN III, Tremper. The Literary approach of the study of the Old Testament: Promise and Pitfalls. *JETS*, 28/4: 355-398, 1985.

MAGNUM, Douglas; ESTES, Douglas. *Literary Approaches to the Bible*. Norfolk, England: Lexham Press, 2017.

MAN, Paul. “Roland Barthes and the Limits of Structuralism.” In *Romanticism and Contemporary Criticism: The Gauss Seminar and Other Papers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993

MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura: bases para um diálogo. Dossiê Teopoética Interações – *Cultura e Comunidade*, V.11 N.19, P. 8-18, JAN./JUN. 2016.

MILLER, Shem Thomas. *Innovation and Convention: An Analysis of Parallelism in Stichographic, Hymnic and Sapiential Poetry in the Dead Sea Scrolls*. A Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Florida State University, USA, 2012.

MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. Brasil: Companhia de Bolso, 2009.

PARIS, Christopher T. *Narrative obtrusion in the hebrew bible*. A Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in Religion. Nashville, TN, 2012.

REITMAN, David A. *Hermeneutics: A Literary Interpretive Art. A master's thesis*, The City University of New York, 2019.

SANDY, D. Brent; GIESE Ronald L. *Cracking Old Testament Codes*. Nashville, USA: Broadman and Holman Pubusher, 1995.

SMELIK, Klaas; VERMEULEN, Karolien. *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, p. 19-38, Brill , Boston, USA, 2014.

SPRINKLE, Joe M. Literary approaches to the Old Testament: A survey of recent scholarship. *JETS*, 32/2: 299-310, 1989.

TSUMURA, D. T. Vertical Grammar of Parallelism in Hebrew Poetry, *JBL*, 128, no. 1: 167–181, 2009.

VIRKLER, Henry A., AYAO, Karelyne Gerber. *Hermeneutics*. Grand Rapids, USA: Baker Academy, 2007.

WEBER, B. Psalm 1 and the Psalter. *OTE*, 19/1: 237–260, 2006.

WEBER, B. Psalm 1 and its function as a directive into the Psalter and towards Biblical Theology. *OTE*, 19/1: 237-260

WENDLAND, Ernst. A Literary (Artistic-Rhetorical) Approach to Biblical Text Analysis and Translation. *Journal of Biblical Text Research*. 16:266-364, 2005.

WOLFF, Hans Walter. The Hermeneutics of the Old Testament. Interpretation. *A Journal of Bible and Theology*, 15(4), 439–472, 1961.

TURABIAN, Kate L. *A Manual for Writers of Research Papers, Theses, and Dissertations (Turabian)*. USA: University of Chicago Press, 7th ed., 2007.

A representação do feminino em Ester referenciado na obra de Pieter Lastman

Viviane Dias Ennes²⁶³

Resumo: Neste trabalho, propõe-se tomar como *corpus* a obra imagética de Pieter Lastman chamada *Haman Begging Queen Esther for Mercy*. O que será investigado é a representação feminina referenciado pela obra de arte de Pieter Lastman baseada no livro canônico de Ester, constante nas Escrituras judaicas. Como ponto de partida, serão analisados seus contextos históricos e percursos narrativos para um estudo de suas representações. Serão apresentadas alguma incursões teóricas da Semiótica e das teorias da linguagem para a fundamentação das análises discursivas contidas no texto não-verbal de Lastman. Também serão feitas as análises do texto bíblico indicado no *corpus* da pesquisa, isto é, no texto bíblico de Ester, demonstrando a costura enunciativa entre a obra de arte, o livro escriturístico e seus símbolos no que diz respeito à feminilidade. A questão levantada para essa análise é entender a mulher apresentada pela Bíblia como aquela que salva sua nação com um ato de bravura e como a obra de Lastman captura essa mensagem através da arte da representação pela imagem. Será analisado se há uma configuração discursiva da mulher traçada pelo narrador; se a mulher que aparece no Antigo Testamento é igual a retratada a obra de arte e como esse percurso narrativo se entrelaça entre a comunicação verbal e a não-verbal. Nas considerações finais, será apresentada a hipótese encontrada sobre qual é a representação do feminino construído pelo texto literário selecionado do cânon judaico a respeito da figura feminina de Ester em comparação com a representação a respeito do feminino de Ester no quadro de Lastman.

Palavras-chave: Pieter Lastman; Livro de Ester; Feminino bíblico; Semiótica; Teoria da linguagem.

²⁶³ Graduada em Letras Vernáculas e Clássicas, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); pós-graduada no centro de História da UEL na especialização de Religiões e Religiosidades; mestranda em Estudos Literários pela UEL e graduanda em Teologia pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards.

