

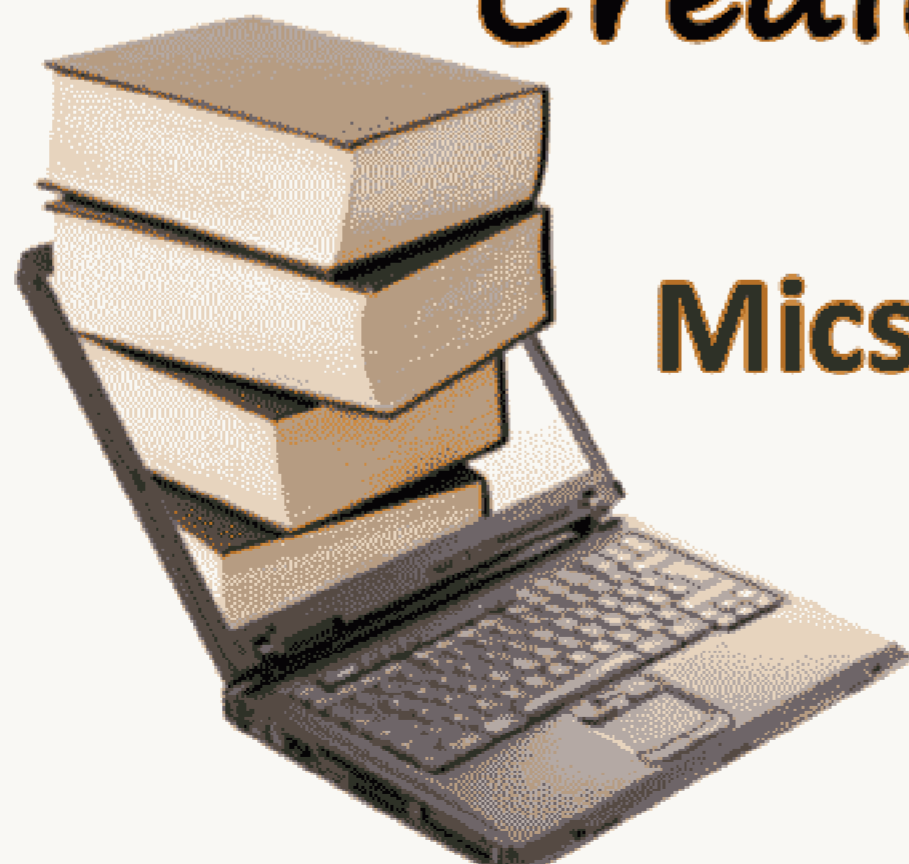
# TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

DIVERSOS TESTEMUNHOS,  
UM SÓ EVANGELHO

I. HOWARD MARSHALL

# TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

*Créditos:*



**Micscan**

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

Marshall, I. Howard

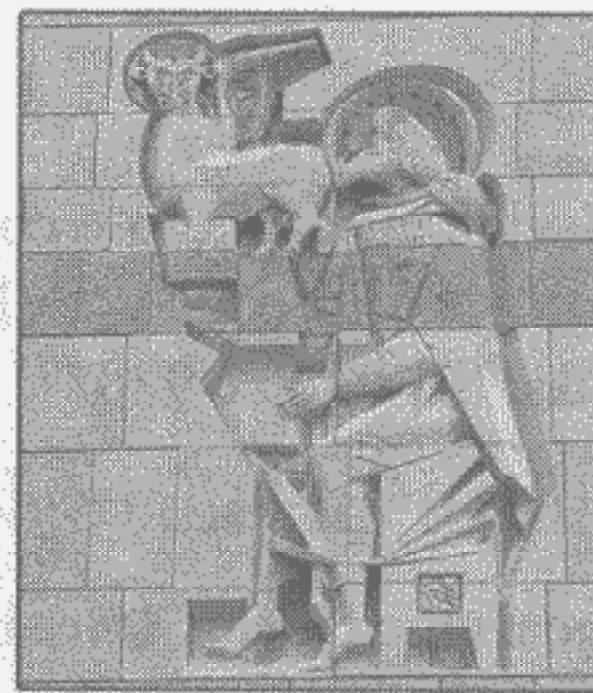
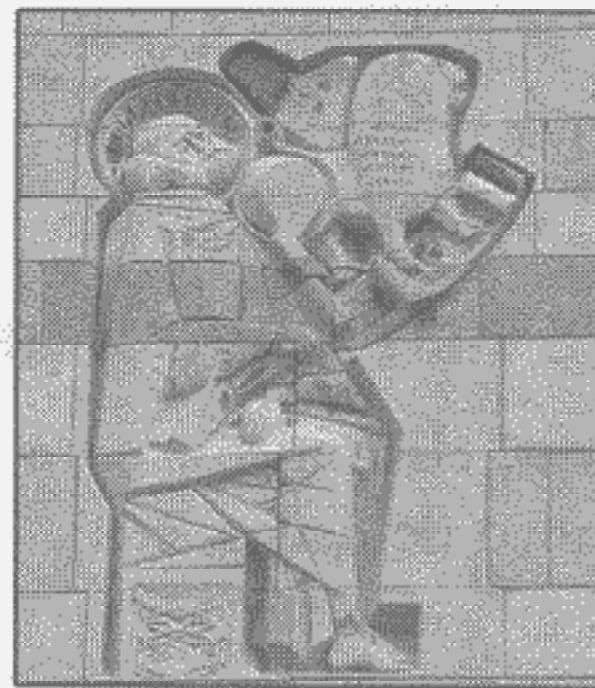
Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos,  
um só evangelho / I. Howard Marshall ; tradução Marisa K. A.  
de Siqueira Lopes, Sueli da Silva Saraiva.  
— São Paulo : Vida Nova, 2007

Título original: New Testament theology: many witnesses,  
one Gospel.

Bibliografia.

ISBN 978-85-275-0379-2

1. Bíblia. NT - Teologia I. Título.



# TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

DIVERSOS TESTEMUNHOS,  
UM SÓ EVANGELHO

TRADUÇÃO  
SUELI DA SILVA SARAIVA  
MARISA K. A. DE SIQUEIRA LOPES

I. HOWARD MARSHALL

Copyright © 2004 I. Howard Marshall

Título do original: *New Testament Theology: many witnesses, one Gospel*

Traduzido da edição publicada pela InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois.

1.<sup>a</sup> edição:2007

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

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

ISBN 978-85-275-0379-2

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

---

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Marisa K. A. de Siqueira Lopes

TRADUÇÃO

Sueli da Silva Saraiva

(páginas introdutórias; p. 102—651; páginas finais)

Marisa K. A. de Siqueira Lopes

(Introdução—p. 102)

REVISÃO

JOSÉ CARLOS SIQUEIRA

REVISÃO DE PROVAS

Ubevaldo G. Sampaio

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Kelly Christine Maynarte

CAPA

Magno Paganelli

---

Para Dai, Doug, Alan e Nathalie, meus filhos e nora

# SUMÁRIO



Prefácio .....	9
Abreviaturas .....	11

## PARTE 1 INTRODUÇÃO

1. Como fazer uma teologia do Novo Testamento? .....	15
--	----

## PARTE 2 JESUS, OS EVANGELHOS SINÓTICOS E ATOS

2. Os Evangelhos e a teologia do Novo Testamento .....	47
3. O Evangelho de Marcos .....	53
4. O Evangelho de Mateus .....	87
5. Lucas – Atos: O primeiro tratado .....	117
6. Lucas – Atos: A continuação .....	139
7. A teologia dos Evangelhos Sinóticos e Atos .....	163

## PARTE 3 AS EPÍSTOLAS PAULINAS

8. A Epístola aos Gálatas .....	185
9. As Epístolas aos Tessalonicenses .....	207
10. A Primeira Epístola aos Coríntios .....	221
11. A Segunda Epístola aos Coríntios .....	247
12. A Epístola aos Romanos .....	265
13. A Epístola aos Filipenses .....	297
14. A Epístola a Filemom .....	313
15. A Epístola aos Colossenses .....	317
16. A Epístola aos Efésios .....	329
17. As Epístolas Pastorais .....	345
18. A teologia das epístolas paulinas .....	365
19. Paulo, os Evangelhos Sinóticos e Atos .....	407

## PARTE 4 A LITERATURA JOANINA

20. O Evangelho de João .....	425
21. As Epístolas de João .....	457
22. O Apocalipse de João .....	473
23. O Evangelho, as Epístolas e o Apocalipse de João .....	489
24. João, os Evangelhos Sinóticos, Atos e Paulo .....	499

## PARTE 5 HEBREUS, TIAGO, 1-2PEDRO E JUDAS

25. A Epístola aos Hebreus .....	521
26. A Epístola de Tiago .....	539
27. A Primeira Epístola de Pedro .....	551
28. A Epístola de Judas .....	565
29. A Segunda Epístola de Pedro .....	573
30. Hebreus, Tiago, 1-2Pedro e Judas no Novo Testamento .....	583

## PARTE 6 CONCLUSÃO

31. Diversidade e unidade no Novo Testamento .....	605
Bibliografia .....	627
Sugestão de leitura .....	653



# PREFÁCIO



**E**ste livro pretende ser um manual da teologia do Novo Testamento, cuja profundidade e extensão sejam, porém, compatíveis com seu uso tanto por estudantes quanto por todos que se interessam pelo tema. Em uma época em que encontramos livros imensos sobre os mais variados assuntos relacionados ao Novo Testamento, procurei ser o mais sucinto possível e escrever uma obra com um escopo bastante manejável.

Em geral, as obras que estudam a teologia do Novo Testamento tendem a ser organizadas segundo a ordem em que os temas são tratados ao longo do Novo Testamento, ou segundo as doutrinas de cada um de seus livros. Adotei, no entanto, uma abordagem diferente: deixei cada livro do Novo Testamento falar por si mesmo e, então, procurei apresentar uma espécie de síntese de suas doutrinas. Toda abordagem possui suas falhas, e a falha da abordagem que adotamos está no fato de a discussão dos diversos temas, por exemplo, sobre a igreja, estar espalhada por vários capítulos. Porém, o ponto forte de nosso método se encontra na condição dada para que a estrutura e o conteúdo da discussão sejam moldados por aquilo que cada autor procurou transmitir nos documentos originais. Com o intuito de evitar a repetição, alguns tópicos, que mereceriam igual tratamento em mais de um contexto, em geral serão tratados em um único capítulo (por exemplo, o conceito de igreja como corpo de Cristo é tratado no capítulo sobre Efésios, embora também pudesse ter sido estudado em Colossenses).

Ainda segundo nosso propósito de escrever um livro adequado para o uso de estudantes, a bibliografia foi deliberadamente restrita a obras de fácil acesso. Contudo, dois ou três dos comentários que indiquei para cada livro do Novo Testamento podem ser classificados entre os mais densos que existem atualmente, sendo que alguns deles exigem ao menos um conhecimento básico do grego. Não vejo razão alguma em se fornecer bibliografias exaustivas (que de qualquer maneira nem eu mesmo tenha lido) e deixar de indicar ao estudante os livros aos quais ele deve dar prioridade. De modo geral, não indiquei livros escritos em outras línguas,

com uma única exceção: fiz referência às principais teologias do Novo Testamento escritas em alemão, nas ocasiões em que considerei apropriado (e muito ocasionalmente indiquei outras obras que tenham me influenciado).

Agradeço a InterVarsity Press por sua paciência em aguardar o término deste livro, por tantas vezes prorrogado por mim, e também por seu belo trabalho de edição.

I. Howard Marshall

# ABREVIATURAS



ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
A21	Almeida Século XXI
AR ou ARA	Almeida Revista e Atualizada
ARC	Almeida Revista e Corrigida
BBR	Bulletin for Biblical Research
BJ	Bíblia de Jerusalém
BJRL	Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CTJ	Canadian Theological Journal
DJG	Dictionary of Jesus and the Gospels
DLNTD	Dictionary of the Later New Testament and Its Developments
DNTB	Dictionary of New Testament Background
DPL	Dictionary of Paul and His Letters
EDBT	Evangelical Dictionary of Biblical Theology
EDNT	Exegetical Dictionary of the New Testament
EQ	Evangelical Quarterly
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
NIV	New International Version
NRSV	New Revised Standard Version
NTS	New Testament Studies
NVI	Nova Versão Internacional
REB	Revised English Bible
SJT	Scottish Journal of Theology
SNT (SU)	Studien zum Neuen Testament (und seiner Umwelt)
TNIV	Today's New International Version
TynB	Tyndale Bulletin

# COMO FAZER UMA TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO?



Antes de discutirmos o modo como podemos escrever uma teologia do Novo Testamento, é necessária uma palavra sobre a legitimidade e a possibilidade dessa iniciativa.

## O NOVO TESTAMENTO COMO OBJETO DE ESTUDO

---

O crítico mais proeminente contra tal iniciativa é Heikki Räisänen, que aponta quatro motivos pelos quais considera que isso não deve e não pode ser feito.<sup>1</sup>

Primeiro, ele afirma que história e teologia não devem se misturar. Nesse sentido, alega que não é tarefa dos estudiosos do Novo Testamento, no desempenho de sua função, tratar de teologia. Antes, o seu âmbito de atuação é o campo da história. O que um estudioso do Novo Testamento pode fazer é simplesmente escrever um relato descritivo sobre a igreja primitiva e nada mais do que isso. Escrever teologia é uma tarefa prescritiva, e o estudioso do Novo Testamento não possui autoridade para prescrever coisa alguma a ninguém.

Segundo, Räisänen defende que a própria natureza do material nos restringe a escrever um relato histórico sobre a religião dos primeiros cristãos. Nesse ponto, ele retoma a proposta específica apresentada por William Wrede no século passado.

Em terceiro lugar, ele afirma que um estudo que se limita à análise dos documentos neotestamentários pode se dizer que repousa sobre uma limitação artificialmente imposta. Uma limitação determinada pelo processo de constituição do cânon, que por sua vez representa uma decisão teológica posterior, cujas bases não se encontram na história da igreja primitiva.

---

<sup>1</sup> Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program* (Londres: SCM Press, 1990).

Em último lugar, ele alega que existe tamanha contradição entre esses documentos que seria impossível nos basearmos neles para extrair uma única teologia do Novo Testamento, no sentido de uma perspectiva teológica que fosse unificada e comum a todos os documentos existentes.

Os argumentos de Räsänen foram alvo de uma refutação detalhada e bastante convincente por parte de Peter Balla.<sup>2</sup> À primeira alegação de Räsänen, Balla responde que não existe uma boa razão para a teologia dos primeiros cristãos não ser objeto de um estudo histórico. Acrescenta ainda que esse estudo pode ser realizado sem que seu ponto de partida seja necessariamente uma perspectiva eclesiástica, ou que sua conclusão seja uma declaração sobre aquilo em que a igreja deva crer. O primeiro raciocínio de Balla é bastante sólido, mas a segunda objeção ainda precisaria de uma análise adicional mais detalhada.

Talvez a resposta mais simples e convincente para o segundo argumento apresentado por Räsänen seja a constatação de que surgiram nos últimos anos nada menos do que dez grandes obras escritas por acadêmicos do Novo Testamento de altíssima competência e ligados a vertentes teológicas bastante distintas.<sup>3</sup> É muito difícil acreditar na idéia de que todos eles estejam unidos em torno de algo basicamente ilegítimo, sendo ainda que a própria existência de suas obras demonstra que essa é uma iniciativa possível!

## A QUESTÃO DO CÂNON

O terceiro argumento de Räsänen possui maior peso. A princípio, coloca-se o seguinte questionamento: o conjunto de vinte e sete documentos, que constitui o Novo Testamento, forma de fato uma coletânea unificada e capaz de uma diferenciação válida frente a outros documentos do período? Em outras palavras, esses documentos se constituem em um adequado objeto de estudo? É correto analisar os documentos do Novo Testamento por si mesmos? Ou ainda, é certo excluir dessa análise, por exemplo, documentos escritos pelos pais apostólicos, o *Evangelho de Tomé* ou o *Evangelho de Pedro*? É possível apontar cinco argumentos em defesa do cânon, sendo que, a meu ver, os quatro primeiros são bastante sólidos.

Primeiro, esses documentos foram reconhecidos por cristãos em períodos seguintes como um conjunto de livros sagrados que gozavam do mesmo *status* atribuído aos escritos que os judeus aceitavam como suas Escrituras. O formato da coletânea e a essência de seu conteúdo foram fundamentalmente determinados por volta do final do segundo século da era cristã. No entanto, foi somente

<sup>2</sup> Peter Balla. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).

<sup>3</sup> Ver as obras de Klaus Berger, G. B. Caird, J. Gnllka, Ferdinand Hahn, Hans Hübner, George Eldon Ladd, Walter Schmithals, Georg Strecker, Peter Stuhlmacher e Ulrich Wilckens, todas mencionadas na bibliografia deste livro. Sabemos que mais obras estão sendo produzidas.

no ano 367 d.C. que surgiu a primeira declaração, ainda existente, sobre a lista dos livros que mais tarde seriam quase que universalmente aceitos como canônicos.<sup>4</sup> Podemos admitir que todo o processo, no qual esses livros foram reunidos e separados dos demais, desenvolveu-se por um longo período após sua redação e, também, que não foram escritos com a intenção deliberada de formar um conjunto de livros. O próprio fato de um consenso haver surgido em torno deles, no entanto, é suficiente para sustentar a posição de que a igreja primitiva estava certa ao reconhecer nessas obras certas características comuns, as quais constituem a base de sua unidade.

Segundo, esses documentos foram escritos pelos primeiros seguidores de Cristo, indivíduos que participaram pessoalmente do nascimento e da expansão da igreja ou que tiveram um contato bastante próximo com os participantes, sendo que ambos viveram no primeiro século da era cristã.<sup>5</sup> Portanto, há uma base para uma possível unidade no que diz respeito ao local e ao tempo relativamente limitados em que esses documentos foram escritos.

Em terceiro lugar, os livros do Novo Testamento constituem praticamente a totalidade da literatura cristã que sobreviveu do primeiro século, embora alguns documentos dos pais apostólicos (como 1 Clemente e a Didaquê) também sejam provavelmente do mesmo período. Da mesma forma que a disputa pela posse do território da Caxemira não significa que a Índia e o Paquistão não possam ser considerados dois países distintos, o fato de que possa existir certa coincidência entre as datas dos últimos livros do Novo Testamento e dos primeiros escritos dos pais apostólicos (e também de outros documentos cristãos do mesmo período) não é motivo suficiente para se questionar a existência de um núcleo perfeitamente identificável em ambos os tipos de literatura. A distinção básica entre a literatura cristã do primeiro e do segundo séculos continua sendo válida, mesmo que o limite entre ambas não possa ser traçado com precisão, exceto pela constituição do cânon.

Em quarto lugar, os livros do Novo Testamento apresentam uma unidade temática patente, perceptível pelo fato de que todos tratam, de uma maneira ou de outra, de Jesus e da religião que se criou em torno dele. Com toda certeza, isso não implica necessariamente que todos digam as mesmas coisas sobre o

---

<sup>4</sup> Essa afirmação é controversa, mas passível de defesa. Para uma idéia sobre as diversas posições existentes, ver os artigos sobre o cânon escritos por F. F. Bruce, *DJG*, p. 93-100; Arthur G. Patzia, *DPL*, p. 85-92; e Lee M. McDonald, *DLNTD*, p. 134-144.

<sup>5</sup> É possível que me acusem de tornar as coisas mais fáceis para mim mesmo, mas duvido sinceramente de que as possíveis exceções, 2 Pedro e as Epístolas Pastorais (e Atos, seguramente), devam ser datadas de um período tão posterior quanto o segundo século. Ver Steve Walton e David Wenham, *Exploring the New Testament*, v. I, *The Gospels and Acts* (Londres: SPCK; Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2001); I. Howard Marshall, Stephen Travis e Ian Paul, *Exploring the New Testament*, v. II, *The Letters and Revelation* (Londres: SPCK; Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2002).

tema comum, ou que concordem uns com os outros. Entretanto, um corpo de documentos que possuam um tema central comum deve se constituir em um objeto legítimo de estudo.

Por último, várias vezes tem sido alegado que os documentos demonstram um tipo de pensamento cristão sem paralelos na literatura posterior. Esse julgamento é evidentemente bastante subjetivo e seria possível afirmar que alguns dos documentos do segundo século (por exemplo, a *Carta a Diagoneto*) aproximam-se bastante deles em termos de espírito e qualidade. No entanto, como ponto de vista genérico é passível de defesa. Ainda assim, não atribuiria muito peso a esse argumento.

A tese que defendemos, portanto, é que faz sentido à luz do cânon perguntar se existe uma teologia básica que seja comum a todos os livros que a igreja primitiva considerou canônicos.

Evidentemente, a aceitação dessa postura não leva à exclusão de outros documentos, estranhos ao Novo Testamento, do conjunto de nossa análise. No processo de esclarecimento do conteúdo do Novo Testamento e de reconstrução histórica do período, é essencial que façamos uso de todas as fontes relevantes, inclusive das diversas formas de literatura cristã existentes naquele momento. Tal método de análise foi característico de Ethelbert Stauffer, cuja proposta era contextualizar o Novo Testamento em relação ao que designou de “antiga tradição bíblica”, o que por vezes lhe valeu a acusação de correr o risco de atribuir quase que o mesmo *status* canônico ao material extracanônico.<sup>6</sup> Se estamos escrevendo a história da igreja primitiva, fica claro que deveremos usar todas as fontes disponíveis. No entanto, se estamos escrevendo um relato sobre a teologia do Novo Testamento, nossa tarefa então é trazer à tona seu conteúdo, da mesma forma que uma apresentação do pensamento de Shakespeare tomaria como base suas obras, embora as inserisse no contexto mais amplo de outras obras escritas por dramaturgos do mesmo período, ou ainda como o estudo dos fundadores do Partido Trabalhista inglês iria se basear em seus discursos, mas sempre no contexto do que fora dito por outros políticos contemporâneos.<sup>7</sup>

## AS QUESTÕES RELACIONADAS AO CARÁTER CIRCUNSTANCIAL, À DIVERSIDADE E À EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO

Ao tratar da quarta objeção levantada por Räisänen, teremos agora de enfrentar diversas dificuldades em nosso estudo, decorrentes da própria natureza e da história dos documentos sob análise.

A primeira dificuldade consiste no fato de que, entre os livros que compõem o Novo Testamento, não há nada parecido com um manual de teologia já

<sup>6</sup> Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology* (Londres: SCM Press, 1955), p. 20.

<sup>7</sup> Ver mais adiante a nota número 13.

pronto. Nenhum dos livros foi especificamente escrito com um enfoque teológico, ou seja, com o propósito de ser um relato sistemático e detalhado sobre a visão de seu autor acerca da existência de Deus, do mundo e do modo como ambos se relacionam. Ao menos alguns dos livros possuem um caráter circunstancial, isto é, foram especificamente escritos em ocasiões determinadas, para um grupo de pessoas definido e nos mostram o que seus autores consideravam como relevante para tal público em particular. Podemos com certeza afirmar isso em relação às epístolas de Paulo. Em geral acredita-se que os evangelhos também foram escritos para comunidades específicas, embora essa concepção esteja sujeita a certas ponderações.<sup>8</sup> Além disso, fica evidente que Paulo certamente considerava algumas das epístolas que escreveu para determinadas igrejas, senão todas elas, como material que poderia ser aplicado também em outras igrejas. No entanto, mesmo considerando-se que os livros sejam mais do que simplesmente circunstanciais, permanece válido o fato de que nenhum deles traz uma apresentação completa e sistemática da teologia de seu autor. Portanto, é bem provável que seja impossível analisar qualquer um deles para se obter o conteúdo da teologia de seu autor. E pode até haver certos casos duvidosos a respeito do grau de consciência que o autor possuía de algum tipo de teologia formada. Apesar disso, a dificuldade da tarefa em si mesma não consiste em um argumento contra a tentativa de reconstrução dessa teologia, ainda que isso seja empreendido a partir de obras que não sejam especificamente teológicas.

A existência de uma considerável variedade e diversidade entre os livros que compõem o Novo Testamento é nossa segunda dificuldade. O período de formação do Novo Testamento – anteriormente referido como “curto”, quando comparado à longa extensão do período posterior da história da igreja – também pode ser visto, sob outra ótica, como um período relativamente longo (de cerca de 50 anos), aliando-se a isso o fato de que os documentos eram provenientes de uma ampla área geográfica que ia de Jerusalém a Roma.

Os livros diferem uns dos outros em função de seu gênero literário, sendo que os gêneros específicos: evangelhos, epístolas e literatura apocalíptica, apresentam uma notória dificuldade de definição em relação às suas características.

Existe ainda o fato de que os livros retratam uma tamanha variedade de perspectivas entre si, que alguns estudiosos chegam a alegar que contêm contradições.

Todos esses aspectos dão origem à questão sobre a existência ou não de uma suficiente unidade de pensamento entre os livros do Novo Testamento, a ponto de justificar sua análise conjunta. No entanto, mesmo que não possamos partir do pressuposto da unidade do pensamento neotestamentário, ainda assim faz

---

<sup>8</sup> Richard J. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998). Embora a tese principal seja atrativa, ainda deixa espaço para acreditarmos que os evangelistas foram influenciados pelas comunidades em que viveram e que, portanto, escreveram de forma mais específica para essas comunidades e suas necessidades, em vez de haverem tentado adotar uma abordagem mais católica.



sentido, sob o ponto de vista histórico, analisar o *corpus* constituído pelos primeiros livros cristãos, com o propósito de identificar as teologias ali representadas. O esforço seria válido ainda que o resultado nos demonstrasse que as supostas coesão e unidade alegadas fossem algo duvidoso. Quer gostemos ou não, temos diante de nós essa coletânea de livros como um objeto a ser investigado.

A terceira dificuldade encontra-se no fato de que esses livros são fruto de um processo de evolução do pensamento que nitidamente se divide, no mínimo, em duas fases principais:

*A primeira fase* refere-se ao período bastante breve do ministério de Jesus, encerrado com sua morte em 30 d.C., ou por volta dessa data. Os quatro evangelhos apresentam-se como relatos históricos do período, pois descrevem (como disse Lucas) todas as coisas que Jesus “começou a fazer e a ensinar”.

*A segunda fase* consiste do período posterior à morte de Jesus, durante o qual o pequeno grupo de seus seguidores cresceu em número e difundiu-se, formando igrejas por toda a porção oriental do mundo mediterrâneo. Foram eles que produziram a literatura que carrega a mensagem cristã, explicando-a e aplicando-a às necessidades das primeiras audiências. Contudo, essa mensagem não era uma mera continuação daquilo que Jesus havia ensinado, mas antes uma proclamação sobre Jesus e sua contínua relevância. Uma análise mesmo que superficial dos evangelhos e das epístolas mostra que os ensinamentos de Jesus e os de seus discípulos estão bem longe de serem considerados idênticos, mesmo que haja muita coisa em comum entre ambos.

O limite entre as duas fases está obscurecido pelo fato de os evangelhos terem sido escritos somente durante a segunda fase (e, de acordo com a visão geral, bem no final do período)<sup>9</sup>, de forma que, até certo ponto, refletem inevitavelmente os interesses e a perspectiva dessa etapa. Portanto, existe um delicado problema de caráter histórico na tentativa de se descobrir exatamente o que Jesus disse e fez, e a forma como ele teria sido visto pelas pessoas de seu tempo. Há uma dificuldade adicional causada pela diversidade de locais e períodos da segunda fase em que os diferentes documentos se originaram. Assim, temos que encarar o problema de tentar se reconstituir a origem e o processo de evolução do pensamento desses documentos. Se nos concentrarmos nos livros que hoje compõem o Novo Testamento, estaremos lidando com documentos que se enquadram em uma espécie de evolução cronológica e que, portanto, não podem ser todos tratados da mesma forma. E, estando empenhados em reconstruir a teologia da igreja primitiva durante o primeiro século, temos um compromisso ainda maior com a descrição de um riquíssimo panorama de idéias em processo de mudança e evolução. No entanto, nada disso, em princípio, torna nossa tarefa demasiado complexa ou impossível.

<sup>9</sup> A posição universalmente aceita é que Paulo escreveu suas epístolas antes de os evangelistas terem escrito os evangelhos.

## MÉTODOS UTILIZADOS PARA ESSA TAREFA

Mantendo sempre em mente os três aspectos relativos à diversidade do material, podemos tentar definir nosso tema de estudo em termos mais precisos e, para tanto, devemos conhecer alguns dos métodos recentes nesse sentido.

Uma definição provisória da nossa tarefa talvez possa nos ajudar: o propósito de quem estuda a teologia do Novo Testamento é investigar a evolução do pensamento dos escritores do Novo Testamento a respeito de Deus e do mundo, mais especificamente do mundo dos seres humanos<sup>10</sup>, bem como a forma como ambos se relacionam.

Essa é uma definição suficientemente ampla para o tema do nosso estudo e, ao mesmo tempo, exclui certas outras coisas ou, no mínimo, reconhece seu caráter secundário. Assim, ela exclui a hipótese de se tentar escrever uma história da igreja primitiva, exceto no que tange aos aspectos históricos que contribuam ao propósito de compreensão da teologia.

Exclui igualmente o exame do Novo Testamento como uma simples peça de literatura, embora deva ficar claro, mais uma vez, a relevância para nós do estudo literário na análise teológica.

Essa definição também traça uma nítida distinção entre o estudo da teologia do Novo Testamento e o estudo da religião dos primeiros cristãos, apesar da religião também ser importante ao nosso propósito na medida que ela dá origem à teologia, que, por sua vez, possui a tendência de dar forma à prática religiosa.

Não encontraríamos grande dificuldade em elaborar, por exemplo, a teologia da Igreja Independente da Escócia do século vinte. Bastaria que fizéssemos uma descrição acerca da visão característica e já sedimentada desse grupo específico de cristãos, pois se trata de uma comunidade relativamente pequena, com certa homogeneidade e bastante consciente da necessidade de adotar uma postura sistemática com relação à sua teologia, fundamentando-a solidamente na teologia da Reforma. Já uma descrição da teologia anglicana do século vinte, por outro lado, seria uma tarefa muito mais difícil, pois precisaríamos considerar um conjunto bem mais amplo de teorias e perspectivas, em que diversos grupos se opõem e até mesmo se contradizem uns os outros. Mas, ainda assim, teríamos algo que poderíamos descrever como tipicamente anglicano em comparação com outras teologias, como a presbiteriana ou a católica, por exemplo.

No entanto, como estudar o surgimento e a rápida expansão do cristianismo, no momento em que era composto por vários grupos, incluindo os judeus, com seus dogmas tradicionais, e os gregos e romanos, que há pouco adoravam uma diversidade de ídolos? Vários métodos têm sido adotados, alguns deles mais viáveis do que outros, conforme avaliaremos a seguir.

Pelo que já foi dito, deve ter ficado bem claro que não podemos simplesmente juntar todos os livros do Novo Testamento de forma indiscriminada, ou

<sup>10</sup> Porém, certamente sem excluir os animais e os seres inanimados!

considerá-los como uma mina de onde extrairemos as pedras para a construção de nosso edifício teológico. De fato, seria possível fazer uma compilação de afirmações teológicas retiradas do Novo Testamento, o que não passaria de um harmônico apanhado de citações aleatoriamente extraídas de seus livros. Esse método iria apenas arrancar as afirmações para fora de seus contextos originais e, portanto, deixaria de proceder a uma análise mais cuidadosa de suas nuances e variações, aspecto necessário para se aferir com precisão o que elas pretendiam dizer e quais as suas implicações. Com isso, partiríamos do pressuposto de que todas as citações necessariamente refletem o mesmo ponto de vista. Contudo, podemos equiparar a teologia a uma mera coletânea de textos? É certo que deve haver algum tipo de organização. Assim, qual o critério para se organizar uma coletânea de textos? Se quisermos construir um edifício, e não um mero amontoado de tijolos, é necessário que tenhamos um projeto ou planejamento.

Em consequência disso, o primeiro método apresentado não pode na prática ser separado de um segundo, acompanhando uma tendência. Este consiste em adotar um critério de organização preexistente, extraído, por exemplo, de uma obra de teologia sistemática, sem que haja, contudo, qualquer evidência de que essa estrutura norteava o pensamento dos escritores do Novo Testamento. No entanto, é necessário dizer que, de modo geral, quem adota essa abordagem está praticamente convencido de que a estrutura reconhecida nessas obras equivale de fato à estrutura dos livros do Novo Testamento.

Assim, dois equívocos metodológicos combinam-se em tal hipótese, a saber, a utilização indiscriminada dos livros do Novo Testamento, como se todos refletissem necessariamente uma única perspectiva, bem como o reconhecimento e emprego de uma estrutura organizativa não pertencente ao Novo Testamento, como algo que lhe fosse inerente. Como provável resultado, teremos a distorção e o anacronismo. Sentimo-nos no direito de afirmar que nenhum estudante de teologia que seja sério escolherá esse método.<sup>11</sup>

Um terceiro método, que evita os riscos que acabamos de mencionar, consiste em fazer uma análise individual dos autores e livros do Novo Testamento, com a finalidade de destacar aquilo que cada um ensina sobre os mais variados tópicos e, então, colocá-los lado a lado, procedendo ou não a uma comparação de seus conteúdos. Esse foi o método escolhido por G. B. Caird. Ele define seu trabalho sob a forma, como ele mesmo denominou, de uma “conferência” entre os autores do

<sup>11</sup> Evidentemente, seria muito difícil citar aqui exemplos da utilização desse método por parte de estudiosos do Novo Testamento. O que acabei de descrever é mais um risco a ser evitado, uma vez que é reconhecido por muitos. Existe uma obra de Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: InterVarsity Press, 1981), que tende a adotar o modelo da teologia sistemática. No entanto, seu autor é demasiado perspicaz para cair no risco de distorcer os ensinamentos do Novo Testamento. Na verdade, em sua discussão sobre tópicos doutrinários específicos, ele analisa individualmente os autores e as áreas do Novo Testamento. É mais provável que alguém encontre o método a que nos referimos em obras mais antigas de teologia sistemática, de caráter mais conservador, sendo basicamente compilações de material bíblico.

Novo Testamento a respeito de vários temas – os quais surgem espontaneamente do próprio texto, em lugar de serem importados de uma teologia posterior. Em seguida, ele os compara com os ensinamentos de Jesus.<sup>12</sup> Pessoalmente, não tenho qualquer objeção ao método, mas não considero a designação dada por Caird, uma conferência, como a mais adequada. O termo “conferência” não me parece o mais apropriado pelo fato de que essa palavra normalmente transmite a idéia de um debate, onde os vários participantes respondem ao que foi dito pelos demais. No entanto, em razão da abordagem empregada, Caird não pode oferecer, de fato, nada mais do que a simples posição de cada autor do Novo Testamento, sem qualquer indicação de como João, por exemplo, poderia ter respondido a Paulo na discussão de algum tema. Mesmo assim, se avaliarmos o que foi feito, em vez de nos prendermos à designação inadequada do método, veremos que o objetivo de Caird é plenamente válido, pois ele foi capaz de identificar aqueles que parecem ser os temas centrais dos próprios autores do Novo Testamento, em vez de recorrer a temas encontrados em algum trabalho de teologia sistemática, identificando também os ensinamentos dos vários autores em relação a cada tema.

Um quarto método adota uma abordagem histórica que busca traçar a evolução das idéias que se encontram registradas nos documentos que subsistiram. Semelhante forma de investigação é perfeitamente legítima e necessária, e pode ser de grande ajuda em termos de organização do aparente caos reinante, pois nos mostra qual a possível relação genealógica entre as diversas formas de expressão de diferentes idéias encontradas no Novo Testamento. Certos avanços têm sido observados com a adoção desse processo em temas específicos da teologia.

Alguém já disse que se você estiver tentando descobrir uma solução para uma jogada de xadrez e tiver diante de si um tabuleiro, onde deve encontrar o movimento que dê a vitória às peças brancas, não precisa saber quais foram os movimentos anteriores que levaram à configuração atual do tabuleiro. Por outro lado, se for um médico que estiver tratando de um paciente que apresenta certos sintomas, parte do diagnóstico certamente será um levantamento da história clínica do paciente, para que você possa entender qual a causa dos sintomas e prescrever-lhe o tratamento adequado. O estudo da teologia neotestamentária está mais próximo de um diagnóstico médico, com seu esforço para traçar os antecedentes, do que da descoberta da melhor jogada em um tabuleiro de xadrez. Para que possamos inserir os enunciados teológicos em seus contextos apropriados, precisamos adquirir uma certa compreensão da história.

A investigação histórica incluirá os documentos do Novo Testamento, sendo seu propósito inseri-los dentro de uma certa ordem cronológica que nos possibilite traçar o processo de evolução das idéias dentro do Novo Testamento. No entanto, essa investigação também buscará pelos antecedentes dessas idéias, de modo que o processo histórico possa ser adequadamente reconstituído. Se adotarmos esse método, nosso interesse não pode se limitar à teologia dos autores do

<sup>12</sup> G. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. L. D. Hurst (Oxford: Clarendon, 1994), p. 18-26.

Novo Testamento, mas deve se ampliar na busca da teologia subjacente da própria igreja primitiva, inclusive a teologia daqueles cristãos que não deixaram nenhum registro literário.<sup>13</sup>

Um exemplo disso pode ser visto na forma como Joachim Gnilka optou por incluir em seu estudo duas seções, uma sobre a teologia da hipotética fonte Q e outra sobre uma narrativa da paixão anterior a de Marcos, algo talvez ainda mais hipotético. Seu intuito foi o de estabelecer uma base para sua reflexão sobre como os evangelistas chegaram a desenvolver suas idéias e o que eles queriam dizer com aquilo que escreveram. Mesmo sem levar em conta o fato de acreditarmos ou não na existência desses documentos citados, o importante é que simplesmente não podemos ignorar a história cuja memória literária se encontra nos documentos neotestamentários.<sup>14</sup>

Assim, os que seguem por esse caminho descobrem que têm em mãos uma tarefa que engloba dois estágios distintos: a descrição e a explicação. A descrição consiste na extração dos conceitos teológicos expressos nos diversos documentos. A explicação vem a ser a tentativa de demonstrar a forma como esses conceitos se desenvolveram e, portanto, como a teologia de um autor relaciona-se à teologia de outro. Aqueles que se dedicam ao estudo de Paulo consideram necessário

<sup>13</sup> Devemos trazer à discussão mais quatro aspectos:

1. O contexto secular em contraste com o qual se deu o desenvolvimento da teologia. De que forma os cristãos incorporaram certas idéias, temas e vocabulário provenientes do mundo judeu ou greco-romano?

2. O papel de Jesus como o fundador do cristianismo. O que ele fez e ensinou e de que forma isso influenciou seus discípulos e orientou seu pensamento?

3. A complexa história da igreja primitiva, anterior e concomitante aos documentos a partir dos quais surgiu a teologia dos autores do Novo Testamento. De que forma os cristãos, que viveram antes ou durante a época de Paulo, puderam influenciar o pensamento paulino?

4. A trilha que nos conduz a esses documentos não é suave nem linear. Paulo e João, por exemplo, desenvolveram algumas de suas idéias a partir de uma reação a certas facções que defendiam algumas idéias das quais eles discordavam. Assim, é necessário incluir no estudo do Novo Testamento alguma explicação sobre essas facções e seu pensamento, como parte das informações essenciais para a compreensão dos autores neotestamentários. Para que o tamanho deste livro se mantenha dentro de proporções razoáveis, haverá espaço limitado, porém suficiente, para esse tipo de informação relacionada aos antecedentes e também, mais especificamente, para as informações relativas ao material introdutório, que trata das circunstâncias em que os diferentes textos foram escritos, bem como daquelas às quais eles reagiam.

<sup>14</sup> Ver J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1994), p. 133-151. Curiosamente, Gnilka também defendeu que um relato da teologia sustentada por Jesus não é parte de uma obra sobre a teologia do Novo Testamento. Podemos perfeitamente nos perguntar o que o levou a incluir essas duas fontes hipotéticas no estudo da teologia neotestamentária e, por outro lado, a suprimir desse estudo o próprio Jesus histórico. Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 v. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), inclui em seu estudo não só um relato sobre o Jesus histórico, mas também discussões derivadas da igreja primitiva de língua aramaica, bem como das primeiras comunidades cristãs greco-judaicas. Essa diferenciação, que aponta para a existência de dois grupos na igreja primitiva, foi elaborada em sua obra anterior sobre cristologia e, ainda que bastante criticada, foi mantida nessa obra posterior, embora com maior cautela.

se perguntar também o que as outras pessoas pensavam, inclusive outros cristãos anteriores e contemporâneos de Paulo, a fim de que possam compreender até que ponto Paulo assume idéias comuns e até que ponto ele está sendo original.

Contudo, esse método não está livre de riscos. Um de seus possíveis riscos encontra-se no fato de que seu resultado final pode não ser exatamente uma teologia neotestamentária, mas sim uma investigação arqueológica a respeito de fontes hipotéticas que se encontrem por trás do Novo Testamento. Podemos acabar encontrando a teologia de alguns dos cristãos primitivos, em vez de chegar à teologia dos autores do Novo Testamento.

Um outro perigo seria o de simplesmente se mapear o desenvolvimento de certas doutrinas, sem atingir qualquer espécie de síntese acerca do material. A abordagem histórica pode estar mais preocupada em elucidar a forma como certas doutrinas se desenvolveram do que analisar o resultado final em si mesmo. Ainda assim, é perfeitamente possível se manter consciente dos riscos e tentar diminuir o perigo de sucumbir a eles.

Parece que o caminho mais adotado recentemente tem sido uma espécie de versão derivada do quarto método, que se orienta principalmente a partir de uma estrutura histórica ou de uma estrutura que busque traçar o desenvolvimento de certas doutrinas, agrupando os autores ou documentos do Novo Testamento segundo um critério histórico.

## ULTRAPASSANDO A SUPERFÍCIE

---

Seria possível simplesmente resumir os ensinamentos de algum dos autores do Novo Testamento sobre um tema de nosso interesse, o que até mesmo poderia ser feito com uma certa sensibilidade e compreensão das sutilezas envolvidas, analisando cada um dos enunciados segundo seu contexto e à luz de sua própria história. No entanto, essa síntese seria como uma pintura ou uma escultura do corpo humano, que pode retratar com precisão sua aparência exterior sem, no entanto, jamais conseguir explicar a estrutura do corpo humano, o modo como funcionam suas diferentes partes ou como a aparência externa reflete seu funcionamento interno, ou mesmo ainda a forma que se encontra sob sua superfície. Nós precisamos de certos princípios para organizar o conjunto dos ensinamentos contidos no Novo Testamento, de forma que a estrutura e a lógica inerente desses ensinamentos se tornem aparente.

Embora o uso de termos como *ensinamento* e *proclamação* demonstre que nos preocupamos em grande medida com enunciados expressos em palavras, seria uma insensatez de nossa parte assumir que isso é tudo com que devemos nos preocupar. Os livros do Novo Testamento não são apenas registros desses ensinamentos, mas também contam a história da experiência religiosa dos cristãos. A compreensão dessa experiência constitui parte de nossa tarefa, ao menos no sentido de que os ensinamentos brotam da experiência. Stauffer é um dos poucos teólogos do Novo Testamento que incluiu um capítulo sobre oração em seu livro *New Testament*

*Theology*<sup>15</sup> e, ao fazê-lo, revelou um ponto cego nas abordagens que se concentram somente na proclamação e nos ensinamentos. Portanto, estamos buscando não somente ensinamentos, mas também a história e a experiência que se encontram por trás deles e que, ao seu próprio modo, transmitem uma certa compreensão do tema estudado. Dessa forma, estudar a teologia de Paulo não se resume a fazer uma lista superficial daquilo que Paulo disse, mas envolve também o esforço para chegar ao pensamento de Paulo, que se encontra registrado em suas epístolas.

Na essência, portanto, estamos tentando alcançar a visão de Deus e da forma como ele se relaciona com o mundo, visão essa que se encontra refletida nos diversos documentos neotestamentários. Partimos do pressuposto de que o autor possui uma determinada concepção, a qual ele<sup>16</sup> expressou em seus escritos de uma maneira parcial e mais sistemática. Isso torna possível a análise daquilo que foi dito, com o intuito de reconstituir sua visão.

Os riscos envolvidos nesse processo podem incluir a tentativa de sistematizar e traçar ligações lógicas onde elas não se apliquem, pois nem todos os teólogos possuem a mente lógica de Calvino. Como evitar a tentação de projetar nossos próprios sistemas sobre os autores estudados? Existe ainda a tentação de se preencherem as inevitáveis lacunas existentes em nosso conhecimento de uma maneira inadequada ou equivocada. Com isso, podemos fazer da teologia algo mais sistemático e completo do que realmente é.

## TEOLOGIAS E TEOLOGIA

A conclusão de tudo o que dissemos até aqui é que a tarefa inicial de uma teologia do Novo Testamento consiste em fazer uma compilação das teologias que se presumem expressas em seus vários documentos. No entanto, será que a teologia do Novo Testamento, ou da igreja primitiva, pode se resumir a uma simples compilação do estudo de diferentes teologias reunidas mais tarde entre as capas do mesmo livro? Será que não se deve fazer uma comparação entre elas, a fim de verificar se essas diversas teologias formam uma unidade, compartilham da mesma visão fundamental, ainda que possam ser diferentes na forma como expressam tudo isso, ou no que concerne aos detalhes de seus conteúdos?<sup>17</sup> Certamente é dever de um teólogo do Novo Testamento tentar estabelecer uma comparação entre as perspectivas dos diversos autores neotestamentários, a fim de determinar até que ponto existe algo como uma teologia do Novo Testamento e, caso exista, como ela seria. Certos escritores assumem a existência dessa unidade, ou começam por defendê-la,

<sup>15</sup> Stauffer, *New Testament Theology*, p. 176-180.

<sup>16</sup> Ainda que muito lamentemos, o fato é que não existem bases seguras para que se possa atribuir à autoria feminina nem mesmo um livro sequer do Novo Testamento. Tentativas nesse sentido em relação a Hebreus e Apocalipse não obtiveram êxito. Portanto, considero admissível o uso de pronomes masculinos nesse contexto.

<sup>17</sup> Ver James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM Press, 1977).

e prosseguem utilizando como base para seu estudo o Novo Testamento como um todo. Donald Guthrie apresenta sínteses de ensinamentos comuns a vários autores neotestamentários, após descrever as diversas perspectivas de cada um deles em relação aos tópicos que estuda. No entanto, existem outros autores que não fornecem aos leitores esse tipo de orientação.

Precisamos diferenciar dois tipos correlatos de pesquisa do Novo Testamento. O primeiro tipo tenta relacionar as diversas teologias entre si, ao estudar a evolução do pensamento teológico e ver onde os diversos enunciados se encaixam melhor.<sup>18</sup> Essa é uma tarefa extremamente teórica e complexa, e não devemos entrar em detalhes quanto a isso neste livro. Um segundo tipo de pesquisa volta-se para a comparação entre as diferentes teologias, a fim de estabelecer o alcance e a natureza da unidade e diversidade encontradas.

Sem dúvida alguma, é nessa fase que surge o maior problema a ser enfrentado por uma pessoa que esteja tentando compor uma teologia do Novo Testamento. E o problema consiste justamente na existência dessa grande variedade encontrada nos documentos neotestamentários. A variedade se manifesta não somente nas diferenças percebidas em autores distintos, mas também na evolução e nas mudanças ocorridas em documentos de um mesmo autor ou de uma mesma escola de pensamento. A constatação da existência de diferenças nas formas de expressão, de pensamento e na ênfase desses documentos, por exemplo, já é um consenso. Também pode haver contradições e, para alguns escritores atuais, o nível das contradições é de tamanha proporção que não podemos falar na existência de uma “teologia do Novo Testamento”, mas somente de “teologias do Novo Testamento”, que coexistem em acentuada tensão.

Há três formas possíveis de lidar com essa espécie de tensão. A primeira dela é defender sua total irredutibilidade. Paulo e Tiago, por exemplo, são opostos entre si, e não há como fazê-los chegar a um acordo.

Uma segunda forma seria examinar com cuidado as supostas contradições encontradas em enunciados e posições, aparentemente em tensão, e determinar se existe a possibilidade de que estejam de acordo naquilo que afirmam, desde que sejam entendidas segundo a ótica apropriada.

A terceira forma de lidar com a questão seria determinar se existe a possibilidade de se encontrar uma unidade implícita nesses documentos, apesar de suas aparentes diferenças, examinando-os de um outro nível de percepção.

Cada uma dessas formas pode ser aplicada a casos específicos, pois nem todos os problemas serão solucionados de uma mesma maneira.

O teólogo do Novo Testamento tem a responsabilidade de lidar com essa questão. A discussão deve apresentar dois aspectos diferentes. Por um lado, o

<sup>18</sup> Essa é a abordagem classicamente adotada em discussões sobre cristologia por Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity* (Londres: Lutterworth, 1969), e Reginald H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Londres: Lutterworth, 1965). Suas obras são uma demonstração do quanto essa tarefa é teórica e complexa.



teólogo deve levantar as teologias dos vários autores do Novo Testamento em toda a sua diferença e diversidade, após um exame cuidadoso de cada uma delas. Por outro lado, o teólogo também deve determinar de que maneira as teologias estão relacionadas entre si, não só em termos de seu desenvolvimento histórico, mas, sobretudo, sob o aspecto teológico: o que elas apresentam em comum e em quais pontos se diferenciam? Podemos encontrar uma perspectiva comum a todas elas e, se for possível, como devemos expressá-la?

Fica bem claro que o ponto de partida deve ser sempre o levantamento dos pensamentos registrados nos vários documentos neotestamentários, livro por livro, antes de se tentar fazer algum tipo de comparação entre eles ou detectar as tensões existentes. Todos sabem que o Novo Testamento chegou até nós sob a forma de documentos distintos, que não apresentavam qualquer relação entre si, exceto naqueles casos em que um mesmo autor escrevia alguns livros em seqüência (como no caso de 1 e 2 Coríntios ou Lucas e Atos), ou quando escrevia para audiências diferentes (como no caso de Paulo, que se dirigiu a várias igrejas diferentes). Logo, em cada um desses casos o autor está aplicando sua teologia a uma situação específica e distinta. Portanto, existem fortes argumentos para justificar que o começo do estudo deve ser a análise de cada documento, em busca dos indícios que apontem para a teologia de seu autor. Somente dessa forma se fará justiça à riqueza das contribuições dadas por cada um dos autores.

Deve-se, então, prosseguir na análise, fazendo uma comparação entre os diversos documentos e propondo uma síntese, à medida que percebemos a forma como esses documentos se encaixam ou não. Vemos assim que tanto a diversidade dos documentos quanto a sua possível unidade devem ser objetos de investigação.

Portanto, concluimos que a teologia do Novo Testamento possui duas tarefas distintas. Primeiro, investigar o modo como se deu a formação do pensamento teológico da igreja primitiva, e que se encontra registrado nesses documentos. Fará isso através da análise conjunta ou individual das várias teologias encontradas nos diversos documentos que compõem o Novo Testamento. Em outras palavras, será feita uma análise de cada livro ou de certos grupos de livros.<sup>19</sup> Em segundo lugar, investigar a existência e a natureza de uma possível síntese que trará à luz os dogmas comuns contidos nesses documentos, indicando também como cada documento desenvolveu esses dogmas de uma forma diferente. Dessa forma, torna-se possível verificar se existe algum tipo de harmonia entre os documentos neotestamentários ou se existem pontos de discordância que não podem ser solucionados.

À época em que escrevi este livro, não existia uma obra que adotasse esse tipo de abordagem de forma mais detalhada. Porém, hoje contamos com a obra de Ferdinand Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, composta por dois volumes de oitocen-

<sup>19</sup> Como já dissemos anteriormente, tendo em vista a complexidade da tarefa e as limitações de espaço, e considerando-se que se trata de uma mera introdução ao tema, vamos concentrar nossa atenção na descrição e análise minuciosa da teologia dos vários documentos neotestamentários, em vez de se procurar apresentar uma história da evolução do pensamento neles contido.

tas páginas cada um. Neles, o autor trata primeiro da variedade de testemunhos neotestamentários sobre Cristo, sob a forma de uma história da teologia desse material. A seguir, trata da unidade do Novo Testamento, fazendo uma apresentação de seus temas. Ao menos nessa obra, encontramos um exemplo de como essa tarefa pode ser realizada, de forma bem mais detalhada do que foi feita neste livro.

## ORGANIZANDO O MATERIAL

Já afirmamos mais de uma vez que não existe no Novo Testamento algo como um manual de teologia. Nele não encontramos credos ou confissões específicas. Em síntese, seu material é bastante desestruturado, não apresentando uma organização definida. Diante disso, podemos afirmar a existência de uma teologia por trás desses documentos, ou isso não passaria de uma dedução artificial feita a partir do material? Estamos correndo o risco de substituir os ensinamentos do Novo Testamento por uma teologia fictícia que supomos encontrar-se por trás de seu conteúdo?

Vamos recorrer à analogia do diretor de uma escola que deve lidar com diversos problemas ligados ao comportamento dos alunos. É possível que alguns dos problemas já tenham sido abordados pelas regras feitas pela própria escola, que tratam das situações mais comuns e também de outras menos prováveis. Porém, existem certas ocasiões em que o diretor terá que improvisar algumas decisões no calor do momento. Essas decisões podem ser meramente arbitrárias. No entanto, é mais provável que reflitam alguns dos princípios básicos que são vistos como aplicações específicas das regras gerais. O diretor pode dizer em cada ocasião quais seriam esses princípios, ou eles podem ser deduzidos a partir de cada decisão tomada. Dessa forma, seria possível, ao menos em tese, partir das decisões tomadas pelo diretor e de seus pronunciamentos nessas ocasiões, para se alcançar uma visão dos princípios adotados pela escola e das formas como são aplicados.

Mesmo correndo o risco de uma simplificação exagerada, é possível dizer que algo semelhante é passível de ser feito com o Novo Testamento.<sup>20</sup> Podemos ler a doutrina e os princípios contidos em cada livro, e tentar, a partir deles, chegar ao conjunto de dogmas neles implícito e às formas como vêm sendo aplicados. Com isso, poderemos perceber quais de suas aplicações são ocasionais e quais delas são tão freqüentes e consistentes que se tornam manifestamente básicas.

A aplicação da doutrina e dos princípios é resultado de dois fatores: dos dogmas neles implícitos e da situação específica em que são aplicados. Logo, os mesmos dogmas fundamentais podem ter aplicações diferentes e adquirir diferentes matizes em cada situação específica. A articulação mais clara dessa proposta foi feita por J. C. Beker, em sua análise da teologia de Paulo.<sup>21</sup> Ele faz

<sup>20</sup> Um dos riscos da minha analogia está no fato de que ela pode sugerir que o Novo Testamento é na essência um livro de regras a serem seguidas.

<sup>21</sup> J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Edimburgo: T & T Clark, 1980).

uma nítida distinção entre o que chama de núcleo consistente da teologia paulina e a expressão que essa teologia assume caso a caso. Paulo possui um conjunto de dogmas e através deles articula sua experiência como cristão. Esses dogmas poderiam ser expressos de forma sistemática, mas o que temos na verdade é a expressão que assumem em situações específicas que Paulo foi chamado a responder através de suas epístolas. Portanto, a função da teologia do Novo Testamento é analisar os documentos nele contidos, para verificar quais são seus núcleos consistentes e demonstrar como esses núcleos são expressos em cada uma de suas aplicações.

Seria útil à elaboração do modelo distinguir entre três elementos. Inicialmente, há uma distinção bem definida entre a estrutura do pensamento de alguém e os pensamentos específicos que surgem no contexto dessa estrutura. Podemos citar, por exemplo, a ocorrência de certos tipos de pensamento na Antigüidade que pressupõem a existência de uma visão dualista da realidade. Luz e trevas ou bem e mal são alguns dos opostos mais comuns, especialmente quando vistos como forças antagônicas.<sup>22</sup> No entanto, dentro da estrutura do pensamento dualista podem claramente coexistir diferentes sistemas de crenças. Alguns podem acreditar na vitória final da luz, enquanto outros, no triunfo do mal. Pode haver diferentes visões sobre a origem desse dualismo. Em certos sistemas, o dualismo pode adquirir uma expressão individual. Aqueles que acreditam na vitória final do bem podem fazê-lo com base na crença de que o futuro é predeterminado pelo poder do bem.

Portanto, é necessário verificar se os diferentes escritores apresentam diferentes estruturas de pensamento, e quais os elementos que constituem essa estrutura. Há uma enorme diferença, por exemplo, entre uma estrutura de pensamento que adota uma referência basicamente legal, na qual Deus é compreendido primordialmente como quem estabelece as leis para seus súditos, e uma outra estrutura de caráter mais pessoal, que o considera como um Pai que mantém com seus filhos um relacionamento do tipo familiar. A primeira estrutura dá origem a ensinamentos de ordem moral, essencialmente sob a forma de regras, enquanto a outra parece estar mais preocupada em incentivar a imitação do caráter de Deus (Lc 6.36).

A distinção entre estrutura e conteúdo é algo extremamente fluido. O conteúdo que é ensinado por alguém pode vir a se constituir na estrutura do pensamento de outra pessoa. No Antigo Testamento, por exemplo, raramente Deus é visto como Pai. Na maioria dos casos é visto como aquele que dá início a uma aliança com seu povo. Já nos ensinamentos de Jesus aos discípulos, a visão de Deus como Pai é introduzida de uma maneira nova, pois uma de suas preocupações era revelar esse fato aos discípulos. No entanto, para a igreja primitiva, a visão de Deus como Pai já era tida como algo indiscutível, pois havia se incorporado à estrutura

<sup>22</sup> Em contrapartida, existem sistemas de pensamento monistas, que não defendem a existência de um dualismo essencial. Evidentemente, há também outras formas de dualismo, como a separação entre espírito e matéria, que são bem diferentes do dualismo moral a que nos referimos anteriormente.

do pensamento cristão. Assim, vemos uma mudança na estrutura de pensamento. Aquilo que Jesus havia apresentado como uma nova visão de Deus (ainda que não inteiramente nova) e que era parte do conteúdo de seus ensinamentos, tornara-se parte da estrutura do pensamento cristão, como algo que não precisava ser ensinado ou defendido, mas aceito como verdade. Dentro dessa estrutura há espaço para a apresentação de outras novas idéias. Dessa forma, os autores do Novo Testamento agarram-se à idéia de que dentro dessa estrutura em que Deus é visto como Pai existe também espaço para o Deus Filho. Então, mais uma vez essa estrutura sofre uma alteração, uma vez que posteriormente temos uma visão trinitária de Deus que prevalece em oposição a uma estrutura de pensamento unitarista.

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

Estrutura, conteúdo (ou interesse) e elaboração detalhada constituem assim as três categorias que podem nos auxiliar. As distinções entre elas não são acen-tuadas, mas apesar disso podem ser bastante úteis no esforço de analisar o pensa-mento dos autores do Novo Testamento.

## NOVO TESTAMENTO E MISSÃO

Para o propósito do nosso estudo, também será de grande valia ter uma noção de onde deve se encontrar o ponto central dos escritos neotestamentários. Existe algo mais que os une, além do fato de que são documentos pertencentes ao mesmo período? A resposta mais evidente é que todos esses escritos dizem respeito a Jesus e à repercussão de sua atuação. Embora pertençam à literatura judaica, consistem em uma parte específica dessa literatura, pelo fato de que todos os escritos neotes-tamentários aceitam que Jesus é o representante de Deus, e que Deus está agindo através dele para trazer ao mundo a salvação. Portanto, eles apresentam uma teo-logia cristã em contraste com uma teologia exclusivamente judaica. Logo, é o reconhecimento de Jesus como Senhor e Salvador que lhes dá uma feição comum.

Talvez seja mais proveitoso reconhecê-los como sendo especificamente os documentos de uma missão. A questão principal aqui não é Jesus ou Deus em si, mas sim Jesus em seu papel de Senhor e Salvador. Logo, a teologia do Novo Testamento é em essência uma teologia missionária. Com isso pretendo dizer que a formação dos documentos neotestamentários é resultado de uma missão que

pode ser dividida em duas fases. A primeira fase constitui-se na missão de Jesus, enviado por Deus para inaugurar entre nós o seu reino e suas bênçãos, e chamar as pessoas a aceitá-lo. Na segunda fase, temos a missão de seus seguidores, chamados para dar continuidade à obra de Jesus, proclamando-o como Senhor e Salvador, e chamando as pessoas à fé e a um compromisso com Jesus, o que por sua vez leva ao crescimento da igreja. Desse movimento missionário brota a teologia neotestamentária, que também é por ele moldada e a qual, por sua vez, passa a moldar a contínua missão da igreja. Assim, a função primária dos escritos neotestamentários é dar testemunho do evangelho que é proclamado por Jesus e seus discípulos. Os ensinamentos neles registrados podem ser vistos como a exposição mais completa desse evangelho. No entanto, também se preocupam com o crescimento espiritual daqueles que se converteram ao cristianismo. Mostram como a igreja deve ser moldada por sua missão e tratam dos problemas que se constituem em obstáculos ao progresso da missão. Em suma, pessoas que foram chamadas por Deus para a missão levam adiante seu chamado com a redação dos evangelhos, das epístolas e dos demais documentos neotestamentários. Sua preocupação é conquistar novos convertidos e depois lhes proporcionar alimento espiritual; conduzi-los ao novo nascimento e levá-los à maturidade em Cristo.

Nesse ponto podemos citar algo que acontece em Lucas e Atos como exemplo do que é válido para o Novo Testamento em geral. W. C. van Unnik oferece uma explicação convincente sobre a relação entre o Evangelho de Lucas e o Livro de Atos.<sup>23</sup> Ele via o Evangelho de Lucas como o registro das boas novas proclamadas por Jesus através de suas obras e palavras, e a seguir caracterizava o livro de Atos como sendo uma “confirmação do Evangelho”, um relato da história da missão feito de maneira a mostrar como o evangelho, ao ser proclamado pelos missionários, era visto como uma verdade, pois trazia salvação aos que respondiam a ele. Assim, o Novo Testamento conta a história da missão e atribui ênfase especial à exposição da mensagem proclamada pelos missionários.<sup>24</sup>

O reconhecimento do caráter missionário dos documentos neotestamentários nos ajudará a vê-los segundo uma perspectiva legítima e a interpretá-los à luz de suas próprias intenções.<sup>25</sup> Eles são ao mesmo tempo o produto de um dinâmico processo de evangelização e discipulado, e também as ferramentas necessárias para o desenvolvimento desse processo. É o reconhecimento de tal princípio organizador que nos capacita a ter uma compreensão coerente a respeito dos documentos. Em essência, o Novo Testamento consiste em uma coleção de livros que comunicam o evangelho que foi proclamado pela missão cristã. Assim, David

<sup>23</sup> W. C. van Unnik, “The Book of Acts, the Confirmation of the Gospel”, *Nov T 4* (1960): 26-59.

<sup>24</sup> Correndo o risco de me indispor com os colegas que se dedicam ao estudo do Antigo Testamento, gostaria de sugerir que essa forma característica do Novo Testamento o distingue do Antigo Testamento onde, embora o tema da missão não esteja ausente, certamente não poderíamos dizer que exerça uma influência decisiva sobre sua ação vista de forma geral.

<sup>25</sup> Pode-se também chamar isso de intenção do autor ou do texto.

Wenham sugere que “a teologia do Novo Testamento tem tudo a ver com a missão de Deus no mundo”, e alega que pode ser estruturado segundo alguns aspectos da missão como seu contexto, seu centro, sua comunidade e seu clímax.<sup>26</sup>

A adoção desse propósito orientador significa que não cairemos no erro de ver a teologia do Novo Testamento como algo primordialmente eclesial ou eclesiológico, ou seja, centrado na igreja, em sua vida e suas estruturas, ainda que a idéia não seja inteiramente errada. O reconhecimento da orientação missionária do Novo Testamento nos alertará para uma faceta mais dinâmica da igreja, que a vê como o agente da missão, e não como algo estático, parado, visão que muitas vezes nós acalentamos. Da mesma forma, o interesse primordial da igreja não se concentra na cristologia como fato isolado, mas antes na função de Cristo como agente de Deus para trazer a reconciliação ao mundo. Ajuda-nos ainda a evitar uma visão unilateral do Espírito Santo como agente de santificação e a prestar mais atenção ao seu papel de capacitação e direcionamento da igreja para missão e crescimento.

Em outras obras, nós já chamamos a atenção mais de uma vez para a importância e a utilidade da classificação feita por Stauffer com relação aos três aspectos da ação no Novo Testamento. Ele destaca os aspectos doxológico, antagônico e soteriológico de tudo o que acontece no Novo Testamento, ou seja, os elementos de glorificação a Deus, superação do mal e salvação dos perdidos.<sup>27</sup> Temos a tendência natural de dar primazia ao aspecto doxológico sob o pretexto de que a função suprema do homem é glorificar Deus e, ainda, de que tudo o que Deus faz tem o propósito de aumentar a sua glória. Isso está certo; porém, uma vez que a glorificação de Deus deve ser o propósito supremo de tudo o que realizamos, a ênfase sobre o aspecto da glorificação pode falhar em expressar aquilo que é particularmente característico do Novo Testamento, a saber, que a forma específica de glorificar a Deus é por meio da missão. Fundamentalmente, o propósito principal do povo de Deus deve ser o de glorificá-lo. Contudo, o fato de reconhecer esse propósito não faz dele o tema central do Novo Testamento. O Novo Testamento trata, sobretudo, acerca da missão de Deus e da mensagem a ela associada. Da mesma maneira, podemos dizer que o aspecto antagônico é evidentemente de grande importância, pois os poderes do mal e da morte devem ser vencidos para que a humanidade seja salva. No entanto, essa vitória não é um fim em si mesma: o triunfo do Cristo crucificado deve ser proclamado aos homens, tornando-se para eles uma realidade – através da missão. Voltamos a dizer novamente que o aspecto soteriológico é visto de forma unilateral se a nossa atenção concentrar-se exclusivamente na obra de Cristo, como se ela fosse um fim em si mesma. É bastante significativo o fato de que Paulo apresenta a reconciliação, alcançada pela

<sup>26</sup> Em sua contribuição para a obra de George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974, segunda edição, 1993, ed. D. A. Hagner), p. 712-713. Para a história dos primeiros cristãos como sendo especificamente a história da missão, ver Eckhard J. Schnabel, *Early Christian Mission*, 2 v. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

<sup>27</sup> Stauffer, *New Testament Theology*, p. 28 e *passim*.

morte de Cristo, e a proclamação dessa reconciliação pelos cristãos (levando à aceitação da reconciliação pelo homem) como sendo as duas faces essenciais que integram a ação redentora de Deus.

Identificar a motivação implícita do Novo Testamento segundo essa idéia não é o mesmo que apresentar para estudo um pressuposto que possa ser tido como arbitrário. Ao contrário, essa é uma tese que deve ser confirmada pela investigação. É uma proposição a ser testada, para que vejamos se ela de fato se justifica mediante os resultados alcançados pelo estudo, em vez de ser como o leito de Procusto, onde tudo se adapte à força. Portanto, o leitor deve compreender que esta introdução foi escrita após o livro estar concluído (como todas as boas introduções deveriam ser feitas) e depois de ter se tornado claro quais eram os resultados alcançados pelo estudo.

## O NOVO TESTAMENTO COMO PARTE DA BÍBLIA

O Novo Testamento não é algo independente. Juntamente com o Antigo Testamento, constitui uma parte da Bíblia dos cristãos, originada no contexto da obra e dos ensinamentos de Jesus e da formação da igreja primitiva. Situa-se no início do desenvolvimento histórico da teologia sistemática ou dogmática. Resta agora considerarmos cada um desses aspectos e sua relevância para nosso estudo.

Considerar o Novo Testamento como parte da Bíblia acarreta algumas questões importantes e inevitáveis, que por sua vez nos levam a duas ou três tarefas a elas relacionadas.

Em primeiro lugar, temos o fato de que os primeiros cristãos viam-se como herdeiros da religião retratada no Antigo Testamento, expressa sob a forma do judaísmo. Pensavam em si mesmos como uma continuação do povo que adorou o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, cuja expressão literária encontra-se no que vieram chamar de Antigo Testamento.<sup>28</sup> Portanto, uma questão essencial está em determinar-se a relação existente entre os dois Testamentos. Devemos nos perguntar especialmente: de que forma os autores do Novo Testamento viam o Antigo Testamento e como o utilizavam?

Em segundo lugar, gostaríamos de colocar a seguinte questão: não seria possível, ou mesmo preferível, a alternativa de se tentar escrever uma teologia de toda a Bíblia, em vez de simplesmente um estudo de um dos Testamentos? Isso seria uma tarefa monumental, ainda mais difícil em razão dos próprios estudiosos do

<sup>28</sup> Até bem pouco tempo, as duas divisões da Bíblia eram conhecidas entre os cristãos como o Antigo e o Novo Testamento. No entanto, muitos sentem que essa nomenclatura implica um veredicto sobre o primeiro Testamento, e que essa é uma postura insensível em relação àqueles que o aceitam como sendo as Escrituras Sagradas, embora não aceitem a fé cristã. Então, passou-se a usar um termo neutro, "Bíblia Hebraica", que pode ser usado tanto por cristãos quanto por judeus. A nomenclatura não é inteiramente feliz, pois pode parecer que o contrário dela seja a "Bíblia Grega", termo que de qualquer modo faz referência à tradução da Bíblia Hebraica para o grego. Neste livro, que se preocupa com a ótica cristã em relação ao primeiro Testamento, vamos manter a nomenclatura tradicional.

Antigo Testamento não apresentarem muito consenso sobre a forma de escrever uma teologia a respeito de seu objeto de estudo. Logo, essa tarefa apresentaria os mesmos problemas que encontramos ao lidar com um dos Testamentos apenas: o fato de termos que lidar com uma vasta quantidade de obras literárias, pertencentes a um intervalo de tempo demasiadamente amplo, com formas literárias bastante variadas e que abrangem uma imensa diversidade de conceitos, muitos dos quais podem parecer contraditórios, sendo alguns deles mais rudimentares e outros muito elaborados. Mesmo com todas essas dificuldades, podemos garantir que esse objetivo é louvável, já havendo no mínimo duas tentativas nesse sentido.<sup>29</sup>

Em terceiro lugar, uma tarefa menos ambiciosa é sugerida pelos próprios títulos dos livros que tentam escrever uma teologia bíblica do Novo Testamento. Com isso queremos dizer que já se reconhece o fato de que as raízes do pensamento dos escritores neotestamentários encontram-se no Antigo Testamento (e na sua transmissão no âmbito da literatura do judaísmo). Assim, a tarefa do teólogo é desenterrar essas raízes e verificar a forma como determinaram o crescimento e os frutos delas resultantes. A obra de Hans Hübner é uma tentativa nesse sentido, bastante minuciosa por sinal. Porém, tem a tendência de se concentrar apenas nesse aspecto da teologia do Novo Testamento, deixando de lado outros tipos de material. Uma abordagem mais ampla e satisfatória foi adotada por Peter Stuhlmacher. Sua obra de dois volumes é dominada pelo princípio de que “a teologia neotestamentária deve ser escrita sob a forma de uma teologia bíblica do Novo Testamento, que tem suas raízes no Antigo Testamento e está aberta à sua influência, e que deve ser vista como parte de uma teologia bíblica que toma em conjunto o Antigo e o Novo Testamentos”.<sup>30</sup> Stuhlmacher está certo: o estudo da teologia neotestamentária deve se preocupar em traçar as características que brotam dos ingredientes utilizados para se chegar à sua forma atual.<sup>31</sup>

Talvez o que esteja em discussão seja uma questão de foco. Este livro, por exemplo, seria algo de proporções impossíveis e estaria muito além da competência de seu autor se tentasse escrever uma teologia de toda a Bíblia. No entanto, uma teologia neotestamentária com toda certeza deve ser uma teologia bíblica, uma vez que não há como negar que o pensamento dos autores neotestamentários foi influenciado pelo Antigo Testamento de duas diferentes maneiras. A primeira está no fato de que todos eram judeus por nascimento ou na maneira de pensar. Portanto, pensavam segundo as estruturas de um judaísmo formado no contexto do Antigo Testamento. A segunda refere-se às incursões particulares e deliberadas que eles faziam

<sup>29</sup> Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003).

<sup>30</sup> Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 v. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 1999), I:5. É imprescindível que essa grande obra seja urgentemente traduzida!

<sup>31</sup> A primeira e a terceira tarefas são complementares. A primeira investiga a forma como os autores neotestamentários viam o Antigo Testamento, e a terceira investiga o modo como o Antigo Testamento influenciou o pensamento desses autores.



ao Antigo Testamento, a fim de desenvolver sua própria teologia. Logo, vemos que a influência do Antigo Testamento está mais para um tesouro explorado com entusiasmo do que para um contexto passivamente aceito.

A esta altura, convém que façamos referência a uma das menores obras que temos atualmente sobre o estudo do Novo Testamento, embora seja também uma das mais relevantes nesse campo. Trata-se de uma obra escrita por C. H. Dodd, intitulada *According to the Scriptures*. Nela, Dodd levanta duas questões. A primeira, bastante conhecida e debatida, refere-se à sua alegação de que os autores neotestamentários, em lugar de recorrerem ao Antigo Testamento em busca de textos isolados, selecionando-os com o único propósito de confirmar as teses por eles defendidas, faziam justamente o contrário, ou seja, apelavam para o Antigo Testamento em busca de áreas que fossem produtivas, onde encontrassem material que pudesse ser compreendido de forma contextualizada. A segunda questão, que apenas recentemente vem recebendo o devido reconhecimento, reporta-se à alegação de Dodd sobre o fato da atividade desenvolvida pelos autores neotestamentários ser responsável pela formação daquilo que ele denomina como “subestrutura” da teologia do Novo Testamento. Um conceito que para ele, segundo entendo, denota que o Antigo Testamento forneceu aos autores neotestamentários as categorias-chaves e o arcabouço geral de uma teologia cuja estrutura era dada pela história redentora – a qual eles interpretaram de modo a revelar seu significado inato. Essa subestrutura é reconhecidamente mais determinante em alguns livros do que em outros, sendo que também pode atuar de diferentes formas. No entanto, não resta dúvida alguma acerca de sua presença e importância. Portanto, é forçoso concluir que um estudo sobre a teologia neotestamentária irá, inevitavelmente, oferecer-nos uma teologia bíblica, na qual não poderemos nos eximir de mostrar como a revelação em sua totalidade está relacionada àquele particular porção que chamamos Novo Testamento.

## O LUGAR DE JESUS NA TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO

A mais famosa obra de teologia neotestamentária do século vinte, escrita por Rudolf Bultmann, como bem se sabe, colocou os ensinamentos de Jesus deliberadamente de lado, vendo-os como um pressuposto da teologia neotestamentária e não como parte integrante de seu conteúdo, dispensando-lhes por isso atenção mínima em sua discussão.

Há, é claro, um sentido específico no qual Bultmann está certo. Se estamos escrevendo uma teologia do Novo Testamento, e Jesus não foi autor de nenhum de seus livros, logo podemos concluir que o pensamento e os ensinamentos de Jesus não são o pensamento e os ensinamentos de um autor neotestamentário. Da mesma forma, ao incluir em sua obra uma discussão bem mais profunda acerca do querigma das igrejas primitiva e helênica, ele coerentemente também classificou esse tópico como um dos “Pressupostos e Temas da Teologia do Novo Testamento” e não como um das partes da própria teologia.

Porém, existe em seu pensamento um argumento ainda mais forte, a saber, a tese de que Jesus não foi um teólogo cristão. A teologia cristã, segundo se alega, consiste no pensamento cristão sobre Jesus, sendo fácil a defesa da perspectiva de que essa teologia concentra-se em torno da morte e ressurreição de Jesus, bem como das implicações daí decorrentes. Jesus, por outro lado, estava fundamentalmente preocupado com o reino de Deus. Ele se preocupava consigo mesmo apenas de forma indireta, sendo ainda mais raras suas mostras de apreensão em relação a seu próprio futuro. Portanto, Jesus estava envolvido em algo completamente diferente de seus seguidores, sendo esse um motivo a mais para não considerá-lo um teólogo cristão.

Entretanto, esse argumento pode ser refutado com base na observação de que os ensinamentos de Jesus foram inseridos no Novo Testamento pelos autores dos Evangelhos. Eles consideravam ser sua a tarefa de relatar grande parte do que Jesus havia ensinado e, ao fazê-lo, aceitar esses ensinamentos como parte integrante de sua própria mensagem. Nós também devemos seguir por esse mesmo caminho. Em um livro que estuda a teologia do Novo Testamento, a ênfase deve recair sobre os ensinamentos de seus verdadeiros autores. Porém, também deve ser dada atenção à figura do próprio Jesus, na medida em que ele foi uma das fontes principais do pensamento dos evangelistas. No entanto, de que forma isso deve ser feito?

Devemos destacar aqui que os evangelistas consideraram importante não apenas registrar os ensinamentos de Jesus, mas também apresentar em seus evangelhos, de forma mais profunda e tematicamente organizada, a história da vida de Jesus, ou melhor, as partes de sua história que entenderam relevantes para suas audiências.<sup>32</sup> É altamente significativo o fato de que existiam cristãos que sentissem necessidade de deixar registrada a forma como eles viam e entendiam a vida de Jesus, isso numa época em que muitas das epístolas já haviam sido escritas e algumas já eram presumivelmente conhecidas em outros locais, além de seus destinos originais. Conseqüentemente, isso mostra que, embora houvesse teólogos entre os primeiros cristãos, como Paulo, a falta de informação a respeito da vida e obra de Jesus deixava extremamente insatisfeita a igreja primitiva, que desejava ver a teologia das epístolas dentro de um contexto mais amplo, ou seja, em uma integração com a vida e os ensinamentos de Jesus realizada pelas obras teológicas que hoje conhecemos como os Evangelhos.<sup>33</sup> Assim, o Jesus histórico e seus ensinamentos

<sup>32</sup> Isso tem sido tradicionalmente designado como o “ministério” de Jesus, talvez pela forma como ele mesmo se referia a seu papel como sendo o de um “servo” (*diakonos*, em grego e *minister*, em latim). Talvez seja melhor pensarmos nisso como sendo sua *missão*, uma vez que esse vocábulo comunica de forma mais clara o conteúdo da atividade de Jesus em seu papel de representante de Deus (“apóstolo”, Hb 3.1) entre os homens.

<sup>33</sup> O fato de nos referirmos aos Evangelhos como obras teológicas não nega, de forma alguma, que eles sejam também obras históricas voltadas para o relato dos fatos ocorridos. E o mais interessante, ao menos no caso dos Evangelhos sinóticos, está no aspecto de que os fatos históricos exigiam o mínimo de interpretação para que pudessem servir como teologia da igreja primitiva.

foram inseridos no Novo Testamento e, portanto, em sua teologia por meio fundamentalmente dos Evangelhos.

Poderíamos dizer, então, que o Jesus histórico é relevante para a teologia do Novo Testamento em três níveis.

Primeiro, Jesus, mais do que de qualquer outro que se possa imaginar, é a figura histórica cuja obra e mensagem constituem a base da formação e da configuração da igreja. Desse modo, tanto quanto Paulo ou João, e certamente muito mais do que quaisquer outras figuras hipotéticas ou desconhecidas (que ocupam o intervalo de tempo entre o próprio Jesus e os primeiros escritores cristãos), Jesus tem o direito de ser ouvido por aquilo que representa.

Segundo, a atuação histórica do Mestre é o ponto de partida de todo o cristianismo, de toda prática e pensamento cristãos. Portanto, nada mais apropriado do que um estudo sobre a influência de Jesus. Nesse sentido, ele é o pressuposto da teologia de seus seguidores.

Terceiro, Jesus é o tema da reflexão dos Evangelhos. Logo, as obras dos evangelistas devem ser vistas como parte significativa na busca por uma teologia do Novo Testamento.

Considerando-se esses três níveis, o tratamento que Bultmann conferiu à mensagem de Jesus restringiu-se apenas ao segundo nível. Ele, de alguma forma, deu um jeito de omitir o terceiro nível, fornecendo assim um clássico exemplo de como uma análise da teologia neotestamentária voltada para o seu desenvolvimento pode cegar um pesquisador para a necessidade de se considerar a sua forma acabada. Evidentemente, é possível afirmar que ele fundiu o primeiro nível ao segundo (em vez de omiti-lo por completo). Porém, parte da razão para a brevidade do tratamento que Bultmann dispensou ao tema se encontra em uma combinação de dois fatores: seu ceticismo com relação à maior parte dos registros existentes e sua convicção de que a história das realizações de Jesus era irrelevante para a fé cristã. Para ele, o que realmente importava era o desafio existencial das poucas palavras que podem ser seguramente atribuídas a Jesus.

Poderia parecer, portanto, que o método apropriado seria aquele reconhecidamente repetitivo, segundo o qual Jesus é um tema discutido por seus próprios méritos dentro dos dois primeiros níveis, mas onde as contribuições dos evangelistas sejam também discutidas em seguida por aquilo que são.<sup>34</sup> No entanto, a primeira parte dessa tarefa enfrenta uma séria dificuldade de ordem prática, a saber, até que ponto é possível se oferecer uma reconstituição justificável e bem fundamentada da obra e da mensagem de Jesus sem ultrapassar os limites apropriados de

<sup>34</sup> Esse foi o caminho seguido por Leonhard Goppelt, em *Theology of the New Testament*, 2 v. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982). Ele traz uma discussão detalhada sobre Jesus em seu primeiro volume e adicionou uma análise sobre Mateus e Lucas no segundo. Segundo seu próprio editor, J. Roloff, ele não tratou de material algum relacionado a Marcos, por não se considerar capaz, no estágio de pesquisa em que se encontrava, de ter uma visão madura desse Evangelho.

uma teologia do Novo Testamento. Uma reconstituição do tipo constitui uma grande dificuldade histórica, no que tange à sua extensão e complexidade, e existem muitos argumentos a favor de que seja realizada isoladamente, em lugar de receber um tratamento conjunto como esse que ora adotamos.<sup>35</sup> Continua a existir uma grande divergência entre os estudiosos que defendem que os Evangelhos sinóticos oferecem um panorama bastante confiável sobre a forma como Jesus agia e falava, e os que sustentam serem duvidosas as narrativas dos Evangelhos e que o Jesus histórico era significativamente diferente da forma retratada nos Evangelhos. Em outras ocasiões já manifestei minha opinião embasada a favor da primeira corrente e, portanto, não vou neste momento entrar em maiores detalhes.<sup>36</sup> Logo, devo agir de acordo com essa posição, tomando a direção oposta à que foi adotada por Bultmann, e assim discutir a teologia de Jesus da maneira como nos é apresentada pelos evangelistas, com base no sólido pressuposto de que as apresentações de Jesus, que encontramos nos Evangelhos sinóticos, estão próximas o suficiente da realidade histórica, de forma a nos permitir utilizá-las para compreender sua mensagem e sua missão.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> O perigo reside em que, para se fazer justiça às dificuldades históricas, esse tema possa vir a dominar a discussão e impedir que o estudioso trate da teologia! Isso aconteceu com Joachim Jeremias, em sua obra *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (Londres: SCM Press, 1971), e também com Goppelt, porém em menor proporção. Contudo, o exemplo de Stuhlmacher, em sua obra *Biblische Theologie*, mostra que isso não precisa necessariamente ocorrer. Compare a obra de Ferdinand Hahn (que traz uma discussão sobre a obra e a proclamação de Jesus sem abordar de forma alguma as questões históricas) com o resultado de que alguns de seus princípios diretivos (especialmente a afirmação de que os “títulos” cristológicos não têm sua origem em Jesus) são simplesmente apresentados sem qualquer argumentação. Nesse caso, porém, o autor já havia tratado do assunto com maior profundidade em sua monografia anterior, *The Titles of Jesus*. Hahn deu um importante passo à frente ao perguntar não somente quais foram a mensagem e a história de Jesus (dentro dos limites em que podem ser reconstituídas por um historiador), mas também como ambas foram incorporadas no testemunho dos discípulos e da igreja primitiva (Hahn, *Theologie*, I:43).

<sup>36</sup> Para maiores detalhes, ler o capítulo 2. Uma posição que é em essência sustentada por um grupo formado por estudiosos como John P. Meier, Gerd Theissen e Annette Merz, e também N. T. Wright (para mencionar apenas alguns dos muitos que poderíamos citar) pode seguramente se manter em face ao ceticismo da corrente formada pelo Seminário Jesus [em inglês “Jesus Seminar”, centro de estudos sobre o Jesus histórico mantido pelo Westar Institute – N. do E.], e por estudiosos como Marcus J. Borg e John Dominic Crossan. Ver I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Vancouver: Regent College Publishing, 2004); Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgo: T & T Clark, 1991); John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 3 v. (Nova York: Doubleday, 1991, 1994, 2001); Gerd Theissen e Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Londres: SCM Press, 1998); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996). J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003) oferece uma instigante apresentação das primeiras memórias sobre Jesus que chega a conclusões cautelosamente conservadoras.

<sup>37</sup> O leitor notará que não incluí o Evangelho de João nessa afirmação. Em vista das diferenças de “idioma” na apresentação de Jesus nesse Evangelho, é preferível, em termos metodológicos, deixá-lo de lado por ora e analisá-lo em separado dos Evangelhos sinóticos em momento posterior.

## TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO E TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Surgem algumas dificuldades de outro tipo quando consideramos a relação de uma investigação dessa categoria com o mundo atual. A análise metódica dos dogmas cristãos por vezes recebe o nome de teologia dogmática. Essa denominação pretende descrever uma teologia mais voltada para aquilo que se espera que os cristãos devam crer, do que para o que efetivamente eles crêem. Existem certos credos e confissões que assumem um caráter prescritivo no âmbito das comunidades cristãs. Uma obra sobre a teologia do Novo Testamento é algo descritivo ou prescritivo? Precisamos fazer aqui uma distinção entre um livro sobre a teologia do Novo Testamento, que não pode ser prescritivo por si mesmo, e a própria teologia do Novo Testamento, que deve possuir certa relevância para a teologia cristã. No entanto, existe a possibilidade de se apresentar os ensinamentos do Novo Testamento e dizer que são prescritivos, desde que sujeitos à condição de que o autor moderno os tenha compreendido e descrito corretamente. Porém, isso evidentemente só seria prescritivo para os que pertencessem à comunidade da fé, o que incluiria o próprio autor e todos os que crêem que o Novo Testamento é parte das Sagradas Escrituras, às quais eles consideram como autênticas e fidedignas, e que, segundo eles, assim deveriam ser vistas também por toda a humanidade.<sup>38</sup>

Contudo, é difícil eliminar o elemento prescritivo. O autor moderno, que acredita na verdade dos enunciados do Novo Testamento, verá a si mesmo como alguém que está transmitindo ensinamentos verdadeiros e válidos para seus leitores. Da mesma forma, também encontramos autores que podem apontar as contradições que identificaram no Novo Testamento e empurrar os leitores na direção dos enunciados que considerem merecer crédito, afastando-os, por outro lado, dos que avaliam como sendo menos aceitáveis. Ou, ainda, temos a hipótese em que o autor moderno pode se sentir livre para interpretar os enunciados do Novo Testamento de uma forma que o autor original jamais reconheceria como válida. E, acrescente-se, o autor moderno, filho do mundo contemporâneo, pode ser coagido nessas direções, um tanto quanto inconscientemente, por forças que ele nem mesmo percebe. Isso acontece especialmente com os ensinamentos neotestamentários de conteúdo ético, nos quais a tendência de adaptá-los a nossos próprios princípios é mais forte e mais difícil de detectar.

O resultado é que o autor torna-se, então, um intérprete intencional do Novo Testamento, em vez de um mero intérprete inconsciente, condição que nenhum de nós consegue evitar. Os autores podem simplesmente dizer que os ensinamentos do Novo Testamento devem ser tomados da forma como se encontram e aceitos pela igreja hoje. Isso, por si só, já é uma forma de interpretação.

<sup>38</sup> O autor encontra-se na mesma condição dos pregadores cristãos: eles se acreditam chamados por Deus para proclamar e ensinar o Evangelho, mas reconhecem o fato de tal chamado não os tornar infalíveis.

Uma outra possibilidade é que o autor tente fazer uma reinterpretação daquelas passagens da teologia do Novo Testamento cuja expressão ele acredita estar estreitamente vinculada a determinado período histórico. O processo de reinterpretação dessas passagens pretende evitar que sejam mal compreendidas, podendo ainda englobar a tentativa do autor de fazer uma nova apresentação dos textos, de uma forma que fale mais ao mundo de hoje. Desde que percebam que é isso o que estão fazendo, e que estejam o máximo possível conscientes de seu procedimento, o método certamente é válido, se não inevitável.<sup>39</sup>

Antes de tudo e tanto quanto possível, o Novo Testamento deve ser entendido em seus próprios termos como uma expressão do pensamento cristão dentro dos moldes prováveis no primeiro século. Estes podem ser bem diferentes dos nossos modelos atuais, trabalhados por vários séculos de desenvolvimento intelectual. De maneira inevitável, possuímos a tendência de aceitar as formas de pensar que sejam coerentes com a nossa e rejeitar as que assim não se encaixam. Se os escritores do Novo Testamento não haviam ainda imaginado um sistema heliocêntrico, segundo o qual a Terra é redonda e gira em torno do Sol, mas acreditavam que ela era plana e estava no centro do universo, não existe a menor possibilidade de que o homem moderno<sup>40</sup> vá compartilhar de seu modo de pensar. Porém, o que devemos fazer com relação à crença na existência de Deus, confiantemente negada por muitos que estão ligados à vanguarda do pensamento moderno? Ou quanto à existência de seres e batalhas sobrenaturais, fatos que possivelmente são negados por um número ainda maior de pessoas? Será que o pensamento moderno não pode ser até certo ponto desafiado pela estrutura de pensamento encontrada no Novo Testamento?

Alguns estudiosos insistem em afirmar que os pesquisadores do Novo Testamento ultrapassam os legítimos limites de sua área quando escrevem teologia. Com isso estão afirmando que esses pesquisadores estão fazendo algo de caráter prescritivo em certo sentido, ao mesmo tempo em que defendem a posição de que seus estudos deveriam se restringir aos limites da história. Tal distinção baseia-se principalmente na separação entre teologia histórica e teologia dogmática, divisão que teve origem em um famoso ensaio de J. P. Gabler (1787).<sup>41</sup> No entanto, é

---

<sup>39</sup> Parece-me ser este o caso de alguém acreditar ou não na infalibilidade dos ensinamentos bíblicos.

<sup>40</sup> Acho muito difícil evitar o uso do termo “moderno” quando me refiro a meus contemporâneos, mesmo que alguns insistam no fato de que já estamos vivendo hoje na pós-modernidade. O modo de pensar de todos nós, quer admitamos isso ou não, é fortemente influenciado pelo pensamento contemporâneo. É fundamentalmente essa diferença entre o pensamento antigo e o contemporâneo que eu tenho em mente quando uso o termo “moderno”, certamente em um sentido mais amplo e que não exclui o assim chamado pensamento pós-moderno.

<sup>41</sup> J. Sandys-Wunsch e L. Eldredge. “J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of His Originality”, *SJT* 33 (1980): 133-158.

importante ressaltar que a motivação Gabler se dirigia às restrições impostas aos estudos teológicos pela ortodoxia eclesiástica da época. O valor da separação entre teologia histórica e dogmática residia, com isso, na possibilidade de um estudo do Novo Testamento que fosse livre da obrigação de fornecer um relato de acordo com a teologia da igreja contemporânea. É duvidoso que esse tipo de perigo ainda esteja presente nos dias de hoje. Mesmo que se admita a existência de algumas instituições em que os professores devam aderir a uma determinada linha, os estudiosos do Novo Testamento em geral não estão vinculados a quaisquer declarações de teologia dogmática que possam impedi-los de lidar honestamente com o texto. Pelo contrário, o que se percebe é um clima de diálogo bastante proveitoso, em cujo âmbito os estudiosos do Novo Testamento podem falar à igreja e vice-versa.

A defesa de Balla em favor da possibilidade do estudo, opondo-se à crítica de Räisänen, é, a meu ver, uma declaração de que estamos fornecendo fundamentalmente um relato descritivo do pensamento teológico dos primeiros cristãos, ou seja, um trabalho histórico. Considero, portanto, a réplica de Balla em essência correta. Entretanto, alguns de nós de fato assumimos essa tarefa como cristãos e o fazemos a partir do contexto da comunidade à qual pertencemos. Fazer teologia é uma tarefa tipicamente cristã que em tese deve ser desempenhada dentro da comunidade da fé, como Francis Watson em particular já alegou com muita propriedade e de forma irrefutável.<sup>42</sup> Porém, se for verdade aquilo que falei acerca da liberdade de que gozam os estudiosos dentro da igreja, não há então qualquer necessidade de que eles mantenham sua fé e seus estudos em compartimentos separados que nunca se deixem influenciar mutuamente.

Logo, a abordagem a ser aqui adotada está em íntima harmonia com a posição defendida por Watson, que lamenta a fragmentação dos estudos da teologia do Antigo, do Novo Testamento e da teologia sistemática em detrimento dessas três áreas.

## UMA PROPOSTA COM RELAÇÃO AO MÉTODO

Resumindo tudo o que foi dito, proponho as seguintes diretrizes para a construção de uma teologia do Novo Testamento.

O alcance desta obra se restringe aos livros do Novo Testamento. A sua tarefa é, portanto, definida pelo próprio cânon.

A compreensão dos livros que compõem o Novo Testamento deve se dar dentro do contexto de diversos elementos: das escrituras judaicas; do pensamento do mundo daquela época (especialmente do pensamento sustentado pelo judaísmo, sem excluir, contudo, o contexto mais amplo do mundo helênico); da evolução

<sup>42</sup> Francis B. Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Edinburgo: T & T Clark, 1997).

do pensamento cristão primitivo (à qual devemos incluir as correntes teológicas refutadas e aceitas pelos autores neotestamentários); da literatura cristã posterior (que nos conduz ao longo dos desdobramentos das trajetórias traçadas a partir do Novo Testamento). Portanto, trata-se de uma tarefa a ser conduzida de forma bíblica e contextualizada.

Devemos ainda devotar total atenção à obra e aos ensinamentos de Jesus, tidos como o contexto fundamental para a evolução do pensamento cristão primitivo. Ao mesmo tempo, devemos reconhecer que as dificuldades metodológicas existentes são de tal ordem que inviabilizam um tratamento mais aprofundado dentro das limitações impostas a este livro. Assim, trata-se também de uma tarefa que deve englobar o estudo da jesusologia e da cristologia.

Ainda como parte do contexto, devemos tratar dos documentos que surgiram no âmbito da missão cristã instituída por Jesus e seus discípulos. Logo, nossa interpretação deve ser missiológica.

O ponto de partida deve ser o esforço para se elucidar a teologia de cada um dos documentos neotestamentários, tidos como expressão da teologia de seus autores, que, por sua vez, era dirigida para circunstâncias e propósitos específicos. A partir daí tentaremos resgatar os dogmas centrais da fé cristã. Esta é a fase da descrição.

Em tal fase, assim como nas demais, será de grande ajuda reconhecer a distinção entre a presumível estrutura da teologia adotada pelo autor, o interesse central de sua teologia e a sua elaboração detalhada. No entanto, essa é uma técnica heurística que deve ser aplicada de forma extremamente rigorosa. Esta é a fase da análise.

Após as duas fases, torna-se possível explorar, até certo ponto, a forma como as várias expressões teológicas se desenvolveram, devendo se evitar a tentação de se escrever a história da teologia do Novo Testamento. Esta fase envolve o estudo do desenvolvimento dessas teologias.

Contudo, é importante lembrar que estamos lidando com um conjunto de livros que sofreram um processo de formação do cânon. Portanto, é fundamental determinar a maneira como apresentam pontos de vista comuns e divergentes, e também se constituem num todo harmônico, ou, ao contrário, se permanecem em constante tensão ou mesmo em contradição em vários pontos. Esta fase é voltada para uma tentativa de síntese.

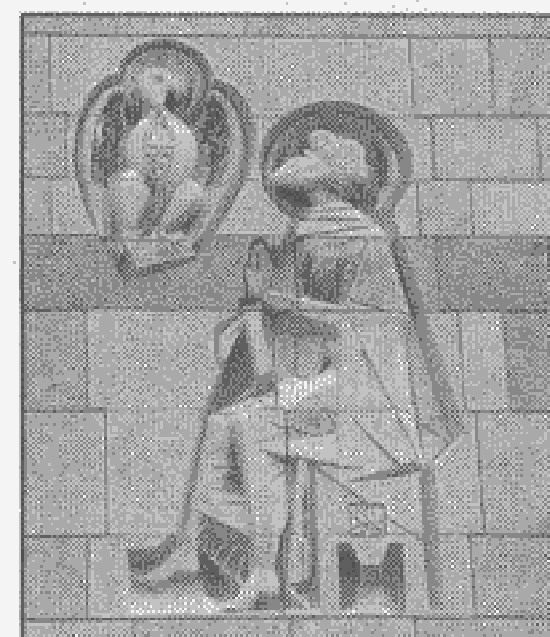
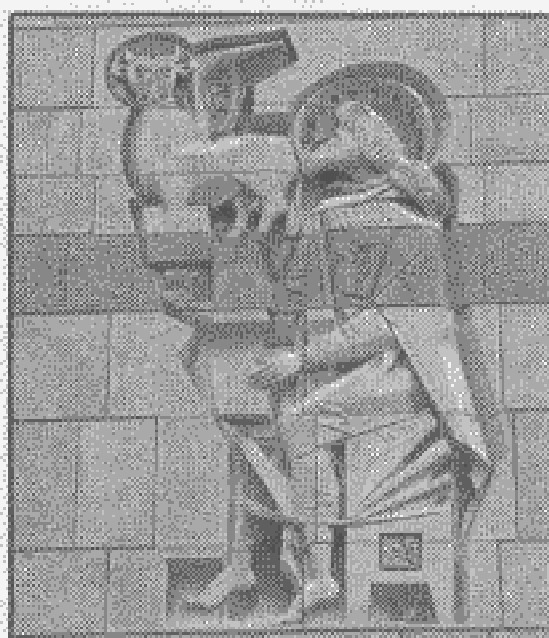
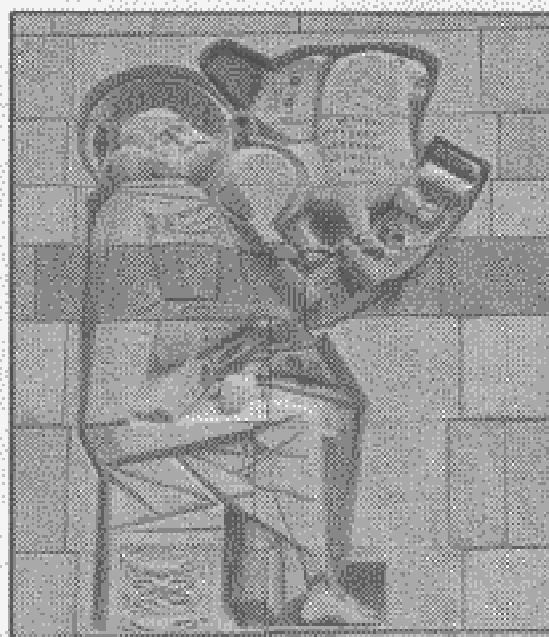
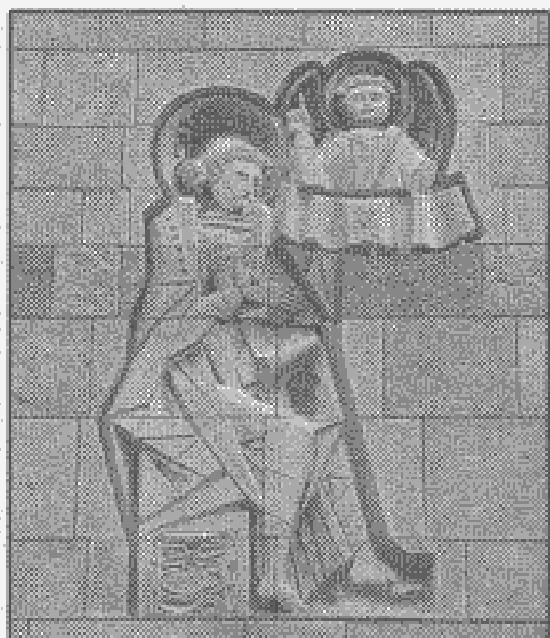
Uma fase adicional concebível seria a discussão dos modos como a teologia como um todo e em suas várias divisões tem sido ou deveria ser assumida na teologia dogmática da igreja. Esta poderia ser chamada a fase de aplicação. Nós já temos o suficiente a fazer sem tentar essa tarefa adicional, a qual, de qualquer maneira, exigiria uma colaboração entre o estudioso do Novo Testamento e o teólogo sistemático, não sendo uma área onde o primeiro possa atuar de forma autônoma.

Portanto, neste livro, devo me concentrar mais nas fases relativas à descrição e análise das teologias do Novo Testamento e dos autores neotestamentários, bem como me dedicar à avaliação das evidências encontradas, a fim de verificar se nos



dão o direito de falar em uma teologia unificada do Novo Testamento. Adotarei o seguinte procedimento: começarei pelo estudo dos Evangelhos sinóticos e sua apresentação da missão e dos ensinamentos de Jesus, para em seguida analisar Atos. A próxima parte do livro será dedicada às epístolas paulinas, seguida pela literatura joanina. Por fim, analisarei os livros restantes do Novo Testamento.

# NOVO TESTAMENTO



Não há parte alguma que corresponda ao Novo Testamento. No entanto, a teologia dos Evangelhos é profundamente influenciada por ela. A Bíblia encontra-se cercada de uma série de problemas.

## OS EVANGELHOS E SUAS FONTES

### PARTE 2

# JESUS, OS EVANGELHOS SINÓTICOS E ATOS

## CAPÍTULO 2

# OS EVANGELHOS E A TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO



Não há parte alguma da teologia do Novo Testamento cujo estudo seja simples. No entanto, a teologia dos Evangelhos é particularmente complexa, uma vez que seu estudo encontra-se cercado de uma série de problemas sobrepostos.

### OS EVANGELHOS E SUAS FONTES

---

Logo de início, já nos deparamos com o problema de distinguir aquilo que é comum a todos os Evangelhos e o que é específico de cada livro estudado. Com bastante freqüência, as diferenças encontradas estão apenas relacionadas a questões de ênfase ou tom, existindo sempre o perigo de exagerá-las, de modo que os Evangelhos pareçam mais diferentes do que na realidade são. Alguém, por exemplo, pode considerar o tema de que Jesus é um mestre como algo característico de Mateus, quando, no entanto, esse é um tema central e confirmado em todos os Evangelhos. O Evangelho de Lucas pode se sobressair como o Evangelho da oração, mas ensinamentos acerca da oração também podem ser encontrados nos demais evangelhos. As diferenças mais marcantes estão entre os Evangelhos sinóticos<sup>1</sup> e o Evangelho de João, embora todos reconhecidamente tratem da mesma figura: Jesus.

---

<sup>1</sup> Faço uso desse termo coletivo, de aceitação geral, para me referir aos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. O termo baseia-se no fato de que as consideráveis semelhanças existentes entre eles, no que concerne à sua organização e conteúdo, permitem que o estudante tenha em mãos esses três Evangelhos dispostos em colunas paralelas, de forma que o conteúdo de um deles possa ser convenientemente comparado ao material de conteúdo semelhante encontrado nos demais. Esse tipo de disposição recebe o nome de sinopse. Embora essa organização possa ser estendida ao Evangelho de João, incluindo também suas passagens paralelas, as diferenças bastante consideráveis que existem entre João e os demais Evangelhos o mantêm à parte.

As semelhanças entre os sinóticos são devidas à dependência comum da tradição sobre Jesus que a igreja primitiva transmitiu através de fontes intermediárias. As similitudes teológicas bem como as semelhanças narrativas dos Evangelhos sinóticos se devem a essas inter-relações e ao uso de material comum. Na análise que apresentaremos a seguir, vamos partir do pressuposto de que Mateus e Lucas se valeram do Evangelho de Marcos, editando e incorporando a maior parte de seu conteúdo – em maior proporção no caso de Mateus e bem menos no caso de Lucas. Também vamos assumir a suposição de que Mateus e Lucas retiraram as declarações de Jesus de algumas narrativas em geral designadas pelo símbolo Q. Os evangelistas fizeram ainda uso de materiais exclusivos que não aparecem nos demais Evangelhos.<sup>2</sup>

A extensão e a natureza exatas da fonte Q são ambíguas em dois aspectos. Primeiro, nem Mateus nem Lucas incorporaram todo o material de Marcos a seus respectivos evangelhos, além, é claro, de terem integrado de maneiras independentes o material da fonte Q ao conteúdo escolhido do Evangelho de Marcos. Provavelmente, portanto, nenhum dos dois evangelistas deve ter incluído na íntegra o material proveniente de Q, sendo que cada um possivelmente tenha adotado em seu evangelho materiais que foram omitidos no outro. O conteúdo de Q abrangeria não somente os textos comuns a Mateus e Lucas, mas também matérias preservadas por apenas um deles e ainda materiais que não foram preservados por nenhum deles.

O segundo motivo está relacionado ao permanente debate a respeito da composição e do desenvolvimento da fonte Q, para a qual não há ainda um sólido consenso em torno de sua natureza e forma. Quanto a mim, tenho a tendência de me unir aos que duvidam que Q tenha existido sob a forma de um único documento.<sup>3</sup> Em vista das dificuldades em definir seu conteúdo a partir da comparação entre Mateus e Lucas, qualquer tentativa de formular com precisão sua teologia pode parecer precipitada.<sup>4</sup>

Assim, encontramos dificuldades ao tentar caracterizar a teologia dos evangelistas em termos de seus procedimentos com relação às fontes por eles utilizadas.

<sup>2</sup> Os símbolos M e L também são às vezes utilizados como referência ao material de caráter exclusivo encontrado respectivamente em Mateus e Lucas. A discussão sobre as origens do material utilizado por Marcos situa-se além do nosso propósito.

<sup>3</sup> Ver o estudo mais recente de Maurice Casey, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Tal concepção deve ser cuidadosamente diferenciada da posição dos que descartam totalmente a existência de Q, alegando que o material que Lucas tem em comum com Mateus, e que não se encontra em Marcos, derivou do próprio Evangelho de Mateus. Mesmo que concordemos com a última proposição e descartemos a existência de Q, ainda assim precisamos explicar a origem do material existente no Evangelho de Mateus que não se baseou em Marcos.

<sup>4</sup> Para um guia introdutório muito útil a respeito desse assunto, ver Steve Walton e David Wenham, *Exploring the New Testament*, v. I, *The Gospels and Acts* (Londres: SPCK; Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2001).

Podemos comparar Mateus e Lucas com Marcos, sua suposta fonte, assim como também podemos comparar as versões de Mateus e Lucas com uma outra suposta fonte, Q, que se perdeu. No entanto, as duas análises devem ser feitas com grande cautela. Ficará evidente que é bem melhor analisar cada Evangelho em termos de sua própria narrativa e discurso.

## OS EVANGELHOS E JESUS

---

Em seguida, temos a dificuldade de relacionar o material dos Evangelhos ao ministério, às obras e aos ensinamentos de Jesus. Uma vez que não sabemos como o material do Evangelho de Marcos chegou até ele, e também não possuímos qualquer evidência sólida a respeito das demais fontes utilizadas por Mateus e Lucas, poderia perfeitamente parecer que deveríamos ser profundamente céticos a respeito da autenticidade da imagem de Jesus nos Evangelhos. Entretanto, essa atitude pessimista é desnecessária e, na verdade, sem base alguma. Vamos refletir sobre duas das possíveis distorções que poderiam surgir a partir dela.

A primeira seria a possibilidade de que profundas modificações foram realizadas no material que os evangelistas tinham em mãos, com o uso da criatividade para construir os evangelhos e até mesmo para compor o material exclusivo. Essa não é uma visão incomum em determinadas áreas da pesquisa relacionada ao Novo Testamento. Deve bastar aqui o argumento de que as imagens de Jesus encontradas nos Evangelhos sinóticos são muito semelhantes entre si, e o processo de edição das fontes utilizadas (o Evangelho de Marcos e a fonte Q) é bastante conservador. Isso encoraja a visão de que os evangelistas, ou ao menos Mateus e Lucas, não foram desenfreados inovadores.

A segunda distorção consiste na possibilidade de que o material que chegou às mãos dos evangelistas já tivesse sido significativamente modificado e, em certos casos, até mesmo criado pela igreja primitiva. Pode-se pensar que nosso comentário anterior, sobre a falta de consenso quanto à formação da fonte Q, aponte nessa direção, com suas conseqüentes implicações quanto ao fato de o processo de transmissão não mais ser passível de rastreamento. Porém, existem bons motivos para se crer que a transmissão da tradição oral na igreja primitiva era algo “controlado”<sup>5</sup> e que o ceticismo acima descrito, acerca da fonte Q, estivesse relacionado à possibilidade ou probabilidade de se verificar a existência de uma complexa série de diferentes fases e camadas em seu processo de composição. Existe a forte possibilidade de que o material em sua essência possa ser traçado até Jesus e tenha sido transmitido com fidelidade, sem passar por nenhum processo de manipulação dentro de alguma comunidade Q, cuja existência é algo altamente hipotético. Essa é reconhecidamente uma postura controversa, assumida apesar da consciência de

---

<sup>5</sup> Ver Kenneth Bailey, “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels”, *Themelios* 20 (1995): 4-11.

que existe uma posição bem diferente adotada, por exemplo, pelo movimento chamado Seminário Jesus [v. nota 36 do Cap. 1].

Enquanto nossa busca às teologias dos evangelistas se restringir apenas ao nível de sua composição, as diferentes posições acerca da história da tradição não precisam afetar em excesso a questão. Porém, uma vez que nossa preocupação se volte para o desenvolvimento de suas teologias e sua relação com aquilo que ocorrera anteriormente, as questões relativas à história da tradição logo passam a ser urgentes.

Quando se faz a devida concessão ao processo individual de edição das tradições pelas mãos dos evangelistas, encontramos nos Evangelhos sinóticos um retrato fiel de como Jesus era visto por seus primeiros seguidores. Essas memórias têm permanecido firmes diante dos vários testes de autenticidade desenvolvidos por alguns críticos. A principal controvérsia concentra-se em torno dos títulos cristológicos que aparecem nas palavras de Jesus e de outros personagens nos Evangelhos. Tudo que posso fazer quanto a essa questão é reafirmar a posição que adoto, ou seja, acredito que existem sólidos motivos para que aceitemos a substancial autenticidade da tradição oral.<sup>6</sup> Portanto, esta parte do livro irá tratar simultaneamente de duas questões: a missão e os ensinamentos de Jesus como base da teologia cristã primitiva, e a visão teológica que os evangelistas tinham de Jesus.

## OS EVANGELHOS E OUTROS DOCUMENTOS NEOTESTAMENTÁRIOS

---

De que forma a obra dos evangelistas se relacionava com as demais atividades teológicas dos primeiros cristãos? Em outras partes deste livro, veremos diversos casos de cristãos daquela época que expressaram suas teologias por meio de epístolas a outros cristãos. Nessas epístolas, eles manifestavam um grande interesse pela figura de alguém que havia surgido em sua comunidade como um ser humano e fora condenado à morte, mas que havia ressuscitado dentre os mortos e fora exaltado à direita do Pai. A partir dessa posição, tal figura havia se tornado para eles uma fonte de bênçãos espirituais, objeto de sua devoção e adoração, um ser espiritual com o qual era possível manter uma relação de caráter pessoal, e a pessoa sobre quem concentravam a expectativa de que viesse a assumir um papel decisivo nos eventos futuros associados à consumação dos propósitos de Deus. Nos relatos deixados por esses primeiros cristãos, o ministério e a vida de Jesus, do nascimento

---

<sup>6</sup> Nessa questão, coloco-me ao lado da posição defendida por Peter Stuhlmacher, em oposição à corrente representada, entre outros, por teólogos como Ferdinand Hahn. A expressão “substancial autenticidade”, que aparece no texto, reconhece, por exemplo, que existem casos isolados em que os títulos foram adicionados ou suprimidos pela tradição; e também que há outros casos em que os evangelistas explicitaram melhor aquilo que eles acreditavam estar implícito em suas fontes; ou ainda as situações em que os autores destacaram o que Jesus havia ensinado de uma forma que fosse mais pertinente à sua audiência.

a pouco antes de sua morte, não se constituíam, de forma alguma, no foco de sua atenção, embora não fossem também ignorados.

Contudo, por outro lado, temos os evangelistas, que escreveram durante um período posterior ao surgimento dessa teologia que acabamos de descrever. Eles adotaram um estilo narrativo e incluíram alguns dos discursos feitos por Jesus, aspectos que não eram característicos dos demais autores neotestamentários. Seus relatos terminam com a ressurreição de Jesus, embora também tragam algumas previsões sobre eventos futuros; descem a detalhes sobre o que Jesus fez e disse enquanto esteve na terra, e trazem ensinamentos que parecem não haver integrado o evangelho proclamado pelos primeiros cristãos, embora não fossem necessariamente ignorados por eles. Então, de que maneira aquilo que os evangelistas faziam se relacionava com a forma de cristianismo representada nas epístolas? Por que, à primeira vista, parece haver tão poucos pontos de contato entre as epístolas e os Evangelhos? Será que temos dois tipos de teologia completamente diferentes no Novo Testamento? Talvez essa questão não afete muito o leitor comum, pois não há nada de estranho em se ler os Evangelhos em primeiro lugar, conforme a própria ordem adotada pelo cânon, e então prosseguir em seqüência histórica, observando o que os seguidores de Jesus fizeram após sua partida e a forma como eles procuravam proclamá-lo a seu próprio modo, em vez de apenas repetir o que Jesus havia dito. No entanto, se considerarmos o Novo Testamento sob a ótica de sua ordem de composição, veremos então que os primeiros cristãos já estavam proclamando a Jesus antes mesmo de sentirem necessidade de escrever os Evangelhos e, assim, relatar, o que o próprio Jesus havia feito e proclamado. Por isso nos deparamos com o fato curioso de que as epístolas tendem a ignorar o que constitui o interesse central dos evangelistas.

No entanto, essa dificuldade é parcialmente atenuada por uma série de considerações. Primeiro, a separação entre esses dois tipos de literatura não é algo de caráter absoluto. É verdade que de fato parece existir uma intrigante reticência por parte dos autores das epístolas, que não citam diretamente o que Jesus disse. Essa reticência é mais bem ilustrada pela falta de referência aos ensinamentos de Jesus nas epístolas joaninas (que devem proceder do mesmo lugar do Evangelho de João, quer tenham ou não sido escritas pelo mesmo autor), enquanto o Evangelho de João está repleto dessas referências.<sup>7</sup> Contudo, ao mesmo tempo, podemos observar em algumas epístolas uma certa quantidade de referências aos ensinamentos de Jesus, especialmente em Tiago e 1Pedro, e também até certo ponto nas epístolas paulinas.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Ou, pelo menos, daquilo que nos é apresentado como sendo os ensinamentos de Jesus. Não há necessidade de levantar aqui o problema da relação entre os discursos encontrados em João e os ensinamentos do Jesus histórico. A questão é que o Evangelho de João apresenta o que propõe ser os ensinamentos de Jesus.

<sup>8</sup> Ver Seyoon Kim, "Jesus Sayings of", em *DPL*, p. 474-492; Graham N. Stanton, "Jesus Traditions", em *DLNTD*, p. 565-579. Não há dúvidas de que Paulo, por exemplo, conhecia ao menos uma parte daquilo que Jesus havia ensinado. A questão é o motivo pelo qual os autores das epístolas raramente citavam esses ensinamentos de forma direta.

Em segundo lugar, é altamente significativo que o Evangelho de Lucas é parte de uma obra cujo segundo volume relata a história ocorrida após a morte de Jesus, claramente pretendendo ser vista como continuação da história apresentada no Evangelho. Lucas não tinha a menor dificuldade em ver a história da igreja primitiva e sua proclamação como algo em continuidade com aquilo que Jesus havia começado a fazer e a pregar. Portanto, Lucas via a história de Jesus como parte essencial de seu relato sobre as origens do cristianismo.

Terceiro, seria um equívoco assumir que o material dos Evangelhos tenha surgido cronologicamente depois das epístolas, mesmo que os Evangelhos hajam sido escritos num período posterior. Embora as datas da redação dos Evangelhos sejam incertas e exista um forte consenso de que muitas das epístolas, senão a maioria, foram escritas antes deles, é certo que as tradições que estão por trás dos Evangelhos pertencem ao mesmo período em que as epístolas foram compostas. É verdade que houve certas tentativas no sentido de alegar que algumas comunidades cristãs tiveram acesso apenas à pregação de pessoas como Paulo, enquanto outras possuíam em mãos somente os ensinamentos de Jesus, conferindo pouca importância ao relato de sua morte. No entanto, nenhuma dessas tentativas se sustenta em face de toda probabilidade.<sup>9</sup>

Assim, essas considerações diminuem o tamanho do problema, sem removê-lo inteiramente. Elas nos sugerem que os primeiros cristãos entendiam que o cristianismo era um movimento surgido a partir de Jesus, cuja história eles transmitiram a princípio oralmente, talvez como “história sagrada”, e que, com a expansão da igreja, eles sentiram a necessidade de escrevê-la como seu relato fundador.

<sup>9</sup> Walter Schmithals desenvolveu a hipótese de que a tradição da igreja primitiva por muitos anos cumpriu seu papel sem contar com o apoio do tipo de material encontrado nos “Evangelhos”. Ele sustenta que certas tradições acerca de Jesus foram preservadas nas tradições Q por um grupo de pessoas que não eram cristãs, para o qual o documento Q representava sua única fonte de conhecimento e informação sobre Jesus. Como nele não há menção à morte e ressurreição de Jesus, alega-se que esses fatos não eram relevantes para esse grupo. Portanto, Marcos foi o que primeiro a reunir a pregação relativa ao Cristo que morreu e ressuscitou às tradições orais sobre Jesus, muitas das quais carecem de fundamento histórico e autenticidade. Ver *Das Evangelium nach Markus*, 2 v. (Güterlosh: Güterlosher Verlagshaus Mohn/Würzburg: Echter Verlag, 1979), I:61-70. Que eu saiba, essa hipótese não conquistou um único adepto. Para uma visão menos radical sobre o assunto, ver John S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edimburgo: T & T Clark, 2000), p. 369-379, que defende o argumento de que a visão de Q é “diferente” das visões de Paulo e Marcos.



## CAPÍTULO 3

# O EVANGELHO DE MARCOS



O Evangelho de Marcos começa com uma declaração (Mc 1.1) cuja referência não prima por uma clareza cristalina. Tanto pode significar que “este livro é o princípio do evangelho de Jesus” como também que “esta é a história de como começou o evangelho de Jesus”. De um jeito ou de outro, o versículo deixa claro que o relato a seguir apresentado é um “evangelho”, e o sujeito da narrativa é Jesus Cristo, o Filho de Deus. Ambos os aspectos são relevantes.

Primeiro, porque a história de Jesus é vista como parte das boas novas (evangelho); mais especificamente falando, ela é as boas novas que vêm de Deus e, à luz do tratamento que recebe em Isaías, as boas novas de Deus referem-se à salvação, ou seja, à felicidade do ser humano em seu sentido mais verdadeiro e completo.<sup>1</sup>

Segundo, porque a história gira em torno de uma pessoa específica, cujo nome era Jesus (um nome significativo, como se vê por outras passagens, pois significa “Javé é Salvador”). Mas ele também era chamado o “Cristo”, termo que aqui deve reter sua importância como o nome que significa, a saber, “Messias”. Portanto, refere-se a alguém que foi ungido ou escolhido por Deus para um papel específico, provavelmente, nesse contexto, para o papel de vice-regente no reino de Deus.<sup>2</sup> Se a tradução do Evangelho que encontramos na maioria das edições for idônea, a expressão “Filho de Deus” aparece em seguida, o que revela de maneira ainda mais sublime quem é Jesus.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Nesse contexto é bem possível que se presuma que o evangelho (ou as boas novas) seja voltado, entretanto, apenas aos judeus (Mc 1.5).

<sup>2</sup> No Evangelho de Marcos, somente aqui encontramos a combinação dos dois nomes “Jesus Cristo”, forma que é tão comum em Atos e nas epístolas. Embora, em outras passagens, o termo “Cristo” possa ter se tornado mais um nome do que um título que carregasse em si um significado, seu uso posterior no Evangelho requer que ele mantenha o significado original que aparece aqui.

<sup>3</sup> Alguns manuscritos importantes omitiram essa expressão, o que inevitavelmente faz com que surja uma certa dúvida acerca de sua autenticidade (ela foi omitida no texto da TNIV e em nota da

Na igreja do tempo de Marcos, e até mesmo antes, todos esses títulos eram comumente usados para expressar a posição e o papel de Jesus. Portanto, o que Marcos faz é retornar ao início dos primeiros cristãos, quando começaram a crer nesses títulos a respeito de Jesus. Assim, a história de Jesus atua como uma explicação que, entre outras coisas, conta-nos como ele se apresentava às pessoas e como os cristãos passaram a compreender quem era Jesus e o que viera fazer. Trocando em miúdos, é sobre isso que o Evangelho de Marcos nos relata. A história que se segue nos mostrará o desenrolar desse processo.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA DE MARCOS

O início da narrativa de Marcos é delimitado pela estrutura tradicional, a qual entendia a história de Jesus como “começando no batismo de João” (At 1.22, 10.37). No entanto, o mesmo início é posicionado dentro de uma estrutura mais ampla ao ser visto como o cumprimento das profecias registradas em Malaquias 3.1 e Isaías 40.3, ou como a junção, no último livro profético, das profecias que diziam que a vinda de Deus seria precedida pela vinda de seu mensageiro e pela proclamação da voz do que clama no deserto. Essas profecias eram vistas como algo que havia se cumprido com o surgimento de João, apelidado de “batista”, cuja história se reveste de duplo significado.

De um lado, ele chamava as pessoas ao arrependimento e à remissão dos pecados, ato que era simbolizado através do rito do batismo com água. A urgência da mensagem de João emanava da profecia de que, após ele, viria aquele que os batizaria com o Espírito Santo. Provavelmente Marcos não teve acesso, ou mesmo desconhecia, o conteúdo completo das palavras de João, encontradas em Mateus e Lucas, que acrescenta o “fogo” ao batismo com o Espírito Santo, querendo por certo dizer que o que estava por vir traria julgamento sobre os que não se arrependessem e algum tipo de purificação espiritual para os crentes. As palavras de João que estão registradas em Marcos referem-se evidentemente apenas à promessa de purificação espiritual.<sup>4</sup>

Por outro lado, quase que casualmente entre os candidatos ao batismo de João encontramos “Jesus de Nazaré da Galiléia”. Ele é apresentado aos leitores por meio de um nome com o qual já estavam familiarizados, mas embora fosse visto aparentemente como mais um rosto na multidão, ainda assim era o rosto de alguém a quem aconteceria algo fora do comum. Ao sair das águas, o Espírito de Deus desce sobre ele, e ouve-se uma voz vinda dos céus que o identifica, dizendo:

NRSV, em inglês, e em nota da NVI, em português; cf. Peter M. Head, “A Text-Critical Study of Mark 1.1 ‘The Beginning of the Gospel of Jesus Christ’”, *NTS* 37 [1991]: 621-629). De qualquer modo, o versículo imediatamente seguinte, Marcos 1.2, e outros versículos posteriores desse Evangelho mostram que essa era a forma como Marcos entendia a posição de Jesus.

<sup>4</sup> A profecia de João não parece sugerir que a remissão dos pecados, oferecida paralelamente ao seu batismo com água, fosse de alguma forma incompleta ou inconsistente.

“Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo”. Embora esse fato não seja descrito como sendo o batismo com o Espírito Santo, ele, no entanto, é apresentado como se fosse o batismo do Espírito Santo vindo sobre aquele que iria batizar com o Espírito Santo. No restante do Evangelho de Marcos, parte-se do pressuposto de que tudo o que Jesus faz e diz encontra-se sob a direção e o poder do Espírito Santo, que agora está constantemente com ele (Mc 1.12, 3,29). O episódio assemelha-se ao chamado de um profeta, mas a linguagem empregada nos lembra o que Deus diz ao seu ungido (*i.e.*, o rei) no texto do Salmo 2.7 e ao seu servo em Isaías 42.1-4, sobre quem ele derrama seu Espírito para trazer a justiça a toda a terra. Assim, o efeito resultante é o de empossar Jesus na função do futuro rei, uma vez que essas passagens do Antigo Testamento, ou com certeza o Salmo 2, eram vistas até então como profecias a serem cumpridas. Uma breve passagem descreve a forma como Jesus, tão logo assumiu sua função, é levado por Deus a combater Satanás, o arquiinimigo de Deus e de seus planos. No entanto, Jesus é servido por anjos que, segundo se supõe, dão-lhe forças para resistir a Satanás (Mc 1.12-13).<sup>5</sup>

*Uma síntese da mensagem.* Desse modo, temos a abertura, as preliminares que consolidam a designação de Jesus para levar adiante a missão que lhe fora dada por Deus. Os leitores estão a par disso, mas o mesmo não acontece com o povo da Galiléia, que testemunha o surgimento de um homem que traz uma mensagem semelhante à dos profetas. De modo geral, os profetas anunciavam o que Deus faria no futuro, em resposta às atitudes dos homens. Eles tipicamente pronunciavam profecias de julgamento sobre o povo por causa de sua rebeldia e idolatria, a menos que se arrependesse de seus atos e, nessa hipótese, experimentaria a salvação em lugar do julgamento. As palavras de Jesus, entretanto, seguem mais uma linguagem voltada para o cumprimento dessas profecias. “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15). É provável que Marcos quisesse que sua audiência entendesse certos pontos. Primeiro, assim como a narrativa da abertura indicava que as profecias estavam agora se cumprindo, Jesus também estava anunciando a todos em geral que o tempo havia chegado. Segundo, que o tempo em questão era o da chegada do reino de Deus. Terceiro, que isso não representava fundamentalmente uma ameaça, mas antes uma mensagem de boas novas para todos os que a ouvissem. Quarto, que o arrependimento e a fé eram as respostas adequadas a essa mensagem.

Essa simples passagem tem importância crucial em Marcos e representa, de certa forma, o texto que será desenvolvido por todo o Evangelho. Ela mais precisamente sintetiza toda a proclamação de Jesus. Em nenhuma outra passagem

<sup>5</sup> A história contada nessa passagem pode parecer um pouco estranha. Faz referência ao fato de Jesus ter sido tentado por Satanás, ao passo que era de se esperar que Jesus fosse enfrentar a oposição de Satanás, ou mesmo que Satanás iria tentar destruí-lo. Também se refere de forma enigmática à permanência de Jesus entre as feras no deserto. Dá-nos a impressão de uma história incorporada por Marcos que comunica certas nuances que vão além do seu propósito.

Marcos relata o que Jesus dizia às pessoas nas ocasiões em que se decidia a falar às multidões. Na verdade, o que Marcos nos mostra são as respostas de Jesus, geralmente concisas, diante de perguntas ou acontecimentos específicos, bem como uma coletânea de histórias contadas por Jesus, que eram evidentemente o meio como ele trazia a mensagem do reino ao povo.<sup>6</sup> Somente nessa passagem encontramos uma síntese de sua mensagem. Pode parecer estranho que este seja o único lugar em que Marcos nos informa como Jesus se dirigia ao povo, especialmente se comparado com o modo como encontramos, em Atos, vários relatos extensos e um tanto quanto repetitivos da pregação do Evangelho feita pelos apóstolos. A atitude reticente de Marcos deve ser explicada por uma série de considerações. Ele foi obrigado a proceder assim em função do pouco espaço que dispunha em face da quantidade de material a ser incluído. Além disso, as tradições que tinha em mãos talvez não lhe fornecessem nenhuma informação adicional.<sup>7</sup> E, ainda, Marcos evidentemente acreditava que Jesus se comunicava com o povo através de parábolas, sendo que em seu Evangelho ele nos apresenta várias delas. Por fim, podemos dizer que para Marcos é provável que fosse mais importante revelar o papel e a identidade de Jesus do que sua mensagem.

No entanto, a questão do conteúdo da mensagem não pode ser evitada. O termo *reino* é usado no Evangelho com um sentido teológico nada menos do que dezessete vezes. No mundo antigo, um reino era formado por um território e/ou pelo povo que lá vivia, constituindo uma unidade política pelo fato de ser governado por um monarca todo-poderoso. Um conceito paralelo, porém em menor escala, é o de casa, grupo de pessoas que se encontrava sob a liderança do chefe de família. O termo é utilizado de diversas maneiras.

Primeiro, o reino é considerado como algo no qual as pessoas possam entrar (Mc 9.47; 10.23-25; cf. Mc 14.25). Esse reino parece ser a presença de Deus num estado futuro, além da morte. As pessoas desejam entrar “no mundo por vir”, visto por elas como sendo um futuro de bênçãos, quando partirem desta vida.

Segundo, o reino é visto como algo futuro que está por vir (Mc 9.1; 11.10; 15.43). O pensamento dominante aqui é que, de algum modo, o reino futuro se tornará realidade neste mundo, que segundo se presume será um mundo transformado, de forma que as idéias do reino como local transcendente e futuro fundem-se em uma só idéia. Era possível que alguém pensasse na ordem celeste de Deus, onde as pessoas podiam entrar através da morte, como algo que se tornava realidade, ao ser estendida a esse mundo.

<sup>6</sup> As demais passagens que contêm relatos mais completos do que Jesus havia dito tendem a ser passagens voltadas para seus seguidores, que tinham respondido positivamente a essa mensagem.

<sup>7</sup> Existem diferentes opiniões sobre a possibilidade de Marcos haver conhecido o material registrado na fonte Q. Encontramos em Marcos algumas palavras de Jesus que são réplicas de trechos encontrados em Q, mas as diferenças na forma como são formuladas indicam que Marcos não se inspirou em Q (i.e., da fonte comum em que presumivelmente inspiraram-se Mateus e Lucas).

No entanto, Jesus afirma que o reino está próximo. Essa impressionante declaração significa que o futuro reino prometido já havia chegado ou estava em vias de chegar. Logo, o tempo de espera atingia o seu fim. O governo de Deus está se tornando realidade aqui, neste mundo em que vivemos. Essa é a essência das boas novas.

Terceiro, pode-se dizer que o reino pertence a certas pessoas (aos pequeninos e àqueles que sejam como eles), no sentido de que essas pessoas estão destinadas a se tornar parte do reino (Mc 10.14) e a gozar dos privilégios decorrentes disso.

Em quarto lugar, existe um mistério acerca do reino que é compartilhado com algumas pessoas, mas não com outras (Mc 4.10-12). Esse segredo é dado a conhecer aos que entendem as parábolas contadas por Jesus.

Os conceitos de reino e casa também são utilizados em relação a Satanás (Mc 3.24-25). O mundo é considerado como reino de Satanás, onde as pessoas estão sujeitas ao seu controle. Dizer que o reino de Deus está próximo equivale a sugerir que um novo reino está se instalando sob o domínio de Deus e, estando Satanás no controle, isso implica que algo como uma invasão e retirada de pessoas e território das mãos do inimigo. Assim, um dos tipos de linguagem que Jesus utilizava é a da conquista e libertação dos cativos. Ao mesmo tempo, existe um outro lado da história. Até certo ponto, os cativos vivem assim por opção própria e precisam lançar fora as amarras que os prendem, sendo justamente por isso que a pregação de Jesus inclui um chamado ao arrependimento.

Mas há também o convite para crer nas boas novas. Esse elemento é crucial, pois o que está para acontecer parecerá ambíguo, dando a impressão de não estar ocorrendo ou de se passar de forma diferente do esperado. As boas novas vêm de Deus. Portanto, crer nas boas novas consiste fundamentalmente em crer naquilo que Jesus diz e faz.

*A missão na Galiléia.* Após essa introdução programática, Marcos passa a contar a história da missão de Jesus em uma série de episódios que são, em sua maioria, breves e que apresentam como característica central algo que fora dito por Jesus. A primeira passagem é a de Jesus chamando quatro pescadores a abandonar sua lida diária e acompanhá-lo, tornando-se pescadores de homens. Os pescadores imediatamente atendem ao chamado de Jesus (Mc 1.16-20). A história é contada de forma bastante sucinta, e a impressão predominante certamente se liga à autoridade de Jesus, que é prontamente aceita e obedecida.

Em diversas passagens tão breves quanto essa, Jesus faz algo considerado fora do normal, em geral curas milagrosas de vários tipos de enfermidades e que iam muito além do que normalmente seria possível.<sup>8</sup> Se médicos e cirurgiões conseguem curar certas enfermidades e recuperar algumas faculdades com medicamentos

---

<sup>8</sup> Para uma análise completa dos aspectos históricos e teológicos dos milagres em todos os Evangelhos, ver Graham H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1999).

e técnicas de resultados morosos, as histórias sobre Jesus, ao contrário, contam que ele curou e restaurou a saúde das pessoas através de simples palavras ou comandos, com efeitos imediatos. Os milagres eram tão excepcionais para os seus contemporâneos quanto o são para nós. Eles são um sinal de que algum poder sobrenatural operava em Jesus. O mesmo aconteceu com pessoas que sofriam de certos tipos de demência, delírios ou estavam possuídas por espíritos imundos. A causa dessas enfermidades era atribuída à possessão demoníaca, e sua cura se dava pelo exorcismo, isto é, uma ordem de expulsão ao demônio proferida por alguém mais poderoso. É uma história assim que se encontra na abertura da narrativa de Marcos (Mc 1.21-28) e, mais uma vez, a impressão que fica é a da extraordinária autoridade de Jesus. Paralelamente, vemos a pessoa curada ou até o próprio espírito demoníaco testemunhando que Jesus é "o Filho de Deus", uma expressão nada comum que reconhecia a fonte da autoridade de Jesus.

A história continua com outros relatos de curas milagrosas e narrativas gerais das peregrinações de Jesus pela região, a fim de proclamar o evangelho e curar os enfermos. Uma observação quase casual mostra Jesus passando um tempo sozinho, em oração. Obviamente, a intenção é mostrar ao leitor que tal prática era a fonte da orientação de Jesus, através da qual Deus lhe indicava o que fazer e concedia-lhe a força espiritual para sua realização. Não encontramos nada de particularmente polêmico nesses relatos, e a impressão que Marcos nos transmite aponta para o impacto positivo que Jesus causava, despertando grande interesse por parte do povo.

Surge então a controvérsia, um fator que se torna importante na trama da história. Marcos passa a descrever uma série de episódios em que tudo o que Jesus faz desperta oposição. Primeiro, ele diz a um homem paraplégico que seus pecados estavam perdoados, sendo acusado então de indevidamente usurpar a autoridade de Deus. Mais singular ainda é sua observação de que a autoridade para perdoar os pecados fora atribuída ao "Filho do homem", uma expressão que fica sem explicação, mas que, evidentemente, é vista como uma referência a ele mesmo (Mc 2.10, cf. Mc 2.28).

Jesus também demonstra amizade por pessoas marginalizadas pela austera elite religiosa da época. Tais pessoas eram marginalizadas por levarem um estilo de vida incompatível com as leis do Senhor, ou que era assim considerado pela sociedade. Jesus não seguia as rígidas práticas religiosas de alguns judeus, as quais obrigavam o jejum em certos dias e a abstenção de qualquer atividade (proibição que estava se tornando cada vez mais abrangente e descabida) no sétimo dia da semana, considerado dia de descanso. Jesus realizou uma de suas curas exatamente num sábado, o que foi entendido como uma "obra" imprópria. Assim, desde o início, segundo nos mostra Marcos, Jesus entrou em conflito com algumas pessoas que, obviamente, não o viam como um representante de Deus.

O desenrolar da história apresenta três fios da narrativa que estão interligados na trama. Primeiro, temos Jesus em constante atividade, falando às multidões e curando vários enfermos, e vemos a reação geralmente positiva destes em relação a

Jesus. Segundo, assistimos ao surgimento de uma forte oposição por parte dos defensores de uma vertente particularmente legalista do judaísmo.<sup>9</sup> Terceiro, testemunhamos a formação de um pequeno grupo de homens que se tornam companheiros de Jesus e compartilham o trabalho que ele realizava. Os três fios estão profundamente entrelaçados, como em uma corda, e não é nada fácil separá-los, especialmente pelo fato de que a audiência de Jesus, em todas as circunstâncias, era formada pela mistura dos três grupos. Analisaremos cada um deles separadamente.

**Jesus e as multidões.** A atividade de Jesus entre as multidões pode ser classificada de acordo com o que ele ensinava e fazia.

Apesar de se dizer com frequência que Marcos não registra muitos dos ensinamentos de Jesus, esse evangelho, na verdade, apresenta uma grande quantidade deles. Uma passagem importante é o capítulo quatro de Marcos, onde estão relatadas cinco declarações de Jesus, entre parábolas e ditos alegóricos. A partir delas podemos entender como Marcos via o reino de Deus à medida que Jesus transmitia seus ensinamentos. A primeira parábola (Mc 4.1-9) conta a história de um semeador que lança suas sementes em quatro tipos de solos diferentes. Cada um teve uma produtividade diferente que variou desde o solo que nada produziu, passando pelo que proporcionou um crescimento efêmero, até chegar na boa terra que produziu muitos frutos. Talvez essa parábola nos seja tão familiar que sua vasta aplicação pareça óbvia. A semente é a mensagem do reino, que produz resultados diferentes em pessoas diferentes conforme os fatores externos atuam em seu crescimento. Porém, em certos casos a semente cresce e frutifica como era de se esperar.

Porém, mesmo os que eram próximos de Jesus não entenderam a parábola e pediram que a explicasse. O esclarecimento foi dado em dois estágios. Primeiro, ele faz uma observação genérica de que a alguns era dado conhecer o mistério do reino de Deus, mas a outros, apenas parábolas. Estes eram como pessoas que, deparando-se com diversas palavras em língua estrangeira, conseguem lê-las mas não as compreendem (Mc 4.10-12). Contudo, nem Jesus nem Marcos dão qualquer explicação sobre a maneira como as pessoas passam a pertencer a um desses grupos e não ao outro, ou como seria possível passar de um para o outro.

A seguir, a explicação específica da parábola do semeador é dada aos amigos de Jesus (Mc 1.13-20). Ela segue a mesma linha do que dissemos acima sobre a parábola, sugerindo que a história possa ser um reflexo da experiência (confirmada pelos futuros pregadores) que Jesus teve com diferentes audiências. Porém, ao mesmo tempo, a parábola pretende ser um chamado para que as pessoas ouçam e aceitem a mensagem de Jesus.

O objetivo dos dois ditos alegóricos seguintes de Jesus (Mc 4.21-25) é algo incerto. Se admitirmos a hipótese de que ainda eram dirigidas aos doze, então elas

<sup>9</sup> Uso aqui o termo *legalista* como referência a uma forma de religião que se caracterizava pelo desenvolvimento de uma mentalidade voltada para preceitos, repleta de minuciosas regras que deveriam ser praticadas e dotada de uma ênfase exagerada quanto à importância de observá-las.

provavelmente consistem em uma ordem para que eles divulguem o que tinham ouvido a respeito do reino e também um aviso para que ouvissem tudo com atenção e nada ignorassem.

As duas últimas declarações comparam o reino de Deus ao processo de crescimento de uma semente, que por si mesma frutifica sem qualquer intervenção do homem e se transforma numa planta de grandes proporções, quando comparada à semente da qual brotou (Mc 4.26-32). A interpretação mais evidente vê nessas parábolas uma referência ao imenso potencial de crescimento do reino de Deus, apesar de sua origem humilde, e também uma alusão ao fato de que seria fácil pensar que Deus não estava operando de forma significativa em Jesus. Em particular, o último ponto talvez seja mais bem ilustrado pela atitude dos habitantes de Nazaré, que, durante o retorno de Jesus à sua cidade natal, não conseguiram crer que o filho do carpinteiro era capaz de realizar as obras feitas por Jesus (Mc 6.1-6).

Os relatos das ações de Jesus referem-se sobretudo às do tipo das poderosas obras que aparecem no início do Evangelho, sendo que algumas, porém, são ainda mais impressionantes. Entre elas se incluem a cura de um endemoniado particularmente violento, a cura de uma mulher que sofria de hemorragia e, em seguida, o milagre mais incrível de todos, a ressurreição de uma criança que morrera antes que Jesus pudesse chegar até ela (Mc 5). Por fim, dois episódios em que Jesus conseguiu alimentar uma grande multidão com uma porção insignificante de alguns alimentos, os quais que, tudo indica, foram multiplicados para que pudessem alimentar a todos (Mc 6.30-44; 8.1-10). E as histórias continuam, como a do exorcismo à distância de uma menina possuída pelo demônio (Mc 7.24-30) e as curas de um homem surdo e gago, e de outro que era cego ((Mc 7.31-37; 8.22-26). Dentre outros aspectos, dois deles inéditos, destacam-se nessa coletânea de histórias. O primeiro está no fato de que as histórias contêm certos ecos do material encontrado no Antigo Testamento, como as narrativas das obras de alguns profetas (como Elias e Eliseu), os relatos sobre o poder divino para acalmar a natureza ou abrandar pessoas violentas e as profecias sobre a futura era de paz e prosperidade que Deus traria sobre seu povo. Jesus era visto como o profeta esperado no final dos tempos e através do qual Deus exerceria seu poder de transformar todas as coisas. Outro aspecto digno de nota é que algumas das histórias se passaram em locais fora da Judéia e Galiléia, em territórios habitados por uma maciça população de gentios, dando a impressão de que a vinda de Jesus não visava exclusivamente o benefício de judeus.

**Jesus em situações de conflito.** Paralelamente a seu ministério entre as multidões, vemos surgir conflitos entre Jesus e os mestres da lei e os fariseus, vistos como o poder religioso oficial nas regiões em que Jesus ministrava.<sup>10</sup> Alguns deles

<sup>10</sup> Os sacerdotes ficavam em Jerusalém e viviam, nas horas vagas, nas redondezas da cidade. Somente quando Jesus chega a Jerusalém ouvimos falar de seus contatos com os saduceus, líderes oriundos da aristocracia israelense, e que tinham uma ligação bastante próxima com as ricas famílias de sacerdotes que administravam o templo.



atribuíram os poderes sobrenaturais de Jesus (cuja existência aparentemente não era questionada) à magia negra, ou seja, eles acreditavam que Jesus recebia seu poder do próprio líder dos demônios. Jesus reivindicava seus milagres ao poder do Espírito de Deus e advertia seus oponentes sobre o perigo de blasfemar contra o Espírito Santo (Mc 3.22-30).

Nesse ponto, Marcos começa a contar como o rei Herodes mandou matar João Batista, que havia repreendido o rei por sua ética sexual duvidosa (Mc 6.14-29). A intenção da história é, sem dúvida alguma, lançar uma sombra sobre a história de Jesus, que acabaria com certeza do mesmo jeito se insistisse em permanecer do lado errado do sistema. A pregação do reino de Deus representava um desafio aos políticos. A razão da história está no modo como as notícias sobre Jesus haviam chegado ao palácio real e estavam tirando a tranquilidade do supersticioso rei. Será que João Batista havia voltado para assombrá-lo?<sup>11</sup>

Porém, nessa fase, os opositores diretos de Jesus vinham do sistema religioso oficial. Já havíamos observado a forma como a religião da sinagoga, representada pela figura da sinagoga em Nazaré, estava se voltando contra Jesus. Seria significativo o fato de que não se ouvir mais falar de Jesus entrando em uma sinagoga? Agora, os mestres da lei e os fariseus, vindos de Jerusalém para uma ameaçadora inspeção, poderiam constatar que o conhecido desinteresse de Jesus pelas minúcias da lei criadas por eles somava-se à sua indiferença pela tradição farisaica de se lavar antes das refeições. O propósito da tradição não era a higiene, embora acidentalmente contribuísse também para esse fim, mas sim purificar os fiéis da contaminação espiritual que acreditavam atingir os objetos tocados por pecadores (especialmente gentios) ou por pessoas que haviam tocado em mortos ou outras fontes de impureza. Jesus desferiu um triplo ataque às críticas recebidas de seus oponentes. Em primeiro lugar, ele afirmou que essas práticas eram preceitos criados por homens, indo muito além do que as Escrituras determinavam. Segundo, ele os acusou de observarem práticas menores, enquanto negligenciavam mandamentos mais importantes das Escrituras. E por último, Jesus atacou toda a idéia de que os alimentos poderiam tornar alguém impuro religiosamente: a verdadeira impureza procede dos desejos imorais do coração humano. O Evangelho de Marcos demonstra que o propósito das observações feitas por Jesus era mostrar que a idéia da existência de alimentos impuros era inválida (Mc 7.1-23).

Por fim, os fariseus tentam obrigar Jesus a realizar algum sinal que determinasse, sem sombra de dúvida, a origem divina de seu poder. Mas Jesus, exasperado, recusa-se a fazê-lo (Mc 8.11-13). Ao chamá-los de “esta geração”, Jesus desperta ecos do passado, do tempo em que o povo de Israel peregrinava pelo deserto recusando-se a crer no poder de Deus e a obedecê-lo, apesar dos sinais e maravilhas que havia testemunhado.

<sup>11</sup> Não fica claro em que sentido Antipas pensou que João poderia ter ressuscitado dos mortos.

*Jesus e seus discípulos.* O terceiro fio da narrativa trata da interação entre Jesus e um círculo mais próximo de pessoas, os doze apóstolos. A história mostra que esse grupo estava constantemente com Jesus, constituindo-se em uma audiência permanente do mestre. Marcos relata a forma como os doze foram enviados por Jesus para pregar a mensagem do reino e a desempenhar as mesmas obras que ele realizara, mas ao longo de uma região maior (Mc 6.6-13). No entanto, o foco da narrativa concentra-se na sua ligação com Jesus. Na verdade, o relato divide-se em registros sobre o que Jesus fazia diante das multidões e suas atividades na presença exclusiva dos doze apóstolos. Observamos como Jesus compartilhava com eles o significado das parábolas, sendo um padrão recorrente a explanação pública seguida por explicações dirigidas apenas aos doze. Há também uma série de incidentes em que algo de incrível acontece somente na presença dos doze ou de alguns deles. Num desses episódios, eles estavam atravessando o mar da Galiléia e foram pegos em meio a um grande temporal, mas as águas do mar e o vento foram acalmados por uma ordem de Jesus. Os doze, tomados de grande temor, só puderam se perguntar: “Quem é este que até o vento e o mar lhe obedecem?” (Mc 4.35-41).<sup>12</sup> Quando a filha de Jairo foi trazida de volta à vida, novamente foram alguns dos discípulos os poucos que tiveram o privilégio de testemunhar o episódio. Marcos, ao relatar os episódios em que Jesus alimentou a multidão, não faz qualquer alusão à reação das multidões, mas registra um diálogo em que Jesus repreende os discípulos por não compreenderem o milagre dos pães (Mc 8.14-21). Marcos ainda registra um outro episódio fora do comum: os discípulos presenciam Jesus desafiando as leis da natureza, ele caminha sobre as águas do mar como se andasse em terra seca, o que os deixa atônitos, pois não compreendiam bem o que se passava (Mc 6.45-52).

*Jesus é reconhecido como sendo o Messias.* A história dos discípulos atinge uma espécie de clímax por meio de uma seqüência de cenas que ocupam literalmente o ponto central do Evangelho de Marcos (Mc 8.27-9.13). Uma maneira de sintetizar até aqui este Evangelho seria dizer que os doze, a quem foi dado acesso ao segredo do reino de Deus, receberam uma completa explicação sobre a evidência do que ia acontecer: se o reino de Deus estava de fato próximo. Porém, a questão que agora os confrontava não se relacionava diretamente ao reino, mas sim (retomando uma discussão anterior) quem o povo acreditava que Jesus era ou, ainda mais especificamente, quem os doze pensavam que ele era. A singela resposta dada por Pedro, Jesus é o Cristo, só poderia ser uma alusão ao agente por meio do qual Deus estabeleceria seu reino sobre a terra.

É provavelmente verdade afirmar que chegar a essa idéia representa a conclusão da primeira parte do que Marcos entendia ser o propósito de Jesus. O Mestre havia conquistado a fé de um pequeno grupo de pessoas que compreendiam o que ele estava realizando e o aceitavam como o Messias. Também é válido afirmar

<sup>12</sup> A respeito desse grande tema em Marcos, ver Timothy Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

que essa é apenas a primeira parte da tarefa, que agora precisa ter uma seqüência. Como sabemos, o Evangelho prossegue com a narrativa da crucificação de Jesus. Mesmo considerando-se o fato de que Jesus posteriormente ressuscitou, o curso que os eventos tomaram não correspondia, porém, às expectativas criadas em torno do Messias. Dentro dessa percepção, é possível presumir que a ressurreição fosse vista como uma intervenção divina *ad hoc*, cuja finalidade era lidar com um plano que se frustrara terrivelmente. Portanto, Marcos relata a forma como Jesus começa a tentar explicar aos doze que o Filho do homem deveria sofrer, ser morto e então ressuscitar. Logo, o reconhecimento de Jesus como Messias é imediatamente acompanhado dessa restrição ou correção, que na verdade diz: Jesus é de fato o Messias, mas o Messias deve sofrer.

Duas coisas aparecem logo em seguida. A primeira revela aos discípulos e às multidões que os seguidores de Jesus devem estar preparados para um destino igual ao dele. Da mesma forma como Jesus era visto como quem abre mão da possibilidade de viver uma vida voltada à sua própria satisfação para enfrentar o sofrimento e a rejeição por parte daqueles que se opunham à sua missão, seus seguidores também devem estar preparados para negar seus próprios desejos e se sacrificar pela causa de Cristo. Conforme é dito, apenas dessa maneira eles eventualmente alcançarão uma vida que de fato valha a pena viver.<sup>13</sup>

A segunda diz respeito a uma afirmação enigmática de Jesus (Mc 9.1), na qual ele promete que alguns daqueles que ali se encontravam iriam viver para testemunhar a chegada do reino de Deus com poder. Semelhante afirmação poderia parecer uma promessa de algum evento futuro que seria identificado como a chegada do reino (o sinal que não foi dado aos fariseus). No entanto, a narrativa prossegue, apontando diretamente para a descrição de um episódio no qual alguns dos discípulos passam por uma experiência à parte, em que presenciam a transfiguração de Jesus e seu encontro com Elias e Moisés (tidos como seus precursores ou aqueles que serviram como modelo que apontava para Jesus). Os discípulos ouvem também a mesma voz vinda dos céus, que antes já havia se manifestado no batismo de Jesus, dizendo que Jesus era o Filho amado de Deus (Mc 9.2-8). No Evangelho, essa visão aparentemente funciona como uma confirmação divina de Jesus, a despeito do sofrimento que ele atravessaria. No breve diálogo registrado na seqüência, o aparecimento de Elias leva à sua identificação implícita com João Batista, que já havia morrido.<sup>14</sup> Aqui, como em outras freqüentes passagens, defende-se a tese de que o

<sup>13</sup> Jesus ensina que é melhor ganhar a verdadeira vida sendo autênticos diante do que sabemos ser correto, mesmo que isso nos custe as vantagens resultantes do sacrifício de nossos princípios (como acontece a alguém que prefere ser honesto nos negócios, embora isso represente para ele um padrão de vida mais baixo). Também ensina que a adesão à sua causa neste mundo (acompanhada das conseqüentes privações e sofrimentos) nos levará a alcançar a vida no mundo por vir. Fica evidente que essas duas perspectivas de Jesus com relação à vida fundem-se mutuamente.

<sup>14</sup> É assim que Mt 17.10-13 interpreta esse diálogo, não havendo motivo algum para supor que Marcos tivesse uma interpretação diferente.

que viria a acontecer não era acidental, mas sim parte de um plano de Deus que prescrevia o que deveria acontecer e que já fora anunciado nas próprias Escrituras.

**Da Galiléia para Jerusalém – profecias sobre a paixão.** Como será a continuação da história? Sob vários aspectos parece continuar praticamente do mesmo modo como se deu na primeira parte do Evangelho de Marcos. A narrativa da transfiguração é seguida por um abrupto retorno a um nível básico, onde se desenrola um caso particularmente difícil de exorcismo. No entanto, a narrativa se dá de tal forma a destacar a importância da fé no que Deus pode fazer por meio de Jesus e, conseqüentemente, sobre a importância da oração. O foco da narrativa vai se deslocando das ações de Jesus em meio às multidões para o ensino dos discípulos, sempre porém no contexto de uma crescente oposição a Jesus (Mc 9.14-29).

Portanto, Jesus repete sua revelação acerca do que iria lhe acontecer (Mc 9.30-32). Se da última vez Pedro o havia reprovado por dizer tal coisa, desta vez a reação era a de alguém que não conseguia compreender o que Jesus ensinava. Na seqüência, verifica-se uma série de incidentes nos quais Jesus explica que para segui-lo deve-se abrir mão do direito de se considerar superior em relação ao outro. Sendo mais importante receber bem (*i.e.*, honrar) alguém considerado inferior no mundo antigo (uma criança) do que buscar a sua própria honra. Mesmo o fato de pertencer ao grupo dos discípulos é algo de valor relativo. Há ainda uma séria condenação para aqueles que colocassem quaisquer obstáculos no caminho dos que se encaminhavam para a fé (Mc 9.33-50).

Até aqui, Jesus estivera na Galiléia. Marcos não havia feito menção a quaisquer viagens para o sul, em direção à Judéia ou Jerusalém, embora a evidência encontrada no Evangelho de João indique que Jesus tenha feito breves visitas a esses locais por ocasião das festas religiosas, como era exigido e esperado das pessoas daquela época. Portanto, a transição da Galiléia para a Judéia via rio Jordão (Mc 10.1), que ora se dá, reveste-se da maior importância. Tendo pleno conhecimento do que o aguardava, Jesus resolve se dirigir a Jerusalém e ao destino que lá o esperava. Porém, a jornada para Jerusalém toma um capítulo inteiro, repleto de incidentes.

Marcos relata mais um caso de controvérsia entre Jesus e os fariseus, desta vez com relação ao divórcio (Mc 10.2-12). O divórcio era uma prática aceita entre os judeus, sendo objeto de discussão apenas os motivos que seriam suficientes para lhe dar causa. Jesus levou seus oponentes de volta às Escrituras e lançou mão do princípio que rege o casamento, em Gênesis 2, para relativizar a permissão de divórcio que fora posteriormente concedida por Moisés e, também, para dar prioridade ao princípio de que o casamento é um vínculo que não deve ser rompido. Mais tarde, ele explicou a questão a seus discípulos mediante um novo ensinamento: quem repudiasse sua mulher e se casasse com outra estaria cometendo adultério. Obviamente, não havia nenhuma tentativa de sua parte em se tornar menos polêmico à medida que Jerusalém se aproximava!

Então, Jesus retoma o sentido de declarações anteriores ao receber de braços abertos algumas crianças que lhe foram trazidas para serem abençoadas e, ainda,

ao fazer delas um exemplo do tipo de pessoa que entrará no reino de Deus (Mc 10.13-16). Esse pequeno incidente é evidentemente um realce para o relato do homem rico, que se sentiu incapaz de se desfazer de suas propriedades e doar tudo aos pobres (uma prática conhecida na religião judaica), se fosse esse o tipo de renúncia para a qual ele estava sendo chamado. Aqui, a renúncia a si mesmo assume uma feição bastante prática e concreta. Não é nada fácil para alguém que deposita sua confiança na riqueza entrar no reino de Deus. De fato, ninguém consegue entrar sem a participação de Deus. No entanto, aqueles que agirem nesse sentido terão como recompensa a vida eterna (Mc 10.17-31).

Pela terceira vez,<sup>15</sup> Jesus prediz seu sofrimento, agora com maior riqueza de detalhes, a um grupo de discípulos ao mesmo tempo admirados e apreensivos, à medida que ele ia adiante deles a caminho de Jerusalém. A falta de compreensão, já observada em ocasiões anteriores, atinge seu clímax quando Marcos justapõe diretamente nesse contexto o pedido de Tiago e João, no sentido de que pudessem compartilhar o domínio do qual eles supunham que Jesus gozaria no futuro. A resposta de Jesus só poderia ser que não competia a ele concedê-lo; tudo que lhe cabia era convidá-los a compartilhar de seu sofrimento, por ele simbolizado nas figuras do cálice e do batismo. O *cálice* era uma metáfora comum, em geral utilizada para simbolizar ocasiões em que se experimenta sofrimento ou, mais especificamente, a ira vinda de Deus. Alguns profetas do Antigo Testamento usaram a metáfora do cálice da embriaguez (condição compreendida como inteiramente indesejável e desagradável) e, portanto, quase que semelhante a um veneno fatal. O termo batismo parece ser uma extensão de seu significado original, que denota a experiência semelhante de ser mergulhado em uma corrente de águas ou nas águas do mar. Isso era tudo que Jesus tinha a oferecer: falar de grandeza é algo incompatível com a maneira como Deus operava, na qual as pessoas são chamadas para servir, sendo que o próprio Jesus a exemplificava com sua disposição para morrer e dar sua vida em resgate por muitos (Mc 10.32-45).

A esta altura, isso é tudo o que Jesus diz acerca do propósito ou do significado de sua morte, além de sua insistência no fato de que não seria inesperada, mas sim algo que aconteceria de acordo com os propósitos de Deus, “como está escrito”. Ela representa a rejeição de um justo que confia em Deus e, portanto, não poderia ser nada mais do que resultado da oposição das forças do mal ao mensageiro de Deus. No entanto, sua afirmação utiliza a linguagem do resgate, indicando que Jesus, com sua morte, faz algo semelhante a um pagamento por meio do qual escravos e prisioneiros são libertos.

Por fim, temos nessa seção o último milagre realizado por Jesus: ele cura um cego cuja reação é segui-lo pela estrada afora. A intenção é que esse milagre seja visto como um paradigma visível do discipulado (Mc 10.46-52).

<sup>15</sup> Sem contar Marcos 9.9-13, que não é um anúncio formal como as outras declarações.

**Confrontos em Jerusalém.** Jesus e o grupo de seus seguidores estão agora do lado de fora da cidade de Jerusalém, e Marcos descreve a forma como fizeram para arranjar uma montaria sobre a qual Jesus pudesse adentrar a cidade. Há uma atmosfera festiva no ar, pois os que acompanhavam Jesus fazem demonstrações de louvor em sua homenagem. Adentrar uma cidade montando um animal era um costume típico de reis e conquistadores; os que seguiam Jesus reconheciam tal fato e proclamavam a vinda do reino de Davi. Para Marcos, a mensagem é bastante clara: Jesus é o rei messiânico, e esta é sua entrada triunfal na capital. Porém, como ocorreu na transfiguração, o momento de revelação é rapidamente sucedido pelas realidades circunstanciais (Mc 11.1-11).

Dois temas são trabalhados a partir desse ponto. O primeiro vem a ser o confronto entre Jesus e as diversas autoridades religiosas de Jerusalém. O tema é anunciado de antemão na pequena passagem em que Jesus, vendo uma figueira, dela se aproxima em busca de frutos, porém, não encontrando fruto algum, ele a amaldiçoa, ou seja, faz uma oração em que anuncia que ela seria objeto de juízo. A esta altura, já estamos acostumados ao fato de que as histórias registradas em Marcos podem ser simbólicas, como é o caso da que ora comentamos, embora nem sempre seja necessariamente assim.<sup>16</sup> Jerusalém deveria ter acolhido a Jesus, mas as coisas não foram desse modo, por isso, ela seria julgada por Deus. Intercalado bem no meio desse incidente,<sup>17</sup> está o relato da ida de Jesus ao templo, onde se enfureceu com as pessoas que ali comerciavam, alegando que sua presença ali impedia as pessoas de alcançar o verdadeiro propósito do templo, isto é, de ser um local de oração e adoração a Deus, transformando-o em um local de comércio inescrupuloso. Não é de se surpreender que o episódio tenha levado as autoridades do templo a procurar um modo de se livrar de Jesus.<sup>18</sup> A essa altura, já se tornara evidente que Jesus não apenas proclamava o reino de Deus e realizava obras de compaixão. Ele também despontava como um crítico do sistema religioso de então, o qual, ao que tudo indica, não demonstrava o tipo de honra a Deus que era de se esperar, nem afigurava possuir os parâmetros associados ao seu reino (Mc 11.12-25).

Agora, diversos grupos de líderes religiosos começam a se aproximar de Jesus para desafiar o recém-chegado polemista. A primeira questão que lhe dirigem é bastante direta e diz respeito à fonte de sua autoridade: em outras palavras, quem o havia autorizado a se comportar daquela maneira, se é que alguém o fizera? Embora Jesus se recusasse a lhes fornecer uma resposta direta, sua réplica acarretava que, no caso de acreditarem que João Batista fora enviado por Deus, ele, Jesus, também o fora (Mc 11.27-33).

<sup>16</sup> Também é relevante para a instrução dos discípulos com respeito à eficácia da oração.

<sup>17</sup> Essa é uma conhecida técnica utilizada por Marcos. Ele a emprega por uma série de motivos, mas em geral (como ocorre aqui) com o fim de possibilitar que um incidente possa ser interpretado à luz de outro.

<sup>18</sup> Devemos recordar que na Antigüidade a execução de criminosos era uma forma muito mais comum de lidar com essa questão do que em nossa dita sociedade civilizada.

Novamente, Jesus conta uma parábola, só que desta vez não parece haver necessidade alguma de explicá-la (Mc 12.1-12). A figura de Israel como uma vinha, conforme se encontra no Antigo Testamento (Is 5), é intensificada pelo acréscimo da figura dos lavradores que exploravam a vinha em proveito próprio (da mesma forma que os pastores negligentes em Jeremias 23 e Ezequiel 34, que se apascentavam a si mesmos em vez de tomarem conta do rebanho de Deus) e que até mesmo desrespeitaram o próprio filho do proprietário, matando-o. As pessoas que se portavam dessa maneira seriam submetidas ao juízo – o que teria se constituído em algo evidente por si só.

Podemos passar brevemente sobre as questões relacionadas ao pagamento de tributos a César, quando Jesus afirma que se deve dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, bem como uma outra relativa à natureza da vida após a ressurreição, sendo digno de nota que Jesus fundamenta sua resposta na leitura das Escrituras (Mc 12.13-27). Ainda mais significativo para a compreensão da teologia do Evangelho é o amigável diálogo que se deu entre Jesus e um dos escribas (afinal, nem todos os escribas estavam contra Jesus!), que concorda com Jesus acerca da importância do mandamento que diz que se deve amar a Deus e ao próximo (um diálogo que novamente está relacionado a algo extraído das Escrituras), em contraste com as observâncias meramente exteriores da lei (Mc 12.28-34).<sup>19</sup>

Essas interações atingem o auge na passagem em que Jesus, mais uma vez, desafia as autoridades religiosas. A questão levantada diz respeito ao Messias (Mc 12.35-37). À multidão Jesus deixa a seguinte pergunta: como é possível que o Messias fosse ao mesmo tempo descendente de Davi (seu filho) e portanto inferior a Davi, mas, contudo, seu Senhor (uma vez que no Salmo 110, Davi refere-se a ele como “meu Senhor”)? Deve ter sido dada uma resposta para essa pergunta, mas Marcos, no entanto, não a registrou. Como, então, o leitor deve tentar respondê-la? A presumível solução seria dizer que o Messias é um ser humano, descendente de Davi – embora sua genealogia não seja mencionada em Marcos – mas ele também descende de Deus ou é glorificado pelo Senhor, o que o torna superior a Davi. Marcos provavelmente teria fornecido uma resposta em consonância com a segunda opção.

Dessa forma vão se desenvolvendo os confrontos entre Jesus e as autoridades religiosas. A situação atinge o ápice quando surge uma oportunidade de prendê-lo. Porém, antes disso e intercalado com o relato da prisão, está o segundo tema dessa parte do Evangelho de Marcos. O tema é introduzido pelo relato da visita de Jesus ao templo, onde testemunha um exemplo de autêntica devoção a Deus. Ele já havia acusado as autoridades de mau uso do templo, agora profetiza a seus discípulos acerca de sua futura destruição (Mc 13). Devemos recordar que Jesus havia falado sobre a vinda do reino de Deus e do juízo trazido pelo Filho do homem, e, portanto, era natural que sua audiência associasse a destruição do templo

<sup>19</sup> Observe que a importância do mandamento é relativa, e não absoluta.

a tais eventos. A questão levantada por eles abre uma oportunidade para Jesus falar sobre o que se sucederia no futuro. A extensão das palavras de Jesus é um indicativo da importância dessa questão: somente o capítulo destinado ao ensino por meio de parábolas pode se comparar a essa seção. A passagem assume um estilo apocalíptico no sentido de compartilhar imagens e assuntos da literatura judaica desse gênero. Da forma como se encontra, parece ser uma profecia sobre o que deve acontecer no futuro, já perto do fim. Grande parte da profecia consiste em avisos sobre vários eventos catastróficos que irão acontecer, embora não sejam necessariamente sinais de que o fim tenha chegado. Os seguidores de Cristo, em particular, devem se preparar para enfrentar sofrimento e rejeição como seu Mestre. Os acontecimentos, porém, atingirão o apogeu com o aparecimento do “abominável da desolação”, sendo este um sinal de que uma tribulação jamais vista irá se passar em Jerusalém e à sua volta. Falsos cristos e falsos profetas surgirão, dizendo ser aquele que veio para libertar o povo, mas não se deve acreditar neles. Somente depois disso tudo haverá sinais cósmicos (ou o que quer que se designe como tal) e então surgirá o Filho do homem para reunir os escolhidos. Tais eventos estão próximos: os sinais do fim acontecerão antes que se passe esta geração. Porém, uma vez que as pessoas não sabem quando isso acontecerá, devem ficar de sobreaviso.

Outros materiais em Marcos se reportam ao juízo e ao Filho do homem. No entanto, o capítulo em pauta, dotado de uma linguagem peculiar, destaca-se como algo extraordinariamente diferente de tudo o mais que há em Marcos. Contudo, qualquer tentativa de se fazer justiça à teologia desse Evangelho deve procurar integrar essa passagem à narrativa.

*A ceia de Páscoa, a prisão, a crucificação e o sepultamento.* A narrativa agora retoma o ponto em que havia parado, por assim dizer. Intercalada entre duas porções do relato sobre a conspiração para se livrar de Jesus e a conivência de Judas, encontramos uma passagem em que uma mulher anônima unge Jesus, atitude que é vista como uma antecipação da unção para o sepultamento do Mestre (portanto, uma confirmação da iminência de sua morte) e ainda como algo a ser lembrado onde quer que o evangelho fosse pregado (portanto, uma confirmação de que a história de Jesus seria contada depois de sua morte) (Mc 14.1-11).

Durante a Páscoa, Jesus ceia com os doze (Mc 14.12-31). A ceia torna-se uma nova ocasião para anunciar sua morte, como ele já havia profetizado. Porém, nessa ocasião, Jesus compartilha com seus discípulos do pão e do vinho, utilizando os dois elementos como símbolos de seu corpo e sangue que seria derramado. Outra vez, a linguagem sugere a idéia de morte, sendo Jesus comparado aos animais sacrificados que tiveram seu sangue aspergido sobre o povo, inaugurando a aliança celebrada com Israel no Sinai. Jesus parece expressar sua determinação em caminhar para a morte. No entanto, ele faria isso sozinho, pois seus seguidores se dispersariam, situação igualmente prevista na profecia. Então nos deparamos com a enigmática declaração: “Mas, depois da minha ressurreição, irei adiante de vós para a Galiléia” (Mc 14.28). Posteriormente tudo seria retomado!



Sua determinação em seguir o propósito que Deus lhe destinara é seriamente ameaçada: Jesus experimenta a angústia diante da idéia de beber do cálice que lhe fora preparado. Durante esses momentos, ele é fortemente tentado por sua fraqueza humana a evitar seu destino, mas, no entanto, decide permanecer resolutamente em seguir a vontade de Deus (Mc 14.32-42).

Quase que imediatamente ocorre sua prisão pelas autoridades judaicas, fato novamente interpretado como algo previsto nas Escrituras e que, portanto, deveria acontecer (Mc 14.43-52). Então, Jesus é submetido a julgamento perante o Sinédrio (Mc 14.53-72), e Marcos destaca o fato de seus acusadores não conseguirem encontrar sequer um testemunho convincente para condená-lo; mesmo a ameaça de destruição do templo, comparável a uma conspiração terrorista moderna para derrubar um governo, não surtiu efeito. O sumo sacerdote voltou a interrogá-lo diretamente: “És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito?”, ao que Jesus respondeu: “Eu sou”, dizendo em seguida: “Vereis o Filho do homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo com as nuvens do céu” (Mc 14.62). Sua resposta foi interpretada como blasfêmia e ele foi condenado à morte.

Porém, como os judeus não tinham poder para aplicar a pena de morte, o condenado teve que ser entregue a Pilatos, o governador romano, retratado em Marcos como alguém que condena um homem inocente (Mc 15.1-20). Agora fica evidente que Jesus passa a ser acusado de traição, pois se entende que ele alega ser o “rei dos judeus”, uma interpretação política de sua alegação de ser “o Cristo”. Pilatos de fato tenta libertar Jesus, lançando mão de sua prerrogativa de conceder anistia a um criminoso durante a Páscoa, mas a possibilidade foi rejeitada pela multidão que havia sido influenciada pelas autoridades judaicas. O resultado foi que Barrabás, um verdadeiro criminoso, foi libertado no lugar de Jesus.<sup>20</sup> Ele, porém, antes de ser conduzido à execução, é vestido como um rei e sofre o escárnio dos soldados, numa cena repleta de amarga ironia.

A crucificação é descrita com uma série de alusões implícitas ao Antigo Testamento e à narrativa anterior do próprio Evangelho. Assim, Jesus é retratado, por um lado, como uma espécie de sofredor inocente, equivalente ao tipificado em Salmos (especialmente Sl 22; 69), e, por outro lado, como a pessoa cujas grandiosas declarações sobre si próprio não se cumpriram. O relato atinge seu clímax no clamor de morte de Jesus, refletindo a sensação de abandono sentida pelo autor do Salmo 22.1: Deus o havia abandonado e ele morria sem defesa. Contudo, após o fim trágico, segue-se imediatamente o comentário do centurião romano responsável pela execução, que afirma ser Jesus verdadeiramente o Filho de Deus (Mc 15.21-39).

O restante da narrativa descreve, aos pés da cruz, a presença de várias mulheres que o acompanhavam e serviam, e também a forma como um de seus simpatizantes,

<sup>20</sup> Afigura-se improvável pelo contexto que Marcos pretendesse informar ao leitor que Jesus fora crucificado no lugar de Barrabás. Antes, parece ser seu ponto principal enfatizar a inocência de Jesus e o fato de o povo havê-lo rejeitado.

José de Arimatéia, providenciou tudo para que Jesus tivesse um sepultamento digno e até mesmo honrado (Mc 15.40-47).

Porém, quando três mulheres foram ao túmulo de Jesus para embalsamá-lo, descobriram que, apesar de lacrado com uma grande pedra como era costume, esta havia sido removida e, dentro do túmulo, elas encontraram um jovem sentado, vestido de branco. A descrição provavelmente indica que se tratava de um anjo. Ele lhes disse que Jesus havia ressuscitado e não estava mais lá. Ordenou-lhes ainda que fossem dizer aos discípulos que Jesus iria adiante deles para a Galiléia, onde lá o veriam. Totalmente abaladas por essa experiência, as mulheres saíram do sepulcro e nada disseram a ninguém (Mc 16.1-8).

E assim, de forma enigmática, termina o relato que chegou até nós.<sup>21</sup> As opiniões diferem intensamente sobre ser esse mesmo o fim pretendido por Marcos ou se ele tinha intenção de continuar sua narrativa (talvez, com um relato sobre a aparição de Jesus aos discípulos, como nos outros três Evangelhos), sendo que, neste caso, ou a história não foi de fato concluída ou teve por acidente suas últimas páginas do manuscrito original perdidas.<sup>22</sup> Se aceitarmos que esse é na verdade o fim da narrativa, então os leitores são deixados em profunda perplexidade, pois o Evangelho foi escrito bem depois dos eventos ocorridos e qualquer cristão já saberia a essa altura que Jesus havia ressuscitado e aparecido para os discípulos. Assim, Marcos teria simplesmente contado que Jesus ressuscitara (ou antes, que isso fora contado pelas mulheres que visitaram o sepulcro) e que ele se encontraria com os discípulos na Galiléia. De acordo com a segunda alternativa, Marcos continua sua narrativa, contando os fatos que aconteceram a seguir, praticamente da mesma forma como nos demais Evangelhos, tendo provavelmente incluído ao menos uma das aparições de Jesus aos discípulos e o episódio da grande comissão.

## TEMAS TEOLÓGICOS

Como podemos caracterizar a teologia do Evangelho de Marcos? Apresentei o material sob a forma de uma história, ou melhor, como uma análise dessa narrativa, com a finalidade de levantar os principais elementos da trama. Uma vez que se reconheceu que a vida de Jesus era importante para os cristãos, não haveria outra

<sup>21</sup> O breve relato do que se passou após a ressurreição, registrado como o texto de Marcos 16.9-20, é quase que unanimemente reconhecido como um acréscimo posterior por parte de outro autor; os melhores manuscritos de Marcos terminam no versículo 16.8, sendo que a continuação é um material que apresenta diferenças de estilo e aparenta ser uma síntese baseada sobretudo no conteúdo dos demais Evangelhos.

<sup>22</sup> Para a corrente que defende ser Marcos 16.8 o final pretendido, ver Morna D. Hooker, *A Commentary on the Gospel According to St Mark* (Londres: A & C Black, 1991), p. 391-394. Para a linha que entende que as páginas originais do final do manuscrito foram perdidas, ver R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2002), p. 670-674; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993), p. 1012-1021. Pessoalmente, considero a última corrente mais convincente.

maneira pela qual Marcos pudesse tratar esse material. Em termos gerais, minha análise demonstrou que a história narrada no Evangelho de Marcos possui duas partes principais: a primeira reconhece gradativamente a identidade de Jesus como o Messias e a segunda parte anuncia que o Filho do homem<sup>23</sup> deve padecer e ser ressuscitado dentre os mortos, sendo que tudo isso se cumpre. Poderíamos dizer que o tema do Evangelho de Marcos é o Messias e Filho de Deus que proclama o reino de Deus e que age de diversas maneiras para expressar quem ele é.<sup>24</sup>

O desenrolar dessa história revela três diferentes grupos com quem Jesus interage: as multidões, que ouvem o que ele diz e testemunham o que ele realiza, seus discípulos e seus opositores. Sob alguns aspectos, essa é uma história muito peculiar. Nela, verifica-se o uso enigmático de diferentes termos, também conhecidos como títulos, para se referir a Jesus, principalmente Messias, Filho de Deus e Filho do homem; a forma hermética com que Jesus falava, expressando-se de maneiras que estavam além do entendimento das multidões e até mesmo dos discípulos, apesar do ensino mais amplo que recebiam do Mestre; o uso inexplicável do título “Filho do homem”; a instrução extraordinariamente extensa e pormenorizada sobre a direção de eventos futuros que apontavam para a vinda do Filho do homem; a forma como a história nos conduz à expectativa das aparições de Jesus após a ressurreição, mas que, pela forma como termina, deixa o leitor com uma sensação de frustração e perplexidade. No final, é perfeitamente possível que acabemos com um Evangelho que continua sendo um mistério para nós, em vez das perguntas respondidas.

Na avaliação que fizemos do Evangelho, houve várias referências ao Antigo Testamento. Logo de início, o desenrolar da trama é visto como algo que se coaduna com aquilo que foi dito nas Escrituras (Mc 1.2)<sup>25</sup>, sendo esse tema constantemente utilizado para explicar o destino do Filho do homem (Mc 9.12; 14.21,27,49) e de seu precursor (Mc 9.13), bem como a desobediência e a falta de entendimento espiritual do povo (Mc 4.10-12; 7.6; 11.17). As referências aos eventos que devem acontecer são os eventos em profecia (Mc 8.31; 9.11; 13.7,10). Os temas centrais do Evangelho – a saber, o reino de Deus e o Messias – são extraídos das Escrituras. As menções a Isaías são particularmente significativas e indicam que a vasta temática do novo êxodo de Isaías, amplamente afirmada no Novo Testamento, deu forma à apresentação do Evangelho de Marcos. O que se passa na história do Evangelho é o cumprimento das Escrituras e, mais especificamente, de suas profecias de redenção futura através da vinda de uma figura messiânica.

<sup>23</sup> Deve-se observar a alternância entre os dois títulos em Marcos 8.29-31 (e também em Mc 13.21-26 e Mc 14.61-62).

<sup>24</sup> Observe que não se trata do tema da pregação e do ensino de Jesus, o qual, segundo Marcos nos diz, é o reino de Deus.

<sup>25</sup> Aqui o autor compara traduções de versões em inglês, afirmando que a crucial conjunção “conforme”, que na NRSV aparece na expressão “conforme está escrito”, foi traduzida como “e assim” (Mc 1.4) pela NIV, mas voltou a adotar uma tradução mais literal na versão TNIV.

**O reino de Deus.** O reino de Deus é a principal temática teológica dos ensinamentos de Jesus. Também é anunciado como o conteúdo do Evangelho em Marcos 1.15. Para Jesus, havia chegado o tempo em que se poderia proclamar que o reino de Deus está próximo. Dentro do contexto de um determinado conjunto de ensinamentos, o reino é um domínio no qual as pessoas podem entrar em vez de serem lançadas no inferno (*Geena*, em grego), presumivelmente depois de sua morte. A entrada no reino é algo sempre expresso no futuro. No entanto, é também algo que “vem”, como se o fim da era presente fosse sucedido, em algum ponto não muito distante, pela nova era. Até o fim do Evangelho, pessoas devotas continuam aguardando o reino (Mc 15.43). A era presente é um tempo de proclamação do reino, mas aparentemente também é um tempo de crescimento, como sugerem as parábolas. Porém, se é tempo de crescimento, então deve haver algum sentido em que é presente. Quando Jesus diz que o reino está próximo, ele tanto pode estar querendo dizer que o reino já veio ou que virá em breve.<sup>26</sup> De um modo ou de outro, algo está se passando no mundo do presente.

William Telford considera que há duas diferentes concepções do reino de Deus no Evangelho de Marcos: a expectativa futura, apocalíptica, e a realidade ou experiência presente deste mundo. Ele sustenta que Marcos alterou o elemento apocalíptico, que foi o original nos ensinamentos de Jesus, diminuindo sua importância à luz da demora da parúsia. Em outras palavras, quando os primeiros cristãos se desapontaram com a demora da volta de Cristo, começaram a dedicar maior ênfase à obra que Deus realiza no presente, encarando isso como a vinda do reino. Assim, Marcos interpretou o material de uma “forma escatológica”. A igreja estava se afastando da mensagem proclamada por Jesus para em vez disso se concentrar na pessoa de Jesus. Logo, Marcos passa da escatologia para a cristologia.<sup>27</sup>

Mas a tensão que há em Marcos é sobretudo diferente. Ela se dá mais entre o reino como domínio celestial e eterno, no qual as pessoas entrarão, e o reino como governo de Deus que está se concretizando aqui, nesse mundo, quer seja num futuro próximo ou já nos tempos de Jesus. Portanto, é mais um contraste entre um reino espacial e transcendente, e um reino dinâmico e imanente que estabelece um espaço dentro desse mundo, no qual as bênçãos de Deus se concretizam.

<sup>26</sup> Aqui, o verbo no grego é ambíguo, sendo que ambas as interpretações apresentam seus adeptos. Há outras passagens no Evangelho que sustentam as duas possibilidades. O paralelismo com a expressão “é chegada a hora” favorece a primeira possibilidade; ver, por exemplo, Gundry, *Mark*, p. 64-66. Em algumas passagens, o reino é uma realidade futura (Mc 9.1), ao passo que em outras é uma realidade presente (Mt 10.7 par. Lc 10.9,11; Mt 12.28 par. Lc 11.20; Lc 17.21; Mc 4.26-32). É provável que a maioria dos estudiosos defenda que o reino deve ser visto como algo tanto presente quanto futuro, tentando encontrar alguma forma de exprimir esse paradoxo como, por exemplo, através da idéia de que o reino já foi inaugurado, mas ainda está para ser consumado.

<sup>27</sup> William R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 67-88, esp. p. 76, 87.

Dentro desse contexto, a entrada de Jesus em Jerusalém é altamente significativa, pois nessa passagem o povo dá glórias àquele que vem em nome do Senhor e bendiz o reino que vem, o reino de Davi, nosso pai (Mc 11.9-10). Isso parece sugerir que a entrada de Jesus em Jerusalém era vista como a entrada do Messias e, portanto, era parte integrante da vinda do reino.

Assim, já em Marcos, entendemos que a vinda do reino de Deus está intimamente associada à vinda do Messias, sendo que o reconhecimento do fato de que o Messias está aqui implica o reconhecimento de que o reino está sendo estabelecido. Podemos ir além e dizer que, para Marcos, Jesus está agindo como Messias (ou rei), embora ainda não seja reconhecido como tal, sendo, ao contrário, rejeitado e crucificado? Então, descrevê-lo como o Messias escolhido, durante sua missão neste mundo, é algo inadequado. A clara impressão é de que o reino está próximo porque o Messias apareceu. O que Jesus faz é anunciar a vinda do reino de Deus em vez de sua própria vinda como o Messias. No entanto, ele fala e age com tamanha autoridade que isso levanta questões sobre quem ele é e qual seu papel em relação ao reino.

Mais do que isso, a associação do reino à entrada de Jesus em Jerusalém sugere com bastante vigor que o sofrimento e a morte de Jesus estão crucialmente ligados à vinda do reino. A segunda parte do Evangelho de Marcos destaca a vinda do sofrimento e a ressurreição de Jesus e salienta que sua morte acontece em consonância com o plano de Deus. Assim, ela está vinculada ao propósito divino, o que leva Jesus a estar cheio do Espírito e a anunciar que o tempo do cumprimento da profecia era chegado. Somente em seguida, na terceira vez em que Jesus prediz a paixão, surge a noção de que o fato de Jesus dar sua própria vida, ou seja, a sua morte, deve atuar como a entrega de um resgate em favor de muitos. Dentro do mesmo contexto, Jesus fala sobre beber o cálice da ira de Deus, usando da mesma metáfora no Getsêmani. Ligadas a isso estão as palavras ditas na última ceia, sobre seu corpo e seu sangue derramado, como o sacrifício que dera início à antiga aliança celebrada no monte Sinai (Êx 24). Tudo isso se soma a um claro entendimento da morte de Jesus como o meio pelo qual as pessoas seriam libertadas do pecado e de suas terríveis conseqüências (Mc 9.42-50). Para Marcos, a morte de Jesus não era, de forma alguma, simplesmente uma expressão da rejeição do Filho de Homem pelos pecadores, ou um obstáculo à obra de Deus, mas sim parte da obra de Deus para trazer o reino a este mundo.

Aos que responderam o chamado para o discipulado foi revelado o segredo do reino. As parábolas em que o segredo é revelado mostram uma interessante alternância entre aquelas em que o ator principal é uma pessoa que lança a semente (Mc 4.3-8) e as em que o ponto central é a semente em si (Mc 4.26-32). Tanto o semeador quanto a semente são partes integrantes do quadro completo. A vinda do reino se dá pela obra do Messias. O reino consiste nos que respondem à mensagem com fé e arrependimento, e assim ingressam na esfera da salvação e da vida de Deus.

O debate atual acerca do Evangelho de Marcos tem sido dominado pela questão do segredo messiânico. A questão surge do fato de que Jesus aparentemente se empenhou por manter sua identidade como Messias em sigilo, ao silenciar pessoas e demônios que confessassem quem ele era. Ligado a isso está o modo como deu instruções detalhadas a seus discípulos em particular, havendo sonogado as mesmas instruções às multidões e a seus opositores.<sup>28</sup> A paixão é anunciada somente aos discípulos, embora não lhes seja especificamente dito para mantê-la em segredo.

Provavelmente, a natureza multifacetada do segredo requeira uma explicação complexa e não uma de caráter simplificado.<sup>29</sup> Embora os estudos modernos concebam o segredo como algo ligado ao Messias, ele, na verdade, é parte do segredo relacionado ao reino. Jesus usa a palavra *mistério* (Mc 4.11); no Novo Testamento, um "mistério" consiste em algo que Deus manteve oculto no passado, mas que agora revela a seus mensageiros. Assim, houve uma revelação do plano de Deus, até então secreto, aos discípulos, os quais haviam assumido um compromisso com Jesus (ainda que imperfeito nessa fase), embora sua percepção disso fosse limitada. O pleno entendimento sobre Jesus conquista-se pelo encontro pessoal com ele e pela disposição de compartilhar de seu modo de negar-se a si mesmo. É importante destacar que não há indícios de que os discípulos não tenham compreendido

<sup>28</sup> F. B. Watson, "The Social Functions of Mark's Secrecy Motif", *JSNT* 24 (1985): 49-69. Ele alegou que o segredo deve ser explicado em termos de uma dupla predestinação, por meio da qual aqueles que não foram eleitos são impedidos de entender o evangelho e de responder a ele. Essa explicação parece não se sustentar diante das passagens em que o evangelho é proclamado a todos, o que implica no fato de que todos podem vir a aceitá-lo (Mc 1.14-15). O segredo do reino é revelado aos que já se tornaram discípulos, sendo que a interpretação da parábola do semeador é traçada em termos da resposta do homem e da oposição de Satanás, e não em termos da predestinação divina; nenhuma doutrina da predestinação é elaborada em qualquer parte do Evangelho de Marcos.

<sup>29</sup> No âmbito dos estudos neotestamentários, a questão do segredo messiânico concentra-se em torno da alegação de que a apresentação de Jesus como alguém que desejava manter em segredo o fato de ser o Messias, e tudo o que isso envolve, é algo improvável sob o ponto de vista histórico (como se poderia, por exemplo, manter em segredo a ressurreição da filha de Jairo? Ou qual seria o propósito de dizer aos demônios que não revelassem quem era Jesus, depois deles mesmos já haverem dito isso a quem quisesse ouvir?). Uma explicação do motivo pelo qual Marcos tenha feito essa apresentação supostamente improvável está em que a mesma pretendia encobrir o fato, tido como histórico, de que Jesus jamais disse ser o Messias, embora seus seguidores acreditassem que ele de fato o fosse. Essa falta de uma evidência crucial em favor de seu *status* messiânico foi ocultada por uma apresentação que carece de bases históricas, segundo a qual Jesus alegava ser o Messias, mas não queria que ninguém soubesse disso. Por diversas razões, esse tipo de explicação (atribuída, sobretudo, a W. Wrede) é insustentável. Entretanto, permanece a pergunta sobre o motivo de Marcos ter dado tanta ênfase a esse "segredo". Se buscarmos uma explicação histórica, a que melhor se apresenta ainda seria o fato de que Jesus não queria ser erroneamente conhecido por um título que ele mesmo via de maneira radicalmente oposta à concepção comum da época, a saber, a de um Messias que seria um líder nacional, militar. Porém, isso pode não explicar integralmente o motivo de Marcos haver dedicado tamanha ênfase ao segredo messiânico, em particular se considerarmos tal fato à luz do papel bem menor atribuído a essa questão nos Evangelhos de Mateus e Lucas.

absolutamente nada do que Jesus lhes explicara. Sua história aponta para um reconhecimento gradual e cada vez mais pleno de Jesus e de sua mensagem. Marcos vê Jesus como alguém que ensina isso às pessoas de forma que elas pudessem compreender (Mc 4.33). Ser um discípulo significa ter acesso ao mistério do reino, isto é, compreender o que está acontecendo e participar disso. Significa reconhecer a Jesus como aquilo que ele realmente é e ver que o reino está realmente presente nele.

*Quem é Jesus.* Para Marcos, o Evangelho deve tratar mais do mensageiro do que da mensagem. Quem Jesus é tem prioridade sobre sua mensagem acerca do reino. O Messias e o reino são conceitos correlatos, e Marcos concentra-se no primeiro.

Ele utiliza diversos nomes ou títulos em relação a Jesus. Ao narrar a história, é comum ele referir-se ao protagonista simplesmente pelo nome através do qual ele era conhecido, a saber, Jesus. O nome não parece possuir alguma conotação teológica significativa. Há três outros termos principais que atuam como títulos ou descrições relacionados à pessoa de Jesus.<sup>30</sup>

*Cristo*, o equivalente grego do termo *Messias*, aparece no início do Evangelho de Marcos (Mc 1.1). O título não aparece de novo exceto na confissão de Pedro (Mc 8.29). Depois, ele figura nas cenas do julgamento e dos insultos e ironias sofridos por Jesus na cruz, onde o Messias é tido como o rei dos judeus (Mc 14.61 e 15.32). Porém, uma linguagem correlata também é utilizada. O conceito pode estar presente na cena do batismo, uma vez que se entenda que Jesus é ungido pelo Espírito (cf. Is 11.1-3). O conceito de Messias pode ainda ser associado ao título “o Santo de Deus” (Mc 1.24). Temos também outro título, “Filho de Davi” (Mc 10.47; 12.35), onde isso fica ainda mais evidente.

“Filho de Davi” é um título equivalente a Messias e está ligado à passagem em que ocorre a cura milagrosa de um cego. Será esse título veladamente criticado, como pensam alguns, em Marcos 12.35-37? Isso seria pouco provável; antes, somos apresentados a um enigma que espera uma solução. A finalidade da passagem é demonstrar que Jesus pode confundir os escribas, ao passo que os leitores têm acesso ao mistério do reino/Messias. Para Marcos, as associações que o termo Cristo guarda com o conceito de rei indicam que esse termo carrega em si o sentido de uma pessoa por meio da qual Deus estabelece seu reino.

Paralelamente ao título “Cristo”, temos também o “Filho de Deus”, que é empregado por diversos personagens do Evangelho (Mc 1.1 – pelo próprio autor; Mc 1.11; 9.7 – pela voz de Deus; Mc 3.11; 5.7 – pelos demônios; Mc 13.32 – que poderia ser visto pelos leitores como uma referência que Jesus faz a si mesmo; Mc 14.61 – pelo sumo sacerdote; Mc 15.39 – pelo centurião, no momento da

<sup>30</sup> O título “Senhor”, que desempenha um papel relevante após a ressurreição, no que concerne à compreensão de Jesus tem em Marcos um papel secundário. Ao usar esse termo, em Marcos 11.3, Jesus aparentemente não fazia uma referência a si mesmo; em Marcos 12.36-37, o termo aparece em meio a uma discussão teológica sobre o relacionamento entre o Messias e Davi, que é extremamente significativa para acontecimentos posteriores, embora permaneça isolada no Evangelho de Marcos.

morte de Jesus). A identidade de Jesus fica evidente para os leitores da passagem de Marcos 1.11, mas aparentemente não seu deus assim para quem presenciava a cena do batismo. Sua identidade é reconhecida por espíritos que, em Marcos 3.11, são proibidos de revelar tal fato, embora o mesmo não ocorra em Marcos 5.7 (é pouco provável que esse tenha sido um encontro particular, somente entre Jesus e o próprio endemoniado, em vista de Marcos 5.16). O mesmo fato é novamente confirmado por Deus ao grupo mais próximo de discípulos (Mc 9.7). Em Marcos 12.6 e 13.32, o próprio Jesus utiliza, de forma patente, esse título em relação a si mesmo. Em Marcos 14.61, a expressão “o Filho do Deus Bendito” é empregada como aposto de “Cristo”, numa forte indicação de que os dois termos estão intimamente ligados. A maneira como se deu a morte de Jesus levou à confissão do centurião. O título o “Filho de Deus” aponta para sua íntima relação com Deus, em seu papel de agente divino; uma das possibilidades é que o título apareça em momentos cruciais da história (Mc 1.11; 9.7; 15.39) e revele com maior intensidade quem é o Messias.

O “Filho do homem” é o terceiro título, bastante enigmático, que aparece em Marcos. Quaisquer que sejam as raízes desse título e sua referência original<sup>31</sup>, para Marcos ele guarda as seguintes conotações:

1. O título “Filho do homem” é uma alusão que Jesus faz a si mesmo, sendo pouco provável que, qualquer que tenha sido seu significado original, o título tivesse alguma conotação de caráter inclusivo ou genérico, de forma a permitir que pudesse ser usado em afirmações que se relacionassem tanto a Jesus (no papel de orador) quanto a quaisquer outras pessoas. Jesus, ao utilizá-lo, está se referindo exclusivamente a si mesmo.
2. É um termo de uso privilegiado<sup>32</sup> nas passagens que falam da paixão, morte e ressurreição de Jesus (Mc 8.31; 9.12,31; 10.33,45; 14.21,41).
3. Também é um título de uso privilegiado nas passagens relativas a funções futuras de Jesus, quando ele virá para julgar, sentar-se à direita do Pai e reunir o povo de Deus (Mc 8.38; 13.26; 14.62).

<sup>31</sup> Para Marcos, assim como para os demais evangelistas, o título “Filho do homem” é de origem grega, refere-se a Jesus e é utilizado exclusivamente por ele em relação a si mesmo. Há uma discussão sobre a acepção exata que o título assumia no aramaico originariamente falado por Jesus e até que ponto se acredita que o uso do termo originou-se com Jesus. Muitos estudiosos sustentam que esse era um termo genérico que poderia ser empregado por um orador para fazer declarações válidas sobre as pessoas em geral, e, portanto, sobre si mesmo em particular, tendo sido utilizado por Jesus dessa maneira. No entanto (segundo dizem esses estudiosos), naquelas passagens em que o título é empregado como uma referência exclusiva ao orador, trata-se de um acréscimo que foi feito ao longo do desenvolvimento da tradição dos evangelhos. Outros estudiosos, entre os quais me incluo, defendem que esse título era empregado por Jesus numa alusão a si mesmo e que a influência de Daniel 7 estava presente nesse estágio. Ver I. Howard Marshall, “Son of Man”, em *DJG*, p. 775-781.

<sup>32</sup> O que pretendemos dizer é que não encontramos uma seqüência de afirmações acerca desses fatos que empregasse um outro título (com exceção de Lc 24.26, 46). A palavra “eu”, em particular, não é usada nessas passagens.



4. Em duas passagens (Mc 13.26; 14.62) há um uso evidente da linguagem de Daniel 7.13, na qual o Filho do homem vem com as nuvens do céu. Ao menos nessas passagens, o que se tem em mente é a figura do Filho do homem glorificado, o que nos leva a concluir que Daniel 7 é visto como uma profecia que será cumprida no futuro, por Jesus, no desempenho desse papel. A essas duas passagens podemos relacionar Marcos 8.38, segundo a qual o Filho do homem virá na glória de seu Pai com os santos anjos. O elemento característico de julgamento, implícito nessa passagem, encaixa-se com perfeição às referências ao cenário do tribunal, que vemos em Daniel 7.10,26.