Abstract: In this work, it is proposed to take as corpus the imagery work of Pieter Lastman called *Haman Begging Queen Esther for Mercy*. What will be investigated is the female representation referenced by Pieter Lastman's artwork based on the canonical book of Esther, constant in the Jewish Scriptures. As a starting point, their historical contexts and narrative paths will be analyzed for a study of their representations. Some theoretical incursions from Semiotics and theories of language will be presented to support the discursive analyzes contained in Lastman's non-verbal text. Analyzes will also be made of the biblical text indicated in the research corpus, that is, in the biblical text of Esther, demonstrating the enunciative seam between the work of art, the scriptural book and its symbols with regard to femininity. The question raised for this analysis is to understand the woman presented by the Bible as the one who saves her nation with an act of bravery and how Lastman's work captures this message through the art of representation by image. It will be analyzed if there is a discursive configuration of the woman outlined by the narrator; whether the woman who appears in the Old Testament is the same as the one portrayed in the work of art and how this narrative course is intertwined between verbal and non-verbal communication. In the final considerations, the hypothesis found about what is the representation of the feminine constructed by the literary text selected from the Jewish canon regarding the female figure of Esther in comparison with the representation regarding the feminine of Esther in Lastman's painting will be presented.

Keywords: Pieter Lastman; Ester's Book; Biblical Feminine; Semiotics; Language theory.

1. Introdução

A partir da análise da imagem *Haman Begging Queen Esther for Mercy*, de Pieter Lastman²⁶⁴, buscaremos explicar como se constrói a representação da personagem feminina Ester, a subjetividade da relação imagem-texto entre as personagens dessa narrativa imagética que tem por consequência de sua produção uma marcação histórica da cultura judaica. A Bíblia registra em seu cânon uma representante feminina cujas decisões inauguram a festa judaica do Purim, que celebra o dia da libertação do povo sendo uma das maiores tradições da cultura judaica.

Tendo em vista que na Idade Antiga as mulheres não tinham um papel social ativo, pouco as conhecemos na vida pública e dentro dos grupos sociais, pois vigorava um regime político e social no qual o feminino não tinha voz e sequer autorização para frequentar espaços políticos e literários, encontramos na Bíblia a história de Ester, que dá nome ao livro que fala desse acontecimento histórico. Uma bibliografia que nos ajuda a entender a mulher na Antiguidade, ou seja, o período cultural do povo israelita,

²⁶⁴ Pieter Lastman, nascido em Amsterdam (1583 - 1633) foi um pintor holandês reconhecido por compôr passagens históricas e por ter sido mestre dos famosos artistas Rembrandt e Jan Lievens.

é a *História das Mulheres: a Antiguidade*, de Georges Duby e Michelle Perrot (1990), pois discute como a mulher era tida no tempo bíblico, também nos levando a refletir que “os tênues vestígios que elas nos deixaram provém não tanto delas próprias como do olhar dos homens que governam a cidade, constroem a sua memória e gerem seus arquivos. O registro primário do que elas fazem e dizem é mediatizado pelos critérios de seleção dos escribas do poder” (DUBY; PERROT, 1990, p. 7).

Dentro desse quadro, encontramos a obra referida nessa análise, que mostra como a influência dessa personagem ecoou nas artes e na cultura diacrônica do povo de Israel, narrando imageticamente o desfecho e a vitória conquistada por Ester, como uma hebreia, salvando sua nação da condenação à morte. Mesmo tendo conhecimento da condição de produção do livro de Ester, elaborada por meio do imaginário masculino, temos Ester ocupando o papel de protagonista de sua própria história. É importante explorarmos, através da análise Semiótica das personagens, como é gerada uma representação feminina de força e poder, que leva essa mulher a ser considerada uma tipificação de Cristo na libertação de Israel, alguém que se dispõe a entregar a própria vida em função da vida do seu povo.

A finalidade da Semiótica é a de verificar quais as condições que possibilitam um dado objeto a tornar-se um objeto significante para o homem. Concebida a partir das formulações linguísticas de Saussure e de Hjelmslev, a Semiótica não vê a linguagem como mero sistema de signos, como a Semiologia, mas como um sistema de significações ou de relações, pois a significação decorre da relação. O projeto semiótico greimasiano apresenta uma característica evidente: a que diz que a percepção é considerada como "o lugar não linguístico onde se situa a apreensão da significação" (GREIMAS, 1973, p. 15). É graças à percepção que "o mundo toma forma diante de nós, e para nós" (GREIMAS, 1973, p. 16), a diferença - que, segundo Saussure, era a única coisa presente na língua - só existe porque é percebida.

Perceber diferenças implica tanto a captação de dois elementos linguísticos como simultaneamente presentes, quanto a apreensão da relação entre eles. Disso decorrem duas consequências: a) um elemento linguístico isolado não pode comportar significação, pois a significação se constrói sobre a diferença e esta, por sua vez, se erige sobre a identidade, ou seja, dois elementos devem apresentar uma diferença entre si, diferença esta articulada sempre sobre a identidade. Tudo isto quer dizer que “a” só existe porque também existe o não “a”, ou seja, em relação; b) “a significação pressupõe

a existência da relação: é o aparecimento da relação” entre os elementos, "que é condição necessária de significação" (FIORIN, 1996, p. 28).