No entanto, as associações com Daniel de outras declarações do Filho do homem que se referem à sua autoridade presente (o perdão dos pecados e o senhorio sobre o sábado) e à sua morte e ressurreição não são muito óbvias. O primeiro desses grupos de declarações possui paralelos no material Q, sendo mais provável que isso reflita um modo de falar usado por Jesus, ou seja, ele é tradicional, e Marcos se apropria da tradição. O segundo grupo é peculiar de Marcos, e a frequência com que essas passagens se repetem (algo em torno de seis ocorrências distintas) as faz peculiarmente enfáticas.

Será que os leitores do Evangelho ficaram confusos diante dessa expressão? Aqui é necessário fazer uma distinção entre os que lêem pela primeira vez o Evangelho e se deparam com essa expressão incomum em Marcos 2.10, sem contar com nenhum tipo de explicação para ela; e os que lêem o Evangelho pela segunda vez ou até mais, e que seriam capazes de compreender os usos antigos da expressão à luz de suas utilizações posterior, que fazem alusões inconfundíveis a Daniel 7. Também é possível que alguns dos leitores pudessem ter tido conhecimento de 1 Enoque, onde essa expressão é de uso notório, embora acerca disso deva pairar uma certa dúvida.

Em duas ocasiões, uma declaração dirigida a Jesus a respeito do Cristo é imediatamente seguida por uma afirmação sua usando a expressão "Filho do homem", quase como se isso fosse uma correção do título (Mc 8.31; 14.62). Uma possível explicação pode estar relacionada à atitude de Jesus a respeito do termo *Messias*. Assim como Jesus silencia os espíritos imundos, quando estes usam termos messiânicos em relação a ele, também nessas duas ocasiões em que outras pessoas empregam tais termos para ele, Jesus produz uma inversão terminológica, como sugerindo que houvesse algo de inadequado em seu uso. Contudo, não há impropriedade alguma no uso do título messiânico Cristo, em Marcos 9.41 e 13.21, que se enquadra numa circunstância futura, ou em Marcos 12.35-37, quando Jesus lança um enigma sobre a forma como outras pessoas usam esse título. Não devemos também nos esquecer de que Marcos emprega o título nas palavras de abertura do seu Evangelho, numa clara referência a Jesus. Mateus e Lucas também não são tímidos quanto a sua utilização. Além disso, parece haver um clímax na confissão de Pedro sobre Jesus ser o Cristo, e, em Marcos 14.62,

o evangelista é ainda bastante assertivo (utilizando o tempo presente!), independentemente de como possam ser as passagens correspondentes em Mateus e Lucas.

Uma outra questão diz respeito à possibilidade de haver ou não algum significado no uso desses três títulos principais em diferentes contextos. Serão eles em essência sinônimos, como sua justaposição e alternância poderiam sugerir? É provável que o fato de os três serem usados em relação a Jesus e receberem, até certo ponto, um novo sentido por isso implique a probabilidade de equipará-los entre si. No entanto, pode haver uma certa adequação acerca de seu uso isolado. O comentário do centurião, por exemplo, vem de um gentio e é o único possível vindo dele.

O diálogo com o sumo sacerdote engloba os três títulos a um só tempo e deixa claro que, para Marcos, o título "Filho do homem" tem um caráter essencial para uma compreensão sobre Jesus. Alguém poderia dizer que os primeiros usos desse título indicam que ele é uma designação que Jesus utiliza em relação a si mesmo, a qual, por sua vez, é identificada como uma referência a Daniel 7 e à figura que encontramos em 1Enoque. Adicione-se aqui a inclusão de uma referência ao Salmo 110.1, retomando o que foi dito sobre o Messias em Marcos 12.35-37, e fica claro que aquele que fala é o senhor de Davi. A identificação de Jesus como Filho de Deus já havia sido feita. Portanto, é possível que uma das vantagens do título o "Filho do homem" seja que ele funciona como uma autodesignação de Jesus e, também, como um título messiânico. Talvez o discernimento do segredo messiânico repouse, ao menos em parte, no reconhecimento de que, quando Jesus fala sobre o Filho do homem, ele está se identificando como a figura da profecia de Daniel 7.

Por fim, surge a questão sobre como os títulos devem ser entendidos. William Telford estabelece um contraste entre uma compreensão de Jesus vinculada a um tipo messiânico mais judeu e uma visão helênica do "Filho de Deus", segundo a qual Jesus está mais próximo de uma figura divina<sup>33</sup> e de alguém que opera milagres. No âmbito dessa ligação, precisamos analisar os milagres de Jesus.

**Os milagres.** O que brota de uma forma implícita de nossa análise é que os milagres dizem respeito, essencialmente, à autoridade e à identidade de Jesus, em vez de se constituírem em meros sinais da presença do reino de Deus. Para ser mais exato, ambas as funções fundem-se naturalmente, uma vez que o Messias e o reino de Deus são elementos correspondentes, embora a ênfase esteja na relação dos sinais com o Messias, quer seja com a finalidade de demonstrar quem é Jesus,

<sup>33</sup> O adjetivo "divina" é nitidamente ambíguo, embora seja raro que se chame a atenção para isso, e com certeza seria melhor que evitássemos seu uso. Em expressões como a "voz divina" ele se refere à voz de Deus, ou, quando se fala em um "mensageiro divino", está se referindo, em geral, a um mensageiro enviado por Deus. Porém, uma "figura divina" é normalmente uma pessoa que de certo modo compartilha da natureza ou da posição de Deus. A expressão "filiação divina" significa que a pessoa em questão é, em certo sentido, um filho de Deus (em oposição a um ser humano), mas às vezes significa especificamente que a pessoa compartilha da natureza e da condição divinas. A palavra "divino" (*theios*) não integra o vocabulário cristológico do Novo Testamento.

ou com o propósito de fornecer uma justificativa para se opor a Jesus ou para rejeitá-lo (como quando os fariseus quiseram um sinal do céu que lhe desse respaldo). Os milagres despertavam admiração (Mc 5.20). Em um mundo onde milagres eram aceitos com mais facilidade do que o são nos dias de hoje, o problema não estava tanto relacionado ao fato de haver ou não acontecido, mas sim por meio de que poder foram eles realizados. Haviam sido inspirados pelo Espírito Santo ou por Satanás?

Em consonância com sua tese geral, Telford alega que o termo *Cristo* não deve ser entendido como “Filho de Davi”, segundo uma acepção nacionalista judaica, mas sim como um ser divino que deve ser identificado com o “Senhor” glorificado pelo povo.<sup>34</sup> Segundo ele, a expressão “Filho de Deus” se refere a uma epifania de Deus em uma espécie de “homem divino” que opera milagres e não a um Messias davídico. Se Marcos aceita uma cristologia do Filho do homem, o elemento apocalíptico é temperado com a ênfase no Filho do homem sofredor.

A falha dessa tese está no contraste que estabelece entre os dois aspectos da identidade de Jesus, os quais eram tidos pelos primeiros cristãos como uma coisa só. Antes, pode muito bem ser o caso de Marcos haver contado a história do Jesus que desempenhou o papel de Messias dos judeus em sua época, e que foi compreendido e incompreendido como tal pelas pessoas à sua volta, mas que foi então reconhecido por seus seguidores como o Senhor glorificado, à luz da experiência que viveram após a ressurreição de Jesus. O que Marcos faz é combinar paradoxalmente o Jesus que realiza milagres, e que irá se sentar à direita do Pai, com o Jesus que padece e morre, insistindo no fato de que esses dois aspectos estão intrinsecamente vinculados um ao outro.

Parte do propósito de Marcos seria deixar claro que Jesus era o Messias que devia sofrer e não uma figura triunfante e gloriosa, e que o discipulado, portanto, consistiria em estar pronto para carregar a cruz, como Jesus carregou. Afirma-se que Marcos é responsável por contrabalançar uma “teologia (ou melhor, uma cristologia) da glória” com uma teologia da cruz. Uma visão diametralmente oposta foi proposta por Robert H. Gundry, que sustenta que o Evangelho foi escrito para os de fora como uma “apologia da cruz”, isto é, com a finalidade de demonstrar que o Jesus que fora rejeitado pelo mundo, como sendo alguém fraco, crucificado, era na verdade uma figura repleta de glória e poder. Apesar de Gundry insistir em que essa proposta, por si só, explica integralmente o propósito da teologia de Marcos, é mais provável que a mensagem global do Evangelho seja tal que leitores com necessidades diferentes encontrarão nele as respostas que buscam.

**O futuro do reino e o Messias.** O que irá acontecer no futuro? O espaço que Marcos dedica ao futuro é, como já observamos, quase que desproporcional. Presume-se que sua motivação tenha sido as necessidades dos leitores, sendo esse um argumento que vê a formação do Evangelho como algo em torno de 70 d.C.

<sup>34</sup> Telford, *Theology*, p. 37.

Dois temas entrelaçam-se em Marcos 13. O primeiro é a destruição anunciada do templo e a previsão de quando isso se dará. O segundo tema é a vinda do Cristo/Messias. Pressupõe-se um tempo em que o Messias não se encontra aqui, mas estaria para chegar. Essa idéia faria sentido para os que lessem o Evangelho sabendo que isso é uma referência a um tempo posterior à sua morte, quando Jesus não mais estiver na terra. Durante esse período, eles poderiam acompanhar o cumprimento das profecias feitas por Jesus sobre falsos Messias, catástrofes da natureza, guerras e perseguição de cristãos. As pessoas que estivessem vivendo durante o período que culminou no conflito entre judeus e romanos, e especificamente durante esse conflito, certamente reconheceriam o cenário. Parte do propósito do capítulo está em assegurar os leitores de que tudo isso foi previsto e, portanto, não escapa ao controle de Deus. Também há promessas para os discípulos (os “eleitos”) no sentido de que terão o auxílio divino para suportar as tentações e a tribulação do período. Não há qualquer explicação para a ocorrência dessa tribulação: era um ponto pacífico que essa tribulação seria como que o princípio das dores de uma nova era (Mc 13.8). Há ainda alguns conselhos de ordem prática para que os leitores fujam do cenário de perigo simbolizado pela aparição do “abominável da desolação”. Presume-se que isso seja uma referência à profanação e destruição do templo em Jerusalém. O que vem a seguir é objeto de controvérsia. Tradicionalmente se entende que Jesus continua a profetizar a vinda do Filho do homem para reunir seus discípulos que estão espalhados por todo mundo, levando-os, como se presume, para o novo mundo criado por Deus, manifestação futura do reino. Porém, alguns estudiosos sustentam que a referência que se faz nessa passagem diz respeito à entronização celestial do Filho do homem, comprovada aqui na terra pela queda de Jerusalém, vista como um juízo realizado pelo Filho do homem, e também pela missão universal da igreja de congregar o novo povo de Deus. Somente no final do capítulo (Mc 13.32-37) encontramos uma menção ao período indeterminado em que o Filho do homem irá voltar para os discípulos que o aguardam.<sup>35</sup>

Marcos 13 destaca-se como algo que subsiste em grande parte por conta própria dentro do Evangelho, contudo, certamente retoma o tema da vinda do Filho do homem que fora esboçado em Marcos 8.38 e reiterado em Marcos 14.62. Há aqui uma certa tensão com uma linha doutrinária no Evangelho segundo a qual a ressurreição de Jesus é anunciada. Jesus anuncia em particular que, após sua ressurreição, ele irá adiante deles para a Galiléia, sendo que as mulheres no sepulcro são lembradas disso (Mc 14.28; 16.7). Nada é dito acerca do cumprimento dessa promessa, nem se estabelece relação alguma entre ela e o que foi ensinado em Marcos 13. Talvez isso seja um problema para nós, mas não para a audiência

<sup>35</sup> Ver especialmente France, *Gospel*, p. 497-546, cf. R. T. France, *Matthew* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1985), p. 343-349; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Londres: SPCK, 1996), p. 320-368.

original. Eles sabiam que Jesus não estava mais na terra e que deveriam aguardar sua vinda futura. Quanto à previsão de Marcos com respeito a uma reunião temporária na Galiléia, a resposta mais razoável é ainda que a conclusão original desse Evangelho, com um relato da reunião (cf. Mt 28.16), não sobreviveu ao tempo. Porém, em um Evangelho dotado de um forte componente de mistério, como é o caso de Marcos, não se pode excluir a possibilidade de que o autor haja tido algum motivo para não relatar as aparições de Jesus posteriores à ressurreição.

**A resposta a Jesus.** Marcos inicia seu Evangelho com uma multidão de pessoas que voluntariamente seguem a João com a finalidade de serem por ele batizadas. Jesus dá início a seu ministério ao anunciar a iminente chegada do reino de Deus, exortando as pessoas para que se arrependessem e cressem no evangelho. O chamado ao arrependimento retoma o batismo de João, mas Jesus, ao anunciar as boas novas, ultrapassa o que foi dito por ele. Não fica claro de que modo se cumpriu a profecia feita por João de que Jesus batizaria com o Espírito Santo. Somente em Marcos 13.11 se pressupõe que os discípulos serão inspirados pelo Espírito para falar com intrepidez e propriedade quando perseguidos. Aqui, em Marcos 1.15, as boas novas proclamadas por Jesus são o objeto da fé. No entanto, o Evangelho associa intimamente a fé nas boas novas à fé no mensageiro. A linguagem do discipulado e dos que seguem a Jesus expressa a fé em sua pessoa. Alguns dos milagres foram feitos a pessoas que espontaneamente creram ou foram encorajadas a tanto (Mc 2.5; 5.34,36; 9.23-24; 10.52), sendo que os milagres deveriam levar à fé em Jesus, embora isso não necessariamente aconteça (Mc 4.40). Os opositores de Jesus queriam testemunhar sinais que fariam com que cressem nele (Mc 15.32; cf. Mc 8.11-13). Assim, para Marcos, as pessoas podem vir a crer em Jesus, embora ele não forneça explicação alguma sobre como e porque algumas crêem e outras não.

“Seguir” a Jesus não é necessariamente o mesmo que crer nele e em sua mensagem. Esse termo é empregado literalmente, significando o fato de alguém se juntar a seu grupo de adeptos e acompanhá-lo em suas viagens, assumindo graus variados de compromisso (leve compromisso: Mc 2.15; 3.7; 5.24; compromisso intenso: Mc 1.18; 2.14; 6.1). Jesus usa esse termo para indicar uma ligação íntima e pessoal com ele, a qual requer um compromisso absoluto (Mc 8.34; cf. Mc 10.28). A palavra mais comum para expressar tal compromisso é *discípulo*, usada com bastante frequência para se referir ao grupo de pessoas que reconhecidamente pertenciam à comitiva que acompanhava Jesus, sendo possível presumir que fossem devotadas a ele, mesmo considerando-se que entre eles estava um Judas. Marcos em geral utiliza a palavra para se referir aos companheiros de viagem de Jesus, que devem ser identificados como os doze apóstolos (Mc 3.13-19). Porém, o grupo de pessoas devotadas a Jesus ultrapassa os doze apóstolos, que foram especificamente escolhidos por Jesus, ao que parece, dentre um grupo bem maior. A cena descrita em Marcos 4.10, o chamado dirigido à multidão para que se tornassem seus seguidores, em Marcos 8.34, e o exemplo de Bartimeu ao seguir a Jesus (Mc 10.52) – todos esses pontos indicam que o alvo era um grupo mais

amplo. Contudo, em Marcos, o termo *discípulo* de fato parece estar restrito ao grupo dos companheiros de viagem de Jesus, os quais, a partir do capítulo 3, são os doze apóstolos.<sup>36</sup>

É curioso o comportamento dos discípulos em Marcos. Por um lado, os discípulos são aqueles que recebem a revelação de Jesus a respeito do reino de Deus, tendo acesso a ensinamentos que Jesus não fornece às multidões. Formam, portanto, um grupo privilegiado. Por outro lado, demonstram continuamente uma certa incapacidade para entender o que Jesus lhes diz. Fica implícito que eles deveriam entender as parábolas (Mc 4.13), mas não conseguem. Sob vários aspectos, eles demonstram ignorância (como Pedro em Mc 9.5-6) e falta de poder (Mc 9.18). São também bastante humanos. Quando Jesus é preso, todos eles fogem (Mc 14.50). Esse misto de evidências foi visto como uma indicação de que Marcos faz uma severa crítica aos discípulos e que, por meio deles, está atacando os líderes da igreja de seu tempo.<sup>37</sup>

A explicação é pouco convincente, pois não fica claro porque essa deveria ser a vontade de Marcos ou exatamente o que ele estaria criticando. O quadro mostra pessoas aprendendo o que o discipulado representa e está de acordo com as imperfeições e a necessidade de crescimento que se encontram na vida dos novos convertidos; somente depois da cruz e da ressurreição o pleno entendimento se torna possível. Assim, se a apresentação de Marcos não foge ao natural, o enigma está antes no motivo pelo qual Marcos não teve a tendência de idealizar os primeiros discípulos, preferindo, ao contrário, desviar-se dessa trajetória para dar destaque ao raciocínio lento e à falta de entendimento dos doze.

A questão é retomada por Telford, ele defende que Marcos apresenta um retrato pouco amável dos discípulos não somente por motivos pastorais (para que pudesse transmitir às pessoas ensinamentos que oferecessem incentivo e esclarecimento), mas também por razões polêmicas, pelo fato de que ele está se opondo à cristologia e à soteriologia defendidas pelos membros da igreja de Jerusalém, segundo as quais Jesus era visto como uma figura real, como o Filho de Davi, que em breve retornaria e cuja morte eles tendiam a ignorar em face de sua ressurreição.<sup>38</sup>

Essa teoria apresenta algumas falhas evidentes. Onde está a prova que sustentaria a tese de que os primeiros cristãos judeus tinham tal visão de Jesus? Além do mais, é difícil ver as falhas dos discípulos no Evangelho como algo especificamente associado a uma cristologia equivocada, pois elas são muito mais abrangentes do que isso.

<sup>36</sup> A referência mais ampla do termo fica mais clara em Lucas 14.25-35.

<sup>37</sup> Uma passagem essencial em toda essa discussão é Marcos 8.31-33, na qual Jesus ensina seus discípulos que o Filho do homem deveria sofrer muitas coisas e ser ressuscitado, sendo reprovado por Pedro. No entanto, certamente não há como se pensar que isso possa representar uma atitude de Pedro posterior à Páscoa, uma vez que então não poderia haver qualquer dúvida sobre o fato de que Jesus havia de fato ressuscitado.

<sup>38</sup> Telford, *Theology*, p. 151-163.

A princípio, a linguagem usada para o discipulado tende a sugerir que somente os que seguiam a Jesus (os discípulos) pudessem entender aquilo que Jesus ensinava, e que eles somente podiam fazê-lo por ser-lhes “dado” por Deus. Por um lado, essa idéia implicaria a existência de uma rígida distinção entre aqueles que estavam com Jesus e os “de fora” (Mc 4.11), sem que ficasse bem claro de que modo se passava de um grupo para o outro. Por outro lado, entretanto, o Evangelho mostra Jesus chamando as pessoas ao arrependimento e algumas delas vindo para a fé e o discipulado, sem que se dê indicação alguma de como elas chegaram a compreender a mensagem de Jesus. Parece que a melhor interpretação para a lição essencial encontrada em Marcos 4 é: os que aceitam o evangelho crescem no entendimento do reino de Deus de um modo que não é possível para os que permanecem “de fora”. Se estes ouvem os ensinamentos de Jesus, mas não têm uma resposta positiva, os ensinamentos parecem-lhes parábolas ou enigmas, os quais ouvem sem compreender. Há um mistério acerca da razão de alguns terem uma resposta positiva diante do evangelho, ao passo que outros não, sendo que não há uma solução para ele. Marcos não está dizendo que os primeiros têm uma resposta positiva pelo fato de Deus fazer com que estes ajam dessa forma, enquanto ignora os demais. Mas ele afirma que a persistente recusa em crer significa que pessoas são privadas da oportunidade de crer. Há uma dureza de coração, que não se traduz em mesquinhez, mas sim em cegueira diante da verdade, que é característica da oposição a Jesus (Mc 3.5) e da qual mesmo os discípulos podem ser vítimas (Mc 6.52; 8.14-21).<sup>39</sup> É perfeitamente perdoável o fato de alguém às vezes se perguntar o que na verdade distinguia os discípulos dos opositores de Jesus! Existe, porém, ao menos algum compromisso da parte destes para com Jesus (cf. a atitude em Mc 9.24).

Um outro elemento que faz parte da reação das pessoas a Jesus que não deve ser negligenciado é a admiração e a perplexidade, juntamente com o temor. Marcos parece ter uma percepção mais profunda do que os demais evangelistas quanto ao aspecto sobrenatural das ações de Jesus, trazendo à tona de forma mais completa esse ingrediente de mistério que o cerca. É possível que a insistência de Marcos sobre o segredo messiânico guarde alguma relação com esse fato. Ele não tem a intenção de que seus leitores pensem que tudo pode ser facilmente compreendido e explicado.

## CONCLUSÃO

Neste ponto, talvez seja prematura alguma tentativa de caracterizar a teologia de Marcos, uma vez que isso precisa ser feito em comparação com a teologia dos demais evangelistas, para que as diferenças existentes desponham com maior

<sup>39</sup> Observe que a linguagem da “dureza” [com a aplicação aqui estudada] não aparece em Mateus e Lucas.

clareza. Contudo, talvez seja de grande valia sintetizarmos essa teologia segundo seu contexto, tema central e os detalhes de sua elaboração.

O contexto dos ensinamentos de Jesus, que sem dúvida alguma é o mesmo de Marcos, é constituído pelos pressupostos do pensamento judeu daquela época acerca da existência de Deus, da revelação de sua vontade nas Escrituras e da escolha de Israel como seu povo. Jesus também acatou a antropologia do judaísmo e sua crença na existência de uma dimensão espiritual no que tange à vida humana, assim como na atuação de seres espirituais, tanto bons (os anjos) quanto maus (os demônios e Satanás). Ele também aceitava o conceito da existência de duas eras na história humana, uma era presente e outra futura, sendo que a última seria um período do perfeito governo de Deus sobre seu povo.

O tema central do Evangelho de Marcos é a identidade de Jesus em relação ao reino de Deus. Marcos revela isso em dois estágios diferentes. No primeiro, há o reconhecimento de Jesus como Messias e Filho de Deus, estando em seus milagres e na sua proclamação a evidência da presença do reino. Há então o reconhecimento de que o Messias deve padecer e ressuscitar dentre os mortos, com todas as implicações que isso acarreta para seus seguidores. O reino não virá sem que haja sofrimento por parte do Messias e dos que compartilham de sua missão. Ao longo de todo o Evangelho de Marcos existe um senso de mistério: o Messias não é um ser humano qualquer e o Evangelho é uma revelação secreta de quem ele é para aqueles que estiverem dispostos a aceitá-la, tornando-se seus discípulos, embora eles sintam-se confusos diante da revelação e até mesmo inclinados a rejeitá-la.

Correndo o risco de fazermos uma simplificação e esquematização, podemos resumir do seguinte modo alguns dos componentes significativos encontrados na maneira detalhada como o tema central é trabalhado:

1. Jesus partiu do pressuposto que sua audiência era formada por pessoas com necessidades de ordem física, social e espiritual. Ele criticou a forma de religião praticada pelos fariseus em razão de sua insistência quanto a observância das minúcias da lei, seu foco na observância de práticas exteriores, sem levar em conta a atitude do coração, e seu total desinteresse para com os que não correspondiam às expectativas de tais padrões.
2. O cerne daquilo que Jesus ensinava, e que partia desse pressuposto, dizia respeito ao governo de Deus, visto como o poder gracioso e soberano de Deus em atuação no mundo através dele, Jesus, para criar uma atmosfera de bênção para a humanidade, ao mesmo tempo em que derrotava o poder de Satanás e destruía o mal. Esse governo iria se manifestar de forma plena num futuro próximo, embora já estivesse exercendo sua influência. A missão de Jesus era trazer as boas novas aos pobres e oprimidos, e demonstrar o poder de Deus em ação através de atos de cura e compaixão. Ele buscava trazer os pecadores à consciência de sua real condição aos olhos de Deus.



3. Seu próprio papel nesse contexto parecia ser semelhante ao de um mestre e profeta enviado por Deus. Porém, a forma como ele falava e agia, com poder soberano e autoridade divina, deu margem a que se questionasse se ele de fato deveria ser visto segundo a ótica das expectativas messiânicas dos judeus no que tange à sua vinda no final dos tempos. Jesus falava a respeito da vinda e da atuação do Filho do homem. Esse título certamente recebia uma conotação messiânica, tanto da parte daqueles que o seguiram após sua morte, quanto muito provavelmente de sua própria parte. Ele via Deus como Pai e assim se dirigia a ele em oração.
4. Jesus se identificava tão intimamente com sua causa que uma resposta positiva à sua mensagem traduzia-se em termos de segui-lo como seu discípulo. Muito embora ele não tenha organizado uma nova sociedade a partir dos que o seguiram, ele com certeza chamou alguns a compartilhar mais de perto de sua missão.
5. Ele via sua missão como algo ligado à renovação do povo de Israel, que havia se distanciado de uma relação autêntica com Deus. Em que pese o fato de Jesus restringir sua atuação quase que exclusivamente aos judeus, ele demonstrava um interesse especial pelos marginalizados, não tendo excluído os gentios de seu foco de interesse.
6. Jesus considerava que a essência da religião dos judeus era amar ao próximo como a si mesmo e a Deus de todo o coração, de todo entendimento e de toda a força.
7. Ele defendeu seus princípios ao extremo, dispondo-se a morrer por eles. Ele não via o sofrimento como algo accidental, mas sim como parte de sua vocação divina, atribuindo-lhe um caráter expiatório e redentor em favor de outros.
8. Ele aguardava a consumação iminente do reino de Deus, quando os homens seriam confirmados ou condenados no dia do juízo, segundo sua atitude para com ele.

## CAPÍTULO 4

# O EVANGELHO DE MATEUS



Em seguida à nossa análise do Evangelho de Marcos, convém que passemos ao estudo do Evangelho de Mateus em vez de Lucas. Sob vários aspectos, Mateus guarda uma semelhança maior com Marcos do que Lucas, este é menos vinculado ao texto e à estrutura de Marcos, pois seu autor o situou dentro do contexto mais amplo do início do cristianismo. Mateus segue uma perspectiva mais voltada ao pensamento judeu e, nesse ponto, aproxima-se do *éthos* de Jesus e dos primeiros cristãos. Fica mais fácil entender o Evangelho de Lucas após ter visto a forma como Mateus tratou a história de Jesus, muito embora existam passagens em que Lucas possa apresentar perspectivas e relatos anteriores aos de Mateus.<sup>1</sup>

### A NARRATIVA TEOLÓGICA DE MATEUS

---

A narrativa teológica de Mateus sobre Jesus é muito semelhante à de Marcos. Mateus assimila a grande maioria das histórias que há em Marcos. Em termos gerais, mantém a mesma seqüência da narrativa de Marcos, embora haja uma complexa reorganização do material nos primeiros capítulos. Também se mantém bastante próximo ao estilo de Marcos, apesar de sua tendência de abreviar os relatos até certo ponto. Assim, o impacto geral do material paralelo ao de Marcos na narrativa de Mateus é praticamente o mesmo que ocorre em Marcos, embora a quantidade de material adicional faça com que isso seja visto em um contexto diferente e as diversas alterações e acréscimos de menor importância que existem

---

<sup>1</sup> Existe um consenso relativamente grande em torno da tese de que o Evangelho de Mateus deva ser considerado posterior ao de Marcos. A tendência geral é alegar que sua autoria é desconhecida, em que pese o fato de que possa apresentar material que fundamentalmente remonta a Mateus, o discípulo de Jesus. R. T. France, em *Matthew: Evangelist and Teacher* (Exeter: Paternoster, 1989), p. 50-80, apresenta fortes argumentos em favor da autoria de Mateus, embora a maior parte dos estudiosos defenda que, ainda que isso seja possível, tais argumentos continuam não sendo conclusivos.

afetem ainda nossa visão. Em termos ideais, o tratamento adequado a ser dispensado à narrativa teológica de Mateus, assim como também à de Lucas, deveria cobrir todo o relato da mesma forma e com os mesmos detalhes dispensados ao Evangelho de Marcos. Porém, isso nos tomaria um espaço considerável e nos levaria inevitavelmente a um grau de intensa repetição de suas ênfases comuns. Em termos práticos, portanto, o caminho que seguiremos será o de observar as semelhanças e diferenças existentes em comparação com o Evangelho de Marcos.

A estrutura básica de Mateus é praticamente a mesma de Marcos. Merece destaque o fato de Mateus recorrer à mesma fórmula “desse momento em diante” em Mateus 4.17 e Mateus 16.21, sendo que ela aparece no início de sua proclamação da mensagem do reino<sup>2</sup> e no momento em que ele começa a falar a seus discípulos sobre sua morte iminente. Isso indica que Mateus compartilha da mesma estrutura teológica dúplice e básica do Evangelho de Marcos, em que a primeira parte revela quem é Jesus e a segunda expõe a necessidade de seu sofrimento.<sup>3</sup> No entanto, uma outra estrutura é superposta a essa primeira. Trata-se de uma estrutura narrativa que intercala ação e discurso.<sup>4</sup>

**Nascimento, batismo e tentação de Jesus.** Mateus se diferencia de Marcos ao fornecer um extenso prefácio ao Evangelho mediante a inclusão da narrativa do nascimento de Jesus (Mt 1—2). Essa narrativa contém dois elementos. Inicia-se com uma genealogia de Jesus que parte de Abraão, traça uma linha que leva aos reis de Judá, prossegue até Zorobabel e então relaciona uma série de nomes desconhecidos até chegar a José, esposo de Maria, mãe de Jesus. Nessa trajetória, são citadas quatro mulheres (Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba, a mulher de Urias) que mantiveram uniões irregulares e não eram judias. O efeito dessa genealogia está em demonstrar a origem judaica de Jesus e sua linhagem real, assim como preparar o terreno para seu nascimento fora do vínculo conjugal e para a inclusão dos gentios entre o povo de Deus.<sup>5</sup>

A seguir, Mateus conta que Maria ficou grávida e foi revelado a José, em um sonho, que o que nela fora gerado era do Espírito Santo. Com isso, Mateus tinha a nítida intenção de que se concluísse que Maria não havia cometido adultério com outro homem. A criança se chamaria Jesus, que significa “Javé é

<sup>2</sup> No lugar de “reino de Deus”, Mateus usa em quase todos os casos a forma “reino dos céus”. Isso parece ser nada mais do que uma variante estilística que talvez reflita a forma usada pelos judeus, embora a expressão não tenha se confirmado no judaísmo antes de Johanan ben Zakkai; ver W. D. Davies e D. C. Allison Jr., *The Gospel According to St Matthew* (Edinburgo: T & T Clark, 1997), 3:390-391.

<sup>3</sup> O tema relativo à rejeição de Jesus não está ausente na primeira parte do Evangelho (e.g. Mt 12.40), mas não é apresentado tão abertamente quanto na segunda parte.

<sup>4</sup> Os detalhes precisos dessa estrutura, que são objeto de uma certa polêmica, não assumem uma importância essencial para o estudo da teologia de Mateus.

<sup>5</sup> Tanto Mateus quanto Lucas partem do pressuposto de que o reconhecimento de Jesus como filho por parte de José habilitava-o legalmente a integrar essa genealogia e, portanto, a ser considerado um descendente de Davi.

Salvador”, e seu nascimento seria o cumprimento da profecia do Antigo Testamento, que falava a respeito da virgem que conceberia e daria à luz um filho, e ele seria chamado pelo nome de Emanuel (que quer dizer: Deus conosco). Portanto, desde o começo, Jesus é inserido na linhagem dos reis de Judá, um forte indício de que ele é o Messias, de que seu papel está afeto a salvar as pessoas de seus pecados e de que sua presença equivale à presença do próprio Deus. O componente real continua sendo explorado no relato sobre o nascimento de Jesus e sua posterior perseguição, quando então os reis magos o vêem como o rei dos judeus e Herodes presume que ele é o “Cristo”. O tema de Jesus como Filho de Deus aparece de forma quase que acidental no relato da fuga para o Egito, como sendo o cumprimento da profecia de Oséias 11.1. O restante da infância e a mocidade de Jesus passa sem nenhum comentário.

Mateus está pronto, então, para retomar o relato sobre a vida adulta de Jesus do mesmo ponto inicial que Marcos, a saber, com o ministério de João Batista e o batismo de Jesus (Mt 3). O relato ilustra bem a forma como Mateus trabalha sua narrativa. Primeiro, ao incluir o material proveniente de suas outras fontes, tal como o relato completo da pregação de João (Mt 3:7-10,14-15), ele atribui uma grande ênfase à questão do julgamento que aguarda aqueles que não se arrependem de seus pecados, assim como às vozes de um certo ceticismo acerca das intenções dos fariseus e saduceus que vieram para serem batizados. Ambos são temas que se repetem. Em segundo lugar, ele introduz pequenas modificações no relato de Marcos, substituindo, por exemplo, “*tu* és o meu Filho amado” por “*este* é o meu Filho amado”, cujo efeito é transformar uma declaração a princípio dirigida, sobretudo, a Jesus, em Marcos, numa declaração pública.

Da mesma forma, o breve registro de Marcos sobre a tentação de Jesus por Satanás é substituído por um relato mais extenso que narra as três tentativas feitas pelo maligno para tentar Jesus a desobedecer e a não confiar em Deus (Mt 4.1-11). A firme resistência e o triunfo de Jesus aparecem mais nitidamente neste relato.

**A proclamação do mestre.** Superadas as preliminares, Mateus retoma a narrativa do ministério de Jesus na Galiléia (Mt 4.12-25). Aqui, como se deu anteriormente no relato do nascimento, Mateus vê o cumprimento de uma profecia do Antigo Testamento, citando as passagens correspondentes e seguindo em geral uma fórmula específica que afirma que esses fatos ocorreram para que se cumprisse a profecia. O efeito resultante demonstra com algum detalhe que obras e fatos significativos na vida de Jesus guardavam uma correspondência com certos símbolos e profecias do Antigo Testamento.<sup>6</sup> A mensagem de Jesus é sintetizada de forma ainda mais breve do que em Marcos: “Arrependei-vos, porque o reino do céu chegou” (Mt 4.17).<sup>7</sup> O componente relacionado ao cumprimento da profecia,

<sup>6</sup> Richard E. Menninger, *Israel and the Church in the Gospel of Matthew* (Nova York: Peter Lang, 1994), p. 71.

<sup>7</sup> A mesma mensagem é atribuída a João Batista em Mateus 3.2.

encontrado no relato de Marcos acerca dessa mensagem, está aqui contido na citação anterior de Isaías 9.1-2. A ordem que identifica a mensagem como as boas novas (o “evangelho”) e exorta ao arrependimento é suprimida, mas se encontra presente de forma eficaz na síntese, dada a seguir, da missão de Jesus que estava “pregando o evangelho do reino e curando” (Mt 4.23). Enquanto Marcos passa diretamente a descrever uma série de episódios que confirmariam essa síntese e que conduzem, de forma relativamente rápida, ao conflito provocado pelo ensino e pelas curas de Jesus, Mateus apresenta agora, de antemão, a primeira de cinco extensas passagens que descrevem os ensinamentos de Jesus e que são tão características do seu evangelho. Ao fazê-lo, Mateus ressalta que Jesus deve ser visto como um mestre que ao mesmo tempo realiza curas, e não o contrário. O sermão do monte (Mt 5—7) é uma passagem que foi cuidadosamente estruturada, possuindo noventa e oito versículos. Ela corresponde a uma outra passagem muito mais breve do evangelho de Lucas (Lc 6.20-49), que apresenta apenas 30 versículos, embora partes do sermão em Mateus sejam reproduzidas em outros locais no evangelho de Lucas. O procedimento adotado por Mateus demonstra a importância que ele atribuía a uma apresentação dos ensinamentos de Jesus que fosse mais minuciosa e razoavelmente mais sistemática. Como já vimos, existe algo semelhante em Marcos 4 e 13, embora Mateus tenha ido muito mais longe nesse aspecto.

O sermão é endereçado a um grupo do qual fazem parte as multidões e os discípulos de Jesus. As multidões representam os que ainda não tinham nenhum compromisso pessoal com Jesus ou com sua mensagem, ao passo que os discípulos eram os que já haviam assumido algum tipo de compromisso, inclusive mesmo os de caráter bastante parcial ou nominal. É surpreendente, porém, que o sermão contenha ensinamentos essencialmente voltados aos que o seguiam<sup>8</sup>, pois compreende as promessas de Jesus para estes, concentrando-se no tipo de conduta que Deus esperava daqueles que aceitassem a mensagem do seu reino. Assim, esses são ensinamentos para os discípulos, mas são, ao mesmo tempo, um chamado para os que ainda não haviam entregado sua vida a Jesus e ainda um vislumbre do que os aguardava, caso aceitassem o chamado. Dessa forma, Mateus concentra-se no tipo de comportamento que deveria ser característico dos discípulos de Jesus. Embora não falte em Mateus material de cunho evangelístico, falando da graça de Deus e de sua ação redentora, esse sermão traz uma descrição cabal sobre o que implica o arrependimento, ou seja, uma nova vida para quem aceita a mensagem de Jesus.

Embora o sermão se preocupe com o comportamento e não com a fé das pessoas, ainda assim traz em si pressupostos e implicações de caráter teológico. É necessário que façamos uma breve análise a esse respeito, o que faremos a seguir.

1. O reino dos céus pertence àqueles que são humildes de espírito e perseguidos por causa da justiça (Mt 5.3,10). Isso significa que eles desfrutavam

<sup>8</sup> Mateus 5.13-16, por exemplo, só podia estar voltado para seus seguidores.

dos benefícios associados ao reino de Deus. Contudo, as demais beatitudes que apresentam as promessas em detalhes estão todas no futuro (Mt 5.4-9, 11-12). Esse aspecto reconhece a realidade da situação, ou seja, que essas promessas ainda não foram totalmente cumpridas, mas o serão no futuro. No entanto, o reino dos céus com certeza já pertence, aqui e hoje, aos humildes de espírito. Assim, há um certo sentido em que o reino já está presente e segundo o qual suas bênçãos já são reais (Mt 12.28).

2. Jesus afirma que a lei e os profetas não foram revogados, mas sim cumpridos por meio dele, destacando a necessidade da prática e do ensino até mesmo dos menores dos mandamentos no contexto do reino dos céus (Mt 5.17-20). Então, ele prossegue discorrendo sobre diversos mandamentos, todos extraídos da lei, explicando-os de forma a fazê-los ocupar um nível de importância mais elevado. Se alguns parecem redundantes (*e.g.*, Mt 5.38-39), a redundância permanece válida e ativa, como uma espécie de rede de segurança. Esses não são exemplos dos “menores” dos mandamentos<sup>9</sup>. Segundo a ótica de Mateus, fica claro que para Jesus a lei continua valendo para os judeus que integravam a audiência. Porém, à luz dos ensinamentos antagônicos que se seguem, a lei a ser observada é a lei reinterpretada por Jesus.

3. Jesus chama a atenção para a bondade e o cuidado de Deus, o pai celeste (Mt 6.8,25-34). Os ensinamentos acerca do cuidado e da providência divina são dados em um contexto de encorajamento para que os discípulos confiassem em Deus. Isso está de acordo com os ensinamentos consistentes de Jesus que se encontram nos demais evangelhos, segundo os quais, o relacionamento de Deus, como pai, sempre se dá com aqueles que são seus discípulos e não com todas as pessoas em geral. Jesus nunca se refere a Deus como pai, exceto quando fala aos discípulos. Assim, esse é um relacionamento de ordem espiritual, e não algo que se baseie na criação.

4. A bondade de Deus pode ser vista pela forma como ele responde às orações de seus filhos e lhes dá boas dádivas (Mt 7.11). Aqui, a versão de Mateus difere da de Lucas, segundo a qual o Pai dará o Espírito Santo àqueles que lhe pedirem (Lc 11.13). É pouco provável que Mateus tenha transformado uma dádiva originariamente de caráter espiritual em algo de outra ordem. O mais plausível é que ele tenha se expressado de forma mais genérica, de modo que a dádiva, embora de caráter primordialmente espiritual, não exclua outros tipos de respostas de oração.

<sup>9</sup> É possível supor que a palavra *menor* tenha sido usada em conjunto com a palavra “mandamentos” com a finalidade de permitir o jogo de palavras com a expressão “mínimo no reino dos céus”, não devendo ser tomada em sentido excessivamente estrito.

5. A conclusão do sermão destaca a importância da obediência às palavras de Jesus e à vontade de Deus. Aqui está implícita a igualdade entre as declarações de Jesus e a vontade de Deus, no entanto, o ponto chave é que a vida cristã é uma questão de obediência e não somente de fé. Por consequência, o sermão coloca lado a lado a fé absoluta na bondade de Deus, que responde às orações, e a obediência absoluta à sua vontade, que não revoga os mandamentos, mas, ao contrário, eleva-os a um nível superior de realização que vai muito além da simples obediência à letra da lei.

Portanto, o sermão amplia a mensagem que convida as pessoas ao arrependimento e faz isso ao apresentar as promessas e as exigências que cabem aos que aceitarem a mensagem do reino. Em suma, o que uma contínua conversão ao caminho de Jesus acarreta é algo colocado por Mateus no contexto do cuidado paternal de Deus para com os discípulos.

*A missão de Jesus — e de seus discípulos.* A seguir, Mateus utiliza basicamente os próximos dois capítulos (Mt 8—9) para contar algumas histórias do ministério de Jesus que também podem ser encontradas nos capítulos iniciais de Marcos (Mc 1—5), sem contudo respeitar muito de perto a ordem em que aparecem em Marcos. Enquanto Marcos se serve desse material como forma de ilustrar a crescente oposição a Jesus (Mc 2.1—3.6), Mateus parece estar menos interessado no tema (exceto em Mt 9.34). Em vez disso, ele se concentra no caráter extraordinário de Jesus em curar nossas enfermidades e carregar nossas doenças, conforme a profecia (Mt 8.17), além de enfatizar paralelamente seu chamado ao discipulado e sua crescente reputação. Tudo isso alcança seu ápice no final de Mateus 9, quando a obra começa a se tornar muito grande para ser cumprida por uma só pessoa. Portanto, é neste ponto que Mateus relata que Jesus escolheu doze discípulos e os enviou para que levassem adiante sua missão.

O mandato serviu de ocasião para a segundo trecho mais importante dos ensinamentos de Jesus no evangelho de Mateus (Mt 10.5—11.1), constituído por instruções, advertências e encorajamentos voltados aos que participariam da missão. Embora a sessão comece com um material diretamente relevante para a missão dos doze em sua própria época (Mt 10.5-15),<sup>10</sup> ela se torna, dentro da sistemática adotada por Mateus para a apresentação dos ensinamentos de Jesus, o local para a inserção de outro tipo de material que era mais relevante para os discípulos do período posterior à Páscoa (Mt 10.16-42).

As duas características mais marcantes desse discurso estão em dois versículos específicos de Mateus. Em Mateus 10.5-6, Jesus instrui os discípulos para que não fossem até onde se encontravam os gentios ou os samaritanos, mas que procurassem as ovelhas perdidas da casa de Israel. A razão da ordem tinha como base as

<sup>10</sup> Nesse aspecto Mateus segue a mesma linha do material encontrado em Marcos 6, juntamente com material paralelo de Q.

realidades geográficas da época: a Galiléia tinha uma imensa população de gentios, sendo também próxima a Samaria, passagem dos viajantes para Jerusalém. Teologicamente falando, a missão tinha como prioridade Israel e, mais especificamente, as pessoas necessitadas de Israel (os marginalizados e os pobres). Todas as evidências apontam para o fato de que o Jesus histórico tinha os judeus como alvo de sua missão, como indica o embaraçoso incidente registrado em Mateus 15.21-28 (observe Mt 15.24 em paralelo a Mc 7.24-30). Ao mesmo tempo, existe por todo Evangelho de Mateus uma abertura aos gentios, um indicativo de que, para seu autor, a limitação estava restrita à missão de Jesus, não se constituindo em algo obrigatório para a igreja primitiva. Conseqüentemente, embora esse capítulo traga também ensinamentos relevantes para discípulos em missão, seu horizonte continua sendo basicamente o da época de Jesus.

O horizonte, porém, é indefinido. A idéia da perseguição no mundo gentio aparece em Mateus 10.18-20, ponto em que o texto incorpora material de Marcos 13. Então, nos deparamos com o enigma de um segundo versículo exclusivo de Mateus (Mt 10.23), no qual é dito aos discípulos que eles não acabariam de percorrer as cidades de Israel até que viesse o Filho do homem. A declaração parece ser uma alusão à futura vinda do Filho do homem, anunciada em outras passagens dos evangelhos, e uma afirmação de que a tarefa destinada aos discípulos era por demais extensa para que fosse cumprida antes desse episódio. Presumivelmente, contemplava uma missão que se entenderia além da época de Jesus, sendo que os evangelistas não tinham dificuldade alguma com relação à capacidade de Jesus prever acontecimentos posteriores à sua morte. Assim, a declaração parece situar-se dentro do contexto da missão contínua e não da missão imediata e específica dos discípulos. Com certeza é uma declaração estranha, pois o número de cidades em Israel não era assim tão grande, a menos que se pretendesse a inclusão das muitas cidades da diáspora, onde também viviam judeus. Se a passagem faz referência a um período posterior à ressurreição, continua sendo estranha por manter a restrição às cidades dos judeus. A melhor explicação é dada por W. D. Davies e Dale C. Allison Jr, eles sustentam que Mateus via nessa declaração uma profecia da parúsia do Filho do homem, que aconteceria antes que os discípulos completassem sua missão no mundo, inclusive em Israel.<sup>11</sup> A declaração tem o propósito de encorajar os que passam por perseguição quando em missão e dar-lhes a certeza de que o Filho do homem virá enquanto eles ainda estiverem engajados nessa tarefa.<sup>12</sup>

**O crescimento da oposição e da divisão.** A seção seguinte também está voltada às atividades de Jesus, sobretudo seus ensinamentos e as mais diversas reações que

<sup>11</sup> Davies e Allison, *Gospel*, 2:187-192.

<sup>12</sup> Há uma pequena inconsistência com relação a Mateus 24.14 (cf. Mc 13.10), cuja afirmação é no sentido de que o evangelho deve "primeiro" ser pregado a todas as nações. Isso é solucionado até certo ponto se a expressão "todas as nações" não for interpretada como sendo "cada comunidade particular".



provocavam (Mt 11—12). Contém material oriundo de Q, em particular tratando do relacionamento entre Jesus e João Batista, e ainda do contraste entre a rejeição que Jesus encontra nas cidades da Galiléia e a aceitação de sua mensagem por parte dos discípulos. Então, retoma material encontrado em Marcos 2—3, ignorado anteriormente em Mateus, completando-o com material extraído de Q. Nessa seção, o tema dominante é a oposição dos fariseus a Jesus, culminando em um plano para assassiná-lo.

Nessa passagem é digno de nota o fato de que o evangelista refere-se a Jesus como o “Cristo” (Mt 11.2), respondendo assim, de forma implícita porém afirmativa, à pergunta de João Batista: “És tu aquele que estava para vir ou esperamos outro?”. Jesus responde a pergunta fazendo uma referência aos milagres que havia realizado, vendo-os como um cumprimento do que fora profetizado em Isaías 35 com relação à futura vinda de Deus.<sup>13</sup> Em outra declaração complexa (Mt 11:12-13), traça um contraste entre a era dos profetas e da lei, ou seja, a era anterior, e a nova era, na qual o reino dos céus está em ação.<sup>14</sup> João é abertamente identificado com o Elias de Malaquias 4.5-6, que estava para vir.

A natureza da obra de Deus por intermédio de Jesus é esclarecida na importante passagem em que Jesus discorre sobre a forma como o Pai se revela, através do Filho, aos que o Filho o quiser revelar; a seguir, o Mestre convida todos os que estavam cansados e sobrecarregados para que viessem até ele (Mt 11.25-30). Essa passagem é significativa para a cristologia e a soteriologia. Da maneira como se apresenta, identifica abertamente Jesus com o Filho, o qual mantém com o Pai um tipo de relacionamento de caráter íntimo e exclusivo. O evangelho de João dispensa a esse tema um tratamento mais aprofundado.<sup>15</sup> A passagem também indica que o conhecimento de Deus e de sua vontade é algo mediado por Jesus. Isso também se liga ao fato de que os sábios desse mundo não puderam conhecer a Deus (cf. 1Cor 1.18-25); Deus revela-se aos “pequeninos” que estão preparados para aprender.

O capítulo seguinte (Mt 12) trata efetivamente da atitude fechada dos fariseus, que não conseguiam demonstrar apreço pelo que Deus estava realizando.

<sup>13</sup> A alusão a Isaías 35 e outros textos paralelos é implícita, não há nenhuma citação formal. O ponto significativo está no fato de que aquilo que fora profetizado em Isaías sobre a vinda de Deus (Is 35.4) é visto como algo que se cumpriu com a vinda do Messias. Logo, Jesus é de fato o Emanuel.

<sup>14</sup> É uma declaração ambígua e por isso os estudiosos se dividem, apresentando diferentes perspectivas quanto ao reino dos céus: uns consideram ter sido ele “tomado por esforço” ou “à força” (cf. ARA e TB, respectivamente); outros que “se faz violência ao Reino dos céus” (cf. ARC, DO e também NTLH). Também divergem quanto aos que recorrem à violência serem os “que se esforçam” para se apoderar dos reinos dos céus (cf. ARA e TB) ou os que se opõe a ele. A tendência atual inclina-se no sentido das últimas perspectivas. Ver, por exemplo, Donald Hagner, *Mateus 1—13* (Dallas: Word, 1993), p. 306-307. Qualquer que seja a perspectiva, no entanto, o reino dos céus encontra-se claramente em ação.

<sup>15</sup> Há controvérsia em torno da ligação que existe entre essa passagem e os ensinamentos do Jesus histórico. Em prol de sua autenticidade, ver Ben Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990), p. 221-228.

Sua oposição permanece em absoluto contraste com a posição das pessoas curadas por Jesus, que o reconheciam como o enviado de Deus. Dois pontos surgem nesse momento. Primeiro, Jesus adverte aos que foram curados para que não digam quem ele era (Mt 12.16). Aqui, como em outras passagens (Mt 8.4; 9.30; 16.20; 17.9), Mateus apresenta o mesmo tema encontrado em Marcos, a saber, a manutenção do segredo acerca da identidade de Jesus. Porém, há outras passagens em que Mateus não se ateuve ao tema, particularmente no que se refere a silenciar os demônios. Assim, vemos que o tema, embora com certeza também esteja presente em Mateus, não adquire a mesma importância atribuída em Marcos. Segundo, Mateus mais uma vez aproveita a oportunidade de citar uma passagem das Escrituras que se cumpre na missão de Jesus, no caso, uma citação de Isaías 42.1-4 na íntegra. O aspecto principal da citação está em destacar a missão humilde e discreta do Senhor Servo, pelo poder do Espírito (cf. Mt 11.28-30; 12.28), embora também faça duas referências às nações, o que indica que a missão de Jesus, em última análise, não se limita ao povo judeu (cf. Mt 12.39-42).<sup>16</sup>

A terceira seção discursiva de Mateus (Mt 13) insere-se adequadamente nesse ponto como um comentário estendido sobre o modo como as pessoas respondem, ou deixam de responder, à mensagem de Deus transmitida por Jesus. Essa parte traz um número maior de parábolas, se comparada a Marcos 4. Assim, como em Marcos, a primeira delas, a parábola do semeador, é simplesmente contada como uma história, sendo que somente depois vem à tona o fato de que ela era uma parábola sobre o reino dos céus. As demais parábolas são todas do tipo “o reino dos céus é semelhante a”, convidando os ouvintes mais diretamente a irem além da história, alcançando a realidade nela representada. É bastante significativo que na explicação dada à parábola do semeador exista uma ênfase acerca da necessidade de entender a mensagem (Mt 13.23; em sintonia com Mt 13.15); ao passo que em Marcos os discípulos são considerados como havendo compreendido a mensagem, ainda que outras coisas sejam ditas sobre sua falta de entendimento em outras passagens. Como em Marcos, aqui também é possível pressupor que Jesus passou a falar por parábolas, uma forma que nem todos compreendiam, somente após as pessoas terem começado a rejeitar sua mensagem. O evangelho de Mateus traz duas parábolas novas, a parábola do joio e do trigo e a parábola da rede, sendo ambas explicadas como uma referência ao juízo final, quando os justos serão glorificados no reino de Deus, enquanto os maus, os que praticam o pecado e a iniquidade, serão lançados no fogo eterno. Mais do que qualquer outro evangelista, Mateus insiste nesse aspecto e lança mão de uma linguagem marcante, incisiva para descrever o remorso e o tormento dos que forem condenados. Paralelamente, mostra também a alegria dos que encontraram o reino

<sup>16</sup> Sobre as decorrências dessa citação, ver David Hill, “Son and Servant: An Essay on Mathean Christology”, *JSNT* 6 (1980): 2-16 (9-12), que apresenta teorias propostas por O. L. Cope; Richard Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

dos céus, como a de alguém que encontrou um tesouro escondido ou uma pérola de grande valor.<sup>17</sup>

*A revelação de Jesus como o Messias.* Na seção seguinte, voltada para o ministério de Jesus, que vai de Mateus 13.53—17.27, Mateus segue Marcos ainda mais de perto. As pequenas diferenças existentes variam em importância. Assim, não há de fato uma diferença entre a maneira como Mateus 13.58 retrata o fato de Jesus não poder realizar milagres na cidade de Nazaré e a forma como isso é descrito em Marcos 6.5. Se analisarmos uma sinopse dos quatro evangelhos, veremos que grande parte das diferenças existentes deve-se simplesmente a abreviações. Porém, também existem acréscimos. A história em que Jesus caminha sobre as águas conta também o episódio em que Pedro tenta imitar Jesus e não consegue. E, ainda, enquanto os discípulos em Marcos ficam assombrados e não entendem o que estava se passando; em Mateus os mesmos discípulos adoram a Jesus como o Filho de Deus. Assim, o elemento da “epifania secreta”, rastreado em Marcos por alguns estudiosos, é ainda mais intenso em Mateus.

Em Mateus 15, uma certa reorganização do material parece ter o intuito meramente de proporcionar maior clareza. As opiniões divergem sobre a importância da omissão do comentário de Marcos relativo a Jesus haver, em suas declarações, considerado puros todos os alimentos (Mc 7.19). Por vezes, tal fato é considerado como algo que se encaixa dentro de uma tendência maior de ver a Jesus como alguém que cumpre a lei e critica os fariseus. No entanto, essa crítica se dá mais pela falha dos fariseus em cumprir sua própria lei, e pela forma equivocada como a interpretam, do que com o propósito de destacar a importância da lei. É muito mais provável que Mateus esteja apenas abreviando o texto de Marcos e que o acréscimo feito em Mateus 15.12-14 seja suficiente para sugerir sua rejeição ao princípio de que os alimentos podem tornar as pessoas impuras.<sup>18</sup>

Porém, o material novo mais importante dessa seção está em Mateus 16, na passagem em que Jesus pergunta a seus discípulos quem pensam que ele era. Pedro responde: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16.16). Segue-se um trecho relativamente longo no qual Jesus afirma ter sido Deus quem revelara isso a Pedro, para em seguida anunciar que Pedro era a pedra sobre a qual ele edificaria a sua igreja. A primeira parte dessa passagem não tem nada de surpreendente à vista de Mateus 11.25-27, uma vez que é o Pai quem revela seu Filho aos homens. A interpretação mais plausível para a segunda parte é a que identifica Pedro como sendo a pedra.<sup>19</sup> Somente aqui (Mt 16.18), e em Mateus 18.17, o termo igreja (*ekklēsia*) aparece nos evangelhos. Sua presença coaduna-se com um interesse no

<sup>17</sup> A linguagem da alegria é quase que ausente em Marcos (ver, no entanto, Mc 4.16).

<sup>18</sup> Cf. Menninger, *Israel*, p. 124-126.

<sup>19</sup> Porém, a visão, segundo a qual a pedra seria as palavras de Jesus ou a confissão de Pedro, ainda encontra alguns adeptos. Ver Chrys C. Caragounis, *Peter and the Rock* (Berlim: de Gruyter, 1990); em favor da interpretação mais comum, veja, por exemplo, Donald A. Hagner, *Matthew 14—28* (Dallas: Word, 1995), p. 469-472.

Evangelho de Mateus pelos discípulos como formadores de uma nova comunidade. Em Mateus, esse interesse talvez seja mais pronunciado do que em qualquer outro evangelho. Obviamente, essa comunidade deve ser identificada com a comunidade da qual Mateus e sua audiência eram parte integrante. A mesma ligação é alcançada por Lucas através da compilação de seu segundo volume.<sup>20</sup>

As duas declarações seguintes são exclusivas de Mateus. Primeiro, declara que a igreja será invencível em face de toda oposição. As “portas do inferno” são uma alusão aos poderes do mal que irão atacar a igreja.<sup>21</sup> A metáfora da porta prossegue com a referência da entrega a Pedro das chaves do reino dos céus. Jesus estende a seu discípulo a mesma autoridade que tinha de abrir o reino dos céus a todo aquele que crê. Isso é explicado em termos da autoridade para o ensino, de forma que Pedro se impõe aos fariseus cujo ensino é rejeitado. Essa é a declaração de cunho mais forte na qual Jesus estende sua própria autoridade em prol do futuro de seus discípulos. É importante observar que essa mesma afirmação sobre “ligar e desligar (coisas) na terra” é dirigida a todos os discípulos em Mateus 18.18. O parágrafo inteiro é de importância crucial para ensinar que a igreja é efetivamente o novo Israel, inaugurado por Jesus; o reino será retirado das mãos de seus antigos líderes e entregue a um novo povo, que produzirá os respectivos frutos (Mt 21.43).<sup>22</sup>

**A comunidade dos discípulos.** Dessa última seção, passamos diretamente para a quarta seção de ensinamentos, em Mateus 18.<sup>23</sup> Nessa passagem, a narrativa começa pela discussão acerca de quem é o maior no reino dos céus, que Mateus encontrou em Marcos 9.33-50. Ele a torna mais pronunciada pela omissão de parte do material e decide acrescentar outros ensinamentos de Jesus que diziam respeito à vida dos discípulos em comunidade. Existe uma ênfase na importância dos “pequenos”, que devem se converter e se tornar como crianças (o mesmo que em Mateus 11.25). Isso nos faz lembrar de Paulo exortando os “fortes” a demonstrar preocupação pelos “fracos” (1Co 8—10). A versão de Mateus para a parábola da ovelha perdida tem o propósito de apontar para o dever que os discípulos têm de cuidar daqueles que se desviam do caminho e não o de justificar, como em Lucas 15, a missão de Jesus diante de coletores de impostos e pecadores, grupo que tipifica os não convertidos. Na segunda metade do capítulo surge a questão das disputas internas entre os discípulos e, então, estabelece-se um determinado padrão de conduta

<sup>20</sup> Marcos sabe que os discípulos irão se reunir com Jesus, na Galiléia, após a ressurreição, embora, no mais, quase não fale sobre a igreja.

<sup>21</sup> Joachim Jeremias, *TDNT* 6:924-928.

<sup>22</sup> Contudo, Mateus não identifica abertamente a igreja como o novo Israel; para John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (Nova York: Paulist, 1978), p. 55, é Jesus quem incorpora o novo Israel. France, *Matthew*, p. 206-213, vê Jesus e a igreja como a consumação de Israel.

<sup>23</sup> No restante de Mateus 16—17, não há nada de diferente que mereça uma análise específica do ponto de vista teológico. Mateus se mantém bem próximo a Marcos.

que tem por objetivo dar oportunidade para o reconhecimento do pecado e a conseqüente reconciliação.<sup>24</sup> Ao mesmo tempo, reconhece-se a importância de purificar a igreja dos pecados e das disputas internas. Todo esse procedimento pode parecer algo que entra em contradição com o princípio estabelecido pela parábola do joio e do trigo. Nesta parábola, contudo, o campo em questão é o mundo inteiro, e não apenas a igreja, não sendo fornecida interpretação alguma às instruções que os trabalhadores receberam no sentido de deixar o joio e o trigo crescer lado a lado até o tempo da colheita. Esse detalhe é apenas parte do cenário da história e não tem nenhum significado na parábola.

Para a ação da congregação é atribuída a mesma autoridade concedida a Pedro.<sup>25</sup> Uma afirmação posterior, reforçando mais ainda esse ponto, aparece a seguir, quando Jesus assegura-lhes que, com apenas dois deles concordando a respeito de alguma coisa e a pedindo em oração, seu pedido seria atendido. Isso ocorre porque, estando eles reunidos em nome de Jesus, o próprio Jesus está ali presente com suas orações reforçando o pedido deles (Mt 18.19-20). Essa passagem encontra seu equivalente sinótico em João 16.23-24.

O procedimento para lidar com o pecado cometido, concedendo-se ao pecador três oportunidades para que se arrependesse, é seguido por uma instrução dada àquele contra quem o irmão havia pecado. A pessoa deveria estar disposta a perdoar o irmão que lhe ofendera até setenta vezes sete. O ensinamento é reforçado pela parábola apresentada a seguir, cujo significado é por demais evidente uma vez que nos lembremos de que, na linguagem das parábolas, a figura de um “rei”, com toda segurança, está relacionada a Deus. Se isso não for suficientemente óbvio por si só, a referência a uma dívida de dez mil talentos demonstra que não se está tratando do mundo real, onde vivem os seres humanos.

Esse capítulo demonstra, talvez mais do que qualquer outro, os aspectos pastorais da teologia de Mateus e sua visão sobre a plena graça de Deus para com os pecadores.<sup>26</sup>

***Jesus ensina em Jerusalém.*** Com esse discurso, chegamos ao fim da missão de Jesus na Galiléia. Mateus 19 assinala a transição da Judéia para Jerusalém e, a partir desse ponto, o texto caminha novamente em paralelo com Marcos. Existem umas poucas diferenças relevantes a serem observadas. Em Mateus 19.28-29,

<sup>24</sup> O padrão descrito limita-se ao essencial. Parte-se do pressuposto de que o erro de uma das partes é algo já definido. Criam-se oportunidades para o reconhecimento do erro e a reconciliação, e seria um equívoco presumir que deveriam ser oferecidas apenas três oportunidades. Tal conduta implica, ao contrário, que se chega a um ponto em que todas as tentativas de reconciliação falharam e, nesse caso, a congregação deve entrar em ação para que a discórdia não prossiga no seio da comunidade. Nada se diz no sentido de que a exclusão do membro seja definitiva e não possa ser revertida.

<sup>25</sup> Conseqüentemente, não há necessidade alguma de que Pedro tenha um sucessor.

<sup>26</sup> Cf. Donald A. Er, “Righteousness in Matthew’s Theology”, em *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. Michael J. Wilkins e Terence Paige (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), p. 101-120.

a promessa, que garante que os discípulos seriam recompensados no futuro por negarem a si mesmos no presente, é complementada pela afirmação (também encontrada em Lc 22.28-30) de que os que seguissem Jesus iriam se assentar em doze tronos, a fim de julgar as doze tribos de Israel na vinda do Filho do homem. A declaração é importante, pois demonstra que a missão de Jesus diz respeito à renovação de Israel na nova era.

Uma segunda inserção é a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20.1-16), que reforça a mensagem acerca da graça de Deus ser concedida àqueles que dela necessitam e não aos que a mereçam. Evidentemente, uma parábola como essa é contada para os que se consideram mais merecedores da graça de Deus do que os que dela necessitam. Apresenta importantes semelhanças com a parábola do filho pródigo, em Lucas 15<sup>27</sup>. O mesmo tema aparece novamente em Mateus com a parábola dos dois filhos (Mt 21.28-32).

Enquanto isso, à medida que Jesus se aproxima de Jerusalém, a sombra da cruz torna-se cada vez mais nítida, lembrando os discípulos de que não haveria coroas ou tronos para eles sem que antes bebessem do cálice do sofrimento com Jesus.<sup>28</sup> Porém, em certo sentido, a entrada de Jesus em Jerusalém acontece como se ele já fosse rei. É Mateus quem cita Zacarias 9.9, relacionando essa passagem à entrada triunfal de Jesus e colocando-se assim ao lado de Lucas e João ao identificar Jesus como o rei – que está, no entanto, para ser rejeitado. As multidões, porém, reconheciam-no apenas como um profeta (Mt 21.11), enquanto os meninos no templo (cf. Mt 11.25) reconheciam-no como o “Filho de Davi” (Mt 21.15).<sup>29</sup>

No contexto dos encontros de Jesus com seus oponentes em Jerusalém, Mateus traz a parábola do proprietário da vinha em uma versão mais acentuada. Para ele, a parábola atinge seu clímax quando os próprios ouvintes chegam à conclusão sobre o que o proprietário da vinha iria fazer com os lavradores que haviam assassinado seu filho; com isso, estariam abertos para aceitar a profecia de que o reino de Deus seria tirado deles e entregue a um povo que produziria os respectivos frutos (Mt 21.40-46). Essa passagem deve ser vista como um juízo, dirigido principalmente aos líderes do povo judeu, que seriam substituídos pela igreja ou por seus respectivos líderes no papel de sentinelas do povo de Deus.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Davies e Allison, *Gospel*, 3:69.

<sup>28</sup> Mateus não faz menção ao batismo pelo qual deveriam passar, provavelmente porque a passagem parecesse muito enigmática.

<sup>29</sup> De maneira surpreendente, Mateus e Lucas omitem a frase registrada em Marcos 11.17, segundo a qual o templo seria chamado casa de oração para todas as nações. Isso pode ser um reflexo do fato de que o templo fora destruído e de que, portanto, a profecia não se cumprira literalmente.

<sup>30</sup> As opiniões divergem quanto à possibilidade desse versículo tratar apenas de uma troca de liderança, ou se também se referir à substituição de Israel pela igreja. A última posição é a mais provável (cf. Menninger, *Israel*, p. 151-153). No entanto, a palavra substituição não é adequada e dá margem a interpretações equivocadas. O ponto em discussão é que, agora que o Messias havia sido revelado, o remanescente fiel da nação de Israel seria constituído daqueles que aceitassem Jesus como Messias (acrescidos dos gentios convertidos).

Nesse ponto, Mateus acrescenta outra parábola, a que conta a história do banquete das bodas do filho do rei. Ela diz respeito às pessoas que são convidadas a entrar no reino dos céus (Mt 22.1-14): os primeiros a serem convidados fazem pouco caso do convite, enquanto outras pessoas de diversas classes e origens, boas e más, são depois convidadas e trazidas ao banquete. Apesar de continuar possível às pessoas ir ao banquete, elas, contudo, não demonstram consideração alguma por esse privilégio. Elas estão “no reino, mas não são do reino” e serão descobertas no juízo final. Mateus não deixa espaço para complacência entre os leitores cristãos.

A principal interferência de Mateus a essa altura da história tem a ver com a ampliação do aviso dado em Marcos 12.37-40, dirigido aos escribas. Mateus amplia seu alvo, transformando o aviso em uma série de acusações contra escribas e fariseus, como se estes estivessem presentes. Embora a maior preocupação esteja voltada para a inconsistência de seu comportamento, que combinava uma meticulosa observância de certos hábitos e práticas religiosos a uma atitude basicamente ímpia, também existem implicações de caráter teológico. Há um claro chamado para que os seguidores de Jesus fossem consistentes em seu modo de viver. Há também a substituição dos escribas por um mestre, o Cristo, e a recusa da atribuição do título de “pai” aos mestres humanos. Aliado a isso há uma insistência na questão da fraternidade de todos os que crêem e um chamado a todos para que ajam como servos uns dos outros. Qualquer sugestão de que os doze discípulos, por exemplo, gozavam de uma posição privilegiada em função de seu papel (cf. Mt 19.28) é firmemente refutada.

Intimamente ligado a esse discurso, embora também claramente separado dele, está o discurso final do evangelho de Mateus. É constituído essencialmente de instruções relacionadas ao futuro, que se encontram em Mateus 24 (equivalentes a Mc 13), e complementadas por três parábolas apresentadas em Mateus 25. Assim, existe uma certa ambigüidade no quinto e último discurso do evangelho de Mateus em relação a sua extensão, se composto por Mateus 23—25 ou simplesmente por Mateus 24—25.<sup>31</sup>

Mateus 24 é relativamente paralelo a Marcos 13, mas contém material extra, oriundo da fonte Q.<sup>32</sup> Mateus destaca o perigo de alguns dentre os discípulos serem tentados a se desviarem. Ele também observa que a vinda do Filho do homem será precedida pelo aparecimento de seu sinal no céu.<sup>33</sup> Porém, a vinda do

<sup>31</sup> A tendência geral dos estudiosos está no sentido de não considerar Mateus 23 como parte integrante do quinto discurso em Mateus, mas como um trecho autônomo de ensinamentos. No entanto, o tema do juízo claramente perpassa todo o trecho que vai de Mateus 23 a 25.

<sup>32</sup> A diferença maior está no uso de material paralelo a Marcos 13.9-13 já em Mateus 10.17-22, embora isso não afete seriamente a fluência da passagem.

<sup>33</sup> Se é uma referência à parousia, então o sinal provavelmente funciona como um aviso para que se reúnam para a batalha final. A interpretação de France para essa passagem, com respeito à queda de Jerusalém e à missão mundial da igreja, é falha em apresentar uma proposta clara de como o sinal deva ser interpretado dentro desse cenário. Ver R. T. France, *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary* (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1985), p. 344-345.

dia final ainda será inesperada e imprevisível. Mateus inclui veementes advertências aos discípulos para que estejam preparados para esse dia, e para que vivam de tal modo a não serem pegos de surpresa, ficando assim sujeitos ao julgamento em vez da salvação.

O último ponto é tratado nas três parábolas seguintes. A primeira enfatiza o perigo de não se estar preparado para o dia em que o Senhor virá. A segunda destaca a necessidade de se ocupar o tempo restante até esse dia com uma conduta que ganhe a aprovação do Senhor. Paralelamente à ênfase sobre a graça e a recompensa concedidas aos que não merecem, há ainda o reconhecimento de que a entrada no reino significa a entrada para um local de serviço a Deus. A última "parábola" não é, obviamente, uma parábola, mas uma descrição do julgamento final nas mãos do Filho do homem, agora claramente identificado como "o rei". Vem à tona o fato de que servir ao rei é o que conta no juízo, embora o serviço seja alcançado servindo aos irmãos e irmãs. Por um lado, as pessoas que se consideram servos do rei, mas não o serviram a contento por não haverem servido a seu povo, serão condenadas. Por outro lado, os que não perceberam que serviam ao rei ao servir seu povo, descobrem que de fato o serviram. Embora a interpretação mais comum da parábola é no sentido de que as pessoas podem estar servindo a Deus ou a Cristo sem que o percebam, o ponto em questão parece ser, contudo, o simples fato de que servir a Deus ou a Cristo acontece quando se cumpre o mandamento para que amemos uns aos outros e aos nossos inimigos. A idéia de que isso possa acontecer sem que se perceba não é um ponto a ser interpretado de forma isolada.<sup>34</sup>

*A morte e ressurreição de Jesus.* Pela última vez no Evangelho de Mateus, lemos as palavras: "Havendo Jesus concluído todas essas palavras". A parte final do texto passa a traçar, então, a história da paixão e ressurreição de Cristo. Pouca coisa há para ser dita do ponto de vista teológico sobre a primeira parte do relato, pois é bem próxima a Marcos e não há alterações particularmente significativas.<sup>35</sup> Portanto, quando Mateus acrescenta que o sangue de Jesus é derramado "para remissão de pecados" (Mt 26.28), torna explícito o que era tácito na narrativa de Marcos.

Na última parte da narrativa, no entanto, há questões importantes a analisar. Primeiro, há um relato de que, com a morte de Cristo, a terra tremeu, fenderam-se as rochas e os corpos de muitos santos ressuscitaram e apareceram a muitas pessoas depois da ressurreição de Cristo (Mt 27.52-53). Quer isso tenha sido um fato

<sup>34</sup> Claramente falando, o propósito da parábola não é ensinar que pessoas ligadas a outra fé, ou sem fé alguma, serão salvas no juízo final apenas por mostrarem bondade para com os necessitados, mesmo que jamais tenham crido em Jesus, quer essa possibilidade seja ou não ensinada em algum lugar do Novo Testamento. Antes, o ponto é que servir ao povo do rei é servir ao rei.

<sup>35</sup> O fato de, segundo alguns manuscritos, Mateus haver chamado Barrabás de "Jesus Barrabás" (Mt 27.16-17, NTLH) tem importância literária e não teológica.



histórico ou não,<sup>36</sup> é um testemunho teológico do fato de que a morte e a ressurreição de Jesus tiveram conseqüências decisivas para o destino dos mortos. Até esse momento, a ressurreição dos mortos era pouco mais do que uma esperança baseada em profecias como a de Daniel 12. Agora, ela é afirmada, há uma antecipação de seu cumprimento.

A segunda questão diz respeito ao fato de Mateus haver registrado a aparição de Jesus às mulheres que foram ao sepulcro (Mt 28.8-10). A promessa de que os discípulos o veriam é devidamente cumprida e, de fato, mais do que cumprida. Pois a profecia falava apenas de uma aparição na Galiléia para os discípulos, mas nessa passagem já temos o cumprimento da promessa para as mulheres em Jerusalém.

A terceira e última questão está relacionada ao fato de que, quando Jesus aparece aos discípulos na Galiléia, uma experiência sobrenatural ocorre sobre um monte para o qual eles foram levados à adoração (Mt 28.16-20). As últimas palavras de Jesus aos discípulos são uma tremenda declaração de autoridade: o Filho do homem está agora, efetivamente, sentado em seu trono. Portanto, eles devem ir a todas as nações e fazer discípulos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Também os ensinarão a guardar todas as coisas que Jesus lhes tinha ordenado. Jesus lhes assegura ainda que estará com eles em todos os lugares, o tempo todo. Nada poderia elucidar de forma mais intensa a suprema posição de Jesus ao lado de Deus Pai e, ao mesmo tempo, o cumprimento da profecia sobre o Emanuel, feita em seu nascimento.

## TEMAS TEOLÓGICOS

Na segunda parte desta discussão tentaremos sintetizar o que aprendemos a partir da nossa pesquisa da narrativa teológica do Evangelho e caracterizar a natureza da teologia expressa por Mateus.

**A compreensão de Jesus por Mateus.** Como em todos os evangelhos, o centro da teologia de Mateus é Jesus. Existe uma clara compreensão de Jesus como um ser humano genuíno, mas, uma vez que não há nenhum vocabulário específico dedicado a ela, trata-se muito mais de uma característica básica da narrativa que pode ser tomada por certa e que, portanto, corre o risco de ser negligenciada. Em termos de designações de Jesus, a cristologia de Mateus não é marcadamente diferente daquela de Marcos, com o mesmo uso de “Cristo”, “o Filho de Deus” e “Filho do homem”. Porém, existem diferenças ou mudanças de ênfase. Enquanto Marcos inicia o texto simplesmente nomeando o seu objeto como Jesus Cristo e

<sup>36</sup> O problema encontra-se não na possibilidade ou impossibilidade de Deus ressuscitar os mortos, mas sim na falta de alguma comprovação sobre um evento tão incomum por parte de outras fontes e dos efeitos resultantes disso. Para uma perspectiva diferente do assunto, ver Hagner, *Matthew 14—28*, p. 849-852, e D. A. Carson, “Matthew”, em *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984), p. 581-582.

o Filho de Deus, Mateus apresenta a narrativa de seu nascimento na qual o significado desses termos emerge de forma mais clara. O nome Jesus está associado à salvação, embora na seqüência o tema não seja de fato mais proeminente do que em Marcos.

O papel de Jesus como o Messias é deduzido pela indagação dos magos e a igualdade proposta entre Cristo e o rei dos judeus. Como em Marcos, o termo *rei* destaca-se na narrativa da paixão, mas também é usado na entrada de Jesus em Jerusalém e especialmente com referência ao seu futuro papel no julgamento. O papel tradicional do rei ou de uma figura messiânica como pastor do povo é assumida de Marcos, reconhecido no tema da compaixão pelas ovelhas sem pastor em Mateus 9.36 (cf. Mc 6.34 no contexto da alimentação dos cinco mil)<sup>37</sup> e também presente na descrição do julgamento final (Mt 25.32-33).

Particularmente característico de Mateus é a identidade de Jesus como “Filho de Davi” que surge no primeiro versículo do Evangelho e, em especial, é usado em conexão com as curas realizadas por Jesus (Mt 9.27; 12.23; 15.22; 20.30-31; Mc 10.47-48). É evidente que, nesse contexto, o diálogo em Mateus 22.41-46 não deve ser interpretado como uma rejeição por Jesus dessa denominação em razão de ser inadequada, mas antes é um convite para ponderar sobre o enigma de como o filho de Davi também poderia ser o seu senhor. Além disso, o papel do Filho de Davi deve ser visto como significativamente reescrito à luz dos atos compassivos de Jesus para com os necessitados.<sup>38</sup>

A posição elevada de Jesus é ainda destacada pelo freqüente uso do tratamento de “Senhor” (*Kyrie*), proferido geralmente por pessoas simpatizantes, comprometidas com Jesus, muitas vezes correspondendo ao uso de “Rabi” em Marcos. Embora esse termo não signifique mais do que um título básico de respeito, a freqüência do uso e os indicadores contextuais sugerem a existência de um maior grau de reverência no seu uso. Diversas pessoas dirigiram-se a Jesus para lhe mostrar reverência (*proskuneō*), uma atitude própria para um rei (Mt 2.2), e a mesma aura com certeza cercou os usos subsequentes.<sup>39</sup> O tema chega ao seu apogeu no final, na cena pós-ressurreição onde Jesus é adorado diante dos onze e proclamada sua autoridade absoluta.

O uso em Mateus de “Filho do homem” é mais produtivo do que em Marcos, basicamente porque existem mais declarações de Jesus disponíveis sobre ele. A tendência geral que resulta de seus é a maior ênfase na identidade de Jesus como o Filho do homem vindouro e como uma figura rejeitada na terra.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Ver também Mateus 10.6; 15.24; 26.31; cf. Menninger, *Israel*, p. 142-48.

<sup>38</sup> Cf. Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982), 2:220-21.

<sup>39</sup> Cf. Mateus 8.2; 9.18; 14.33; 15.25; 20.20; 28.9,17. O termo também é usado em Marcos 5.6 e, após a ressurreição, em Lucas 24.52. Em cada um dos evangelhos sinóticos há exemplos isolados de pessoas caindo de joelhos diante de Jesus (Mt 17.14; Mc 1.40; 10.17; Lc 5.8).

<sup>40</sup> Cf. I. Howard Marshall, *DJG*, p. 776-77.

De modo semelhante, o uso de fontes adicionais em Mateus leva à maior proeminência do “Filho de Deus”. O tema está implícito na anunciação do nascimento de Jesus, que ocorreria pelo Espírito Santo, e que vem à tona na citação de Oséias 11.1, em Mateus 2.15. Em Marcos, o título é usado apenas por atores não-humanos antes da crucificação, mas em Mateus os discípulos adoram a Jesus como o Filho de Deus depois que ele acalmou a tempestade (Mt 14.33) e a confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe inclui a expressão (Mt 16.16). Além disso, Mateus apresenta a declaração explícita de Jesus sobre a relação do Pai e do Filho e o papel do último na revelação do Pai (Mt 11.25-27). Para Mateus, portanto, o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus pelos seres humanos acontece mais poderosamente do que em Marcos, onde isso não surge até a confissão do centurião depois da morte de Jesus (Mc 15.39).<sup>41</sup>

Tem havido certa discussão se há uma prioridade entre os conceitos de Messias e Filho de Deus na cristologia de Mateus.<sup>42</sup> O debate é provavelmente fútil, e deveríamos reconhecer que ambas as linhas de pensamento são essenciais para uma compreensão completa do papel e condição de Jesus.<sup>43</sup> Talvez seja preciso ver algum desenvolvimento no Evangelho. No início, Jesus é principalmente o messiânico Filho de Davi — enfatizando-se assim o seu papel em relação a Israel —, sendo dado maior realce à sua origem divina do que à sua filiação. No final do Evangelho ele é denominado numa fórmula trinitária como o Filho de Deus, realçando-se, assim, a sua condição cósmica em relação ao mundo após a ressurreição. Mas a diferença é puramente uma questão de ênfase e, ao longo do Evangelho, ambas as linhas de pensamento se mantêm unidas.

Em contraste com essa tendência à exaltação, no entanto, tem-se a identificação de Jesus como o Servo do Senhor que trabalha silenciosa e suavemente em vez de levantar a sua voz (Mt 12.18-21, citando Is 42.1-4), o que é confirmado pela afirmação de Jesus de ser manso e humilde (Mt 11.29; cf. Mt 21.5).<sup>44</sup> De acordo com David Hill, Mateus agrega conteúdo ao conceito de Jesus como Filho de Deus ao desenvolver a idéia de servo.<sup>45</sup>

O papel de Jesus não pode ser determinado puramente por um estudo de títulos e designações. Em particular, as atribuições de mestre e realizador de milagres são de importância crucial e não estão associadas a nenhum tipo específico de

<sup>41</sup> Em um ou dois lugares Mateus usa o termo “o Filho” em vez de “o Filho de Deus” ou formas equivalentes; ver Mateus 11.27; 24.36; 28.19. Uma vez que o Filho do homem tem Deus como seu Pai (Mt 16.27), Meier, *Vision*, p. 82-83, 172, afirma que “O Filho” não é necessariamente equivalente ao “Filho de Deus”, mas antes tem conexões também com “Filho do homem”, em especial Mateus 24.36.

<sup>42</sup> A respeito do último ponto de vista ver especialmente Jack D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 2ª ed. (Minneapolis: Fortress, 1989).

<sup>43</sup> Ver, por exemplo, J. Riches, *Matthew* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), p. 88-93.

<sup>44</sup> Para uma análise completa do significado do termo, incluindo especialmente suas conexões com a justiça, ver Beaton, *Isaiah's Christ*.

<sup>45</sup> Ver Hill, “Son”.

designação cristológica. Dois outros possíveis aspectos de sua condição que não estão expressos em títulos demandam agora consideração.

Primeiro, existe a questão se a figura judaica da Sabedoria é importante para a cristologia de Mateus. Não há nenhuma dúvida de que algumas vezes Jesus fala à maneira de um sábio mestre, usando o tipo de discurso encontrado na tradição da sabedoria. Nem existe qualquer dúvida de que Jesus é visto como um enviado (o filho) da Sabedoria em Lucas 7.35. Porém, Mateus 11.19 traz a mesma declaração na forma: “a sabedoria é justificada por suas obras”, vista como implicando uma identificação de Jesus com a Sabedoria.<sup>46</sup> Existe também um enigma com a citação feita por Jesus em Lucas 11.49-51, a qual emana da “Sabedoria de Deus” e foi proferida pelo próprio Deus em primeira pessoa, no entanto, em Mateus 23.34-39, a declaração é feita mesmo por Jesus. Isso significa implicitamente que Mateus identificou Jesus como a Sabedoria? De forma semelhante, Jesus fala de um modo que poderia ser visto como típico de uma expressão de Sabedoria em Mateus 11.28-30, embora não tenhamos em outra parte nenhuma comparação precisa para confirmar tal suposição.

Esses fragmentos de evidência foram suficientes para persuadir alguns estudiosos de que, para Mateus, Jesus é visto no papel da Sabedoria, mas é significativo o fato de não haver qualquer uso explícito do termo como título, e não se pode dizer que ela desempenhe um papel principal no Evangelho em comparação com as outras categorias cristológicas.<sup>47</sup> Certamente essa identificação seria apropriada num Evangelho que destaca Jesus como mestre e enfatiza a origem e a autoridade divinas de suas declarações (cf. Mt 8.8). Também seria apropriada como complemento à concepção de Jesus como o Filho de Deus; em ambos os casos têm-se um agente divino próximo de Deus.

Mais significativo é o fato de Jesus poder ser visto como uma contraparte a Moisés, com uma autoridade que excede a do patriarca.<sup>48</sup> A compreensão de Jesus como um novo Moisés faz justiça ao importante lugar que o ensino ocupa no Evangelho e ajusta-se à totalidade do Evangelho como uma obra preocupada especialmente com a relação entre o cristianismo e o judaísmo.<sup>49</sup>

**O evangelho e o judaísmo.** Neste momento, é apropriado observar no Evangelho de Mateus como Jesus e a sua missão são compreendidos dentro de um contexto judaico e em relação ao judaísmo. No começo do livro, a genealogia

<sup>46</sup> Mas a declaração estaria realmente mostrando mais do que uma comparação entre Jesus e a sabedoria, ou seria apenas uma expressão proverbial?

<sup>47</sup> Para uma “excelente” análise da cristologia sapiencial de Mateus, ver Fred W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew* (Lanham, Md.: University Press of America, 1981). Sobre uma visão muito mais comedida, ver Davies & Allison Jr., *Gospel*, 2:295.

<sup>48</sup> Davies & Allison, *Gospel*, 3.718-21. De forma mais completa, Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993).

<sup>49</sup> Outra possibilidade é que Jesus seja visto como encarnação de Israel (cf. Mt 2.15).

insiste que Jesus é um descendente de Abraão, bem como de Davi. Muitos aspectos de sua identidade e de suas ações, como também do que acontece a ele, são associadas às profecias nas Escrituras. De todos os evangelistas é Mateus quem mais enfoca esse ponto através do uso freqüente de citações literais introduzidas por fórmulas do tipo “Para que se cumprisse o que fora dito por intermédio do profeta” (Mt 8.17). Não há dúvida de que Mateus foi o responsável por tal característica de sua narrativa, embora parte do material usado fosse tradicional. A característica não é, portanto, original a Mateus, mas ele a formaliza de um modo que os outros evangelistas não o fizeram. É importante para ele ser capaz de mostrar que Jesus cumpriu as Escrituras. Mas por que é importante? Um elemento pode ser apologético, provar que Jesus realmente é o redentor esperado, visto que a sua obra corresponde à descrição prevista pelos profetas. Em passagens como Atos 17.2-3, fica evidente que esse era um elemento da apologética cristã primitiva. Ao mesmo tempo, o uso possibilita o desenvolvimento de uma compreensão da obra de Jesus em termos de profecia e cumprimento. Um plano de Deus está sendo operado na história e, como consequência, devemos entender a obra de Jesus como a culminação do que Deus vem realizando durante os últimos séculos.

Mas dizer isso suscita a questão da relação entre o passado e o presente, mais especificamente suscita a questão dos judeus em relação a esse plano.

Mateus, como os escritores do Novo Testamento em geral, trabalha com um esquema de promessa e cumprimento em que a vinda de Jesus é vista como a realização das profecias bíblicas do Messias e da era vindoura de bênção divina. O efeito de tal compreensão é produzir uma ampla divisão da história em dois períodos, o da promessa e o do cumprimento. O anuência de Mateus a semelhante compreensão pode ser vista especialmente em Mateus 11.12-13, onde há uma distinção entre o período até João Batista (quando os Profetas e a Lei predisseram o que viria a ocorrer) e o período a partir de João Batista em diante (durante o qual o reino do céu atua).

Existe, no entanto, uma discussão considerável sobre a exatidão dessa compreensão básica. Hans Conzelmann, em sua famosa análise sobre a idéia de história em Lucas, argumentou que uma compreensão cristã original a respeito do tempo dividido em era passada e nova era, com o pressuposto da vinda de Jesus como anúncio da chegada iminente da nova era, foi reinterpretada por Lucas em um esquema de três períodos. O tempo da preparação é seguido pelo período de Jesus, que, por sua vez, é seguido pelo tempo da igreja. Desse modo, Lucas lidou com o problema causado pela crescente lacuna temporal entre a vinda de Jesus e a ocorrência da consumação final, interpolando o tempo da igreja e considerando a vinda de Jesus como marcando “o tempo intermediário”, e não o início do tempo do fim.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Hans Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (Londres: Faber, 1960).

Inevitavelmente, surge a pergunta a respeito de Mateus compartilhar ou não com esse tipo de compreensão histórica. E, no caso, se ele pensa basicamente em termos de duas eras (promessa e cumprimento) ou de três (às vezes como Israel, Jesus e a igreja)? Ou seria melhor adotar uma concepção mais complicada, chegando a cinco períodos?<sup>51</sup> Levando tudo isso em consideração, é provável que em Mateus, como em Lucas, nós deveríamos fazer uma distinção básica entre o tempo da promessa e o do cumprimento, mas reconhecer que dentro do período de cumprimento existe uma outra divisão clara entre o tempo do ministério de Jesus, inaugurando a nova era do reino do céu, e o tempo da igreja, o qual continua o que Jesus iniciou.<sup>52</sup> John P. Meier defende com veemência que para Mateus a morte e a ressurreição de Jesus marcam a fase fundamental no advento da nova era, com os eventos apocalípticos que cercam a ressurreição de Jesus e o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus pelo centurião gentio e aqueles que estavam com ele.<sup>53</sup>

Estreitamente associada a essa questão está a que relaciona os judeus com a igreja. O esquema dos tempos da promessa e do cumprimento em si mesmo nada mais é do que um simples relato das fases operacionais da iniciativa de Deus para a salvação dos povos do mundo. Porém, existe claramente um problema paralelo suscitado pela existência de Israel como o povo de Deus no período da promessa e pelo estabelecimento da igreja como o povo que acreditou que as promessas estavam sendo cumpridas nele. Como Israel e a igreja estão relacionados? Ou, mais precisamente, como os judeus na época de Jesus e a igreja se relacionam como povo de Deus? E, junto a isso, estão importantes questões acerca do lugar e da missão dos gentios na igreja, e a validade permanente ou não da lei de Moisés.

**A lei e a nova justiça.** Por filiação biológica, os judeus eram os descendentes do povo a quem as promessas haviam sido feitas nas Escrituras. Do mesmo modo, eles eram o povo que herdara a lei de Moisés, a qual consideravam ainda obrigatória. Portanto devemos lembrar que o Evangelho foi escrito num tempo quando uma igreja tinha se desenvolvido de modo a incluir os judeus e cristãos gentios. O judaísmo de fato permitia a entrada de prosélitos<sup>54</sup>, mas em nada semelhante à proporção de gentios que afluiu para a igreja primitiva, e certamente apenas mediante o entendimento de que eles aceitariam totalmente a lei de Moisés. E, além disso, o judaísmo era dominado no nível popular pelos esforços do partido dos fariseus em encorajar a observação minuciosa da lei por todo o povo, e não apenas pelos sacerdotes. Conforme já vimos, tais debates podem ser percebidos como parte do conteúdo programático do Evangelho de Marcos, mas eles adquirem especial destaque em Mateus. Os estudiosos na verdade estão divididos a respeito

<sup>51</sup> Sobre o último ponto de vista, ver Scot McKnight, DJG, p. 536-38.

<sup>52</sup> Essa análise é similar à de Kingsbury, *Matthew*.

<sup>53</sup> Meier, *Vision*, p. 29-39.

<sup>54</sup> Cf. Mateus 23.15. Não discutiremos aqui a questão bastante debatida quanto a natureza e extensão da "missão" entre os judeus naquele tempo.

de Mateus ser um Evangelho cristão-judaico ou um cristão-gentílico. É suficiente dizer que a resposta é intrincada, mas há bem menos complicações se a primeira solução (que é a visão da maioria) for adotada. Em geral, é mais plausível que o autor seja um cristão-judeu que escreve o Evangelho na condição de já havê-lo esquematizado em sua mente.<sup>55</sup>

Como, então, o Evangelho lida com tais assuntos?

**Jesus e a lei de Moisés.** O ensinamento de Jesus foi historicamente dirigido a uma audiência judaica, havendo ocorrido pouco contato direto com os gentios. Logo, Jesus poderia assumir naturalmente o contexto da devoção judaica e poderia falar às pessoas supondo que elas continuavam cumprindo as práticas religiosas judaicas (Mt 5.23-24; 6.1-17). Fazê-lo de outro modo seria um anacronismo. A discussão de Jesus sobre o divórcio é com frequência entendida dentro do contexto da bem conhecida disputa entre escribas acerca dos fundamentos do divórcio (Mt 5.31-32; 19.3). Nesse contexto não ocorre a abolição da lei de Moisés<sup>56</sup>.

Jesus também pode haver falado aos seus ouvintes com o intuito de que obedecessem às prescrições dos escribas e fariseus (Mt 23.2-3; conferir com a aparente aprovação ao dízimo de hortaliças em Mt 23.23). Isso é francamente intrigante, pois se encontra em certa tensão com o restante do ensino de Jesus e, até mesmo, com o versículo seguinte, onde o ensino dos escribas é caracterizado como “fardos pesados” (23.4); além disso, em Mateus 15.1-11, a tradição dos anciões é contrastada com o mandamento de Deus. Uma possibilidade é que Mateus 23.2-3 seja fortemente irônico. Outra possibilidade é que Jesus está contrastando a leitura da lei de Moisés pelos escribas e fariseus com o modo pelo qual eles a interpretaram e praticaram.<sup>57</sup>

**Radicalizando a lei.** Conforme já observado, Mateus registra o ensinamento de Jesus que divide a história do procedimento de Deus com seu povo em duas fases, o período da lei e dos profetas, e o tempo da ação do reino do céu (Mt 11.12). O primeiro período também é o período do estabelecimento da lei, que não é entendida aqui como um modo de salvação, mas antes como uma expressão do modo pelo qual o povo de Deus deveria viver. O ensinamento de Jesus sobre a lei é duplo. Por um lado, ele se opõe ao desenvolvimento da tradição dos anciões à medida que isso seria visto como na verdade contrário ao mandamento de Deus.<sup>58</sup> Por outro lado, ele estabeleceu a sua própria doutrina, indo além da lei em sua exposição radical da necessidade de obediência pelo coração. Assim, enquanto a lei limitava a vingança em um olho por um olho, Jesus permite que esse limite

<sup>55</sup> Sobre a visão de que Mateus era um gentio, ver, por exemplo, Meier, *Vision*, p. 17-25.

<sup>56</sup> Sobre a interpretação das passagens em disputa, ver David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions and Pastoral Realities* (Carlisle: Paternoster, 2003).

<sup>57</sup> Assim, por exemplo, Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Nova York: Crossroad, 1999), p. 61.

<sup>58</sup> Essa formulação sugeriria que Jesus poderia muito bem ter aprovado a tradição se ela ajudasse a esclarecer a lei.

vigore, mas insiste em que as pessoas não se vinguem em absoluto e, nessa situação, a lei seria supérflua. A lei proibia o adultério, mas, ainda que a regra permanecesse em vigor, se as pessoas dominarem os desejos luxuriosos, ela não será necessária. Onde a lei ordenou amor ao próximo, Jesus a estendeu para o amor aos inimigos. Pode ser dito que a lei inteira espera as duas grandes ordens para amar a Deus e ao próximo e ao inimigo. Assim, a lei é ao mesmo tempo internalizada e radicalizada. Ela não é abolida, mas será vista como uma incorporação desses dois mandamentos radicais, que envolvem as motivações das pessoas, bem como o seu comportamento exterior, e que priorizam o comportamento moral em oposição ao ritual e ao cerimonial (cf. Mt 9.13; 12.7, citando Os 6.6). Portanto, a lei é tomada numa nova expressão da vontade de Deus conforme ensinado por Jesus; e, ao término do Evangelho, os discípulos ensinarão as pessoas “a obedecer a tudo o que *eu* lhes ordenei” (Mt 28.20, NVI) — sem a menção da lei.

Mateus passa uma forte impressão de estar apresentando a doutrina de Jesus como uma nova lei ao trazer para a linha de frente os ensinamentos de Jesus sobre o comportamento dos discípulos, e o faz de um modo que parece estar contrariando Moisés. Isso tanto poderia significar que ele apresenta Jesus como um segundo Moisés, propondo uma nova Torá (baseada na antiga, mas indo além dela), como poderia implicar na descrição de Jesus como alguém que realiza algo diferente de Moisés. No final das contas, a primeira hipótese é mais provável, contanto que reconheçamos que as declarações de Jesus se referem às atitudes do coração e que as instruções dadas a respeito delas não são a “lei” no sentido comum do termo.<sup>59</sup>

Em relação a isso, um elemento importante no vocabulário de Mateus é *justiça e justo*.<sup>60</sup> As pessoas fiéis do passado (Mt 13.17; 23.35) e do presente (Mt 13.43, 49; 25.37, 46) são caracterizadas como “justas”, o que simplesmente significa que suas vidas se conformaram à vontade de Deus, conforme expressa em seus mandamentos (como Lc 1.6 expõe muito bem), ainda que fossem perseguidas por fazê-lo (Mt 5.10). A principal ênfase de Mateus parece ser que a tarefa de João (Mt 21.32) e de Jesus (cf. Mt 3.15) é ensinar e indicar o modo de vida que é exigido pela vontade de Deus, e que está estreitamente relacionada ao reino do céu (Mt 6.33). Tem havido um debate considerável sobre Mateus 5.6, 20. O último versículo exige que os ouvintes façam mais (ou melhor) justiça do que os fariseus se quiserem entrar no reino do céu. Isso dá a impressão de que viver em justiça nesta vida é a condição ou a qualificação para a entrada futura no reino. E, além disso, as pessoas devem praticar até mesmo o menor dos mandamentos, seguindo rigorosamente o seu ensinamento. É impossível que Jesus continuasse adotando a linha seguida pelos fariseus, com sua ênfase nos mandamentos triviais,

<sup>59</sup> Não devemos, na verdade, cometer o erro de pressupor que Moisés estava preocupado simplesmente com as observâncias externas e não também com as motivações e uma relação espiritual com Deus.

<sup>60</sup> Mateus usa essas duas palavras vinte e três vezes, Marcos duas vezes e Lucas doze vezes. Para um resumo da questão, ver Hagner, “*Righteousness*”.



a menos que estivesse afirmando a necessidade de manter os mandamentos triviais e também os principais (conforme aparenta ser em Mt 23.23); porém, parece mais provável que Jesus estivesse reforçando a importância de manter toda a lei, o que faz por meio de uma linguagem retórica, isto é, hiperbólica. Em Mateus 5.6, a questão que se levanta é se a fome e sede de justiça é, portanto, a capacidade em se fazer o que Deus ordena — ou seja, ser o que Deus quer que sejamos —, ou é a justiça no sentido paulino de ser aceito por Deus como “justificado pela fé”, ou (provavelmente) um clamor por justiça a ser mostrada ao oprimido (cf. Lc 18.3 a respeito do tema). A versão de Mateus das bem-aventuranças está em geral relacionada às coisas que o povo de Deus faz, por oposição às (como em Lucas) necessidades que são supridas e das situações que são revertidas, mas esse versículo pode ser exceção a tal generalização.

*A viabilidade de um novo modo de vida.* Os Evangelhos apontam para um código radical de comportamento. O Sermão da Montanha em particular tem sido freqüentemente considerado muito pouco prático e por demais perfeccionista para ser tomado seriamente, sendo até mesmo sugerido que sua função seria mostrar a condição humana pecadora, em vez de apresentar um código viável de comportamento. O que os Evangelhos não parecem fazer é prometer ajuda divina para o modo de vida no reino, tal como encontramos no ensinamento de Paulo sobre a função do Espírito Santo ou o poder da nova vida em união com o Senhor ressuscitado. Para Mateus, a vida e atividade de Jesus estavam estreitamente relacionadas ao Espírito. O Espírito foi ativo em sua concepção (Mt 1.18,20) e desceu sobre Jesus no batismo (Mt 3.16), conforme profetizado por Isaías (Mt 12.18). Mateus registrou que Jesus expulsou demônios pelo poder do Espírito de Deus (Mt 12.28; Lc 11.20: “pelo dedo de Deus” carrega o mesmo significado), o que foi confirmado pela declaração de Jesus de que a blasfêmia contra o Espírito Santo é um pecado imperdoável, num contexto em que se negava que suas realizações procedessem do poder do Espírito (Mt 12.31-32). Mas, além da promessa do batismo com Espírito Santo e com fogo (Mt 3.11), e de que o Espírito do Pai ajudaria os discípulos em tempos de perseguição (Mt 10.20), não há nada sobre qualquer tipo de vida sob o poder do Espírito.<sup>61</sup> O que de fato temos, porém, é a promessa de Jesus de estar com os seus discípulos (Mt 18.20; 28.20; cf. Mt 1.23), a qual envolve uma orientação para a igreja e a possibilidade do companheirismo na tarefa missionária e do discipulado. Na promessa estaria implícita a possibilidade de se viver de acordo com os desígnios de Jesus.

<sup>61</sup> Enquanto Mateus relata a promessa de Jesus de que Deus dará “boas coisas” aos que lhe pedirem, e Lucas registra que Deus dará o Espírito Santo (Mt 7.11 e Lc 11.13), existe ao menos a possibilidade de que Mateus tenha removido uma referência original ao Espírito Santo, Cf. Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), p. 340, sobre a possibilidade de que o texto de Lucas traga “Espírito bom”.

**O reino do céu.** O ensino de Jesus sobre o reino do céu enfoca a justiça, ou o comportamento desejado por Deus, que seus participantes deveriam demonstrar. O que suscita a questão se Mateus considera um reino futuro, que será adentrado pelos que forem qualificados, ou um reino presente, no qual seus participantes se comportam da forma ordenada por Deus. Para Mateus, o reino é incontestavelmente futuro no sentido de que as pessoas entrarão nele no porvir. Ao mesmo tempo, ele está potencialmente em ação ou potencialmente próximo ao tempo presente, e cresce como uma árvore ou age como fermento; as pessoas podem ser “as pessoas do reino” aqui e agora. Seria possível interpretar o discipulado como significando que os seguidores de Jesus e os obedientes ao seu ensinamento são discípulos e num momento futuro entrarão no reino — o que seria mais adequado do que igualar o genuíno discipulado de Jesus à presença do reino aqui e agora. Provavelmente a evidência decisiva esteja em Mateus 23.13, que se refere claramente à entrada no reino no tempo presente. Devemos nos ajustar com a realidade presente e a esperança futura no reino, como um estado no qual as pessoas podem estar.

**O Deus do reino.** A partir do conceito de reino do céu, é um passo natural considerar o lugar de Deus no Evangelho. Deus é o personagem mais frequentemente negligenciado nos estudos teológicos do NT. Isso não é surpresa, considerando-se o fato de que o principal propósito do NT é expressar a revelação missionária de Deus em Cristo, com o risco de a ênfase recair no agente da revelação em vez de na pessoa revelada. Na verdade, Mateus faz referência ao reino como o reino do Filho do homem (Mt 13.41; cf. a estreita ligação entre o Filho do homem como rei e o reino em Mt 25.31,34). Logo em seguida, ele prossegue com uma referência ao “reino de seu Pai” (Mt 13.43); não há evidentemente qualquer conflito entre as duas expressões.

Archibald M. Hunter indicou nitidamente o ponto essencial com a expressão “o Rei no Reino é um Pai”, mostrando que é na nova relação dos discípulos com Jesus que Deus é vivenciado como o Pai que cuida das carências deles (Mt 6.25-34).<sup>62</sup> Essa caracterização de Deus não é, de qualquer maneira, desconhecida no Antigo Testamento e no judaísmo, mas foi somente com o ensino de Jesus que ela se tornou dominante a tal ponto que os autores do NT (como Paulo) puderam assumi-la como o modo normal de compreender Deus. O Evangelho de Mateus, mais do que o de Marcos ou de Lucas, desenvolve essa nova concepção de Deus como Pai. Marcos usa o termo “Deus” umas poucas quatro vezes (três vezes Deus como o Pai de Jesus, e uma vez como o Pai divino dos discípulos). Lucas o apresenta dezessete vezes. No entanto, Mateus o faz quarenta e quatro vezes, em geral Deus como o Pai de Jesus, mas também Deus como o Pai dos discípulos. É provável que várias das referências devam-se ao

<sup>62</sup> Archibald M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, 2ª ed. (Carlisle: Paternoster, 1997; originalmente publicada em 1957), p. 31-33.

fato de Mateus usar uma linguagem mais ampla do que certamente a que constava em suas fontes como o modo característico de Jesus falar sobre Deus.

Ao mesmo tempo, a relação pessoal que Deus assume com os discípulos não diminuem a sua grandeza (Mt 5.34-35), e Mateus sublinha a sua atividade como o juiz que agirá contra todo o mal e desobediência a sua vontade. Mateus de fato mantém notavelmente unidos a clemência e a bondade de Deus e o seu rígido julgamento. A linguagem usada para expressar as conseqüências do juízo é forte, com referências ao perverso sendo lançado para fora, nas trevas (Mt 8.12; 22.13; 25.30) ou no fogo eterno do Geena (Mt 5.22; 18.8-9; 25.41; cf. a imagem parabólica em Mt 3.10-12 [pregação de João Batista]; 7.19; 13.40, 42, 50). Essa linguagem não deixa de manter paralelos com os outros Evangelhos (Mc 9.43,48; Lc 3.9,16-17), mas nada na mesma proporção de Mateus.

*Israel e a igreja.* Por fim, podemos perceber agora que a vinda de Jesus constitui uma nova era na qual o reino está em ação e o Messias está presente. Os líderes hebreus eram os agentes de Deus e o reino lhes pertencia (Mt 21.43), no sentido em que eles possuíam a sua jurisdição. Mas a jurisdição lhes foi retirada e entregue a um outro grupo de pessoas. Mateus fala como se houvesse apenas um reino, onde ocorre uma mudança de pessoas a quem ele é prometido. Os líderes judeus perderam o direito. Se eles houvessem respondido positivamente ao Messias é concebível que poderiam ter se sentado nos tronos que governariam as doze tribos de Israel. Mas tal possibilidade nunca aconteceu. A atitude de Jesus e o seu ensino foram decisivos. Conforme afirma a versão de Lucas, Jesus é a pedra na qual as pessoas tropeçam e caem, e igualmente ele é a pedra que cai sobre as pessoas e as destrói (Lc 20.18).

As novas pessoas do reino são certamente os discípulos de Jesus. Apesar do fato de que Jesus veio pela ovelha perdida da casa de Israel e proibiu os seus discípulos de se dirigirem aos não-judeus (Mt 10.5; cf. Mt 15.24), existem sinais em abundância de que Mateus considerou a inclusão dos gentios entre as novas pessoas do reino. Em Mateus 24.14 e 28.19, essa idéia se apresenta clara como o cristal quando o texto se refere à missão dos discípulos no futuro. Ela também está indicada na decisão de Mateus registrar eventos que apontam para a abertura do Messias em direção aos gentios: a visita dos reis magos, logo no início do Evangelho; a profecia das multidões vindas do oriente e do ocidente para o reino (Mt 8.11); a missão do Servo (Mt 12.18-21, especialmente v. 21); a resposta contingente de Jesus para a mulher cananéia (Mt 15.21-28); o julgamento entre ovelhas e cabritos, separados entre os povos de "todas as nações" (Mt 25.31-46). Por conseguinte, a restrição da missão de Jesus e da incumbência dos discípulos em relação aos judeus só pode ser entendida como um caso de prioridades, dificilmente como uma estratégia.<sup>63</sup> Em

<sup>63</sup> Certamente seria esse o caso, falando de forma prática, se Jesus tivesse começado pelos gentios, ele teria perdido toda a credibilidade com os judeus, mas é muito improvável que tal consideração estivesse nas mentes dos autores do NT.

outros lugares do NT, alguns autores entenderam haver uma necessidade divina na proclamação do reino em primeiro lugar aos que haviam sido prometidos originalmente: os judeus são “os cidadãos [os filhos] do reino” (Mt 8.12),<sup>64</sup> e Jesus se preocupa com a renovação do povo de Deus, que é então ampliado ao ser aberto a todas as nações. Se houver uma razão para a inclusão das nações, ela se encontra no quadro bíblico do papel do Servo e do próprio povo de Deus sendo uma luz às nações.

Outras evidências de que Mateus considerou o reino do céu como já presente podem ser vistas no ensinamento de Jesus a respeito da igreja. Mateus usa o termo “igreja” em duas passagens. A última (Mt 18.17) evidentemente se refere a um grupo limitado e local de pessoas, e, num contexto judaico, poderia ser simplesmente uma comunidade da sinagoga. Porém, para os leitores cristãos a palavra significaria sem dúvida uma congregação cristã. Isso é especificamente desse modo, visto que tal referência está posicionada depois de Mateus 16.18, onde a linguagem é de um tipo diferente. Nessa passagem, Jesus funda uma *ekklēsia*, a qual possui um papel cósmico, razão pela qual as forças da morte estão dispostas contra ela. Ela ou os seus líderes possuem a chave que controla a entrada para o reino do céu. Conforme Jesus afirma, a comunidade poderia ser pequena e insignificante para os padrões humanos, mas, à luz das parábolas do grão de mostarda e do fermento, ela está destinada a um crescimento magnífico. Além disso, Mateus discorre sobre como as pessoas se relacionam umas com as outras dentro da comunidade. Como vimos, Mateus 18 preocupa-se com as relações entre os discípulos e, especificamente, com as exortações pastorais para que as pessoas não tropecem, o que seria suficiente para lançá-las para fora. Pode-se presumir que a igreja e os discípulos são uma mesma entidade. Não obstante, o tempo futuro pode implicar em que a igreja não surgiria até que fosse estabelecida sob a liderança de Pedro e dos outros apóstolos.

Para Mateus, Israel encontra seu futuro na igreja, o povo que reconheceu a vinda do Messias. É a entidade exclusiva que continua rumo ao futuro; não pode haver lugar para uma outra igreja, a qual será resistente às investidas do Inferno. A posição dos doze em seus tronos como os juízes de Israel indica que a atual liderança judaica teve retirado o seu domínio sobre o reino. Isso não significa a inexistência de futuro para os judeus no reino ou que a missão da igreja sirva somente aos gentios. A igreja, ou o novo Israel, compreende crentes judeus e gentios; a missão dos discípulos é para todas as nações, o que inclui a nação judaica. Como Donald A. Hagner expõe: “A igreja não toma o lugar de Israel, antes Israel encontra a sua verdadeira identidade na igreja”.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Em Mateus 13.38, a mesma frase é usada para aqueles que respondem ao ensinamento de Jesus.

<sup>65</sup> Donald A. Hagner, *NDBT*, p. 264. Aqui, como em outro lugar no NT, não é uma questão de suplantação, como se a igreja substituísse Israel e as promessas de Deus a Israel não fossem mais válidas. Ao contrário, Deus renovou a sua aliança com o seu povo; os elementos da renovação incluem o fato de que o Messias agora veio e, então, a aceitação da aliança demanda a aceitação do Messias, e a abertura da aliança inclui os gentios que aceitarem o Messias.

## CONCLUSÃO

A teologia de Mateus, portanto, interessa-se intensamente em estabelecer a relação de Jesus e a igreja com o judaísmo. O seu Evangelho fornece um fundamento na missão e no ensinamento de Jesus para uma igreja composta por judeus e gentios, chamada para uma missão a todas as nações, inclusive aos judeus, e consciente de si mesma como herdeira das promessas graciosas de Deus ao seu povo nas Escrituras. O que Mateus tem em mente é provavelmente um público fortemente judaico-cristão, e o seu Evangelho indica vigorosamente que a lei dada por Moisés ainda é válida no sentido que foi tomada por Jesus e incorporada ao seu novo ensinamento. Desse modo, paradoxalmente, a lei continua sendo válida, mas apenas no novo formato que foi ensinado por Jesus.<sup>66</sup>

Ao término da nossa discussão de Marcos, nós nos empenhamos em caracterizar a sua teologia, analisando-a em termos da sua estrutura, tema central e produção detalhada do tema. O que ocorre quando tentamos o mesmo exercício para Mateus?

A estrutura de pensamento em Mateus parece ser essencialmente igual aquela em Marcos, mas Mateus está mais evidentemente voltado para os judeus.

O tema principal de Mateus é o ensino de Jesus como anúncio da vinda do reino do céu, o que requer um novo modo de vida de seus membros, aprendido pela rejeição da falsa religião e sua substituição por uma obediência radical à lei de Deus, expressa em amor e compaixão.

Analisando isso com mais detalhe e comparando-o implicitamente com a apresentação de Marcos, temos os seguintes elementos significativos:

1. Mateus destaca o modo pelo qual Jesus viu o povo na sua condição precária e responsabilizou os líderes religiosos pelo fracasso do povo em seguir a religião que eles ensinavam.
2. Jesus demonstrou a presença da direção de Deus através de seus atos poderosos de cura e compaixão. Mateus compreendeu o caráter de Deus em termos de paternidade para aqueles que respondam às boas novas do reino do céu.
3. O papel de Jesus é visto como uma combinação de Messias e Filho de Deus em virtude do seu nascimento, mas ele também representa um novo Moisés, ensinando com autoridade a lei de Deus ao povo, e o humilde, mas poderoso, Servo do Senhor. Jesus é visto como mediando a presença de Deus para as pessoas, ao permanecer espiritualmente presente entre todos os seus seguidores (presumivelmente esta é uma promessa para o período pós-ressurreição).

<sup>66</sup> Isso suscita a questão se Mateus viu maneiras diferentes de cumprimento pelos cristãos judeus e pelos cristãos gentios.

4. Jesus reúne seus seguidores e pretende levantar uma *ekklēsia* fundada pelos seus primeiros discípulos. Ele antecipa o desenvolvimento da vida em comunidade entre eles.
5. O Evangelho prenuncia uma missão contínua para converter os gentios em seguidores de Jesus, embora ele tendesse a restringir a sua atividade e a dos seus seguidores na terra à população judaica. No entanto, Jesus declarou que a liderança do povo de Deus seria tomada de seus atuais líderes judeus, acreditando ainda que os judeus continuariam tendo o seu lugar no novo povo de Deus.
6. A compreensão da vontade de Deus como amor é intensificada pela inclusão dos inimigos como os próprios objetos de amor. Existe ainda uma ênfase quanto à necessidade da verdadeira justiça, em vez da devoção vazia.
7. A morte de Jesus é vista como sacrificial e redentora, levando ao perdão dos pecados por Deus.
8. É enfatizada a realidade do julgamento final de Deus, levado a termo pelo Filho do homem e resultando na felicidade ou condenação eternas.

Um resumo tão sucinto quanto este corre o risco de cair na caricatura. Não obstante, deve bastar para mostrar a forma como a teologia de Mateus essencialmente incorpora a de Marcos, embora vá significativamente além dela.

## CAPÍTULO 5

# LUCAS – ATOS

## O PRIMEIRO TRATADO



O Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos formam duas partes interligadas e sucessivas, contendo uma narrativa da vida de Jesus e o relato de como os seus seguidores anunciaram as boas novas sobre ele, após a sua morte e glorificação. A conexão fica clara pelo modo como o segundo volume se inicia, com uma breve introdução claramente baseada na do primeiro volume, bem ao estilo das obras antigas de vários volumes. Não obstante, alguns estudiosos perceberam diferenças entre os dois livros que os fizeram questionar quão unificada é a obra de Lucas e se existe em essência a mesma teologia nos dois livros.<sup>1</sup> Naturalmente existem diferenças entre a mensagem de Jesus e a de seus seguidores, sendo que Jesus, como uma pessoa vivendo uma existência humana, não é idêntico ao Senhor exaltado. Logo, a discussão procura esclarecer se Lucas apresenta esses dois pares numa harmonia adequada. Precisamos ter em mente essa questão quando analisamos Lucas e Atos, mas a natureza do material em si justifica manter os dois livros juntos.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA DE LUCAS: PARTE 1

---

Eu vou considerar que Lucas constrói sua narrativa de Jesus com base no Evangelho de Marcos bem como em materiais de outras fontes, alguns deles compartilhados com Mateus e outros estranhos a ele. Por isso, a linha principal da narrativa

---

<sup>1</sup> Não existe dúvida real de que o mesmo autor tenha escrito os dois livros, apesar de algumas diferenças estilísticas secundárias entre eles.

é semelhante à de Marcos e, de muitas maneiras, Lucas compartilhou a sua visão. Mas, assim como Mateus, Lucas compôs um texto muito mais extenso<sup>2</sup> do que o de Marcos: e o novo material dá uma ênfase totalmente diferente à narrativa, sem falar das formas como Lucas editou o material de Marcos a fim de expressar diferentes nuances. Além disso, ao se apresentar o Evangelho dentro do contexto criado por sua continuação, a narrativa pode ter o seu sentido afetado.

*A abertura (Lc 1-2).* No início, Lucas deixa claro que ele está procurando relatar o que realmente aconteceu com base em testemunhos confiáveis, e que ele assim procede para dar ao(s) seu(s) leitor(es) a certeza de que lhes fora ensinado algo que repousa em base sólida. Já nesse ponto aprendemos que Lucas preocupa-se que a mensagem cristã repouse nos eventos históricos (Lc 1.1-4).

De fato, o prelúdio à narrativa que é apresentado logo em seguida, um relato sobre os nascimentos de João Batista e Jesus, contém elementos que algumas pessoas consideram difíceis de aceitar como históricos, no sentido mais estrito do termo. Lucas não teve problemas para narrar as visitas angelicais nem aquilo que poderia parecer muito mais folclore do que uma narrativa racional. Porém, aqui não é o lugar para se avaliar a historicidade do material; nossa preocupação concentra-se no que Lucas estava transmitindo ao narrá-lo.

A teologia da narrativa se apresenta de forma bastante clara. Existem duas histórias interligadas da anunciação dos nascimentos de Jesus e João, dos próprios nascimentos e dos eventos que imediatamente se seguiram.

Inesperadamente, o velho Zacarias e a sua esposa ficam sabendo que serão pais de um filho que terá o espírito e o poder de Elias de preparar o povo para o Senhor. Nessa passagem, o papel atribuído a João em outro lugar nos evangelhos (Mc 9.11-13) é apresentado e enfatizado de forma apropriada. Do mesmo modo, foi revelado a Maria que ela daria à luz uma criança a ser chamada de Jesus,<sup>3</sup> que seria Filho do Altíssimo, ou seja, de Deus, e que governaria eternamente sobre a casa de Jacó, ou seja, os judeus. Essa é basicamente a descrição do Messias, obtida a partir do Antigo Testamento que o mostra como alguém que possui uma relação filial com Deus (*e.g.*, 2Sm 7.14). A anunciação é interpretada por Maria em termos da ação de Deus no mundo para eliminar os que são maus e satisfazer os necessitados, mostrando interesse e cuidado com os judeus. Apesar de os tempos verbais no louvor de Maria, em Lucas 1.51-55, estarem muito claros, eles devem ser entendidos como expressão do que Deus ainda fará pelo seu povo. O quadro geral é confirmado na profecia de Zacarias, que entende que a ação de Deus se dirige em favor de seu povo, Israel, trazendo-lhe de certo modo a salvação, de forma que os judeus possam viver em paz vidas consagradas a Deus.

<sup>2</sup> Estas são as dimensões dos Evangelhos para as cem palavras mais correntes: Mateus, 18.300; Marcos, 11.200; Lucas, 19.400; João, 15.400. O que significa que Lucas tem 1,73 vezes a extensão de Marcos, ou seja, quase o dobro do seu tamanho.

<sup>3</sup> A significação do nome é reconhecido por Mateus (Mt 1.21), mas o mesmo não está claro em Lucas.



A linguagem exibe do modo pungente a natureza da salvação em termos de perdão e luz.

Então, vem o nascimento de Jesus e a revelação de seu significado para um grupo de pessoas menosprezadas – os pastores –, e a ênfase muda indubitavelmente para o futuro papel da criança como um Salvador. Estamos assistindo a uma redefinição do Messias em termos de Salvador, e isso é confirmado pelas palavras de Simeão (Lc 2.30). Mas Simeão acrescenta um elemento novo: a salvação não é apenas para o povo de Israel, mas para todas as pessoas. Ainda que esteja atenuado, este, no entanto, é um ponto indiscutível. Assim, embora a ênfase recaia sobre “a redenção de Jerusalém” (Lc 2.38), existe a potencialidade de um evento de significado mais abrangente. O episódio final descreve como o menino exibe no templo uma compreensão incomum sobre religião e se refere a Deus como o seu Pai (Lc 2.49). Há, portanto, um emaranhado de concepções a respeito de Jesus nesse momento. O leitor pode perceber, então, que “Jesus” em si mesmo é um nome relacionado com a salvação. Existe um retrato multifacetado do que vai acontecer envolvendo a salvação: libertação dos inimigos, perdão, paz, julgamento do orgulhoso e do poderoso (é quase afirmado que estes devem a sua posição ao seu comportamento pecaminoso) e satisfação para aqueles que foram até agora destituídos e privados. Aqui estão todos os tipos de coisas que, de forma plausível, estariam associados à chegada da ordem divina sobre a sociedade, cumprida por seu agente real, o Messias. O Messias é reconhecido como sendo o Filho de Deus e, enquanto no AT o Espírito repousava sobre o Messias (Is 11.1-3; 61.1; cf. Lc 4.18), agora, de alguma maneira, o Espírito também traz o Messias à vida.

Quer tudo tenha acontecido exatamente assim, quer Lucas tenha contado a história de uma tal maneira que possibilitasse perceber os eventos à luz de uma compreensão posterior, não resta dúvidas, entretanto, sobre a importância que o evangelista atribui à vinda de Jesus. O modo pelo qual a história é contada indica que seus eventos cumpriram as promessas do AT e que, portanto, faziam parte da ação contínua de Deus na história. Assim, nada mais adequado que Lucas relatasse ao menos essa parte da história num estilo que fosse bem próximo ao das Escrituras judaicas.

*Jesus na Galiléia (Lc 3.1-9.50).* O trecho analisado é o prólogo ou, em termos musicais, o prelúdio da narrativa de Lucas. Lucas sabia que a narrativa propriamente dita começava com a atividade de João (At 1.22; 10.37), e seu cuidado com a datação está vinculado a esse evento. Assim como a referência a César Augusto em Lucas 2.1, o seu objetivo é vincular a narrativa à história mundial, até certo ponto semelhante à datação dos profetas do AT em relação à história de Israel. A narrativa da pregação de João é mais completa do que em Marcos ou Mateus e inclui alguns exemplos de como as pessoas que se arrependiam deveriam viver. De modo curiosamente moderado, a prisão de João é relatada como o fim da sua pregação pessoal antes do registro sobre o batismo de Jesus (Lc 3.20-21). O batismo é apresentado quase que casualmente, como se fosse para enfatizar que o elemento realmente

importante era a descida do Espírito sobre o Mestre, enquanto orava, junto com a voz divina que o confirmou como o Filho de Deus!<sup>4</sup>

Esses dois elementos reaparecem na narrativa da tentação, em que Jesus é levado pelo Espírito ao deserto e é instigado a duvidar da sua condição de Filho de Deus (Lc 4.1-13). Quando Jesus retorna do deserto, ele está no poder do Espírito, havendo o diabo esgotado as suas armas naquele momento.<sup>5</sup>

A narrativa da atividade de Jesus começa com uma cena na sinagoga de Nazaré que, em geral, é interpretada de forma programática em relação ao que vem a seguir. Ela apresenta a obra de Jesus como o cumprimento da profecia, usando Isaías 61.1-2, e indica que Jesus é o porta-voz ungido ou designado por Deus para anunciar as boas novas, expressas em termos de liberdade, visibilidade, libertação e favor divino. Seria possível dizer que isso descreve de forma mais concreta o que estava inferido nas boas novas do reino de Deus em Marcos, com uma ênfase distinta sobre o favorecimento dos que sofrem. É também o tipo de proclamação que tem o efeito ilocutório, ou seja, de fazer acontecer o que se está enunciando, como quando um conquistador poderoso anuncia a destruição de um regime opressivo que antes existia. Mas o fluxo da narrativa é um tanto estranho. Lucas 4.22 é ambíguo sobre se existe admiração por Jesus ou um tipo de perplexidade que é inerente ao incrédulo. Certamente, ao final da narrativa, quando Jesus observa que os profetas tendem a não ser aceitos como tais pelo seu próprio povo, suas palavras são cumpridas num ato de violência da multidão contra ele, da qual Jesus escapa porque (como João diria) ainda não era chegada a sua hora.

Atos de redenção e de cura realizados pelo ungido,<sup>6</sup> em meio à incredulidade e oposição crescentes, como cumprimento das promessas do AT: é através desse tema que a narrativa que se segue deve ser compreendida. Inicialmente temos uma narrativa baseada em Marcos e apresentada em grande medida do mesmo modo.<sup>7</sup> Os mesmos temas da proclamação do reino de Deus em atos e palavras, o chamado dos discípulos e o surgimento da oposição estão presentes. Enquanto

<sup>4</sup> A menção da idade de Jesus e a inclusão da sua genealogia nesse momento são inadequadas e equivalem quase a uma enfadonha nota de rodapé. Diferente de Mateus, Lucas traça a descendência de Jesus através de um percurso que retorna até Adão, e pode bem haver algum significado teológico escondido na estrutura da linhagem com seus 11x7 nomes. No mínimo é provável que exista algum paralelismo entre Jesus (Lc 3.22) e Adão (Lc 3.38) como filhos de Deus, mas isso não é desenvolvido.

<sup>5</sup> Hans Conzelmann desenvolveu a partir dessa declaração, a teoria de que o ministério de Jesus é descrito por Lucas como um "período livre de Satanás", o que dura até Lc 22.3, quando o diabo fica novamente ativo; ver Conzelmann, *The theology of Saint Luke* (Londres: Faber, 1960) p. 28. Mas a atividade maligna instigada pelo diabo e os demônios continuam (Lc 13.16) e a descontinuidade de vocabulário em Lucas não é diferente de Mateus e Marcos.

<sup>6</sup> Embora a pessoa ungida em Isaías 60 pareça ser o profeta, seria difícil para os leitores evitar uma inferência a um "Messias" da "realeza" ou de tipo "real". Cf. Lc 4.41, onde a identificação de Jesus como Filho de Deus é tida como equivalente à idéia de que ele é o Cristo.

<sup>7</sup> A principal variação está na narrativa do chamado de Simão (Pedro) e seus companheiros (Lc 5.1-11), que enfatiza o caráter divino de Jesus como um obreiro maravilhoso e o sentimento de pequenez ao seu lado.

Mateus dedica um longo discurso proferido por Jesus mais cedo (quando comparado com a cena de Nazaré, em Lucas), Lucas apresenta um discurso paralelo, mais curto, num momento posterior, cuja situação permite presumir que seria mais apropriado pregar aos discípulos e às pessoas atraídas por sua mensagem. O conteúdo é modelado pela tradição que chegou até Lucas e ocupa-se em grande medida do comportamento dos discípulos e dos pretendentes a discípulos, das recompensas e julgamentos divinos que lhes são prometidos. Apresenta o quadro de uma nova sociedade, na qual o oprimido é libertado e o abastado é privado de suas posses. Embora a tendência seja deixar essa questão mais implícita do que explícita, parece que o abastado alcançou a sua posição através do mau comportamento e que o destituído e o oprimido são vítimas que clamam a Deus que os liberte. Tal interpretação baseia-se na forma como a linguagem corrente já havia absorvido essas associações a partir de seu uso pelo AT.

O interlúdio é seguido por uma série de milagres, inclusive a ressurreição de um homem (Lc 7.11-17), que fornecem as evidências para convencer os amigos do encarcerado João de que Jesus realmente é aquele prometido pela profecia judaica, que conduzirá um novo êxodo, conforme descrito em Isaias 35. Mas o texto também inclui o perdão de um pecador notório, o que de novo suscita a questão da identidade de Jesus. A narrativa em grande parte segue a de Marcos, mas Lucas omite uma parte importante do material, resultando na justaposição do milagre da multiplicação dos pães (ecos de Moisés e Elias!) com a questão sobre quem ele é.<sup>8</sup> Na seqüência da narrativa, a transfiguração, Lucas afirma que o assunto da discussão entre Jesus e os visitantes divinos era a sua “partida (gr. *êxodo*), a qual ele estava a ponto de cumprir em Jerusalém” (Lc 9.31). Aqui a “partida” sugere que Jesus está numa jornada que o levaria, através de Jerusalém e da morte, até o seu propósito. Em Lucas 9.51, o evangelista ainda se refere ao tempo em que Jesus seria “elevado”, o que também poderia ser simplesmente uma referência à morte, porém mais provavelmente deveria incluir a idéia da sua ascensão ao céu. Não está claro até que ponto Lucas vê a primeira parte do ministério de Jesus como uma jornada que, a partir desse momento, tem em Jerusalém a sua meta definida; parece ser antes um tempo de vagar com o objetivo de levar a mensagem e o poder do reino de Deus.<sup>9</sup>

***Pregando a caminho de Jerusalém (Lc 9.51-19.27).*** Deste ponto em diante, Jesus é retratado muito mais como um mestre que se reveza entre a instrução de seus seguidores e a controvérsia com seus oponentes. É difícil resumir essa parte do Evangelho, a qual contém muitas unidades independentes e não existe nenhuma

<sup>8</sup> De modo significativo essa questão é colocada no contexto da pregação de Jesus, um tema enfatizado por Lucas com a implicação de que as pregações de Jesus são, de algum modo, relacionadas a sua auto-revelação. Ver David Crump: *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (Tübingen: Mohr, 1992).

<sup>9</sup> O que vem depois de Lucas 9.51, progredindo até a chegada de Jesus em Jerusalém, sugere que Jesus ainda se deslocava de um lugar para outro. No entanto, para Lucas, o ponto final, o objetivo derradeiro é Jerusalém.

linha clara de como a narrativa se desenvolve. Semelhante característica certamente deve ser esperada apenas de uma narrativa que descreva a vida de um pregador itinerante, falando *ad hoc* em vez de ministrar uma série conectada e ordenada de conferências sobre um tema em desenvolvimento. No entanto, Lucas apenas organizou o material disponível e não o transformou numa narrativa sistemática sob os vários aspectos do ensino de Jesus.

Vários pontos com significado teológico se destacam. Na primeira seção (Lc 9.51–11.13), o sucesso dos seguidores de Jesus quando saem individualmente em missão é interpretado como a derrota de Satanás (Lc 10.18). E Jesus se vê como o Filho de Deus, que exclusivamente conhece o seu Pai e pode compartilhar o seu conhecimento com outras pessoas (Lc 10.21–22). O ensinamento que ele proporciona destaca mais uma vez a importância do amor, no qual os inimigos são tratados como próximos (Lc 10.25–37), e de uma relação com Deus expressa em oração a ele como Pai, esperando que o Senhor responda a oração concedendo o dom do Espírito (Lc 11.1–13).<sup>10</sup> É importante reconhecer o caráter de Deus como um Pai que quer fazer o bem aos seus filhos, e então orar a ele, como fez Jesus.

Na próxima seção (Lc 11.14–54), o assunto é a incredulidade dos fariseus, típica da geração em torno de Jesus, a qual não atribuía suas poderosas obras ao Espírito Santo, mas a Belzebu. O Mestre declara-lhes que as obras poderosas são realizadas pelo dedo de Deus (cf. Êx 8.19, as ações poderosas feitas por Moisés e Arão) e são um sinal de que o reino de Deus chegou.<sup>11</sup> Os incrédulos retrucam que se convenceriam por um sinal divino manifesto que confirmasse a missão divina de Jesus. Mas nenhum sinal seria dado a eles, exceto o sinal de Jonas, que provavelmente deveria ser entendido como a sua justificativa para ser ressuscitado, dos mortos (assim explicitado em Mt 12.38–42). Ali há uma versão mais curta da denúncia contra os fariseus e dos escribas encontrada em Mateus 23, está organizada de modo um pouco diferente e culmina com um ataque de Jesus a essa liderança por manter o povo distante do conhecimento que leva à salvação.

Jesus então se volta aos discípulos em uma seção doutrinária que trata principalmente da atenção que eles devem ter em relação ao futuro e a tudo o que ele pode trazer (Lc 12.1–13.21). A principal preocupação dos discípulos deve ser com sua preparação para o juízo de Deus, enfatizando-se os perigos da hipocrisia e da falha no reconhecimento do Filho do homem. Ao mesmo tempo, eles são encorajados pela referência ao cuidado de Deus por eles e à sua providência do Espírito Santo. Esse ponto é reforçado por uma advertência para não procurar na riqueza uma falsa segurança, mas confiar no cuidado do Pai. Se buscarem o seu reino, eles

<sup>10</sup> Para esse tipo de oração e resposta divina, os discípulos tinham, de fato, que esperar até depois da ressurreição de Jesus.

<sup>11</sup> Essa continua sendo a interpretação mais plausível do versículo, apesar da afirmação de Chrys C. Caragounis de que ele significa que o reino está para vir (“Kingdom of God, Son of Man and Jesus’ Self-Understanding”, *TynB* 40 [1989]: 3–23, 223–38).

serão supridos com tudo o que precisam para a sua vida diária, sem sofrer com a sua preocupação. A principal apreensão dos discípulos deveria ser continuar como servos fiéis que cumprem os seus deveres na ausência temporária do mestre. Para Lucas e seus leitores essa declaração em forma de parábola pressupõe o tempo da igreja quando Jesus não estiver mais fisicamente com ela. O fim da seção (Lc 12.54-13.21) novamente visa mais às multidões e demonstra preocupação em levar ao seu conhecimento que o tempo presente é de crise, durante o qual as pessoas deveriam reconhecer seus pecados e se arrepender. Algumas pessoas compreenderam que Jesus estava libertando os cativos de Satanás, mas outras continuaram se recusando a agir assim. Elas provavelmente não acreditavam no que Jesus estava tentando dizer por meio de suas parábolas acerca do crescimento e expansão do reino.

Lucas 13.22-14.35 é similarmente mesclado em seu conteúdo. Mais uma vez existe o apelo às pessoas para que aceitassem a mensagem de Jesus antes que fosse tarde demais e uma advertência para aqueles que o ouviam de que poderiam se descobrir excluídos do reino divino, enquanto outras pessoas teriam seus lugares. Essa é sem dúvida uma referência à inclusão dos gentios. Mas a impressão geral é que a recusa em aceitar a mensagem era uma concentração de resistências, o que leva ao lamento de Jesus sobre a recusa de Jerusalém em lhe responder. A parábola do grande banquete repete a advertência de que se os judeus não aceitarem o convite de Deus, os gentios tomariam seus lugares. Ao mesmo tempo, Jesus enfatiza que a opção que ele oferece às pessoas não é fácil: ser um discípulo é custoso em termos de compromisso, sendo perigoso partir no caminho do discipulado e depois desistir durante o percurso.

Ao longo da seção fica claro que a preocupação de Jesus é com os excluídos da sociedade judaica (sinalizando com a libertação futura também para os gentios), e essa preocupação é justificada em Lucas 15 com as três parábolas que falam do interesse de Deus por quem está perdido, mas que depois (na parábola dos dois filhos) deixam numa situação inconclusiva aqueles que se identificam com o filho que permanece no lar.

Tornou-se óbvio que uma das tentações que mantêm as pessoas fora do reino é o desejo de riqueza. Lucas reúne os ensinamentos sobre o tema em Lucas 16, sendo que a segunda parábola, a do homem rico e Lázaro, é bastante esclarecedora, com sua implicação de que o homem rico não usou com sabedoria a sua riqueza. A primeira parábola talvez não seja tão clara, mas certamente uma lição que ela procura ensinar é a necessidade de usar a riqueza com sabedoria, de modo que seja adequada àqueles que são os administradores de Deus.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Talvez o maior desafio no capítulo não seja tanto a interpretação da primeira parábola, mas sim a inclusão de Lc 16.16-18 que se desvia para o tema do reino, da lei e do divórcio. Tomadas em si mesmas, as declarações são importantes, pois mostram que para Lucas a lei ainda é válida apesar do fato de que a era do reino chegara; ao mesmo tempo, o ensino de Jesus aponta para a lei, conforme exemplificado em sua explicação acerca do divórcio.

Na próxima seção (Lc 17.1-18.8) há um novo ensinamento para os discípulos. A seção teologicamente mais importante é a que trata da vinda do reino de Deus (Lc 17.20-37). A passagem parece fazer uma distinção entre a chegada do reino, que não vem de forma visível, mas, sim, “dentro de nós” (Lc 17.21), e a vinda do Filho do homem que, de modo deslumbrante, ficará evidente quando acontecer. O significado de Lucas 17.21 é discutível, a melhor opção, a meu ver, é a de que o reino já está presente (em vez de surgir de repente no futuro) entre os discípulos (em vez de ser uma entidade espiritual “dentro” deles).<sup>13</sup> Em oposição à presença do reino está a vinda futura do Filho do homem, que pronunciará o juízo sobre os que não estiverem prontos e esperando por ele: naquele dia não será possível escapar. A vinda é descrita numa linguagem apocalíptica. Mas aqui, de qualquer modo, o mais importante parece ser a descrição da vinda como um relâmpago, ou conforme ocorreu no tempo de Noé e Ló, e a falta de menção sobre a sua natureza precisa. A imagem de pessoas sendo separadas em diferentes destinos e a idéia de não haver mais tempo para nada, exceto fugir, sem levar suas posses, é mesma de um cerco ou de uma invasão (podendo se aplicar ao cerco romano de Jerusalém) entendido como juízo perpetrado pelo Filho do homem. Porém, é talvez mais provável que a imagem seja usada para mostrar a separação causada pelo julgamento final e a necessidade de se estar preparado a qualquer tempo para quando ele atingir as pessoas.<sup>14</sup> De qualquer modo, a imagem apocalíptica é usada como comparação, em vez de ser uma descrição objetiva.

A parábola imediatamente seguinte, a do juiz injusto\* (Lc 18.1-8), pertence à mesma seção. Ela pressupõe a situação descrita em Lucas 17.22, daqueles que anseiam ver os dias do Filho do homem, encorajando os discípulos a perseverar na fé e oração, mesmo que pareça que Deus nunca virá intervir naquela difícil condição.

Segue-se imediatamente outra parábola sobre a oração, mas com um enfoque diferente.<sup>15</sup> Ela abre a seção que trata da resposta à mensagem de Jesus. O cobrador de impostos reconhece a sua condição pecadora, que Jesus assume como universal (cf. Lc 13.1-9), e entrega-se à misericórdia de Deus em vez de depender de sua própria retidão. As crianças tipificam a atitude de humildade e confiança em Deus (cf. Lc 18.14!). O governante não está preparado para o auto-sacrifício exigido por Jesus e até mesmo os doze não entendem completamente tudo o que está preparado para ele, sem mencionar o que os esperava. O mendigo cego e Zaqueu são paradigmas da resposta a Jesus cuja missão é resumida como sendo a do pastor que sai a procurar e salvar os que estão perdidos.

<sup>13</sup> Para pontos de vista diferentes, consultar Darrel L. Bock, *Luke* (Gran Rapids Mich.: Baker, 1994, 1996), 2.1414-19; John Nolland, (Dallas: Word, 1993), 2.852-54.

<sup>14</sup> Essa deve ser a mesma referência do versículo que vem logo em seguida, Lc 18.8, sendo improvável que a vinda do Filho do Homem tivesse referências diferentes entre dois versículos adjacentes.

<sup>15</sup> Há uma conexão temática entre o fim de uma seção do Evangelho e a seguinte, mas apesar disso existe uma clara divisão e uma mudança de assunto.

*A paixão e a ressurreição (Lc 19.28-24.53).* Com essa declaração adicional chegamos ao fim da seção da longa jornada, e a narrativa da paixão começa agora com uma parábola que adequadamente nos lembra que aquele não é o ponto em que o reino de Deus surgirá; primeiro, haverá um tempo de serviço para os discípulos (cf. Lc 12.35-48). A narrativa de Jesus em Jerusalém desdobra-se então em muitas das mesmas linhas vistas em Marcos e Mateus. Como em Mateus, a entrada de Jesus em Jerusalém é compreendida como a vinda do rei: estaria Lucas sugerindo que existe uma distinção entre a vinda do reino e a vinda do rei? Característico de Lucas é o lamento de Jesus sobre o destino que espera uma Jerusalém que não reconheceu a vinda do Rei (Lc 19.41-44).<sup>16</sup>

Lucas conserva o chamado discurso apocalíptico de Marcos 13. Apesar das diferenças consideráveis na forma de expressão, a intenção geral não é diferente. Não obstante, a versão de Lucas fala mais claramente sobre o cerco e a destruição de Jerusalém e também menciona a contínua sujeição aos conquistadores “até que os tempos dos gentios se completem” (Lc 21.24).<sup>17</sup> Somente após isso a vinda do Filho do homem ocorrerá, acompanhada por sinais cósmicos.

Lucas obviamente espera um tempo duro e difícil para os crentes, podendo levá-los a abandonar a fé, e, portanto, há novamente um apelo à perseverança na vigília e oração.

A narrativa de Lucas da Última Ceia difere de Marcos e Mateus em dois pontos principais.<sup>18</sup> Primeiro, há duas declarações durante a partilha do pão e do cálice, em que Jesus afirma que não comerá ou beberá novamente a Páscoa até que se cumpra o reino de Deus e o reino de Deus venha. Essas declarações pressupõem que exista certa percepção de que o reino ainda não está presente, e questiona-se se Jesus está aludindo a um novo estado de coisas suscitado após sua morte ou a algum cumprimento no céu. Em geral, a primeira opinião parece mais plausível.

Segundo, Jesus faz uma série bastante longa de declarações ao final da refeição (Lc 22.21-38), referindo-se, em grande medida, à condição dos discípulos: eles não devem buscar grandeza, mas contentar-se com o serviço humilde, e contudo lhes é prometido que estarão no reino de Jesus e se sentarão à sua mesa para julgar as tribos de Israel. O pensamento de abandono surge novamente, mas agora

<sup>16</sup> Em Lucas, a declaração de fato substitui a narrativa de Marcos sobre a simbólica maldição da figueira.

<sup>17</sup> Essa frase enigmática se refere ao tempo da dominação gentílica (romana) sobre Jerusalém que não durará para sempre. Sobre as tentativas de ligar esse tema a Romanos 11.25-32, ver Bock, *Luke*, 2.1680-82.

<sup>18</sup> Algumas fontes textuais omitem Lucas 22.19b-20; o texto mais curto resultante estaria de acordo com uma compreensão da teologia de Lucas, na qual o significado expiatório da morte não possui uma parte seguinte. O texto mais curto é adotado pela REB e por alguns comentaristas atuais, mas as evidências em favor de sua conservação são indubitavelmente mais fortes, ainda que os defensores da originalidade do texto mais longo tenham alguma dificuldade em explicar como a omissão ocorreu.

a perseverança subordina-se, ao menos em parte, à oração de Jesus. O tema do conflito com Satanás surge mais uma vez nesse momento.

Parte do material exclusivo dessa porção do Evangelho é textualmente incerta. Isso se aplica em especial ao relato de Jesus sendo confortado por um anjo e, enquanto orava, suando profusamente o que parecia ser gotas de sangue (Lc 22.43-44). Embora a descrição detalhada do julgamento e crucificação de Jesus apresente diferenças em relação a Marcos, elas tendem a dizer respeito mais aos eventos objetivos do que ao seu significado teológico. Talvez a mais importante delas seja o modo pelo qual Jesus afirma que daquele momento em diante o Filho do homem estaria sentado à direita de Deus: o elemento de exaltação associado à ressurreição é enfatizado (Lc 22.69). Já observamos o elemento de compaixão por Jerusalém quando ela terá de enfrentar o julgamento vindouro (Lc 22.27-31). Durante a crucificação, há o caso do criminoso agonizante que reconhece a inocência de Jesus, que lhe promete um lugar junto a si no paraíso, e também a oração de Jesus textualmente incerta pelo perdão de seus executores (Lc 22.34). A exclamação de abandono em Mateus e Marcos é omitida, e Jesus morre com uma expressão de confiança em Deus nos lábios (Lc 22.6). O propósito geral é descrever Jesus mais como um mártir e um salvador: não há nada que corresponda aos brados de vingança encontrados nas narrativas de outros mártires. Pode parecer surpreendente que o centurião na cruz comente que Jesus era “um homem justo” e não o “filho de Deus” (como em Marcos 15.39).<sup>19</sup>

Tal como Mateus, Lucas fornece narrativas das aparições de Jesus depois da descoberta da tumba vazia. As declarações dos “homens” (*i.e.*, anjos) na tumba nada informaram sobre a ida de Jesus para a Galiléia, a fim de se encontrar com seus discípulos (mas se referem, em vez disso, ao que ele havia dito na Galiléia), e isso se ajusta com o fato de que as aparições ocorrem próximas a Jerusalém. Assim, como um tipo de *inclusio*, o Evangelho começa e termina em Jerusalém com cenas no templo. A primeira aparição, a dos discípulos no caminho de Emaús, torna-se a ocasião para Jesus explicar o curso dos eventos de seu ministério como cumprimento do que fora escrito nas Escrituras, e culmina na revelação de sua identidade aos viajantes quando estão sentados à mesa para a refeição noturna. Na segunda narrativa, Jesus aparece aos Onze e a um grupo mais amplo de discípulos, ela novamente se caracteriza pelo ensinamento e termina num comissionamento para que os discípulos continuem a obra de Jesus, atuando como suas testemunhas, sendo essa totalidade – a missão de Cristo e a tarefa de suas testemunhas – vista mais uma vez como um cumprimento das Escrituras. O evento final, num registro muito breve, descreve Jesus subindo aos céus acompanhado da adoração dos discípulos.

<sup>19</sup> A sugestão de que *dikaios* signifique “inocente” (texto da NRSV) é quase com certeza errada. É bem mais provável que a questão seja identificar Jesus com a pessoa perseguida, justa e divina na tradição sapiencial (cf. o deuterocanônico Sabedoria 2.10-24); ver P. Doble, *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).



## TEMAS TEOLÓGICOS

Neste ponto, o comentarista cai num dilema: reunir as linhas teológicas do Evangelho ou proceder diretamente à continuação da narrativa teológica de Atos. Por várias razões é certamente mais sábio tentar uma avaliação teológica da narrativa até aqui. Devido às diferenças teológicas que alguns estudiosos encontram entre o Evangelho e Atos, faz sentido recapitular o ensino do Evangelho em si mesmo. Também é útil analisar este Evangelho a fim de compará-lo aos outros Evangelhos.

Os dois capítulos iniciais de Lucas estabelecem a base de todo o texto e neles vários temas e características do Evangelho podem ser reconhecidos. Eles serão aqui apresentados e desenvolvidos.

**História e o Evangelho.** Os versículos iniciais anunciam o princípio de uma narrativa metódica, baseada numa tradição confiável, de modo que os leitores possam saber que aquilo que lhes ensinaram é correto. Por isso, Lucas indica que a sua narrativa é um tipo de suporte histórico à mensagem cristã, que fortalecerá a fé existente e talvez também conduzirá à fé renovada. Embora tenham sido levantadas dúvidas quanto à semelhança de sua abertura aos prólogos de obras históricas, não resta dúvida de que a obra como um todo se ajusta amplamente na categoria histórica, não devendo, por exemplo, ser vista como ficção histórica. Dessa forma, Lucas viu a si mesmo como mais do que um escritor de uma narrativa que poderia ou não relatar algo que aconteceu no mundo real ao qual ele pertenceu. A narrativa só tem força se registrar o que às vezes foi chamado de "história da salvação".<sup>20</sup>

O Evangelho de Lucas não é único a esse respeito. O simples fato de Lucas haver utilizado Marcos demonstra que aquele escritor entendia este Evangelho como semelhante em caráter à sua própria obra. E, podemos acrescentar, é igualmente óbvio que Mateus também compôs uma obra da mesma espécie. Lucas pode ser um historiador mais consciente, mas todos os três Evangelhos Sinóticos pertencem ao mesmo gênero básico.

**Deus e seu propósito.** A introdução do Evangelho deixa claro que, na história a ser relatada, Deus é ativo e toma a iniciativa por meio de seus vários agentes e de outros meios, que podem incluir, por exemplo, o modo pelo qual um sorteio pode ser dirigido ou usado para seus propósitos (Lc 1.9). Ao longo da obra de Lucas existe um sentido de um plano divino sendo executado, profetizado nas Escrituras

<sup>20</sup> Esse é o tema que Oscar Cullmann, *Salvation in History* (London: SCM Press, 1967), estava interessado em fixar contra a compreensão existencial do cristianismo por Rudolf Bultmann, na qual apenas a proclamação importava e não algum evento histórico que a testemunhasse. Bultmann chegou perigosamente próximo de afirmar que somos salvos puramente pela pregação do evangelho, sem podermos saber, nem sequer perguntar, se há qualquer base efetiva para ela. Para Bultmann, a ressurreição de Jesus não parece ter sido um evento histórico, sendo-lhe indiferente se ele foi realmente crucificado. A posição de Cullmann permanece válida contra as tentativas contemporâneas de encobrir as questões históricas através da ênfase na função dos relatos bíblicos como "narrativa". Seria possível, portanto, admitir-se as compreensões derivadas da consideração desse elemento no material bíblico sem renunciar à importância primária da história que é revelada na narrativa.

(cf. Lc 1.69-70,73-75) e envolvendo Jesus em obediência a um destino que ele deve cumprir. Ao mesmo tempo, é preciso enfatizar que esse plano não é executado de um modo estritamente determinista.

As pessoas se comportam normalmente e respondem a Deus com liberdade. Em particular, elas não somente oram a Deus em louvor e ação de graças pelo que ele faz, mas também em súplica pedindo-lhe que realize coisas, com a expectativa de que ele em resposta lhes atenderá.<sup>21</sup> Este Evangelho enfatiza o papel da oração para Jesus e seus discípulos mais do que os outros livros. Apesar disso, não há incertezas de que o resultado planejado por Deus para a história seja concretizado. O que foi profetizado será cumprido porque o autor supremo das profecias tem a capacidade de cumpri-las. Por conseguinte, os eventos ocorrem “como está escrito” (Lc 3.4; 7.27; 18.31; 22.37) e continuaram acontecendo da mesma maneira (Lc 24.46-47). Mais do que os outros evangelistas, Lucas fala do elemento de inevitabilidade que se prende a certos eventos e compele Jesus à obediência (Lc 2.49; 4.43; 13.16; 19.5); não se surpreende que esse tema esteja particularmente ligado ao sofrimento, morte e glorificação de Jesus (Lc 9.22; 17.25; 22.37; 24.7, 26, 44).

**Um povo carente de salvação.** A narrativa de Lucas começa com o povo de Israel e refere-se à renovação de um povo que abandonou o seu Deus. João Batista levará muitas pessoas de Israel de volta ao seu Deus (Lc 1.16). Lucas compartilha o entendimento comum do NT de que o povo de Deus em geral o abandonou e se tornou pecador. O abandono não é universal, e existem pessoas que são devotas e guardam os mandamentos de Deus. Elas recebem com alegria os propósitos divinos para o seu povo.<sup>22</sup> Mas desde o início da pregação de João é pressuposto que as pessoas estão sujeitas ao julgamento de Deus e precisam se arrepender. Lucas assume a visão, compartilhada por outros cristãos primitivos com vários grupos judaicos sectários, de que o povo como um todo, e especialmente os seus líderes, havia se afastado de Deus. Quando Jesus comparou o íntegro com aqueles a quem o povo considerava pecadores, ele estava claramente falando de forma irônica (Lc 5.32). Na primeira parte de sua missão, no entanto, o pecado não é particularmente proeminente no ensinamento de Jesus, e uma variedade de outras necessidades humanas são os principais objetos de sua atenção. Existe um sentido crescente de que a falha em reconhecer e responder à mensagem de Deus por meio de Jesus, e ao próprio Jesus, é a expressão mais característica do pecado (Lc 9.26; 10.8-15; 11.29-32; 12.8-10,54-59; 13.34; 16.30-31).

**Os agentes de Deus.** A vinda de João e de Jesus ocorre por uma intervenção divina que rompe os limites dos eventos humanos comuns. Em ambos os casos,

<sup>21</sup> Não há nada aqui, ou em qualquer lugar no Novo Testamento, indicando que os que oram foram pré-determinados por Deus para realizar esse ato, com o resultado de que ele não iria responder à oração, mas antes executar um plano que incluiria a produção de quem ora e de sua ação subsequente.

<sup>22</sup> Não há, conseqüentemente, indicação de que essas pessoas continuariam a ser consideradas justas por Deus se elas desprezassem o Messias.

acontecem fatos aparentemente impossíveis: o nascimento de um filho de pais idosos e sem filhos, e o nascimento de um filho de uma mulher virgem. Assim, semelhante a Mateus, mas diferente de Marcos, Lucas preocupa-se em registrar a narrativa de como Jesus veio ao mundo de um modo que o apresenta não como um ser humano comum, mas como o Filho do Altíssimo.

Deus atua ao longo da narrativa por meio de agentes. As mensagens são levadas por Gabriel, o anjo do Senhor (Lc 1.11,19,26), mas, quando os seres humanos são os agentes de Deus, o Espírito Santo os enche de forma que possam levar as mensagens de Deus (Lc 1.15,67). É dito que o Espírito Santo está sobre Simeão e lhe revela uma mensagem divina (Lc 2.25-26). João Batista será preenchido pelo Espírito mesmo antes do seu nascimento (Lc 1.41), e o nascimento de Jesus acontece porque o Espírito Santo veio sobre Maria (Lc 1.35). Porém, o Espírito não vem sobre o próprio Jesus até seu batismo por João (Lc 3.22). A sua atividade dali em diante é potencializada pelo Espírito (Lc 4.1,14,18; 10.21; cf. Lc 11.20). A promessa de Jesus de que o Espírito ajudará os seus seguidores no tempo de perseguição (Mc 13.11) é expandida: o Espírito é prometido a todos os que pedem a Deus essa dádiva (Lc 11.13; comparar com Mt 7.11).

**Salvação.** O tema principal da seção de abertura do Evangelho é a ação de Deus, o Salvador, trazendo um Salvador, Cristo, o Senhor, para o seu povo (Lc 1.47; 2.11). A vinda de João é vista como o primeiro passo na elevação "do chifre da salvação", ou seja, uma poderosa fonte de salvação para o povo de Deus (Lc 1.69). A ação é celebrada na linguagem tradicional como a redenção ou libertação de Israel de seus inimigos. Tais afirmações poderiam com certeza ser tomadas literalmente como referência à vinda de um Messias que expulsaria os inimigos do povo, pois os judeus eram governados por um poder estrangeiro, até mesmo duplamente, pois Herodes, o edomita, era subordinado ao Império Romano. Eles se referem à dispersão dos orgulhosos e à exaltação dos humildes, o que poderia ser uma revolução social. Contudo, o restante da narrativa raramente encoraja uma interpretação nesse sentido, não é o modo como as coisas funcionam. Ao contrário, o que se encontra no futuro de Jerusalém é o sofrimento contínuo e crescente nas mãos de seus inimigos, embora isso seja interpretado como o julgamento de seus pecados. Do mesmo modo que existe um uso de imagens apocalípticas para exprimir o significado de eventos futuros, assim também a linguagem da guerra e da vitória pode ser usada metaforicamente para celebrar a atividade redentora de Deus. Algumas das figuras usadas pelos cristãos hoje (ou até recentemente) utilizam a linguagem do triunfo militar e da revolução social, mas poucas pessoas as tomam literalmente.

O mesmo problema interpretativo surge ao longo do Evangelho. A proclamação de Jesus em Nazaré poderia ser considerada literalmente em termos de libertação do oprimido e de restauração da visão ao cego, e as boas novas ao pobre poderiam referir-se à melhoria econômica (Lc 4.18-19). Todavia, a narrativa não é, em essência, sobre essas coisas: certamente existem sinais e prodígios que trazem a visão para alguns cegos e curas para alguns doentes, mas não há superação

do mau pela força, e a libertação trazida por Jesus é basicamente espiritual e com efeitos mais amplos.

**Misericórdia e julgamento.** A oferta de salvação é muito mais para os pobres (Lc 4.18; 7.22). Por um lado, eles são os mais necessitados, e as promessas feitas estão estreitamente ligadas à sua condição específica, que significa privação em muitos aspectos da vida. A pobreza objetiva e outras carências andam de mãos dadas. O evangelho é a boa nova para o pobre. Não há necessidade de repetir aqui a evidente preocupação de Jesus, conforme registrada por Lucas, com os pecadores, com as mulheres e outros grupos marginalizados e menosprezados, inclusive os samaritanos e estrangeiros.

Por outro lado, os pobres são vistos como aqueles que são mais receptivos à mensagem de Jesus. A revelação não é aceita pelos poderosos e ricos, mas pelos pequeninos que não têm nenhuma posição e não fazem qualquer reivindicação para si mesmos (Lc 10.21).

Assim, o propósito da mensagem é pôr às claras a divisão na sociedade (Lc 12.51-53) e, ao mesmo tempo, produzir alguma reordenação: nem todas as pessoas ricas rejeitam a mensagem (Zaqueu!), e nem todos os necessitados a aceitam (o criminoso impenitente!). Os que são ricos e poderosos enfrentam o julgamento, mas os pobres e fracos encontram a salvação. O tema da reversão é mais proeminente em Lucas do que em qualquer outro lugar.<sup>23</sup>

Lucas, desse modo, expressa as duas faces da natureza de Deus. Por um lado, existe a sua misericórdia demonstrada aos necessitados que não foram tratados com compaixão pelos seus companheiros humanos. Estranhamente, o uso por Lucas do termo "misericórdia" (*eleos*) como um atributo de Deus é restrito às narrativas do nascimento (Lc 1.50,54,58,72,78) e, em outra parte, a sua escolha da linguagem narrativa não é significativamente diferente daquela nos outros Evangelhos. A impressão que recebemos sobre o cuidado divino com os necessitados depende mais do modo como a narrativa se desenrola do que de uma linguagem desenvolvida para a misericórdia e a graça (Lc 15.20). Por outro lado, o julgamento de Deus sobre o pecado também se destaca. O tema não é tão forte quanto o desenvolvido em Mateus, mas os mesmos motivos estão presentes (Lc 11.50-51; 12.20.45-48,57-59; 13.1-9,22-30; 16.19-31; 17.26-37).

**Promessa e cumprimento.** A estrutura dentro da qual Lucas opera é semelhante à que vimos em Mateus, isto é, o período da promessa e do cumprimento, sendo o último entendido como o tempo de Jesus e da igreja. No Evangelho, a distinção está simplesmente entre esses dois períodos básicos. Isso fica claro em Lucas 16.16, onde o contraste é entre os dois períodos de proclamação. No primeiro período, a Lei e os Profetas eram os fatores controladores. Dali em diante, passaram-se a proclamar as boas novas do reino. A proclamação continua após a

<sup>23</sup> Ver John O. York, *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke* (Sheffield Academic Press, 1991).

morte e ressurreição de Jesus, à medida que os seguidores de Jesus também fazem do reino o objeto de suas pregações (At 8.12; 19.8; 20.25; 28.23,31), embora haja uma mudança de tom com o tema exposto mais em termos do rei (At 17.7), do chamado ao arrependimento e da oferta de perdão dos pecados (Lc 24.47). Lucas, assim como Marcos e Mateus, identifica o tema da pregação de Jesus como o reino de Deus, mas ao mesmo tempo ele usa mais do vocabulário da salvação para indicar o seu significado. Dentro das narrativas de nascimento, o significado de Jesus é que ele reinará sobre a casa de Jacó num reino que nunca terá fim (Lc 1.33).

Como vimos na discussão de Mateus, um esquema um pouco diferente foi desenvolvido por Hans Conzelmann, que distinguiu três períodos na história da salvação: o tempo de Israel, o tempo de Jesus e o tempo da igreja. O tempo de Jesus se posiciona no centro da história, de forma que uma compreensão cristã primitiva da vinda de Jesus como inaugurando o fim dos tempos precisou ser modificada à luz da demora da parousia que seria iminente, permitindo assim um intervalo significativo entre os períodos da primeira e segunda vindas de Jesus. Nessa visão, a segunda vinda é relegada ao futuro distante e deixa de ser um fator tão relevante no pensamento cristão como o foi no primeiro período da igreja. O ponto de vista de Conzelmann foi altamente influente e continua tendo seus seguidores, porém, é vulnerável à crítica.<sup>24</sup> É bastante discutível se Lucas foi um inovador, substituindo um entendimento escatológico iminente por uma compreensão histórica da salvação como ação de Deus no mundo. Sendo, portanto, difíceis de sustentar as distinções inferidas por Conzelmann entre o tempo de Jesus e o tempo da igreja. Antes, pareceria que os primeiros cristãos consideravam o período da vinda de Jesus como a ação decisiva de Deus cumprindo suas promessas de salvação, as quais se tornaram então efetivas no testemunho da igreja.<sup>25</sup> Ou seja, a teologia da igreja primitiva foi a da "história da salvação" desde o princípio, sendo questionável se ela foi alguma vez determinada puramente e de modo significativo pela esperança do retorno iminente de Cristo.

**Jesus, o Salvador.** Lucas apresenta a mesma cristologia básica como nos outros Evangelhos Sinóticos. A anunciação inicial do nascimento de Jesus traz consigo o nome Jesus, a filiação divina e a descendência davídica, quase do mesmo modo como vimos em Mateus 1-2. O corpo do Evangelho confirma os três aspectos básicos de quem Jesus é. O messiado é uma linha que percorre o Evangelho. Ele está estreitamente ligado ao conceito de Jesus como o profeta de Deus. É verdade que o ungido em Lucas 4.18 é aparentemente um ungido profético.<sup>26</sup> No entanto,

<sup>24</sup> Ver especialmente Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (Nova York: Doubleday, 1981, 1985), 1.179-87.

<sup>25</sup> Veremos mais tarde como o evento da salvação foi entendido por Paulo e outros escritores a fim de conciliar a vinda de Jesus e o testemunho dos seus seguidores.

<sup>26</sup> A unção dos profetas é apenas raramente afirmada no Antigo Testamento (1Rs 19.16; Is 61.1).

o fato é que a unção era muito mais característica do compromisso dos sacerdotes e reis, e a natureza da tarefa aqui atribuída ao profeta sugere, vigorosamente, que os papéis do profeta e do rei ungido são absorvidos um pelo outro. Os traços proféticos caracterizam a obra de Jesus em todos os Evangelhos Sinóticos, mas no caso de Lucas há uma forte tipologia Elias-Eliseu que confirma que ele é visto como uma contraparte desses dois profetas. Jesus também descreve a sua atividade como cumprimento das profecias sobre uma era futura de bênçãos divinas (Lc 7.22; Is 35), e isso eleva a possibilidade de que ele seja visto como o profeta do tempo do fim como Moisés, que novamente se trata de uma figura de tipo messiânico.<sup>27</sup> Quando chegamos a Lucas 7.39 não é surpresa que Simão, o fariseu, esteja questionando se Jesus é um profeta.<sup>28</sup>

A tarefa de Jesus está definida em termos proféticos. Ele é eminentemente um proclamador da palavra de Deus, anunciando as boas novas do reino de Deus acompanhado por sinais que indicam que o reino está presente em poder (Lc 24.19). É uma missão de compaixão ao necessitado, mas também de denúncia e julgamento daqueles que são voluntariamente cegos e impenitentes. No entanto, Jesus também acrescenta expressões de profunda tristeza pelo último grupo, devido ao julgamento que eles estão provocando sobre si mesmos. O Jesus em Lucas não é diferente de Jeremias nesse sentido. A dor sentida se estende àqueles ao redor de Jesus (Lc 2.35; ver também Lc 23.27,48-49).

Mas, à medida que a narrativa prossegue, os discípulos de Jesus são forçados a exceder a definição de Jesus em termos proféticos, quando eles o vêem capaz de comandar os ventos e as águas (Lc 8.25). Assim, em Lucas, da mesma forma que em Marcos e Mateus, está a confissão de Pedro de que Jesus é o Messias. E, novamente, como ocorre em Marcos, Jesus continuamente fala a seus discípulos que o Filho do homem deve sofrer. Nesse Evangelho, Jesus já havia usado essa designação em Lucas 5.24; 6.5, 22 e 7.34, referindo-se a si mesmo, aparentemente, como uma figura humana que afirma ter, ou supõe possuir, autoridade, mas que também é alvo de um certo desprezo e oposição. Nesse momento e em outros, "o Filho do homem" pode parecer apenas uma autodenominação, sendo "o homem" usado como uma forma indireta de indicar a si mesmo. A partir de Lucas 12.8, o termo é usado com frequência cada vez maior para se referir a uma figura específica que tem um papel no julgamento final e que virá para a terra ou será revelada. Se existe um padrão de qualquer tipo no desenvolvimento de seu uso, ele bem poderia ser acidental. Pois, em todo caso, numa segunda ou subsequente

<sup>27</sup> Nessa descrição livre, eu me refiro a um agente que é ativo em anunciar as bênçãos futuras prometidas por Deus. Tal figura não é mencionada explicitamente em Isaías 35, mas a passagem deveria ser lida em conjunto com o material tardio sobre o Servo de Javé.

<sup>28</sup> O texto é incerto, um grupo muito pequeno de manuscritos importantes traz "o profeta". A narrativa implica que Simão acreditava que a descrição cabia em Jesus, até ele começar a ter dúvidas porque Jesus permitiu ser tocado por uma mulher de má reputação: um verdadeiro profeta teria um conhecimento sobrenatural a respeito da condição daquela mulher.

leitura do Evangelho, os leitores reconheceriam que o uso da designação identifica Jesus com a figura vindoura, que seria provavelmente compreendida em termos da narrativa de Daniel 7, talvez como desenvolvido em 1 Enoque.

Os usos de “Filho do homem” em Lucas são amplamente retirados das tradições que o autor herdou. Resta saber se o termo foi introduzido por Lucas no caso das declarações que não possuem paralelos sinóticos (Lc 17.22; 18.8; 19.10; 21.36; 22.48; 24.7), as quais, no entanto, em geral se ajustam ao padrão estabelecido. Lucas não reproduz a declaração do “resgate” a respeito do Filho do homem de Marcos 10.45, e pode ser que devêssemos considerar Lucas 19.10 como um tipo de substituição a ela, expressando numa linguagem diferente o papel de Jesus como o pastor que salva a ovelha perdida.

Um ponto que poderia facilmente ser esquecido é o uso em Lucas do termo *Senhor* (*kyrios*). Empregado na forma de vocativo (*kyrie*), a palavra indica uma forma de tratamento respeitosa, que poderia não passar de uma cortesia formal (como “*sir*” em inglês), mas que também poderia designar uma pessoa superior em riqueza, posição ou autoridade. A palavra é raramente usada para se referir a Jesus em Marcos (Mc 7.28), sendo mais freqüente em Mateus (às vezes equivalente à “*rabi*”) e em Lucas. Mas Lucas também a emprega em várias ocasiões (a partir de Lc 7.13) como a forma do narrador se referir a seu personagem principal. Mais tarde, tornou-se comum aos cristãos dirigirem-se a Jesus como o seu Senhor, em geral combinado com outros nomes e títulos. Nessa fase, a coincidência com a forma padrão de se referir a Deus, ou seja, como “o Senhor”, deve haver influenciado de alguma maneira o significado que lhe foi atribuído. Lucas parece estar antecipando o uso da futura igreja ao reconhecer que Jesus tinha a autoridade de Deus como mestre e realizador de obras poderosas. Mas o tema pode ser ainda mais aprofundado. C. Kavin Rowe defendeu que existe uma ambigüidade que atravessa Lucas-Atos em relação ao uso de *kyrios* para Deus e Jesus, de forma que há uma identidade entre os portadores do título que aponta numa direção trinitária.<sup>29</sup>

Embora Lucas não inclua Marcos 10.45 (uma declaração que provavelmente deva ser entendida à luz do conceito de Servo de Javé), o tema do Servo encontra-se em outras partes do Evangelho, em particular na citação textual de Isaías 53.12, em Lucas 22.37. Também é provável que o texto de Isaías 61.1-2, citado em Lucas 4.18-19, fosse compreendido como uma referência ao Servo, visto que ele compartilha temas característicos encontrados em passagens anteriores, e mais explícitas, a respeito do Servo. E o tema do serviço humilde é certamente recomendado por Jesus (Lc 22.26-27).

Como em outras partes, a variedade de denominações usada para Jesus sugere vários papéis e tipos tradicionais sendo simultaneamente cumpridos nele, e cada

<sup>29</sup> C. Kavin Rowe, “Luke and the Trinity: An essay in Ecclesial Biblical Theology”, *SJT* 56 (2003): 1-26.

um deles então é revisto à luz da realização de alguma coisa nova. Nós poderíamos comparar semelhante estratégia com, digamos, um concurso local de composições musicais que seguissem uma determinada forma consagrada, em que o esperado seriam várias inscrições de obras bastante triviais e de caráter previsível. Porém, um gênio desconhecido apresenta uma peça que se ajusta mais ou menos à forma exigida pelo concurso, mas que, no entanto, é nova e original o suficiente, demonstrando assim que a forma escolhida ainda é capaz de ser desenvolvida de uma maneira que ninguém jamais imaginara.

**Missão aos israelitas e aos gentios.** O caráter do ministério de Jesus é mais bem definido como missão. Já nas narrativas do nascimento, as figuras-chaves funcionam como testemunhos do advento da salvação: as palavras de louvor de Simeão têm o propósito de serem ouvidas por todos ao seu redor, e não apenas por Deus, e Ana fala da criança para o povo. A tarefa de João Batista é resumida como pregação das boas novas (Lc 3.18), e as palavras de Isaías 61.1 fazem o mesmo em relação a Jesus (Lc 4.18; cf. Lc 4.43; 8.1; 16.16; 20.1). O tema, na verdade, já se encontra em Marcos, onde Jesus prega as boas novas de Deus (Mc 1.14-15; cf. Mc 8.35; 10.29), e essas são as boas novas que deverão no futuro ser proclamadas em todo o mundo (Mc 13.10; 14.9). Do mesmo modo, quando os discípulos saírem em missão, eles pregarão as boas novas e realizarão curas em todos lugares (Lc 9.6): a mensagem do reino de Deus é a boa nova (Lc 9:2). A importância da missão é sublinhada pelo fato de que Lucas registra as duas missões: a dos Doze e a dos setenta e dois, e o simbolismo numérico indica que a missão aos judeus e aos gentios está pressagiada nessas narrativas.

A missão é principalmente para Israel, onde não somente os reconhecidamente pecadores, mas todos em geral são vistos como necessitados. Posto de outro modo, a proclamação do reino de Deus exige uma resposta de todas as pessoas, assim como os cidadãos romanos ou os das províncias submetidas ao imperador precisavam prestar um novo juramento de lealdade a este, sob pena de castigo.<sup>30</sup> A mensagem do reino tem o efeito de compelir as pessoas a renovar o seu compromisso com Deus. Fazê-lo, é claro, envolve realmente aceitar que Jesus é o agente de Deus, autorizado para exigir lealdade para si mesmo, mais ou menos da mesma forma como João Batista foi compreendido como um profeta genuíno (cf. Lc 20.1-8). Não se surpreende que a questão da autoridade de Jesus seja frequentemente levantada.

Como já observamos, o Evangelho possui um teor fortemente judaico e de modo significativo começa e termina no templo. Existem indicações do início ao fim de que a última meta da salvação inclui os gentios. Isso fica especialmente evidente em Lucas 2.32 e 3.6, mas também nos contatos ocasionais entre Jesus e os de fora de Israel (o centurião romano, Lc 7.1-10; o leproso samaritano,

<sup>30</sup> Tem sido conjecturado que o censo mencionado em Lc. 3.1 poderia ser identificado com esse tipo de lealdade imposta por Augusto sobre a Judéia (Josefo, *Antiguidades*, 16.290; 17.42).



Lc 17.11-19), e torna-se explícito em Lucas 24.47. A missão dos setenta e dois é um símbolo da missão a todas as nações, ainda que no contexto ela seja dirigida para Israel. Pode ser significativo o fato de Lucas ter omitido a narrativa da mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30), embora a ocorrência seja apenas parte de uma seção mais longa da narrativa de Marcos que Lucas optou por suprimir.

**O povo salvo.** A missão de João Batista foi declarada por Gabriel como tendo o objetivo de trazer muitos do povo de Israel de volta ao Senhor e converter seu coração desobediente em sabedoria do justo (Lc 1.16-17). A resposta às mensagens de João e Jesus se expressa na forma de arrependimento, um conceito que figura de modo mais acentuado em Lucas do que nos outros evangelhos. O termo é empregado significativamente em Lucas 5.32 e expressa, em Lucas 13.1-9, a resposta fundamental a Deus (cf. Lc 10.13; 15.7). Lucas enfatiza que tal arrependimento e conversão devem ser sinceros, tornando-se um compromisso vitalício, não algo efêmero (Lc 8.13-15; 9.57-62; 14.25-35). Nas passagens citadas acentua-se o perigo de retrocesso ou desistência: o sal que se torna insípido não pode ter o sabor restaurado.<sup>31</sup>

A atitude de Lucas a respeito da lei como o modo de vida para os crentes é assunto de discussão. Nas narrativas de nascimento, os personagens principais são implicitamente louvados por observar os mandamentos de Deus e cumprir os deveres prescritos pela lei (Lc 1.6,59; 2.21-24,27,39,41). Como em Marcos 10.17-21, uma pergunta sobre a herança da vida eterna é respondida em termos do que está escrito na lei (Lc 10.25-29), mas se essa resposta pode parecer uma sugestão de que basta observar a lei, o paralelo posterior de Lucas com a narrativa de Marcos mostra que seguir Jesus e se autonegar também fazem parte da resposta (Lc 18.18-30). A chave da declaração em Lucas está na passagem 16.16-17 (cf. Mt 5.17-20; 11.12-13). Aqui, como em Mateus, afirma-se que é impossível "cair um pequeno ponto da lei". Lucas também traz a declaração de Jesus que ordena atenção ao pagamento de dízimos, bem como à justiça e ao amor de Deus (Lc 11.42). Essas afirmações dão a entender que para Jesus a lei continua em vigor. Porém, como acontece de forma mais ampla em Mateus 5, a asserção sobre a validade da lei é imediatamente seguida por um exemplo característico de Jesus proibindo o que a lei permitiu e disponibilizou, isto é, o divórcio. Embora o ponto não seja desenvolvido por Lucas, parece que para o evangelista o que continua válido é a lei conforme recém-interpretada por Jesus. Lucas não traz o ensinamento de Jesus sobre as coisas que contaminam as pessoas (Mc 7.1-23). Esse ensino fazia parte da mais longa seção de Marcos que Lucas omitiu.<sup>32</sup> Lucas pode ter compreendido o ensinamento em 11.39-41 (cf. Mt 23.25-26) como parte do mesmo ponto. Além disso, Lucas não fornece uma apresentação mais longa e

<sup>31</sup> A linguagem é provavelmente mais hiperbólica, não devendo ser tomada muito literalmente.

<sup>32</sup> Não há razão para supor que Lucas tivesse motivos teológicos para omitir em particular essa passagem da narrativa, ela foi abandonada conforme a omissão geral dessa parte de Marcos.

sistemática da doutrina de Jesus em relação à lei, conforme se encontra em Mateus 5; e a impressão geral advinda de Mateus de que Jesus corresponde tipologicamente a Moisés não é tão evidente em Lucas.<sup>33</sup>

**O reino eterno.** Quase por definição, o reinado do Messias é "sem fim" (Lc 1.33). Portanto, embora muito do ensinamento seja sobre o atual reinado de Deus e a realização da salvação aqui neste mundo, durante a vida de Jesus, Lucas inevitavelmente compartilha da crença na vinda futura do Messias como conclusão dos propósitos de Deus. Onde Marcos apresenta um discurso sobre o futuro (Mc 13; cf. Mt 24-25), Lucas mostra dois (Lc 17.20-37; 21). Ele expõe de forma muito menos enigmática e mais aberta a fala de Jesus sobre a futura destruição de Jerusalém e sua conseqüente desolação até que os tempos dos gentios se cumpram. E, embora alguns estudiosos suponham que ele faça uma clara distinção entre aquele evento e a muito distante parúsia do Filho do homem, entretanto ele deixa muito claro que as pessoas devem viver o tempo todo em prontidão para este evento, a fim de não serem pegas desprevenidas por ele (Lc 21.34-36). A narrativa das aparições da ressurreição também expõe com maior ênfase como os seguidores de Jesus receberam a tarefa de serem testemunhas de Jesus no período intermediário.

## CONCLUSÃO

Nossa pesquisa mostrou como as ênfases teológicas do Evangelho de Lucas se organizam naturalmente em torno do abrangente tema do propósito redentor de Deus, concebido para trazer a salvação igualmente a judeus e gentios pela atividade de seu agente missionário, Jesus — que atua como profeta e Messias. Os mesmos temas também podem ser encontrados em Marcos e Mateus, mas são apresentados de modo um pouco diferente. Se Jesus é um profeta em Lucas, ele é mais um mestre em Mateus. Mateus e Marcos apresentam a mensagem de Jesus mais em termos do reino de Deus/ reino do céu, ao passo que Lucas traz um ímpeto mais redentor.

Como no caso de Mateus, podemos dizer que Lucas opera dentro da mesma estrutura de pensamento de Marcos.

Se tentarmos resumir o tema principal de Lucas numa oração, podemos afirmar que se trata da vinda do Salvador que traz salvação ao necessitado.

Desenvolvendo essa breve síntese de forma mais detalhada, podemos relacionar alguns elementos significativos, como segue.

1. Jesus compreende a necessidade e o pecado dos seres humanos quase do mesmo modo que Marcos e Mateus.

<sup>33</sup> Lucas, com efeito, traz uma tipologia de Moisés, como vimos, mas ela se preocupa com a idéia de Moisés mais como figura messiânica do que como legislador.

2. Lucas reporta fielmente o ensino de Jesus sobre o governo ou poder soberano de Deus, mas ele apresenta o modo pelo qual essa ação conduz as pessoas à salvação. A continuidade entre a proposta de Jesus durante seu tempo de vida e a pregação da igreja após a sua ressurreição é exposta de maneira mais evidente. Existe uma forte ênfase sobre a importância do arrependimento por parte dos pecadores.
3. O papel de Jesus é semelhante ao visto em Mateus, novamente baseado em seu nascimento, mas há maior realce sobre sua posição autorizada como Senhor, mesmo antes de sua ressurreição e exaltação.
4. Jesus chama os discípulos e os envia para tomar parte em sua missão.
5. A missão de Jesus se dirige principalmente para Israel, mas, desde o princípio, prenuncia uma missão mais ampla aos gentios.
6. Talvez haja uma ênfase mais evidente sobre a compaixão de Jesus pelo pobre e necessitado, o que reforça o mandamento do amor proposto aos seus discípulos.
7. A morte de Jesus deve ser vista como sacrificial e redentora.
8. A visão de Lucas do futuro é muito semelhante à de Marcos e Mateus.

## CAPÍTULO 6

# LUCAS – ATOS

## A CONTINUAÇÃO



Seria difícil exagerar a importância do significado teológico que há no fato de que Lucas, diferentemente dos demais evangelistas, via seu Evangelho como a primeira parte de uma obra em dois volumes. A consistência dessa opinião independe de Lucas já ter o segundo volume em mente quando compilou o primeiro (como eu acredito ser o caso) ou haver decidido mais tarde que o Evangelho precisava ser complementado. Porém, a natureza precisa da relação entre os dois textos é complexa. O mais provável é que Lucas estivesse suprindo os cristãos de seu tempo, representados por Teófilo, com uma narrativa das origens cristãs, a fim de confirmar a autenticidade do evangelho que estava sendo pregado e ensinado. A pregação é assim amparada por um apelo aos fatos nos quais ela se baseia, que, por sua vez, haviam sido transmitidos por pessoas em melhor condição de saber o que acontecera. Essa história das origens cristãs tem, contudo, duas partes.

Por um lado, existe a narrativa de Jesus, culminando em sua morte e ressurreição. Seguramente, essa era a base da pregação cristã primitiva; o que se questiona é se a missão e o ensinamento de Jesus eram uma parte importante de seu conteúdo.<sup>1</sup> É notório que, de acordo com Atos, o sermão<sup>2</sup> de Pedro a Cornélio

---

<sup>1</sup> Compare-se a pouca quantidade de referências à narrativa da missão e dos ensinamentos de Jesus que há nas cartas do Novo Testamento.

<sup>2</sup> Eu usaria com satisfação outro termo em vez de *sermão* com todas as associações equivocadas que o uso contemporâneo atribui a ele, mas eu não consegui pensar em nenhum termo substituto. *Discurso* não é muito melhor.

(At 10.36-43) é a única ocasião em que uma referência mais ampla à vida de Jesus é feita por um pregador. Não obstante, é provável que essa referência tenha sido bem mais abrangente.<sup>3</sup> Em Atos 1-9, o evangelho fora pregado a judeus em Jerusalém que possuíam alguma familiaridade com a narrativa; já em Atos 10, ele foi anunciado aos gentios que tinham apenas um conhecimento escasso sobre os acontecimentos. Em todo caso, uma boa parte da pregação diz respeito à condenação, crucificação e ressurreição de Jesus, ocupando uma porção significativa do Evangelho.

Por outro lado, existe a segunda parte do plano de Deus, formulada em forma de profecia, de que o arrependimento e o perdão de pecados deveriam ser pregados a todas as nações, a começar por Jerusalém (Lc 24.47). Em um relato completo sobre as bases do evangelho era necessário mostrar como essa segunda parte do plano de Deus, igualmente crucial, fora cumprida. Em particular, Atos mostra como, sob orientação divina, a parte do plano de Deus que dizia respeito aos gentios havia se cumprido, a fim de que Deus pudesse constituir "um povo para o seu nome", no qual se incluíam judeus e gentios (At 15.14). O plano não pretendia excluir os judeus do povo de Deus a partir daquele momento, mas sim incluir os judeus que acreditassem no evangelho.

Pode-se ver que uma parte da obra de Lucas implica a outra, e nenhuma delas é completa em si mesma.

Em Atos, surgem questões semelhantes às dos evangelhos a respeito do que Jesus ensinou e acreditou. Atos pretende apresentar uma narrativa da pregação e vida dos primeiros cristãos em geral, e a história de Paulo em particular. Muitos estudiosos argumentam que o quadro apresentado ali da teologia de Paulo difere consideravelmente do que encontramos em suas cartas, o que representa o trabalho de alguém que não conheceu ou não entendeu Paulo plenamente e acabou por fazer um relato um tanto impreciso.<sup>4</sup> Ora, se Lucas não estava bem informado sobre alguém temporalmente tão próximo a ele, quão mais provável seria que estivesse ainda menos informado sobre a teologia e a vida dos primeiros crentes cristãos. Se pensarmos assim, o caminho fica aberto para se afirmar que o cenário descrito por Lucas repousa sobre poucas evidências concretas e representa uma idealização individual daquele período, ou uma leitura retroativa da pregação e atitudes nos primeiros períodos de sua época. Qual é, afinal, a natureza da teologia de Lucas, e como ela se relaciona com as verdadeiras teologias das personagens reportadas em sua narrativa?

Eu sou partidário dos que põe em alta consideração a confiabilidade histórica de Lucas em Atos. Mas isso não significa que a teologia do autor de Atos deva

<sup>3</sup> Lucas é capaz de repetir narrativas importantes a fim de enfatizá-las (como a conversão de Cornélio; a conversão de Saulo) e mencionar apenas uma vez atividades que seria razoável presumir terem sido práticas usuais.

<sup>4</sup> Essa posição acerca da exposição que Lucas fez da teologia paulina em geral é acompanhada de uma crítica, que acusa de parcial e impreciso o seu relato do ministério de Paulo.

simplesmente ser identificada com a de quaisquer dos personagens da narrativa. Nem muito menos defender que a reconstrução de Lucas sobre as concepções desses indivíduos não possa ser aberta a um exame detalhado.<sup>5</sup>

## NARRATIVA TEOLÓGICA DE LUCAS: PARTE 2

*As linhas narrativas.* Considerando-se que os três evangelhos sinóticos são formados por diversas unidades pequenas (com algumas maiores), trabalhadas editorialmente numa narrativa com uma certa quantidade de progressão e desenvolvimento,<sup>6</sup> o relato de Atos é muito mais uma narrativa conectada em termos de ordem cronológica. Várias linhas narrativas compõem o enredo. De todos os livros do NT, Atos é o que mais claramente exemplifica a relação da teologia da igreja primitiva com a sua missão. Atos é a história de uma missão, no decorrer da qual aprendemos o conteúdo teológico do evangelho e da teologia sobre a qual repousou a missão aos judeus e gentios.

Há a história de como as testemunhas de Jesus iniciaram sua tarefa em Jerusalém, espalhando-se pela Judéia e Samaria, e, então, por um mundo mais vasto até que afinal chegaram em Roma (At 1.8). É a história de como a palavra de Deus cresceu territorialmente.

Correspondendo aproximadamente a essa narrativa, acompanhamos o modo pelo qual o evangelho primeiro alcançou os judeus falantes do aramaico, passando ao grupo falante do grego, os helenistas em Jerusalém, e depois aos não-judeus, começando com os samaritanos e o viajante etíope, e finalmente chegando aos gentios numa vasta região de Cesaréia a Antioquia, Chipre e Galácia, da Ásia, Macedônia e Acaia, e por fim Roma.<sup>7</sup> Trata-se de uma narrativa de expansão cultural.

Simultaneamente ao relato da expansão do evangelho e do crescimento da igreja, ocorre ali o desenvolvimento da teologia cristã e, em particular, registra-se o modo como a igreja lutou com dois problemas: a oposição ao evangelho por parte

<sup>5</sup> Como no caso do Jesus histórico, os limites deste volume impedem uma discussão minuciosa de tal concepção. O importante comentário de C. K. Barrett apresenta uma hipótese plausível para uma avaliação moderadamente crítica da obra de Lucas; ver C. K. Barret, *Acts* (Edinburg: T & T Clark, 1994, 1998). Entre os estudiosos que possuem uma consideração mais elevada de sua credibilidade histórica incluem-se Joseph A. Fitzmyer, Jacob Jervell e Ben Witherington III. Ver também Steve Walton & David Wenham, *Exploring the New Testament*, v. 1, *The Gospels and Acts* (Londres: SPCK; Downers Grove, III: InterVarsity Press, 2001), p. 285-90; I. Howard Marshall, *Acts* (Sheffield Academic Press, 1992).

<sup>6</sup> Admitindo-se que existe um esquema geral simples nos evangelhos baseado na cronologia e geografia, mesmo assim há pouco desenvolvimento detalhado de um enredo, e muitas das passagens individuais poderiam estar articuladas numa ordem diferente (compare-se as primeiras metades dos evangelhos de Mateus e Marcos).

<sup>7</sup> Lucas certamente sabia que havia crentes em Roma antes de Paulo chegar lá, mas ele preferiu fazer da chegada de Paulo à capital do império o apogeu de Atos.

dos líderes judeus e a admissão dos gentios incircuncisos no povo de Deus. É importante enfatizar que esse último é um problema de duplo aspecto, Lucas não está preocupado somente com a situação dos crentes gentios, mas também com a resposta ou a falta de resposta dos judeus.<sup>8</sup> Faz parte da habilidade de Lucas ser capaz de apresentar esse problema teológico e sua resolução por meio da narrativa da igreja primitiva.

Nossa tarefa agora não é recontar essas narrativas como tais, mas antes descobrir a narrativa teológica que está sendo comunicada por Lucas.

**Transição e preparação.** Atos inicia de modo bastante natural com uma recapitulação da conclusão do Evangelho, mas o faz de um modo a torná-la um novo começo.<sup>9</sup> Alguns pontos teológicos cruciais são apresentados. Primeiro, com o passar do tempo, a tarefa dos seguidores de Jesus tornou-se o testemunho do Mestre em todo o mundo. Qualquer que seja o significado da restauração do “reino para Israel”, ela não é “para já”, e enquanto isso o testemunho a respeito de Jesus deve continuar (At 1.6-8). Segundo, os discípulos precisam do poder do Espírito Santo para a sua tarefa, do mesmo modo que Jesus foi comissionado pelo Espírito e outras personagens em Lucas 1-2 foram repletos do Espírito para profetizarem sobre a sua vinda. Terceiro, a esperança da restauração do reino é, com efeito, substituída pela esperança do retorno de Jesus. Em quarto lugar, o número de testemunhas da ressurreição de Jesus deveria ser recomposto para o número original de doze apóstolos; era importante o simbolismo numérico, presumivelmente, para refletir as doze tribos de Israel (cf. Lc 22.30). A tarefa é, de forma variada nas muitas traduções, descrita como “encargo” ou “chefia” (gr. *episkopē*), “serviço” (gr. *diakonia*), “apostolado” e “testemunha”. O primeiro desses termos deriva de Salmos 109.8, e seu uso pode sugerir que Lucas visse a tarefa dos apóstolos como semelhante à dos futuros “chefes” (tradicionalmente “os bispos”; cf. At 20.28).

A promessa do poder é cumprida na descida do Espírito sobre os discípulos; de modo geral é mais provável que o Espírito viesse sobre todo o grupo de discípulos e não apenas sobre os Doze (cf. At 2.16-18). A descida do Espírito provavelmente deveria ser vista como tendo algumas correspondências com a entrega da lei no Sinai; contudo, se alguma coisa chamou a atenção para essa analogia, Lucas não a levou muito em consideração. Para ele é mais importante que o evento seja o cumprimento da profecia de Joel referente aos últimos dias. Nela, a ação redentora de Deus é estendida a todos os tipos de pessoas: jovem e velho, homem e mulher, e a salvação está disponível a todos os que clamam pelo nome do Senhor.

<sup>8</sup> Sobre o papel central de Israel na teologia de Lucas ver David P. Moessner, ed., *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999).

<sup>9</sup> Cf. Mikeal C. Parsons, *The Departure of Jesus in Luke-Acts: The Ascension Narratives in Context* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).

Nesse momento a audiência é cosmopolita, mas judaica. Só a variedade de línguas faladas sugere, talvez, um simbolismo das nações do mundo.<sup>10</sup>

**Testemunhas da ressurreição.** Agora, daremos um exemplo do que os primeiros cristãos faziam em público: tendo Pedro como porta-voz, eles davam testemunho da ressurreição de Jesus. A essência da proclamação pública de Pedro está em que, não obstante ser reconhecido como divino, Jesus foi levado à morte pelos líderes judeus, mas Deus o ressuscitou e o elevou aos céus, um símbolo claro de que Deus confirmou a sua posição como Senhor e Cristo. Embora Jesus tenha sido entregue às autoridades, cumprindo o propósito de Deus e a sua presciência do que deveria acontecer, Pedro acusou os seus ouvintes de responsabilidade pela crucificação e conseqüentemente de culpa por ela. Contudo, eles poderiam ser perdoados dos seus pecados pelo arrependimento e submissão ao batismo, recebendo não apenas o perdão, mas também o dom do Espírito. O raciocínio parece ser: as pessoas compartilham a culpa de seus líderes, a menos que elas se dissociem da ação deles. Não é explicado como o perdão ocorre “em nome de Jesus Cristo”, mas, em Joel 2.32, Pedro identifica Jesus como o Senhor que tem o poder de salvar. A promessa do Espírito Santo é associada à profecia de João Batista de que o Messias batizaria com o Espírito, e Pedro afirma que Jesus recebeu esse dom em sua glorificação à direita de Deus.

A razão dessas declarações não fica imediatamente óbvia para o leitor: como Pedro sabe que Jesus está agora à direita de Deus, que essa posição lhe torna Senhor e Cristo e que havia recebido o Espírito? A resposta provável para as duas primeiras perguntas estaria no registro feito previamente por Lucas do Salmo 110.1, citado por Jesus, o que seria entendido como uma profecia por ele cumprida, sendo a ascensão de Jesus ao céu a ocasião de seu cumprimento. Em todo caso, a ressurreição e a exaltação estão relacionadas no judaísmo (1Enoque 62.14-16; 2Baruque 51.5, 10; T. Benj. 10.6,9, com uma base bíblica em Dn 12.1-3).<sup>11</sup> Quanto ao dom do Espírito para Cristo, o texto pode refletir uma interpretação do Salmos 68.18 (cf. Ef 4.8), assumindo o significado de “recebeu dons para a humanidade”.<sup>12</sup>

Está claro que Jesus Cristo continua atuando, pois o batismo é executado em seu nome e é eficaz. As curas também são realizadas em seu nome, o que significa que os agentes de Cristo operam por seu poder e não por autoridade deles próprios (At 3.6). A obra dos apóstolos é, desse modo, uma continuidade da obra de Jesus,

<sup>10</sup> Pressupõe-se que esses judeus falavam o vernáculo de suas várias regiões, apesar de que, presumivelmente, muitos deles usavam o grego como a língua comum no mundo mediterrâneo oriental; apenas alguns teriam conhecimento do hebraico e aramaico.

<sup>11</sup> K. L. Anderson, *The Resurrection of Jesus in Luke-Acts* (tese de doutorado, Brunel University, 2000), p. 171.

<sup>12</sup> Cf. Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), p. 280-89, onde se desenvolve uma série de paralelos com a recepção da lei por Moisés.



por meio da qual os sinais do reino de Deus são manifestados e a salvação torna-se efetiva na vida das pessoas por meio da pregação de seus seguidores. Embora Jesus não esteja fisicamente presente, a sua obra continua. No entanto, o conteúdo da mensagem muda: Jesus havia proclamado durante seu ministério a lei de Deus e chamado as pessoas para serem seus discípulos, seus seguidores agora anunciavam ao povo o próprio Cristo, como a pessoa cuja vida havia sido entregue em resposta a uma fé com a qual ele estava relacionado (cf. At 3.16; 4.9-10). Assim, Jesus nesse momento é mais obviamente o objeto da proclamação do que o fora no Evangelho, embora se deva insistir que ele é ao mesmo tempo o proclamador e o proclamado em ambas as partes da obra de Lucas.

Uma variedade de expressões é usada para indicar o *status* e papel de Jesus. Pedro refere-se a Jesus como sendo um profeta igual a Moisés (Dt 18.15-19; At 3.22-23). Ele não é um profeta comum, mas sim o líder do povo, como foi Moisés. A descrição se aplica claramente à vida terrena de Jesus, conforme indicada no Evangelho, mas aqui ela parece também indicar a sua atividade permanente. Deve ser observado de passagem que, em vista de sua posição glorificada, qualquer pessoa que não ouvir a Cristo será deixada de fora do povo de Deus: ser um membro do povo judeu não é em si mesmo uma qualificação suficiente para continuar nas graças de Deus após a vinda do profeta.