Para a análise propriamente dita do texto, seja ele escrito ou imagético, é preciso recorrer ao processo de abstração e reconhecer tanto a imanência - que diz respeito ao plano de conteúdo - quanto à aparência ou manifestação - que é a união do conteúdo com um ou vários planos de expressão dentre seus elementos constituintes. Sob a aparência, buscamos a imanência e, sob esta, as leis que possibilitam a existência de um discurso enquanto tal. A partir do nível da imanência, pode-se encontrar os níveis de profundidade, que são três: o fundamental, o narrativo e o discursivo. Para a Semiótica, o discurso é uma superposição dos três níveis, que se articulam segundo a noção de percurso gerativo. Greimas aponta que o processo de geração de sentido, "simulacro metodológico do ato real de produção significante, que vai do mais simples e abstrato (estruturas *ab quo*) até o mais complexo e concreto (estruturas *ad quem*) por meio de mecanismos de conversão" (FIORIN, 1996, p. 36) é importante para a melhor compreensão do percurso gerativo de sentido. O percurso gerativo mostra os níveis crescentes de invariância do sentido e dá a cada um desses níveis uma descrição metalinguística adequada. A teoria semiótica compreende três etapas para o desdobramento desse percurso.

O primeiro passo é a Sintaxe Narrativa, que parte de duas concepções complementares de narratividade, conforme a explicação de Diana Luz Pessoa de Barros:

Narratividade como transformação de estados, de situações, operada pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos; narratividade como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de quem decorrem a comunicação e os conflitos entre sujeitos e a circulação de objetos-valor (BARROS, 1988, p.28).

A sintaxe narrativa prevê a definição de um enunciado elementar, pela relação-função entre, pelo menos, dois actantes (sujeito e objeto). Sujeito e objeto só existem a partir de uma relação transitiva entre eles, ou seja, quando há um investimento semântico mínimo. Há duas formas de se estabelecer essa relação: pela função de junção, caracterizada pelo enunciado de estado (leia-se estado de um sujeito em relação

a um objeto qualquer) e pela função de transformação, caracterizada pelo enunciado de fazer (mudanças de estados).

Se seguirmos a gramática narrativa para a construção do percurso da produção de sentido, a Semântica Narrativa, observa-se o momento em que os elementos semânticos são selecionados e relacionados com os sujeitos. Para isso, esses elementos inscrevem-se como valores, no objeto, no interior dos enunciados de estado. As relações do sujeito com os valores podem ser modificadas por determinações e faz-se necessário compreender como estas modalidades caracterizam o estado do sujeito e as suas ações (modalizações do ser); assim como a relação do sujeito com seu próprio fazer sofre certas qualificações modais (modalizações do fazer).

Segundo Greimas, a modalização – a saber, quer, sabe, pode e deve – é "uma modificação do predicado pelo sujeito, pode-se considerar que o ato - e, mais particularmente - o ato de linguagem é o lugar do surgimento das modalidades[...] Como a modalização diz respeito às relações constitutivas dos enunciados, e os enunciados são de dois tipos, determinam-se duas classes de modalidades, as existenciais ou modalidades do ser e as intencionalidades ou modalidades do fazer" (GREIMAS, 1973, p.57). Mais do que isso, faz-se necessário compreender como essas modalidades caracterizam o estado do sujeito e de suas ações.

As estruturas discursivas, a etapa mais superficial, mais próxima da manifestação, em que uma sintaxe organiza as relações entre enunciação estabelece temas e discurso e uma semântica e figuras do conteúdo. Este nível das estruturas discursivas apresenta, pois, como procedimentos da sintaxe a actorialização, a espacialização e a temporalização e, como operações da semântica, a tematização e a figurativização.

No terceiro nível ou nível das estruturas discursivas, as estruturas narrativas convertem-se em estruturas discursivas assumidas pelo sujeito da enunciação. É aqui o lugar do desvelamento da enunciação e a manifestação dos valores sobre os quais se assenta o texto-objeto. A análise discursiva opera sobre os mesmos elementos da análise narrativa, mas toma em seu campo alguns aspectos que foram abandonados, como: as projeções da enunciação no enunciado, os recursos de persuasão utilizados pelo enunciador para manipular o enunciatário e o revestimento figurativo dos conteúdos narrativos abstratos.

Segundo Barros, o discurso nada mais é que a narrativa "enriquecida" por todas as opções que o sujeito da enunciação pode fazer e que marcam os diferentes modos

pelos quais a enunciação se relaciona com o discurso que enuncia. A enunciação, lugar do qual aflora o discurso, tem em um primeiro nível um enunciador (destinador implícito da enunciação) e um enunciatário (destinatário implícito da enunciação) como actantes, ou seja, unidades da narrativa, de natureza sintática. Um mesmo actante pode ser manifestado por atores diferentes - entendendo-se por atores, unidades do discurso, de natureza semântica - e um ator pode também manifestar-se por meio de vários actantes. Um actante, na verdade, pode ser definido como uma classe de atores não só por um grupo de papéis formais, mas ainda pelos conteúdos que lhes são atribuídos - sujeito herói, anti-sujeito, etc. O ator é, então, para Greimas,

[...] o lugar de encontro e de conjunção das estruturas narrativas e das estruturas discursivas, do componente semântico, porque ele é encarregado ao mesmo tempo de, pelo menos, um papel actancial e de um papel temático, que lhe precisam a competência e os limites de seu fazer ou de seu ser (GREIMAS, 1973, p. 195).

Entende-se, então, que, para Greimas, a enunciação é a instância constitutiva do enunciado, que é composto frequentemente por elementos que remetem à instância primeira, que é a da enunciação. Esses elementos são, de um lado, os diferentes tipos de pronomes - elementos cuja eliminação produz os chamados textos enuncivos, isto é, sem nenhuma marca de enunciação de outro lado, são termos que descrevem eles mesmos a enunciação, como os próprios enunciados.

A enunciação é, então, vista, como aliás já o tinha feito Benveniste, como instância de mediação, que assegura a discursivização da língua, que permite a passagem da competência à performance, das estruturas semióticas virtuais, as estruturas realizadas sob a forma de discurso (GREIMAS; COURTES, 1979, p. 126).

A partir do conceito de Benveniste, a existência da linguagem só é possível porque cada locutor se coloca como sujeito, referindo-se a si mesmo como eu em seu discurso, "dessa forma, *eu* estabelece uma outra pessoa, aquela que, completamente exterior a mim, torna-se meu eco ao qual eu digo *tu* e que me diz *tu*". (BENVENISTE, 1989, p. 261-2). O primeiro passo neste processo é a Sintaxe Discursiva, que possibilita a análise das projeções da instância da enunciação no discurso enunciado e o das relações, sobretudo argumentativas, entre enunciador e enunciatário.

Já a Semântica Discursiva, que descreve e explica a conversão dos percursos narrativos em percursos temáticos e seu posterior revestimento figurativo, afirma que,

segundo Barros, a disseminação discursiva dos temas e a figurativização são tarefas do sujeito da enunciação, que assim provê seu discurso de coerência semântica e cria efeitos de realidade, garantindo a relação entre mundo e discurso. Nesta última etapa do percurso gerativo, as estruturas chamadas discursivas devem ser examinadas do ponto de vista das relações que se instauram entre a instância da enunciação, responsável pela produção e pela comunicação do discurso, e o texto enunciado. Utilizamos, neste trabalho, a definição de enunciação proposta por Barros:

É a instância de mediação entre as estruturas narrativas e discursivas que, pressuposta no discurso, pode ser reconstruída a partir de pistas que nele se espalha; é também mediadora entre o discurso e o contexto sócio histórico e, nesse caso, deixa-se apreender graças às relações intertextuais (BARROS, 1988, p.136).

Percebe-se que, na análise semiótica, sintaxe (conceitual, porém formada de relações significantes) e semântica (gerativa) são estruturas complementares.

Nessa complementação de significados apresentados por meio do texto, Ester passa a ser vista por sua bravura e coragem ao enfrentar a morte pela libertação de uma nação, uma rainha cuja fala registrada é de honra e impetuosidade sacrificial. Dirigindo-se a Mardoqueu sua ordenança é repleta de verbos no imperativo:

Vai, ajunta a todos os judeus que se acharem em Susã, e jejuai por mim, e não comais nem bebais por três dias, nem de dia nem de noite e eu e as minhas servas também assim jejuaremos. E assim irei ter com o rei, ainda que não seja segundo a lei; e se perecer, pereci (Ester 4.16⁷ - ACF).

Essa declaração traz consigo diversas marcas identitárias que são exploradas na obra de Lastman por sua postura de convicção e determinação. Mesmo em um ambiente difícil para a mulher, Ester não recua diante da possibilidade de se expor ao rei e falar com ele diante dos outros. Pouquíssimas vezes reportada em primeira pessoa - em um livro com dez capítulos, é apenas no final do quarto capítulo que a personagem principal tem sua voz registrada -, porém, isso não impede que o leitor veja uma mulher forte e determinada, que toma grandes decisões, mesmo podendo declinar delas, assim como o fez Vasti. Ester era respeitada por sua influência pessoal, por ser conhecida como uma mulher de valor e de virtudes. Mardoqueu confiava nela. Um homem que colocou a vida de uma nação nas mãos de uma mulher, desde o início, por já saber que seu povo seria extinto servindo aos babilônicos.