As declarações a respeito das ações realizadas em nome de Jesus são altamente significativas. As mesmas devem ser compreendidas contra o pano de fundo do Antigo Testamento, no qual o nome de Javé funciona desse modo. A conclusão inevitável é que em Atos o nome de Jesus funciona da mesma maneira que o nome de Javé e, de fato, substitui-o. Somente ele é o caminho pelo qual a salvação está disponível (At 4.12).

Ao mesmo tempo, temos o outro agente divino fundamental, o Espírito Santo, que também opera notavelmente na primeira parte de Atos. Como já visto, o Espírito preenche os apóstolos que, então, proferem a mensagem de Deus. O efeito do preenchimento parecer ser o de lhes dar coragem para se levantarem em meio às audiências ameaçadoras, conforme Jesus prometera, mas também em situações mais propícias. Mas também há a sugestão de que o Espírito é responsável pelo conteúdo do que é proclamado, do mesmo modo que o teor da profecia foi mediado pelo Espírito. A pregação e o testemunho cristãos revelam-se, portanto, uma continuidade da atividade profética de Jesus e de seu testemunho conforme o Evangelho.

A atividade de Jesus e do Espírito como os agentes de Deus não significa que Deus recolhe-se ao segundo plano e não está diretamente envolvido no que acontece. Ao longo de Atos, insiste-se que os acontecimentos realizados por Jesus, ou seu intermédio, deve-se ao plano de Deus que está sendo cumprido. É ele quem permite a crucificação de Jesus e o ressuscita dos mortos. É Deus quem dá o Espírito a Jesus para ser derramado sobre os crentes. É o seu chamado para a salvação que se expressa na pregação (At 2.39). Quando os discípulos são libertados da prisão, é a Deus que eles oram em ação de graças (At 4.24-30), e apenas

raramente a oração é dirigida a Jesus. Apesar do fato de Jesus também ser designado pelo título de "Senhor" e das pessoas clamarem por ele para salvação, Deus permanece o Senhor a quem as pessoas oram. Devido ao seu poder e propósito soberanos, os cristãos confiam que, em qualquer situação, a obra para a qual ele os chamou será bem-sucedida. Essa questão é ainda atribuída a um líder fariseu que reconhece que, se a atividade dos apóstolos for de Deus, então, o sinédrio não pode contrariá-lo (At 5.38-39).

*A missão expandida - aos incircuncisos.* A narrativa em Atos descreve a contínua atividade de Deus, à qual os seres humanos podem resistir e tentar contrariar, mas que todavia se dará conforme os propósitos divinos. Os detalhes do seu desenvolvimento não são a nossa preocupação no momento, embora testemunhem o sentido e o poder dados por Deus, conforme já vimos exemplificados nos capítulos iniciais de Atos. Muito mais importante para o nosso objetivo é o modo pelo qual os primeiros cristãos testemunharam sobre Jesus aos não judeus. Isso aconteceu de várias maneiras. Aparentemente por sua própria decisão, Filipe vai a Samaria, no entanto ele é guiado por um anjo para deparar-se com um oficial etíope. Saulo é deliberadamente comissionado por Deus para ir aos gentios, da mesma forma que ao povo de Israel. Pedro é posto em contato com o centurião gentio Cornélio em razão de uma série de sonhos e visões de origem divina. Os fiéis de Chipre e Cirene falam espontaneamente com os gregos sobre Jesus. E então as comportas se abrem e a igreja mista de Antioquia, composta de judeus e gentios, decide enviar, através da direção de Deus, dois missionários, os quais descobrem uma audiência de gentios desejosa de ouvir a sua mensagem (At 13.7). Lucas deixa claro assim que a missão aos gentios é levada adiante em resposta a estímulos variados, mas é, acima de tudo, devido à condução dos eventos por Deus. Confirmando o que os profetas predisseram: "Em seu nome se pregaria o arrependimento para perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém" (Lc 24.47), tal missão estava certamente predeterminada por Deus. A linguagem aqui indica muito claramente que os judeus estão incluídos tanto quanto os gentios.

Logo, pode ter havido pouco problema para os primeiros cristãos em tentar conquistar os gentios para serem prosélitos cristãos, em vez de simplesmente prosélitos judeus. Na verdade, não ouvimos falar de qualquer oposição a isso, em princípio, embora possa ter havido indiferença sobre realmente fazê-lo. O que causou dificuldade foi decidir se esses convertidos precisariam cumprir todas as outras exigências da religião judaica como prosélitos judeus comuns. Mesmo antes de serem convertidos, havia, é claro, os problemas práticos relacionados à reunião e refeição com os gentios. No caso de Cornélio, segundo a narrativa de Lucas, Pedro foi assegurado em um sonho que, por mais que assim o fora no passado, Deus já não exigia do seu povo que se privasse dos alimentos denominados impuros e, implicitamente, da associação com pessoas denominadas impuras. O Espírito Santo veio sobre Cornélio e sua família, incircuncisos como eles eram, e eles foram batizados naquele lugar, naquele momento. A implicação é que a circuncisão não foi exigida. Mais tarde, outros gentios se tornaram crentes cristãos na Antioquia

sem terem sido circuncisos, tornando-se o padrão na primeira campanha missionária de Paulo. Mas se os gentios se tornaram crentes no Messias de Israel, por que não se exigiria que eles fossem circuncisos e cumprissem o restante da lei, como faziam os prosélitos? Pode-se bem entender que a causa dos judeus conservadores na igreja era forte.

A resposta teológica para isso é dada em Atos 15, onde a questão passou a ser muito categoricamente se os gentios poderiam ser salvos sem a circuncisão.

A primeira parte da resposta foi o que poderíamos chamar de pragmática: um grande número de gentios já havia se tornado crente e recebido o dom do Espírito sem a exigência de que fossem circuncisos. Deus evidentemente não levou a circuncisão em conta ao distribuir os dons do Espírito. Não fica claro se os chamados judaizantes achavam que Deus não concederia o Espírito antes da circuncisão, ou que, se ele o concedeu, então a situação deveria ser regularizada através da circuncisão.

Uma segunda parte da resposta, novamente fornecida por Pedro, era que a lei tornara-se um jugo insuportável, incapaz de salvar as pessoas por qualquer meio (At 15.10). Como Paulo expressou: "Por meio dele [Cristo], todo o que crê é justificado de todas as coisas de que não pudestes ser justificados pela lei de Moisés" (At 13.39). Contudo, isso poderia ser interpretado com o significado de que a lei de Moisés salvou de alguns pecados e Cristo do restante. Tudo somado, é mais provável que o poder seja único: Cristo salva de todos os pecados, pois de nenhum deles a lei de Moisés poderia salvar. Se a lei não podia salvar, não haveria necessidade dos gentios observá-la.

Terceiro, Pedro insistiu: "É pela graça do Senhor Jesus que nós cremos [a fim de] ser salvos", sejam judeus ou gentios (At 15.11, BJ).<sup>13</sup> Aqui está implícita uma antítese entre graça e fé, de um lado, e desempenho da lei, de outro. Se tais palavras foram ou não ditas de fato na ocasião, elas representam indubitavelmente a visão de Lucas de que a salvação é pela graça e fé e não pela observância da lei. A questão pode estar colocada com menos profundidade do que nas cartas de Paulo, mas existe uma concordância fundamental. Vemos novamente o importante fato de que os judeus são considerados mais necessitados de salvação pela graça por meio da fé do que os gentios. O caminho para a salvação é o mesmo para ambos os grupos. O Messias é considerado como um Salvador com total poder para salvar aqueles que nele acreditam, e apenas ele possui o poder de salvar. Ninguém mais ou nada mais pode salvar, e não é necessário nenhum complemento ou condições prévias. O veredicto do conselho apostólico define, portanto, que a circuncisão não é exigida dos gentios, eles não serão obrigados a ela. Não obstante, certas

<sup>13</sup> Sobre a tradução desse versículo, ver John Nolland, "A fresh look at Acts 15.10", *NTS* 27 (1980-81): p. 105-14. O original grego também poderia querer dizer "cremos que somos salvos pela graça do Senhor Jesus, do mesmo modo que eles" [A21]. O ponto principal, a salvação pela graça, não é afetado.

exigências são impostas aos gentios: abstinência de alimento oferecido em sacrifício a ídolos, de sangue (*i.e.*, carne de animal não morto do modo judaico), de carne de animais estrangulados e de imoralidade sexual. Acredita-se em geral que tais exigências refletiam certos regulamentos estabelecidos em Levítico 17–18 para os judeus e gentios que vivem na terra de Israel, assegurando assim que as principais barreiras à irmandade na igreja seriam removidas: os gentios não forçariam os cristãos judeus a comer alimentos preparados de formas inaceitáveis, nem eles viveriam em imoralidade sexual. Essas regras representavam com certeza algum tipo de compromisso e seriam aplicáveis apenas em áreas consideradas como pertencentes à terra de Israel em sua extensão mais ampla.<sup>14</sup> Elas admitem que os cristãos judeus continuem a viver em seus modos tradicionais e, mais adiante em Atos, Paulo é representado como agindo dessa forma. Se a concepção de Lucas é que os cristãos judeus precisam ou devem continuar vivendo dessa maneira é um ponto discutível.

O importante de tudo isso é que para Lucas os gentios não precisam ser circuncisos e observar a lei judaica conforme aplicada aos judeus: eles não precisam se tornar prosélitos judeus. Porém, não era necessário que os cristãos judeus deixassem o seu modo de vida sob a lei judaica, por exemplo, não circuncidando os seus filhos.

**O plano divino.** A expansão do povo de Deus suscita mais uma vez a questão do lugar dos judeus no plano divino. Lucas trata em certa medida do assunto em duas passagens: nos discursos de Estêvão, em Atos 7, e Paulo, em Atos 13.

O discurso de Estêvão é proferido dentro do contexto de acusações contra suas declarações sobre o templo e a lei, alegando que Jesus destruiria o templo e mudaria os costumes (*i.e.*, o modo de vida de acordo com a lei) determinados por Moisés. A sua resposta é expressa na forma de uma digressão histórica a partir do chamado de Abraão em diante, em que ele traça a linha de comportamento de Deus com Israel. O discurso é repleto de detalhes e traz inúmeras observações subsidiárias em seu desenvolvimento. Descreve o cuidado providencial de Deus com o seu povo. É recordado o movimento do povo e de seus antepassados dentro e fora da Terra Prometida. Dedicam-se uma atenção especial a Moisés como o enviado para ser governante e juiz do povo. Do mesmo modo como José antes dele, Moisés fora rejeitado pelo povo, apesar de escolhido por Deus, e a rejeição do povo se estendeu à adoração de Deus, que os israelitas substituíram pela idolatria. Contudo, apesar de suas faltas, o povo preservou o tabernáculo portátil de Deus no deserto e, depois, na Terra Prometida, até substituí-lo pelo templo construído por

<sup>14</sup> Assim, Markus Bockmuehl, *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics* (Edinburgh: T & T Clark, 2000) p. 49-83; Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The question of Continuity* (New York: Crossroad, 1999), p. 156-58, são céticos quanto à conexão com Levítico 17–18 e acreditam que a condição é na verdade um compromisso pragmático para tornar mais fácil a convivência dos cristãos judeus rigorosos com os crentes gentios.

Salomão. Nesse momento, Estêvão afirma que Deus não mora em casas feitas por mãos humanas e acusa os judeus de não obedecerem aos profetas. Sua fala passa então a acusá-los, no lugar dos cristãos, de desobediência a Deus, em razão à sua rejeição dos profetas, conduzindo à morte de Jesus e à desobediência da lei. A idéia sugerida é que Deus não está restrito a um templo fixado num único lugar, mas se move com o seu povo para onde quer que os fiéis se dirijam. O discurso não chega a declarar que Deus agora habita uma nova morada construída não por mãos, mas composta pelos crentes como igreja, no entanto Estêvão fica muito perto de fazê-lo. Nada é dito sobre o Messias, embora ali esteja se formando uma tipologia, à espera de ser desenvolvida em relação a Moisés como governante e salvador, ou redentor do povo.

A história é repetida e ampliada de um ponto de vista diferente em Atos 13. O período anterior a Moisés é ignorado e a atenção se dirige à provisão divina de líderes para o povo: os juízes, Saul e Davi. Então há uma rápida mudança para o descendente de Davi, Jesus, que foi morto pelos governantes e levantou-se dos mortos. A ressurreição de Jesus é vista como o cumprimento das promessas de Deus aos judeus na Bíblia. Como em Atos 2, as profecias sobre a vida depois da morte não foram cumpridas de forma demonstrável no caso de Davi, mas sim no caso de Jesus, o que confirmaria ser ele o herdeiro de Davi, a respeito de quem as profecias foram feitas.

Os dois discursos resumem a história dos judeus em termos de rejeição da liderança provida por Deus, o que levou à rejeição de Jesus e à sua justificação por Deus. A rejeição de Jesus é assim a parte final de um padrão de comportamento que remonta às origens israelitas. Porém, apesar da rejeição passada, Jesus foi enviado, em primeiro lugar, como o Salvador dos judeus e, somente depois que eles o rejeitaram, é que os apóstolos se voltaram para os gentios. No plano de Deus existe uma prioridade na oferta do evangelho aos judeus. O padrão se repete no livro de Atos, ao longo do qual os apóstolos sempre se dirigem primeiramente a um judeu em qualquer local que estejam. Na verdade, a audiência inicial incluía freqüentemente prosélitos e devotos, os limites não estavam tão claros assim. O que se ajusta à crença expressa por Paulo de que o evangelho era em primeiro lugar para os judeus (Rm 1.16).

Segue-se que, embora os judeus tenham um antecedente de fracassos em reconhecer os agentes de Deus e cumprir as suas ordens, o Messias mesmo assim foi enviado primeiro a eles (At 3.26), prioridade que Lucas mantém em sua narrativa da missão (At 13.46). Na verdade, ele chega perigosamente próximo de sugerir que é apenas quando e porque os judeus rejeitaram o evangelho que os missionários se voltam aos gentios. É difícil acreditar que seja isso o que ele pretendeu dizer, pareceria mais provável que a intenção fosse declarar que os gentios substituíram os judeus infiéis como povo de Deus, sem pretender que tenham sido evangelizados somente em razão dos judeus perderem sua fé.

*A missão em um campo cada vez mais amplo.* No final de Atos 15, adequadamente, a narrativa teológica em Atos atingiu este ponto: o evangelho foi oferecido

primeiro aos judeus e depois aos gentios, com os quais se está formando um povo que crê e é salvo. A partir daí, a história trata da missão de Paulo e de suas prisões. Porém, Atos é de tal modo organizado que a missão de Paulo já fora informada antes de Atos 15, e o restante da narrativa é uma extensão dos eventos em Atos 13-14. O que a segunda parte de Atos acrescenta à narrativa que foi até então relatada?

Primeiro, a narrativa explora mais extensamente o que acontece quando Paulo entra em contato com gentios sem nenhuma relação com o judaísmo. A situação já havia surgido antes, em Atos 13.6-12 e 14.8-20. Na última narrativa, ambientada em Listra, Paulo e Barnabé se reúnem com os adoradores de deuses pagãos, e a parte registrada de sua mensagem trata da realidade do único Deus vivo, o Criador. No passado, o Senhor deixara os gentios por si mesmos, embora sem descuidar de supri-los graciosamente em suas necessidades e, portanto, dando prova de sua existência e bondade. O tema é desenvolvido mais completamente na cena de Atenas, onde novamente a mensagem está relacionada com realidade de um Deus que não precisa de adoração humana, mas que estabeleceu a vida das nações de tal forma que as pessoas pudessem encontrá-lo sem incorrer na idolatria. A culpa do mundo que falhou em perceber os sinais da realidade de Deus permanece exposta, e o julgamento avaliará tudo. A história caminhou para o seu apogeu com a revelação daquele a quem Deus deliberou executar esse julgamento.

Acima de tudo, a narrativa revela o modo pelo qual a missão sucede sob a orientação e o cuidado de Deus. Até certo ponto, ela faz pouco mais do que acrescentar notas marginais ao que a precedeu. Poderia se dizer que seu objetivo principal é fornecer uma evidência adicional da aprovação divina à missão de Paulo aos gentios. O propósito de Lucas é demonstrar o progresso da Palavra de Deus.

A propósito, deveríamos mencionar o significado da narrativa de Apolo e a dos discípulos em Éfeso. Em ambos os casos, vemos pessoas que parecem ter conhecido apenas o batismo de João, sem receber nenhuma instrução cristã. Manifesta-se a necessidade de uma educação mais completa no evangelho, conforme o entendimento de Paulo. No caso de Apolo, é um fato discutível se ele havia recebido o Espírito. A frase "fervoroso de espírito" (At 18.25) provavelmente deveria ser entendida como "fervor no Espírito".<sup>15</sup> Lucas certamente não relata que ele recebeu batismo cristão. No caso dos discípulos em Éfeso, é evidenciado que não haviam recebido o Espírito e, devido a essa falta, eles foram batizados e receberam a imposição de mãos, depois do que o Espírito veio sobre eles com sinais evidentes. Assim, é destacada a importância da doutrina correta e do dom Espírito.

Ao final de Atos 20, a missão de Paulo alcança sua conclusão preliminar, seguida por sua detenção e prisão. O discurso de Paulo aos líderes da igreja em Mileto funciona assim como um tipo de encerramento da narrativa, oferecendo uma visão geral de como Paulo compreendia seu trabalho missionário, o qual também se pretende ser um modelo para os líderes congregacionais locais. Ele

<sup>15</sup> Turner, *Power from the High*, p. 389.

resume a sua mensagem dirigida aos judeus e gregos como sendo o evangelho da graça de Deus, culminando em um apelo ao arrependimento e à fé no Senhor Jesus. Paulo repousa o fundamento desse apelo na compra da igreja por Deus com seu próprio sangue (Atos 20.28).<sup>16</sup> O que sugere fortemente que a igreja era algo novo, sendo as idéias de que Lucas simplesmente imaginou um povo de Deus permanente, ampliado pela inclusão dos crentes gentios, não são totalmente precisas. Há, de fato, um novo povo de Deus em continuidade com o antigo, mas agora composto de crentes no Messias. A vinda de Cristo marca um novo começo. A adequada denominação dada ao povo de Deus na era anterior pode ser aplicada a ele, como, por exemplo, rebanho de Deus (At 20.28) ou os santos (os “santificados”, 20:32).

*Paulo, prisioneiro — e ainda assim, um missionário.* Mas, a história não ainda não está completa, ainda restam oito capítulos (quase um quarto do livro). Esses se ocupam de Paulo como prisioneiro, e vários temas teológicos emergem.

Primeiro, é evidente que mesmo detido, em geral dentro de uma prisão, Paulo continua a sua missão, sendo eficaz no testemunho cristão. É difícil não perceber que Lucas dedicou tanta atenção a essa situação da vida de Paulo com o objetivo de descrever as duras realidades que os cristãos podem enfrentar em suas vidas para dar testemunho de Cristo. O princípio paulino de que “em meio a muitas tribulações nos é necessário entrar no reino de Deus” (At 14.22) é por fim exemplificado em sua própria vida. Deus permanece no controle absoluto, permitindo assim o sofrimento de Paulo (do mesmo modo que Jesus), no entanto, o seu sofrimento será usado para transmitir o evangelho. As apresentações perante os juizes se tornaram a ocasião para o testemunho (At 9.15). Paulo chega a ser colocado na lista para comparecer diante do mais alto tribunal, o do imperador em Roma, mas não há nenhum registro autêntico de tal evento em Atos ou em outro lugar. Porém, se Paulo não recebe o apoio de seres humanos, ele é visto sendo protegido por outros meios. A longa narrativa de sua viagem a Roma sem dúvida é contada em parte por seu vívido interesse, mas também porque a salvação do navio do desastre e a proteção subsequente de Paulo contra o envenenamento por cobra são indicações de que Deus o guardava com sua graça (cf. claramente em Atos 27.24; 28.6).

Segundo, as narrativas das audiências públicas de Paulo e os procedimentos legais a que foi submetido propiciam o registro de suas respostas às acusações levantadas contra ele, a saber: que Paulo pregava em todos lugares contra o povo judeu, suas leis e seu templo (At 21.28). O apóstolo rememora mais uma vez os diferentes aspectos de sua própria história, de como ele se tornou uma testemunha de Jesus Cristo.

<sup>16</sup> A referência só pode ser ao sangue de Cristo. Falar do próprio sangue de Deus pode parecer uma surpresa e, por isso, alguns comentaristas retraduzem assim o grego: “Com o sangue de seu próprio”, que é uma tradução possível, mas certamente incomum.

Na primeira audiência (At 22.1-21), a narrativa relata as ações e declarações de Deus ou Cristo quando Paulo foi chamado para ser testemunha em vez de perseguidor, e como especificamente lhe foi dito para deixar Jerusalém e ir ao encontro dos gentios. A palavra "gentios" leva a multidão a interromper seu discurso: a história do judaico zelo religioso de Paulo e a do papel do respeitado judeu Ananias em sua conversão parecem haver sido ao menos toleráveis, mas depois irrompeu uma onda antigentílica.

Na segunda de suas apresentações públicas, diante do Sinédrio (Atos 23), Paulo opta por oferecer as credenciais judaicas de seu ministério, enfatizando que as suas crenças eram aquelas do judaísmo, especificamente dos fariseus, já que ele acreditava na esperança da ressurreição. Nesse ponto, os fariseus se diferenciavam muito dos saduceus, que negavam a possibilidade de ressurreição. Mais uma vez é sustentada a continuidade da fé cristã em relação a um segmento do judaísmo.

Na terceira ocasião, Paulo de novo enfatiza que o caminho de sua vida estava de acordo com a devoção judaica, com a observância ritual da lei e das obras de amor (atos de caridade), e mais uma vez ele afirma a esperança da ressurreição (At 24.10-21; cf. At 23:6).

Finalmente, em Atos 26, Paulo comparece perante o governador romano Félix e o rei judeu Agripa. Uma vez mais a mensagem cristã é defendida como sendo um cumprimento da esperança dos judeus. De fato, Paulo no passado a rejeitara e resistira a ela, mas agora havia tido a experiência pessoal com o Jesus ressuscitado e o reconheceria como Senhor. Por meio de Jesus, ele fora comissionado para ser uma testemunha, sendo-lhe prometida proteção contra os seus agressores judeus e ordenado-lhe que testemunhasse aos gentios, de forma que estes pudessem se tornar membros do povo de Deus, contanto que se arrependessem e se voltassem para Deus.

Por conseguinte, durante todo o seu percurso, Paulo reafirma a sua lealdade ao judaísmo e ao modo de vida judaico, e também insiste que o seu chamado foi para dar testemunho de Jesus aos gentios e judeus. Em tal contexto, não é suscitada a questão se os gentios arrependidos também precisavam manter a lei e viver por ela. A ênfase é antes no fato de que ser cristão não implica no abandono da lei pelos crentes judeus.<sup>17</sup>

Apesar da insistência de que o cristianismo não é incompatível com um modo de vida judaico, Paulo continua alvo de ataque. Mas isso leva à questão sobre o que ele tinha feito de errado que representasse uma ofensa aos olhos dos romanos. Os romanos entram em cena porque ocorrera uma erupção de desordem pública envolvendo Paulo. A princípio, parece que Paulo era o responsável por ela (particularmente se, conforme alegado, ele houvesse trazido gentios para dentro

<sup>17</sup> Isso estaria em desacordo com a narrativa anterior em Atos, onde Pedro fica sabendo que nenhum alimento é impuro e (por implicação) que nenhum povo é impuro? Tem-se a impressão de que na prática houve um certo relaxamento da lei para os crentes judeus.



da área proibida no templo). No entanto, o apóstolo surge como o alvo da violência da turba, e a pergunta é se ele fez alguma coisa sob a lei romana que constituísse uma ofensa. A resposta é dada pelo orador Tértulo que acusa Paulo de ser um causador de problemas pertencente à seita dos nazarenos, que havia tentado profanar o templo. A resposta de Paulo é objetar pela falta de evidências das últimas acusações (que desaparecem de vista) e admitir que possui um conjunto sectário de crenças dentro do judaísmo. O resultado das investigações decide que Paulo até ali não fizera nada de errado que incorresse na jurisdição romana, sendo ordenado que fosse posto em liberdade. Mas ele permanece sob custódia, com o caso indefinido, e em consequência apela a César, em vez de permitir que o seu caso retorne para a corte judaica. O ponto de debate teológico é então que as crenças de Paulo não poderiam ser consideradas um delito penal sob a lei romana, ainda que os oficiais romanos não o tratem inteiramente de modo justo.

A oposição judaica a Paulo continua até o final do livro. Quando Paulo chega em Roma, duas coisas são surpreendentemente encobertas. A primeira é a relação de Paulo com os crentes cristãos residentes em Roma e ao seu redor: eles estão por perto (At 28.14-15), mas não ouvimos falar nada sobre Paulo se encontrar com os crentes de Roma. A segunda é o resultado do processo judicial. De acordo com certa leitura de Atos, Lucas já dera suficientes indicações do martírio de Paulo em Roma e não seria preciso se referir ao fato explicitamente (At 20.23-24,38; cf. At 21.10-14). Mas, conforme uma outra leitura, o resultado poderia ter sido bem sucedido e Paulo libertado. Para Lucas, essa não é uma questão relevante. Melhor dizendo, o livro termina com um quadro de Paulo continuando a proclamar o evangelho, cujo testemunho se origina nas Escrituras judaicas. Alguns judeus acreditam e outros rejeitam a mensagem. No caso dos últimos, a profecia em Isaías 6.9-10 é cumprida. Assim, Paulo se volta, como em ocasiões passadas, para os gentios com uma esperança de melhor aceitação.

Isso quer dizer que a missão para os judeus terminou? A questão é controversa, mas a visão mais provável é que a salvação de Deus continua disponível a qualquer judeu que se arrependa e acredite nas boas-novas.

## TEMAS TEOLÓGICOS

**Deus e seu propósito.** Já observamos a centralidade de Deus em Atos como o iniciador da ação: o Senhor prediz em termos mais gerais o que deve acontecer através das Escrituras, especialmente em relação a Cristo, e então com detalhes mais precisos por meio de vários agentes, divinos e humanos.<sup>18</sup> Para alguns estudiosos, isso sugere que o curso da história é predeterminado, quase estabelecido

<sup>18</sup> Ver especialmente John Squires, "The Plan of God", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, eds.: I. Howard Marshall & David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), p. 19-39.

por um destino impessoal, e de uma tal extensão que talvez ultrapasse a compreensão do qualquer outro escritor no NT. Um elemento de necessidade ("deve acontecer") paira sobre a narrativa no Evangelho e em Atos, mas de forma mais notável no último.

Conforme vimos, porém, esse elemento não é consistente. É preciso fazer uma clara distinção entre determinismo, em que Deus controla o que deve acontecer, e orientação divina, na qual Deus diz ao povo o que fazer ou os encoraja em suas realizações. Podemos ainda distinguir com nitidez entre o determinismo de ações nas predições detalhadas e gerais, e aquilo que poderia acontecer. Existem ocasiões no livro de Atos em que as pessoas fazem coisas por sua própria iniciativa, e outras vezes em que elas agem sob uma orientação divina que pode chegar à compulsão (At 20.22).<sup>19</sup> E certamente há situações em que coisas acontecem aos indivíduos (como tempestades no mar) sobre as quais eles não têm nenhum controle. Essa mistura de tipos de motivação sugere que um curso predeterminado e detalhado de ação quase nunca ocorre no relato de Lucas.

É certamente verdade que as autoridades que agiram contra Jesus foi "para fazer tudo o que a tua mão e a tua vontade predeterminaram que se fizesse" (At 4.28), ainda que eles cometessem atos pecaminosos ao fazê-lo (At 2.23), mas isso não implica que todos os atos pecaminosos foram planejados de antemão, muito menos movidos por Deus. Em alguns casos as respostas positivas das pessoas ao evangelho podem parecer predeterminadas por Deus (At 13.48; 16.14; cf. Lc 24.45), mas a possibilidade de desobediência ao chamado divino é levantada por Paulo (At 26.19-20),<sup>20</sup> sendo que em outras ocasiões não há nada que sugira ser a resposta das pessoas ao evangelho algo diferente de sua própria decisão (por exemplo, At 2.37).

O tema, portanto, não é desenvolvido tão consistentemente para resultar num determinismo absoluto; mas, a marca do plano e propósito de Deus sendo efetivado continua dominante. Funciona para encorajar os leitores de que o propósito de Deus será cumprido, apesar de qualquer oposição e sofrimento que possa haver.

**Segundo as Escrituras.** O plano de Deus está particularmente predito nas Escrituras. De todos os escritores do NT talvez seja Lucas o mais articulado sobre o fato de que o estabelecimento da igreja, e sua missão, é objeto de profecia, estando, desse modo, estreitamente associado à vinda do Messias no plano de Deus. É por essa razão que Lucas escreveu o Evangelho e Atos. Existe um uso muito considerável das Escrituras em Atos, em particular nas falas dos vários personagens e não propriamente na estrutura narrativa. Uma parte importante do

<sup>19</sup> Atos 16.6-7, no entanto, provavelmente signifique apenas que Deus disse aos missionários para não fazerem alguma coisa e eles obedeceram.

<sup>20</sup> Isso é sem dúvida uma figura de linguagem (lítótes), mas ela de fato suscita a questão se Paulo, pelo menos de acordo com Lucas, poderia ter resistido à eleição por Deus como o seu "instrumento escolhido" (At 9.15).

material bíblico, sem dúvida, é usada, podemos dizer, de uma maneira apologética, para demonstrar a partir das Escrituras o que o Messias seria e faria, afirmando assim que apenas Jesus corresponde ao perfil pessoal e à descrição da missão (At 17.2-3,11). Mas também é de especial importância para Lucas que a criação da igreja de judeus e gentios pudesse ser vista como profetizada nas Escrituras (At 13.47; 15.16-18). A efusão do Espírito que iniciou a formação da igreja está claramente prenunciada numa passagem bíblica que também anuncia quais pessoas o Senhor chamará para a salvação (At 2.17-21).<sup>21</sup>

**História da salvação.** Estes dois fatores, o plano de Deus e a sua esquematização nas Escrituras, implicam que Lucas pretendia fazer uma “história da salvação”, uma expressão que pode ser entendida como carregada de várias nuances. Conforme o uso de Oscar Cullmann, o conceito “história da salvação” informa que a salvação de Deus provém de seus atos na história, dos eventos que serão entendidos como ações divinas, como a libertação dos israelitas do cativeiro do Egito e, depois, da Babilônia, e predominantemente na vinda, morte e ressurreição de Jesus. A insistência nos atos de poder de Deus na história contraria qualquer sugestão de que as pessoas são essencialmente salvas por um ato de pregação que pouco ou nada diz respeito ao modo da ação divina e/ou produz uma decisão existencial nos ouvintes, sem dúvida possibilitada somente pela pregação de Cristo, mas perigosamente perto de não ser muito mais do que uma decisão humana.<sup>22</sup>

Ao mesmo tempo, a expressão supõe uma atividade contínua de Deus estendendo-se ao longo da narrativa contada no AT, de forma que a vinda de Jesus é o verdadeiro apogeu do que se fez antes por via de expectativas e profecias. As Escrituras então se tornam a herança de uma igreja cujas raízes se assentam firmemente na atividade passada de Deus, ao criar um povo para si. Essa atitude desconsidera qualquer tipo de marcionismo teológico, que rejeita o AT em razão das Escrituras cristãs.<sup>23</sup>

Mas também existe a implicação de que a atividade de Deus se prolonga no futuro, numa história contínua da missão cristã, da qual Lucas narrou somente a primeira fase.

<sup>21</sup> Para mais detalhes ver Darrell L. Bock, “Scripture and the Realization of God’s Promises”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, eds.: I. Howard Marshall & David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), p. 41-62. Ver ainda Darrell L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987); Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Luke’s Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995); e minha contribuição ao comentário em desenvolvimento sobre o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (eds.: Gregory K. Beale & D. A. Carson) a ser publicado por Baker.

<sup>22</sup> Ver discussão na nota 20 do capítulo 5, sobre as posições contrárias de Rudolf Bultmann e Oscar Cullmann.

<sup>23</sup> É irônico que, de todos os Evangelhos, Marcião adote Lucas como o seu preferido, embora não sem um considerável procedimento de amputação.

Como vimos anteriormente, tem-se afirmado que Lucas desenvolveu tal compreensão como uma resposta à “demora da *parousia*”. Argumenta-se que os primeiros cristãos consideravam a vinda de Cristo como o início dos últimos dias e esperavam a vinda do Filho do homem (identificado com Jesus), sendo a chegada da nova era quase imediata. Para eles a vinda de Jesus marcava, de fato, o fim da história. Mas o tempo passou e o apogeu esperado não se concretizou. A igreja precisava revisar a sua teologia das duas eras tendo o advento de Cristo como linha divisória. O que vemos na obra de Lucas é uma interpretação na qual a história da salvação continua no futuro até a distante *parousia*. O tempo da igreja e de sua missão preenche a lacuna que se abriu entre a vinda de Cristo e o tempo do fim, enquanto a presença do Espírito e sua atividade agem teologicamente como um tipo de substituição da *parousia*. Assim, a vinda do Espírito é a solução de Lucas à decepção causada pela demora da *parousia*, a qual, agora reservada a um futuro distante, perde o seu significativo papel anterior como o fator predominante na teologia cristã.

Já vimos que essa interpretação é de vários modos vulnerável. Em relação aos nossos primeiros críticos, deve-se acrescentar o fato de ser muito duvidoso que a igreja primitiva tenha sido dominada assim pela expectativa da *parousia*. É bem mais provável que o tipo de concepção, aqui atribuída à teologia posterior de Lucas, já estava realmente presente numa fase muito anterior. Parece claro que a experiência do Espírito Santo, como evidência decisiva da realidade da nova era, retroage tão longe no tempo quanto é possível observar. Deveríamos entender a história mais em termos de duas eras: a de Israel (caracterizada por uma realização parcial e pela promessa) e a de Cristo e sua igreja (caracterizada pelo cumprimento da promessa e sua continuidade). Existe obviamente uma distinção entre o período que compreende o antes e o depois da ressurreição de Jesus, e o do Pentecostes; porém, trata-se de duas fases da era do cumprimento. E, além disso, não se trata simplesmente de que para Lucas a *parousia* tenha perdido o significado que possuía para os primeiros cristãos ao ser adiada indefinidamente. Por fim, John Nolland nos advertiu contra entender a história da salvação em três períodos nitidamente delineados; em vez disso há o que ele chama de repetições e gradação.<sup>24</sup>

**O advento de Cristo.** Dentro do amplo período do cumprimento, existem três eventos principais: o advento de Cristo,<sup>25</sup> a vinda do Espírito e a missão da igreja.

Primeiro, existe a vinda daquele a quem Lucas singularmente chama de “o Messias do Senhor / de Deus” (Lc 2.26; 9.20; At 4.26; a frase equivale ao mais familiar “Servo do Senhor”: Atos 3.13,26; 4.27,30). Alguma coisa da compreensão

<sup>24</sup> John Nolland, “Salvation-History and Eschatology”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, eds.: I. Howard Marshall & David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), p. 70-76.

<sup>25</sup> Eu lamento por essa expressão embaraçosa e impessoal, mas algum termo se faz necessário para expressar a totalidade de Cristo e do que ele fez, quer dizer, incluir a vinda da pessoa e a atividade que ela realizou.

sobre Jesus apresentada por Lucas em Atos já havia sido exposta neste capítulo. Em Atos, a ressurreição, ascensão e glorificação de Jesus possuem um significado especial. Lucas é o único dos evangelistas que descreve a ascensão como um evento separado da ressurreição, e ambos os eventos são significativos. A ressurreição é importante porque estabelece o triunfo de Deus sobre a morte, na pessoa de Jesus, e proporciona uma sólida base para a esperança da ressurreição, que os cristãos compartilhavam com os fariseus. A ascensão é importante porque estabelece a posição de Jesus como Senhor e Messias (At 2.33-36). Para Lucas, o Messias é o governante autorizado do reino de Deus. Para semelhante pessoa, o título de "Senhor" é sempre apropriado, mas a alternância entre Jesus e Deus como "Senhor" em Atos e o uso da "linguagem de Deus" (assim como o "nome") com referência a Jesus servem para estabelecer um tipo de equivalência funcional entre Jesus e Deus, que correspondem ao fato de que Jesus também é reconhecido como o Filho de Deus (At 9.20; 13.33).

Alguns estudiosos consideram que Atos entende Jesus como elevado a esse grau pela primeira vez em razão de sua ascensão, sendo esse um exemplo do tipo de cristologia conhecida como adocionismo ou cristologia de duas fases, na qual existe uma diferença entre o estado de Jesus antes e depois da ressurreição.<sup>26</sup> Tal concepção é refutada pela forma como o menino Jesus é estabelecido como o Filho de Deus desde o seu nascimento (Lc 1.32) e ao longo do Evangelho — motivo pelo qual Lucas pode se referir a Jesus como "Senhor" ao fazer a narrativa do Evangelho.<sup>27</sup> Lucas parecer compartilhar da típica cristologia da humilhação / exaltação, na qual o Jesus terreno é o Senhor que surge em um humilde disfarce de servo e não é reconhecido pelas pessoas em geral. Mas não precisamos apelar ao Evangelho como prova da questão. A ressurreição de Jesus não é simplesmente o resultado da decisão divina de criar um homem bom, antes, Jesus era o Único Santo a quem a morte não pôde alcançar (cf. At 2.24).

Quando Pedro se refere a Jesus simplesmente como "um homem" (At 2.22), ele está expressando como Jesus se aparentava durante o seu tempo de vida (At 5.28). Deve haver algum significado no fato de que o julgamento final acontecerá por meio do homem a quem Deus designou e preservou, ressuscitando-o dos mortos, e não por Deus ou algum agente divino (At 17.31).

No interior de Atos, as breves descrições da vida de Jesus servem para mostrar que Deus estava operando a salvação por seu intermédio, e que ele não era reconhecido, mas antes antagonizado pelo homens que o levaram à morte. A oposição humana foi contrariada por Deus que o ressuscitou dos mortos, e em todo caso,

<sup>26</sup> Tem sido sugerido que Atos 3.20 poderia significar que Jesus não seria investido como Messias até o seu retorno, sendo no momento o messias-designado. No entanto, essa interpretação improvável apenas seria possível numa fonte pré-Lucas, pois em Atos 3.18 Cristo é o sujeito do sofrimento.

<sup>27</sup> Lucas 7.13, 19; 10.41 *et al.* As personagens humanas no Evangelho não se dirigem a Jesus como "Senhor" durante a sua vida, exceto em Lucas 1.43,76; 19.34, embora se refiram a ele como "Senhor" de um modo que apresenta um tom mais profundo do que mero respeito.

isso foi permitido de acordo com o plano de Deus. Mas uma explicação do porquê Deus o permitiu e para que propósito (caso haja algum) isso serviu está surpreendentemente ausente da pregação apostólica. Certamente, em Atos 20.28, a igreja foi “comprada” por Deus e feita sua posse especial pelo “sangue” que (em qualquer interpretação; ver p. 167-68) apenas pode se referir ao sangue de Jesus e, conseqüentemente, à sua morte. Isso se liga à manutenção da referência ao corpo e ao sangue de Jesus em Lucas 22.19-20.<sup>28</sup> Para Lucas, a ressurreição e ascensão de Jesus estabelecem a sua condição como o autor da salvação, aquele que concede o arrependimento e o perdão de pecados (At 5.30-31).

A condição humana implicada é, portanto, de pecado e culpa. No caso das autoridades judaicas, isso se resume à rejeição de Jesus, da qual o povo compartilha a culpa, a não ser que os judeus efetivamente repudiem o que foi feito a Jesus e o aceitem como o Messias e Senhor. No caso dos gentios, considera-se que eles vivem na ignorância de Deus, e a sua salvação encontra-se em aceitar a Jesus e arrepender-se de sua idolatria. Tem sido debatido que o que está realmente errado com os gentios nada mais é do que a ignorância, sendo que eles precisam então ser “ajudados” e não “salvos”. Porém, tal interpretação não se sustenta diante do tenebroso quadro do pecado gentio que surge em Atos.<sup>29</sup>

**Salvação e o Espírito Santo.** Uma bênção primordial da salvação é, portanto, o perdão de pecados, ou, na linguagem paulina, a justificação (At 13.38-39), com sua contraparte positiva, a vida eterna (At 13.46). Posto de outro modo, as pessoas são trazidas das trevas para a luz (At 26.18), e a linguagem característica de Jesus é preservada nas referências à entrada no reino de Deus. Ora, ela depende da autoridade de Deus em perdoar o pecado, e essa autoridade foi compartilhada com Jesus. Deus opera por meio de seu agente. Mas Atos, como verificamos, virtualmente silencia sobre o lugar que a morte de Jesus ocupa nisto, embora saibamos pelo restante do NT, e não antes das primeiras tradições contidas nas cartas, que “Cristo morreu pelos nossos pecados”.

Ao lado do perdão de pecados, o dom do Espírito Santo é também um componente essencial da experiência da salvação (At 2.38). Em dois exemplos a aparente ausência do Espírito é tratada como uma situação que precisa ser remediada, isto é, nos casos dos crentes samaritanos que haviam recebido o batismo cristão e dos discípulos em Éfeso que receberam o batismo de João (At 8.14-17; 19.1-7). Num caso mais à frente, o dom do Espírito precedeu o batismo cristão (At 10.44-48). Nos dois casos anteriores, a imposição de mãos foi aplicada aos convertidos, mas não há qualquer menção dessa prática em outra parte com relação aos demais convertidos.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> A respeito da omissão de Lucas 22.19b-20 em algumas fontes textuais, ver nota 18 do capítulo 5.

<sup>29</sup> Ver Christoph Stenschke, “The Need for Salvation”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, eds. I. Howard Marshall & David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998), p. 125-44.

<sup>30</sup> A imposição das mãos também era praticada ao se comissionar as pessoas para a missão (At 13.3).

Essa evidência fragmentária, e aparentemente inconsistente, é usada por alguns intérpretes pentecostais e carismáticos para argumentar que os dois casos confirmam que para Lucas o dom do Espírito deve ser, ou normalmente é, uma experiência subsequente à conversão e ao perdão, sendo ela não tanto um aspecto da salvação quanto mais propriamente uma instrumentalização do crente para o serviço cristão. Contudo, embora não esteja expressamente dito que os convertidos no dia de Pentecostes receberam o Espírito naquele exato momento, essa é a conclusão natural de Atos 2.38.<sup>31</sup>

Não resta, certamente, nenhuma dúvida de que o Espírito em Atos está principalmente associado com a orientação e o comissionamento para a missão e a proclamação cristã. Os indivíduos crentes são preenchidos com o Espírito quando estão a ponto de falar no nome de Cristo, da mesma maneira que para Paulo o poder do Espírito torna a palavra dos evangelizadores efetiva no coração dos ouvintes (1Ts 1.5; 1Co 2.4). Assim como não surge qualquer contradição quando uma pessoa que já se encontra plena do Espírito recebe um preenchimento adicional (At 6.5; 7.55).

Apesar dos preenchimentos subsequentes à conversão, deveria restar pouca dúvida de ser normal aos olhos de Lucas que todos os crentes recebessem o dom do Espírito na conversão, sendo considerada anormal a ocasião em que isso não ocorresse. Também fica patente que os primeiros cristãos experimentavam fenômenos que eram entendidos como indicativos da presença do Espírito, incluindo ocasionalmente o dom de línguas ou de profecia, ou simplesmente um sentimento de alegria (At 13.52). Tais manifestações poderiam nem sempre ser autênticas. Sabemos por Paulo e João que nem toda mensagem declarada como inspirada pelo Espírito Santo de fato o era, e que as manifestações do Espírito precisavam ser testadas, sendo que o mesmo se aplicava a outras experiências do Espírito. O dom do Espírito Santo era parte da promessa da salvação (At 2.38) e, por isso, funcionava para criar a garantia de salvação. Em Atos, Lucas cala-se quase completamente sobre os efeitos do Espírito no desenvolvimento cristão — não há nada parecido com o vigor de Romanos 8.1-17 —, mas ele associa o Espírito com a alegria (At 13.52).

**A igreja, os judeus e os gentios.** A experiência da salvação é associada à entrada para a igreja. A questão teológica fundamental em Atos diz respeito à relação da igreja com Israel e os gentios. Lucas se refere significativamente aos crentes cristãos como “discípulos”, com isso indicando que há uma continuidade básica entre os seguidores de Jesus antes da Páscoa e os crentes depois dela. Ele também revela com clareza que há uma entidade chamada Israel que consiste de judeus e prosélitos. Para eles, Deus enviou o Messias, e a salvação consiste na aceitação do Messias. O fracasso em agir assim é equivalente à apostasia de Israel. Ao mesmo tempo, os gentios se tornam membros do povo de Deus pela fé no Messias, e

<sup>31</sup> Cf. Turner, *Power from on High*, p. 359.

portanto surge uma situação nova, na qual o povo de Deus consiste em judeus circuncisos e gentios incircuncisos. A igreja primitiva não considerou fácil a tarefa de enfrentar essa situação quer seja em sua terminologia ou em sua prática. O uso do termo *Israel* para se referir à igreja como o “novo Israel” só se desenvolveu gradualmente, e a tendência era usar “Israel” como um termo para os judeus (At 2.22; 4.10; 5.21). Existe ainda uma questão, que pode não passar de um detalhe, sobre se os gentios são admitidos ao povo de Deus já existente ou se os judeus e gentios crentes formam um novo povo de Deus que se mantém em continuidade com o antigo.<sup>32</sup>

Nós já havíamos observado que, para Lucas, os judeus crentes continuaram seguindo a lei de Moisés em relação à circuncisão e à outros assuntos, inclusive o de fazer votos e oferecer sacrifícios. Qualquer sugestão de que Paulo estaria defendendo um modo de vida não-judaico para os judeus é repudiado (At 21.24). Ao mesmo tempo, parece haver um enfraquecimento das atitudes judaicas no que diz respeito à questão dos alimentos e da associação com os gentios. De sua parte, os gentios, ao menos em certas áreas, deveriam fazer algumas concessões para tornar mais fácil aos crentes judeus immanarem-se com eles. Conforme vimos, às vezes se afirma que nessas questões Lucas é um tanto pragmático e não parte de princípios.<sup>33</sup> É mais provável que a verdade seja esta: Lucas descrevia uma igreja que enfrentava problemas práticos e que se movia por um caminho pragmático, em diferentes velocidades e em áreas diversas. Não deveríamos esperar, portanto, uma descrição da igreja completamente consistente e livre de tensões.

**Líderes e missionários.** A teologia de Lucas é seletiva em seus interesses. Ele não se ocupa demasiadamente da estrutura da igreja. Mas é importante, em sua concepção, que a igreja primitiva tivesse um total de doze apóstolos, afigurando-se assim como figuras simbólicas, cuja missão é essencialmente dar testemunho a Israel sobre o Messias. A questão de eles governarem sobre Israel (Lc 22.30) não é novamente suscitada, exceto talvez em Atos 1.6, e a sua função é antes a de testemunhas. Depois de Atos 15, eles desaparecem da narrativa. Isso ocorre porque o interesse passa a ser a missão gentílica e o seu missionário mais importante, Paulo. Paulo e Barnabé são designados “apóstolos” em Atos 14.4,14 e, em particular nesse último versículo, o uso do título parece bastante deliberado. É a única indicação de que Lucas sabia (como ele de fato deve ter sabido) ser essa a designação preferida de Paulo, em outros lugares ele reserva a designação apenas aos Doze. Parece provável que Lucas se concentre na função dos Doze como o estabelecimento da continuidade na igreja com o período pré-páscoa. Ele deixa bem

<sup>32</sup> A primeira posição está particularmente associada à obra de Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). A diferença entre ela e a última (e preferível) concepção pode não ser assim tão grande. Não obstante, surgem importantes diferenças sobre o papel da continuidade da lei para os crentes judeus e gentios.

<sup>33</sup> Ver especialmente Stephen G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).



claro que a liderança da igreja em Jerusalém estava nas mãos dos Doze, juntamente com um grupo chamado “anciões”, que aparece de repente em Atos 11.30 sem uma palavra de explicação. Mas não há nenhuma razão para que Lucas não devesse ter reconhecido a extensão do termo “apóstolos” para outros cristãos engajados na missão.

Também devemos ter em mente um outro desenvolvimento. No princípio, era natural para os cristãos em Jerusalém pensar em si mesmos como “a igreja”, com algum tipo de jurisdição ou autoridade sobre outros grupos de cristãos. Mas, com a crescente expansão da igreja, outras congregações surgiriam, as quais se viam mais relacionadas com os missionários fundadores ou, então, como grupos independentes em irmandade com outras congregações cristãs. Certamente Paulo não pensou nas congregações que ele fundou como submetidas ao controle da igreja em Jerusalém. Essas são relações e questões que Lucas não apresenta de maneira específica, mas elas fazem parte do cenário que ele estava tentando descrever e interpretar.

O que é importante para Lucas é a função dos apóstolos como testemunhas de Cristo e os eventos de salvação. Tem sido proposto que apenas os apóstolos realmente atuaram como testemunhas, no sentido restrito do termo, e que a tarefa dos demais crentes que vieram depois foi repetir o testemunho apostólico, em vez de testemunhar por si mesmos.<sup>34</sup> Essa pode ser uma interpretação correta de como Lucas usa a terminologia, mas soa um pouco pedante. Nos deveríamos aceitar um uso menos rigoroso do termo *testemunha* quando aplicado às pessoas que não foram testemunhas oculares de Cristo, mas, não obstante, experimentaram por si próprias a realidade da salvação. Paulo fica estritamente fora das qualificações de Lucas para apóstolo (ele não esteve com Jesus durante a sua vida terrena) e, assim, o termo *testemunha* já é, no caso dele, usado num sentido um pouco mais amplo (At 22.15).

## CONCLUSÃO

A estrutura da teologia de Lucas em Atos é idêntica à dos evangelhos sinóticos, pois está moldada pelo judaísmo daquela época. Ao mesmo tempo, a contextualização da narrativa no mundo greco-romano mais amplo demonstra com clareza o modo pelo qual o entendimento cristão da realidade continua em contraste com a idolatria politeísta da época: há uma crítica à idolatria, embora a realidade dos poderes espirituais do mal seja admitida.

O tema principal é que Deus elevou e exaltou o Jesus crucificado para ser o Messias e Senhor, por meio de quem são oferecidos o perdão e o Espírito Santo a

<sup>34</sup> Ver Peter Bolt, “Mission and Witness”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, eds.: Howard Marshall & David Peterson (Grand Rapids, Mich.: Carlisle: Paternoster, 1998), p. 191-214, especialmente p. 210-12.

todos os que clamem pelo Senhor. Desse modo, está havendo a formação de um povo de Deus, constituído por crentes judeus e gentios, que se ergue em continuidade a Israel, mas que agora está sendo reconstituído em torno do Messias. Os seguidores de Jesus estão comprometidos em completar o plano de salvação de Deus a ser pregado ao mundo inteiro.

Desenvolvendo esse tema mais detalhadamente, podemos notar os seguintes elementos importantes:

1. Todos, sejam judeus ou gentios, são ordenados a clamar pelo Senhor Jesus para serem salvos. Isso se aplica aos judeus — que são, de certa maneira, considerados culpados pela morte de Jesus devido à associação com os seus líderes — e aos gentios, que são entendidos como pecadores.
2. O Evangelho tratou do que Jesus começou a fazer e ensinar. Em Atos, o Mestre continua a estar ativo como o Senhor que tem o poder de salvar e dar o dom do Espírito a todas as pessoas. Arrependimento e fé, manifestados na submissão ao batismo, são a resposta apropriada à proclamação.
3. A exaltação de Jesus mostra-o como o Messias e Senhor, tendo sido comissionado por Deus para derramar o Espírito e compartilhando de certas funções divinas em uma tal extensão, que nem sempre fica claro se o termo Senhor se refere a Deus Pai ou a Jesus.
4. A continuidade da missão terrena de Jesus é visualizada na preservação do uso do termo discípulo para o convertido, mas a consciência de igreja se amplia, delineando-se um desenvolvimento de congregações com lideranças próprias. A missão está principalmente nas mãos dos doze apóstolos, mas o grupo aumenta de vários modos, por exemplo, com os sete, com Paulo e seus companheiros.
5. A missão começa com os judeus, mas logo se estende aos gentios, que passam a integrar o povo de Deus, mas não são obrigados a serem circuncidados.
6. Os crentes judeus continuam praticando a sua própria lei e seus costumes, mas os crentes gentios não são obrigados a fazer mais do que seria esperado de gentios que convivam ao lado de judeus.
7. Pouco se diz sobre a função da morte de Jesus para alcançar salvação e mais ênfase é colocada em sua condição suprema como o Senhor exaltado.
8. A esperança da *parousia* não é abandonada, mas toda a ênfase em Atos encontra-se sobre a responsabilidade missionária da igreja na era atual.

## CAPÍTULO 7

# A TEOLOGIA DOS EVANGELHOS SINÓTICOS E ATOS



Em nossa análise dos três evangelhos sinóticos e de Atos não pudemos evitar alguns elementos de comparação entre eles, uma vez que analisamos a teologia de Mateus à luz de sua suposta dependência de Marcos e em seguida vimos Lucas em relação a Marcos e Mateus, e, além disso, ainda analisamos até certo ponto a ligação entre Lucas e Atos. Existem várias dimensões a serem levadas em conta nos Evangelhos: as relações que guardam entre si, a sua relação com Jesus e com a tradição de Jesus, e a relação entre as imagens de Jesus registradas nos Evangelhos e aquelas da igreja primitiva ou mesmo a imagem de Jesus retratada por Lucas. A isso deveríamos acrescentar uma quarta dimensão: a relação entre os evangelhos sinóticos e o Evangelho de João.

Como o propósito deste livro é expor a teologia ou teologias dos escritores de Novo Testamento, em vez de empreender uma história do desenvolvimento do pensamento, não tentarei discutir com pormenores como o quadro apresentado nos evangelhos se relaciona com a realidade histórica da missão de Jesus. Eu já dei indicações de não ter motivos para contestar o fato de que as narrativas dos evangelhos estão firmemente arraigadas em tradições sólidas. A discussão sobre a relação entre a teologia joanina e a dos evangelhos sinóticos será tratada após nossa análise da literatura de João. Assim, nossa tarefa no momento é dar prosseguimento ao estudo comparativo das teologias dos evangelhos sinóticos, cotejando-os com o quadro teológico apresentado por Atos. O objetivo não é escrever uma síntese detalhada a seu respeito, mas sim investigar se formam um conjunto harmonioso.

Uma comparação dos três evangelhos entre si mostra, naturalmente, uma complexa teia de semelhanças e diferenças. Nas discussões de Mateus e Lucas, eu já havia indicado que parece haver uma considerável concordância geral entre suas apresentações teológicas. Precisamos agora explorar esse campo de forma mais completa e verificar se essa impressão inicial se justifica. Devo admitir que

provavelmente sou o tipo de pessoa cujo viés ou tentação é ver as semelhanças e minimizar, ou até mesmo não notar, as diferenças. Portanto, minhas observações podem tender à parcialidade. Mas fico, entretanto, impressionado pela harmonia essencial que existe entre as teologias dos três evangelhos. Todos eles contam a narrativa de Jesus de forma semelhante: isso fica imediatamente óbvio pelo grande número de perícopes que eles têm em comum e, em especial, pelo modo como muitos dos ditos de Jesus demonstram um alto grau de conformidade verbal. Na verdade, há diferenças significativas na forma de expressão e na impressão geral que passam, sem dúvida devido às variações de contexto e posicionamento no texto. Uma parte razoável das diferenças poderia ser caracterizada como mudança na ênfase, o que leva certos temas a serem privilegiados em um ou alguns dos evangelhos, e a ocuparem uma posição secundária em outros. Por exemplo, o "segredo messiânico" de Marcos não figura de forma tão proeminente nos evangelhos posteriores, embora não esteja completamente ausente, assim como o interesse de Lucas pela pregação é abrandado, porém, mais uma vez, não está ausente nos outros evangelhos. Contudo, apesar dessas e de outras características individuais, existem bons motivos para acreditar que os evangelhos oferecem essencialmente a mesma teologia da missão e doutrina de Jesus.

Como a teologia desenvolvida por Lucas em Atos pode ser classificada em relação à dos Evangelhos? Lembremo-nos uma vez mais que Atos é a segunda metade de uma obra composta de duas partes, e devemos fazer uma distinção entre a época de Jesus e a de suas testemunhas. Lucas está, desse modo, indicando com toda a clareza que as duas épocas guardam entre si uma íntima relação e que não bastaria contar apenas a história de Jesus. Também era necessário mostrar aos cristãos de que modo passamos da época de Jesus para o período em que estamos agora. Alguns estudiosos argumentam que Lucas estava fazendo uma retrospectiva das origens cristãs, a partir de uma data próxima do final do primeiro século. Por esse ângulo era possível ver todo esse intervalo de tempo até a chegada de Paulo em Roma como o período do estabelecimento das origens e bases da igreja cristã, bem como de sua missão contínua. Para outros estudiosos, Lucas narrou a história até o ponto em que ele se encontrava, não muito depois de Paulo ter chegado em Roma. Fica claro que ele viu esse fato como um ponto decisivo no plano divino, mas, com toda a certeza, não como o fim da história. Lucas não somente estava escrevendo com uma esperança viva do retorno de Cristo, mas também muito consciente de que a missão cristã não havia, ainda, cumprido a tarefa de levar seu testemunho de Cristo até "os confins da terra" (At 1.8).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A sugestão de que essa expressão se referia a Roma deve ser rejeitada; devemos pensar antes no extremo ocidente como era concebida então a antiga Gades (a moderna Cadiz). Ver E. Earle Ellis, "The End of the Earth" (Acts 1.8), *BBR* 1 (1991): p. 123-32.

O principal argumento contra essa conclusão é que a tarefa em Atos 1.8 foi dada aos apóstolos enquanto testemunhas de Jesus e que tal testemunho era restrito a eles e a Paulo. Paulo pode ser considerado como tendo, em princípio, chegado ao confim da terra ao pregar em "Roma como

Tal abordagem extrapola os limites dos outros autores que aparentemente escreveram apenas evangelhos. Conforme já vimos, isso não quer dizer que Lucas tivesse uma nova compreensão da história da salvação, que incluiria, pela primeira vez, a era da igreja. Ao contrário, ele estava demonstrando que o propósito de Deus não apenas previa a vinda do Messias, mas também o estabelecimento da missão cristã de testemunhar o evangelho. Nesse ponto, a sua teologia pode ser considerada como mais conscientemente eclesiástica do que a dos outros evangelistas.

Isso tem sugerido a alguns pesquisadores que a perspectiva de Lucas se associa ao catolicismo primitivo, com a sua compreensão da igreja como uma instituição responsável pela concessão da salvação, caracterizada pelo desenvolvimento de uma organização hierárquica e pelas origens do ofício eclesiástico. Porém, essa compreensão é francamente imprópria para Lucas, que não estava interessado na organização nem no ofício da igreja, e sim muito mais preocupado com o avanço da Palavra. Lucas, como os outros evangelistas, está mais propriamente interessado em explicar aos crentes como o caminho cristão começou, contando-lhes a história de seus primórdios.

A teologia de Atos é, portanto, essencialmente uma teologia da missão, descrevendo a missão da igreja primitiva e concluindo enfaticamente que essa deve continuar sendo a natureza da igreja, mesmo que haja oposição e perseguição.

O que devemos perguntar agora é se a posição teológica do Evangelho de Lucas é a mesma de Atos: os dois livros são teologicamente consistentes? Eu devo argumentar que a resposta a essa pergunta é sem dúvida afirmativa, modulada pela lembrança de que Lucas está fazendo duas coisas diferentes. No primeiro livro, ele está narrando a vida terrena e a obra de Jesus, enquanto que no segundo Lucas relata o que os primeiros cristãos pensavam sobre o Mestre após a sua ressurreição. Tal mudança de perspectiva inevitavelmente significa a existência de diferenças, mas apenas as do tipo que seriam de se esperar historicamente. A estrutura básica da teologia nos dois livros é a mesma.

Prosseguiremos, então, com mais algumas comparações entre os próprios evangelhos; entre Atos e o Evangelho de Lucas e entre Atos e os outros evangelhos sinóticos.

**A identidade de Jesus nos evangelhos.** A introdução de cada evangelho possui uma importância especial na criação das expectativas do leitor. A narrativa de Marcos sobre Jesus começa de forma um tanto abrupta com Jesus vindo de Nazaré para ser batizado, enquanto Mateus e Lucas apresentam suas narrativas do nascimento, indicando em termos claros a origem divina de Jesus, levando os

representante de todo o mundo" (C. K. Barrett, *Acts*, 2 vols. [Edimburgo: T & T Clark, 1994, 1998] 1:80-81; cf. Peter Bolt, "Mission and Witness", in *Witness to the Gospel: The theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall & David Peterson [Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998], p. 191-214, especialmente, p. 210-12). Mas esse argumento repousa sobre uma interpretação limitada do testemunho, ela ignora o fato de que Paulo não estava presente para receber a comissão em Atos 1 e deve se deparar com os argumentos lingüísticos dados por Ellis.

leitores desde o início a vê-lo como o Filho de Deus e Messias. Porém, não é exatamente isso o que Marcos diz aos seus leitores em suas primeiras palavras: “Princípio do evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus”, o qual é identificado por Deus como “meu Filho amado; em ti me agrado” (Mc 1.1, 11)?<sup>2</sup> Nós ficamos com a impressão de que, mais do que em Mateus e Lucas, Marcos está convidando os seus leitores a acompanhar os primeiros contemporâneos de Jesus naquela viagem de descoberta sobre quem era na verdade o carpinteiro de Nazaré. Mateus e Lucas são mais inclinados a tomar por certa a posição de Jesus e a concentrarem-se sobre o que ele disse e fez.

As diferenças também ficam evidentes ao término da narrativa. Todos os três evangelhos contêm as mesmas proclamações futuras de que o Filho do homem deve morrer e ressuscitar dos mortos. No caso de Marcos não é possível ter certeza se ele deliberadamente concluiu a narrativa com a descoberta do túmulo vazio, deixando a ponderação de seu significado para os seus leitores, ou se ele incluiu alguma narrativa do fenômeno da ressurreição. Mateus retrata essencialmente o ressurgimento de uma figura que se mostra agora glorificada e majestosa, sendo objeto de adoração. O evangelista proclama a sua onipotência e apresenta seu comando senhorial, que é de alcance cósmico. Lucas, por outro lado, traça um retrato mais doméstico, no qual Jesus aparece como outro ser humano (admitidamente não reconhecido no princípio) que está preparado para discutir a crucificação, a ressurreição e o messiado com os seus discípulos, reaparecendo então em outra cena de refeição, onde ele dá instruções em vez de ordens. Contudo, o elemento de adoração não está ausente de Lucas, e a figura senhorial de Mateus chama os seus discípulos de “meus irmãos”. Os motivos paradoxais de senhorio e fraternidade são comuns aos dois evangelhos. E os três evangelhos têm a mesma espantosa revelação de um túmulo aberto com uma presença angelical.

A cristologia que se desenvolve entre os dois pólos mostra a mesma mistura de constantes e de ênfases variadas. Não há necessidade de se provar que Jesus é um ser humano — isso é dado como certo — e, nesse momento, não havia uma ameaça de docetismo a ser enfrentada.<sup>3</sup> Marcos está interessado em mostrar Jesus, o Messias, como o tema principal de sua narrativa e, então, especificamente como o sofredor. Mas a filiação divina é, pelo menos da mesma forma, uma categoria importante e, embora em alguns casos possa ser simplesmente uma alternativa ao messiado, várias passagens mostram que ela de fato se refere a uma relação

<sup>2</sup> Ver nota 3 do capítulo 3, sobre a questão a respeito de a expressão “Filho de Deus” ser uma parte autêntica de Marcos 1.1.

<sup>3</sup> Docetismo (do gr. *dokēō*, “parecer”) é a crença de que o Jesus terreno não era um ser humano real, mas antes uma figura divina temporariamente transformada para se parecer com um ser humano, mais ou menos do modo como os deuses gregos poderiam assumir um corpo humano para tomar parte na vida terrena. A representação do Jesus ressuscitado, em Lucas 24, como um ser humano real, de carne e osso, é uma outra questão: ali o fato é que o Jesus ressuscitado não é um fantasma incorpóreo, ao passo que o docetismo diz respeito à natureza de Jesus antes de sua morte.

particular com Deus que é exclusiva de Jesus.<sup>4</sup> Nós vimos como Marcos evita nomear diretamente Jesus como Messias e destaca a relutância do Mestre em se tornar conhecido quer seja pelos demônios ou por outras pessoas. Muito mais freqüente é o termo “Filho do homem” que, conforme o Evangelho o apresenta, pode ser compreendido à luz de Daniel 7 e dos apocalipses posteriores que nele se basearam (4Esdras, 1Enoque) — apesar de que Marcos provavelmente estivesse ciente de seu significado como uma expressão usada para autodesignação, que identificaria o seu usuário como um ser humano igual aos outros. No primeiro sentido, a expressão identifica Jesus como uma figura que é atualmente humilde e humilhado, mas cuja autoridade será um dia revelada e exercitada abertamente. Outras pessoas se dirigem a Jesus com o respeito devido a um mestre, mas às vezes vão além (Mc 10.47-48, mas comparar com Mc 10.51).

Esse padrão geral é recorrente nos outros dois evangelhos. Porém, seria verdadeiro dizer que em cada um destes a identidade de Jesus é apresentada de forma menos ambígua ao leitor. Em Mateus, encontramos mais o uso de “Filho de Davi”, que é empregado como forma de tratamento por pessoas que o vêem como o Messias e alguém capaz de realizar obras poderosas. O sentido mais profundo de tais formas se reflete nas freqüentes referências feitas por indivíduos que lhe prestam reverência. De modo semelhante, em Mateus e Lucas há o uso de *kyrie* como um tratamento concedido a Jesus, o qual, nas ocasiões em que aparece, sugere uma reverência mais profunda do que simplesmente aquela devida ao mestre no contexto judaico. Mateus também traz o importante nome Emanuel para Jesus, significando em sua emprego que “Deus está conosco”, o que deve ser lido à luz da promessa em Mateus 18.20 de que Jesus estará com os fiéis reunidos em seu nome. Nesse momento, o horizonte é aberto para o tempo em que Jesus não estiver mais fisicamente na terra (cf. Mt 28.20).

Várias outras maneiras pelas quais Jesus é compreendido são significativas. Em Mateus, encontra-se o conceito de Jesus como um novo Moisés, mas isso não está explícito nos outros Evangelhos; não obstante, reaparece de modo significativo em Atos 3.22-23. Outro tema importante é o de Jesus em relação à Sabedoria. Conforme vimos, a evidência a esse respeito é um tanto ambígua. Em Mateus, Jesus ocasionalmente fala ao modo da sabedoria, mas eu me inclino a concordar com os que acreditam que sua identificação com a Sabedoria está apenas presente de uma forma muito tênue, ou mesmo não se apresenta em absoluto. A identificação com o Servo de Javé (Is 40.55) aparece implícita em Marcos 10.45 (Mt 20.28) e explícita nas citações bíblicas de Mateus 8.17, Mateus 12.17-21 e Lucas 22.37. O quadro até aqui apresentado possui duas facetas: ele revela a condição e a missão de Jesus como o agente designado por Javé, mas também registra a sua humilhação e sofrimento como o mensageiro rejeitado.

<sup>4</sup> As declarações em Marcos 1.11; 9.7; 13.32; 14.61 não dão margem a qualquer outro filho de Deus ao lado de Jesus.

**O lugar das Escrituras.** De tudo o que foi dito, fica claro que as questões sobre a identidade de Jesus são suscitadas e respondidas por referências às Escrituras hebraicas. Nelas são buscadas as profecias e os padrões a serem cumpridos por Aquele que virá, para então seus elementos serem comparados com as palavras e ações de Jesus, indicando que ele corresponde, de fato, às descrições bíblicas. Essa abordagem é particularmente característica de Mateus, cujo Evangelho contém inúmeras e longas citações acompanhadas pela declaração de que os acontecimentos relacionados a Jesus ocorreram a fim de que a Escrituras pudessem ser cumpridas. As passagens bíblicas são citadas por Mateus como narrador, ele as usa para explicar aos seus leitores o sentido completo de quem é Jesus e do que ele faz. As citações servem também para mostrar que Deus tinha um plano ou padrão que aguardava conclusão e que agora se realizava. Essas citações, que aparecem principalmente na primeira metade do Evangelho, distinguem-se do modo como Jesus e ocasionalmente outras personagens fazem referências às Escrituras no curso de um debate ou explicação; em tais casos, o interesse é um pouco menos na profecia e mais direcionado às exigências de Deus em relação ao seu povo. Em Lucas, encontramos um padrão na citação de passagens: elas são escolhidas por se referirem à vinda do Messias e especificamente à sua morte e ressurreição, defendendo-se então que tudo foi cumprido por Jesus. Esse procedimento é atribuído aos primeiros pregadores de Atos (de modo característico em At 17.3), mas também se encontra no próprio Evangelho, onde o Jesus ressuscitado expõe as Escrituras relativas ao Messias da mesma maneira (Lc 24.25-27, 44-46), assim como nas profecias da missão da igreja (Lc 24.47-48). Existe ainda um rico emprego das Escrituras através de alusões e da linguagem bíblica, em vez de citações formais, como nas narrativas de nascimento de João e Jesus. Em parte, tais empregos provavelmente refletiam o modo contemporâneo das pessoas comporem novas poesias e cânticos com base no material bíblico. As narrativas da morte de Jesus são igualmente expressas por alusões bíblicas. Mateus e Lucas levam adiante o que já se encontrava no Evangelho de Marcos, no qual Jesus e o narrador citam direta e indiretamente as Escrituras. Percorrendo todos os três evangelhos, mesmo quando não são feitas citações e alusões efetivas, existe o forte sentido de que Jesus está ali para realizar um propósito divino prenunciado e declarado nas Escrituras.

**A identidade de Jesus nos evangelhos em comparação com Atos.** Em Atos, Jesus é apresentado da maneira como se esperaria de uma continuação do Evangelho de Lucas. O Evangelho havia preparado o caminho para Atos ao manifestar Jesus como o Messias e Filho de Deus, cuja identidade foi posta em jogo por sua morte na cruz. A narrativa termina com a sua ressurreição e entrada na glória, ambas vistas como estando em acordo com as Escrituras. Desse modo, a tarefa da missão prossegue com o objetivo de levar as pessoas a reconhecer Jesus como o Messias. No Evangelho, o tema de Jesus é o reino de Deus, mas a ênfase repousa na salvação, que está associada ao estabelecimento da lei de Deus pelo Messias e ao conseqüente apelo ao arrependimento e discipulado. Assim, o mesmo padrão geral é visto em Atos. Pela ressurreição se confirma que Jesus é o Messias. A proclamação



do reino, já compartilhada pelos discípulos, continua naturalmente por meio deles, sendo inevitável que a ênfase mude do reino para o Messias. Seria possível remotamente se imaginar algum outro acontecimento além desse? É com certeza uma importante mudança de ênfase, mas a mensagem ainda é essencialmente a mesma: o novo modo pelo qual Deus está agindo para estabelecer o seu reino. Portanto, isso ainda pode ser apresentado como, de fato, um chamado ao discipulado, um termo estendido a todos os que respondem à mensagem. *Discípulo* é muito raramente usado pelos personagens de Atos (At 15.10), sendo, portanto, uma expressão do autor. Significativo a esse respeito é Atos 14.21, onde Lucas usa o verbo “fazer [...] discípulos” para explicar o que é o evangelismo. Naturalmente, a condição do discipulado passa da fidelidade a um líder terreno para tudo aquilo que está relacionado ao novo contexto pós-ressurreição. A essência é um reconhecimento de que a pessoa terrena, Jesus, era verdadeiramente o Messias e que o seu reino continua, embora ele tenha subido ao céu e não esteja mais presente fisicamente.

Há uma diferença entre a linguagem teológica de Mateus, que concebe Jesus como espiritualmente presente com os discípulos (como também João; ver Mt 1.23; 18.20; 28.20), e a de Atos, no qual, ao contrário, há uma série de intervenções do céu por meio de anjos, visões e vozes divinas — não obstante, o Senhor (Jesus) promete estar com Paulo (At 18.10). De forma semelhante, em Atos, o Espírito Santo pode tanto estar continuamente com os discípulos como descer sobre eles em ocasiões especiais. No entanto, esse duplo modo de representar as realidades espirituais também é encontrado nos escritos de Paulo. Os dois modos não são incompatíveis entre si.

Nos evangelhos, a evidência de que Jesus é o Messias é tripla. Primeiro, existe o caráter de Jesus: seu ensino com autoridade e sua proclamação do reino em palavras e ações — ele age como o Messias. Em segundo lugar, há o apelo às Escrituras, que confirmam que ele corresponde ao quadro ali apresentado. E, em terceiro, surge a sanção dada pela ressurreição. Fundamentalmente, o testemunho da ressurreição significa as três coisas: o fato de Jesus estar vivo, o fato de isso corresponder às suas próprias profecias e às das Escrituras, e o fato de que somente Deus a poderia ter realizado, declarando assim implicitamente que Jesus é o Messias. Nos evangelhos, esse testemunho está muito restrito às narrativas da ressurreição. É pouco proeminente em Marcos, onde a ênfase repousa no reencontro dos discípulos com Jesus na Galiléia (Mc 16.7; cf. Mc 14.28). Mateus dá mais ênfase na superação das dúvidas dos discípulos sobre se Jesus realmente havia ressuscitado, mas também ele apresenta a visão do Senhor onipotente. Enquanto em Lucas, muito mais ênfase recai na discussão sobre a correspondência entre o quadro bíblico do Messias e o papel de Jesus.

Quando voltamos a Atos, encontramos os mesmos elementos presentes, no entanto surge um novo ponto: o testemunho dos que viram Jesus ressuscitado, com o acréscimo considerável de uma maior exploração da evidência bíblica sobre o papel do Messias. Nas declarações das personagens, pouco é informado sobre a

vida terrena de Jesus. No sermão a Cornélio (At 10.37-39), pode-se perceber que havia espaço na pregação para uma digressão sobre a vida de Jesus. Pode ser que, já havendo contado tal história no Evangelho, Lucas não viu necessidade de repeti-la em Atos. O fato de Jesus ter sido um ser humano emerge naturalmente. Ele é identificado como profeta, da mesma forma que Moisés, e também como o servo de Deus, o que, até certo ponto, equivale à aplicação desse termo para o rei (At 4.25) no Antigo Testamento, porém seu uso especificamente ecoa Isaías 40-55.

Em Atos, Lucas debruça-se sobre a evidência bíblica a respeito da morte e ressurreição de Jesus. O caráter extraordinário da ressurreição e a necessidade para superar o escândalo da cruz teriam, inevitavelmente, obscurecido a narrativa do que Jesus disse e fez. A preocupação nos sermões é oferecer a confirmação precisa de que Jesus é o Messias, mas a condição de "Senhor" é especificamente acrescentada. É um esclarecimento do papel do Messias, mas ao mesmo tempo destaca a cristologia da expressão em termos puramente judaicos. Jesus é agora o Senhor exaltado e glorificado (At 2.33; 3.13; 5.31), visto como assentado ao lado de Deus no céu (At 2.34; 7.55-56) e com um papel futuro de juiz do mundo (At 17.31). Essa nova colocação significa que ele está agora numa posição de autoridade que antes não exercia, ou não exercia da mesma maneira em sua vida terrena. A oração é dirigida a ele (At 7.59) e obras poderosas são realizadas em seu nome (At 3.6; 4.10, 30; 16.18; cf. Mc 9.38-41; Lc 10.17). Inevitavelmente é esse Senhor glorificado que ocupa o palco central.

Existe, portanto, um desenvolvimento natural entre a cristologia dos evangelhos e a de Atos, já que se acredita que Deus ressuscitou Jesus dos mortos e o exaltou.<sup>5</sup>

**A compreensão de Deus.** A característica mais significativa na teologia (em sentido restrito) dos evangelhos é o modo pelo qual a compreensão de Deus como Pai se torna central e se desenvolve distintamente. Para os discípulos de Jesus, assim como para Jesus, Deus é vivenciado como um Pai amoroso que cuida de seus filhos e com quem eles têm uma relação pessoal e íntima, expressa na oração. Essa relação não foi visivelmente destacada em Marcos, no qual aparecem apenas três referências a Deus como o Pai de Jesus (Mc 8.38; 13.32; 14.36) e uma como o Pai dos discípulos (Mc 11.25), contudo uma dessas referências é de importância crucial pelo uso de *Aba*. O quadro é notadamente diferente em Lucas e, em especial, no livro de Mateus, onde Deus é freqüentemente referido por Jesus como "meu pai" ou como

<sup>5</sup> Eu tenho examinado a continuidade e o desenvolvimento entre Lucas e os outros evangelhos e Atos supondo que percebemos o começo da cristologia nas narrativas dos evangelhos e, então, o seu desenvolvimento ulterior à luz da ressurreição e de uma consideração mais completa em Atos. A questão histórica surge intensamente nessa conexão, visto que é comum a muitos estudiosos argumentar que o Jesus histórico não usou, em absoluto, uma linguagem cristológica. Os estudiosos que adotam tal visão atribuem um grau muito maior de criatividade à igreja primitiva. Eu também estou assumindo que a cristologia expressa em Atos é essencialmente a da igreja primitiva, embora reconhecendo que até certo ponto a apresentação foi formatada por Lucas.

“seu pai”. Uma expressividade característica de Jesus se reflete nessa linguagem, ainda que algum de seus usos seja atribuído à edição do Evangelho.

Em Atos, essa compreensão de Deus é periférica. A expressão é limitada às declarações do Jesus ressuscitado (At 1.4, 7) e às de Pedro (At 2.33), o que se explica à luz da falta de declarações diretamente dirigidas aos crentes sobre a sua relação espiritual com Deus. Isso corresponde ao modo pelo qual, nos evangelhos, Jesus em geral falou sobre Deus em termos de sua paternidade apenas aos seus discípulos.

Em todos os evangelhos, a missão de Jesus ocorre de acordo com a vontade de Deus, do modo como já fora revelado nas Escrituras. O advento de Jesus, a natureza de sua tarefa, a rejeição e crucificação sofrida, e a sua ressurreição são todos considerados como eventos que deviam ocorrer porque Deus os planejou, estabelecendo nas Escrituras o padrão que Jesus deveria seguir. A forma como as Escrituras são usadas para esse propósito varia de evangelho para evangelho, mas a compreensão subjacente é a mesma. As Escrituras formam a estrutura dentro da qual a teologia é feita em cada caso, e também são determinantes em estabelecer o modo de vida que Deus espera dos seguidores de Jesus. As Escrituras são interpretadas por Jesus de tal modo que seria possível dizer que o seu ensinamento as incorpora e se ergue sobre elas.

O tema de Deus como o iniciador soberano de tudo o que é concluído em e por Jesus é central em Atos. O ensino de Lucas no Evangelho e em Atos indica, além disso, como a missão dos discípulos de pregar o evangelho aos judeus e gentios faz parte do mesmo plano e está prenunciada nas Escrituras.

Orar a esse Deus é parte integrante da vida de Jesus e de seus seguidores. Todos os evangelhos sinóticos registram que Jesus orou e esperou que os seus discípulos orassem, o que realmente era natural no contexto da religião judaica. Orar inclui uma alegre ação de graças (Mt 11.25-26, semelhante a Lc 10.21), súplicas a Deus para realizar obras poderosas, pedidos para orientação e força, intercessão pelos oponentes, confissão de pecado e pedidos, tudo baseado na garantia de que Deus é um Pai amoroso aos discípulos e irá responder às suas orações, mesmo se a resposta desejada não vier imediatamente. O quadro em Atos é essencialmente semelhante, mas pode incluir a oração dirigida a Jesus (At 7.59).

**Pecado e necessidade humana.** Nos evangelhos a missão do Messias é proclamar por palavras e atos a vinda do reino de Deus. O estabelecimento do reino de Deus será visto como a superação e derrota de Satanás e seu reino, resultando na libertação dos cativos que ele mantém, quer seja por possessão demoníaca, doença, pecado ou por marginalização social resultante do abuso de poder. O que coloca Jesus em oposição àqueles cujas atividades contribuem para a injustiça e uma sociedade não-compassiva. Sua pregação afirma com vigor a condenação dos líderes da sociedade judaica por terem fracassado no cuidado do povo.

Em seu conjunto, Atos apresenta menos desse elemento. A ênfase muda para o pecado das pessoas em geral, mas, especialmente, no que diz respeito aos judeus, por sua rejeição de Jesus como o Messias. Tal tipo de mudança deveria

ser realmente esperado, uma vez confirmada a centralidade de Jesus na proclamação dos primeiros cristãos.

**A mensagem de Jesus e o discipulado.** Em Marcos, a atividade de Jesus é identificada especificamente com a proclamação do reino de Deus, suscitando a pergunta sobre quem é Jesus. Essa proclamação é caracterizada como evangelho ou boas-novas. Ela traz a cura ao doente e ao inválido, liberta as pessoas de Satanás e dos demônios, e concede perdão aos pecadores. Ela também traz uma nova concepção de como a vida deveria ser vivida. A resposta à proclamação é entendida em termos de arrependimento e fé, porém mais peso é colocado sobre o discipulado, ou seja, o compromisso pessoal com Jesus e tudo o que decorre desse compromisso: a auto-renúncia e o completo comprometimento com Jesus e o evangelho. Os termos “vida eterna” e “ser salvo” também são empregados para significar os benefícios para aqueles que são discípulos.

Essencialmente o mesmo quadro é apresentado em Mateus. Aqui a natureza da nova vida é explicada com muito mais detalhes. Existe o reconhecimento mais completo de que uma nova vida comunitária se desenvolverá entre os seguidores de Jesus.

Em Lucas, há mais ênfase na salvação e nos benefícios do discipulado, o suficiente para justificar a visão de que esse é um tema importante para ele. Ao passo que em Marcos a salvação está mais relacionada com a libertação final e a entrada no reino de Deus (Mc 10.26), em Lucas é algo a ser experimentado aqui e agora (Lc 19.9). No entanto, é difícil identificar qualquer diferença essencial em relação a Marcos. Seria possível se dizer que Lucas deu um nome ao que começou em Marcos.

Quando prosseguimos em Atos, “ser salvo” é a expressão característica para o benefício dado aos crentes. Um termo que possuía uma aplicação específica para a libertação do julgamento final assume um significado muito mais amplo, denotando a totalidade da libertação e a efetiva concessão das bênçãos de Deus. A mensagem dos apóstolos ainda pode ser resumida como a pregação do reino, mas também é a mensagem da salvação (At 13.26; 16.17).

É claro que há uma mudança na ênfase quando se passa da proclamação do reino de Deus, no sentido de se afirmar seu governo real, para o anúncio da salvação na forma das bênçãos de Deus àqueles que atendem a mensagem — sendo que o uso reduzido da linguagem do reino em Atos poderia ser vista como sugestão de que assim acontece. Porém, Atos 17.7 afirma claramente que o primeiro tema faz parte da mensagem. Atos 28.31 forma um *inclusio* com Atos 1.3 para indicar que a mensagem do reino é agora cada vez mais compreendida como um ensino sobre o Senhor Jesus Cristo.

**Discipulado e comunidade.** Desde o princípio existe uma comunidade de discípulos de Jesus em Atos, que se expandem rapidamente em Jerusalém e são caracterizados pelas atividades comunais. Por onde quer que os cristãos viajem em Atos, eles formam comunidades que se reúnem periodicamente — pode-se seguramente presumir que as atividades atribuídas aos cristãos de Jerusalém eram típicas

das novas comunidades que se formavam. Por conseguinte, há uma nova associação chamada "a igreja", e as comunidades individuais dentro dela são conhecidas como "igrejas".

Não há virtualmente nada disso nos Evangelhos. Existe um grupo de pessoas próximas a Jesus, homens e mulheres que se deslocam com ele, mas nada ouvimos dizer sobre indivíduos que aceitam a sua mensagem formando, eles próprias, comunidades distintivas em suas cidades e aldeias. A palavra *igreja* não é usada, exceto em Mateus 16.18 e 18.17. A última dessas referências poderia sugerir que a formação de tais grupos estava no pensamento de Jesus. De outro modo, nada descobrimos sobre a forma de vida daqueles que aceitaram a mensagem. Presume-se que continuaram vivendo de acordo com a religião e costume judaico (cf. Mt 5.23-24), mas nada se garante a esse respeito.

Os evangelistas não podem ser acusados de uma anacrônica leitura retrospectiva da vida da igreja no período anterior à Páscoa. Temos aqui uma nítida distinção entre o antes e o depois da Páscoa.

**A morte de Jesus.** A vinda do reino e o anúncio da salvação ocorrem nos evangelhos por absoluta decisão de Deus. A rejeição e morte de Jesus são vistas como a expressão da oposição ao plano de Deus. No entanto, todo o processo de rejeição, morte e ressurreição está registrado como acontecendo porque deve acontecer, conforme profetizado nas Escrituras. Ora, tal necessidade poderia ser interpretada com o significado de que Deus previu a oposição humana e a forma como ele responderia a ela, ou seja, a base principal do "deve" repousaria assim na realidade da oposição humana. No entanto, dificilmente seria isso. Além do mais, a razão para o "deve" não pode simplesmente recair no fato de "estar escrito" nas Escrituras, mas sim no testemunho dado pelas Escrituras do plano e propósito de Deus. A necessidade encontra-se naquilo que Deus determinou. Não há nenhuma explicação do por que Deus não intervém para impedir o sofrimento de Jesus (cf. a vívida pergunta em Mt 26.53).

Assim, qual era o propósito divino? Todos os evangelistas registram a Última Ceia na qual Jesus simbolicamente interpretou a sua morte iminente como uma ação sacrificial relacionada com o estabelecimento da aliança. Lucas esclarece que se tratava da nova aliança. A morte é entendida como sendo para o benefício de muitas pessoas, inclusive dos discípulos de Jesus, e Mateus acrescenta que era para o perdão de pecados. A adição de Mateus cria um eco das cenas iniciais nos evangelhos, onde o batismo de João era para o perdão de pecados. Tal evento, conscientemente colocado no começo da obra de Jesus, é reforçado pela declaração anterior em Mateus de que Jesus salvaria o seu povo de seus pecados (Mt 1.21) e pela afirmação de Zacarias de que João prepararia o caminho para o Senhor, "para dar ao seu povo conhecimento da salvação pelo perdão dos seus pecados" (Lc 1.77). O tema retorna ao final de Lucas, na instrução aos discípulos concernente à proclamação futura (Lc 24.47). Dentro da narrativa, o pecado é uma preocupação ocasional em Marcos (Mc 2.9-10; 3.28-29; 11.25), sendo muito mais freqüente nos outros evangelhos, onde as pessoas descritas como "pecadoras" aparecem com

uma certa constância, especialmente em Lucas. Deus perdoa os pecados simplesmente porque as pessoas se arrependem deles e asseguram não pecar no futuro? O etos judaico, com sua adoração baseada no sacrifício, indica que se considerava como verdade que a oferta do sacrifício<sup>6</sup> era necessária para a remoção do pecado e para a inauguração de uma aliança. Conseqüentemente, é apropriada a interpretação de Jesus de que sua morte era um sacrifício em favor do povo. Aqui podemos encontrar o principal fundamento para a necessidade de sua morte, correspondendo à declaração do propósito em Marcos 10.45 (Mt 20.28).

Lucas não registra a cena de Marcos 10.35-45. Isso pode ser, em parte, porque ela apresenta semelhanças com as declarações de Jesus em Lucas 12.50 e 22.24-27 (ver também Lc 19.10). A última delas, no entanto, está preocupada puramente com o serviço e o exemplo de Jesus, e não tem nada sobre a sua auto-doação como redenção. Aqui, todavia, é importante observar que existem outros exemplos de omissão de certos materiais no Evangelho de Lucas que são substituídos em Atos por algo equivalente, mas não necessariamente idêntico,<sup>7</sup> no caso, Atos 20.28 estaria cumprindo essa função.

Retomando Atos, descobrimos ali que a rejeição e morte de Jesus são temas dos sermões, nos quais se argumenta que, embora isso fosse a ação de pessoas más, não obstante, tudo aconteceu conforme o propósito determinado por Deus, sendo seguido pelo ato divino da ressurreição de Jesus dos mortos (algo que Deus estava determinado a fazer à luz de suas promessas sobre o Messias, expressas profeticamente em Salmos). O propósito dos sermões é superar o obstáculo do reconhecimento de Jesus como o Messias, criado por sua rejeição e morte: discute-se que Deus superou a morte ao ressuscitar e exaltar Jesus, dessa maneira justificando-o. E, em todo caso, a própria morte, embora levada a cabo por pecadores que agiram em pecado, ocorreu conforme o propósito de Deus. Os sermões não explicam qual seria esse propósito. Uma coisa é dizer que Deus não foi tomado de surpresa, engendrando rapidamente um esquema de salvação, mas que, de algum modo, havia planejado que a morte deveria ocorrer; outra coisa é afirmar qual foi o seu propósito com tal plano. Uma vez que os sermões estão principalmente relacionados à questão básica de superar o escândalo da cruz, era menos importante desenvolver o pensamento do sofrimento redentor nesse momento. O que de fato acontece é que os sermões declaram a exaltação de Jesus por Deus, a fim de que ele se tornasse um Salvador para Israel (At 5.31): a autoridade de Deus para perdoar e salvar foi transferida para Jesus. Apenas num lugar (At 20.28) é feita referência à igreja, a qual é comprada com o sangue de Jesus. Com exceção da declaração do

<sup>6</sup> Eu uso o termo num sentido mais amplo para incluir o ritual do cordeiro expiatório no Dia da Expição.

<sup>7</sup> Lucas não possui um correspondente a Marcos 13.32 no Evangelho, mas há um correspondente em Atos 1.7; cf. o tema de Marcos 7 (omitido no Evangelho) com o de Atos 10.11, e a omissão de Marcos 14.58-59 da cena do julgamento no Evangelho com um correspondente em Atos 6.13.

cálice, portanto, não há nenhuma outra referência explícita ao caráter sacrificial da morte de Jesus em Lucas-Atos. Pode-se dizer então que a narrativa de Lucas da doutrina da igreja primitiva está de acordo com o que foi dito no Evangelho e representa, de fato, o que os primeiros cristãos provavelmente aprenderam. No entanto, é surpreendente que o tema da morte de Cristo pelos nossos pecados — o qual temos plena razão em acreditar que tenha feito parte da pregação inicial — esteja virtualmente ausente de Atos.<sup>8</sup>

Várias explicações para a sua ausência têm sido propostas. Uma delas afirma que a pregação inicial aos judeus precisava se concentrar na superação do escândalo da cruz (1Co 1.23), e Atos apresenta um modo pelo qual isso foi alcançado. Uma segunda proposta diz que o desenvolvimento de uma teologia da cruz como evento redentor pode muito bem ter levado algum tempo e, portanto, Lucas estaria expondo as fases iniciais da doutrina.<sup>9</sup> Na verdade, à luz de 1Coríntios 5.3, não podemos fixar tal desenvolvimento muito tardiamente, mas é preciso lembrar que os processos não ocorrem com a mesma velocidade em todos os lugares. Terceiro, parece claro que algumas declarações da igreja primitiva de natureza doutrinária ou querigmática não mencionam expressamente a morte de Cristo pelos pecados ou pecadores. Assim, Filipenses 2.6-11 refere-se à cruz, mas não diz nada sobre sua finalidade redentora; 1Tessalonicenses 1.9-10 cita a ressurreição, mas não a cruz; 1Timóteo 3.16 ocupa-se simplesmente com a justificação de Cristo. Não vamos discutir o fato de tais declarações estarem ao lado de outras, da mesma época, que se referem à morte de Cristo pelos pecadores (e há mais destas), mas podemos simplesmente sustentar que, independentes da existência destas últimas, o evangelho poderia ter sido formulado em outros termos. Não obstante, é estranho que Pedro e Paulo não sejam descritos pregando o tema da morte de Cristo pelos pecadores. Uma primeira corrente de pregações restrita à identidade de Jesus como o Messias agora exaltado — e, portanto, futuro juiz — e o Salvador no presente é completamente concebível e plausível. Assim como a proclamação às pessoas com pouco ou nenhum contato com o judaísmo começaria muito naturalmente com uma advertência para abandonar o politeísmo e aceitar o Deus único.

É muito improvável que Lucas tenha reescrito a mensagem apostólica removendo cuidadosamente toda a referência à cruz como meio de salvação, num momento em que esse era o melhor do conhecimento cristão universalmente aceito.

<sup>8</sup> A explicação oferecida por alguns estudiosos de que a linguagem de Marcos 10.45 e o discurso da Ceia representam a teologia da igreja tardia, a qual foi lida retrospectivamente no tempo de Jesus, é insustentável. As evidências a favor do desenvolvimento precoce da interpretação dada pela igreja primitiva à morte redentora e sacrificial de Jesus, e os argumentos em prol da autenticidade do material do Evangelho não podem ser facilmente deixados de lado.

<sup>9</sup> O problema persiste, no entanto, já que o registro feito por Lucas da pregação de Paulo, na segunda metade de Atos, não mostra qualquer desenvolvimento para além da pregação inicial de Pedro, sendo que a definição de Paulo para o evangelho que ele pregou em Corinto inclui: "Cristo morreu pelos nossos pecados" (1Co 15.3).

Por que motivos ele teria procedido assim? O que ele fez foi apresentar uma compreensão de Jesus como o Messias exaltado, a quem Deus proveu autoridade para conceder a salvação e o dom do Espírito. É fundamentalmente a identidade de Jesus como o Messias que ele vê como o ponto em questão nas primeiras pregações. O ônus da prova deve recair sobre os que argumentarem que a primeira pregação foi em essência diferente dessa descrição.<sup>10</sup>

Se há plausibilidade em nosso argumento, então podemos entender como a pregação inicial sobre Jesus foi um adequado desenvolvimento a partir do modo como a história de Jesus foi relatada nos evangelhos. A identidade de Jesus como o Messias então exaltado por Deus continuou sendo o ponto básico na discussão com os judeus e em sua evangelização.

**O Espírito Santo.** Nos evangelhos há uma aceitação geral do papel do Espírito na inspiração dos autores bíblicos, conferindo-lhes compreensão profética (Mc 12.36 e par.). Esse papel continua na atividade dos indivíduos que recebem um comentário inspirado pelo Espírito a respeito dos eventos contemporâneos (Lc 1-2). Uma vez que a vinda do Espírito sobre o Messias foi prometida no Antigo Testamento, é apropriado que Jesus receba o Espírito no batismo, no início de seu ministério, de forma que possa ser guiado pelo Espírito, que também capacitará suas obras maravilhosas (que não serão o resultado de influência satânica ou demoníaca). Essa compreensão básica é matizada de vários modos. Marcos nos dá as explicações essenciais. Mateus e Lucas citam o respaldo bíblico (Mt 12.18; Lc 4.18). As referências paralelas em Mateus e Lucas mostram que as expressões sobre o poder de Deus têm a mesma força (cf. Mt 12.28; Lc 11.20). O modo de expressão de Lucas pode sugerir que Jesus desfruta do poder do Espírito em vez de ser controlado por ele. Mateus e Lucas associam a concepção de Jesus com a atividade do Espírito. Lucas possui um vocabulário distinto para expressar a plenitude do Espírito (Lc 1.15,41,67; 4.1). Parece haver uma certa tensão entre o conceito de Jesus como pessoa que precisa do Espírito para realizar a sua missão (como agente humano de Deus) e o de Filho de Deus, portanto possuidor de toda compreensão e poder que precisa para a sua tarefa. Pode-se supor que os evangelistas foram compelidos pela imagem do Messias do Antigo Testamento, sobre quem repousa o Espírito, e não viram qualquer incongruência na recepção do Espírito de Deus pelo Filho de Deus.

Todos os evangelhos registram a profecia de João de que alguém "mais poderoso" viria batizar com o Espírito (e com fogo, de acordo com Mt e Lc). Somente Lucas está em posição de mostrar que essa profecia foi cumprida na igreja primitiva (At 11.16). O ensino de Jesus faz apenas uma breve referência ao Espírito

<sup>10</sup> Há alguma razão para se acreditar que a interpretação da morte de Jesus como sendo pelos pecados não se desenvolve logo nos primeiros tempos da igreja. Poderíamos comparar tal possibilidade com a situação da igreja tessalonicense, que desconhecia o pleno significado da ressurreição dos crentes que haviam falecido, até que Paulo percebeu que precisava lhes explicar isso em 1 Tessalonicenses.



que capacita os discípulos a dizerem as coisas certas quando eles são perseguidos e levados a julgamento, há também uma variante interessante em Lucas 21.15, onde o próprio Jesus promete lhes dar "palavras e sabedoria". À luz de Atos 2.33, tal passagem sugere ser esse o papel divino de Jesus como dispensador do Espírito. Parece claro que o Espírito não é concedido aos discípulos durante o tempo de Jesus. As exceções seriam os atores de Lucas 1-2, que operaram como profetas do Antigo Testamento anunciando o nascimento do Messias, e talvez os discípulos que recebem "poder" de Jesus para a sua missão (Lc 9.1; mas Mt e Mc falam somente de "autoridade").<sup>11</sup> Existe ainda a promessa de Jesus de que o Pai dará o Espírito aos que o pedirem em Lucas 11.13 (em Mt é dito "boas coisas").<sup>12</sup> Não há nada no contexto sugerindo que os discípulos não pudessem pedir imediatamente pela dádiva. O quadro é, portanto, basicamente consistente ao longo dos evangelhos. O Espírito está ativo na vida e obra de Jesus enquanto Messias, e até certo ponto em outras pessoas, mas a promessa de João Batista sobre o batismo com o Espírito aguarda para ser cumprida.

Em Atos, a tônica é dada desde o início pelo lugar central destinado à poderosa descida do Espírito no Pentecostes, claramente identificada como o cumprimento da profecia do batismo com o Espírito (At 1.5). Como a vinda do Espírito na casa de Cornélio também é identificada como batismo com o Espírito, fica claro que o dom pentecostal é oferecido a todos os crentes e não somente aos que o receberam originalmente. A citação de Joel ajuda nessa compreensão, que é confirmada pelas palavras de Pedro para a multidão em Atos 2.38. Esse é o fato novo em Atos em comparação com os evangelhos.

Nos evangelhos, o Espírito está principalmente ocupado em equipar indivíduos para a missão messiânica. Tal papel persiste em Atos, onde a maioria das referências se dirigem à obra missionária. Indivíduos ficam plenos do Espírito antes de falar e dar testemunho, assim, pode-se dizer que a rejeição de seu testemunho é resistência ao Espírito (At 7.51). A orientação é fornecida pelo Espírito e por outros agentes divinos. Ao mesmo tempo, a recepção do Espírito é evidentemente o *sine qua non* de ser um cristão e é a marca visível de que Deus aceitou os recebedores em seu povo (At 15.8). Segue-se inescapavelmente que o Espírito não é apenas o agente da missão, mas também a marca do pertencimento a Cristo. Há uma certa tensão sobre o que é dito de alguns indivíduos plenos do Espírito (At 6.3, 5, 8; 7.55; 11.24) que leva à sugestão de existir uma graduação de posseção (os Sete parecem ser mais "espirituais" do que os crentes comuns dentre os quais eles foram escolhidos), além do fenômeno do "preenchimento" para a execução de tarefas específicas de pessoas que já possuíam o Espírito (At 2.4/4.8; 9.17/13.9). Evidentemente o

<sup>11</sup> Pode parecer que haja uma certa tensão entre autoridade e poder, mas ambas as expressões podem ser usadas para se referir à capacitação divina para a realização de obras poderosas. Compare-se como as profecias e as obras poderosas também são feitas em nome de Jesus (Mt 7.22-23; Mc 9.38-39; Lc 10.17).

<sup>12</sup> A referência de Lucas ao Espírito é mais adequada para representar o que Jesus realmente disse.

batismo do Espírito é um dom permanente dos crentes, uma marca do pertencimento à nova aliança, sendo comum a todos eles. O Espírito equipa todos para a missão, o que é completamente compatível com dons específicos para ocasiões particulares. Da mesma forma que os evangelhos, Atos pouco informa sobre as funções do Espírito em relação ao que poderíamos chamar de vida espiritual do indivíduo e da comunidade, apesar do tema não estar completamente ausente. A insistência unilateral de que em Atos o Espírito é puramente o Espírito da profecia e da missão é injustificada. Nem é correto afirmar-se que o batismo com o Espírito é uma experiência posterior que tende a ser separado do ato inicial de fé em Cristo. O ônus recai sobre os que defendem que a promessa em Atos 2.38 não foi cumprida imediatamente.

*Jesus, Israel e os gentios.* O Evangelho de Marcos apresenta uma missão de Jesus entre os judeus, embora várias características sugiram que ele tenha sido escrito para uma audiência que precisava ser instruída sobre o judaísmo. Jesus entra várias vezes em território não-judeu e mantém contatos com não-judeus, mas pouco resulta disso. Em seu ensinamento, ele critica a prática dos mestres da lei, mas a crítica é dirigida contra as tradições dos anciões e não contra a lei em si. Quando Marcos comenta que, por meio do seu ensino, Jesus declarara todos os alimentos puros, isso pode ser percebido como uma crítica da prática vigente. As implicações da condenação proferida na parábola da vinha não são, explicitamente, efetivadas. Uma missão aos gentios de todo o mundo é antecipada em uma fase posterior.

Há um consenso geral de que o Evangelho de Mateus assume este assunto como tema. A questão da obediência à lei é levantada, e é provavelmente justo se dizer que a lei, ou, antes, a lei conforme interpretada por Jesus, é entendida como exigida dos discípulos. Jesus não veio abolir a lei. O objetivo principal do Sermão da Montanha é fornecer um ensinamento que aprofunde a lei, associando-a a atitudes e motivações de modo a exigir um estilo de vida radical, governado pelo amor. É assumido que as pessoas continuam vivendo na religião judaica, oferecendo sacrifícios no templo. Não obstante, existe uma forte crítica aos líderes judeus por fracassarem em obedecer a Deus e reconhecer a vinda do Messias. O reino será tomado deles e dado a outros. Os judeus são comparados desfavoravelmente com os gentios que aceitarem a mensagem, e a missão aos gentios é prevista por diversas vezes, embora a missão de Jesus e seus discípulos seja essencialmente limitada aos judeus durante a sua vida. O Evangelho termina com uma grande ênfase sobre constituir os discípulos entre as nações.

Lucas, do mesmo modo, respeita o fato de que Jesus veio principalmente para os judeus, mas de várias maneiras se remete à missão aos gentios; o simbolismo das setenta e duas testemunhas é inconfundível. Como Mateus, ele presume que a audiência de Jesus continue cumprindo a lei.

Em Atos, Lucas traça a narrativa de uma igreja que, de muitas formas, achou difícil conciliar a missão aos gentios, de forma que a oposição continuou por parte de alguns. Existe um novo povo de Deus. O debate que se coloca é o quanto se

exige dessas novas pessoas em relação ao cumprimento da lei. O ponto decisivo de não se exigir a circuncisão dos gentios permanece firme; de uma forma ou de outra, esse assunto nunca é levantado nos Evangelhos, onde a única circuncisão mencionada é a de Jesus.

*Escatologia.* A escatologia, no sentido mais amplo de um ensino sobre os eventos finais do plano de Deus em relação ao mundo, destaca-se de modo totalmente proeminente nos evangelhos. O reino de Deus foi pensado como a intervenção final de Deus na história humana para estabelecer a sua lei e reduzir a oposição a zero. Ao mesmo tempo, ele foi compreendido como o estado eterno, de forma que falar do reino era falar da esfera transcendente onde Deus reina eternamente. Para Jesus, anunciar que o reino de Deus estava próximo, ou havia chegado, era sinalizar o início dos eventos finais. A sua doutrina também contém informação suficiente sobre o julgamento final e os tempos conflituosos que o antecedem, de modo que as pessoas percebessem a aproximação do fim. De fato, o futuro imediato era de um crescente colapso da sociedade na Judéia e adjacências, culminando nos terríveis eventos da guerra com Roma, os quais devem ter inevitavelmente parecido às pessoas como o início da destruição final. Embora, mesmo assim, fosse ainda possível pensar nos negócios do dia-a-dia. Na verdade, até Marcos 8, a impressão dada é muito mais a de que Jesus está anunciando um novo conjunto de relações em termos terrenos: ele está trazendo a cura para indivíduos e sociedade por meio de obras poderosas, demonstrando assim que Deus está operando de um modo incomum. A doutrina de Jesus sobre a vida humana é, portanto, uma combinação de leis e normas para a vida cotidiana com chamados ao compromisso sincero com o Messias, por maior que seja o custo em autonegação e leal disposição até a morte em face da oposição.

Ao mesmo tempo encontramos também a promessa de algum tipo de justificação. Por um lado, Jesus profetiza que ele, de alguma maneira, sobreviverá à sua morte. Por outro, existe uma profecia da vinda do Filho do homem numa linguagem que sugere o julgamento final. Tiago e João chegam a pedir por assentos ao lado de Jesus quando ele entrar em sua glória. Teriam eles pensado que seriam martirizados, passando então ao céu e ali se reunindo a Jesus? Ou será que acreditavam que Jesus ressuscitaria e, em seguida, um novo mundo se instalaria na terra? A entrada de Jesus em Jerusalém é informada como estando associada ao reino messiânico próximo. O reino messiânico era pensado como uma fase temporária antes do reinado final de Deus? Então chegamos a Marcos 13, onde Jesus fala da destruição do templo e de um período em que se ficaria ausente, enquanto muitas pessoas estariam reivindicando ser "ele".<sup>13</sup> Quase o mesmo quadro é apresentado em Mateus e Lucas.

<sup>13</sup> No entanto, nós identificamos "ele", pareceria pouco provável que tal figura aparecesse ao lado de Jesus. A interpretação tradicional — de que Jesus não está mais presente e surgem pretendentes ao seu papel — é possivelmente correta.

Há muito pouco sobre esse assunto em Atos. Quando os discípulos fazem uma pergunta que está presumivelmente relacionada com a escatologia — sobre o tempo da restauração do reino para Israel —, a resposta dada efetivamente é que isso não lhes compete: a sua tarefa é testemunhar Jesus “até os confins da terra” (At 1.6-8), uma declaração que implica um período considerável de tempo. A missão é então iniciada e não se completa até o término do livro. A promessa do retorno de Jesus permanece firme, mas agora passa a impressão de ser menos iminente ou, ao menos, não imediato (At 3.20). Contudo, os últimos dias começaram: o Espírito havia sido derramado. O céu está próximo, de tal forma que Estêvão tem uma visão dele (At 7.55-56). Mas, depois disso, o interesse é centrado na missão, em particular na dirigida aos gentios. A mensagem inclui a advertência sobre o dia do julgamento por Jesus (At 10.42; 17.31). Mas isso é tudo. Atos não trata extensamente do assunto. Qualquer que seja a relação cronológica entre a composição de Atos e a guerra contra Roma e a queda de Jerusalém, silencia-se sobre o assunto — em contraste total com Lucas 21, onde a queda de Jerusalém é tematizada de forma clara (compare com a linguagem mais obscura em Marcos e Mateus).<sup>14</sup>

Lucas, portanto, respeita o modo pelo qual a profecia apocalíptica foi uma parte conhecida do ensinamento de Jesus, mas em Atos ele apresenta um quadro no qual a sua importância é secundária para uma igreja empenhada principalmente na missão e enfrentando a oposição humana.

## CONCLUSÃO

Dessa comparação, podemos afirmar que as apresentações de Jesus e da sua mensagem nos três evangelhos são notavelmente semelhantes entre si. A apresentação da teologia dos primeiros cristãos em Atos pode ser compreendida como um desenvolvimento direto do Evangelho, embora haja também alguns novos conhecimentos vitais. Em outras palavras, o tipo de teologia descrito em Atos é o que esperaríamos de um grupo de seguidores de Jesus durante o período em que ele esteve aqui na Terra, grupo esse que acreditava que ele havia ressuscitado dos mortos e ainda atuava no meio deles. As diferenças entre Atos e os evangelhos sinóticos demonstram com muita clareza que o ensinamento de Jesus não foi simplesmente assimilado à doutrina da igreja primitiva. A distinção vital entre a proclamação do reino por Jesus e a proclamação de Jesus pela igreja primitiva foi cuidadosamente preservada. Isso é ainda mais digno de nota se admitirmos que a tentação de assimilar o ensinamento de Jesus ao da igreja primitiva deve ter sido bastante forte.

<sup>14</sup> O problema não pode ser resolvido datando Atos muito tempo depois de 70 d.C., visto que o Evangelho de Lucas, onde o assunto é realmente focalizado, deve ser datado razoavelmente próximo ao período de Atos. Poderíamos fazer uma analogia entre a presença do tema apocalíptico no Evangelho e sua ausência em Atos, e a situação na literatura joanina onde o tema está presente no Apocalipse, mas ausente no Evangelho de João?

O que temos, então, são duas teologias, a de Jesus e a de seus seguidores (conforme foi descrita por Lucas), que expressam a mesma estrutura e conteúdo subjacentes, embora em linguagens diferentes. Por um lado, temos a mensagem de Jesus que anuncia o reino de Deus como algo que se aproxima, que está para acontecer aqui e agora: uma mensagem que oferece a libertação dos poderes do mal aos oprimidos e aos pecadores, convida a entrar em uma nova relação com Deus como Pai e promete a vida eterna. Jesus é mais do que simplesmente um proclamador daquilo que Deus está fazendo: ele é o agente por meio do qual Deus age através do poder do Espírito. A posição de Jesus como Filho do homem, Messias e Filho de Deus emerge à medida que a narrativa é contada pelos evangelistas. A sua mensagem exige uma resposta de compromisso ao discipulado de Jesus e um novo modo de viver, que vai além das exigências da lei mosaica. Jesus é o missionário de Deus que traz essa mensagem aos judeus, a fim de que Israel pudesse ser restabelecido em verdade, e não apenas em palavras, como povo de Deus. No entanto, há uma abertura para os gentios, apesar de ela não ser completamente explorada nessa fase. A sua missão se desenrola sob constante oposição dos líderes judeus, os quais põem em curso uma série de eventos intencionados por Deus: a rejeição de Jesus, sua crucificação e, por fim, sua justificação por Deus, que o ressuscita dos mortos. É assim que os evangelistas vêem Jesus, e a sua representação repousa firmemente em tradições sólidas sobre sua vida e seu ensino.

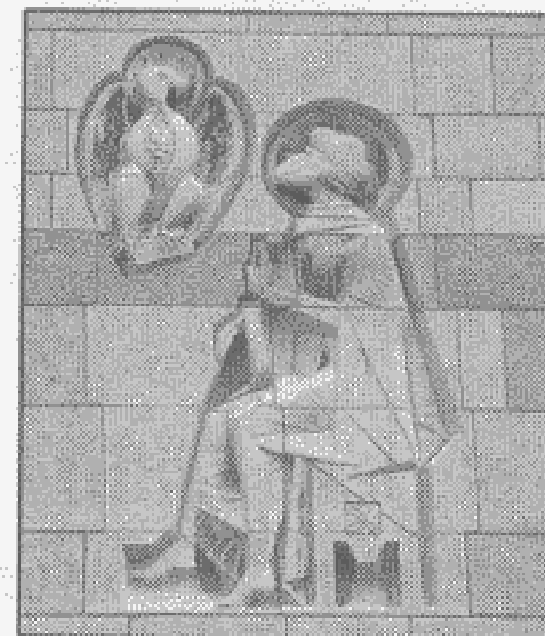
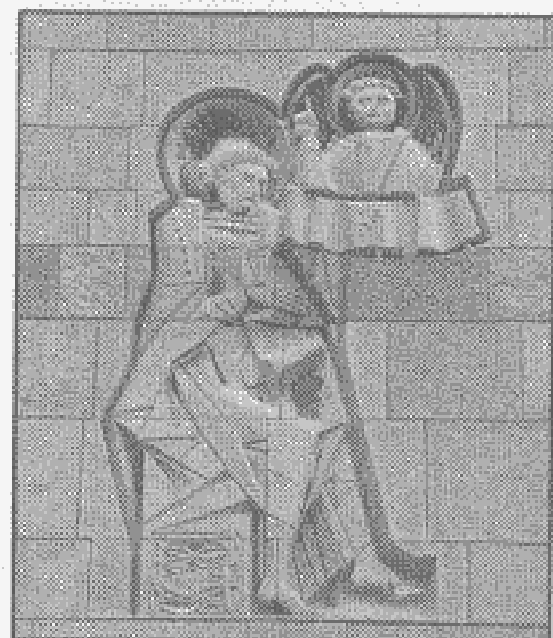
Por outro lado, temos a teologia dos primeiros cristãos. A ressurreição de Jesus e a experiência da vinda do Espírito confirmaram-lhes que a mensagem de Jesus é verdadeira e que ele foi confirmado por Deus como Messias e Senhor. Ele está agora, portanto, agindo do céu por intermédio de uma série de agentes. O discipulado dos fiéis continua, e eles estão cientes de sua obrigação permanente para com a missão de levar Israel a um reconhecimento do Messias. Assim, a ênfase de sua proclamação muda do reino para o Messias, e, por conseguinte, não se resume a uma mera repetição daquilo que Jesus proclamou, mas consiste mais propriamente numa proclamação da sua pessoa. Eles executam a missão que lhes é conferida pelo poder do mesmo Espírito Santo que agora é parte vital da experiência de todos os seguidores de Jesus. Com o afastamento da ênfase sobre o reino de Deus surge uma ênfase progressiva a respeito da experiência da salvação e da vida eterna, inclusive sobre o perdão dos pecados e o recebimento do Espírito. Uma combinação de eventos, nos quais se percebe a direção divina, leva-os a uma missão que se expande rapidamente em direção aos gentios, conduzindo missionários a todas as partes do mundo romano e criando problemas com relação ao lugar ocupado pela lei judaica e suas práticas para os convertidos. A oposição ao novo movimento leva a martírios, prisões e ameaças de morte, de forma que se reconhece que o caminho que Jesus tomou também deve ser trilhado por seus seguidores.

Comparando-se as duas proclamações, podemos perceber a sua identidade essencial, desde que tenhamos em mente a grande diferença que a morte e ressurreição de Jesus fizeram na experiência de seus seguidores. Há um amplo grau de

concordância entre os evangelhos sinóticos e Atos com relação à estrutura em geral e ao conteúdo específico que apresentam, de modo que estes livros formam um conjunto harmonioso. E, embora não tenhamos discutido a questão em detalhes, existe uma boa razão para supor que isso reflete a aliança fundamental entre Jesus e os primeiros cristãos.

O que não significa que houvesse necessariamente uma harmonia total entre três congregações diferentes, embora fossem instruídas por Mateus, Marcos e Lucas-Atos respectivamente — não mais do que a existente hoje entre diferentes congregações cristãs, as quais professam os mesmos credos históricos da igreja, mas, no entanto, divergem quanto a questões de menor importância. Contudo, há concordância suficiente em torno das questões básicas, o que nos permite afirmar que os evangelhos sinóticos constituem a obra de evangelistas cujo entendimento de Jesus é harmonioso, enquanto em Atos temos um quadro da teologia dos primeiros cristãos que pode ser vista, de modo plausível, como algo que está em continuidade com a teologia dos evangelhos.

Ficamos, assim, com duas questões importantes que ainda precisam ser discutidas. Por um lado, devemos perguntar como a teologia do Evangelho restante, o de João, deverá ser entendida, pois ela parece apresentar uma interpretação bastante diferente do ensinamento de Jesus. E, por outro lado, há a importante questão da comparação entre a teologia dos primeiros cristãos, conforme descrita em Atos, e a teologia de Paulo e de outros cristãos da igreja primitiva. Será apropriado começar o estudo dessas duas questões por uma análise da teologia das cartas paulinas.



o "orden cronológico" das Epístolas Paulinas não pairam dúvidas a respeito de sua autoria em âmbito acadêmico.<sup>1</sup> Tal procedimento é apropriado, pois algumas das epístolas não tenham procedido de Paulo, elas foram escritas por seguidores seus que se referem a Paulo e que foram, em toda certeza, lidas e aprovadas por ele.

### PARTE 3

# AS EPÍSTOLAS PAULINAS

<sup>1</sup> "The Pauline Epistles" é uma excelente referência para quem quiser saber mais sobre o assunto.

## CAPÍTULO 8

# A EPÍSTOLA AOS GÁLATAS



Nosso estudo da teologia de Paulo abordará as epístolas atribuídas a ele em sua suposta ordem cronológica de composição,<sup>1</sup> abrangendo tanto as epístolas sobre as quais não pairam dúvidas a respeito de sua autoria quanto aquelas que continuam em debate acadêmico.<sup>2</sup> Tal procedimento é apropriado em razão de que, mesmo que algumas das epístolas não tenham procedido diretamente das mãos de Paulo, elas foram escritas por seguidores seus que acreditavam estar continuando o trabalho de Paulo e que foram, com toda certeza, fortemente influenciados por sua teologia.

Iniciando, então, com Gálatas, somos arrastados imediatamente para uma controvérsia – e em dois níveis. A controvérsia não é apenas aquela estabelecida

---

<sup>1</sup> É desnecessário dizer que essa é uma questão controversa. A mais antiga epístola de Paulo de que se tem notícia seria ou 1 Tessalonicenses ou Gálatas, com a maioria dos estudiosos optando pela primeira. Eu pertencço ao pequeno grupo, o qual inclui F. F. Bruce e Richard N. Longenecker, que opta pela última; ver F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians* (Exeter: Paternoster, 1982); Richard N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990).

Os estudiosos que são a favor de uma datação tardia de Gálatas defendem que sua teologia é muito mais madura do que aquela de 1 Tessalonicenses, aproximando-se muito mais à de Romanos. A visão adotada aqui é que as diferenças comparáveis com 1 Tessalonicenses são mais bem explicadas pelo fato de que, em Gálatas, Paulo precisou desenvolver o seu entendimento de certos aspectos do evangelho mais explícita e polemicamente contra os oponentes do que em Tessalônica onde não havia essa oposição. Em todo caso, usando Gálatas como nossa introdução a Paulo, temos a vantagem de ir diretamente ao núcleo do seu pensamento teológico. Ver James D. G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 133: "Dentro do *corpus* paulino, portanto, Gálatas ocupa um lugar primário, como uma primeira declaração existente da teologia particular de Paulo".

<sup>2</sup> Ao último grupo pertencem 2 Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, 1 e 2 Timóteo e Tito. Sobre a discussão dessas questões, ver I. Howard Marshall, Stephen Travis & Ian Paul, *Exploring the New Testament, v. 2, The Letters and Revelation* (Londres: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002).



por Paulo no debate com os seus leitores — sobre a qual, ele aparentemente obteve sucesso —, mas também a moderna controvérsia acerca do que exatamente estava acontecendo.

### A CONTROVÉRSIA POR TRÁS DE GÁLATAS

Gálatas é a única epístola de Paulo para uma igreja em que não começa com algum tipo de ação de graças a Deus, normalmente em prol do progresso espiritual dos leitores, mas que mergulha direto na discussão. Através da epístola, fica logo evidente que os crentes das várias congregações na Galácia eram em grande parte, mas não exclusivamente, gentios. Alguns deles possivelmente eram ex-servidores de sinagogas judaicas, sem terem se tornado de forma efetiva convertidos ao judaísmo por meio da circuncisão. Mas agora eles estavam sendo fortemente encorajados por um certo grupo de pessoas a se circuncidar e a guardar os diversos dias e ocasiões especiais (com certeza as festas judaicas; Gl 4.10). A epístola faz um fundamentado esforço para discutir com os gálatas sobre tal coação e, então, lembrá-los da verdadeira natureza do evangelho e de seus benefícios.

Por que essa pressão estava sendo exercida, e o que estava por trás dela? Havia, é certo, um grupo de pessoas se movimentando em torno de diversas congregações estabelecidas por Paulo, procurando mudar o pensamento e a prática de seus convertidos. Seus membros em geral eram apelidados de “judaizantes”, com base no verbo grego usado em Gálatas 2.14. De acordo com J. Louis Martyn, eles constituíam um movimento missionário com o objetivo de converter os gentios a uma versão do evangelho obediente à lei.<sup>3</sup> De qualquer modo, eles eram cristãos judeus, e entendiam ser o evangelho um movimento cristão que seriam, com efeito, uma abertura para o judaísmo e o povo judeu acomodar os gentios.<sup>4</sup> Aos olhos desse grupo, o problema encontrava-se na pregação de Paulo sobre a vinda do Messias, em que afirmava ser a crença de Jesus tudo o que se precisava para alguém se tornar um membro do povo de Deus. A circuncisão e a manutenção de outros aspectos da lei, desse modo, não seriam necessárias aos gentios.

A discussão já havia surgido antes em Antioquia e outros lugares, onde os gentios incircuncisos estavam se tornando crentes cristãos (cf. Gl 2.11-14). Criou-se então um problema prático para os crentes judeus, porque uma parte importante da vida congregacional era a refeição em comum para celebração da morte de Jesus. Os judeus, no entanto, observavam uma rígida separação dos não-judeus, especialmente em razão dos judeus não comerem com os gentios ou ingerirem alimento preparado por eles, por não poderem cumprir as regras judaicas

<sup>3</sup> J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Edimburgo: T & T Clark, 1997), p. 7-24.

<sup>4</sup> Essa é a visão universalmente defendida. Ou pelo menos era até a recente monografia de Mark Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress, 2002), na qual defende que o problema teve origem na pressão por parte dos judeus e não dos cristãos judeus. O júri mostra-se ainda indeciso sobre a questão.

sobre pureza ritual — os gentios e seus alimentos eram considerados “impuros”, conforme a narrativa de Pedro em Atos 10 vividamente registra.<sup>5</sup> Portanto, compartilhar as refeições na igreja significava agora a necessidade de judeus compartilharem sua refeição com gentios incircuncisos, os “impuros”. Seria difícil para os cristãos judeus superar séculos de impedimentos a tais ocasiões e ainda resistir à crítica que inevitavelmente sofreriam de judeus não-cristãos — estes poderiam até estar preparados para tolerar suas excêntricas crenças sobre Jesus, mas com toda a certeza recusariam suas práticas não-judaicas. De fato, poderia ser que a verdadeira força de pressão viesse dos judeus não-cristãos, sendo essa a motivação última dos judaizantes. Seguramente, a solução mais simples seria circuncidar os gentios convertidos em cristãos e exigir o cumprimento da lei, conforme os cristãos judeus evidentemente já faziam, e aí tudo ficaria certo. A solução era óbvia e impositiva. Não é de se admirar que seus defensores desejavam impor uma linha vitoriosa nas igrejas da Galácia.<sup>6</sup>

O argumento dos judaizantes implicava em dois corolários adicionais.

Primeiro, se de fato crer em Jesus não era suficiente para fazer parte plenamente do povo de Deus, Paulo deveria ser por conseqüência considerado como equivocado, ou então um deliberado deturpador do evangelho, por causa daquilo que estava pregando. Seria ele realmente um verdadeiro judeu, fiel à sua ancestral herança? Na verdade, Paulo afirmava ser um apóstolo, mas de onde retirava a sua autoridade? Ela não lhe fora concedida por nenhuma instituição humana. O apóstolo não possuía qualquer base sólida para a sua pregação. Ele não era, portanto, digno de confiança.

Um segundo ponto levantado pela oposição afirmava que se as pessoas não observassem a lei, como poderiam constituir vidas que fossem consistentes com a qualidade de comportamento moral exigido por ela? Certamente as pessoas que rejeitassem a lei também rejeitariam suas demandas morais. De 1Coríntios 5.11 e 6.9-11, ficamos sabendo que os pecados pagãos persistiram entre os convertidos gentios na igreja. A contra-argumentação de Paulo no presente momento (Gl 5.13-26) parece supor que tal tipo de objeção ao seu evangelho estivesse em jogo.

<sup>5</sup> Existe certo debate sobre o quão rígidos eram os judeus acerca dessa questão; ver as diferentes posições de James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK, 1990), p. 129-82, e Philip F. Esler, *Galatians* (London: Routledge, 1998), p. 93-116.

<sup>6</sup> Embora a questão das refeições em comum seja mencionada por Paulo na epístola apenas em referência à situação em Antioquia, pode-se presumir que os oponentes de Paulo (como os devemos chamar) possam tê-la suscitado também em suas congregações.

Precisamos distinguir cuidadosamente entre o problema de Antioquia, cujo ponto de partida era a comunhão entre judeus e gentios nas refeições comunais, e o problema na Galácia, que é expresso em termos de aceitação da circuncisão e de outras exigências da lei. Pode-se presumir que a exigência da comunhão em Antioquia era a mesma que estava sendo demandada na Galácia, embora a questão das refeições em comum não fosse levantada no contexto da Epístola aos Gálatas: isso é apenas um aspecto do problema.

Mas por que os cristãos judeus (ou alguns deles) estariam tão ansiosos em cumprir a lei? Os primeiros intérpretes defenderam que o propósito de cumprir a lei, quer seja pelos judeus ou gentios, era adquirir mérito (não é uma palavra paulina) à vista de Deus, ou seja, acumular um registro de boas ações feitas e más ações evitadas, com base nas quais Deus justificaria os pecadores apesar de seu passado de registro ruim. Intérpretes mais recentes, entre os quais E. P. Sanders se sobressai, argumentam que tal interpretação repousa sobre uma má compreensão do judaísmo.<sup>7</sup> No judaísmo, os indivíduos são situados dentro do povo da aliança de Deus com base em sua graça eletiva; não lhes é exigido observar a lei para entrar, mas uma vez dentro, eles observam a lei para ali permanecer — observar a lei era a resposta à graça, não a sua condição. Uma posição que foi refinada ao se afirmar que a essência das “obras da lei”, as quais se exigia que pessoas cumprissem, era que elas eram as marcas ou os sinais do pertencimento ao povo de Deus, possuindo a função de erguer uma divisa em torno dele. O que Paulo contestava era o estabelecimento dessa divisa, que significaria que os gentios deveriam cumprir a lei para serem considerados povo de Deus.<sup>8</sup>

Pode ser que a motivação subjacente dos judaizantes estivesse relacionada à identidade nacional judaica e à força das marcas dessa identidade sobre os gentios. A circuncisão, as festas e a dieta de “alimentos puros” estavam entre os principais símbolos (juntamente com o templo) que definiam o judaísmo. Assim, os judaizantes sentiam que a sua identidade estava ameaçada pelo evangelho de Paulo, que de fato abria a religião judaica aos gentios sem lhes exigir o cumprimento das marcas definidoras do judaísmo, o que poderia ser considerado como um questionamento da importância daqueles símbolos para os judeus.<sup>9</sup> Poderia, então, ter havido motivos sociais para as imposições aos gentios, mas defendidas com argumentos bíblicos e teológicos, como o fato de Abraão, o pai do povo, ter sido circuncidado. Também pode ser, como argumentou Philip Esler, que os cristãos

<sup>7</sup> E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Filadélfia: Fortress, 1983); essa obra baseia-se na pesquisa fundamental registrada em seu *Paul and Palestinian Judaism* (Filadélfia: Fortress, 1977); cf. Dunn, *Jesus*.

<sup>8</sup> O debate foi até certo ponto deixado de lado pela introdução do termo *mérito*, que se tornou muito mais conhecido no tempo da Reforma. Esse não é um termo usado em Gálatas. Ao contrário, ali simplesmente é afirmado que as pessoas devem cumprir as exigências de Deus, expressas na lei, para serem salvas e, assim, tais exigências (ou algumas delas) tornaram-se as marcas de identidade judaica e serviram para construir uma cerca em torno do povo de Deus.

Porém, uma vez que o uso de um sinal passa a ser uma exigência, ele claramente torna-se uma condição para a salvação e não apenas alguma coisa que alguém possa fazer se assim o desejar. Além disso, conforme Gálatas 6.14 (cf. Ep 3.3-4), parece que essas eram as coisas nas quais as pessoas depositavam a sua confiança, e não em Cristo e sua morte; é fica muito difícil perceber como tal confiança poderia ser diferenciada da autoconfiança, na medida em que tais marcas são ações humanas (“carne”). Temos aqui, pelo menos, as sementes da futura doutrina do mérito, contra a qual os Reformadores reagiriam de forma tão vigorosa e justa.

<sup>9</sup> Cf. a acusação em Atos 21.21.

judeus tivessem adotado e desenvolvido a terminologia do AT referente ao "íntegro", sendo portanto uma autodescrição que expressava sua identidade como o verdadeiro povo de Deus.<sup>10</sup>

Paulo debate o assunto no nível bíblico e teológico, pois ele percebe na imposição uma ameaça real ao caráter do evangelho. Ele reafirma que os gentios não precisam "seguir os costumes judaicos" (Gl 2.14), quer dizer, cumprir a lei que prescreve as marcas definidoras, para ser justo diante de Deus, mas simplesmente acreditar em Jesus. O argumento é conduzido num nível completamente teológico.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

A epístola de Paulo é uma resposta apaixonada a essa situação. Encontraremos nosso caminho nessa teologia seguindo as linhas principais de seu argumento.

*A autoridade de Paulo e o "outro evangelho" (Gl 1.1-2.13).* Na saudação de abertura, Paulo anuncia dois temas que, em grande parte, serão desenvolvidos mais tarde. O primeiro é que ele tem uma autoridade que deriva de Jesus Cristo e de Deus, o que é, portanto, implicitamente superior a qualquer autoridade meramente humana (Gl 1.1). O segundo e principal ponto é recordar que Jesus Cristo havia cuidado do problema causado pelo pecado humano (Gl 1.4). A principal preocupação de Paulo é com o evangelho e como as pessoas são salvas ou resgatadas de sua atual condição neste mundo mau (Gl 1.4, 6-9).

A declaração fundamental do evangelho é, portanto, que Cristo se entregou por nós (Gl 1.4; repetido em Gl 2.20; 3.13). Ao longo da epístola, a libertação e o benefício (Gl 5.2) são atribuídos às atividades de Cristo: ele resgata (Gl 4.5) e liberta (Gl 5.1), e por meio da fé em sua pessoa os homens são "justificados" (Gl 2.17). Implicitamente uma nova era estava começando.

Paulo, dessa maneira, caracteriza a mensagem de seus oponentes como "outro evangelho", como se realmente pudesse haver tal coisa (Gl 1.6-9). Aqui há dois pontos. Primeiro, ele mostra que seus oponentes diziam que as pessoas precisavam aceitar os seus ensinamentos para serem salvas (como em Atos 15.1). A circuncisão e a manutenção da lei não eram simplesmente complementos desejáveis, mas indispensáveis, e o problema da mesa de comunhão era apenas parte da verdadeira questão. Segundo, ao chamá-lo de um "evangelho", Paulo insinua que os judaizantes o consideravam uma mensagem autorizada e de origem divina, havendo ainda a implicação de que eles consideravam ser a mensagem de Paulo apenas de origem humana.

Conseqüentemente, a primeira parte da defesa de Paulo é insistir que ele recebeu sua mensagem para os gentios diretamente de Jesus Cristo, e que, de nenhuma maneira, dependia dos seres humanos para isso (Gl 1.11-2.10). A

<sup>10</sup> Esler, *Galatians*, p. 143-45 e *passim*.

mensagem fez parte de seu chamado ao apostolado por Jesus e por Deus (Gl 1.1). A insistência de Paulo não teria nenhum peso para os judeus não-cristãos, demonstrando que seu debate é com os judeus cristãos que concordavam com ele sobre a cristologia, mas sem compartilhar as implicações que Paulo retirava dela.

O apóstolo está particularmente preocupado em reiterar que seu chamado deveu-se totalmente à ação divina, podendo assim declarar que nenhum dos apóstolos existentes em Jerusalém tinha qualquer coisa a ver com a outorga de sua autoridade. Ele era independente de Jerusalém, mas plenamente reconhecido por aqueles líderes. Paulo relata então que, ao subir até Jerusalém e informar aos outros apóstolos sobre o evangelho que vinha pregando nos últimos quatorze anos — um tempo significativamente longo! —, eles aceitaram sua missão com entusiasmo, pois reconheceram que Deus o havia feito apóstolo para os gentios, do mesmo modo que Pedro era apóstolo para os judeus.

O argumento de Paulo até aqui, por conseguinte, é que ele obtivera a sua mensagem de Deus, sendo que os apóstolos existentes não haviam imposto nenhuma condição adicional à sua conversão, mas, antes, eles o encorajaram vigorosamente em sua missão (Gl 2.1-10). Aqueles que se opunham a Paulo, portanto, não podiam colocar em questão a sua autoridade pessoal e a de sua mensagem, duvidando de seu chamado ou afirmando que estava em desarmonia com os líderes da igreja em Jerusalém. Embora tenha ocorrido uma discordância entre eles quando Pedro visitara Antioquia algum tempo depois e fora persuadido por “alguns da parte de Tiago” a evitar a refeição com os gentios (Gl 2.11-14). Isso levou a uma confrontação que, em geral, assume-se que Paulo tenha perdido, pois falhara em persuadir Pedro; no entanto, não fica claro por que ele deveria mencionar o confronto se não houvesse vantagem em fazê-lo.<sup>11</sup> Considerando que não há, em nenhuma parte, qualquer sinal de rompimento duradouro entre Paulo e Pedro, mas toda indicação de que Paulo o considerava um companheiro na obra do evangelho (1Co 3.21-23; 9.5),<sup>12</sup> podemos admitir que a discordância foi temporária.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Diz-se freqüentemente que Paulo não conclui sua narrativa do debate com Pedro em Gálatas 2 porque fora o perdedor. Ao contrário, como Mark Nanos sugeriu-me numa conversa, é improvável que Paulo relatasse qualquer parte da história se houvesse levado a pior no debate ou falhado em conquistar a concordância de Pedro: por que Paulo faria qualquer menção de um evento embaraçoso para ele?

<sup>12</sup> Aqui, eu difiro radicalmente da interpretação, que no mínimo remonta até Ferdinand C. Baur, de que os grupos de Pedro e de Paulo eram rivais na igreja primitiva, assumindo diferentes concepções do evangelho; veja nota 18 do capítulo 30.

<sup>13</sup> O argumento de Paulo pode simplesmente ser: “Era com isso que eles originalmente estavam de acordo e erraram ao voltar atrás” ou “é verdade que eles retrocederam temporariamente, mas Pedro e Barnabé reconheceram a força de meu argumento”. Outra sugestão é que Paulo entendeu mal a extensão do acordo entre Pedro, Tiago e ele próprio (Hübner, 2.64, n. 77, citando a obra de B. Holmberg). Não sabemos com certeza quando a fratura foi curada, mas eu acredito que tenha sido, provavelmente, antes da composição de Gálatas.

Paulo começa a narrar sua repreensão a Pedro, mas, em algum momento da argumentação, ele passa a se dirigir aos leitores, mudando o foco de sua autoridade para a natureza do evangelho.<sup>14</sup>

*A exposição de Paulo sobre o evangelho (Gl 2.14.6.18).* Quais são as linhas principais do argumento?

Paulo afirma que os cristãos judeus, como Pedro e ele próprio, sabiam que eram "justificados" ou "tornados justos" pela fé em Cristo, e não pela observância da lei (Gl 2.14-16). Os cristãos concordavam que uma pessoa poderia ser justa diante de Deus, ou entrar numa relação justificada com ele, ou apenas ser contado como "justo", por acreditar em Jesus Cristo, não por cumprir a lei judaica. Para Paulo, essa seria a base comum entre Pedro e ele, implicando no acordo a que se chegara em Jerusalém, conforme Gálatas 2.1-10, pelo menos como Paulo o entendia. O fato de mencioná-lo parece querer assegurar aos leitores que Pedro e ele estavam de acordo nesse ponto. A conclusão era que a justificação para os gentios também se dava pela fé em Jesus Cristo, sendo o corolário: se a observância da lei não leva à justificação, então ela não deveria ser necessária para os gentios. Eles não precisam cumprir a lei em adição à crença em Cristo.

A próxima parte do argumento é intrincada (Gl 2.17-21). Paulo dá-nos a impressão de estar dizendo que, se os crentes cristãos voltam a cumprir a lei de Moisés e falham na tarefa, isso significaria que a fé em Cristo conduz as pessoas ao pecado, algo que os cristãos dificilmente aceitariam. Aqui, a questão poderia ser formulada assim: caso as pessoas voltem a observar as exigências de circuncisão, festas judaicas e assim por diante, elas não seriam capazes de fazê-lo no todo e por completo, e, de qualquer modo, não atingiriam o seu objetivo, tomando-se, portanto, pecadoras em termos das exigências da lei. Na realidade, os crentes morrem com Cristo e assim superam a esfera na qual a lei possui autoridade sobre eles.<sup>15</sup>

Em seguida, Paulo apela para a experiência (Gl 3.1-5). A evidência da salvação cristã repousa na experiência de receber o Espírito Santo, o qual Paulo confiantemente afirma que seus leitores haviam recebido antes e independente da circuncisão e do cumprimento da lei.<sup>16</sup> O que Paulo condena é adicionar a "carne" ao Espírito. Aqui a *carne* diz respeito às coisas feitas pelos seres humanos por sua própria força, em oposição ao que Deus faz por eles. Paulo apóia-se numa base empírica sólida ao dizer que os convertidos receberam o Espírito quando creram em Cristo, bem antes da ordem para a observância da lei ser imposta a eles.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Algumas versões bíblicas terminam a citação desse discurso em Gálatas, sendo que às vezes informam em nota que o final da citação poderia se dar no versículo 14 (cf. NVI, em português, e a TNIV e NRSV, em inglês).

<sup>15</sup> Cf. a discussão completa em Romanos 7.1-6.

<sup>16</sup> Compare-se como Paulo usa o mesmo tipo de argumento cronológico com respeito a Abraão em Romanos 4.9-12.

<sup>17</sup> A questão que Paulo levanta se assemelha ao seu argumento de que Abraão foi justificado pela fé muito antes da lei de Moisés haver sido dada (Rm 4).

Assim, as obras da lei não são necessárias para receber o Espírito, sendo que, para Paulo, essa condição, a recepção do Espírito, parece ser não apenas indispensável para ser um cristão, mas também um efeito fundamental da fé.<sup>18</sup> Paulo retomará a experiência do Espírito em Gálatas 4.6.

Característico dessa epístola é o modo pelo qual o uso das Escrituras domina toda a discussão, quase oferecendo a estrutura do argumento, bem como a sua base.<sup>19</sup> O processo começa de fato quando Paulo apela para as Escrituras (Gl 3.6-14) nas quais Abraão foi justificado por sua fé antes de ser circuncidado e antes da lei haver sido outorgada, sendo-lhe dito que a promessa de Deus se estendia aos seus descendentes. Se Abraão foi justificado pela fé, a promessa de bênção a todas as nações por seu intermédio deve repousar no mesmo princípio.

O caminho alternativo para a bênção, defendido por seus oponentes, é tentar manter-se justo diante de Deus pela dependência ao cumprimento da lei. Porém, fazê-lo é colocar-se sob uma maldição. A maldição recai sobre as pessoas que procuram observar a lei, mas não cumprem todos os seus mandamentos e proibições, sendo esse um princípio extraído da própria lei (Dt 27.26). No que é virtualmente um parêntese (Gl 3.11-12), Paulo parece combinar duas linhas de argumento. Primeiro, ele comenta que as Escrituras apóiam o princípio da justificação pela fé (Hc 2.4). A lei falha em não ser baseada no princípio bíblico da fé, mas nas obras. Segue-se daí que, para Paulo, a lei não significava um meio de justificação ou de concessão da vida (Gl 3.21), mas tinha alguma outra função, apesar de ser dito aqui que as pessoas que cumprem os seus mandamentos viverão por eles. Segundo, em todo caso, ninguém pode cumprir a lei. Paulo não diz isso diretamente nesse texto (porém, ver Rm 3.9-20), mas é claramente compreendido em seu comentário de que "todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição" (Gl 3.10). Todos os que tentam cumpri-la estavam debaixo de sua maldição, e a lei não possui qualquer meio de libertar as pessoas de sua própria maldição. Mas Cristo libertou aqueles que creram, tomando para si essa maldição.<sup>20</sup> Desse modo, pela crença em Cristo, a bênção prometida e experimentada por Abraão é recebida pelos cristãos, sendo identificada como a experiência do Espírito. Logo, a fé é o meio pelo qual obtemos um benefício que nos foi assegurado por outra pessoa, isto é, Cristo.

A promessa a Abraão é, portanto, fundamental. A chegada posterior da lei (*i.e.*, a lei de Moisés) não pode alterar a aliança que havia sido feita (Gl 3.15-18). Paulo presume que a promessa a Abraão e seus descendentes, uma vez feita, não pode ser desprezada.

Assim, se a lei não deveria substituir ou anular a promessa, qual seria o seu propósito, já que fora determinada por Deus (Gl 3.15-25)? Ela teria uma função temporária até a vinda de Cristo. Era para ser um tipo de guardião para os judeus,

<sup>18</sup> A questão sobre a experiência poder ser falaciosa não é apresentada. Paulo assume que ela é por si mesma evidentemente autêntica.

<sup>19</sup> Hübner, 2.57.

<sup>20</sup> Compare como Paulo também dirá que Cristo se tornou pecado por nós (2Co 5.21).

como o escravo que vigiava as crianças numa casa romana rica quando elas iam e voltavam da escola. A lei não se opunha à promessa, pois nunca se pretendeu que fosse um modo de vida alternativo, e ela tinha um propósito diferente. A lei estava ali para levar as pessoas a Cristo, fazendo-as perceber que eram pecadoras. Paulo repete que a lei não podia dar vida e justificar (Gl 3.21). Todos são prisioneiros do pecado, como testemunha a Bíblia, e o propósito da lei é tomar conta de nós durante esse período, até a vinda da fé.<sup>21</sup> Com isso, fica sugerido que o propósito da lei é revelar às pessoas o que elas deviam e não deviam fazer e, de certa forma, mantê-las afastadas do pecado. Entretanto, ela também estava ali para conscientizar as pessoas de seu pecado até que o caminho de Deus para tornar as pessoas justas pela fé fosse revelado.

Mas a situação atual é diferente (Gl 3.21-29). Uma nova era chegou com Cristo e a função temporária da lei cessou. Aqueles que creram em Cristo são agora os filhos de Deus, quer sejam eles judeus ou gregos, e constitui um povo em Cristo. Esse ponto foi desenvolvido em Gálatas 4.1-7. Os crentes são adotados como filhos e filhas de Deus; em vez de escravos sob a servidão da observância da lei. E, com a filiação, vêm os privilégios associados a ela, especialmente o presente dom do Espírito e a condição de herdeiros daquilo que Deus lhes dará no futuro. É uma experiência nova, algo que não é encontrado sob a lei, e, por essa razão, constitui um argumento novo afirmar-se que salvação não vem por meio da lei.

Até aqui Paulo vem basicamente se referindo à situação dos judeus sujeitos à lei.<sup>22</sup> Mas agora ocorrem duas coisas. Primeiro, a atenção volta-se para os gentios, que estão sendo encorajados a se circuncidar (Gl 4.8-11). Paulo vê uma analogia entre o seu estado pré-cristão e aquele dos judeus sujeitos à lei. Eles sabiam o que era ser escravo dos seus falsos deuses e ídolos antes de se tornarem crentes. Seguramente, eles não desejam voltar à escravidão, desta vez não aos seus falsos deuses, mas à lei judaica. A partir desse ponto (a segunda mudança no discurso), Paulo começa a empregar a linguagem da súplica em conjunto com a do argumento. Ele suplica aos leitores gentios de sua epístola que não se rendam à persuasão para adotar a lei judaica, pois o que era verdade em relação aos judeus antes da vinda de Cristo, agora se aplicaria também a eles (Gl 4.12-20).

Talvez eles não percebessem o que estava em jogo. Por isso, Paulo recorre a um quadro da Bíblia, o de Abraão que possuía dois filhos, um de uma escrava e outro de uma mulher livre (Gl 4.21-5.1). O primeiro corresponde à lei e ao judaísmo, que ainda se mantém escravo, enquanto o último corresponde à "Jerusalém" que está por vir, o reino da promessa e liberdade.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Esse período poderia ser ao mesmo tempo histórico, do povo judeu desde Moisés até Cristo, e pessoal, da vida do indivíduo debaixo da lei até a conversão.

<sup>22</sup> Até Gálatas 4.7, o que Paulo tem em mente é principalmente (mas não exclusivamente, cf. Gl 3.28) a situação dos judeus.

<sup>23</sup> As dificuldades que os leitores modernos têm com este tipo de alegoria são diminuídas quando se percebe que o ponto dessa discussão recai na afirmação e não no argumento.



Com a menção da *liberdade*, Paulo passa a discutir o modo no qual aceitar a circuncisão e a lei é regressar à escravidão, pois fazê-lo é deixar de confiar em Cristo e, em seu lugar, confiar na observância da lei. A lei é uma mestra, exigindo obediência total e ameaçando de morte aqueles que não a cumprem. Em comparação, a vida dos filhos de Deus é de liberdade (Gl 5.2-15). Porém, a liberdade não é liberdade para pecar, mas ser livre das exigências da lei e do poder do pecado para que se cumpra o mandamento fundamental, que é amar.

Mas como as pessoas resistem a esse mandamento do amor (Gl 5.16-26)? Aqui Paulo faz uma comparação entre a carne, quer dizer, a natureza humana em sua fraqueza e probabilidade para cair em tentação, e o Espírito como o poder que permite às pessoas demonstrarem as qualidades do caráter divino. A natureza má está lá, com suas paixões. Mas os crentes não precisam se render à atração dessa natureza e podem levar uma nova vida, na qual sejam guiados pelo Espírito.

Paulo nesse momento descreve as pessoas sendo puxadas de um lado para outro, ora pela carne ora pelo Espírito, de forma a não realizar o que desejam (Gl 5.17). Tal condição não reduziria os crentes ao nível de um objeto, assim como uma bola de futebol entre times adversários que lutam para tomar a sua posse? Paulo estaria dizendo que nem mesmo o Espírito pode permitir aos crentes fazer o que eles querem? Claramente os crentes têm um papel ativo na luta, caso contrário Paulo não lhes dirigiria imperativos. J. Louis Martyn faz uma observação importante: o apóstolo está escrevendo aos crentes que já possuem o Espírito e não os instigando a receber o Espírito. O autor interpreta o difícil versículo 17 como dirigido aos crentes que estão procurando servir a Cristo e à lei ao mesmo tempo e se percebem incapazes de chegar a qualquer resultado. Embora estejam tentando cumprir a lei, eles estão, na realidade, colocando-se sob o domínio da carne.<sup>24</sup> A lei não lhes pode permitir superar a carne. A solução é seguir exclusivamente a orientação do Espírito.

O resto da epístola consiste em encorajamento e resumo (Gl 6.1-18). Existe uma instrução prática sobre como se comportar diante da tentação de abandonar Cristo pela lei. Em particular, há uma advertência contra o viver para agradar a carne. Não fica claro se isso se refere ao mal cometido em geral ou ao aumento do orgulho pecaminoso dos que tentam cumprir a lei (cf. Gl 6.13-14). Por fim, Paulo literalmente toma a pena de seu escriba para um apelo final: ele questiona os motivos e a disposição daqueles que persuadem os leitores a se afastar de Cristo e sua cruz (Gl 6.11-18). Pois ele mesmo não está preocupado em vangloriar-se ou agradar outras pessoas, visto que morreu com Cristo.

## TEMAS TEOLÓGICOS

Compreendido o argumento teológico num breve resumo, precisamos agora identificar e desenvolver alguns dos temas que se originam dele.

<sup>24</sup> Martyn, *Theological Issues*, p. 251-78.

**A história da salvação e o evangelho.** Fica claro desde o início da epístola que Paulo se ocupa do evangelho como algo a ser pregado (Gl 1.11). É uma “palavra” à qual as pessoas respondem, mas a resposta não é simplesmente a aceitação da palavra (Gl 1.9), mas fé na pessoa por quem ela dá testemunho: por Jesus crucificado (Gl 2.20). Portanto, podemos afirmar sem demora que o entendimento de Paulo do cristianismo é ao mesmo tempo proclamatório-salvífico<sup>25</sup> e histórico-salvífico. Além de ser também receptivo-salvífico. Isso significa que o evangelho é mais do que simplesmente uma história que pode ou não ter uma contraparte efetiva. O evangelho é a interpretação do que aconteceu (Gl 3.1), mas é uma interpretação na medida em que esclarece o que ocorreu, ou melhor, como poderíamos dizer: “o que realmente aconteceu”. “Um homem morreu sobre uma cruz” foi certamente o que aconteceu, mas isso é verdadeiro como descrição parcial. “Cristo [...] se entregou a si mesmo pelos nossos pecados” (Gl 1.3-4) é uma declaração do que realmente ocorreu, mas é uma declaração que depende de uma compreensão do evento que vai além da mera observação visual, sendo feita dentro de uma estrutura de pensamento na qual esse tipo de declaração seja uma possibilidade genuína.<sup>26</sup> Ao mesmo tempo, a mensagem pretende ser persuasiva, levando a um compromisso de fé por aqueles que a ouvem.

A estrutura do pensamento de Paulo é determinada por essa “história da salvação”.<sup>27</sup> Deus está em ação ao fazer promessas e cumpri-las desde o tempo de Abraão. No entanto, surgiram os problemas da lei, compreendida como o caminho para vida, ao menos por alguns judeus que encorajavam os gentios a se circuncidar e observar as festas judaicas. A teologia de Paulo é centrada na morte de Jesus como o meio pelo qual as pessoas são redimidas da maldição imposta na lei, através da fé — a resposta apropriada para o ato de Deus — e do Espírito — o poder pelo qual as pessoas vivem uma vida que agrada Deus, cumprindo o mandamento único de amar aos seus semelhantes.

A teologia de Paulo, dessa maneira, opera dentro de um esquema de era antiga e nova, em que a nova era é suscitada pela vinda de Cristo e se torna uma realidade para as pessoas que crêem em Cristo. Essa teologia extrai material das Escrituras judaicas e trata dos problemas que são levantados num contexto judaico.

Mas há uma grande ênfase sobre a necessidade da verdade (Gl 2.14): a interpretação dos eventos deve ser conforme a verdade. O que funciona em dois níveis. Um nível é o do correto entendimento do evangelho. O outro é o do comportamento correto. Evidentemente os dois formam um conjunto. No coração dos gálatas está a ameaça apresentada por “um outro evangelho”, o da exigência de adesão à lei mosaica pelos gentios como parte integrante de sua resposta. Isso

<sup>25</sup> Eu prefiro esse termo a “existencial”, que cria um falso contraste com “histórico-salvífico”.

<sup>26</sup> Trata-se de uma declaração gramatical que não rompe com as regras dentro de uma gramática particular, em contraste com outras declarações que poderiam pertencer a uma “gramática” diferente.

<sup>27</sup> B. W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998).

envolvia a aceitação de um modo de vida que exigia a adoção da circuncisão, regras de alimentação e festas judaicas. Concomitante a isso, porém, estava a tentação comum por parte dos convertidos de persistir nas infrações à moralidade divinamente ensinada, o que era em geral característica da humanidade pecadora, quer seja judeu ou gentio. Paulo não acreditava que a proclamação da lei mosaica e a necessidade de obedecê-la pudessem tratar da questão dos impulsos que levavam ao pecado. Ele proclamava um evangelho que era demasiado grande para ser reduzido a um único motivo. Seu evangelho possuía dois aspectos centrais. O primeiro era a proclamação de uma justificação puramente fundamentada no sofrimento da maldição por Jesus, e que era concedida apenas com base na fé e não na observância da lei. O outro aspecto era a promessa do Espírito para todos os crentes: por meio da ação do Espírito em suas vidas, eles poderiam superar o poder da carne. Assim, o evangelho não apenas oferecia uma nova relação com Deus, mas igualmente uma transformação de natureza.

**Justificação.** Paulo introduz um conjunto de termos-chaves que dominam seu argumento aos judaizantes. A questão básica, como ele a vê, é como uma pessoa é “justificada”. Essa palavra é uma tradução de um verbo grego (*dikaioō*) que é relacionado ao adjetivo *justo* (*dikaios*) e ao substantivo *justiça* (*dikaiosynē*). Justificar e justificação, portanto, dizem respeito ao processo de tornar uma pessoa justa.

Mas há aqui um problema lingüístico na medida em que essa terminologia pode ser aplicada a duas atividades distintas. Por um lado, os termos podem se referir à mudança de caráter de uma pessoa de motivação e ações más, a fim de ela pensar e agir de um modo justo. Às vezes, o termo “uma pessoa justa” é usado mais para indivíduos que possuem um tipo de caráter do qual se esperam ações justas por motivos justos. Por outro lado, a terminologia pode ser empregada para a mudança do veredicto relativo a uma pessoa que cometeu um erro, declarando-a justa apesar da injustiça perpetrada. Existe um consenso geral de que, ao usar o verbo *justificar*, Paulo está se referindo a essa última ação, a de declarar que um malfeitor está, apesar de tudo, em conformidade com Deus, em vez de indicar a ação de mudar o caráter de uma pessoa de forma que ela passe a agir corretamente. Paulo está falando sobre como os homens que cometeram erros na concepção de Deus podem ser aceitos por ele como justos, no sentido de não serem mais considerados os seus erros, mas sim estabelecida uma relação positiva com esses indivíduos. Assim, o termo *justo* transmite a idéia de se estar numa relação correta com Deus. Mas, ao mesmo tempo, é óbvio que mesmo sendo esse o significado do verbo, simplesmente não basta para Deus perdoar as falhas do passado: de alguma maneira, também deve acontecer uma mudança no caráter das pessoas, de forma a se tornarem corretas em suas motivações e ações.<sup>28</sup> Desse modo, surge a questão

<sup>28</sup> O termo *justo* pode ter vários matizes de significado. Paulo dá por certo que ninguém é justo “por natureza”: todos pecaram. Ele está, portanto, preocupado especialmente com a questão da relação das pessoas com Deus ou de sua condição aos olhos dele, e de como é possível às pessoas, que não são

sobre a justificação ser, com efeito, apenas o perdão, sem interferir no caráter de quem é justificado.<sup>29</sup>

Aqui, como em Romanos, a suposição de Paulo é que, exceto Cristo, ninguém tem a condição de justo diante de Deus. O apóstolo não precisou discutir isso no caso dos gentios. O seu problema principal era com os judeus, que presumiam ser a lei o seu meio de obter tal condição. Por conseguinte, o tema da justificação aparece principalmente nas epístolas onde o problema surge.

**A cruz e seus efeitos.** O argumento de Paulo depende do fato aceito tanto por ele quanto pelos seus leitores — embora não necessariamente pelos judaizantes — de que realmente a morte de Cristo nos salva por completo dos pecados. Ele declara que Cristo fez algo que possui o efeito de libertar as pessoas de sua situação existente. Tal situação é expressa em termos de libertação “deste mundo mau”, resgate “da maldição da lei” e dos “que estavam debaixo da lei”, ao que podemos acrescentar a libertação de se estar “debaixo do pecado” (Gl 3.22). É desnecessário dizer que Paulo nesse momento tem em mente o fato de que Cristo enfrentou a morte.<sup>30</sup> Mais tarde, ele descreve como o Filho de Deus se tornou um ser humano e nasceu “debaixo da lei”, de forma que ele pudesse libertar as pessoas que estavam debaixo da lei (Gl 4.4-5). Embora não seja dito explicitamente aqui, um outro modo de apresentar o resultado da morte de Cristo, à luz de Gálatas 3.6, é dizer que como conseqüência disso justiça é “creditada” àquele que crê. “Justiça” aqui significa a condição de não ser culpado.<sup>31</sup>

Redenção significa libertação conseguida a um preço, e é naturalmente compreendida como libertar os homens da maldição ou do julgamento em que se encontram por não cumprirem a lei. Na passagem que talvez seja a mais clara declaração do NT do que geralmente é chamado de “substituição”, Paulo diz que

---

justas em seus motivos ou ações, serem consideradas por Deus como justas. Por isso, a ênfase na justificação do descrente. Mas, Paulo se preocupa também que as pessoas sejam realmente justas e ajam com justiça. Conseqüentemente, para Paulo, o conceito de ser justo oscila entre ter uma condição na qual Deus não nos condene (porque o problema da nossa injustiça foi resolvido) e em que se pense e aja de um modo justo.

<sup>29</sup> Como vimos, Esler, *Galatians*, p. 167, quer interpretar essa linguagem, principalmente, como um meio de expressar uma identidade privilegiada. O “justo” possui “um conjunto de qualidades e dons desejáveis e um destino desejável”. Isso pode ser perfeitamente verdade, mas não exige que abandonemos a importante significação teológica dos termos. Trata-se de uma fraqueza na abordagem de Esler o fato de ele virtualmente ignorar a evidência em Romanos do uso que Paulo faz dos termos.

<sup>30</sup> O importante é que Paulo simplesmente assume o significado da morte de Jesus. Em Gálatas 2.15-16, ele comenta que isso é de conhecimento geral dos outros cristãos. Por conseguinte, a compreensão básica da salvação através da morte de Jesus, como um meio de redenção do pecado, deve ter sido atingida numa data anterior à escrita dessa epístola.

<sup>31</sup> Ao menos da Reforma em diante, tem sido comum interpretar essa condição de forma positiva, declarando-se que a justiça de Cristo é “imputada” ao pecador. Porém, se é a condição justa de Cristo que realmente deve ser atribuída aqui ao pecador, em Gálatas isso não fica completamente claro. A questão se repetirá na discussão de Romanos 4.3 (ver nota 10 do capítulo 12) e 2Coríntios 5 (ver p. 259); cf. Filipenses 3.9.

as pessoas que estão debaixo da maldição (Gl 3.10) são dela salvas porque Cristo as libertou ao se colocar debaixo da maldição.<sup>32</sup> Para Paulo é evidentemente possível a uma pessoa sofrer os efeitos de uma maldição em lugar dos transgressores da lei e livrá-los das conseqüências que, de outro modo, recairiam sobre eles. Isso faz surgir dois problemas.

Primeiro, é possível que a maldição imposta a uma pessoa seja suportada por outra em seu lugar? Pode a maldição da lei, ou, em nossa terminologia, a culpa em função do pecado, ser transferida? A culpa aqui significa sujeição ao julgamento por causa do pecado, e o problema é se essa sujeição pode ser empreendida por outra pessoa. Para Paulo, isso claramente não era um problema. Ele obviamente não via nenhum problema no resgate de uma pessoa por outra, em particular quando essa ação ocorre por amor. O ato de resgate pode colocar em risco a vida do salvador, como quando alguém salva uma pessoa do afogamento num mar perigoso e perece ao fazê-lo. Cristo fez algo análogo à medida que se tornou um ser humano e viveu debaixo da lei. A sua missão era resgatar as pessoas do jugo da lei e de sua maldição. Conseqüentemente, a idéia de Paulo parece não ser tanto a de transferência de culpa quanto a de libertação de um poder que nos mantém em seu domínio.<sup>33</sup> Em seguida, ele desenvolve o conceito de Cristo como alguém que se torna da raça humana ao nascer de mulher e debaixo da lei (Gl 4.4-5). Paulo não vê nenhuma dificuldade no fato de uma pessoa se identificar estreitamente com um grupo e então, de modo representativo, suportar a sua maldição.<sup>34</sup>

Uma segunda dificuldade aparente diz respeito à possibilidade de um malfeitor, cuja maldição foi assumida por outra pessoa, não ter necessariamente sua atitude ou caráter pecaminoso alterado por isso, por exemplo, pela indução ao remorso em relação à ação errada ou pela resolução de não torná-la a fazer. Não se surpreende que alguns sentiram que substituir uma pessoa por outra desse modo é imoral, questionando-se assim se seria essa a concepção de Paulo. Três considerações podem ser feitas em resposta.

A primeira é para lembrar-nos de que, aqui, Paulo está falando sobre algo que apenas se torna efetivo quando as pessoas desenvolvem sua fé. Embora com freqüência o termo seja usado absolutamente sem um objeto (Gl 3.22), está claro que seu significado é a fé em Deus (Gl 3.6) ou em Cristo (Gl 2.16). Às vezes, Paulo fala de "fé em Jesus Cristo" (literalmente no grego: "a fé de Jesus Cristo"; Gl 2.16,20; 3.22). Contudo, uma importante interpretação contemporânea das

<sup>32</sup> Por esse tempo, desenvolveu-se a idéia de que as mortes de indivíduos notáveis como mártires poderiam livrar a nação da ira divina, que fica visivelmente evidente de tempos em tempos (4 Macabeus 17.21). Em conseqüência, o caminho estava aberto para os cristãos afirmarem que Jesus cumpriu perfeitamente esse tipo de papel, em virtude de quem ele era, isto é, o Messias e o Filho de Deus.

<sup>33</sup> Não obstante, em outro lugar ele afirma que somos culpados diante de Deus e sujeitos à sua ira. Sem dúvida é surpreendente não haver menção da sua ira em Gálatas.

<sup>34</sup> Transferência de culpa não faz parte do discurso de Paulo, mas ele expressa algo muito parecido com isso em 2Co 5.21.

palavras de Paulo afirma que essa expressão deveria ser interpretada como “a fidelidade manifestada por Jesus Cristo”. Nessa visão, os crentes são justificados e salvos por se apropriarem da fé (ou fidelidade) de Cristo, em vez de cumprirem as obras exigidas pela lei. Mas é difícil ver como tal noção funcionaria no argumento de Paulo: em que sentido Cristo foi fiel a Deus, ou como Cristo depositou nele a sua fé, de um modo que fosse relevante ao argumento?<sup>35</sup>

A segunda consideração deve-nos lembrar que anteriormente Paulo dissera que ele havia sido “crucificado com Cristo” (Gl 2.19). A implicação disso é que Paulo compartilhou de alguma maneira a morte de Jesus na cruz, o evento no qual o Mestre se tornou uma maldição. Por conseguinte, Paulo não vê a morte de Jesus apenas como a morte de uma outra pessoa, que Deus enquanto legislador aceita no lugar da morte do pecador. Antes, ele vê a morte de Jesus como uma morte que inclui o pecador sendo crucificado com Cristo: o elemento “evangelho” é que o pecador é considerado como tendo morrido, embora ele não sofra de fato a morte como uma penalidade, com toda sua dor, mas receba a vida. E o efeito dessa morte é que “os que são de Cristo Jesus crucificaram” a sua carne pecadora com seus desejos (Gl 5.24).

Terceiro, esse estreito relacionamento também é expresso por meio de declarações que se referem aos crentes como estando “em Cristo” ou sendo “batizados em Cristo” (Gl 3.27-28), uma terminologia que, ao menos em algumas de suas ocorrências, denota uma relação muito íntima entre os crentes e Cristo. A acusação de que a substituição permite às pessoas evitar o julgamento de seu pecado sem qualquer mudança efetiva de sua parte parece-nos, portanto, suficientemente refutada. A natureza da fé é tal que une uma pessoa com Cristo de um modo muito real.

**A mensagem de Paulo e as Escrituras judaicas: Abraão.** Em grande parte, o desenvolvimento do argumento de Paulo depende de um apelo àquilo que as Escrituras ensinam sobre Abraão. Existem duas características nesse argumento que podem causar dificuldades.

A primeira diz respeito à promessa de que todas as nações seriam abençoadas em Abraão. Em parte, o que Paulo quer dizer é que Deus justificará os gentios do mesmo modo que o fez a Abraão, isto é, pela fé. As promessas foram feitas a Abraão e seus descendentes, especificamente os descendentes de Isaque, mas Paulo sabe que a promessa inclui os gentios. Ele, portanto, conclui que os descendentes são as pessoas que compartilham do caráter de Abraão, como crentes em Deus, independente de participarem ou não fisicamente de sua descendência. Os gentios crentes são incluídos, ao passo que os descendentes físicos descrentes

<sup>35</sup> Para exemplos a favor dessa interpretação, ver especialmente Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3.1-4.11* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983; rev. ed., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Dearborn, Mich.: Dove Booksellers, 2002), e Bruce W. Longenecker, *Triumph*. Para argumentos contra, ver James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), p. 379-85. Ver ainda, a seguir, p. 336-37.

são excluídos. Usando o termo num sentido não-literal, Paulo pode afirmar que os crentes judeus e gentios são incluídos numa descendência ou “semente” de Abraão — o texto fala de “semente” (singular), não “sementes” (plural).

Mas, em segundo lugar, o modo pelo qual Paulo chega a essa conclusão não fica claro até observarmos que a formulação da promessa em Gênesis 22.18 declara que pela descendência de Abraão “serão benditas todas as nações da terra”. Quando Paulo diz em Gálatas 3.14 que “isso aconteceu para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios em Jesus Cristo”, ele podia estar muito bem repercutindo e interpretando aquele texto. Paulo ainda interpreta o termo *semente* (singular) ao se referir a um indivíduo que é “Cristo”. Defende-se com freqüência que a tentativa de forçar o termo para que ele se refira a uma pessoa é vulnerável ao comentário de que “semente” (singular) poderia ser da mesma forma entendido como um substantivo coletivo, que em geral se aplicaria aos descendentes de Abraão. A objeção pode ser contornada se nos lembrarmos de que por “Cristo”, nesse ponto, Paulo quer se referir à “comunidade cristã composta de judeus e gentios”, cujos membros são “um em Cristo” (Gl 3.28; cf. 1Co 12.12) e “o corpo de Cristo”. Por isso, em Gálatas 3.29, é precisamente pelo fato de os leitores pertencerem a Cristo que eles são coletivamente a semente de Abraão. A igreja é compreendida como o novo Israel de Deus (Gl 6.16), composto como é de judeus e gentios que aceitam Jesus como o Messias.<sup>36</sup>

Um modo de expressar o que está ocorrendo em Gálatas é dizer que Paulo se preocupa com o problema da identidade e lida com isso de um modo radical, afirmando uma nova identidade cristã, distinta de como os judaizantes desejavam entendê-la. Os crentes cristãos são a semente de Abraão ao compartilhar a fé de Abraão na crença em Cristo (da qual o batismo era o sinal externo) e viver uma vida no Espírito que resulta na “fé operando através do amor”.<sup>37</sup>

*A mensagem de Paulo e as Escrituras judaicas: a lei.* Para Paulo nada além disso era necessário para ser justificado. Ele faz um contraste entre crer em Cristo e fazer o que a lei ordena ao dizer aos gálatas que eles estavam tentando ser justificados pela lei (Gl 5.4) e deveriam então saber que “ninguém será justificado pelas obras da lei” (Gl 2.16). As bênçãos de Deus vêm da fé, não da observação da lei. Observar a lei aqui significa literalmente “pelas obras da lei”, o mesmo que “fazer o que a lei ordena”.<sup>38</sup> Assim, evidentemente os judaizantes acreditavam que

<sup>36</sup> A interpretação de Gálatas 6.16 é discutível. Em nenhuma outra parte, Paulo se refere à igreja como “Israel”, embora ele chegue perto disso em Romanos 9.6, onde ele distingue o “verdadeiro” Israel da nação de Israel. Em consequência, alguns estudiosos argumentam (provavelmente com menos sucesso, a meu ver) que aqui a referência é aos judeus piedosos ou aos cristãos judeus; ver a discussão em Bruce, *Galatians*, p. 273-75.

<sup>37</sup> Cf. John M. G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: T & T Clark, 1988), p. 93-94.

<sup>38</sup> O equivalente hebraico dessa frase foi revelado no documento 4QMMT de Qumran, no qual ela se refere à interpretação detalhada da lei para aplicá-la na vida. Essas obras não eram exigidas para

a justificação se dava ao se fazer o que a lei exige. Paulo simplesmente entendia judeus e gentios como semelhantes na necessidade de justificação (pois todos pecaram) e, por isso, insistiu que o único modo de atingi-la era por meio da fé em Cristo, e não pela observância da lei.

Mas por que a justificação não se dá pelas obras da lei? Aqui Paulo é intrincado. Ele insiste que a lei não pode dar a vida e não seria de se esperar que o fizesse (Gl 3.21). Mas podemos entender por que as pessoas pensaram que a obediência a ela traria a vida. A lei parece prometer vida àqueles que a cumprem (Gl 3.12, citando a promessa em Lv 18.5; também citado em Rm 10.5). Paulo evidentemente aceita isso, mas ele o justapõe ao comentário de que a pessoa justa viverá pela fé. O apóstolo está convencido de que a lei não pode dar a vida. Apenas o Espírito pode dar a vida, como ele afirmará em 2Coríntios 3.6. Há uma diferença fundamental entre a lei, que apenas pode exigir, e o Espírito, que pode dar poder.

Duas coisas precisam ser diferenciadas. A primeira é que a lei estabeleceu o tipo de conduta exigido por Deus, e então a vida se pôs a segui-la. Nesse sentido, foi o fazer da lei que conduziu a vida. A outra coisa é que a lei não pôde dar a vida, visto que nada havia nela que habilitasse as pessoas a manter os seus mandamentos. As pessoas estavam refletindo a sua própria capacidade imperfeita.

O que Paulo diz parece ir contra a “nova perspectiva” popular corrente no judaísmo, visto agora como uma religião da graça e da eleição, na qual as pessoas entram na salvação pela graça de Deus e não mantendo a lei, e somente cumprem a lei para permanecer nela ou como uma marca de seu pertencimento.

Esse quadro certamente precisa de correção. Paulo faz uma reavaliação do judaísmo e enfatiza que a eleição de Israel por Deus como um povo nada vale se não resultar na fé em Cristo por parte de seus membros (Rm 9.4-5). Paulo, como muitos outros judeus de seu tempo, defendeu o que podemos chamar de uma teologia remanescente. Sobre essa concepção, tudo o que se poderia dizer em favor do “legalismo pactual”,<sup>39</sup> junto com sua afirmação de que todos os judeus estavam “na” aliança pela graça de Deus, era que, apesar disso, alguns judeus reconheciam em maior ou menor grau que as pessoas se encontravam maculadas pelo pecado e pela apostasia, necessitando tornar-se justas diante de Deus por algum tipo de ação — em geral pela aceitação dos preceitos de algum mestre ou grupo em particular. O modo direto, ortodoxo era cumprir a lei e assim ser “justo”.<sup>40</sup>

---

se entrar na aliança (o que se dava por nascença, seguida pela circuncisão dos homens), mas eram essenciais para permanecer nela. Em Qumran, porém, a condição era ambígua: a justificação era pela graça de Deus aos pecadores, mas realizar as obras da lei contava para a justiça. Cf. resumidamente Martin G. Abegg Jr., em *DNTB*, p. 709-11.

<sup>39</sup> Expressão usada por E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Filadélfia: Fortress, 1983), para caracterizar a sua compreensão do judaísmo. Ver minha discussão no Capítulo 18 (p. 385-391).

<sup>40</sup> Mark A. Elliott, *The Survivors of Israel: A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000).



Na verdade, Paulo pressupõe que todos, judeus e gentios, estão numa situação da qual precisam ser salvos: eles estão vivendo num “mundo mau” (Gl 1.4).<sup>41</sup> De um ponto de vista cristão, certamente existem bênçãos que os homens não desfrutam até que sejam salvos, em particular: a recepção do Espírito Santo (Gl 3.14), a filiação (Gl 4.5) e a herança prometida (Gl 3.18,22). Mas, fora isso, no que diz respeito aos judeus, eles são evidentemente pecadores e destruidores da lei (2.17-18), e como destruidores estão debaixo de uma maldição (3.10). Algo precisa ser feito para lhes trazer a salvação. Fica fácil entender por que o cumprimento fervoroso da lei foi visto como sendo necessário. Do mesmo modo, quando levamos em conta os não-judeus, o método dentro do povo judeu era fazer o que a lei determinava, isto é, a circuncisão e tudo o que a acompanhava. A graça e as obras poderiam, assim, caminhar juntas: nessa graça estava o convite para que as pessoas realizassem certas coisas, de forma que os gentios entrassem e os judeus permanecessem.

Mas se Paulo insistia que justificação não se dava pela lei, isso ainda deixaria a questão da própria função da lei. Ela foi decretada depois de Abraão, no tempo de Moisés, e a afirmação de Paulo é que a vinda da lei não poderia cancelar a promessa feita a Abraão. Podemos em geral concordar que uma vez feita uma promessa, ela não pode ou não deveria ser cancelada, a menos que haja razões poderosas para fazê-lo.

Qual, então, seria o propósito da lei, já que Paulo afirma muito claramente que os judeus foram colocados debaixo dela? A resposta dada aqui parece ser que, ao colocar os mandamentos de Deus diante das pessoas — os quais elas não poderiam cumprir (como a sua história demonstrou) —, a lei estava pronunciando uma condenação sobre todos. Uma condenação que, portanto, deveria levar os homens a se voltarem para Cristo, para a justificação pela fé. A lei é, nesse sentido, vista como o escravo responsável em conduzir as crianças com segurança para a escola, ou seja, deveria dirigir as pessoas em sua necessidade para Cristo. Durante o período anterior à vinda de Cristo, os judeus certamente procuraram cumprir a lei até onde conseguissem. Mas essa era uma função temporária e, com a chegada de Cristo, os crentes não estão mais sob a supervisão da lei. A lei pode ser entendida como a providência de Deus para o seu povo, pela qual eles deveriam viver até que Cristo viesse. Mas a justificação ocorre com base na fé em Jesus Cristo e não pelas obras da lei. Evidentemente, o ensinamento dos oponentes de Paulo era que as obras da lei ainda eram exigidas, presumivelmente ao lado da fé em Cristo. Mas Paulo defende que se a lei é tomada como o caminho para a vida, então a obediência plena ainda é requerida (interpretação de Paulo de Levítico 18.5). Aqueles que

<sup>41</sup> Cf. Longenecker, *Triumph*, p. 35-58. Alguns escritores atuais, especialmente N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992), p. 268-71, afirmam além disso que Paulo estava adotando a visão de que Israel ainda estava no exílio, do qual Cristo era o libertador; cf. James M. Scott, ed., *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

não cumprem a lei estão debaixo de uma maldição (Gl 3.10, citando Dt 27.26). Segue daí que a lei nunca foi planejada como o caminho para a vida (Gl 3.21).

Tem-se a impressão de que Paulo está tentando dizer que o problema é o mau uso da lei como meio de justificação, e essa má aplicação não é inerente à lei, mas se deve a uma interpretação que lhe foi atribuída. O verdadeiro propósito da lei está descrito em Gálatas 3.19: ela foi destinada a cuidar de Israel, presumivelmente para impedi-lo de pecar e para oferecer os meios de expiação até que Cristo viesse.

Tudo isso suscita vários problemas adicionais para os quais a resposta não é tão fácil.

Primeiro, como as pessoas foram salvas ou como elas se tornaram justas durante o período da lei, e por que Deus introduziu essa medida temporária? Paulo parece sugerir que fé somente veio quando Cristo veio. Ele fala do período situado "antes que viesse a fé", como se o período intermediário fosse de nenhuma fé. O intervalo a partir da entrega da lei a Moisés no Sinai até a vinda de Cristo é considerado como um período transitório, durante o qual o caminho da fé está aparentemente suspenso e o que importa é a obediência à lei. A situação dos leitores de Paulo é que eles estavam debaixo da lei e debaixo de sua maldição até que Cristo veio e os libertou (Gl 4.5). Eles eram escravos, obrigados a cumprir a lei de Deus. Isso é claramente verdadeiro, quer fossem judeus ou gentios, que não tivessem ouvido falar de Deus e que adorassem ídolos. Existe um paralelismo entre estar debaixo da lei e estar debaixo dos elementos do mundo. A fé foi o princípio no tempo de Abraão, mas, durante o período da lei, ela não parece ter sido uma opção, até que ressurgisse com a vinda de Cristo.

Contudo, é muito difícil acreditar que Paulo quisesse dizer isso, uma vez que o seu apelo a Davi como uma testemunha da justificação pela fé em Romanos 4 sugere que ele estava bastante cômico do princípio vigente durante o período da lei. Paulo teria interpretado a declaração em Habacuque 2.4 como um futuro absoluto ou como um futuro lógico? Parece que Paulo estava pensando especificamente na fé *em Cristo* como o meio da justificação, embora ele defenda claramente que Abraão foi justificado pela fé.

Segundo, talvez seja surpreendente que Paulo aqui não se refira diretamente ao fato de que os judeus tiveram um sistema sacrificial elaborado sob a lei para lidar com os pecados e que, ao escrever para Gálatas, tal sistema continuasse operante. Por que, então, qualquer outra coisa seria exigida? Quando Paulo afirma que a justificação não é possível pela lei, ele estaria dizendo que o sistema sacrificial não tinha nenhum efeito? Há um silêncio quase total sobre esse ponto em Paulo. Ele toma a imagem do sacrifício e a aplica para Jesus em Romanos 3, onde também comenta que Deus ignorou os pecados cometidos no passado com base no sacrifício de Cristo. Dessa forma, talvez Paulo acreditasse que os sacrifícios "funcionaram" para os judeus devido à "desconsideração" divina dos pecados. Ele aparentemente considerou o julgamento suspenso por causa do sacrifício de Cristo (isso parece ser o ponto de Rm 3.25), mas em Gálatas a

questão não é esclarecida.<sup>42</sup> Ele poderia nesse texto ter dito que os sacrifícios funcionaram durante a época da lei, mas estavam agora obsoletos, uma vez que Cristo veio.<sup>43</sup>

Paulo, desse modo, não discute especificamente como as pessoas eram justificadas antes da vinda de Cristo. Presume-se que acreditava que elas eram perdoadas por suas transgressões da lei pelos meios oferecidos na lei, ou seja, o sistema sacrificial. Quando Paulo se refere à lei como algo que não pode dar a vida, ele poderia estar pensando na circuncisão e nas festas, além de outras exigências (como as leis da pureza) e não no sistema sacrificial do templo (o qual ele nunca menciona), ou pode estar argumentando que a lei simplesmente apontava em direção à vinda de Cristo, em virtude da qual as pessoas que cressem poderiam ser salvas, mesmo que Cristo ainda não tivesse vindo. Ou de novo ele poderia ter acreditado que o sistema sacrificial pudesse dar conta apenas dos pecados inconscientes e não da desobediência deliberada.

Terceiro, que lugar, se há algum, a lei ocupa na vida do crente? Paulo já negou que seja necessário cumprir a lei — com foco na circuncisão e na observação das festas judaicas — para ser justificado. Ele defendeu que a lei teve um papel no passado até a chegada de Cristo, mas Cristo fez algo que mudou a situação. A solução parece ser que ele vê a lei como concluída por Cristo num mandamento único posto na Torá: “Amarás ao próximo como a ti mesmo” (Gl 5.14; cf. Rm 13.8-10),<sup>44</sup> ordenando a seus leitores o uso de sua libertação da lei para cumprir esse mandamento no poder do Espírito. Para Paulo, o mandamento do amor (e todas os mandamentos que nele estão resumidos) mantém-se válido para os crentes. Com efeito, os vários mandamentos na lei podem ser vistos como aplicações daquele mandamento único e, por conseguinte, é perfeitamente possível que Paulo recorra a eles e os cite aprobativamente.

Dessa maneira, poderia parecer ao falar sobre morrer para a lei, Paulo pode ter desejado dizer morrer para a lei mosaica como um meio de justificação. Cumprir o mandamento do amor na liberdade dada pelo Espírito não é um meio de receber a vida e a justiça, mas uma expressão do fato de que quem as possui. Alguns estudiosos realmente argumentam que na mente de Paulo a lei não tinha nenhuma validade de continuação para os crentes, mas isso dificilmente se sustenta devido às suas afirmações positivas sobre ela em Romanos: ela permanece como algo incorporado à lei de Cristo.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Nesse ponto, em Gálatas, Paulo pode estar implicitamente fazendo uma distinção entre os sacrifícios como meio de expiação, determinado por Deus e separado da lei, e as obras da lei realizadas pelos judeus individuais como meio de justificação.

<sup>43</sup> Essa é a resposta fornecida pelo escritor de Hebreus, e pode muito bem ter sido compartilhada por outros cristãos.

<sup>44</sup> Martyn, *Theological Issues*, p. 233-49.

<sup>45</sup> Eu não vejo razão para acreditar que Paulo tenha passado por uma mudança significativa de opinião entre Gálatas e Romanos.

A questão seria facilitada se pudéssemos encontrar evidências de que Paulo fez uma distinção entre os aspectos morais e rituais da lei. Seria em especial o último que ele tinha em mente ao falar da justificação pelas obras da lei? Certamente é a circuncisão e os festivais que o apóstolo menciona especificamente no contexto. No entanto, deve-se admitir que Paulo não distingue com muita clareza entre as ordens morais da lei e os aspectos rituais da relação dos judeus com Deus.

**O Espírito.** Por fim, devemos considerar o papel do Espírito Santo. Se a cruz predomina em Gálatas 1-3, o Espírito predomina em Gálatas 4-6. Na verdade, as únicas referências ao Espírito na primeira metade da epístola estão em Gálatas 3.1-5,14. Aqui, Paulo fundamenta parte de seu argumento num apelo à experiência que seus leitores tiveram do Espírito, antes dos judaizantes entrarem em cena e os não-judeus começarem a flertar com o cumprimento da lei. Não lhes foi exigido que cumprissem a lei para que Deus concedesse as manifestações do Espírito nas congregações. A recepção do Espírito é entendida como sendo a bênção de Abraão, isto é, a bênção prometida a Abraão, a qual chega aos gentios pela redenção realizada por Cristo.

Para Paulo, a diferença entre os que estão sob a lei e aqueles debaixo da graça é que os primeiros são como escravos e os últimos filhos de Deus. A nova condição é atribuída a dois fatores. Por um lado, eles se tornam filhos de Deus pela fé em Cristo (Gl 3.6). A fé é expressa no ato do batismo. O batismo é "em Cristo", parecendo significar que a pessoa é assim colocada numa relação espiritual com Cristo, que também pode ser expressa em termos de ser revestido por Cristo. Por outro lado, Deus envia o Espírito de seu Filho ao coração de seus filhos. O que parece significar que o Espírito é enviado em resposta à fé e que o Espírito, portanto, torna efetiva a condição de filiação, permitindo aos crentes se dirigir a Deus como seu Pai.<sup>46</sup> Em outro lugar, o Espírito pode ser descrito como um selo que confirma a propriedade de Deus sobre o seu povo, não muito diferente do que é dito nessa parte. Aqui a ênfase recai mais sobre a garantia que o Espírito dá aos crentes de que Deus é agora o seu Pai.

O Espírito também está associado com a esperança de justiça em Gálatas 5.5. A idéia é que as pessoas que estão se tornando justas pelo Espírito neste momento têm a esperança da justificação final de Deus.

A passagem mais completa e mais importante sobre o Espírito é Gálatas 5.16-25, onde o Espírito dado aos crentes deseja que certas qualidades sejam produzidas em suas vidas. O Espírito pode ser pensado como um princípio doador de vida que gera "fruto", resultados específicos que são identificados com a prática de vários tipos de conduta cristã: a demonstração de amor, alegria, paz e assim por diante. Os crentes devem permitir ao Espírito realizar tais coisas em suas vidas.

<sup>46</sup> A alternativa é que é o Espírito que torna as pessoas crentes, mas não parece ser isso o que Paulo diz aqui ou em Romanos 8.

E sobre a lista contrastante de atividades atribuídas à “carne” dos crentes, quer dizer, ao seu caráter presente, pecador? Tais coisas são contrárias à lei e, dessa forma, classificadas na categoria de proibições estabelecidas pela lei e também pela nova era de graça. Mas a lei não pode ajudar as pessoas em sua abstenção, ela pode apenas lhes dizer o que não fazer. A conclusão é que o Espírito não somente produz nas pessoas os frutos positivos do caráter (que não são proibidos pela lei),<sup>47</sup> mas também os capacita a obedecer as proibições. Paulo, no entanto, coloca a questão de modo diferente ao dizer que os crentes crucificaram a carne e seus desejos. Ele vê a crucificação do crente com Cristo como incluindo a morte dos desejos pecaminosos: a pessoa morta está morta para todos os estímulos, incluindo as tentações de cometer más ações.

### CONCLUSÃO

---

Implícito no evangelho que se encontra no coração de Gálatas está uma compreensão de Jesus como o Filho de Deus enviado ao mundo para redimir as pessoas da maldição da lei, sendo o Espírito de Deus enviado ao coração dos crentes para fazer deles filhos de Deus. Mas o que poderíamos chamar de ontologia do Filho e do Espírito não se torna objeto de análise e explicação, nem evidentemente se transforma em questões debatidas nesse contexto. Há um entendimento claro, completamente formado, de quem Jesus é, com certeza compartilhado por Paulo e seus leitores, mas que não é discutido com essa finalidade. Igualmente não é debatido o modo pelo qual a vinda do Espírito a todos os crentes pode ser tomada por certa. O argumento teológico está relacionado a outras questões controversas.

---

<sup>47</sup> Quando Paulo diz isso, ele poderia estar insinuando que a lei não ordena positivamente às pessoas para apresentarem tais qualidades. Mas isso seria negligenciar o mandamento positivo do amor, que está confiado na lei.

## CAPÍTULO 9

# AS EPÍSTOLAS AOS TESSALONICENSES



Há uma concordância universal de que Paulo escreveu a primeira das duas epístolas dirigidas à igreja de Tessalônica e, certamente, há uma opinião majoritária na atualidade de que a segunda epístola é de um escritor tardio. Eu não compartilho essa opinião sobre 2 Tessalonicenses,<sup>1</sup> mas para não prejudicar a questão vamos iniciar pela consideração das duas epístolas separadamente.

### 1 TESSALONICENSES

---

A primeira epístola aos Tessalonicenses foi escrita para um grupo de cristãos recém-convertidos que, provavelmente em grande parte, mas não exclusivamente, eram oriundos da população gentílica da cidade (cf. Atos 17.1-9). Eles não parecem ter sido alvo dos judaizantes que dominam a epístola aos gálatas e, por conseguinte, o tom da epístola é bastante diferente. A preocupação de Paulo é muito mais a de encorajar uma congregação que estava sofrendo pressão externa para abandonar a sua fé (1Ts 3.5) e desenvolver o modo de vida cristão. Existe ainda uma seção importante sobre os problemas causados por algum mal-entendido com relação a *parousia*, ou futura vinda do Senhor. Assim, a estrutura geral da epístola é comparativamente simples.

*A narrativa teológica. A relação de Paulo com a congregação (1Ts 1.1.3.13).* A primeira parte da epístola é dedicada ao encorajamento, formando uma extensa ação de graças na qual Paulo compõe a narrativa de suas relações com a congregação desde sua fundação. Ele habilmente os encoraja lembrando a realidade de

---

<sup>1</sup> Um importante defensor da autoria paulina é Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (New York: Doubleday, 2000). Karl P. Donfried (& I. Howard Marshall), *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), atribui a epístola a um dos companheiros de Paulo, provavelmente Timóteo.

sua conversão e o modo pelo qual eles haviam resistido à perseguição. Paulo descreve minuciosamente o cuidado e a preocupação que os seus companheiros missionários e ele próprio demonstraram pela congregação, tanto durante a estada em Tessalônica quanto no período posterior, quando ele enviou Timóteo para os acompanhar.

Paulo começa a epístola com uma oração de saudação (1Ts 1) que serve de encorajamento aos seus leitores e expressa sua confiança neles ao meditar sobre a experiência da conversão daquele grupo, que se caracterizou pela pregação inspirada pelo Espírito e a resposta inspirada pelo Espírito à mensagem (1Ts 1.5-6). Usando uma linguagem com certeza baseada no tipo de assunto debatido pelos missionários, ele esboça brevemente a natureza da conversão dos tessalonicenses, que se afastaram da idolatria para servir o Deus vivo e se posicionaram diante da expectativa da futura vinda de Jesus, que os salvará da ira vindoura. Então, numa seção estritamente relacionada (1Ts 2.1-16), ele continua a comentar com mais detalhes as ações e os motivos dos missionários que levaram o evangelho para Tessalônica.

O principal objetivo nessa parte da epístola é animar os crentes que estão sob pressão para abandonar a sua fé. Paulo refere-se à experiência de sofrimento deles e compara a situação dos leitores com aquela das congregações na Judéia, onde "os judeus" mataram Jesus e os profetas, e expulsaram os apóstolos que desejavam evangelizar os gentios (1Ts 2.12-16). Esse tipo de ação havia perseguido Paulo e seus companheiros em suas viagens. Eles foram com freqüência instigados pelos judeus, mas não apenas por estes. Tais ofensivas eram em geral de natureza extra-oficial, não envolvendo a ação oficial dos magistrados e outras autoridades civis, embora os cristãos precisassem enfrentar os casos em que irmãos acusados eram levados diante dos tribunais. No mundo antigo, onde policiar era muito menos eficiente do que em muitos países modernos, era comparativamente fácil para as pessoas tomarem a lei em suas próprias mãos.

Paulo comenta que os havia prevenido da possibilidade de semelhantes situações. Sua linguagem sugere que não somente ele podia compreender num nível humano a inevitabilidade desses acontecimentos, mas também que era algo que fazia parte do destino dos crentes (1Ts 3.3), em outras palavras, algo que Deus havia determinado ou permitido que acontecesse.<sup>2</sup> Em relação a isso, ele revela a sua crença na atividade de "Satanás", um ser sobrenatural em oposição a Deus.

No entanto, uma parte de sua resposta à situação opressiva é orar pelas congregações. Paulo ora especificamente para que ele e os seus companheiros possam visitá-los e encorajá-los, apesar dos obstáculos (1Ts 3.10). O apóstolo registra em palavras suas orações na epístola, compartilhando com os leitores a sua intercessão por eles (1Ts 3.11-13; 5.23-24), solicitando em troca que orassem por sua pessoa (1Ts 5.25).

<sup>2</sup> Devemos reconhecer que Paulo, aqui, não diz isso com todas as palavras (cf. At 14.22).

A outra parte da resposta é encorajar os leitores. Apesar da força dos ataques, Paulo confia naqueles crentes. Eles permanecem “firmes no Senhor” (1Ts 3.8). Por isso, Paulo pode confiantemente encorajá-los a resistir, pois os fiéis têm um poder superior à sua disposição (cf. 1Ts 3.2-3).

*Instruções para a congregação (1Ts 4.1-5.28).* A segunda parte da epístola trata, portanto, de ensinar a igreja, são assuntos que Paulo iria abordar se tivesse a chance de visitar a igreja. A doutrinação consiste de três partes. Primeiro, Paulo explica a necessidade de crescer em santidade e amor fraterno (1Ts 4.1-12). Segundo, aborda-se o ensino específico das preocupações da congregação sobre o que aconteceria no retorno de Cristo: a certeza da ressurreição dos cristãos já mortos se funde ao encorajamento adicional para a vida santa, de forma que os fiéis estivessem prontos e à espera do Senhor quando ele vier (1Ts 4.13.5.11).

Por fim, há algumas instruções práticas para a vida em comum, como congregação (1Ts 5.12-28). Paulo enfatiza a necessidade da harmonia e do amor, e, além disso, lança um breve raio de luz sobre uma congregação na qual o Espírito estava ativo através da profecia e de outros meios (1Ts 5.19; cf. 1Co 12; 14).

*Temas teológicos. Missão e apostolado.* Mais diretamente talvez do que qualquer outro documento do NT, 1 Tessalonicenses surge do trabalho missionário de Paulo, sendo escrita para um grupo muito recentemente convertido e fundamentando seu apelo, em grande medida, no relato de como eles se tornaram cristãos. A história da conversão daqueles crentes tem a finalidade de encorajá-los a continuar acreditando, apesar da oposição que estavam enfrentando e que (caso 2Ts também seja dirigida a eles) se previa ficar ainda mais feroz.

A responsabilidade de estimular as pessoas a se tornarem cristãs recaía sobre os apóstolos, homens com uma comissão especial de Deus para proclamar as boas-novas. Posto de um modo mais simples, um apóstolo era um missionário. A passagem diz muito sobre o compromisso dos missionários com a obra e sobre sua relação de amor com os convertidos. Embora tenha sido escrito por um deles, o tom se distancia de qualquer auto-elogio ou presunção em relação a si próprios e ao caráter de sua obra. Não obstante, surge daí que os apóstolos poderiam ter feito reivindicações a seu favor, presumivelmente para sua manutenção e viagem, as quais poderiam ter sido penosas para a congregação – e eles tinham o direito de fazê-lo –, mas eles se abstiveram de assim proceder.

A tarefa dos apóstolos era fundamentalmente pregar. Porém, em outro lugar, Paulo fala sobre as “características de um apóstolo” (2Co 12.12) e indica que a pregação era acompanhada de sinais milagrosos conforme relatados em Atos (Gl 3.5). Essês sinais parecem fazer parte da experiência da salvação, podendo responder a necessidades corporais e espirituais, além de servir para credenciar os missionários. Quando Paulo se refere aqui à vinda do evangelho “também com poder”, o poder poderia muito bem ter se manifestado em sinais milagrosos.

Embora Paulo enfatize a importância da obra do Espírito Santo na tarefa de evangelismo, ele também sublinha que foi por meio de palavras humanas que Deus falou, deixando claro que ele estava preparado para usar os recursos de



retórica a fim de persuadir as pessoas a aceitar a mensagem. Essa observação deve ser integrada, naturalmente, no contexto de seu repúdio geral à sabedoria e retórica humanas em 1Coríntios 2.4-5, mas, de qualquer modo, o apóstolo deve ser avaliado pelo que fez de fato, bem como pelo que afirmou estar fazendo.

*O evangelho.* O conteúdo da pregação é resumido como “o evangelho” (1Ts 1.5; 2.2,4,8,9; 3.2). Originalmente significando “boas novas”, a palavra nunca perde esse sentido, no entanto ela tende a ser definida mais por seu conteúdo do que por seu caráter, tornando-se um termo que se refere principalmente à mensagem cristã básica sobre Jesus Cristo. Essa mensagem foi resumida na linguagem tradicional de 1Coríntios 15.3-5, estando centrada na morte e ressurreição de Jesus. A morte de Jesus é ali declarada como tendo acontecido “pelos nossos pecados” e, na presente epístola, “por nós”, resultando em que as pessoas recebem a salvação em vez de sofrer a ira de Deus (1Ts 5.9-10). A mensagem não é discutida em detalhes nesta epístola, provavelmente porque não estava em questão.

Existe um problema evidente no fato de que, em 1Coríntios, o centro do evangelho ser claramente o evento passado da morte e ressurreição de Jesus, ao passo que aqui, na epístola em estudo, a consequência da conversão ser a expectativa pelos crentes da vinda de Jesus descendo do céu. Ao longo da epístola há uma ênfase sobre esse evento como não se encontra em nenhum outro lugar nos escritos de Paulo. O que suscita a questão sobre haver uma fase anterior no pensamento de Paulo em que a vinda futura de Jesus<sup>3</sup> era mais proeminente na sua teologia do que a morte e a ressurreição.