Ester aqui deixa claro seu temor a Deus quando ordena os jejuns e declara que também jejuará para que o seu Deus intervenha por ela. Depois disso, a declaração mais altruísta que poderíamos encontrar: “se perecer, pereci” (Ester 4.16 - BJ). Assim também fez Jesus, cuja vida foi entregue por seu povo, cujo medo não suplantou o desejo de salvar sua descendência e que o valor da obediência a Deus foi maior do que sua própria vida. Essa comparação é absolutamente significativa e traz à tona a representação cultural da mulher heroica.

2. O contexto e a trama

O consumo sistemático da Bíblia, feito há gerações, e seus ensinamentos a respeito de comportamentos, formas de pensamentos e ressignificação da vida, influenciam fortemente aqueles que se propõem a crer em sua verdade não apenas literária mas como sendo a Palavra de Deus, inquestionável e inviolável. Seus contextos de produção devem ser analisados e suas figuras de linguagem adaptadas às necessidades da vida moderna para que haja um bom entendimento do que essa obra comunica. Nós também sabemos como um conjunto de obras influencia a sociedade em seu caráter cultural que “simbolizam para nós o passado, estranho e contudo familiar, que sentimos dever compreender de algum modo se quisermos compreender a nós mesmos” (ALTER; KERMODE (orgs), 1997, p. 11). Nesse sentido, Lastman produz uma obra que conta a história da rainha Ester e do triunfo de seu povo, e esse é o *corpus* que analisaremos neste escrito.

O fato de Ester obedecer ao tio e seguir fazendo o que se espera dela, pelo poder exercido sobre seu corpo através da cultura de sua época, repetida à exaustão, não impede que sua graça alcance o favor do rei que “amou a Ester mais do que a todas as mulheres, e alcançou perante ele graça e benevolência” (Ester 2.17). O que se pretende ressaltar aqui é que Ester consegue ser quem é, demonstrar graça e alcançar o favor de todos, mesmo limitada às permissões e escolhas que lhe são impostas por aqueles a quem deve obediência segundo a normatividade a que está inserida. É importante pontuar aqui o contexto de produção do Livro de Ester e o momento cronológico em que os judeus estavam situados.

Nesse período histórico, o reino de Israel estava dividido em dois: o Reino do Norte, chamado Israel, e o Reino do Sul, chamado Judá, sendo ambos levados escravos por povos inimigos. Antes do exílio, por motivos políticos, o reino estava dividido em dois, formando agora um único grupo de escravizados sob o governo babilônico. Judá, o

reino que nos interessa para essa análise, fora derrotado e levado cativo pelo rei Nabucodonosor, na Babilônia, na época do rei Jeconias. A história do reino dividido é relatada na Bíblia sagrada nos seguintes livros: I Reis, II Reis, livros de I e II Crônicas e Livros proféticos. Depois da derrota do império babilônico e sua conquista pelos persas, em 539 a.C, a sede do governo dos exilados judeus passou à Pérsia. A história do livro de Ester aconteceu nos dias do reinado do rei Assuero, que abrangia desde a Índia até a Etiópia, sendo um grande reino, poderoso e rico. Susã, capital do reino nesta época, é o palco da história dos judeus exilados na Pérsia.

Considerado um livro histórico, o narrador bíblico conta ao povo a respeito de sua cultura e ensina aos judeus sobre sua festa de libertação, o Purim. Por ter seus acontecimentos no período do terceiro retorno pós-exílio à Jerusalém do cativo de setenta anos na Babilônia, Alter e Kermode (1997) nos apresentam um perfeito resumo do que a obra busca convencer o leitor:

O Livro de Ester ensina aos judeus que sua festa de libertação nacional se origina de um evento histórico. Ele lhes explica por que essa festa tem o nome não hebraico de Purim e como observá-la. Também procura imbuí-los de orgulho pelas realizações de seus ancestrais, que viviam em terra estrangeira e enfrentavam inimigos impiedosos. (ALTER; KERMODE (org), 1997, p. 359)

Tendo sido registrado, provavelmente, entre os capítulos 6 e 7 do Livro de Esdras, a história da rainha Ester acontece em meio a uma grande dispersão do povo de Deus que busca voltar à terra prometida, Canaã, sob o comando de Esdras, escriba da lei, e Neemias, governador de Jerusalém. Nele temos uma rainha comprometida com a causa de seu povo, que usa de sua posição, convenhamos, não muito eminente, se analisada do ponto de vista cultural, para conduzir o rei a uma decisão a seu favor, salvando todo o povo hebreu da condenação de morte. Embora o brilhantismo de Ester não apague o juízo universal que diz respeito ao lugar da mulher, sua submissão e sua subjugação frente àquele que detém sua posse, seja o próprio pai, o marido ou o homem responsável por sua vida, diz respeito a formação ideológica sobre o imaginário feminino que passou a ter registrado no cânon uma representante cujas ações dá origem a festa judaica do Purim, comemorada até hoje como o dia da libertação do povo em uma das tradições mais importantes da cultura judaica. Justo por esse motivo, a leitura dessa história de vitória pode ser utilizada para ensinar e estimular aquele que, ao

observar a trajetória de Ester, sinte-se também impelido a reinventar seu próprio enredo através da astúcia e da sabedoria ensinada, diante de uma dificuldade.