Este, provavelmente, não é o caso por dois motivos. Primeiro, há uma diferença de categoria entre o evento que realiza a salvação e o conteúdo da salvação. Nessa epístola, a morte e ressurreição de Jesus funcionam como a base para a esperança de futuro (1Ts 4.14; 5.9-10) e, em 1Coríntios, onde Paulo enfatiza que o evangelho é centrado na morte e ressurreição de Jesus (1Co 15.3-5), ele também discorre em grande medida sobre a ressurreição futura dos crentes. A hipótese do desenvolvimento, portanto, repousa em parte no mal-entendimento a respeito das diferentes funções dos dois eventos. A base do evangelho é a morte e ressurreição de Jesus, mas o conteúdo do evangelho inclui a promessa da nova era, inaugurada pela *parousia* de Jesus.

Em segundo lugar, podemos fazer algumas deduções a partir da narrativa de Paulo sobre como os seus ouvintes responderam à mensagem (1Ts 1.9-10). O que eles ouviram evidentemente incluía uma afirmação da realidade do Deus verdadeiro e de seu Filho (cf. 1Co 8.5-6), além de uma declaração da ressurreição de Jesus (cf. 1Co 15.3-5) e de seu significado como um salvador da ira que estava por vir (Rm 5.9). Quando Paulo afirma mais adiante que os cristãos crêem que Jesus morreu e ressuscitou, que ele é a fonte da salvação (1Ts 5.9) e que morreu pelos crentes, de forma que estes pudessem viver junto dele (1Ts 5.10), pode ser

<sup>3</sup> Isso é designado em geral pela palavra grega transliterada *parousia* (“vinda, chegada”).

tomado por certo que essas declarações sobre a fé cristã baseavam-se no que ele havia pregado aos tessalonicenses. Está claro que o evangelho proclamado em Tessalônica é o mesmo evangelho refletido em outras partes nos escritos de Paulo.

*Conversão.* A resposta à mensagem do evangelho é “voltar-se para Deus”. Esse era o discurso natural a ser usado com os antigos pagãos que adoravam ídolos, menos apropriado no entanto aos judeus que já criam em Deus. Mas muito mais comum é o termo *fé*, que significa um complexo de confiança, compromisso e obediência dirigido a Deus e ao seu Filho, Jesus. A fé é referida com muita frequência e de modo causal àquilo que era claramente a marca principal dos cristãos em sua relação com Deus. Embora a fé também fosse uma atitude característica no AT e não ser desconhecida em outras religiões, tudo isso é ainda mais notável pelo fato de parecer não ter existido qualquer outra religião na qual ela tenha sido tão central e característica, de forma que o termo “os crentes” pudesse se tornar o modo usual de se referir a seus adeptos.

É bastante possível descrever o processo de conversão num nível humano: os apóstolos e seus companheiros falam às pessoas sobre o que Deus fez para salvá-los por meio da morte e ressurreição de Jesus, e as estimulam a ter fé, sendo que os ouvintes respondem à mensagem por um ato de fé, que é o ponto de partida para uma relação contínua. Isso não altera muito o mecanismo do processo quando Paulo afirma que a mensagem vem como a Palavra de Deus e não simplesmente como uma mensagem humana. Entretanto, Paulo também descreve o processo como um evento no qual o Espírito Santo estava em ação na proclamação e na recepção da mensagem: os convertidos deram boas-vindas à mensagem com a alegria dada pelo Espírito Santo. Assim, o escritor pode comentar sobre como a evidência de que Deus escolheu os leitores deve ser vista pelo modo como o evangelho lhes foi dado e eles lhe responderam.

Por trás da conversão dos leitores, portanto, repousa a iniciativa de Deus, expressa em termos de seu “chamado” a eles (1Ts 2.12; 4.7; 5.24). Paulo também usa a termo *eleição* ou *escolha* (1Ts 1.4) para expressar o fato de que os leitores pertencem agora a Deus como o seu povo. É costume considerar a eleição como significando a escolha ou seleção divina que então resulta do chamado de Deus para a salvação,<sup>4</sup> mas parece ser o caso que o termo *eleito* sempre é aplicado àqueles que se tornaram realmente membros do povo de Deus, e não aos que Deus predestinou para a salvação antes de eles na verdade a receberem. O que Paulo está indicando aqui é o fato de que a escolha de Deus dos leitores é vista no modo pelo qual eles aceitaram o evangelho.<sup>5</sup> O resultado da pregação do evangelho e das conversões resultantes foi o estabelecimento de uma “igreja” ou congregação (1Ts 1.1), um termo que é significativo na identificação dos

<sup>4</sup> Donfried, *Theology*, p. 29.

<sup>5</sup> I. Howard Marshall, “Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians”, in *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Louvain: Louvain University Press, 1990), p. 259-76.

leitores como posicionados numa continuidade com o povo de Deus do AT, embora tal pensamento não seja desenvolvido aqui. A principal preocupação da epístola é o progresso espiritual dessa comunidade.

*Firmeza.* Paulo está particularmente consciente nessa epístola sobre a atividade de Satanás, pseudônimo “o tentador” (1Ts 3.5), que também pode subjugar as situações humanas para alcançar os seus propósitos (1Ts 2.18). É provavelmente impossível aqui reduzir as concepções de Paulo a termos simples: o quadro é complexo e, nele, Satanás parece ter liberdade para tentar as pessoas, podendo ser, no entanto, contrariado pelo poder esmagador de Deus. Mas por que Deus simplesmente não o derrota de uma vez por todas nunca é perguntado; tudo o que Paulo sabe é que Deus pode derrotar os seus inimigos e que um dia ele o fará completamente (cf. 2Ts).

As freqüentes referências na epístola à oração indicam que Paulo acredita que as situações e as pessoas são modificadas pela oração, em razão obviamente de Deus atender ao que o seu povo lhe pede. Temos assim uma tensão paradoxal entre os modos pelos quais a perseverança dos crentes é simultaneamente dependente de sua própria firmeza e da atividade de Deus. Isso fica evidente na descrição dos fiéis como “firmes no Senhor” (1Ts 3.8). A frase indica que a situação em que se encontravam devia ser vista de um ângulo superior ao humano. Isso expressa a sua confiança na proteção do Senhor, e tal confiança é bem fundamentada.

A percepção de se estar “no Senhor” atravessa a epístola desde o princípio, onde numa frase notável é dito que a igreja está “em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1.1; cf. 2Ts 1.1; Cl 3.3). Essa forma de palavras é uma variante da muito mais comum “em Cristo” e expressões equivalentes (como “nele”). Tal expressão distintiva é característica de Paulo já em seus primeiros escritos.<sup>6</sup> Algumas vezes é simplesmente a construção apropriada depois de um verbo (1Ts 3.8). Outras vezes é adverbialmente usado para caracterizar a relação íntima entre os crentes e Cristo, e o modo pelo qual as suas vidas devem ser determinadas por ele, Senhor crucificado e ressuscitado (cf. 1Ts 4.1; 5.12, 18). Também é usado de modo mais adjetivo com o mesmo tipo de força, mas com a implicação de que há algum tipo de laço espiritual entre os leitores e Cristo (1Ts 2.14; 4.16).<sup>7</sup> Aqui a ênfase se encontra na base da posição firme dos crentes. Eles dependem de Deus, de suas promessas e de seu poder. O ponto crucial é a caracterização de Deus como fiel (1Ts 5.24; cf. 2Ts 3.3), essa é uma menção que ocorre periódica e explicitamente nas epístolas posteriores (1Co 1.9; 10.13; 2Co 1.18), mas está subjacente à teologia de Paulo.

<sup>6</sup> O uso dessa expressão em I Tessalonicenses é bastante variado e não sugere qualquer imaturidade ou falta de desenvolvimento no vocabulário teológico de Paulo. Cf. 2Ts 1.1, 12; 3.4, 12.

<sup>7</sup> Linguagem semelhante é usada em João, mas, ali, é freqüentemente usada de forma recíproca: os crentes estão em Cristo e ele está neles. Isso parece ser mais a linguagem de uma estreita união espiritual.

*Santificação.* Um outro assunto para os leitores é resumido nessa epístola sob o conceito de santidade (1Ts 4.1-12). Esse termo pode ser usado para expressar a posição ou caráter do qual os crentes se apropriam ao se tornarem o povo de Deus e, também, para designar tal caráter conforme eles crescem e desenvolvem a sua fé. Todos os soldados em um desfile militar usam o uniforme que os destaca como soldados, mas alguns são ainda recrutas inexperientes enquanto outros são treinados e veteranos, e o objetivo é que todos se tornem soldados completamente treinados e não simplesmente na aparência. É aqui que a inspiração bíblica da teologia de Paulo mostra-se mais marcante numa epístola que é singularmente escassa de alusões diretas ao AT.<sup>8</sup> O desenvolvimento da santidade, que está claramente implicado, é relacionado ao dom do Espírito Santo de Deus aos leitores.

O conceito específico de santidade é mais proeminente em 1 Tessalonicenses do que em outra parte em Paulo (1Ts 3.13; 4.3,4,7; 5.23; cf. 2Ts 2.13). Ele é duas vezes associado com a inculpabilidade e, ainda, expressa que a situação que Paulo prega será a dos leitores no dia do Senhor (1Ts 3.13; 5.23). A santidade fica praticamente explícita na pureza sexual, que não deve ser compreendida (como ocorria com freqüência no mundo antigo) como asceticismo e abstinência de relações sexuais, mas antes como fidelidade no casamento e ausência de paixão luxuriosa (1Ts 4.3-8).

Lado a lado com a santidade encontram-se as três facetas fundamentais do caráter cristão: fé, amor e esperança (1Ts 1.3; cf. 5.8).<sup>9</sup> Elas formam uma tríade tradicional recorrente no NT e resumem as relações dos crentes com Deus, outras pessoas e o futuro.<sup>10</sup> Nessa epístola, falando em termos gerais, 1 Tessalonicenses 1-3 ocupa-se da fé, 1 Tessalonicenses 4.1-12, do amor, e 1 Tessalonicenses 4.13-5.11, da esperança. A fé é inicialmente a atitude de aceitação da realidade de Deus e o compromisso com ele, que é a marca da conversão (1Ts 1.8). Mas é igualmente uma atitude contínua de confiança e compromisso baseada na convicção de que Jesus morreu e ressuscitou (1Ts 4.14), tanto que *os crentes* é um termo apropriado e característico para se referir aos cristãos (1Ts 1.7; 2.10, 13). É a continuação da fé de seus leitores que importa para Paulo (1Ts 3.2,5,6,7,10). A fé é estreitamente ligada com o amor (1Ts 3.6; 5.8), mas, além disso, o último termo por si só expressa a atitude que os crentes devem ter uns com os outros

<sup>8</sup> Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts* (Carlisle: Paternoster, 1996), p. 108-10, destacou que o teor de 1Ts 4.8 reflete Ez 36.27; 37.6, 14, e assim corrobora o entendimento de Paulo a respeito do Espírito como dom da vida e re-criador. Há outra terminologia baseada no AT na epístola: o uso de "Senhor" como um título para Jesus e as referências à "palavra do Senhor" (1Ts 1.8; cf. Jr 1.4), ao "dia do Senhor" (1Ts 5.2) e à "vinda" de Cristo (fundamentada basicamente na esperança do AT da vinda de Deus em julgamento e salvação [por exemplo, Is 40.10; Jl 3.14]).

<sup>9</sup> Donfried, *Theology*, p. 53-58.

<sup>10</sup> Mas eles não podem ser nitidamente separados; a esperança é um aspecto da fé, e o amor pode ser dirigido a Deus e a outras pessoas.

(1Ts 4.9-10). Por fim, uma única palavra grega também carrega o sentido de “fidelidade” (cf. o modo que falamos de “manter a fé” com alguém) e, com essa nuance particular, ela expressa o caráter do próprio Deus como totalmente fiel (1Ts 5.24).

*A ressurreição e a parousia.* De todas as epístolas paulinas, as duas epístolas aos tessalonicenses destacam-se pelo modo no qual elas são dominadas pelo futuro. A essência da conversão está em que as pessoas não apenas sirvam a Deus no presente, mas também esperem por seu Filho que virá do céu (1Ts 1.9-10). A obra dos missionários de trazê-los para a fé será reconhecida quando o Senhor vier (1Ts 2.19-20), e o desejo desses pregadores é que os convertidos sejam inocentes e santos naquele momento (1Ts 3.13; 5.23). A epístola contém a mais longa seção temática sobre o assunto em toda a epistolografia paulina (1Ts 4.13-5.11). *A parousia* é assim uma importante sanção para a vida cristã em termos de recompensa e alegria, mas também de destruição e julgamento. Paulo admite que alguns de seus leitores poderiam estar vivos quando o evento ocorresse, e ele parece esperar que assim seja de fato. O apóstolo usa o “nós” no texto com essa finalidade, a de incluí-lo como um possível membro do grupo (1Ts 4.15,17). Uma tal expectativa, se seriamente defendida, deve haver causado uma influência muito poderosa na perspectiva dos que a defenderam, mesmo que seja difícil aos cristãos modernos concebê-la.<sup>11</sup>

Dois pontos temáticos controlam a discussão de Paulo. O primeiro é o temor de que os membros da comunidade já mortos, ou que viessem a morrer nesse ínterim, estivessem em desvantagem e fossem excluídos da participação nos eventos que cercam a *parousia*. A resposta de Paulo sustenta que, na verdade, os crentes vivos participarão em segundo lugar, pois os que morreram em Cristo serão ressuscitados dos mortos e se encontrarão com o Senhor antes dos ainda vivos serem arrebatados para encontrá-lo.<sup>12</sup> A linguagem é apocalíptica na medida em que se expressa em termos de uma ressurreição literal dos mortos, de um retorno do Senhor a partir dos céus de uma forma audível e presumivelmente visível, e de um arrebatamento literal dos crentes para encontrá-lo “no ar”. Pelo modo como Paulo escreve, parece que os leitores estavam familiarizados com o conceito da *parousia*, mas, de alguma maneira, não estavam inteirados sobre o conceito da ressurreição

<sup>11</sup> A vinda de Jesus não ocorreu, naturalmente, no período em que os primeiros cristãos imaginavam. O escárnio do primeiro século, de que a demora prolongada significava na realidade uma indicação de que a esperança era vã, torna-se ainda mais cáustico com o passar dos anos. Os escritores do NT, porém, enfatizaram que ninguém sabe o tempo planejado por Deus, sendo também claro que jamais foi delimitado o período de tempo dentro do qual a *parousia* deverá acontecer (Arthur L. Moore, *The Parousia in the New Testament* [Leiden: E. J. Brill, 1966]).

<sup>12</sup> Paulo fundamenta a sua explicação em uma declaração (lit. “palavra”) do Senhor (1Ts 4.15). Talvez a maioria dos comentaristas compreenda a passagem como uma referência a uma proclamação profética (feita por Paulo ou por outra pessoa), no entanto, eu prefiro a visão de que se trata de uma alusão ao ensinamento de Jesus na terra.

dos crentes já falecidos.<sup>13</sup> Paulo, então, precisou tranquilizá-los, enfatizando que as pessoas que houvessem “dormido”, estando numa relação com Cristo, seguramente seriam acordadas quando Cristo retornasse e se uniriam a ele — da mesma forma como Cristo havia morrido e ressuscitado, assim também se daria com elas. O soar das trombetas parece imagetivamente representar a convocação do anjo para a reunião do povo escolhido de Deus e, presume-se, que o chamado seja feito tanto aos mortos quanto aos vivos.

O segundo ponto na discussão de Paulo diz respeito ao tempo do evento e à necessidade da prontidão para ele. Paulo acreditava que a *parousia* viria naturalmente como uma surpresa para as pessoas que não a estivessem esperando ou não acreditassem que ela aconteceria; portanto, tais pessoas não estariam prontas para o evento, que indesejavelmente recairia sobre elas como um julgamento. Mas os cristãos que sabiam de sua ocorrência não seriam apanhados de surpresa. Ou seja, embora os crentes pudessem ser surpreendidos pela inesperada chegada a qualquer momento, já que se tratava de um tempo que não podia ser precisamente previsto, eles estariam prontos e preparados para sua vinda. Em vez de vir como um ladrão durante a noite, a vinda de Cristo seria mais como um motorista do táxi chamando à porta as pessoas já vestidas e de malas prontas. Então, a lição prática ensina que os cristãos devem estar sempre num estado de prontidão espiritual, de forma que não sejam envergonhados ao se encontrarem com o seu Senhor.

## 2 TESSALONICENSES

Em razão de várias características, o conteúdo da segunda epístola, claramente endereçada por Paulo à mesma congregação, é semelhante ao da primeira epístola, e existem ecos notáveis no estilo. Se a epístola não foi escrita logo em seguida por Paulo, ela com certeza foi redigida por alguém muito familiarizado com 1 Tessalonicenses e que a utilizou como fonte. Três principais interesses teológicos dominam a epístola e modelam sua estrutura.

**A igreja sob perseguição (2Ts 1.1-12).** A epístola começa com o estado espiritual dos leitores que são apresentados como havendo crescido nas três áreas consideradas importantes na primeira epístola: fé, amor e firmeza, apesar de continuarem os ataques do mundo sobre eles. Tal situação leva diretamente a uma discussão teológica sobre a perseguição com enfoque nos perseguidos e naqueles que os atacavam. É preciso lembrar que estamos falando de uma situação na qual as

<sup>13</sup> Ainda não foi oferecida uma explicação completamente convincente sobre tal circunstância, mas todos os pregadores sabem que às vezes uma congregação pode não conseguir compreender aquilo que eles acreditam explicar claramente. Se os cristãos tessalonicenses estavam esperando a *parousia* como uma possibilidade genuinamente iminente, então a morte de alguns deles poderia tê-los facilmente confundido, de forma que não eram capazes de chegar a um acordo sobre a situação e aplicar a ela o que haviam aprendido.

pessoas poderiam realmente temer por suas vidas e propriedades devido à sua profissão de fé cristã, e não seria exagerado comparar a situação delas com a de Jesus (1Ts 2.14-16).

Não se surpreende, portanto, que Paulo pudesse falar do julgamento de Deus conta os que eram hostis ao seu povo e se referir a eles como prontos apenas para serem expulsos da sua presença quando chegar o dia do juízo. Mais uma vez, portanto, vemos que o conceito de julgamento sobre os infiéis é um ponto básico na teologia de Paulo. Ele é contrabalançado por sua crença num destino muito diferente dos cristãos. Estes serão, com efeito, recompensados por seus sofrimentos, recebendo alívio e compartilhando da glória do Cristo ressuscitado. Assim, a injustiça feita pelos perseguidores é corrigida ao mesmo tempo com a punição dos ofensores e a recompensa dos sofredores.

Com essa esperança em mente, é natural que Paulo orasse pelos crentes de forma que não fossem tentados a se afastarem da fé, mas para que pudessem, ao contrário, viver de tal modo que obtivessem a recompensa prometida ou, como diz o apóstolo, que o seu modo de viver resulte na glória de Cristo e também os leve à participação em sua glória (2Ts 1.5-12).

**O dia do Senhor (2 Ts 2.1-17).** A segunda preocupação da epístola é que alguns da congregação foram levados a acreditar que a vinda de Jesus estava muito próxima e que, portanto, eles estariam vivendo no “dia do Senhor” — que Paulo identificava com o período apoteótico da história em que a *parousia* se mostra prestes a acontecer. Havendo lido 1 Tessalonicenses, podemos logo avaliar como a espera de uma iminente crise e apoteose futuras poderia ter sido facilmente alimentada, de tal forma que as pessoas se sentissem aptas a afirmar que de fato estavam vivendo “os últimos dias”. Conseqüentemente, Paulo precisava fazê-los abandonar falsas esperanças. Naquilo que é talvez a passagem mais enigmática das epístolas paulinas, o apóstolo declara que, apesar de tudo o que foi dito sobre o dia do Senhor vindo de forma inesperada e em breve, todavia, a vinda de Cristo deve ser precedida de outros eventos que (fica implícito) ainda não haviam acontecido. Haverá algum tipo de “rebelião” e a ascensão de um poderoso oponente de Deus, que enganará o povo, levando-os à incredulidade. No momento, a epístola diz, o oponente ainda não surgiu por causa de algum tipo de poder impeditivo. Não precisamos tentar descobrir mais precisamente sobre o que Paulo estava falando. Para o nosso propósito é suficiente observar que, de uma forma ou de outra, ele afirmou conhecer a rigorosa ordem e a natureza dos eventos futuros. Presumivelmente, ele ou outra pessoa proclamava a interpretação de uma revelação profética, da mesma forma que Jesus havia falado de um modo muito semelhante sobre o futuro.

Há, portanto, a crença de que o curso futuro dos eventos é conhecido por Deus e que ele pode revelar seus aspectos às pessoas. A importância da profecia não deve ser subestimada. Para os primeiros cristãos, o curso da luta entre Deus e os seus inimigos já está traçado, mas ainda não completamente revelado, sendo contra esse pano de fundo que eles conduzem as suas vidas cristãs.

O autor e os destinatários da epístola evidentemente não viam nada de estranho nessa digressão, a partir daquilo que nós consideraríamos como um discurso normal, num modo de descrição aparentemente fantástica. Gostaríamos de saber como literalmente eles entenderam isso. A única parte da narrativa que vai além do que poderia ser literal é o esplendor da vinda de Cristo com um sopro poderoso de sua boca para destruir os inimigos, como um dragão na fábula. Um homem assentando-se em um trono num templo e produzindo falsos milagres e levando as pessoas ao engodo é perfeitamente concebível, e tais coisas aconteceram.

Contra esse quadro de pessoas sendo enganadas pelo poder de Satanás, um tema paulino que encontramos em outro lugar (2Co 4.3,4), temos a situação dos crentes cristãos que estão certos de sua escolha de Deus para a salvação. A sua salvação ocorreu por obra do Espírito de Deus (cf. 1Ts 1.5-6) e, ao mesmo tempo, através de sua crença na "verdade", a mensagem do evangelho. Por essa razão, eles podem ser encorajados a permanecerem firmes em sua fé e a não serem dominados por ensinamentos que são contrários aos de Paulo. Uma vez mais, como em 1 Tessalonicenses, coloca-se nitidamente o paradoxo da proteção divina e a necessidade da perseverança humana.

**O lugar da oração (2Ts 3.1-18).** A terceira parte da epístola está relacionada aos aspectos práticos da vida da igreja e de sua missão. De significado teológico é o pedido de Paulo por orações em seu favor e de sua obra. Novamente o paradoxo está presente: ele confia na fidelidade e no poder protetor de Deus (2Ts 3.3) e, no entanto, pede orações pelo sucesso da missão e por sua própria segurança (2Ts 3.1-2). Do mesmo modo, ele expressa confiança em que seus leitores permanecerão fiéis e ainda roga a Deus que os capacite para a perseverança (2 Ts 3.4-5).

## O CARÁTER DA TEOLOGIA

**A ausência de temas principais.** A teologia de 1 Tessalonicenses é marcada pela simplicidade quando comparada à discussão nas assim chamadas *Hauptbriefe*,<sup>\*</sup> as epístolas principais de Paulo (Romanos; 1-2 Coríntios; Gálatas), mas não é, de forma alguma, inconsistente com estas. As características para as quais procuramos até aqui chamar a atenção são constantes, de modo que encontraremos paralelos em outros textos de Paulo. As diferenças surgem quando atentamos para as características que estão faltando ou desempenham pouca função, tais como as representadas pelos vocábulos paulinos: carne, corpo, pecado, circuncisão, lei, obras, justiça/justificação e o conceito de morrer e ressuscitar com Cristo. No entanto, boa parte desse vocabulário está associado à luta de Paulo contra a oposição dos chamados judaizantes, que insistiam na necessidade dos gentios cumprir a lei para efetivamente fazerem parte do povo de Deus. E há uma boa chance de que o desenvolvimento desses temas em outras epístolas seja uma decorrência da idéia

\* Do alemão, "epístolas principais". (N. da T.)



básica de Paulo sobre a salvação apresentada nessa epístola. Não existe, portanto, nenhum problema genuíno sobre situar 1 Tessalonicenses na correspondência de Paulo, junto às outras epístolas.<sup>14</sup>

Devemos notar que a posição estratégica ocupada pelo tema da *parousia* e do julgamento futuro: embora não esteja ausente das outras epístolas de Paulo, o tópico não é tão proeminente como ocorre aqui. Porém, conforme já vimos, isso não significa que esse era o conceito central do evangelho, antes, tratava-se do horizonte inevitável dentro do qual os cristãos viviam. Os elementos essenciais da vida em Cristo no aqui e agora são parte integrante da teologia de Paulo na epístola.

**Diferenças entre os textos de 1 e 2 Tessalonicenses.** As possibilidades de discussão no presente livro não permitem um tratamento detalhado das sutis diferenças que alguns estudiosos encontram entre 1 e 2 Tessalonicenses. Os pontos chave são:

1. Argumenta-se que em 2 Tessalonicenses a *parousia* seria precedida por sinais e não era iminente, enquanto que em 1 Tessalonicenses ela chegaria ao mundo de surpresa e poderia acontecer a qualquer hora.
2. Afirma-se que 2 Tessalonicenses apela para o ensinamento e o exemplo de Paulo de um modo não-paulino.
3. A demora da *parousia* deu origem a dúvidas e a uma perda de qualquer sentido de missão em 2 Tessalonicenses.
4. A descrição de Jesus enfatiza o julgamento e o distanciamento.<sup>15</sup>

Esses pontos são todos duvidosos e improváveis de serem confirmados. A segunda epístola reflete uma situação na qual as pessoas haviam sido extremamente testadas por meio da perseguição, e a descrição de Jesus enfatiza o seu papel como juiz precisamente devido a essa situação.<sup>16</sup> Se Paulo precisou reagir a uma interpretação bastante errônea de seu ensino na primeira epístola, não é

<sup>14</sup> A explicação padrão é que Paulo escreveu 1 Tessalonicenses no início de seu ministério, antes do desenvolvimento completo de seu pensamento. Por exemplo, ver Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM Press, 1998), p. 50-55. Cf. Karl P. Donfried, *Paul, Thessalonica and Early Christianity* (London: T & T Clark, 2002), p. 69-98.

<sup>15</sup> Cf. E. Krentz, "Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians", in *Pauline Theology*, v. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler (Minneapolis: Fortress, 1994), p. 56-57, sobre a concentração neste aspecto do papel de Jesus. Ver, no entanto, Robert Jewett, "A Matrix of Grace: The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter", em 1.63-70, para algumas considerações comparativas.

<sup>16</sup> Sobre a autenticidade de 2 Tessalonicenses ver também John M. G. Barclay, "Conflict in Thessalonica", *CBQ* 55 (1993): p. 512-30, onde se sugere que a igreja via a desgraça atual como a manifestação da ira de Deus (o dia do Senhor) contra os seus perseguidores, tirando daí falsas conclusões sobre a iminência da *parousia*, à qual Paulo precisou responder categoricamente.

de surpreender que necessitasse enfatizar o fato de que os sinais dos tempos foram mal interpretados.

**Características significativas.** Diversos temas recebem um destaque especial nas duas epístolas.

Primeiro, existe uma forte orientação para o futuro. Pode-se entender a focalização do tema em função das divergências e questionamentos na igreja, mas desde que se afaste a idéia de que a *parousia* ocupava um lugar central na compreensão da vida cristã por Paulo (1Ts 1.10; 2.19; 3.13; 5.23). Essa ênfase é muito diferente da virtual ausência do conceito em Gálatas. Parte da razão para essa ausência é sem dúvida a concentração nos problemas da lei e do Espírito em Gálatas, onde há bem menos reflexão sobre o caráter do evangelho pregado aos gentios e sobre as orações de Paulo a favor do progresso espiritual dos seus convertidos e do desenvolvimento da missão.

Um segundo tema é o da santidade como o termo preferido para expressar o caráter que Deus deseja efetivar em seu povo. Isso pode ser associado à índole predominantemente gentílica da igreja: a inclusão dos primeiros gentios num movimento cristão que estava firmemente arraigado no judaísmo exigia que o estilo de vida deles fosse completamente aceito dentro daquele ambiente. O exemplo da igreja em Corinto demonstra quão difícil poderia ser abandonar o modo de vida que era bastante aceitável entre os gentios não-cristãos (1Ts 4.5), mas que era inconcebível numa igreja influenciada poderosamente pela espiritualidade e moralidade do judaísmo.

Terceiro, há o contexto missionário de ambas as epístolas, com as freqüentes alusões à conversão dos leitores e à missão contínua de Paulo em outros lugares, para a qual ele pede as suas orações. A missão e as conversões resultantes ocorrem apesar de considerável oposição, mas a fé de Paulo no Senhor, como o responsável pela missão, dá ao apóstolo a confiança de ser bem sucedido.

## CAPÍTULO 10

# A PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS



As duas epístolas de Paulo para a igreja de Corinto abrangem diversas questões: teológicas, éticas e pastorais. A primeira das epístolas parece ter, numa leitura inicial, uma ampla variedade de temas separados e, em certos pontos, Paulo nitidamente passa de um tópico a outro, embora às vezes dê a impressão de abordar questões de uma série proposta por seus leitores.<sup>1</sup> A igreja de Corinto evidentemente congregava pessoas que discordavam entre si e com Paulo sobre vários assuntos, e as convicções teológicas de Paulo se manifestam à medida que ele formula respostas contingentes aos vários argumentos dessas pessoas. Afirma-se de modo convincente que a epístola forma uma resposta unificada aos problemas levantados pelas divisões surgidas dentro da igreja, em vez de se tratar de um conjunto desconexo de tópicos com pouca relação entre si.<sup>2</sup> O resultado é uma epístola profundamente teológica na aplicação que faz da doutrina da cruz para aquela circunstância.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

---

**Saudação e oração. Os poderes da congregação (1Co 1.1-9).** A epístola começa com uma saudação que expressa a condição cristã de seus destinatários. Três temas se destacam.

Primeiro, os leitores são referidos como pessoas santificadas e chamadas a serem santas – linguagem que reconhecemos de 1-2 Tessalonicenses como descrevendo o

---

<sup>1</sup> 1Co 5.9-10 atesta a redação de uma carta anterior por Paulo, e 1Co 7.1 indica que os coríntios também escreveram a Paulo propondo-lhe vários assuntos. Os cabeçalhos em 1Co 8.1; 12.1; 1Co 16.1, 12 sugerem tópicos de consultas feitas pelos coríntios.

<sup>2</sup> Ver Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; reedição: Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1993).

modo pelo qual os crentes fazem parte do povo de Deus e são chamados para expressar a sua posição no seu modo de vida.

Segundo, Paulo afirma logo após que pode especialmente agradecer a Deus pela congregação: ele destaca a influência da graça de Deus na vida de seus membros, a qual encontra expressão nos dons espirituais.<sup>3</sup> A discussão desenvolvida em 1Coríntios 12–14 indica que essa era de fato uma característica da congregação.

Terceiro, podemos também observar que Paulo se refere à expectativa da revelação de Cristo, ou seja, a *parousia*, que ele qualifica lembrando os leitores que nesse dia eles precisarão estar irrepreensíveis (1Co 1.4-9).

Todos esses temas nos fazem lembrar de 1Tessalonicenses e indicam a força da relação teológica entre as epístolas.<sup>4</sup> Eles também estabelecem pontos aos quais Paulo voltará durante o desenvolvimento do seu discurso.

**Divisões, a cruz e o Espírito (1Co 1.10–4.21).** A partir da avaliação dos poderes dos seus leitores, Paulo passa diretamente ao assunto que causa a maior preocupação; como em Gálatas, ele dedica pouco tempo para tratar do cerne da questão. O problema principal na igreja referia-se às divisões que se manifestavam em disputas. As reuniões da igreja, podemos presumir, eram o cenário para contestações e fortes diferenças de opinião. Ainda não existe consenso entre os estudiosos sobre o que exatamente acontecia, porém eu presumo que membros da igreja, talvez de clãs diferentes, se identificassem como seguidores de diferentes líderes cristãos, em especial Apolo, que havia trabalhado em Corinto, e Cefas, pseudônimo de Pedro, que pode ter visitado a cidade. Alguns dos membros provavelmente tentaram responder à rivalidade dizendo “mas nós pertencemos a Cristo” e se colocando acima da discussão mundana. Todas as tentativas para identificar três ou quatro pontos de vista distintos relacionados aos grupos falharam, mas está claro que havia diferença de opinião sobre várias questões, envolvendo algumas divergências bastante sérias com Paulo em alguns pontos.

A resposta direta a essa situação e aos problemas espirituais subjacentes se estende até o final de 1Coríntios 4, e o apelo de Paulo ultrapassa bastante a mera repreensão: “Cresçam e deixem de briga!”. Depois disso a discussão passa a assuntos teológicos e práticos específicos sobre os quais havia diferenças entre Paulo e alguns da igreja. Aqui Paulo faz três observações.

Primeiro, alguns membros da igreja estavam colocando os seus ídolos humanos em pedestais. Paulo percebeu isso não apenas como glorificação de seres humanos, mas também como um modo sutil de glorificação de si mesmo (“devo ser superior as outras pessoas porque eu apóio o melhor líder!”). Ele precisava enfatizar, portanto,

<sup>3</sup> O termo para “dons espirituais” é *charismata*, que se relaciona mais com a “graça” (*charis*) do que com o “espírito” (*pneuma*).

<sup>4</sup> Embora a expressão “santidade” seja particularmente especial em 1–2Tessalonicenses, ela continua desempenhando um papel importante nas outras cartas de Paulo, estando, porém, ausente em Gálatas.

que os vários líderes eram somente servos de Deus, cada qual cumprindo a tarefa particular atribuída a si e, conseqüentemente, nenhum era superior ao outro. Ainda que um determinado líder possuía autoridade na igreja, isso não o torna nada mais do que um servo de Deus, devendo-lhe respeito. Parece que algumas pessoas estavam usando a lealdade dedica a outros líderes como um meio de fugir às responsabilidades exigidas por Paulo, que esperava lealdade enquanto seu pai no evangelho, revestido com a autoridade de Deus. Para além dessa controvérsia, portanto, há uma discussão profunda sobre a natureza da liderança cristã e, em especial, sobre o apostolado.<sup>5</sup>

Segundo, alguns crentes davam importância à identidade da pessoa por quem eram batizados. Para Paulo, essa era uma questão sem qualquer sentido, e ele se regozijava por ter de fato batizado muito poucas pessoas em Corinto. Ele considerava que a sua tarefa era pregar um evangelho que falava de um Cristo crucificado, um Cristo crucificado na fraqueza e, portanto, não um objeto de ostentação no sentido normal do termo. A implicação é que se o Salvador estava preparado para ser tão humilhado, os seus servos e seguidores não podem se perder no orgulho.<sup>6</sup>

Terceiro, algumas pessoas evidentemente valorizavam a sabedoria e a eloqüência como qualidades ou habilidades a serem buscadas, e tais pessoas podem ter julgado Paulo pela aparente falta desses atributos (cf. 2Co 10.10). Ele, no entanto, insistiu que não se esperasse que sua pregação do evangelho exibisse tais qualidades, e que todo poder atribuído a sua proclamação vinha do Espírito Santo à medida que pregava, de uma forma apropriada ao tema de um Messias crucificado. Somente assim a fé poderia ser subordinada ao poder de Deus e não à sabedoria humana. Ele insistia na existência de uma sabedoria divina, que parecia insensata aos seres humanos, e que somente era reconhecida como tal por pessoas que possuíssem o Espírito de Deus e pudessem, portanto, apreciar o que foi ensinado pelo Espírito. Paulo está aqui se referindo a uma sabedoria que ele comunicou aos que eram crentes "maduros" e que tivessem desenvolvido a capacidade para a verdade espiritual.

Foi precisamente a falta de maturidade espiritual que levou ao orgulho de diferentes líderes cristãos. O oposto não seria tratá-los com indiferença e falta de respeito, mas antes, reconhecer que todos os líderes pertencem a toda a congregação como servos e mordomos de Deus, e se alegrar por isso.

<sup>5</sup> Presumivelmente, Paulo e Pedro são os únicos apóstolos em questão. Apolo não era na verdade um apóstolo. (Ele não atenderia à descrição em 1Co 9.1-2, não sendo mencionado ali.)

<sup>6</sup> O verbo grego *kauchaomai* [traduções possíveis: "orgulhar-se", "gloriar-se", "vangloriar-se", "exultar"] pode ser aplicado em um sentido positivo ou negativo. É usado com referência àquilo em que uma pessoa deposita confiança. Alguém poderia "gloriar-se", ou antes "exultar", pondo sua confiança em Deus e em suas ações graciosas, mas não se gloriando no sentido de confiar em sua própria capacidade, ou ser arrogante contra outras pessoas ou presumido.

A partir dessa discussão, podemos agora perceber que os elementos cruciais da teologia de Paulo, trazidos à luz nessa situação, são a fraqueza de Cristo na cruz, que não obstante é o único meio de salvação; o conceito de uma sabedoria divina identificada com Cristo; e a obra do Espírito revelando a sabedoria de Deus aos crentes que possuem o Espírito.

*Ética sexual e litígio (1Co 5.1-6.20).* Na seção seguinte da epístola, o foco muda para questões éticas, especificamente o incesto, o litígio e, de modo mais geral, a ética sexual. Existem três partes.

O primeiro tópico é um caso de incesto entre um homem e sua madrasta (1Co 5.1-13). A situação era extraordinária pelo fato de, na visão de Paulo, a congregação se orgulhar do que estava acontecendo. Há cinco características significativas da resposta de Paulo.

Primeiro, há uma insistência de que a igreja deve agir com disciplina contra o ofensor (evidentemente contra o homem e não a mulher).

Segundo, a forma que a disciplina deve tomar não é simplesmente a exclusão do membro da igreja,<sup>7</sup> o que seria adequado como declaração de aversão da ação, mas sim uma “entrega a Satanás”, a fim de poder levar à salvação final daquele homem. O culto congregacional é concebido como um tribunal espiritual, no qual Cristo está presente, assim como também Paulo “em espírito”, e o homem é solenemente entregue a Satanás. O que ocorre, portanto, é mais do que uma ação humana por parte da igreja. Existe uma dimensão espiritual em suas atividades.

Terceiro, a presença do pecador é considerada como uma influência contaminadora que pode conduzir o restante da igreja ao pecado. Sua tolerância é uma mácula que torna toda a igreja pecadora. O caso é visto como um exemplo extremo de pecado, o que, em casos menos sérios, é tratado com o afastamento dos membros pecadores da irmandade.<sup>8</sup>

Quarto, Paulo lembra aos coríntios que alguns pecados “óbvios” são incompatíveis com a fé cristã e excluem as pessoas do reino de Deus (1Co 6.9-10).

Quinto, os crentes cristãos são salvos de tais pecados e de seus efeitos contaminadores pelo evento que é amplamente descrito como purificação, santificação e justificação. A implicação clara é que as conseqüências de tais pecados no passado são cancelados e que os crentes já não os cometem (ou deveriam não cometê-los).

A exposição teológica relativa às questões sexuais é interrompida por um tema relacionado, isto é, os crentes que se ocupam do litígio com seus irmãos crentes diante de tribunais seculares (1Co 6.1-11). Isso revela que a ganância e a trapaça estão ocorrendo entre os crentes, e as pessoas gananciosas e fraudulentas são incluídas na lista de pecadores que não entrarão no reino. A característica

<sup>7</sup> O que certamente era parte do que deveria ser feito (1Co 5.13).

<sup>8</sup> Exclusão da refeição da igreja é o significado desse afastamento.

extraordinária, que surge de um quase aparte, é que os crentes não deveriam levar as suas diferenças aos tribunais seculares, permitindo-lhes ter jurisdição sobre os cristãos: estes se deveriam lembrar que um dia os santos julgarão o mundo. Presumivelmente, trata-se de uma referência ao modo pelo qual, quando Cristo vier julgar o mundo, ele será acompanhado pelos "santos", uma expressão que às vezes se refere a anjos, ou outros seres divinos, e às vezes aos crentes.<sup>9</sup>

Paulo então retoma o tema da imoralidade sexual, mas agora em termos mais gerais (1Co 6.12-20). Voltamos à questão da arrogância de alguns da congregação no que diz respeito ao seu comportamento sexual. Eles evidentemente acreditavam que "qualquer coisa era permitida" aos crentes e se orgulhavam em seguir esse princípio em contraposição, talvez, ao comportamento obediente à lei dos cristãos judeus, inclinados à tradição. Paulo claramente não concordava. Ele insistia que o corpo fosse destinado ao Senhor e não para a imoralidade sexual. O apóstolo não estava defendendo o celibato. Considerando que o Senhor havia abençoado o matrimônio, casar-se não era, de maneira alguma, incompatível com a devoção ao Senhor, mas entregar o corpo a uma prostituta era contra o mandamento divino. A questão é sustentada com diversos argumentos lançados em rápida sucessão:

Primeiro, o corpo será ressuscitado por Deus e, em vista dessa expectativa, o crente não pode usá-lo para propósitos pecadores.

Segundo, os corpos dos crentes pertencem a Cristo e, portanto, não devem ser unidos aos de pecadores.

Terceiro, Paulo parece considerar o pecado sexual mais profundo do que outros pecados, uma vez que envolve a união entre dois corpos humanos. Ele não considerava o corpo como meramente físico em razão de seu destino. O corpo é mais do que físico: é a entidade viva que é a pessoa.

Quarto, o corpo é o lugar de habitação do Espírito Santo – novamente indicando que o corpo é algo mais do que puramente físico.

Quinto, o corpo do crente, seja como for, pertence a Cristo que o comprou a um alto preço – ou seja, com a sua morte.

Paulo não trata desses pontos num sistema único, coerente, mas aos elabora de propósito como diferentes aspectos do que significa ser um crente cristão em relação a Deus, Cristo e o Espírito.

**Problemas relativos ao matrimônio (1Co 7).** Na primeira epístola aos Coríntios, o capítulo 7, por consequência, aborda o assunto relacionado ao matrimônio e às relações sexuais legítimas. Contrapondo-se àqueles que rejeitavam as relações sexuais de qualquer tipo, Paulo aprovava a prática do matrimônio não menos pelo fato de que ela canalizar os impulsos sexuais, que de outro modo poderiam ser incontrolláveis, para dentro de um quadro divinamente autorizado. Ele, portanto, aprovava a legitimidade total das relações sexuais físicas dentro

<sup>9</sup> Cf. Mt 19.28; Lc 22.29-30; 2Ts 1.10. 1Ts 3.13 é ambíguo.

do matrimônio, contrariando algumas pessoas que eram a favor das chamadas relações platônicas.<sup>10</sup>

Embora houvesse mérito em se permanecer solteiro, Paulo em geral não via nada de errado no novo casamento de viúvos e viúvas. Seguindo o ensinamento de Jesus, ele rejeitava o divórcio e exigia que os divorciados permanecessem descasados ou voltassem aos ex-cônjuges. Ele reconhecia a situação especial dos crentes casados com não-crentes.<sup>11</sup> No caso, Paulo permitia a separação a pedido do cônjuge não-crente. Ocorrendo essa situação, ele provavelmente devia considerar o crente livre para contrair um segundo matrimônio com um cristão.<sup>12</sup>

Paulo defende um princípio geral de que as pessoas devem permanecer na situação em que se encontram, quer sejam casadas ou solteiras, o que, por extensão, incluía os escravos e os livres. Segundo o seu raciocínio, o mais importante é manter os mandamentos de Deus em qualquer situação que a pessoa se encontre. Por trás disso está a declaração de que o tempo é curto e o mundo está morrendo, e, portanto, as pessoas deveriam viver sem se amarrarem às coisas do mundo, seja ao que elas já têm ou ao que desejariam ter. A idéia geralmente aceita é que Paulo acreditava na iminência da *parousia*, o que tornava o tempo breve para se fazer qualquer plano a longo prazo e impunha urgência aos crentes na resolução dos assuntos do Senhor. No entanto, podia se tratar da proximidade de uma crise local em Corinto, o que prejudicaria a situação.<sup>13</sup> Em todo caso, Paulo se mostrava consciente da brevidade do tempo à disposição das pessoas e da necessidade de se estar totalmente consagrado ao serviço de Deus no uso desse tempo. Mais uma vez, a necessidade dos crentes de se tornarem “santos” é crucial (1Co 7.34; cf. 1Co 7.14.).<sup>14</sup>

Dessa maneira, vemos que, subjacente ao conselho prático de Paulo, encontram-se fatores como a obrigação de viver uma vida santa em obediência aos conhecidos mandamentos de Deus ou do Senhor Jesus; estar ciente da futura vinda do Senhor; e interessar-se pela sua obra. De certa forma, Paulo confia em

<sup>10</sup> Pode parecer surpreendente que a mesma congregação congregasse pessoas que toleravam a imoralidade sexual com prostitutas e outras que defendessem o celibato e a abstinência sexual. O primeiro grupo provavelmente era composto por ex-pagãos que não haviam abandonado o modo de vida anterior à conversão. O outro grupo era característico de uma perspectiva ascética, não incomum no mundo religioso antigo, que acreditava na supressão dos impulsos corporais para alcançar o que eles consideravam uma salvação espiritual.

<sup>11</sup> Embora Paulo aconselhasse os crentes a não contrair matrimônio com incrédulos, havia numerosas situações que resultavam em um crente casado com um incrédulo (e.g., pela conversão de um dos cônjuges depois do matrimônio ou em razão de um casamento arranjado).

<sup>12</sup> David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions and Pastoral Realities* (Carlisle: Paternoster, 2003), p. 96-106.

<sup>13</sup> Cf. Bruce S. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001).

<sup>14</sup> 1Coríntios 7.14 é um pouco enigmático com suas referências aos cônjuges e filhos descrentes sendo santificados. Ver Anthony C. Thiselton, *1 Corinthians* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000), p. 527-33, que adota a visão de que o modo santo de vida do cônjuge crente exerce uma influência positiva sobre o outro cônjuge e os filhos não-crentes.



seu conhecimento da vontade de Deus nessas questões, como um apóstolo incumbido da revelação de Deus.

*Alimento e idolatria (1Co 8.1-11.1).* A próxima seção tem um único tema, mas várias digressões. Diz respeito à questão se os cristãos poderiam especificamente comer carne que foi antes oferecida como sacrifício a um deus ou ídolo pagão — o que poderia ser entendido como uma manifestação de adoração ao ídolo. Naturalmente seria possível argumentar que, uma vez que ídolos não existem e existe somente um Deus (e também, essencialmente, um Senhor), a pessoa pode comer tal carne sem que o ato simbolize coisa alguma. O sacrifício é uma ação nula que não faz diferença na carne. Porém, essa liberdade fundamental deve ser adequadamente classificada.

Primeiro, embora Paulo não veja nada de errado em comer carne na casa de alguém<sup>15</sup> ou comprá-la no mercado de carne, a situação é diferente ao comê-la num templo pagão. Nesse caso, existe a participação num rito pagão e, embora o cristão maduro possa protestar que o ritual não faz sentido, Paulo acredita que há poderes demoníacos em ação na adoração pagã, logo a pessoa estaria inevitavelmente tomando parte na adoração, o que é intolerável a Deus.

Segundo, por trás desse julgamento encontra-se a leitura de Paulo da história de Israel no deserto, onde a idolatria e a imoralidade sexual apossou-se do povo que havia desfrutado todas as bênçãos do cuidado de Deus em seu auxílio durante o êxodo. Paulo se preocupa em como é fácil ao homem cair em tentação. Embora Deus não permita que seus servos sejam tentados além do suportável, deve-se evitar brincar com fogo e se queimar.

Terceiro, aqueles que realmente acreditam na existência dos ídolos e aceitam tal comida como uma forma de adoração, podem ser levados pelo exemplo de outros cristãos a comer a carne e, ao fazê-lo, ir contra a sua própria consciência, cometendo o que para eles é um pecado.<sup>16</sup>

Um ponto importante que emerge é expresso pela preocupação com outros crentes que podem ser levados a pecar pela ação de uma pessoa, ação essa que em si mesma não é nociva. O pecado é considerado seriamente: ele pode levar à destruição, a qual apenas pode significar o julgamento divino. Desse modo, o crente deve ser regido pelo amor aos outros, e as reivindicações do amor anulam as reivindicações da liberdade pessoal. Eu nem sempre sou livre para fazer o que quero, mesmo o que é em si legítimo, se as demandas superiores do amor aos outros crentes intervierem.

Para ilustrar e reforçar o ponto, Paulo dedica todo o capítulo 9 de 1Coríntios ao relato de como ele voluntariamente limitou a sua liberdade, na condição de

<sup>15</sup> Porém não se deve comer se for dito explicitamente que a carne foi oferecida a um ídolo, isto é, declarada a origem da carne ela se torna uma questão de consciência.

<sup>16</sup> Trata-se de um pecado para eles por representar um rompimento dos Dez Mandamentos ao se ir deliberadamente contra a consciência pela adoração de um ídolo. Não é um pecado para os cristãos maduros pois estes não estão adorando um ídolo, mas comendo uma carne inócua.

apóstolo, de reivindicar o que ele poderia legalmente reivindicar, em especial no campo do direito ao sustento financeiro e material pelas congregações. Ele insiste firmemente nos direitos dos apóstolos e, no entanto, com a mesma firmeza ele recusa exercer os seus direitos, tudo como parte da sua disposição de renunciar à sua liberdade a fim de ganhar as pessoas para Cristo. Ele tem os olhos fixos não em recompensas nesta vida, mas na coroa divina de aprovação do seu Senhor. Isso não significa que ele seja um calculista buscando seus próprios interesses, consciente de ser uma boa política privar-se de recompensas presentes, triviais em face de uma recompensa futura, eterna e muito mais valiosa, uma pessoa que sabe puxar a brasa para sua sardinha. Fica muito claro que ele é motivado, principalmente, pelo desejo de glorificar a Deus e ganhar outros para Cristo.

*A condução das reuniões da congregação (1Co 11.2-34).* Do perigo de frequentar santuários pagãos e refeitórios anexos, Paulo retorna à condução das reuniões da igreja. Dois assuntos são tratados com relativa brevidade, seguidos pelo assunto mais extenso dos dons espirituais dentro e fora do culto da igreja.

O primeiro assunto é trivial (aos olhos modernos), refere-se ao comportamento das mulheres na igreja. A argumentação de Paulo, incluindo sua referência aos anjos, ainda não foi completamente esclarecida de modo satisfatório a todos.<sup>17</sup> Pode facilmente parecer estranho. O entendimento é dificultado pelo jogo de palavras com o termo “cabeça”, que pode tanto se referir literalmente à cabeça de uma pessoa, quanto a alguém com superioridade em um determinado tipo de relacionamento.<sup>18</sup> Algumas mulheres na igreja estavam orando ou profetizando com as cabeças descobertas, o que parece significar sem algum tipo de lenço de cabeça, como era usado por mulheres da época. Por alguma razão, a falta de um lenço de cabeça desonraria o cabeça da mulher (seu marido), ao passo que a cabeça coberta de um homem desonraria o seu cabeça (Cristo) – ao menos no momento em que o homem estivesse orando ou profetizando. A doutrina da criação é invocada, sendo o homem a imagem e a glória de Deus, enquanto a mulher é a glória do homem. A questão parece ser o problema da diferenciação de gênero e a honra ao cabeça de alguém, e não a subordinação das esposas aos maridos.

O segundo assunto são os problemas nas reuniões da igreja com sua refeição em comum. Algumas pessoas tinham mantimentos suficientes para poder comer e beber em demasia, enquanto outros passavam fome, o que indicava e favorecia uma divisão social entre ricos e pobres na igreja, com o resultado de que as pessoas não estavam reconhecendo a igreja como igreja, onde não há nem judeu nem grego, nem livres nem escravos e (Paulo teria acrescentado aqui) nem ricos nem pobres. É provável que o aspecto religioso da refeição estava se perdendo ou era ignorado, substituído por um misto de alegria, frustração, inveja e intriga.

<sup>17</sup> Ver Francis B. Watson, “The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Corinthians 11.2-16”, *NTS* 46 (2000): p. 520-36.

<sup>18</sup> O sentido de “autoridade” é controverso. Ver Thiselton, *1 Corinthians*, p. 812-22.

Paulo já havia mencionado de passagem sobre a incompatibilidade entre comer em banquetes idólatras e a participação na Ceia do Senhor, uma vez que esta implica no compartilhamento do corpo e o sangue de Cristo, e na união dos participantes em um só corpo (1Co 10.16-17). Aqui ele trata da questão citando, em primeiro lugar, o relato da última Ceia celebrada por Jesus, o que evidentemente funciona como a narrativa fundadora da cerimônia realizada pela igreja. A tradição estabelece a natureza e a função da refeição da igreja. Paulo enfatiza novamente que nessa refeição os crentes partilham o pão, que para eles representa o corpo de Cristo, e o cálice, que representa a nova aliança no seu sangue, de forma que a comunidade relembre Jesus e proclame a sua morte.

Em segundo lugar, Paulo conclui que é possível nessa ocasião sagrada uma participação indigna. A indignidade encontra-se manifestamente na conduta durante a refeição, cujo caráter sagrado destaca a incongruência da ação pecaminosa à mesa. Ela se origina do fracasso em discernir o corpo. Isso poderia significar não reconhecer que o pão representa o corpo de Cristo que morreu na cruz. Também poderia significar um fracasso em reconhecer que a igreja reunida é o corpo de Cristo; a falta de amor aos companheiros possui um significado teológico. A ênfase está, portanto, na igreja como um corpo de iguais, dentro da qual o estabelecimento de barreiras sociais deve ser extinto. De qualquer modo, o pecado é de proporções chocantes e Paulo não hesita em dizer que o Senhor pode agir em julgamento contra os pecadores, como é demonstrado pela doença e morte prematura de alguns da congregação.<sup>19</sup> Essas conseqüências apavorantes são entendidas como advertências do Senhor, de forma que os que pecam e aqueles que os assistem podem ser advertidos a se afastar do pecado, cometidos ou pretendidos.

**Os dons espirituais e o povo (1Co 12-14).** Estreitamente relacionado ao tópico das reuniões da igreja estão os dons espirituais (*pneumatika*) ou “dons da graça” (*charismata*), os quais recebem atenção especial. Tais dons eram qualidades inspiradas pelo Espírito ou ações facilitadas por elas que funcionavam como formas de ministério ou serviço dentro da congregação, ou como exercícios espirituais que beneficiavam a quem os praticava. Na segunda categoria encontra-se o dom de línguas, a capacidade de falar, aparentemente em louvor a Deus, numa língua ou línguas desconhecidas do orador ou dos ouvintes. Tratava-se de uma bênção espiritual ao participante, quer fosse como uma experiência que estimulava a garantia da salvação ou como um meio de comunhão com Deus. Na primeira categoria inclui-se a maioria dos outros dons, como profecia, cura, ensinamento e assim por diante. Paulo apresentou várias preocupações.

Ele estava ciente que fenômenos desse tipo não necessariamente se originavam do Espírito e que fenômenos semelhantes existiam entre os pagãos. Assim,

<sup>19</sup> Nós não precisamos duvidar de que houve pessoas que sofreram desse modo em Corinto. O ponto difícil para os leitores modernos é a interpretação feita por Paulo de tais casos como sendo exemplos de julgamento divino.

era essencial garantir que a atividade na igreja era genuinamente cristã. Admitindo-se que uma pessoa não poderia fazer a confissão cristã de que "Jesus é o Senhor" exceto quando guiada pelo Espírito, também seria o caso de uma pessoa poder fazer declarações claramente não inspiradas pelo Espírito (como "amaldiçoado seja Jesus"), sendo presumivelmente incitadas por maus espíritos.

Temos, então, uma situação na qual várias formas de atividade foram atribuídas aos efeitos da inspiração, seja cristã ou outra. Nem todo comportamento supostamente inspirado pelo Espírito era na verdade o que aparentava ser, e isso parece se aplicar em particular às declarações dos profetas (1Co 14.29; cf. 1Jo 4.1-6). Era necessário "testar" as declarações. As alternativas possíveis seriam que as declarações eram ou puramente humanas ou então inspiradas pelo demônio.

Havia uma tendência na congregação em considerar alguns dons como intrinsecamente mais valiosos do que outros ou como expressão de maior valor dos indivíduos que os exerciam. Paulo, dessa forma, usou a analogia das partes do corpo para enfatizar que os dons poderiam ser variados e alguns mais úteis do que outros. Mas isso não afetava o valor dos dons e de seus portadores, todos eram igualmente partes do mesmo corpo e todos dependiam de várias formas uns dos outros. Todos os dons eram inspirados e autorizados pela mesma fonte divina. Havia uma tendência ao orgulho e à arrogância espiritual por parte de alguns crentes, de forma a se desenvolver aspirações por certos dons em vez de outros.

Diante dessa rivalidade, Paulo elaborou como núcleo da discussão a sua análise da necessidade e da natureza do amor como uma qualidade sem a qual a posse de dons espirituais não tinha valor, e como uma qualidade que desprezava todos os pensamentos de superioridade e rivalidade, quer seja referente aos dons espirituais ou a qualquer outra coisa que fosse. Em última análise, fé, esperança e amor são o que importa, e somente esses sobreviverão no mundo por vir.

Paulo estava preocupado com o esforço dos crentes para a obtenção de dons, particularmente o das línguas, que poderia ajudá-los individualmente em suas vidas espirituais, mas não trazia nenhum auxílio às outras pessoas presentes na congregação, pois elas não poderiam compreender o que estava sendo dito e os não-crentes até mesmo seriam levados a pensar que os cristãos não estavam em seu juízo. O apóstolo manifestou então uma forte preferência ao dom da profecia, comunicável às outras pessoas, e insistiu que as línguas não deveriam ser praticadas na igreja sem o acompanhamento da interpretação.

Uma vez que as línguas e a profecia estavam sendo praticadas em excesso nas reuniões e as pessoas estavam, realmente, gritando umas com as outras, Paulo pediu restrição e ordem no exercício de ambos os dons, e a determinação de um espaço apropriado para as outras atividades, como hinos e palavras de instrução, além do dedicado às revelações, línguas e interpretações.

Em uma adição realmente problemática no final da seção (1Co 14.34-35), o autor insiste em que as mulheres devem ficar caladas na igreja porque a lei determina que elas sejam submissas. Considerando-se que ele já permitiu que as mulheres orassem e profetizassem, ambas atividades orais, não fica claro o

sentido dessa instrução. O nó górdio foi desatado por aqueles que defendem, com base na crítica textual e outros métodos, que o parágrafo é uma interpolação na epístola.<sup>20</sup> Já os que defendem que o trecho é autêntico sugerem que as mulheres deveriam ser excluídas do exame das profecias (particularmente quando os profetas eram os respectivos seus maridos) ou, talvez, da apresentação de perguntas em voz alta, que seriam uma distração durante as reuniões.<sup>21</sup> O problema, portanto, estaria restrito a evitar uma conduta considerada vergonhosa na igreja.<sup>22</sup>

**Afirmação da ressurreição (1Co 15).** O tema passa abruptamente da reunião cristã para a fé cristã em 1Coríntios 15, que registra a discussão mais fundamentada sobre a ressurreição dos crentes cristãos existente no NT. O tema não é declarado até 1Coríntios 15.12, onde Paulo revela que alguns<sup>23</sup> membros da congregação negavam a ressurreição dos mortos. Através da resposta do missivista, podemos entender que se tratava da negação de que os fisicamente mortos pudessem voltar à vida. O que poderia incluir a crença de que os cristãos são devolvidos espiritualmente à vida por meio de sua conversão e que a ressurreição não seria nada mais do que isso. A resposta de Paulo a tal concepção consiste de várias etapas.

Ele começa afirmando que a ressurreição de Jesus é parte integrante do evangelho básico que ele e todos os outros apóstolos pregavam. Além disso, o evento fora atestado por um grande grupo de testemunhas confiáveis, que haviam visto Jesus vivo depois da sua morte. Os crentes coríntios compartilhavam dessa crença. Do contrário, Paulo teria pregado por nada e a salvação deles estaria posta em dúvida.

O fato aqui atestado era suficiente para estabelecer que os mortos poderiam ser ressuscitados. O argumento, repetido de diferentes ângulos, é que, se os mortos não pudessem ser ressuscitados, então Cristo não havia ressuscitado, mas é fundamental ao cristianismo que Cristo tenha ressuscitado.

Ao mesmo tempo, Paulo afirma que a ressurreição é a pressuposição essencial para a fé no perdão dos pecados e para qualquer esperança cristã para o futuro, inclusive a esperança para os que morreram.

Com base nisso, Paulo então desenvolve o raciocínio de que a ressurreição de Cristo é a primeira fase no processo de trazer a vida ao mundo e conquistar o poder sobre a morte e tudo o que é contrário a Deus. O autor elabora uma previsão

<sup>20</sup> Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987), p. 699-708; Richard B. Hays, *First Corinthians* (Louisville, Ky.: John Knox Press, 1997), p. 245-49.

<sup>21</sup> É possível que, de acordo com um contexto judaico, algumas mulheres fossem menos bem educadas e instruídas do que os homens. Ver, por exemplo, Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle Paternoster, 1995), p. 287-88; Thiselton, *1 Corinthians*, p. 1146-62.

<sup>22</sup> Seria oportuno comentar que se a participação das mulheres nas reuniões da igreja não é mais considerada vergonhosa hoje, não há, portanto, nenhum impedimento à sua manifestação.

<sup>23</sup> É importante observar que, ao longo da correspondência, as divergências de Paulo se referem a "alguns" da congregação (e não necessariamente ao mesmo grupo o tempo todo) e não à totalidade da congregação.

ou profecia de Cristo reinando até seu retorno, quando os mortos serão ressuscitados, e, então, oferecendo os espólios da sua vitória ao seu Pai.

Paulo argumenta que as várias formas de conduta cristã seriam inconsistentes se os mortos não fossem ressuscitados, como por exemplo, a disposição em renunciar aos prazeres transitórios deste mundo por causa de uma vida depois da morte. Ele ainda inclui em sua argumentação a curiosa prática do "batismo dos mortos", prática que parece significar um batismo para compartilhar a vida eterna.

Por último, o apóstolo trata da possível objeção à ressurreição dos mortos que afirma ser o evento inconcebível. Ele compara a ressurreição dos corpos mortos, enterrados, com o modo pelo qual as sementes aparentemente mortas são "semeadas" na terra e então germinam numa nova e gloriosa vida. Um corpo perecível é "semeado" e um incorruptível, eterno surge dele. O novo corpo é necessariamente "espiritual", o que parece significar que não é feito de carne perecível, mas tem uma composição eterna. E tudo isso acontece de alguma maneira em Cristo e por seu intermédio: ele ressuscitou dos mortos para se tornar um espírito doador de vida, levando a ressurreição e a vida eterna aos seus seguidores.

**Questões finais (1Co 16).** Por fim, 1Coríntios 16 se ocupa dos assuntos domésticos, como a coleta de dinheiro para ajudar os pobres em Jerusalém e a obra de Paulo e seus auxiliares. Justamente no final, temos uma referência notável às pessoas que não amam o Senhor: elas vivem sob uma maldição. Isto é seguido por um clamor de "*Maranatha*", expressão aramaica para "venha, ó Senhor" ou "Nosso Senhor vem",<sup>24</sup> que parece um reforço à ameaça possivelmente dirigida aos pecadores persistentes na igreja e que precisavam ser disciplinados.

## TEMAS TEOLÓGICOS

Nossa pesquisa esforçou-se para destacar os aspectos teológicos de uma epístola que se ocupa tanto do comportamento cristão quanto da fé cristã. Revelamos uma estrutura de pensamento que é estranha aos leitores modernos, com sua aceitação de um mundo no qual o Espírito Santo e Satanás, juntamente com os espíritos demoníacos, podem influenciar e podem afetar o comportamento humano, para o qual o fim do mundo é tido por certo e, em função do qual, os mortos podem ser trazidos de volta à vida de uma maneira nova e imperecível. Essas crenças precisam ser enfatizadas porque fazem parte da totalidade daquilo que os primeiros cristãos acreditavam, e não devemos desenvolver uma visão parcial baseada no que queremos ou não queremos encontrar ali.

<sup>24</sup> A expressão aramaica transliterada para caracteres gregos é ambígua. Aqui, a morfologia aramaica poderia indicar tanto o imperativo como o indicativo dependendo de como a expressão for dividida. A forma imperativa (*marana tha*) é geralmente considerada a mais provável (texto da A21; NVI), sendo portanto uma prece pela *parousia* de Jesus, em vez de uma invocação por sua presença imediata na congregação; a forma indicativa, apesar do perfectivo (*maran atha*, BJ), é mais bem compreendida como um tempo futuro, afirmando que o Senhor virá.

**O centro do evangelho.** A exposição de Paulo agrega inúmeras declarações que são mais bem compreendidas como materiais que ele herdou e repassou especialmente por seu caráter de autoridade<sup>25</sup>. Em particular, uma discussão sobre a ressurreição de Jesus ser ou não uma crença cristã primordial é decidida pela afirmação de que Paulo recebeu o evangelho e o repassou à congregação (1Co 15.1-5). Vários pontos surgem dessa citação.

Primeiro, a passagem é de importância crucial por demonstrar em seu vocabulário que aquilo que foi recebido e transmitido pela teologia de Paulo estava associado às tradições aceitas como autorizadas por ele próprio e seus leitores. Em uma passagem anterior, que trata das condições para se celebrar a Ceia do Senhor, Paulo atribui a origem da tradição ao Senhor Jesus (1Co 11.23-26); aqui, embora toda a passagem mostre sinais de sua origem tradicional, a ênfase recai sobre o que o Senhor disse e fez.

Segundo, Paulo cita um resumo dos principais conteúdos do evangelho, cuja aceitação conduz à salvação. Ou seja, Paulo afirmou que o evangelho, como ele o pregou, era idêntico ao que lhe fora dado por outros crentes e, no contexto, podemos concluir com segurança que o mesmo foi compartilhado pelos outros apóstolos nomeados por ele.<sup>26</sup>

Terceiro, o núcleo do evangelho é a afirmação de que Cristo morreu por nossos pecados, de acordo com as Escrituras, e ressuscitou dos mortos. A crucificação e ressurreição de Cristo são totalmente centrais. Com certeza, significa mais do que uma coincidência o fato de outra passagem tradicional introduzida por uma rubrica semelhante conter as palavras do Senhor na Última Ceia, as quais foram entendidas como uma proclamação de sua morte, isto é, como uma proclamação do significado de sua morte. A entrega do seu corpo à morte foi "por você", e através do derramamento de seu sangue teve início uma nova aliança.

Quarto, a crucificação e a ressurreição de Cristo, na primeira passagem, são declaradas como "de acordo com as Escrituras". A frase sugere que elas aconteceram "exatamente como as Escrituras prenunciaram", uma declaração que afirma que assim devia acontecer, pois isso era parte do propósito de Deus já comunicado aos profetas, e que tais eventos, a execução de um homem supostamente culpado de algum crime capital e os rumores subseqüentes de que ele havia sido visto vivo após sua morte, seriam explicados como a morte e ressurreição do Messias, ou seja, a explicação ou interpretação desses eventos foi dada em princípio pela doutrina profética. Seria de se esperar um uso mais amplo das Escrituras por Paulo nesse ponto, quer seja alguma referência às passagens que ele efetivamente tinha em mente no

<sup>25</sup> No entanto, Paulo não se prende necessariamente a uma forma precisa, fixa, para as palavras. As passagens principais são 1Coríntios 8.5-6; 11.23-26; 15.3-5; cf. 1Coríntios 7.10; 9.14.

<sup>26</sup> Não há conflito com a declaração de Paulo em Gálatas 1.11-12, de que ele não recebeu o evangelho de uma fonte humana. Ali, ele está se referindo mais propriamente à forma da sua conversão por meio de uma revelação direta de Jesus Cristo. Ver James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (London: SCM Press, 1977), p. 66-67.

momento, ou ainda um uso mais amplo das citações das Escrituras em algum outro lugar na epístola para explicar outros aspectos do evangelho. Não obstante, a cada tópico é possível se perceber que a sua teologia é profundamente formada por seu conhecimento das Escrituras.<sup>27</sup> De modo similar, Paulo pode ocasionalmente citar outras declarações de Jesus para reforçar seu argumento (1Co 7.10; 9.14).

A ênfase de Paulo sobre a cruz como o centro do evangelho nessa passagem é em si mesma significativa para o restante da epístola e, na verdade, para a sua teologia como um todo. Isso significa que o centro do evangelho não era a *parousia* de Jesus, a vinda do Senhor à qual é dirigida a oração no final da epístola. Se os próprios cristãos primitivos centraram ou não sua atenção na esperança do retorno iminente de Jesus e, então, perceberam aos poucos que a escala temporal de Deus era mais extensa do que a deles, a essência do evangelho de Paulo não era certamente a profecia de que Jesus estava voltando. A vinda futura não era o evento redentor em si mesmo. O interesse de Paulo estava no que já havia acontecido, a morte e a ressurreição de Jesus.

**A cruz e as divisões na congregação.** Para Paulo, o coração da atividade da igreja estava na proclamação da mensagem da cruz, e ele usou esse fato para lidar com a desenfreada desunião dentro da congregação. A religião, para a qual Cristo era a entrada, havia aberto um domínio em que a prática dos dons espirituais se tornara a característica mais valorizada, surgindo daí a rivalidade e o orgulho entre as pessoas dependendo do que era considerado como os dons mais elevados e vistosos. O cristianismo corria o perigo de se tornar uma religião da revelação dos segredos de Deus por pessoas dotadas. A igreja estava se transformando numa religião de realizações espirituais, de orgulho e *status* humano.

Contra todas essas pretensões, Paulo usa a mensagem da cruz para proferir um decisivo não. O que é muito diferente, mas não desconexo, da mensagem da cruz em 1Coríntios 15 e outros lugares, onde a ênfase está em Cristo morrendo por nós, Cristo tornando-se maldição por nós, Cristo sendo o caminho da redenção do pecado. Aqui, a morte de Cristo é vista mais como expressão de fraqueza e vergonha, o extremo último da humilhação e, no entanto, paradoxalmente também é a expressão do poder divino. De forma interessante, nesse contexto, Paulo não se refere à ressurreição como o modo pelo qual a aparente derrota de Cristo para os poderes do mal é transformada em vitória através da reversão radical engendrada por Deus. Antes, Paulo vê na cruz o paradigma do modo pelo qual Deus opera fazendo algo que aos olhos do mundo é tolo e fraco. O mesmo raciocínio é evidente em Filipenses 2.6-11, onde aquele que era igual a Deus assumiu a forma de um servo

<sup>27</sup> As evidentes referências de Paulo aos textos bíblicos estão curiosamente dispersas ao longo de seus escritos por razões que não são completamente claras. A respeito dos casos em que, mesmo onde a Bíblia não é citada diretamente, sua influência embasa o pensamento de Paulo no ensinamento ético nesta carta, ver Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7* (Leiden: E. J. Brill, 1994; reeditado por Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999); por outro lado, ver Christopher M. Tuckett, "Paul, Scripture and Ethics: Some Reflections", *NTS* 46 (2000): p. 403-24.



e se submeteu à morte, morte em uma cruz, expressão que agora encontra eco na referência de Paulo à crucificação do Senhor da glória (1Co 2.8). Estamos, dessa forma, tratando de um motivo que é absolutamente fundamental na teologia de Paulo. É o modo pelo qual Deus opera. A mensagem da cruz é, aos olhos humanos, loucura e pedra de tropeço. A loucura é colocada em contraste com aquilo que o mundo considera como sábio. Não há nada de inteligente numa mensagem que fala de um criminoso executado; não é nada filosófico. Do mesmo modo, a cruz é ofensiva a um mundo que procura respeitabilidade e pressupõe mesmo que Deus se manifestará por meio de intervenções vistosas, milagrosas, que instiguem a fé.

Já para Paulo ela é sábia e poderosa. Como assim? Paulo não explica. Ele vê na cruz um paradigma do comportamento de Deus que rebaixa a sabedoria e o poder, e exalta os tolos e os fracos do mundo. Eis o motivo porque Deus se comporta de tal maneira. Cristo agora é poderoso: ele foi crucificado na fraqueza, mas vive pelo poder de Deus (2Co 13.4). Assim a fraqueza de Deus exibida na cruz é, no fim, mais forte que o poder humano, e essa força se manifesta na ressurreição. Contudo, o paradoxo não é resolvido dessa forma em 1Coríntios 1-4.

A cruz, portanto, é a expressão do poder e da sabedoria de Deus, os quais não podem ser apreciados por meros seres humanos que medem as coisas por seus próprios padrões. Assim, a finalidade da cruz é colocar em dúvida o que os seres humanos consideram poderoso e sábio. Da mesma forma, isso relativiza as pessoas que se consideram, ou são percebidas por outros, como fortes e sábias. A nobreza de nascimento, a posição devido à riqueza, a eloquência e habilidade filosófica humana, nada disso tem valor. Se em Romanos Paulo diz que ninguém pode levantar sua cabeça na presença de Deus por meio das obras da lei, aqui ele insiste que ninguém pode agir assim em razão de poder ou sabedoria.

O tema da sabedoria desempenha aqui um papel, havendo muito mais referências a esse tema em 1Coríntios 1-3 do que em qualquer outra parte do NT. Tal necessidade surge, indubitavelmente, do contexto da congregação em uma cidade onde os sofistas (filósofos e oradores) florescia e a educação era uma marca de distinção social. A maior parte do que Paulo diz sobre a sabedoria é uma crítica à sabedoria humana que fracassou na busca de Deus por seus próprios esforços, e estava portanto sob julgamento divino. Os pregadores do evangelho não persuadem as pessoas por meio da sabedoria humana, ou seja, por aquilo que, na visão do mundo, parece sapiência.<sup>28</sup> O caminho da salvação em Deus pode parecer tolo para o mundo, mas na verdade a crucificação do Salvador é uma expressão do tipo de sabedoria divina. Paulo pode então afirmar que, em relação ao que nos diz respeito, a sabedoria é identificada com Cristo.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Porém isso não exclui completamente o uso das habilidades retóricas, como fica claro a partir da evidência do uso que Paulo e outros escritores fazem delas.

<sup>29</sup> Isso não é o mesmo que uma cristologia sapiencial que vê o entendimento cristão de Jesus como sendo desenvolvido em parte do AT e do conceito judaico de sabedoria como parceira e ajudante de Deus na criação. Essa influência pode ter ocorrido em outro lugar, mas parece não ter afetado o presente debate.

A importância de tal raciocínio para as divisões na congregação é desenvolvida em 1Coríntios 3.1-4 e 1Coríntios 4.6-21. As pessoas que estão interessadas em posição e ostentação, e brigam uns com os outros por essas coisas, não estão em condição de apreciar corretamente a sabedoria divina. Somente quando abandonam seu orgulho e se tornam humildes é que estarão em condição de aceitar o que Deus tem a lhes dizer em sua sabedoria. Elas alegam ser sábias, fortes e honradas, mas não percebem que esse não é o caminho cristão, o qual não busca sabedoria e honra mundana. Uma olhada nos missionários e em seu modo de vida deveria tê-las convencido do contrário! Estes são vistos como a escória da terra, sem reputação e sem importância!

Assim, a congregação está destinada a viver pelo paradigma da cruz. Para tanto ela precisa renunciar ao poder e sabedoria humanos como qualidades das quais possa se vangloriar e por meio das quais outras pessoas a avaliem. No lugar dessas coisas, conforme os apóstolos, deve haver uma medida de valores diferente, adotando a sabedoria e o poder de Deus – que não possuem qualquer valor aos olhos humanos – e procurando somente as recompensas de Deus, que são realmente o suficiente. Aqui, portanto, no nervo central da teologia de Paulo, encontra-se uma exposição completa do modo em que a função da cruz é demolir o orgulho humano e fazer com que as pessoas vivam para agradar a Deus. Isso não quer dizer substituir uma forma de orgulho e ostentação por outra, como se fosse certo buscar as recompensas de Deus e procurar tirar vantagens delas. Tão logo as pessoas voltem a pensar dessa maneira, elas se recaem nos padrões mundanos.

*Apóstolos, ministros, servos.* Além dessa discussão, aparece o entendimento de Paulo sobre o papel e a situação dos missionários (1Co 3.5-4.5). Eles são pessoas cuja tarefa é cultivar as congregações e encorajar o seu crescimento (metáfora do campo), ou assentar uma fundação e construir uma congregação sobre ela (metáfora da construção). De acordo com ambas as metáforas, eles estão compartilhando a obra de Deus, pois a fundação é uma “dádiva” de Deus e o verdadeiro crescimento é produzido por Deus. Desse modo, existe uma interação complexa entre Deus e seus agentes humanos que desafiam uma análise. Embora não deva haver nenhuma medida e avaliação humanas dos obreiros, não obstante a metáfora da recompensa e do prejuízo é usada para indicar que eles são responsáveis, perante Deus, pela qualidade de suas obras. Há, portanto, um elemento de responsabilidade humana perante Deus sobre o que é feito.<sup>30</sup> A natureza da relação com Deus é, portanto, a de encarregados, pessoas com responsabilidade delegada: elas recebem suas ordens, por assim dizer, mas é responsabilidade delas o modo como vão cumpri-las conforme a orientação geral recebida. Paulo e os outros obreiros cristãos podem, dessa maneira, reivindicar uma autoridade considerável, e isso se

<sup>30</sup> Isso não se ajustaria facilmente com a idéia de que tudo o que eles fazem foi predeterminado por Deus. Veja ainda que, apesar de tudo o que é dito sobre os obreiros não estarem sujeitos ao julgamento humano, existem claramente casos onde tal avaliação deve ter ocorrido. Os pregadores que não prestam atenção às justas críticas feitas por membros de suas congregações são irresponsáveis.

torna evidente na linha rígida que ele adota em 1Coríntios 5 a respeito do ofensor sexual; a congregação é aqui orientada sobre como deve agir.

Novamente Paulo sente a necessidade de defender e justificar sua posição. Ele faz isso em 1Coríntios 9, onde esclarece sua decisão com relação a aceitação ou não de seu sustento pela congregação. O ponto chave da discussão não é defender sua posição como apóstolo, que era incontestável, mas antes demonstrar o modo pelo qual ele não reclamava qualquer direito advindo de seu *status*, de forma que poderia ser um exemplo para a congregação a respeito da recusa dos direitos de alguns em benefício dos outros membros. Paulo, portanto, enfatiza primeiramente a sua posição de apóstolo e, desse modo, o seu direito a certas prerrogativas, para poder afirmar depois que abriu mão de seus direitos. As marcas que demonstram que ele é um apóstolo são o fato de ter visto Jesus e haver fundado a congregação. O primeiro desses sinais demonstra que Paulo fora comissionado por Deus, como fica claro em Gálatas 1.15-17.

**Jesus Cristo, seu status e papel.** A discussão sobre Cristo crucificado, que dá o tom à epístola, suscita a questão sobre o lugar de Cristo no restante do texto. Acerca de seu *status* atual não resta qualquer dúvida. Embora ele tenha sido crucificado em fraqueza, vive agora em poder (2Co 13.4), e ele é o Senhor.

Paulo usa esse termo particularmente quando a questão é a autoridade de Jesus sobre a igreja; por exemplo, ao se referir ao ensinamento do Jesus terreno (1Co 7.10; 9.14). Ele também usa o mesmo termo quando se refere à posição suprema de Jesus ao lado de Deus-Pai. A respeito de 1Coríntios 8.5-6, em geral se concorda que Paulo está usando uma terminologia já estabelecida para justapor Deus-Pai e o Senhor, Jesus Cristo, como as únicas figuras divinas contra os chamados deuses e senhores do mundo não-cristão, seres reais (como o imperador) ou imaginários (como as numerosas deidades no mundo politeísta) que receberam semelhante *status* de seus adoradores. Nessa passagem, sem considerar explicitamente como a figura de Jesus Cristo, que viveu no mundo, poderia ser identificada com o Senhor que era o agente da criação, Paulo afirma que Jesus é e foi o Senhor.<sup>31</sup> Em outra parte, o título de "Senhor" é empregado adequadamente quando a linguagem do AT está sendo usada e interpretada como uma referência a Jesus (1Co 10.9) ou quando um uso consagrado está sendo invocado (por exemplo, nas referências à Ceia do Senhor, 1Co 10.21; 11.23-31). O credo cristão afirma igualmente que "Jesus é o Senhor" (1Co 12.3). E é como Senhor que ele voltará em glória (1Co 1.7; 4.5). Em geral, "Senhor" é usado quando a autoridade de Jesus é invocada (1Co 7.17).<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Embora Filipenses 2.9-11 associe o título de Senhor com a exaltação de Jesus, Paulo evidentemente não percebeu qualquer tensão com a sua declaração aqui.

<sup>32</sup> O domínio de Cristo é declarado ao lado da sua suprema submissão a Deus-Pai (1Co 15.28). Há um paradoxo entre a declaração, em outra parte, de que Cristo é igual ao Pai, embora ele renuncie a essa igualdade para se tornar um servo (Fp 2.6-7), e essa declaração de subordinação. A linguagem de filiação implica a submissão do Filho ao Pai. Há uma combinação semelhante em João, onde o Filho compartilha a glória do Pai e ainda faz o que o Pai lhe pede que faça.

Mas ao escrever sobre outros aspectos do papel de Jesus em relação à igreja, Paulo usa regularmente o termo "Cristo". A igreja é o corpo, não do Senhor, mas de Cristo (1Co 6.15; 12.12, 27), e é Cristo quem foi crucificado, exceto em 1Coríntios 2.8, onde a enormidade da afronta é descrita: eles crucificaram o *Senhor da glória*. Há uma justaposição interessante em 1Coríntios 6.13-17, em que o domínio de Cristo é invocado deliberadamente no contexto da incompatibilidade entre ser membro de Cristo e incorrer em pecado. Nas passagens em que Jesus é a fonte da vida e de bênçãos, a tendência é usar "Cristo". É por isso que o nome "Cristo" é usado em 1Coríntios 15, em vez de "Senhor", embora o foco esteja na ressurreição: a questão está precisamente na união dos crentes com Cristo agora e depois, na ressurreição dos mortos, e não na posição de Cristo como o Senhor vindouro.

Paulo parece usar o termo como um nome, e a preferência por ele em lugar de "Jesus" é significativa. Fica sugerido que a identidade de Jesus como o Messias havia se tornado tão natural que, por um lado, era fácil usar o título como um nome (da mesma maneira que aconteceu com o imperador romano reinante, que era chamado César) e, por outro lado, não havia necessidade de ajustar contas com quaisquer outros possíveis pretendentes à posição, visto que não havia e não poderia haver nenhum. Além disso, no uso cristão parece que as associações originais do título com o judaísmo estavam se distanciando um pouco do contexto, e o significado do nome estava sendo definido em termos do papel que Jesus desempenhava.<sup>33</sup>

**O Espírito Santo.** O Espírito desempenha um papel significativo na teologia dessa epístola. Desde o início, Paulo dá graças a Deus pela graça dada aos seus leitores. Ele se refere aos vários dons, especificamente da palavra e do conhecimento, que fazem parte de uma gama mais ampla de *charismata* conferida a eles (1Co 1.5-7). Embora o Espírito não seja expressamente mencionado nesse momento, não resta dúvida de que os dons, afirmados aqui como dados "em Cristo", são os dons dados pelo Espírito que entra numa relação viva com os crentes individualmente e investe diferentes dons sobre eles. Nossa conclusão se justifica pelas declarações seguintes de Paulo sobre o conhecimento em 1Coríntios 2, relacionando-o ao Espírito, e mais tarde pelo modo como em 1Coríntios 12 os mesmos dons são atribuídos ao Espírito. A doutrina envolvendo o Espírito é encontrada especialmente nessas duas partes.

**O Espírito e a revelação.** Paulo parte da suposição de que a única entidade que conhece como uma pessoa pensa é o próprio espírito dessa pessoa, com o qual ele presumivelmente quer dizer a sua própria mente consciente. Ele traça a

<sup>33</sup> O uso nesse momento do termo "Filho" por Paulo com referência a Jesus, como em outros lugares, é comparativamente escasso. Em 1Coríntios 15.28, o ponto é que mesmo o Filho permanece sujeito a Deus-Pai. Não fica muito claro por que em 1Coríntios 1.9 os crentes são chamados para a comunhão especificamente com "seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor".

evidente analogia de que o mesmo é verdadeiro para Deus, logo, os seres humanos não podem conhecer a mente divina sem auxílio. Dessa forma, se os homens desejam conhecer os pensamentos de Deus, ele precisa revelá-los, do mesmo modo que as pessoas só podem conhecer o que realmente penso (em vez de suposições, que podem ser equivocadas) se eu lhes disser. Tal é a posição privilegiada do crente a quem Deus deu o seu Espírito e que pode agora entender o que Deus diz por meio dos seus apóstolos e profetas. Outras pessoas podem ouvir as mesmas palavras e não compreender o que é dito ou se recusar a aceitar a verdade contida nelas. Tais pessoas são chamadas de “naturais” (*psychikos*, lit. “sem alma”; a NVI se esforça por encontrar um equivalente satisfatório e parafraseia com “não tem o Espírito”). Para essas pessoas aquilo que Deus disse — especificamente na mensagem da cruz — é loucura.

*O Espírito e a conversão.* A ação do Espírito na vida dos crentes é atestada em 1Coríntios 6.11, onde as mudanças forjadas em suas vidas ocorrem “em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus”. É provável que as três mudanças: purificação, santificação e justificação, sejam vistas como aspectos do tornar-se um cristão. O processo de conversão acontece assim em virtude do que Cristo fez, mas ao mesmo tempo o Espírito é o agente na aplicação, ao indivíduo, do que Cristo fez.

Mas o Espírito não é um agente externo. O Espírito é considerado como estando “nos” crentes. Se o Espírito é concebido como uma pessoa espiritual capaz de estar em todos lugares, então não há problema em referir-se ao Espírito como estando presente nos crentes cristãos, em todos eles e onde quer que eles estejam. O conceito da presença de Deus no mundo era familiar no judaísmo e tem suas raízes no AT, onde Deus estava presente no templo e o seu Espírito era considerado como estando em ou com os indivíduos do seu povo (1Sm 10.10; Sl 51.11; Is 61.1). Também aqui a metáfora do templo é aplicada aos crentes individualmente (1Co 6.19) e à congregação como o lugar no qual o Espírito de Deus habita (1Co 3.16).

Uma descrição aparentemente menos pessoal é apresentada em 1Coríntios 12.13, em que Paulo comenta que toda a congregação bebeu de um único Espírito. A metáfora não se compõe de indivíduos que bebem com suas bocas, mas antes de plantas num campo banhadas pela chuva ou regadas pelo fazendeiro (cf. 1Co 3.7-8), aproveitando a imagem de Isaías 32.15. O que se derrama não é algo com efeito meramente externo: da mesma maneira que as plantas absorvem a umidade, assim os membros da congregação recebem o Espírito dentro eles. O resultado é que eles recebem os carismas, os dons espiritualmente capacitadores de Deus, associados às funções específicas para as quais foram chamados na congregação. O carisma pode ser atribuído ao Espírito, ao Senhor e a Deus, indicando assim que nenhuma linha rígida pode ser traçada entre as atividades das diferentes pessoas a quem Paulo atribui *status* divino, do mesmo modo como a terminologia para os dons pode ser bastante variável.

Ao mesmo tempo, Paulo considerou alguns membros da congregação em Corinto como carentes de Espírito e, portanto, incapazes de receber e compreender

a sua mensagem (1Co 3.1). A carência do Espírito foi comprovada pelo fracasso em desenvolver um caráter cristão, tais membros eram ainda dominados por seu caráter não-cristão e, como simples crianças, não haviam portanto crescido como cristãos. Evidentemente, Paulo tinha em mente um processo de desenvolvimento de uma compreensão mais ampla graças à ação do Espírito. Paulo de fato acreditava na existência de algo como desenvolvimento e progresso espiritual, pelos quais os crentes eram habilitados progressivamente pelo Espírito a apreciar e compreender a mente de Deus. No entanto, o desenvolvimento poderia estar reprimido por formas de comportamento nada cristãs, particularmente por inveja e disputas. Paulo também acreditava que as pessoas poderiam voltar ao progresso espiritual por meio do arrependimento e separação desses pecados.<sup>34</sup>

*A vida da congregação.* A vida comum da congregação é o tema principal dessa epístola. Já vimos que para Paulo sua divisão era um sinal de imaturidade espiritual. Mas o que seria isso?

Paulo desenvolve um conceito de crentes como o corpo de Cristo. Isso já aparece em 1Coríntios 6.15, onde o autor declara que os corpos individuais de cristãos são os membros de Cristo; a idéia subjacente é que Cristo possui um corpo composto de várias partes. A mesma imagem é empregada em 1Coríntios 10.17, onde o fato de os crentes compartilharem um pão na Ceia do Senhor é simbólico de sua constituição em um único corpo. Logo, eles não deveriam estabelecer relações, especialmente por meio de alimentos oferecidos a ídolos, que sejam incompatíveis com a solidariedade e união com Cristo. O conceito é desenvolvido com detalhes em 1Coríntios 13. Coletivamente, os crentes podem ser comparados a um corpo, com muitas partes diferentes, cada qual com sua própria função individual, mas relacionadas e destinadas a servir umas as outras promovendo o bem-estar do corpo como um todo. Assim a unidade e a diversidade são ao mesmo tempo enfatizadas, mas a diversidade está a serviço da unidade. A descrição aqui poderia parecer nada mais do que uma analogia (a congregação é *como um corpo*), mas Paulo declara que os leitores são o corpo *de Cristo* (1Co 12.27; cf. 1Co 11.29; 12.12) e indica que eles são incorporados nesse corpo pelo Espírito no batismo (1 Cor 12.13). Além disso, o corpo de Cristo não é a congregação de Corinto em si mesma: o corpo deve incluir todos os crentes, em todos lugares (cf. Rm 12.4-5).

À medida que o NT se desenvolve, a congregação se forma com pessoas que passam a ser referidas apenas como “crentes” ou “santos”, e a palavra que resume sua atitude distintiva é “fé” (1Co 2.5; 14.22-23; 15.11,14,17; 16.13). Ser um cristão é o resultado de se começar a ter fé (1Co 3.5; 15.2). O começo da fé é marcado pelo batismo. Paulo faz uma referência inusitada ao batismo em 1Coríntios 1:13-17:

<sup>34</sup> Esse é mais um exemplo do paradoxo em que o NT às vezes parece atribuir tudo o que acontece na iluminação, conversão e progresso espiritual dos crentes ao Espírito, enquanto, em outras oportunidades, o texto reconhece a habilidade e a responsabilidade dos indivíduos.

ele podia nem mesmo se lembrar daqueles a quem batizou pessoalmente! Mais importante do que celebrar o batismo é ser um pregador do evangelho. Pode muito bem haver uma alusão ao simbolismo do batismo na descrição dos cristãos como pessoas que foram purificadas, santificadas e justificadas (1Co 6.11),<sup>35</sup> mas o simbolismo é fugidio, visto que Paulo faz, em vez disso, uma declaração que inclui as várias facetas da mudança nas vidas dessas pessoas. Entre essas três condições é, na verdade, a segunda (santificadas) que proporciona a outra autodescrição característica dos cristãos ao lado de “crentes” (1Co 1.2; 6.1,2; 14.33; 16.1,15).<sup>36</sup>

Aqueles que crêem também são descritos como “os salvos” (1Co 1.18,21; 15.2), mas o tema não é desenvolvido em 1Coríntios, a não ser em relação à missão. Devemos notar, contudo, que ser salvo é contrastado com perecer, e a expressão é usada para o modo como os crentes escapam à destruição que recai sobre as obras mal realizadas no julgamento final (1Co 3.15).

Em nenhuma outra epístola, o lugar do Espírito na vida da congregação é discutido tão completamente como aqui. A base é preparada em 1Coríntios 1.7, onde a presença dos dons espirituais na congregação é louvada. O Espírito é visto como o agente da conversão e o meio pelo qual a revelação de Deus é recebida. Mas, em 1Coríntios 12, o Espírito é a fonte de vários dons. Estes são colocados de certo modo em paralelo aos “serviços” e às “fontes de poder”, de modo a sugerir que os três termos se referem essencialmente às mesmas coisas a partir de aspectos diferentes. Os “dons” ocorrem em 1Coríntios 12.9 como a habilidade de operar curas (cf. 1Co 12.28,30). A palavra transmite a idéia de um revestimento ou poder de Deus para realizar ações que, caso contrário, não seriam possíveis.<sup>37</sup> O uso de “poderes” em relação às “obras de poder” (*dynameis*) produz um estreito paralelo. Os dons descritos se referem à compreensão das palavras de Deus e aos poderes necessários para se agir como seu agente. Os dons equipam as pessoas para agir em nome de Deus, desse modo, servindo e agindo como seus agentes. Muito genericamente, as ações assemelham-se às realizadas por Cristo com a ajuda do Espírito em sua vida terrena. O fato das ações poderem ser falsificadas não põe em dúvida a realidade da crença genuína. Os testes podem não ser infalíveis, mas existem certas diretrizes – a negação de Cristo e talvez a falta de amor que a acompanha estejam entre elas.

As reuniões congregacionais são, portanto, ocasiões nas quais Deus pode se comunicar em palavra e ação com o seu povo através da mediação de qualquer um dos membros, conforme se receba o dom que permite agir em nome de Deus com

<sup>35</sup> Cf. a referência à redenção, justiça e santificação em 1Coríntios 1.30. O simbolismo de regar as plantas em 1Coríntios 12.13 pode sugerir que a infusão em vez da imersão era um modo de batismo.

<sup>36</sup> A santidade não é, portanto, tematizada tão intensamente como em 1-2 Tessalonicenses.

<sup>37</sup> Considerando-se que o tópico em 1Coríntios 12-14 são os dons do Espírito, nada é dito sobre o lugar de habilidades e atividades naturais no ambiente congregacional. Seria equivocado concluir que tudo o que acontece numa assembleia cristã depende dos dons especiais do Espírito.

discernimento e poder espirituais.<sup>38</sup> Isso é de importância crucial para a nossa compreensão da função das reuniões congregacionais. Pouco é dito no NT sobre a sua função ser um ato de adoração a Deus; elas são principalmente ocasiões em que Deus se comunica com o seu povo de tal modo que está verdadeiramente presente com os crentes, por meio do seu Espírito, o qual está em seu povo individual e coletivamente. Um estranho que chega conclui corretamente que Deus está entre os fiéis. Sem dúvida essa situação deveria levar a um sentimento de temor e à adoração: louvor e oração são oferecidos ao Senhor como respostas à presença e atividade de Deus.

Podemos comparar a função dupla da Ceia do Senhor. Por um lado, é uma forma de proclamação da morte do Senhor, uma apresentação do evangelho. Por outro lado, representa uma participação no corpo e sangue de Cristo. Existe uma verdadeira comunhão com Deus, o Filho. Essencialmente, Deus age e as pessoas recebem.

O quadro apresentado aqui se ajusta ao de 1 Tessalonicenses 5.19-20, onde o Espírito não se apagaria e as profecias não seriam tratadas com desprezo. Os carismas também aparecem em Romanos 12, onde os crentes que os recebem são encorajados a usá-los do modo apropriado, de acordo com os dons recebidos. Aqui, eles são listados como profecia, serviço, ensino, exortação, contribuição, liderança e misericórdia. As línguas não são mencionadas nessa passagem. Há mais ênfase no cuidado mútuo e no amor de um modo prático.

Um problema surge na disputa pela congregação pelos dons que eles consideraram de maior valor ou prestígio elevado. Paulo lida com o problema de dois modos. Por um lado, ele insiste que todos os dons são necessários na congregação e, assim, não deve haver uma hierarquia entre eles, visto que cada um tem seu lugar. Por outro lado, o autor os relativiza ao insistir na superioridade do amor. Além disso, ele não pode evitar uma certa classificação dos dons ao se dever desejar mais a profecia do que falar em línguas. E ele reconhece que apóstolos, profetas e mestres encabeçam uma lista na qual, de modo significativo, as línguas são mencionadas por último. Assim, embora a metáfora do corpo enfatize que todos são necessários e essenciais, não obstante alguns são mais valiosos do que outros.

Ainda que Paulo insista que os dons são determinados por Deus conforme a sua vontade, ele, apesar disso, termina encorajando as pessoas a desejar dons, especialmente o da profecia. Isso indica que a partilha divina dos dons é relacionada de alguma maneira às orações das pessoas; compare-se como em 2 Coríntios Paulo orou pela remoção de seu "espinho" e precisou de uma resposta divina que efetivamente justificasse a recusa de Deus em fazê-lo. Há uma certa interação entre Deus e o suplicante, que fica mais evidente no fato da pessoa dotada

<sup>38</sup> Ao menos um dom, o das línguas, pode contribuir mais para o aperfeiçoamento individual, mas seu exercício na congregação pode ser abusivo, a não ser que o dom da interpretação também seja exercitado.



evidentemente manter o controle de seu uso: os espíritos dos profetas são sujeitos aos profetas. Pessoas com o dom de línguas podem se abster de exercitá-lo em circunstâncias apropriadas. A ligação dos dons com o serviço indica que a posse do dom carrega consigo a obrigação de usá-lo no serviço de Deus, conforme sua orientação.