3. A iconografia e a construção da subjetividade



Figura 1: Haman Begging Queen Esther for Mercy

Separamos um texto iconográfico muito rico em significações, que explora amplamente os recursos linguísticos e semióticos, além de contar a história de um povo na Antiguidade, trazendo elementos discursivos carregados de marcas culturais e conhecimentos ideológicos. Queremos evidenciar a necessidade de nos voltarmos à esta Literatura que sobrevive e ainda pulsa em nossa sociedade há milênios. Para esse artigo, optamos por explorar os arranjos enunciativos a fim de identificar uma identidade específica, a da mulher, pois trata-se de uma gama extensa de recursos imagéticos que poderiam nos levar a discutir as configurações do medo, das estratégias de controle e manipulação dos sujeitos, da vingança, do estabelecimento das relações de poder, etc. Porém, decidimos aqui discutir os jogos subjetivos e como isso corrobora para a construção dos sentidos.

Ao observarmos a imagem, podemos notar algumas características que elevam Ester e criam uma representação feminina bem definida. As cores de sua vestimenta, o amarelo e o vermelho, são as mesmas cores das vestimentas do rei Assuero, mostrando ela ser parte da realeza e ter em sua pessoa a majestade contida também no rei. O que os diferencia, pois até mesmo as feições de raiva e escárnio contra Hamã são idênticas, é a

coroa real. Continuando a análise da figura de Ester, vemos uma mulher sobre uma poltrona bastante grande, cujo apoio de pés tem como formato as nuvens do céu, remetendo essa mulher aos átrios celestiais através de seu pé direito. Esse pé direito é o mesmo que mantém Hamã afastado em sinal de justiça e incorruptibilidade. No momento retratado na pintura, Hamã, um homem poderoso, o que fica marcado pela quantidade de anéis em seus dedos e pela roupa de coloração azul, está a implorar por misericórdia, por sua vida, já que Ester o havia entregue ao rei como culpado pelo decreto de morte que a mataria e também a toda sua nação.

A mesa farta e os servos, colocados em segundo plano na imagem, denotam o poder e a grandiosidade dos que sentam à mesa. A bacia de ouro ao lado da mesa, utilizada para limpeza e purificação antes das refeições, enaltecem ainda mais a riqueza e o poderio dos que ali estão. A rainha convida seu marido para um banquete junto a seu algóz, Hamã. Todo o livro de Ester é cerceado por banquetes: primeiro aquele em que Vasti envergonha o rei e causa sua destituição do posto de rainha, segundo “o banquete de Ester”, com o qual o rei comemora seu casamento dando alívio a todo o povo e convidando toda a província para participar, e terceiro são os banquetes oferecidos por Ester ao rei. No relato bíblico, os banquetes²⁶⁵ sempre marcam um período de mudanças, alianças e de renovação da confiança de um povo, portanto quando Vasti se recusa a atender a um pedido do rei enquanto este oferecia um grande jantar, mostra o quão ofensiva foi sua atitude para a liderança desse homem. O banquete de casamento entre Assuero e Ester sela a aliança entre ele e Mardoqueu, tutor de Ester, garantindo o domínio do rei e sua descendência. Como instrumento de intervenção, as refeições oferecidas por Ester ao rei são utilizadas como uma forma de conquistar novamente seu favor e chamar sua atenção aos seus talentos como serva, nos quais a rainha se coloca em posição de servidão para alcançar do rei o seu desejo, como veremos a seguir.

Na expectativa do enforcamento do tio de Ester, o que acontece a seguir mostra que a fidelidade e a obediência a Deus praticada pelos homens traz recompensas. O texto destaca que, naquela mesma noite, Assuero tem dificuldade de sono e manda trazer a ele o livro de registro das crônicas do rei, no qual estava registrada a denúncia feita por Mardoqueu, por meio de Ester, sobre os servos que o tentariam matar. Então, de forma bastante bem-humorada, dando-se a se conhecer o senso de humor do

²⁶⁵ Para uma discussão mais aprofundada a respeito da importância da alimentação no tempo bíblico, indico a obra *Alimento & Fé: uma teologia da alimentação* (WIRZBA, Norman, São Paulo: Edições Loyola, 2014).

narrador, o rei manda chamar Hamã e lhe pergunta que tipo de honra se dá a um homem de que o rei se agrada. Esse momento narrativo também destaca o fato de que o orgulhoso não agrada àquele que conta a história, pois Hamã, ainda em estado eufórico, acreditando estar o rei falando dele, aumenta em grande número o espetáculo de honraria que acha ser suficiente para enaltecer aquele que agrada o coração do rei. Esse relato poderia ser ainda muito explorado em seu percurso narrativo, mostrando como Hamã sai de seu estado eufórico para o disfórico rapidamente. No entanto, só o que interessa dele para essa análise é saber que nesse momento Hamã começa a ser envergonhado e entristecido por suas decisões contra a nação conhecida como separada por Deus. O reconhecimento da soberania dos judeus sobre os gentios se dá no versículo 13 do capítulo 6, no qual Hamã volta para casa, encontra novamente seus amigos e sua esposa, e ela diz:

Se Mardoqueu, diante de quem já começaste a cair, é da descendência dos judeus, não prevalecerás contra ele, antes certamente cairá diante dele. A mesma mulher que há pouco dava péssimos conselhos ao marido, agora, sabiamente, se submete à soberania do Deus dos judeus (Ester 6.13 - ACF).

O capítulo 7 do livro conta os acontecimentos do segundo banquete preparado por Ester a Assuero e Hamã, e novamente o rei pergunta à esposa o que era de seu desejo, então ela responde que aquilo que a vinha perturbando era a destruição de sua vida e a de seu povo:

Se, ó rei, achei graça aos teus olhos, e se bem parecer ao rei, dê-se-me a minha vida como minha petição, e o meu povo como meu desejo. Porque fomos vendidos, eu e o meu povo, para nos destruírem, matarem, e aniquilarem de vez; se ainda por servos e por servas nos vendessem, calar-me-ia; ainda que o opressor não poderia ter compensado a perda do rei (Ester 7.3-4 - ACF).

O fato de Ester sempre colocar a si mesma como elemento de ligação afetivo entre o povo e o rei é evidenciado pelo narrador quando pede por sua vida e deseja a redenção de seu povo; também quando coloca o pronome “eu” antes de fazer referência ao povo dizendo que haviam sido vendidos. E ela finaliza garantindo ao rei que seu opressor não seria capaz de compensar tal perda, destacando o fato de ser tida em alta consideração e respeito. Esses pontos, quando evidenciados no texto, trazem à tona o grande valor dessa mulher, tanto para os judeus quanto para o reinado.

Diante disso, ela também revela ao rei quem havia ordenado tais maldades e Hamã perturba-se diante dos dois. Assuero retira-se do aposento, e o desfecho enaltece ainda mais a personagem feminina: Hamã se pôs em pé a rogar à rainha Ester por sua vida (Ester 7.7), prostrando-se a seu leito em busca de seu perdão. Nesse instante, retorna o rei e, o vendo nessa posição, interpreta que Hamã buscava violentar Ester e sua sentença é ainda mais cruel: cobriram-lhe a cabeça e o sentenciaram à morte na mesma força que havia sido construída por ele no intento de matar Mardoqueu. Ainda demonstrando seus sentimentos, Ester lança-se aos pés do rei e suplica-lhe “que revogasse a maldade de Hamã, o agagita, e o intento que tinha projetado contra os judeus” (Ester 8.3 - ACF), reestabelecendo sua relação com seu povo:

Se bem parecer ao rei e se eu achei graça perante ele, e se este negócio é reto diante do rei, e se eu lhe agrado aos olhos, escreva-se que se revoguem as cartas concebidas por Hamã filho de Hamedata, o agagita, as quais ele escreveu para aniquilar os judeus, que estão em todas as províncias do rei. Pois como poderei ver o mal que sobrevierá ao meu povo? E como poderei ver a destruição da minha parentela? (Ester 8.5 - ACF).

A mesa farta e os servos, colocados em segundo plano na imagem, denotam o poder e a grandiosidade dos que sentam à mesa. A bacia de ouro ao lado da mesa, utilizada para limpeza e purificação antes das refeições, enaltecem ainda mais a riqueza e o poderio dos que ali estão. A rainha convida seu marido para um banquete junto a seu algoz, Hamã.

Quando, durante a refeição que fora por ela servida, é perguntada novamente sobre o que era seu desejo, Ester usa de toda sua sedução para convidá-los novamente a outro banquete no dia seguinte. E ela consegue fazer com que ambos sintam-se valorizados, em estado de euforia, a ponto de Hamã voltar para sua casa naquela noite e mandar vir seus amigos e sua mulher, Zeres, para contar-lhes “a glória das suas riquezas, a multidão de seus filhos, e tudo em que o rei o tinha engrandecido, e como o tinha exaltado sobre os príncipes e servos do rei” (Ester 5.11). No entanto, sua felicidade se extinguiu toda vez que via o judeu Mardoqueu sentado à porta do rei sem levantar-se, curvar-se ou mover-se diante dele. Com isso, recebe o conselho de todos os que o ouviam para fazer uma força de cinquenta côvados - cerca de vinte metros de altura -, assim o faz e decide no dia seguinte pedir o enforcamento de Mardoqueu.

Chegamos aqui ao ápice da trama, ao recorte iconográfico que analisamos. Esse relato poderia ser ainda muito explorado em seu percurso narrativo, mostrando como Hamã sai de seu estado eufórico para o disfórico rapidamente, no entanto só o que nos interessa dele para essa análise é saber que nesse momento Hamã começa a ser envergonhado e entristecido por suas decisões contra a nação conhecida como separada por Deus. Diante da revelação feita por Ester, de que Hamã era o causador de sua tristeza, Assuero se retira do aposento e o desfecho enaltece ainda mais a personagem feminina: Hamã se prostra a rogar à rainha Ester por sua vida, como vemos na representação imagética, prostrando-se a seus pés em busca de seu perdão. Nesse instante, retorna o rei e, o vendo nessa posição, interpreta que Hamã buscava violentar Ester e sua sentença é ainda mais cruel: cobriram-lhe a cabeça e o sentenciaram à morte na mesma força que havia sido construída por ele no intento de matar Mardoqueu. Ainda demonstrando seu estado de alma, seu *pathos*, Ester lança-se aos pés do rei e suplica-lhe “que revogasse a maldade de Hamã, o agagita, e o intento que tinha projetado contra os judeus” (Ester 8.3), reestabelecendo sua relação com seu povo.

3. A mulher em estado heroico

Ester, do hebraico Esther, que tem como significado “estrela”, passa então a ser conhecida como a mulher que libertou o povo judeu da morte e do aniquilamento. O objeto-valor é alcançado, passando por diversos percursos narrativos diferentes, que nos mostram a importância de uma mulher que cumpre as leis dos homens, submete-se àquilo que seu Deus determina como sendo o ideal feminino, mas também enaltece a mulher que sabe antever um problema e exercer o papel de sujeito do fazer, aquele que realiza as ações necessárias para a mudança de estado dos sujeitos, ou seja, envolvida em todas as ações que constituem o enredo da narrativa, preparatórias para a performance. Ester é construída como um sujeito atualizado, que demonstra competência para a execução da performance, pois ela detém os quatro elementos semióticos para essa definição: o querer – ela quer salvar seu povo –; o saber – ela elabora os banquetes, pois sabe de seu significado cultural e poder manipulativo-; o poder – como rainha, ela tem condições de fazer esses jantares à satisfação do rei –; e o dever – ela tem o dever moral de ser o instrumento usado para a salvação dos judeus, tendo em vista sua posição de rainha sobre eles.

Como compensação de seu ato heroico, até os dias de hoje, comemora-se a festa de Purim no dia catorze do mês de Adar, ou décimo segundo mês do calendário embolístico, na qual os judeus lembram-se de como a Imperatriz Ester livrou seu povo do aniquilamento, “como o dia em que os judeus tiveram repouso dos seus inimigos, e o mês que se lhe mudou de tristeza em alegria, de luto em festa, para que os fizessem dias de banquetes e de alegria, e de mandarem presentes uns aos outros, e dádivas aos pobres (Ester 9.22).

A rainha Ester configura uma identidade feminina forte, que passa por conflitos pessoais que fortalecem sua fé, sempre configurada por uma disposição mental e de atitude incansável em voltar aos caminhos do seu Senhor e obedecer àqueles tidos como representantes e sacerdotes de Deus, no caso aqui o seu tio Mardoqueu. Uma grande mulher do Antigo Testamento, traçada pelo enunciador como um arquétipo ideal, que sobrepõe as intempéries e enfrenta o que for preciso para o mantimento e a exaltação daquilo que ela crê.

Referências

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria do Discurso: fundamentos semióticos*. 1 ed. São Paulo: Atual, 1988.

BÍBLIA. *A Bíblia Sagrada: contendo o velho e o novo testamento*. Traduzida em português por João Ferreira Almeida (acf). Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2016.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas: Pontes, 1989.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres: a Antiguidade*. Vol. 1. Porto: Edições Afrontamento, nº de edição: 470. São Paulo: EBRADIL, 1990.

FIORIN, J. L. *As Astúcias da Enunciação*: as categorias de pessoa, espaço e tempo. Editora Ática: São Paulo, 1996.

GREIMAS, A.J. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1973.

_____. COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Cultrix, 1979.

LASTMAN, Pieter. *Haman Begging Queen Esther for Mercy*. 1618. Oil on panel, 52 x 78 cm. Muzeum Narodowe, Warsaw.