*A ressurreição de Cristo e dos crentes.* Nenhuma outra epístola discute tão completamente a questão da ressurreição. De forma surpreendente, o tema aparece somente uma vez na primeira parte da epístola onde o paralelismo entre a ressurreição do Senhor e a nossa, ambas pelo poder de Deus, é usado num argumento contra a fornicção (1Co 6.14). Considerando-se que o ponto em discussão é que o corpo é para o Senhor, já se assume que a ressurreição é uma atividade que diz respeito ao corpo do crente — nenhum outro tipo de ressurreição seria pertinente ao argumento. Tal ponto é desenvolvido em 1Coríntios 15.

O capítulo se divide em duas partes. Na primeira, a ressurreição do corpo não se apresenta explicitamente na concepção de Paulo (1Co 15.1-34). A sua principal preocupação é se os mortos são ressuscitados, possibilidade negada por alguns de seus leitores. É difícil garantir com certeza qual era a questão, mas podemos afirmar que a negação dizia respeito a uma futura ressurreição corporal dos crentes, pois essa era uma parte integrante do ensinamento de Paulo (1Ts 4.13-18).

O argumento de Paulo é complexo. Ele primeiro demonstra que o conteúdo do evangelho, conforme pregado aos coríntios e por eles aceito, traz em seu núcleo o evento da ressurreição de Cristo, e defende que a pregação se baseava no testemunho daqueles que o tinham visto.

Paulo, ao insistir na ressurreição de Cristo, passa então a desafiar os que negam a ressurreição dos crentes. Seu argumento é que uma pessoa em particular, Cristo, não pode haver ressuscitado se não existir a ressurreição dos mortos. Se for esse o caso, Paulo fala, quase de passagem, que a fé cristã é portanto insensata e vazia, pois se fundamenta no pressuposto de que Cristo ressuscitou. O evangelho é vazio, a fé é vazia e não leva a parte alguma. Não existe esperança para os que morreram acreditando em Cristo — se nem mesmo Cristo ressuscitou, que chances existem para qualquer outra pessoa? Assim como não há o perdão dos pecados. Esse ponto também aparece em Romanos 4.24-25, onde a justificação é concedida àqueles que crêem no Deus que ressuscitou Jesus dos mortos: Jesus foi entregue à morte por causa dos nossos pecados e foi ressuscitado dos mortos para que pudéssemos ser justificados. Para Paulo, a morte de Cristo por si só não possui eficácia redentora, precisa haver a evidência de que Deus aceitou a morte do seu Filho como uma oferta eficaz, e a ressurreição é compreendida como o ato de aceitação.

Paulo toma em seguida a ofensiva ao reivindicar as implicações da ressurreição de Cristo, as quais ele, com efeito, ele já provara pelo testemunho que subjaz ao querigma e ao demonstrar como ela é parte da fé cristã. O apóstolo passa da ressurreição de Cristo para a dos crentes, entendendo a primeira como os primeiros frutos da segunda. O cerne da ilustração é que a primeira parte da safra a ser

colhida é por definição uma parcela da colheita maior que certamente se seguirá. Abordando o ponto de um modo diferente, o que a oferenda dos primeiros frutos significa é que a colheita está começando. A questão não é tanto a promessa de que os primeiros frutos trarão consigo mais a seguir, mas sim que a coleta dos primeiros frutos é o sinal de que a colheita como um todo começou. Trata-se do significado da ressurreição de Jesus: a ressurreição geral do povo de Deus começou! O que suscita a pergunta: como Paulo sabia que a ressurreição de Jesus não era um evento único, envolvendo uma só pessoa? E como soube do curso futuro dos eventos que ele apresenta aqui? A resposta à primeira pergunta encontra-se no modo pelo qual Paulo reconhece os crentes como estando unidos a Cristo (cf. especialmente Rm 5-6); a resposta à segunda pergunta parece depender de uma revelação especial desse "mistério" a Paulo (1Co 15.51).

Paulo na realidade lida com dois tópicos aqui. Um é a ressurreição dos crentes como parte integrante da esperança cristã. O outro, trazido quase de forma casual, é a derrota final dos poderes do mal dirigidos contra Deus e o seu povo. Isso tem claramente a mesma importância, uma vez que não pode haver salvação permanente enquanto esses poderes ainda estiverem livres e ativos. Paulo vale-se do Salmos 8.6 como sua evidência bíblica de que o Cristo será o agente da vitória sobre tais poderes. Mais adiante no capítulo, ele também recorre ao AT como base para incluir a morte entre esses poderes, sendo "o último inimigo" a ser derrotado.

Somente, então, na segunda parte do capítulo (1Co 15.35-57), encontra-se a questão do corpo ressuscitado. O esquema pode ser muito bem uma resposta a objeções ao ensino de Paulo, que levantavam dúvidas sobre a possibilidade da ressurreição ao tratar com desdém a idéia de uma ressurreição corporal. Talvez o raciocínio seja que um corpo humano é perecível, daí o problema em ressuscitá-lo. A resposta de Paulo em primeiro lugar usa a analogia da semente: a semente morre e retorna à vida numa forma diferente, como planta. Existe toda uma variedade de tipos de carne e corpo. Assim, não seria surpreendente um novo tipo de corpo na ressurreição. Ele será incorruptível e espiritual. Aqui, Paulo está provavelmente argumentando conforme o que entendia como sendo a natureza do Cristo ressuscitado. Com certeza, o autor prefere desenvolver sua doutrina em termos de semelhança a Adão e a Cristo.

## CONCLUSÃO

Primeiro Coríntios é singular entre as epístolas de Paulo em função da quantidade de diferentes questões teológicas que são levantadas. Embora tenhamos visto interessantes associações com o ensinamento de Paulo em 1 Tessalonicenses, há um conjunto de novas questões, que são desenvolvidas de forma muito mais completa. Entre elas está particularmente o lugar da cruz, ou antes, o do Cristo crucificado, como determinante do comportamento cristão. Esse foi um importante contrapeso à tendência de se depender de idéias humanas ou, até mesmo, de fazer

exclusivamente do Espírito o fator determinante na experiência cristã.<sup>39</sup> Devemos ainda a essa epístola o tratamento mais detalhado sobre a ressurreição no NT. E em nenhuma outra parte o tópico dos dons espirituais é tratado em tamanha profundidade. Há ainda o desenvolvimento do conceito eclesial do corpo de Cristo. É interessante notar como todas essas ênfases surgem da natureza específica da situação na igreja com suas tendências de valorizar a sabedoria humana e o carisma espiritual, e negar a ressurreição futura dos crentes. A Primeira Epístola aos Coríntios é, assim, um exemplo particularmente bom do modo pelo qual os problemas locais determinam a agenda de Paulo, ainda que as respostas dadas sejam propriamente suas. Mas, nós não ficamos com a impressão de que Paulo esteja criando novas idéias teológicas a respeito de tais questões, como se ele nunca tivesse pensado nelas antes. Ao contrário, o apóstolo parece operar a partir de uma teologia existente que emprega e desenvolve adequadamente, de forma a lidar com a especificidade dos problemas teológicos e éticos que lhe são apresentados.

Podemos ainda observar o modo como as diferentes fontes teológicas para as quais apela permanecem lado a lado. Paulo, às vezes, mostra-se consciente de sua inspiração pelo Espírito e, também, reconhece a existência de outros profetas na congregação. O autor ainda recorre a formulações doutrinárias já aceitas, num estilo que estava se tornando uma tradição constituída, podendo também estar influenciado pelas Escrituras. Em outras ocasiões, Paulo parece estar exercitando uma mente cristã iluminada e determinada por seu conhecimento de Cristo.

---

<sup>39</sup> Ver Raymond Pickett, *The Cross in Corinth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); H. Drake Williams III, "Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians", *EQ* 75 (2003): p. 117-31.

## CAPÍTULO 11

# A SEGUNDA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS



Segunda Coríntios é uma epístola intensamente pessoal. Ela revela em grande parte a relação de Paulo com a congregação e a suas circunstâncias pessoais, sendo os dois pontos firmemente entrelaçados. Essencialmente, a primeira parte da epístola (2Co 1–9) tem o propósito de preparar o caminho para uma futura visita: ela prepara o terreno explicando a cadeia de eventos que envolveram uma pessoa que, de algum modo, ofendera Paulo e o impedira de visitar a igreja até que lá houvesse algum tipo de reconciliação. Na segunda parte (2Co 10–13), Paulo defende-se de um grupo que depreciava sua missão apostólica e que parecia constituir uma ameaça para o autor.

Embora não haja um manuscrito ou qualquer outra evidência externa que comprove que 2Coríntios tenha sido um dia algo além de uma simples epístola composta dos treze capítulos atuais, os estudiosos contestam a integridade da epístola. O principal ponto em debate é se 2Coríntios 10–13 faz parte da mesma epístola tanto quanto 2Coríntios 1–9, ou se era um trecho de uma epístola independente, escrita antes ou depois dessa. Se a segunda seção fosse uma epístola separada, ela teria sido redigida num momento muito próximo ao da epístola principal, e provaremos ser possível discutir ambas as partes da epístola como a recebemos na atualidade, num mesmo capítulo, sem qualquer comprometimento do material.<sup>1</sup>

### A NARRATIVA TEOLÓGICA: 2CORÍNTIOS 1–7

*A experiência de sofrimento de Paulo (2Co 1:1–2:13).* A primeira parte da epístola começa de um modo incomum com uma ação de graças a Deus por sua intervenção

<sup>1</sup> A autoria paulina do material não está em questão, a não ser pela proposta de vários estudiosos de que 2Coríntios 6.14–7.1 seria uma interpolação não-paulina; ver a defesa dessa seção em Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Edinburgh: T & T Clark, 1994, 2000), v. 1, p. 25–36. Ver também David R. Hall, *The Unity of the Corinthian Correspondence* (London: T & T Clark International, 2004).

na vida de Paulo, embora Paulo generalize sua declaração para incluir os seus leitores. É evidente que, de algum modo, o apóstolo havia estado perto da morte, provavelmente como resultado da perseguição, mas fora salvo de uma maneira que ele atribuía somente a Deus. O autor aborda então uma questão mais abrangente: não somente ele, mas igualmente os seus leitores sabiam o que era sofrer em consequência de sua fé, apesar de também conhecerem a consolação de Deus em meio às aflições. Tais experiências conduzem a uma ainda maior confiança em Deus como o fiel salvador de seu povo. No entanto, de uma forma misteriosa, a intervenção de Deus está relacionada às orações das pessoas em favor de umas às outras. Paulo e seus leitores estão assim unidos através de seus sofrimentos, suas consolações e orações (2Co 1.1-7).

Paulo passa então a relatar sua situação específica em relação à igreja, defendendo o seu comportamento como santo e sincero, e não ditado pela sabedoria mundana (observem-se os ecos da abertura de 1Coríntios). Ao que parece, ele havia sido acusado de mudar seus planos por interesses próprios, dizendo que visitaria Corinto e não o fez. Porém, ao se defender da acusação, Paulo na verdade traz à tona a fidelidade e sinceridade de Deus: em Cristo temos o cumprimento das promessas de Deus, aquilo que poderíamos chamar o "sim" de Deus, pelo qual ele de fato cumpre o que prometeu. É esse Deus fiel que opera em Paulo e em seus convertidos, e, portanto, o apóstolo não vacila. O autor realmente mudou seus planos não por egoísmo, mas porque estes não iriam ajudar os seus leitores, ao contrário, causariam uma dor da qual Paulo alegremente preferia vê-los poupados. Dessa forma, Paulo escreveu uma epístola que significativamente propunha idéias na direção da reconciliação. A congregação fora encorajada a tomar medida disciplinar contra os membros que haviam prejudicado Paulo e, agora, seria possível passar para a próxima fase: perdoar e consolar o ofensor, que se encontrava dominado pela tristeza do que havia ocorrido (2Co 1.8-2.13).

**O ministério da nova aliança (2Co 2.14-7.1).** Na seqüência, Paulo parte da narrativa pessoal de sua relação com a congregação para uma longa seção em que discute teologicamente as implicações dos últimos eventos, retomando a narrativa pessoal apenas em 2Coríntios 7.2.<sup>2</sup> Trata-se de uma seção em particular teologicamente densa, não sendo fácil resumir a seqüência de suas idéias.

Basicamente, Paulo começa refletindo sobre o chamado dos apóstolos e missionários de Cristo para a missão de difundir o seu conhecimento, um conhecimento que pode levar à vida e salvação ou à morte e julgamento, dependendo da reação de quem o recebe. Devido às consequências eternas advindas da apresentação do evangelho, uma grande responsabilidade é colocada sobre os pregadores. Paulo afirma que vive para isso e não é em função de proveitos pessoais. O que pode soar como autodefesa nos ouvidos de seus oponentes, mas na verdade o autor

<sup>2</sup> Não surpreende que alguns estudiosos tenham defendido (de modo pouco convincente) que 2Co 2.14-6.13 é uma interpolação de outra epístola (sobre 2Co 6.14-7.1 ver acima).

não precisa de qualquer defesa ou recomendação, pois os próprios leitores são uma evidência da autenticidade de seu ministério. *Ministério* (*diakonia*) é uma palavra chave aqui, significa a tarefa de ser o agente de Deus que realiza a sua obra. E, para essa obra, Deus equipa os seus servos adequadamente (2Co 2.14-3.3).

Paulo passa então a uma exposição da natureza da obra dos servos de Deus, que apresenta como um serviço glorioso se comparado com o serviço da antiga aliança. Aqui temos um contraste entre a antiga aliança, que trazia a condenação à medida que impunha mandamentos que as pessoas não podiam cumprir, e a nova, que traz o dom do Espírito por meio do qual as pessoas recebem vida. Paulo explica que a tarefa de Moisés de mediar a antiga aliança estava associada à glória, percebida no esplendor físico da face de Moisés quando falou com Deus, por isso, defende que a nova aliança estaria ainda mais associada à glória. Ele desenvolve o argumento em seguida, afirmando que os israelitas não puderam contemplar diretamente a glória de Moisés, razão para o uso de um véu a fim de escondê-la. A partir do que, constrói um estranho corolário (para a nossa concepção) de que tal fato significava a incapacidade dos israelitas de entender a aliança mediada por Moisés: somente quando uma pessoa se volta ao "Senhor" o véu é retirado e ela adquire a capacidade de compreender o que Deus lhe diz. Nesse contexto, o termo *Senhor* significa o Espírito de Deus que traz liberdade (um eco das controvérsias de Paulo a respeito da lei) e uma transformação dos crentes em direção à semelhança e glória divinas (2Co 3.4-18).

Toda a exposição parece ter como principal motivação a dignidade do chamado dos apóstolos dentro do contexto do chamado de Deus, que enfaticamente não deve ser um fundamento para a glorificação ou ostentação humana de um modo mundano, mas antes para destacar a glória da tarefa e não a dos servos.

Não obstante, a exposição serve para reforçar a confiança dos apóstolos, mesmo quando enfrentam a resistência e o aparente fracasso em suas obras. Eles não precisam, portanto, usar os modos mundanos para atingir seus objetivos. Quando o fracasso ocorre e as pessoas não respondem positivamente ao evangelho, isso pode ser atribuído a uma cegueira satânica ao evangelho.<sup>3</sup> Na verdade, pela obra dos missionários a glória de Cristo é revelada aos que crêem (2Co 4.1-6).

Tudo isso acontece apesar da tibieza, fraqueza e mortalidade dos missionários quando enfrentam todos os tipos de obstáculo e oposição. Deus revela o seu poder e glória por meio de fracos seres humanos, no que se assemelham a Jesus, que se submeteu à morte, mas foi ressuscitado para a vida. Assim também existe um sentido no qual os missionários estão sempre morrendo para trazer vida. É o conhecimento de que Deus traz a vida através da morte que os encoraja a continuar sua tarefa pela fé. Física e exteriormente, os missionários podem estar enfrentando o sofrimento e a morte, mas todo o tempo a sua visão está fixa no

<sup>3</sup> Paulo não deseja complicar a questão básica com a adição da possibilidade de às vezes os apóstolos e outros missionários serem comunicadores ineficientes.

Deus que trará vida sobre eles e sobre os que respondem ao evangelho que estão pregando (2Co 4.7-18).

Esse ponto é tão importante que Paulo se estende para assegurar aos seus leitores que, embora os corpos humanos possam perecer, não obstante eles têm um corpo celeste preparado por Deus. O apóstolo usa a comparação entre uma tenda móvel e perecível e uma construção ou casa permanente para se fazer entender com clareza. Desse modo, ele enfatiza que o destino do crente não é algum tipo de existência incorpórea e que o dom do Espírito já recebido pelos crentes é um sinal, a primeira prestação do que está por vir. (Paulo parece pensar no novo corpo "espiritual" como já em processo de formação "no" crente, mais propriamente como o desenvolvimento da borboleta dentro da crisálida.)<sup>4</sup> Há, portanto, uma impermanência sobre a vida no atual corpo, e ela não deve ser comparada com a vida futura, a qual nos aproxima mais do Senhor. Com tal esperança, os crentes podem confiar e realmente entusiasmar-se com o futuro, e a sua principal responsabilidade é viver neste mundo de um modo agradável a Deus, diante de quem eles um dia serão julgados (2Co 5.1-10).

Disso tudo surge agora a preocupação do apóstolo com a congregação em Corinto. Paulo espera que a explicação da natureza do apostolado, que influencia o caráter da existência cristã como tal, recomende a sua obra aos que tiverem dúvidas sobre ela e desejarem algum outro tipo de liderança. Qualquer coisa que Paulo faça vem do amor de Deus, que o obriga a instigar as pessoas à reconciliação com Deus. E aqui ele apresenta uma das declarações mais profundas do evangelho. Duas imagens cruciais são usadas.

A primeira é mencionada quase de passagem: é o quadro de uma nova criação. O tema já fora usado por Paulo em Gálatas 6.15 para descrever a nova situação em que a diferença entre os circuncidados e os incircuncisos não possuía mais qualquer significado. A crítica se divide entre a metáfora ser mais individualista (o convertido é uma nova criatura, e a condição de circuncidado ou incircunciso é irrelevante) ou mais comunitária e cósmica (existe uma nova sociedade na qual tal distinção já não importa).<sup>5</sup> Aqui o pensamento está relacionado ao modo pelo qual as pessoas são avaliadas: na nova criação, Cristo não mais será visto de um ponto de vista mundano, e o mesmo se aplicará a outras pessoas.

O outro quadro, mais bem desenvolvido, é o da reconciliação, em que um diplomata restabelece a paz entre duas partes em desavença. Esse não é um diplomata comum: Cristo é o agente por meio do qual o próprio Deus age — de tal maneira que os pecados que haviam separado as pessoas de Deus já não contam contra elas nem as afastam da afeição de Deus —, ao se identificar com os pecadores (literalmente, com o pecado) e morrer por eles. Cristo tornou possível aos

<sup>4</sup> Ver nota 19, adiante.

<sup>5</sup> Ver Moyer V. Hubbard, *New Creation in Paul's Letters and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), que adota a primeira possibilidade.

pecadores serem considerados justos e terem o direito de permanecer com Deus. Esse é o evangelho para os pecadores, mas aqui Paulo o está aplicando aos membros da congregação que o tem rejeitado e, com ele, o evangelho. A leitura da epístola por esses membros dará a eles a oportunidade de responder ao chamado de Deus aqui e agora (2Co 5.11-6.2).

Em uma seção final, ele defende mais uma vez a si mesmo e a seus companheiros como pessoas que experimentaram todo tipo de sofrimento na causa do evangelho e empreenderam a sua tarefa com fé em Deus e compromisso absoluto. Esse não é o estilo dos impostores e oportunistas! O paradoxo da força na fraqueza e da fraqueza na força atravessa toda a exposição (2Co 6.3-10).

O monólogo sobre Paulo e seus companheiros termina com um apelo adicional à reconciliação (2Co 6.11-13), imediatamente seguido por uma solicitação ao afastamento dos infiéis, que os conduziriam ao pecado e, portanto, à separação do Deus que vive entre eles. Aqui, como em outros pontos, verificamos sugestões de que as proibições expressas em 1Coríntios precisavam ser repetidas (cf. 1Co 8-10). A necessidade de a congregação ser santa é soberana (2Co 6.14-7.1).

*Retomada da narrativa de Paulo (2Co 7.2-16).* Depois dessa longa, meditativa e exortatória seção, Paulo retoma a narrativa dos eventos que levaram à redação da epístola no ponto em que havia parado em 2Coríntios 2.14. Partindo de seus protestos de conduta honrada na passagem intermediária, o apóstolo apela novamente para a reconciliação e então descreve como o seu companheiro Tito lhe trouxera notícias da tristeza e do arrependimento da congregação, o que reavivou seu espírito abatido e o encorajou a escrever aquela epístola antecipando sua visita à igreja.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA: 2CORÍNTIOS 8-9

Mudanças repentinas de tema não são incomuns nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto. Com o tema da reconciliação concluído por enquanto, Paulo se volta para a questão de um importante donativo que ele estava reunindo para os pobres da igreja em Jerusalém através de uma coleta de dinheiro em suas congregações. É provavelmente legítimo concluir que a congregação havia perdido seu entusiasmo pela doação durante o período de relações estremecidas com Paulo, não estando o tema, portanto, completamente desvinculado dos anteriores.<sup>6</sup> O que vemos aqui é um apelo à generosidade e uma discussão sobre os arranjos práticos para assegurar que o dinheiro chegue ao seu destino sem qualquer suspeita de malversação, mas essas observações são feitas com base numa teologia da doação.

<sup>6</sup> Não obstante, a visão de que 2Coríntios 8-9 constitui parte de uma ou mais epístolas independentes, que foram incorporadas em 2Coríntios, continua encontrando defensores. Thrall, *Commentary*, 1.36-43, defende que 2Coríntios 9 seja provavelmente uma comunicação à parte.



A base fundamental da teologia é o exemplo de Jesus que se tornou pobre, de modo que outros, por sua pobreza, pudessem se tornar ricos. A linguagem é metafórica do auto-esvaziamento da encarnação, embora também tenha sido defendido que ela recorre mais à proposição de Jesus como um ser humano vivendo de um modo simples (2Co 8.9). Pela forma da declaração de Paulo, conseqüentemente vem à tona que a pobreza não é um bem em si mesmo, um ideal ascético a ser cultivado por sua própria causa, antes é uma condição suportada voluntariamente para que muitas outras pessoas que são pobres possam ser enriquecidas (2Co 8.13-15).

Uma observação adicional registra que Deus enriquece as pessoas de forma que elas possam ter recursos para ajudar outras pessoas, aquelas foram abençoadas com riquezas por Deus para possuírem os meios de serem generosas (2Co 9.10). Isso não quer dizer que as pessoas devem apenas doar o que está sobrando de suas opulentas posses, pois as pessoas escolhidas para a glória são as que dão apesar de serem comparativamente pobres (2Co 8.1-5).

E, por fim, o efeito da doação será o louvor a Deus por parte de quem recebe a generosidade, a qual no final das contas vem dele. Há o que Ethelbert Stauffer chamaria de um motivo "doxológico" para a ação (2Co 9.13-15).

### A NARRATIVA TEOLÓGICA: 2CORÍNTIOS 10-13

Então ocorre uma surpresa! Apesar da reconciliação anunciada antes, evidentemente ainda existia um grupo de pessoas pensando que Paulo adotava métodos mundanos em vez de (presumivelmente) procedimentos divinos em sua obra, seguindo-se daí uma longa autodefesa.

Há menos teologia manifesta nessa seção da epístola, que se ocupa muito mais dos oponentes de Paulo e com sua resposta num nível mais humano. No entanto, existem declarações de significado teológico. Há o conceito de missão e de cuidado pastoral como um conflito espiritual que não depende apenas do uso de argumentos humanos, mas também da simples pregação de Cristo como o Senhor (2Co 10.3-6; cf. 2Co 4.1-6). Somos novamente lembrados de que os apóstolos são pessoas com autoridade na congregação (2Co 10.8), não somente por pregar o evangelho, mas também por desenvolver as congregações que eles fundaram. Paulo recorre até mesmo às "marcas de um verdadeiro apóstolo", que incluem sinais, feitos extraordinários e milagres (2Cor 12.12); uma breve referência que lança luz sobre Gálatas 3.5 e indica que Lucas não estava romanceando quando atribuiu aos apóstolos poderes milagrosos na narrativa de Atos. Eles são os delegados de Cristo para tal propósito, mas sempre dentro dos limites fixados por Cristo. Contudo, eles estão completamente nas mãos de Deus e não deveriam se gloriar (2Co 10.12-18).

A atividade missionária pode, assim, ser vista metaforicamente como a apresentação da congregação a Cristo como seu Senhor, como uma virgem ao seu marido (cf. Ef 5.25-32); presumivelmente tal apresentação acontecerá na *parousia* e,

portanto, existe uma tarefa apostólica contínua de preservar a congregação do erro, pecado e infidelidade a Cristo (2Co 11.2-3).<sup>7</sup>

A tarefa não é fácil devido à presença de falsos missionários, quer sejam os que desonestamente afirmam ser apóstolos ou aqueles que agem falsamente como apóstolos. Paulo não hesita em chamá-los de emissários de Satanás (2Co 11.14-15), pois toleram o pecado na congregação (essa parece uma evidente implicação de 2Co 12.21) e promovem um "evangelho diferente". Eles também deviam pressionar por algum tipo de prática judaizante. Paulo responde, de vários modos, a esses missionários a quem chama de "superapóstolos" (2Co 11.5; 12.11).

Paulo poderia incorrer em um auto-elogio falando de uma forma mundana sobre o quanto sofreu por causa do evangelho, e assim acontece. Na verdade, ele parte do auto-elogio dos falsos apóstolos e responde a isso descendo ironicamente ao nível deles ao por em evidência seus fundamentos para a vanglória (2Co 11.21-12.10). Paulo afirma ter trabalhado mais arduamente do que eles (cf. 1Co 15.10) e ter sofrido experiências mais humilhantes. Mas enfatiza que, embora pudesse se vangloriar até mesmo de ter visões do paraíso, ao mesmo tempo foi exposto a uma experiência de intensa fraqueza, da qual ele não teria descanso, exceto que Deus havia prometido que o apóstolo experimentaria a sua graça em meio à fraqueza. Aqui temos uma percepção vívida do relacionamento de Paulo com Deus através da oração pessoal.

Feita a sua defesa, Paulo exercita a sua autoridade na congregação. Ele teme que possa ser humilhado quando os visitar novamente, ou seja, que a sua alegria e confiança neles tenham sido perdidas, e faz uma dura advertência que ações serão tomadas contra os pecadores. A autoridade demonstrada em 1Coríntios 5 será exercida novamente. Pois há um limite para a fraqueza dos apóstolos: Cristo que morreu em fraqueza está agora vivo pelo poder de Deus e exerce a sua autoridade por intermédio dos apóstolos. Mas Cristo também está vivo nos membros da congregação, e de fato a sua presença é o teste para se saber se os seus membros verdadeiramente são crentes (2Co 13.1-4). Que eles se testem para verem se Cristo está em sua companhia (2Co 13.5). Evidentemente, portanto, há uma forma de garantia da salvação cristã relacionada com o auto-exame.<sup>8</sup>

Finalmente, é digno de nota o fato de a epístola terminar com uma bênção que se refere a Jesus Cristo, Deus e o Espírito (2Co 13.14). Jesus Cristo e Deus são fontes de graça e amor; "a comunhão do Espírito Santo" pode significar apenas participação no Espírito Santo e não uma comunhão provocada pelo Espírito Santo.<sup>9</sup> Esse modo trino de se referir às bênçãos divinas foi até certo

<sup>7</sup> A metáfora também aparece em Apocalipse 19.6-9 e 21, onde o povo de Deus, também metaforicamente entendido como a cidade santa, a nova Jerusalém, é a noiva do Cordeiro na nova criação.

<sup>8</sup> Contrariando qualquer sugestão de que a garantia cristã depende somente da fidelidade das promessas de Deus nas Escrituras.

<sup>9</sup> Cf. Thrall, *Commentary*, 2:916-19.

ponto antecipado em 1Coríntios 12.4-6 e ocorrerá novamente. Isso demonstra que uma tendência em ver Deus de um modo trino foi se desenvolvendo talvez de uma forma quase inconsciente à luz da experiência cristã.

## TEMAS TEOLÓGICOS

---

Se houver um tema dominante nessa epístola, será o da combinação misteriosa e paradoxal de sofrimento e alegria, vida e morte, que preenche a vida do crente cristão e é exemplificado particularmente na vida de Paulo como um missionário cristão. Conforme a caracterização de C. K. Barrett, há muito a ser dito das três principais epístolas de Paulo:

Eu acredito que a igreja em nossa geração precisa redescobrir o Evangelho apostólico e, para isso, precisa da Epístola aos Romanos. Também precisa redescobrir a relação entre o Evangelho e sua ordem, disciplina, adoração e ética, e, para isso, precisa da Primeira Epístola aos Coríntios. Se tais descobertas forem feitas, ela pode muito bem se descobrir fragilizada, e isso pode revelar o significado da Segunda Epístola aos Coríntios.<sup>10</sup>

Embora o comentário esteja relacionado à igreja contemporânea, que lê as epístolas na ordem canônica, é uma análise hábil sobre o impacto dessas três composições-chaves. A segunda epístola aos coríntios é a obra de um homem que está debilitado por sua experiência e mesmo nessa fragilidade está ciente do poder terapêutico de Deus.

**O Deus da consolação.** É apropriado, então, começar com Deus. Como se percebe atualmente – e há muito tempo –, há uma teologia central nas epístolas de Paulo na qual o Deus cristão é o foco. Jesus Cristo não substituiu Deus no centro de religião cristã, mas, ao contrário, trouxe aos cristãos uma nova compreensão de Deus como Pai através de sua relação com ele como Filho. O conceito da paternidade é fundamental para a experiência e o entendimento de Paulo. Assim, é significativo que a epístola comece com Deus: Deus como a fonte do apostolado (2Co 1.1), Deus como o senhor da igreja (2Co 1.1) e Deus como a fonte de graça e paz para o seu povo (2Co 1.2). Então, logo em seguida, Paulo irrompe num louvor a esse Deus como a fonte de compaixão e conforto nos sofrimentos que o autor havia suportado (2Co 1.3). O sofrimento fora real e físico, carregado da ameaça de morte. Não deveríamos espiritualizá-lo ou de modo algum trivializá-lo. Tratava-se de uma situação que, de um ponto de vista humano, era desanimadora e portanto totalmente depressiva e desesperadora. Apesar disso, naquela situação, Paulo compreendeu que ainda poderia confiar no Deus que ressuscita os mortos. A ressurreição poderia ser expressa (como nessa ocasião) na salvação recebida em uma situação de risco de morte, assim como na ressurreição para a vida eterna

---

<sup>10</sup> C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (London: A & C Black, 1968), p. v-vi.

atravessando a morte física. De qualquer modo, Paulo possuía a garantia divina de que a sua vida não era de tão pouca monta que pudesse ser apagada sem deixar qualquer rastro além do registro de suas realizações na memória dos amigos e de sua permanente afeição pelo apóstolo.

Deus, portanto, é o Deus que pode trazer consolação — uma esperança e uma fé que repousam em dois fatos. O primeiro é que o Senhor exemplarmente ressuscitou Jesus dos mortos, o paradigma supremo do fato de que ele traz vida em meio a morte. O outro é que ele é um Deus de graça e compaixão que cuida de seu povo. Porém, um terceiro fato deveria ser acrescentado a essas duas verdades fundamentais, aquele que se refere a seu poder e amor, a saber, a sua fidelidade (2Co 1.18; cf. 1Co 1.9; 10.13; 1Ts 5.24; 2Ts 3.3; 2Tm 2.13). Trata-se de um elemento fundamental do caráter de Deus o fato de que ele manterá sua relação com o seu povo e em nenhum momento o abandonará à morte e à destruição. Aqui e agora, esse Deus está presente no meio de seu povo, de forma que eles formem um templo vivo para o Deus vivo e atuante (2Co 6.16).

*Jesus Cristo — sofrimento e poder.* Cada um desses aspectos do caráter de Deus está conseqüentemente relacionado com Cristo. Paulo é mais ou menos incapaz de pensar em Deus separado de Cristo. Assim, o poder de Deus em dar a vida é visto principalmente na ressurreição de Cristo, e é com base nisso que Paulo afirma a ressurreição dos crentes (2Co 4.14). Do mesmo modo, a graça de Deus não é outra coisa do que a graça demonstrada por Cristo ao se tornar pobre para que outros pudessem se tornar ricos (2Co 8.9); é significativo que, nessa parte da epístola, Paulo passe livremente da graça de Deus à graça de Cristo (2 Co 8.1; 9.8, 14). Isso fica mais evidente na bênção final, que compara a graça de Cristo com o amor de Deus. No geral, Paulo prefere falar da graça em vez do amor de Deus (com relação ao último ver Rm 5.5,8; 8.35,39; cf. Rm 15.30; 2Co 5.14; 13.11,13; Ef 3.19; cf. Cl 1.13; 2Ts 3.5). O que deixa transparecer que o primeiro termo, *graça*, exhibe de forma mais explícita o modo pelo qual o amor de Deus contém os elementos de compaixão espontânea para com o necessitado e o indigno. Quanto à fidelidade de Deus, Paulo a vê como expressa em Cristo, que é a prova de que Deus cumpre as suas promessas. Evidentemente, Paulo compreende todas as promessas feitas por Deus através dos profetas como, por fim, sendo cumpridas em Cristo.

Cristo, portanto, ocupa uma posição dupla na epístola. Por um lado, ele é o exemplar arquetípico do mistério da morte e da vida, sofrimento e poder, humilhação e exaltação. Por outro lado, ele é o agente da reconciliação e da nova vida. Consideremos agora a primeira dessas declarações.

O significado preciso de 2Coríntios 8.9 com relação a sua aceitação da pobreza é discutível. Com certeza, o principal ponto em questão refere-se à imensa generosidade da graça divina em Cristo que o levou à “pobreza”. A interpretação tradicional compara as “riquezas” que ele originalmente possuía antes da encarnação com a “pobreza” assumida ao se tornar um mero mortal e exercer o papel de um escravo (Fp 2.7). Uma visão alternativa afirma que a referência é ao “empobrecimento radical de uma morte degradante e humilhante na qual tudo foi tirado dele”; suas

“riquezas” significam “o prazer da companhia de Deus e a sua completa submissão a vontade dele”.<sup>11</sup> Em ambos os casos, o fato de Jesus haver sido literalmente pobre dá expressão parabólica à realidade espiritual. James D. G. Dunn chama a atenção para o paralelo com 2Coríntios 6.10, que ele entende como um contraste entre a riqueza espiritual e a pobreza material. O paralelo será concedido, e a questão em debate é realmente se as “riquezas” de Cristo incluem o seu júbilo na companhia de Deus antes da encarnação. Nada do que Dunn e Jerome Murphy-O'Connor disseram sobre essa imagem impede tal possibilidade, persistindo a dúvida sobre o entendimento de Paulo a respeito de Cristo incluir ou não o conceito de sua preexistência. Ao mesmo tempo, a imagem da pobreza não sugere imediatamente a morte como tal, e o propósito principal de 2Coríntios 6.10 certamente é sugerir que a pobreza externa dos apóstolos escondia a riqueza interna que podiam compartilhar com outros, enquanto que aqui (2Co 8.9) o ponto crucial é que Cristo colocou de lado as suas riquezas para se tornar pobre. Assim, o paralelo proposto não é exato. Quando Paulo se refere antes, em 1Coríntios 2.8, à crucificação do Senhor da glória, é mais provável que, na ocasião, estivesse se reportando à condição atual de Cristo e não à sua condição futura. A interpretação tradicional do versículo continua sendo a mais provável.<sup>12</sup>

O que é incontestável em qualquer leitura é que a vida e a morte humana de Jesus foram caracterizadas por pobreza e fraqueza, ao contrário do que seria esperado de um Salvador poderoso. No caso de Jesus, a fraqueza e a vulnerabilidade na morte foram substituídas pelo poder associado com a ressurreição quando Deus o ergueu dos mortos. Aqui, como em outras passagens, a questão é que Jesus não ressuscitou por seu próprio poder, mas antes pelo poder de Deus: a fraqueza é completa. O padrão aqui parece ser o da fraqueza seguida do poder, e não o do poder exibido em meio à fraqueza.

**O pecado e a obra dos missionários.** A vida humana é caracterizada não somente pelo tipo de fraqueza de que já falamos, mas também pela condição pecadora. Somos levados, desse modo, a uma reflexão sobre o pecado na comunidade. A correspondência com Corinto está particularmente relacionada a esse aspecto da vida dos crentes, embora surpreendentemente o termo seja encontrado apenas em 2Coríntios 5.21. Porém, a primeira parte da epístola registra que certa pessoa na congregação havia transgredido de um tal modo que precisou sofrer algum tipo de disciplina ou castigo imposto pela congregação. Além disso, a tarefa dos missionários cristãos é difundir a mensagem de Cristo que irradia a vida ou a morte aos que a ouvem. Conhecer Cristo traz vida, rejeitá-lo incorre em morte. Os infiéis são cegos à luz dada por Cristo e estão perecendo. A categorização familiar da humanidade,

<sup>11</sup> Jerome Murphy-O'Connor, *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 83, na linha de James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980), p. 121-23.

<sup>12</sup> Thrall, *Commentary*, 2:532-34.

portanto, faz parte das suposições que periodicamente aparecem na epístola. As categorias não são fixas no sentido de que ninguém possa passar de uma a outra.

De fato, Paulo se vê comprometido numa tarefa de persuasão na qual usará todos os meios legítimos, controlado, como ele é, pelo amor de Cristo. Dois conceitos principais desenvolvem essa possibilidade. Ambos repousam sobre o que foi realizado pela morte de Cristo.

**A nova criação.** O primeiro conceito é o de uma nova criação. Paulo começa demonstrando que, como resultado da morte de Cristo, as pessoas não agora vivem não para si mesmas, mas para Cristo. Por trás dessa declaração repousa o entendimento universalmente aceito da morte de Jesus como, em algum sentido, uma morte em favor de todas as pessoas. Daí Paulo conclui que todos os que se unem a Jesus (em outro lugar ele deixa claro que isso acontece pelo ato de fé em Cristo) são unidos a ele em sua morte e ressurreição, de forma que se pode dizer que morreram e ressuscitaram como ele (cf. Gl 2.20). Isso os liberta da antiga vida egocêntrica, uma vida de pecado e rebelião contra Deus, e lhes permite viver para Cristo. O que leva o autor a afirmar que ele e nós agora vemos as pessoas de um novo jeito. Uma compreensão carnal das pessoas está excluída. Logo, Paulo agora já não vê as pessoas que estão em Cristo da mesma maneira como uma vez compreendeu Cristo, isto é, de uma forma mundana, que não o reconhecia como o Messias e agente da nova criação de Deus. Ele agora entendia Cristo como os primeiros frutos vindos da morte. Assim uma nova criação começou em Cristo, e, se alguém estiver "em Cristo", significa que essa pessoa faz parte dessa criação e deve ser entendida em termos da "nova criação". Paulo usa a mesma terminologia em Gálatas 6.15 como se fosse uma linguagem corrente, a qual os seus leitores podiam compreender: existe agora um mundo novo em que as antigas categorias de circuncidados e incircuncisos já não contam para nada, porque Deus tornou todas as coisas novas pela ressurreição de Jesus.

**Reconciliação.** O segundo conceito é o da reconciliação. Paulo se vê como o embaixador de Deus que roga às pessoas para que se reconciliem com Deus. O apelo é dirigido, em primeiro lugar, àqueles que são pecadores e infiéis, mas Paulo aparentemente usa essa linguagem numa espécie de modo derivado para fazer um apelo à paz e harmonia dentro da congregação e com ele. Paulo, desse modo, prega uma mensagem que vem de Deus e oferece a reconciliação aos seus inimigos. A base para a oferta, que faz crer que a reconciliação realmente está sendo oferecida, é que Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo, não considerando os pecados que pesavam contra os homens. Isso é mais bem explicado pela declaração de que Deus tornou Cristo, que não possuía nenhum pecado, em pecado por nós, de forma que pudéssemos nos tornar a justiça de Deus.

Aqui, a linguagem de diplomacia fornece a estrutura para a expressão de Paulo da natureza de ser salvo ou conciliado com Deus. O termo *reconciliação* é usado para uma dupla ação. Por um lado, diz-se que Deus nos reconciliou com ele por intermédio de Cristo e, então, legou-nos (*i.e.*, aos crentes) a função da reconciliação: é tarefa da igreja anunciar o que é, com efeito, uma anistia para os pecadores. Mas, por

outro lado, a mensagem que nos foi delegada não diz simplesmente: "Tudo agora está certo, porque Deus reconciliou o mundo com ele", ao contrário, ela diz: "Nós o persuadimos em nome de Cristo: reconcilie-se com Deus". A humanidade pecadora, portanto, é chamada a responder à iniciativa de Deus, e é evidente que sem a resposta adequada não pode haver reconciliação. A oferta deve ser aceita, as relações pacíficas devem ser iniciadas. A implicação evidente é que, se as pessoas não responderem ao evangelho, elas continuarão vivendo alienadas de Deus.

A necessidade de reconciliação se origina claramente do fato de que as pessoas cometeram pecados contra Deus. Estes constituem uma barreira que, por um lado, são atos de rebelião contra Deus e, por outro lado, são motivos para condenação da parte de Deus, que julga os pecados das pessoas. O fundamento da reconciliação é o fato de que Cristo se tornou pecado. A escolha do substantivo abstrato, "o pecado", era inevitável, pois, se Paulo desejava afirmar o modo pelo qual Cristo se tornou um com os pecadores, ele não poderia dizer que Cristo se tornou um pecador, o que seria gravemente enganoso. Ele preferiu, portanto, dizer que Cristo se tornou alguém com pecado. Produz-se uma identificação de Cristo com os pecadores, cujo propósito é que um tipo de troca pudesse ocorrer. Se Cristo se tornou um com os pecadores, isso teria como contrapartida tornar os pecadores um com ele, que era sem pecado e justo, e assim compartilhar de sua pureza e justiça.

É impossível entender como essa transferência poderia acontecer se não levarmos em conta a declaração imediatamente anterior, "um morreu por todos, e então todos morreram". Em outra parte, Paulo afirma que o ato crucial de Cristo pelas outras pessoas é também a sua morte. Aqui fica claro que a morte dele equivale à morte das outras pessoas. Visto que novamente Paulo considera a morte como sendo o "salário" ou recompensa pelo pecado (Rm 6.23; cf. Rm 5.12), seria inescapável que o autor considerasse a morte de Jesus como o recebimento de seu salário pelo pecado e, após o seu devido pagamento, nada mais resta contra o pecador. Na morte de Jesus acontece a morte de todos os pecadores que a ele se unem.

Nesse trecho, portanto, temos uma declaração explícita de como a reconciliação é alcançada usando a linguagem da transgressão lado a lado à da reconciliação. O entendimento comum disso é que a reconciliação é possível quando a penalidade adequada à ofensa é paga. A dificuldade com tal explicação para muitas pessoas é que, uma vez cometida uma ofensa, não é óbvio que o pagamento da penalidade, especialmente por um terceiro, reduza a culpa do ofensor ou indique uma mudança no ofensor, da rebelião para a aceitação.<sup>13</sup> Logo, ao que parece, essa explicação é por si só inadequada.

Outra possibilidade adicional diria que a ação de Cristo foi uma demonstração de plena obediência a Deus, em contraste com a desobediência dos pecadores, e que ele assim o fez a ponto de morrer (Fp 2.8). Dessa forma, o seu ato concreto de obediência de algum modo compensa o pecado, ou oferece aquilo com o que os

<sup>13</sup> Cf. a discussão desses pontos quando apresentados em Gálatas (p. 197-199).

pecadores podem agora se identificar, livrando-se assim da condenação à morte. Margaret E. Thrall faz a importante observação de que o ato redentor não se limita à morte de Cristo, mas deve incluir a sua ressurreição de um modo significativo. Ela sugere, seguindo Morna D. Hooker, que pela ressurreição Cristo foi reconhecido por Deus como justo, e tal condição justa é compartilhada com os pecadores.<sup>14</sup>

O raciocínio nesse ponto é, por conseguinte, bastante complexo, e devemos evitar qualquer explicação muito simplificada de como a reconciliação é alcançada. O significado do tema é demonstrar que Deus lida com os pecadores não somente no nível legal, como poderia ser pensado numa compreensão superficial da justificação, mas também em um nível pessoal, em que o juiz entra numa relação pessoal com os que são justificados e perdoados.

*A vida dos crentes: fraqueza e força.* No caso dos crentes, Paulo parece ensinar não apenas que a fraqueza do presente será seguida da ressurreição futura, mas que o poder de Deus é manifestado aqui e agora por meio da fraqueza. Esse é certamente o caso em 2Coríntios 4, que enfatiza o fato da atual renovação interior e da vida atuando nos crentes coríntios.<sup>15</sup> Paulo particularmente destaca que o envolvimento na obra missionária é o que torna essa experiência possível aos crentes, mas de forma alguma é o único caso. Quando ele cita a si próprio como um exemplo de força em meio à fraqueza em 2Coríntios 12.7-10, não há qualquer sugestão de que se trata puramente de uma experiência apostólica.

O que, então, fraqueza e força significam? A fraqueza seria as situações do crente vistas de um ponto de vista terreno: um corpo vulnerável ao cansaço, ao ferimento, à doença e à morte, uma situação social que pode ser de pobreza e falta de estima, talvez de privação de um lar, do casamento e de uma família — coisas indicativas de que os crentes não são nada aos olhos de outras pessoas. A força se define então pela experiência da graça de Deus, que lhes permite lutar nessa situação e aceitá-la, pelas experiências internas de comunhão com Deus, que dá um sentimento de ser amado e a conseqüente alegria, e pelo poder de comunicar o evangelho eficazmente e assim trazer a vida para outras pessoas. No que poderia parecer uma situação surpreendente, a efetividade espiritual pode incluir a capacidade apostólica de mostrar “as marcas de um verdadeiro apóstolo — sinais, feitos extraordinários e milagres” (2Co 12.12), coisas que poderiam ser consideradas também como forças terrenas e a base para a ostentação humana.

<sup>14</sup> Cf. Thrall, *Commentary*, 1.439-44; Morna D. Hooker, “Interchange in Christ”, *JTS* n.s. 22 (1971): p. 349-61. Hooker corretamente explica o resultado da morte de Cristo, mas corre o risco de menosprezar o papel de Cristo como substituto dos pecadores na sua morte, na qual a possibilidade de troca se encontra.

<sup>15</sup> Quando Paulo diz que “em nós atua a morte, mas em vocês, a vida”, isso não significa em termos absolutos. A questão é que a “morte” de Paulo é que leva à “vida” experimentada pelos coríntios, e não significa que eles estejam isentos da morte quando compartilham o ministério do evangelho de Paulo ou que Paulo não compartilhe a vida trazida pelo evangelho. Trata-se aqui do abrangente contraste entre missionários e convertidos.



A comunhão espiritual e a efetividade apostólica não dependem de posição e posses humanas. Desse modo, as pessoas deveriam perceber que o evangelho é um poder divino e não humano, e não há nada especial nos mensageiros do evangelho. Porém a tendência em avaliar as pessoas em termos humanos é uma tentação constante e uma fonte de pecado. Apesar disso, Paulo ainda afirma que há algo de especial no serviço do evangelho que deriva do caráter de seu conteúdo.

De novo se verifica um paradoxo. Por um lado, os mensageiros do evangelho são comparados aos cativos conduzidos para humilhação e morte no desfile triunfal do general vitorioso. Que este é o quadro por trás de 2Coríntios 2.14 fica agora firmemente estabelecido.<sup>16</sup> É um quadro extraordinário de humilhação que corresponde a outras descrições da situação desprezível dos missionários (1Co 4.13). Por outro lado, os missionários são os mensageiros da nova aliança. Paulo faz uma comparação extraordinária entre o ministério da antiga aliança e o da nova. Ele observa como a glória era associada com o primeiro, exemplificada na descrição do brilho que iluminou a face de Moisés como resultado de falar frente a frente com o seu Deus. Paulo chega à conclusão que se a antiga aliança era acompanhada pela glória, de forma ainda mais verdadeira isso ocorreria com a nova aliança, em especial pelo fato de que a antiga aliança trouxe condenação, enquanto a nova aliança traz vida.

A linguagem é arrojada e pretensiosa: qual é o seu peso específico? Paulo a traz de volta à terra, insistindo que todos os crentes vêem o Senhor do mesmo modo e assim refletem a sua glória à medida que são transformados em sua semelhança (2Co 3.18). A glória é contemplada ao se olhar para a face de Jesus (2Co 4.6). Mas isso não nos leva muito à frente, pois a linguagem ainda é metafórica. Parece haver dois conceitos espirituais, olhar para Jesus e ser transformado em sua semelhança. Como Paulo os teria explicado? Essa questão é levantada com pertinência por Thrall, que sugere que os crentes "veriam" Jesus na vida de pessoas como Paulo e no pão e vinho visíveis da eucaristia, além de possivelmente em algum tipo de visão interior, enquanto a transformação dos crentes tem o efeito de lhes fazer mais parecidos com Cristo em caráter.<sup>17</sup> Seria difícil melhorar essas sugestões. A descrição do processo pode parecer indevidamente exaltada, mas serve para aumentar o significado do que ocorre na vida do crente.

Em essência, ao colocar as coisas desse modo, Paulo com efeito situa os missionários no nível dos cristãos comuns. Ou melhor, ele não afirma nenhum privilégio

<sup>16</sup> Ver Scott J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2.14—3.3 Within the Context of the Corinthian Correspondence* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986); reeditado como *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in 2 Corinthians 2.14—3.3* (Carlisle: Paternoster, 2000). A visão alternativa de que os mensageiros compartilham o triunfo como companheiros do general não parece ser sustentável. [N. da T.: A versão bíblica em inglês utilizada pelo autor, a TNIV, traz a seguinte formulação para 2Coríntios 2.14: "Mas graças a Deus, que sempre nos conduz como cativos na procissão triunfal de Cristo e nos usa para derramar o aroma de seu conhecimento", numa tradução livre para o português.]

<sup>17</sup> Thrall, *Commentary*, 1.284-85.

especial aos primeiros que não seja compartilhado pelos segundos. Todavia, isso não significa que não haja algo especial sobre o ministério do evangelho. Há uma glória insuperável nele, no entanto, glorioso é o ministério e não os ministros.

**Morte, julgamento e transformação.** A vida dos crentes que experimentam essa transformação contínua chega por fim a um estado de glória eterna, em comparação com a qual, os sofrimentos presentes são considerados breves e triviais. O desenvolvimento que Paulo faz desse ponto é um dos aspectos mais controversos da epístola. Em 2Coríntios 5.1--10, ele expressa várias declarações que são razoavelmente claras e outras que são mais difíceis de elucidar.

Primeiro, a destruição de nossa temporária habitação terrena se seguirá a aquisição de uma morada divina e permanente.<sup>18</sup> A conclusão parece ser a de uma morte física antes da *parousia*, um problema que também é discutido em 1 Tessalonicenses 4.

Segundo, a metáfora de receber uma roupa nova permite a Paulo afirmar que os mortos não estarão em um estado de nudez, que é geralmente entendido como a sobrevivência da alma sem algum tipo de corpo para encarná-la, tocando de propósito no ponto de que seria preferível que a nova roupa pudesse ser posta por cima da roupa existente, sem precisar tirar a anterior. Tomada literalmente, essa metáfora parece se chocar com aquela usada em 2Coríntios 4.16, a qual sugere que, enquanto o corpo externo está se deteriorando, há uma vida interna que está sendo renovada. Mas pode haver harmonia entre ambas, se o pensamento de Paulo agora se referir a uma morada própria para a vida interior renovada, sendo mais fácil que a nova morada possa simplesmente envolver a pessoa viva, sem a necessidade de passar pelo processo de morrer e abandonar o antigo corpo.<sup>19</sup>

Terceiro, parece haver uma antecipação dessa nova morada no fato de que o Espírito Santo já é dado aos crentes como uma primeira prestação da nova vida. Mais uma vez, pode haver alguma contradição, já que o dom do Espírito poderia, de forma mais plausível, ser associado à renovação da pessoa interior dentro do antigo corpo do crente. Provavelmente é melhor não pressionar muito fortemente a tensão entre os dois quadros de Paulo: o da pessoa interior eterna, que se desenvolve dentro do corpo externo temporário, e o da habitação terrena e temporária que é substituída pela casa eterna.

Quarto, Paulo vê o estado futuro como o preferível, pois nós, que estamos no corpo, estamos "ausentes do Senhor" e caminhamos pela fé. Embora expressa em

<sup>18</sup> Observe que a morada é divina; o conceito de uma nova terra não é usado aqui. Ou Paulo compartilhou a imagem de Apocalipse 21.2, onde a nova Jerusalém vem do céu para a nova terra?

<sup>19</sup> Também é possível que Paulo pensasse na "pessoa interior" que é renovada como idêntica à "morada divina", mas isto é muito menos provável.

Anteriormente, em minha discussão de 2Coríntios 4, eu usei a conhecida analogia do "corpo velho" da lagarta que se transforma numa crisálida, dentro da qual o "novo corpo" da borboleta se desenvolve, e então o "antigo corpo" é deixado de lado. A analogia é útil, mas não é exata, e não leva em conta o fato que em 2Coríntios 5 a pessoa interior que está se desenvolvendo dentro do antigo corpo agora necessita de um corpo novo no qual possa ser incorporada.

termos absolutos, essa declaração deve ser entendida num sentido relativo: é uma questão de distância comparativa do Senhor, e não seria a negação por Paulo de que o Senhor esteja entre o seu povo.

Quinto, a perspectiva futura impõe a todas as pessoas uma exigência espiritual, fazer o que agrada ao Senhor, visto que todos devem comparecer diante de seu julgamento a fim de serem julgados pelo que fizeram enquanto estavam no corpo.

O aspecto mais problemático da exposição refere-se a quando e como essa mudança acontece. De acordo com 1Coríntios 15, o revestimento do crente perecível, corruptível, com a imortalidade impercível ocorre na *parousia* de Cristo (1Co 15.50-55), em harmonia com 1Tessalonicenses 4, onde a ressurreição dos mortos é associada à *parousia*. Porém, de acordo com Filipenses 1.20-26, Paulo antecipava na expectativa da morte estar com Cristo. Existem várias tentativas de resolver essa tensão.

Uma solução é considerar aqueles que morrem como estando "adormecidos" em Cristo e não conscientes do tempo intermediário até a *parousia* e a sua ressurreição. As pessoas permaneceriam adormecidas por diferentes períodos, dependendo do intervalo entre momento de sua morte e a *parousia*.<sup>20</sup> O principal problema com esse atraente recurso é que no mundo antigo, em geral, pensava-se nos mortos como estando em algum tipo de estado consciente, enquanto aguardavam por tudo o que lhes estava destinado; a solução soa muito moderna para Paulo.

Uma segunda saída afirma que, nesse ponto, Paulo está falando sobre a certeza de uma provisão futura aos mortos na *parousia*: eles permanecerão "nus" até aquela data, mas, de qualquer modo, juntos ao Senhor. Tal concepção entende o "[nós] temos" em 2Coríntios 5.1 como significando na verdade "nós temos esperando por nós".

Uma terceira visão acredita que Paulo passou a compreender a recepção do corpo divino, espiritual, como ocorrendo no momento da morte e não mais depois de algum tempo na *parousia*.<sup>21</sup> Uma objeção óbvia a essa hipótese é o simples fato de que o intervalo entre a escrita de 1 e 2Coríntios ser notavelmente curta para uma tamanha reorientação em seu raciocínio.<sup>22</sup> Várias respostas foram proposta a essa objeção, como: "2Coríntios 5, escrito da perspectiva de um cristão individual, define a transformação na ocasião da morte, enquanto 1Coríntios 15, expressando a esperança coletiva da Igreja, fixa a ressurreição no segundo advento".<sup>23</sup>

<sup>20</sup> F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (Londres: Oliphants, 1971), p. 204.

<sup>21</sup> Cf. Thrall, *Commentary*, 1:373-80.

<sup>22</sup> Existe, é claro, a suposta diferença entre o momento da *parousia* em 1Tessalonicenses (agora, a qualquer instante) e em 2Tessalonicenses (vários eventos devem preceder o dia do Senhor), que também deve ter surgido num curto espaço de tempo. Mas pode se afirmar muito razoavelmente que 2Tessalonicenses qualifica o que é dito em 1Tessalonicenses, em vez de contradizê-lo em termos temporais.

<sup>23</sup> Murray J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1983), p. 101.

Precisamos ter em mente que, para Paulo, o espaço de tempo entre a morte e a *parousia* foi provavelmente concebida em anos e não em séculos ou milênios e, portanto, não teria representado para ele o problema que é para nós. Em outro lugar, quando Paulo fala daqueles que estão adormecidos (1Ts 4.14-15), o apóstolo estaria usando a linguagem que é compatível com o estar morto com Cristo e consciente disso (Fp 1.21-23). Aqui também o elemento crucial é que os crentes que morreram estão “em casa com o Senhor” (2Co 5.8), sendo essa a relação que importa — mais do que os problemas levantados na tentativa de harmonizar o que é dito em diferentes passagens que usam imagens variadas.

**A antiga e a nova aliança.** Para Paulo os crentes constituem o templo do Deus vivo (2Co 6.16): as promessas no AT da presença de Deus entre o seu povo são cumpridas nos crentes. A declaração não é feita para marcar uma diferença com o judaísmo, mas sim para contrastar os cristãos com os infiéis e mostrar como é incompatível aos crentes participar da idolatria.

De modo semelhante, parece não haver qualquer contraste deliberado com o judaísmo da época na longa seção em 2Coríntios 3, onde Paulo desenvolve a idéia de que os apóstolos e missionários cristãos são servos da nova aliança (2Co 3.6).<sup>24</sup> Considerando que essa aliança é associada com o Espírito e não com a “letra” escrita, ou seja, a lei, seus servos podem esperar o poder do Espírito para um ministério que é mais glorioso do que o da antiga aliança. As associações da antiga aliança ao Monte Sinai e à entrega da lei de uma forma aterradora poderiam ser consideradas gloriosas, refletindo a majestade e o esplendor de Deus, mas essa aliança trouxe a condenação em vez da vida, pois expôs o pecado, mas não pôde curá-lo. Além disso, ela era temporária. Em comparação, a nova aliança, que traz vida pelo poder do Espírito e é eterna, é mais gloriosa e seu ministério é da mesma forma mais glorioso, embora seus servos sejam em si mesmos pessoas fracas e sobrecarregadas.

Paulo levanta mais uma questão ao observar como Moisés cobriu a sua face com um véu para evitar que fosse contemplada. O autor vê no procedimento uma representação do véu que encobre o coração dos ouvintes quando a lei é pronunciada, de forma que eles não podem entender completamente o que Deus está dizendo. Quando as pessoas se voltam para o Senhor, o véu é retirado e elas podem entender. Os crentes cristãos vêem o Senhor de modo direto e, como resultado, são transformados pela contemplação do Senhor. A nova aliança, portanto, provoca um desenvolvimento e uma glorificação duradoura dos crentes, o que contrasta com a glorificação temporária de Moisés quando recebeu a lei do Senhor. Sendo desse modo memorável que Paulo desenvolve a idéia da superioridade da nova aliança.

**Orgulho.** Conforme vimos, 2Coríntios é uma epístola repleta de justaposições paradoxais entre fraqueza e força, cujos exemplos se encontram em Cristo, na

<sup>24</sup> A única outra referência paulina à nova aliança está na narrativa da Última Ceia em 1Coríntios 11.25. A contrastante antiga aliança é encontrada em 2Coríntios 3.14. Ver, além disso, as referências às duas alianças em Gálatas 4.24.

experiência de Paulo como missionário e na vida dos crentes comuns. Há na cruz um modelo para a experiência cristã, segundo o qual os fatos de se conformar à morte de Jesus e compartilhar de sua vida ressuscitada são considerados não apenas como uma sucessão temporal (morte agora, ressurreição depois), mas também como condições simultâneas. Além disso, a vida, o poder correspondente e a glória são plenamente dons de Deus. A implicação de tudo isso é que não há lugar para o orgulho na vida cristã. O vocabulário ligado a orgulho e vanglória é particularmente característico de 2Coríntios. Paulo pode se orgulhar ou, melhor, regozijar-se de seus convertidos em Corinto por causa do que Deus realizava em suas vidas (2Co 7.4) e pode expressar sua confiança neles para outras pessoas (2Co 8.24; 9.2-3). Porém, existe outro tipo de orgulho de si mesmo e da obra feita para o Senhor que pode envolver comparações entre pessoas. Confrontado por adversários que evidentemente o denegriram, Paulo precisou recorrer a algum tipo de autodefesa em benefício do evangelho. Isso o levou a uma área difícil: ele se refere à possibilidade de expressar confiança e orgulho num nível humano (2Co 11.18), mas, ao fazê-lo, pretendia enumerar não o tipo de realizações das quais outras pessoas estariam orgulhosas, mas antes o que autor considerava como fraquezas e situações humilhantes, como a infame fuga de Damasco. Apesar de poder recorrer às visões recebidas do Senhor, Paulo se recusa a orgulhar-se delas, aceitando apenas as suas fraquezas. Em seu lugar, o apóstolo fala de seu "espinho na carne", uma fraqueza que persistia a despeito do desejo de se libertar dela. Ele precisou aprender a ser "forte na fraqueza". E, ainda assim, Paulo não está dizendo que pode se orgulhar de ter a força espiritual para lutar contra a fraqueza contínua, mas simplesmente ele declara que na fraqueza experimenta a graça divina.

## CONCLUSÃO

A teologia dessa epístola, portanto, está intensamente relacionada à experiência de Paulo, na medida em que esta se desenvolveu no contexto de uma congregação obstinada e da oposição de outros missionários. É, acima de tudo, uma teologia do sofrimento, expressa por alguém que está qualificado por sua experiência para falar sobre o assunto. A experiência do sofrimento referida no início da epístola causou evidentemente um profundo efeito em Paulo.<sup>25</sup> A fragilidade da vida do crente é sempre posta em perspectiva. É uma combinação da comum fraqueza humana, como criatura de carne, com a fraqueza envolvida na identificação com Cristo, em sua vulnerabilidade e no sofrimento em nome da humanidade. Mas uma tal vida é sustentada pela nova vida que já está sendo dada por Deus e que será totalmente experimentada na renovação do corpo.

<sup>25</sup> Para uma exposição dessa questão, ver especialmente A. E. Harvey, *Renewal Through Suffering* (Edimburgo: T & T Clark, 1996).

## CAPÍTULO 12

# A EPÍSTOLA AOS ROMANOS



O livro de James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* [*A teologia do apóstolo Paulo*. S. Paulo: Paulus, 2004], é organizado em torno da Epístola aos Romanos como se ela fosse um gabarito que fornecesse a estrutura da teologia paulina, pois essa é a mais sistemática de todas as epístolas do apóstolo na apresentação de sua teologia. Contudo, a epístola surgiu de um conjunto específico de circunstâncias, e isso significa que, como todas as epístolas de Paulo, ela oferece uma apresentação de aspectos da sua teologia básica adequados a essas circunstâncias e moldados por elas. A intensa concentração sobre o tema da justificação nos capítulos iniciais foi motivada pelas circunstâncias, apesar desse conceito ser uma importante expressão do núcleo do pensamento paulino.

Os elementos que compuseram as circunstâncias e a importância relativa de cada um deles continuam sendo motivos de controvérsia. Na condição de uma epístola endereçada a Roma, ela apresenta Paulo e o seu entendimento particular da mensagem cristã a uma congregação que ele não fundara, embora a extensão da lista de pessoas relacionadas em Romanos 16 indique que o apóstolo detinha um bom conhecimento da congregação e de seus problemas.<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, como a epístola surge no momento em que Paulo estava quase de partida para Jerusalém pela última vez (até onde nós sabemos), ela pode refletir algumas das preocupações que o afligiam nesse momento decisivo de seu ministério. O problema crucial é o lugar dos judeus e dos gentios no plano de salvação de Deus e a relação de uns com os outros. Esse problema de ordem prática surge em particular no final do texto, na seção prática da epístola (Rm 12–16, especialmente Rm 14–15), onde os crentes “fortes” e “fracos” parecem em essência se referir respectivamente aos gentios e aos judeus. O corpo da epístola ocupa-se da natureza do evangelho aos

<sup>1</sup> Eu defendo que Romanos 16 sempre fez parte da epístola a Roma, não sendo uma correspondência, ou parte de uma epístola, dirigida a qualquer outro lugar.

judeus e gentios, e suscita de uma nova maneira as questões que apareceram em Gálatas. Em que condições Deus aceita os gentios, e qual é o lugar da lei judaica no caso? E se temos agora uma igreja na qual os gentios estão respondendo positivamente ao evangelho, mas os judeus em geral não estão, como podemos entender a posição dos judeus como os descendentes de Israel que foram nomeados por Deus como o seu povo escolhido nas Escrituras? Falando em termos gerais, os dois temas são atacados em Romanos 1-8 e Romanos 9-11, respectivamente.

Seria possível argumentar que essa é na verdade uma pergunta relativa a Deus e a sua justiça: estaria ele tratando de modo justo a toda a humanidade, ao justificar os gentios ímpios e, aparentemente, não se mantendo mais fiel às suas promessas ao povo escolhido, os judeus? Em resumo, Romanos poderia ser visto os como uma teodicéia.<sup>2</sup>

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

**Saudação e relato das orações (Rm 1.1-17).** Romanos inicia com a mais longa saudação dentre as epístolas paulinas (Rm 1.1-7). Ela apresenta Paulo como uma pessoa escolhida por Deus para ser missionário do evangelho. A ênfase em seu chamado divino lembra o capítulo 1 de Gálatas, onde o tema é desenvolvido de forma mais completa, tendo a função de sublinhar a autoridade divina que repousa em sua mensagem. É importante que seu evangelho esteja prometido nas Escrituras, as quais nessa epístola serão citadas amplamente em pontos cruciais, visto que essa é a autoridade de maior significado nos debates relativos a Israel e os gentios. O conteúdo do evangelho é Jesus, cuja condição é a de Messias e Filho de Deus, fatos confirmados por sua morte física e sua ressurreição divinamente forjada. O propósito do evangelho e da obra missionária de Paulo é reunir um povo separado dentre todos os povos do mundo,<sup>3</sup> que seja obediente a Deus, mas cuja obediência se origine da fé. O restante da epístola desenvolverá esse tema fundamental.

Em primeiro lugar, entretanto, no relato sobre suas orações, Paulo agradece a Deus pela fé dos destinatários e suplica em suas preces que lhe seja possível visitá-los (Rm 1.8-17). O informe de suas orações logo abre caminho ao comentário. Paulo acredita que a sua esperada visita será mutuamente benéfica. A viagem ainda não havia acontecido em virtude da prisão de Paulo em Jerusalém e, por essa razão, do nosso ponto de vista, foi providencial ele haver escrito tão longamente para expor o tipo de coisas que acreditava serem necessárias ao conhecimento da congregação.

<sup>2</sup> Essa é em essência a influente abordagem de N. T. Wright. É certamente um dos aspectos do complexo propósito da epístola. Ver N. T. Wright, "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflection", In: *The New Interpreter's Bible*, Leander E. Keck et al. (Nashville: Abingdon, 2002), 10.393-770; e também N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edimburgo: T & T Clark, 1991).

<sup>3</sup> Em geral, supõe-se que a referência aqui é aos gentios, como o alvo especial da missão de Paulo, mas também é expresso vigorosamente ao longo da epístola a preocupação de Paulo com os judeus.

É inevitável a impressão de que Paulo sentia a urgência de apresentar o evangelho conforme o seu entendimento particular para o auxílio de uma igreja que se localizava estrategicamente na principal cidade do Império Romano.

O tema é então reformulado mais especificamente em termos do conteúdo do evangelho. É uma mensagem sobre Jesus, conforme já aprendemos, a qual é poderosa em trazer a salvação àqueles que acreditam. Sejam judeus ou gentios, os homens precisam ser salvos, e podem ser salvos pela fé. E a salvação está relacionada ao fato de que existe no evangelho uma revelação da possibilidade de justificação que vem de Deus e que depende completamente da fé e, por conseguinte, de nenhuma outra coisa mais, conforme afirmam as Escrituras. É evidente que a ênfase dessa declaração temática recai na salvação como algo que vem de Deus e é recebida por meio da fé. A salvação é redefinida em termos de justificação, cuja experiência por meio da fé se aplica a judeus e gentios. Que grande surpresa para aqueles que acreditavam que os judeus, na condição de judeu, já a possuíam e que os gentios poderiam obtê-la contanto que adotassem e obedecessem a lei!<sup>4</sup>

*O evangelho segundo Paulo (Romanos 1.18–8.39). Pecado e culpa universais (Rm 1.18–3.20).* A primeira parte da epístola é dedicada a um desenvolvimento do contexto do evangelho: o fato de que a ira de Deus se volta contra todo os pecadores e, portanto, estende-se a todas as pessoas, pois todas são pecadoras. No restante do capítulo 1 de Romanos, o foco está claramente sobre os gentios. A questão aqui é a revelação de Deus através da natureza, mais do que na história de Israel ou nas Escrituras, e que deveria ser reconhecível com clareza por todas as pessoas. Podemos falar de uma revelação que é dada por Deus, mas que não foi reconhecida por aqueles a quem foi destinada. O desconhecimento é demonstrado pela ocorrência da idolatria, que comprova o fracasso das pessoas em reconhecer Deus como Deus. Ao fazer ídolos, elas estavam adorando criaturas no lugar do Criador. O resultado, que provocou a ira de Deus, foi ter suas vidas dominadas pelos pecados que destroem a vida humana e, por fim, levam à morte com o seu julgamento final por Deus. Não é dito de fato que todas as pessoas são culpadas por todos esses pecados. Mas o que é enfatizado é que a falha em reconhecer Deus leva ao pecado.

Seria fácil para as pessoas que estão relativamente livres de tais pecados graves desprezar os que incorrem neles. A partir desse ponto (Rm 2.1), Paulo tem cada vez mais em mente os judeus, que são então completamente envolvidos a partir de Romanos 2.17. O apóstolo argumenta que mesmo aqueles que não incorrem nos pecados mais graves, não obstante, pecam de outros modos e são igualmente culpados. Se estes não sofrem o modo de vida degradante imposto por Deus, conforme descrito no capítulo 1 de Romanos, mas ao contrário experimentam a sua

<sup>4</sup> Seria possível colocar a primeira dessas questões de outra forma adotando a visão popularizada por Wright: havia uma percepção de que os judeus ainda estavam no exílio e precisavam da libertação de Deus, a qual, para Paulo, aconteceria através da aceitação do Messias e da nova relação com Deus que lhes era oferecida.



paciência, eles deveriam entender tal condição como um ato misericordioso, cujo objetivo seria encorajar e possibilitar o arrependimento. A falta de arrependimento conduzirá ao julgamento divino, quando as pessoas serão recompensadas dependendo da escolha: se buscaram as recompensas oferecidas por Deus ao fazerem o bem, ou se seguiram seus próprios caminhos. E esse julgamento virá sobre todos, judeus e gentios.

Nesse momento, Paulo introduz o fato da lei, dada por Deus aos judeus por intermédio de Moisés: a posse da lei não dá aos judeus uma vantagem sobre os gentios? Isso é negado de forma categórica, essencialmente em razão de que é a obediência ao que se conhece das exigências de Deus que importa. Até mesmo os gentios podem obedecer a Deus desde que eles conheçam intimamente o que a lei mosaica exige.<sup>5</sup> Por conseguinte, o dia do julgamento tratará das pessoas que sabiam o que devia ser feito e o fizeram ou não.

Por tudo isso, segue-se que os judeus deveriam se questionar sobre se cumprem aos mandamentos da lei. Certamente, os judeus enquanto judeus observam uma das principais exigências da lei, a circuncisão, mas esse ato de nada serve se não for acompanhado pela obediência aos outros mandamentos. Enquanto os gentios – de quem não se exige a circuncisão – que obedecem as exigências da lei estão numa posição tão boa quanto os judeus, senão melhor. No fim, o que importa não é a circuncisão física, mas a correspondente atitude espiritual da verdadeira obediência a Deus.

Isso não significa que não haja valor em ser um judeu; eles foram privilegiados com o dom das palavras de Deus nas Escrituras, e a circunstância de alguns não crerem não invalida a aliança de Deus com os judeus como o seu povo.<sup>6</sup> Contudo, nada disso torna os judeus melhor do que os gentios. A verdade é que judeus e gentios são igualmente pecadores e, com isso, Paulo não quer dizer apenas que os pecadores podem ser encontrados do mesmo modo entre judeus e gentios, ele quer afirmar que todo mundo, sem exceção, é pecador, como afirma a Bíblia, e encontra-se sob julgamento.

A partir daí, segue-se a conclusão importantíssima de que as pessoas não podem ser justas com Deus ao observar a lei. Tudo o que a lei faz é alertar as pessoas sobre o pecado, na medida em que ela rotula como pecadora a conduta que praticam. (Assim, a lei, por exemplo, afirma explicitamente que o adultério é

<sup>5</sup> Sem dúvida Paulo está pensando nas exigências gerais impostas por Deus a todas as pessoas e não das obrigações especiais impostas a Israel na lei de Moisés. E o autor não está dizendo que os gentios cumprem as exigências de Deus todo o tempo, mas que atos isolados de obediência acontecem. Quer ele esteja pensando nos gentios de modo geral, ou especificamente nos gentios cristãos (ver Simon J. Gathercole, "A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2:14-15 Revisited", *JNTS* 85 [2002]: p. 27-49), a opinião de Paulo de que os gentios podem obedecer a Deus sem conhecer a lei de Moisés permanece.

<sup>6</sup> Aqui, Paulo introduz um tema importante ao qual retomará em breve para um tratamento mais completo em Romanos 9—11.

proibido por Deus, confirmando, portanto, o que as pessoas sabem em seu coração, mas não podem reconhecer.) A posse da lei não protege as pessoas do pecado.

*A justificação pela graça através da fé (Rm 3.21-31).* O pecado e a culpa universal foram adequadamente demonstrados. Do mesmo modo, a incapacidade universal para alguém ser justo diante de Deus foi afirmada. O caminho está preparado para a declaração central da epístola, a saber, que Deus agora revela uma justiça que vem por meio da fé em Jesus Cristo. Embora a termo *justiça* possa às vezes significar a qualidade demonstrada por Deus de tratar as pessoas com imparcialidade (e isso poderia incluir a sua oferta de salvação), aqui ela indica o *status* que Deus conferirá às pessoas e que não pode ser adquirido cumprindo a lei. Se o substantivo dá margem à ambigüidade, o mesmo não ocorre com o verbo, o qual descreve as pessoas sendo justificadas pela ação de Deus. Ser justificado é ser colocado numa relação direta com Deus, na qual os pecados cometidos já não pesam contra os pecadores e, por conseguinte, estes podem se relacionar com Deus numa situação caracterizada pela paz e não pela ira. A forma como tal processo se desenvolve é resumida por quatro termos significativos.

Primeiro, a justificação ocorre pela *graça* de Deus, que significa a sua atitude favorável em relação aos pecadores, embora eles tenham pecado e nada fizessem de modo a compensar o pecado. A graça é a misericórdia para os pecadores.

Segundo, há um ato de *redenção* que significa a libertação da situação na qual os pecadores se encontram, tanto do pecado quanto de suas decorrentes conseqüências. Aqui é empregada a linguagem da libertação de um poder superior que escraviza as pessoas. Na formulação de Romanos 6.23, o pecado é como um mestre que dá a morte como salário aos seus servos, mas Deus liberta as pessoas de tal mestre e lhes dá o que elas não conquistaram e nem mereceram, a vida eterna.

Terceiro, a redenção é possível porque Deus ofereceu Jesus "como sacrifício propiciatório" (do grego *hilastērion*). Esse termo bastante debatido poderia ser um substantivo referente à tampa da arca, ou caixa, da aliança no tabernáculo, sobre a qual era borrifado o sangue dos sacrifícios realizados para a propiciação dos pecados das pessoas (Lv 16.14), ou poderia ser usado como adjetivo para significar o efeito daquele sangue como *propiciatório* ou *expiatório*.<sup>7</sup> Esses dois termos técnicos indicam respectivamente que a finalidade do sangue é satisfazer a ira de Deus contra pecado ou cancelar os pecados que provocam essa ira. Porém, seria insensato criar uma dicotomia entre as duas ações, visto que cada uma expressa um aspecto da natureza do sacrifício. Os pontos que precisam ser enfatizados são: é

<sup>7</sup> As duas interpretações significam em grande parte a mesma coisa, visto que a arca da aliança era o lugar onde os ritos propiciatórios ou expiatórios eram realizados. O termo também foi usado em 4 Macabeus 17.21-22 para descrever o efeito da morte dos mártires judeus em termos sacrificiais como prevenção da ira de Deus, em razão da nação apóstata à qual eles pertenciam. Se o pensamento de Paulo está mais relacionado ao sistema sacrificial ou à teologia de martírio é uma questão controversa. Ver, por exemplo, Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), p. 231-36.

Deus quem provê o remédio para os pecados cometidos contra ele e, qualquer que seja a compreensão dada ao assunto, o efeito da ação é libertar os pecadores da ira, sob a qual, caso contrário, eles seriam expostos ao julgamento final. É o sangue de Jesus que alcança esse efeito, ou seja, é a morte de Jesus que liberta os pecadores do pecado e de suas conseqüências, e isso significa que essa morte funciona de um modo análogo ao dos sacrifícios animais descritos em detalhe nas Escrituras. Nesse caso, segue-se que, embora Paulo não o declare explicitamente (como é feito, no entanto, em Hebreus), os sacrifícios animais seriam agora redundantes.

Quarto, é por meio da *fé* dos indivíduos que a justificação se torna uma realidade em suas vidas.

Várias conclusões podem ser extraídas dessa declaração básica. Primeiro, tal ação estabelece a retidão de Deus nos termos de sua justiça, pela qual os pecados anteriores teriam passado impunes.<sup>8</sup> Nesse ponto, Paulo não relaciona a morte de Jesus aos sacrifícios oferecidos sob a lei. Não fica claro se estes tinham um poder intrínseco para expiar o pecado durante o período de vigência da lei ou se possuíam tal poder pelo fato de simbolizarem o sacrifício de Cristo.

Segundo, existe um único meio de justificação para os judeus e gentios, uma vez que a justificação não depende da observância da lei judaica. Aqui, Paulo tem em mente principalmente a circuncisão.<sup>9</sup> A fé é igualmente disponível a ambos os grupos.

Terceiro, o objetivo disso é evitar o que Paulo chama de "orgulho", um termo que combina os matizes de confiar ou sentir-se seguro em alguma coisa, considerando-a como uma realização humana, e de pensar em si mesmo como superior a outras pessoas que não alcançaram tal realização (cf. Fp 3.3-4). "Orgulho" aqui é uma abreviação de "orgulhar-se na lei" (em sua posse e em seu cumprimento). O que poderia sugerir que a lei, portanto, já não conta mais. Ao contrário, Paulo afirma que a sua abordagem defende a lei, no sentido em que a vê como profética da ação de Deus em Cristo e, assim, a lei é considerada validada por Deus como uma profecia que é cumprida.

*A justificação de Abraão (Rm 4.1-25).* A proposição básica já foi declarada. Ela será ampliada e defendida de vários modos em Romanos 4-8.

Em Romanos 4, Paulo ataca a questão pelo lado do argumento formulado a partir de uma das principais testemunhas no debate. Trata-se de Abraão, o pai do

<sup>8</sup> Presumivelmente, Paulo aqui está pensando no modo pelo qual mostrou-se misericórdia aos judeus (Rm 2.4), e a penalidade total não foi em geral cobrada do povo. A morte não se seguiu imediatamente ao pecado, apesar de Gênesis 2.17.

<sup>9</sup> Novamente, ele nada diz sobre a observância dos sacrifícios no templo. Parte da explicação disso pode ser atribuída a ele estar lidando com a situação da Diáspora, na qual os judeus não podiam realizar sacrifícios porque estavam geograficamente distantes de Jerusalém, mas observavam os outros aspectos da lei. (Essa explicação não é completamente satisfatória, visto que um número considerável de judeus ia para Jerusalém em peregrinação, um evento que deve ter significado uma grande ocasião para eles, exatamente como as peregrinações muçulmanas a Meca).

povo judeu, considerado pelos judeus como tendo sido justo diante de Deus por suas realizações (a sua obra), ao obedecer aos mandamentos de Deus, incluindo, em particular, o sacrifício de Isaque. Além disso, Abraão foi o primeiro a praticar a circuncisão conforme o mandamento de Deus, observando assim um elemento proeminente na lei antes do tempo de Moisés. A resposta de Paulo a essa objeção é citar o texto que diz que “ele [Abrão] creu no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça” (Gn 15.6). Sua interpretação do texto defende que a justiça é considerada como um dom de Deus e não como uma obrigação divina a alguém que trabalhou para merecê-la. O texto pode ser tomado como significando que Abraão demonstrou fé em Deus, em vez de confiança em seu próprio cumprimento das obras da lei, especificamente a circuncisão, e tal fé foi vista por Deus como a coisa certa a fazer. Ou seja, ao acreditar em Deus, Abraão estava agindo corretamente. Podemos de outra forma dizer que Deus concedeu uma condição justa a Abraão em resposta à sua confiante aceitação do que Deus disse.<sup>10</sup> Em outra passagem da Bíblia é declarado que o próprio Deus decide não levar em conta os pecados do povo, sem qualquer menção a respeito de tais pessoas terem feito alguma coisa para merecê-lo (Sl 32.1-2).

Além disso, a cronologia é importante. A declaração em pauta foi feita a Abraão antes de sua circuncisão e, portanto, não foi proferida em razão do patriarca haver sido circuncidado. Assim, a circuncisão não foi o meio da justificação, mas um selo ou marca confirmatória de sua nova condição. Daí a circuncisão não ser exigida para a justificação e, dessa maneira, judeus e gentios ocuparem o mesmo patamar, desde que creiam e independentemente da circuncisão.<sup>11</sup>

Por conseguinte, há um sentido no qual Abraão pode ser visto como o pai de todos os crentes, tanto dos judeus que descenderam fisicamente dele, quanto dos gentios, à medida que todos sigam o seu exemplo de fé. Isso está de acordo com as Escrituras que falam de Abraão como o pai de muitas nações (Gn 17.5). Paulo, então, recorre ao conceito de paternidade espiritual para reportar o cumprimento dessa promessa bíblica a Abraão. Ele observa que a promessa somente se cumprirá se a justificação for por meio da fé e não pelo cumprimento da lei.

Por fim, Paulo volta à fé de Abraão e demonstra que ele era um magnífico exemplo de fé contra todas as chances do poder de Deus realizar o prometido. O

<sup>10</sup> Alguns intérpretes tomam isso como significando que a justiça pertencente a Cristo é “imputada” ao pecador. Certamente, os pecadores justificados são “revestidos com justiça divina” quando eles corajosamente “chegam o trono eterno” (Charles Wesley) e dizer que essa é a justiça de Cristo pode ser uma conclusão justa da expressão revestir-se de Cristo, mas vai além do que Paulo diz de fato. A questão da própria justiça de Cristo ser imputada ao pecador justificado é atualmente um ponto controverso e vivo na América do Norte. Ver Mark Husbands & Daniel J. Treier, eds., *Justification: What's at Stake in the Current Debates* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004).

<sup>11</sup> Alguém poderia com certeza objetar que a circuncisão, como selo subsequente da justificação, era obrigatório a todos os crentes, judeus e gentios. Paulo teria sem dúvida rejeitado a objeção. Em todo caso, a circuncisão dos homens judeus ocorre regularmente na infância, antes de atingirem o ponto da fé.

patriarca é a contraparte dos que acreditam que Deus fez novamente o impossível ao ressuscitar Jesus dos mortos. Num breve comentário é dito que a ressurreição de Jesus é parte do evento redentor. Se Cristo morreu por nossos pecados, isto é, por nossos pecados o fazer necessário, ele também foi ressuscitado para a nossa justificação, isto é, para realizá-la. Desse modo, Paulo demonstra que a ressurreição é uma parte integrante do evento redentor e não simplesmente a restauração de Jesus à vida depois de executar o importantíssimo ato de morrer pelo pecado. Em particular, Jesus levanta os mortos para a vida, como mostra especialmente o capítulo 2 de Efésios. A consequência do pecado não é somente tornar as pessoas sujeitas ao julgamento, mas também colocá-las num estado de cativeiro do qual elas precisam ser libertadas. A preocupação de Paulo não é simplesmente com a culpa e o julgamento subsequente, como muitas vezes se supõe.

*Justificação e salvação futura (Rm 5.1-11).* Com Romanos 5, Paulo volta a considerar a situação provocada pelo ato de justificação de Deus. É digno de nota que a justificação tem lugar na relação pessoal com Deus, quando as pessoas crêem, não naquilo que aconteceu no momento da morte de Cristo.<sup>12</sup> Paulo discorre sobre os efeitos da justificação. Essencialmente, ela resulta numa nova relação com Deus, que é de paz, enquanto antes era de inimizade. A inimizade é uma relação de mão dupla na qual as pessoas podem se opor a Deus e o desobedecer, enquanto o Senhor pode se opor a elas em razão de sua desobediência. Mas, agora, acabou a inimizade e as pessoas podem estar seguras de vir à presença de Deus, como por exemplo, quando elas desejam orar. Essa nova relação culminará no compartilhamento da glória de Deus, a qual os pecadores fracassaram em alcançar (Rm 3.23; cf. Fp 3.21). É verdade que existem obstáculos a uma tal esperança, principalmente no sofrimento que faz parte da existência humana,<sup>13</sup> mas o sofrimento é um meio de desenvolver um caráter maduro e é compensado pelo fato de os crentes conhecerem o amor de Deus como uma experiência interior, levada a eles pelo Espírito Santo.<sup>14</sup>

A realidade do amor de Deus é confirmada pela natureza da morte de Cristo, pois ele morreu por aqueles que eram infiéis e pecadores, ao passo que em geral as pessoas tendem a dar as suas vidas apenas pelos justos e bons.

Com relação à esperança futura, ela também repousa na morte de Jesus. Se Deus agiu em Jesus para justificar os pecadores, há mais razão ainda para supor que ele salvará os que foram justificados no julgamento final. Posto de outro modo, se Deus reconciliou-se com seus inimigos por meio da morte de Jesus, com que maior empenho ele aceitará seus amigos no julgamento final? Nesse impor-

<sup>12</sup> Compare-se a justificação com a redenção e reconciliação, que ocorreram objetivamente quando Cristo morreu e ressuscitou e que passam a vigorar subjetivamente quando as pessoas crêem. Paulo nunca se expressou desse modo sobre a justificação.

<sup>13</sup> Tendo introduzido esse tema, Paulo voltará a ele em Romanos 8.18-39.

<sup>14</sup> Na epístola, essa é a primeira menção ao Espírito em relação aos crentes (desconsiderando-se Rm 2.29).

tante parágrafo, percebemos como Paulo tem a tendência de reservar o termo *salvar* para a ação de Deus no julgamento final, de forma que a salvação tende a ser principalmente uma expectativa futura, enquanto a justificação dos crentes é um evento passado com efeitos permanentes. Paulo também usa a linguagem da reconciliação de um modo bem parecido com o da justificação para indicar a restauração das boas relações entre os dois lados antes inimigos. Da mesma forma que a justificação, assim também a reconciliação é alcançada pela morte de Jesus. Dois aspectos podem parecer de alguma forma paradoxais.

Primeiro, embora Deus-Pai e Cristo sejam um no seu propósito redentor, não obstante, a linguagem de reconciliação e sacrifício pode sugerir que, de alguma maneira, Cristo tomou o partido dos pecadores ao buscar a reconciliação de Deus ou agiu como um intermediário ou mediador entre Deus e os pecadores. O mesmo é verdade quando ouvimos falar de Cristo ou do Espírito intercedendo por nós (Rm 8.26-27,34).<sup>15</sup>

Segundo, embora a atitude de Deus em relação aos pecadores seja a de graça e misericórdia, e, como Deus, tenha liberdade para perdoar (cf. Rm 4.7-8), contudo, ele somente pode justificar e reconciliar por intermédio da morte de Jesus, a quem entregou para a salvação humana. Algumas vezes se tem proposto que a morte de Jesus foi necessária apenas por causa dos seres humanos, para convencê-los de que Deus estava pronto para perdoar e, através dessa mostra de amor abnegado, encorajá-los a responder e, assim, remover qualquer barreira do lado humano. Porém, a impressão predominante do NT é que a necessidade impõe-se pelo lado de Deus, que necessitava fazer alguma coisa antes de conceder a salvação. Mais uma vez, isso poderia ser entendido no sentido de a humanidade encontrar-se cativa de um poder superior, o qual Deus precisava derrotar para libertar os prisioneiros, mas essa é uma explicação inadequada. Por toda a exposição, nós encontramos o vocabulário do sacrifício, que fala de algo feito por Deus para lidar com o problema da culpa e da responsabilidade no julgamento. Quando em Gálatas Paulo fala de Cristo suportando a maldição da lei ou, em 2Coríntios, de Cristo feito pecado por nós, ele está expressando o conceito do julgamento que é suportado em nome da humanidade por Cristo.

*Adão e Cristo: comparação e contraste (Rm 5.12-21).* A função da segunda parte de Romanos 5 é enfatizar a disponibilidade universal de justiça e vida através de Cristo. As Escrituras registraram a história de como o primeiro ser humano, Adão, pecou<sup>16</sup> e conseqüentemente uma sentença de morte foi proferida sobre ele. Como resultado o pecado e a morte se espalharam a toda raça humana. Paulo evidentemente infere a universalidade do pecado a partir da universalidade da morte na humanidade. O que não fica claro é como o pecado do restante da raça

<sup>15</sup> Daí a importância de Jesus ser humano, representando a humanidade diante de Deus, conforme Romanos 5.12-21 explicará em detalhes.

<sup>16</sup> Juntamente com Eva, mas aqui a culpa é posta somente em Adão. Compare com 1Timóteo 2.14.

humana se relaciona com o de Adão. Este pecou antes da promulgação da lei de Moisés, e um pecado não pode ser considerado onde não há uma lei — o que significaria que pecados específicos anteriormente cometidos, mais tarde punidos sob aquela lei, não foram levados em conta. O verdadeiro problema repousa na ambigüidade da última oração de Romanos 5.12, que pode significar que a morte simplesmente veio sobre todas as pessoas “pois todos pecaram”, mas tem sido tomada com o significado de que todas os homens estavam de alguma maneira “em Adão” quando ele pecou e o seu pecado se transmitiu aos outros, que “foram feitos pecadores” (Rm 5.19). Seja como for, isso não altera o fato de que por meio de uma pessoa o pecado infectou toda a raça humana.

Mas agora vem o contraste para o qual Paulo introduziu a comparação com Adão. Cristo também é um homem e, por sua ação de justiça, a vida chegou para todas as pessoas. A comparação é desigual, pois a grandiosidade do dom da vida excede em muito os efeitos da desobediência de uma pessoa. Paulo se torna positivamente lírico, quando explora como o efeito à ação de Cristo tem, de longe, muito mais valor do que o pecado de Adão. Onde, então, a lei de Moisés se ajusta a isso, considerando que Paulo construiu sua conjectura no período de Adão até Moisés? Na verdade, isso não faz diferença. A lei se introduz na história da raça humana e torna o pecado mais óbvio, mais ostensivo, havendo agora uma longa lista de ações específicas que contam como pecado e, portanto, são passíveis de julgamento. Mas a graça é maior que o pecado!

*Morte e vida nova para os crentes (Rm 6.1-23).* É difícil acreditar que qualquer pessoa séria chegue à conclusão de que, se graça pode cancelar todos os pecados, então podemos continuar a pecar, pois, quanto mais pecamos, mais oportunidade há para Deus mostrar a sua graça (Rm 6.1). Talvez a proposição seja mais um *reductio ad absurdum* que Paulo coloca na boca das pessoas que defendem o significado da continuidade da lei. Em todo caso, a questão que Paulo agora levanta é que, apesar da possibilidade de uma justificação extensa o suficiente para cobrir todos os nossos pecados, quem recebe a justificação tem a obrigação de não persistir no pecado.

A resposta ao problema é dada essencialmente em duas partes. A segunda parte dela se encontra em Romanos 8, onde Paulo propõe o tema da vida no Espírito. A primeira parte da resposta é deduzida a partir da natureza do batismo cristão na qualidade de um rito ao qual todos os crentes se submetem. João Batista fez uma comparação entre o seu batismo com água e o batismo que o Messias realizaria com o Espírito (cf. Atos 1.5). Porém, os primeiros cristãos não se reportavam ao batismo com o Espírito, mas ao batismo “em Cristo” (Gl 3.27) ou “em nome de Cristo”. Com essa fórmula, eles queriam dizer que o batismo permitia ao crente algum tipo de relação com Cristo. O próprio Paulo se referia aos crentes que estão “em Cristo”, uma expressão que também significava uma relação íntima com o Senhor. Reunindo esses dois tipos de linguagem, podemos perceber como o batismo em Cristo era entendido como a entrada do crente numa relação espiritual com ele. O que permite a Paulo, nesse momento, deduzir que os batizados

foram batizados na morte de Cristo e até mesmo com ele enterrados. Poderia se dizer, portanto, que morreram com Cristo.

Disso, duas coisas se seguem. A primeira é que se pode afirmar que os batizados morreram para a sua antiga vida, na qual estavam sob o jugo do pecado. Se um dono de escravo morre (suponhamos que não haja herdeiros), então os seus ex-escravos estão livres, pois eles já não têm um senhor para obedecer. No entanto, o resultado é o mesmo caso quem morra não seja o senhor, mas os escravos. Uma vez mortos, o mestre não tem qualquer autoridade sobre eles, pois estão surdos para as suas ordens e incapazes de obedecê-lo. Assim, Paulo afirma que os crentes morreram para o seu antigo mestre, o pecado, e não têm mais qualquer obrigação de pecar. Eles não podem ser forçados a pecar. Estão em liberdade.

Mas isso não seria liberdade se os crentes simplesmente morressem, não passando pela morte em direção a uma nova esfera da existência. A segunda observação que Paulo faz, portanto, é que, da mesma maneira que Cristo ressuscitou da morte para a nova vida, assim também os crentes que estão unidos a ele partilham de sua ressurreição. Isso é verdadeiro de dois modos. Ao final de tudo, eles compartilharão de sua ressurreição quando forem elevados da morte física para a nova vida, ou, se ainda estiverem vivos na *parousia*, sendo transformados. Antes dessa transformação, porém, os crentes são elevados espiritualmente para viver uma nova vida, na qual podem se considerar mortos em relação ao pecado, mas vivos para Deus, e, desse modo, agora respondem a ele como seu novo mestre. Ou seja, embora ainda morem neste mundo, eles agora têm uma vida secreta com Deus, que transforma o modo pelo qual vivem no mundo.<sup>17</sup>

Segue-se daí que os crentes não estão mais sob a compulsão de obedecer ao pecado, mas submetidos à obrigação de obedecer a Deus (ou, negativamente, de resistir ao pecado) e, desse modo, precisam se consagrar a ele.

Até aqui, tudo isso se mostra relativamente simples. No entanto, no final de Romanos 6.14, Paulo reforça a idéia por meio de uma explicação adicional: "Pois não estais debaixo da lei, mas debaixo da graça". Isso nos lembra que subjacente à discussão está a questão da lei de Moisés. A ênfase de Paulo estava na salvação por meio da graça, que ele compreendia como ocorrendo por meio da fé e não pela lei. O judaísmo não tinha dificuldade em entender a salvação como concedida por meio da graça, mas entendia a graça como sendo consoante à lei: aqueles que se tornaram povo de Deus pela graça deviam agora observar a sua lei como condição para assim permanecer. Paulo rejeitava essa concepção, pois acreditava que a graça excluía as obras da lei. Ele então considerou antitéticas não apenas a fé e as obras, mas também a graça e a lei. A ação da graça de Deus não exigia a obediência à lei.

<sup>17</sup> A compreensão do batismo como identificação com Cristo em sua morte tem levado os estudiosos a perseguirem uma explicação de suas origens através do recurso às religiões de mistério, que são uma base de pesquisa em particular apropriada. Entretanto, a exposição acima demonstra como uma explicação pode ser alcançada, de forma bem mais simples, buscando as implicações de outros temas teológicos básicos desenvolvidos por Paulo.



Mas esse modo de pôr as coisas era vulnerável à crítica de que, se as pessoas estavam debaixo da graça e não debaixo da lei, então não importaria se elas pecassem. Paulo já havia respondido semelhante crítica ao insistir que os crentes estão submetidos à obrigação de obedecer a Deus, mas ele revisa o seu fundamento mais uma vez, de forma que a objeção possa ser refutada de uma vez por todas. O apóstolo repete em essência o argumento de que os crentes estão agora escravizados a Deus e, portanto, são obrigados a obedecê-lo, da mesma maneira que os judeus eram obrigados a obedecer a lei. Mas, durante o período em que os judeus estavam sujeitos à obediência da lei e os gentios, à lei escrita em seu coração, eles não agiram da maneira adequada. Ambos foram escravos do pecado, pois a lei era impotente para fazê-los obedecer e suas vidas produziram uma safra de ações passíveis do julgamento de Deus. Mas agora, sendo libertos do pecado, eles devem obrigação a Deus e farão o que é bom e justo. O resultado será a vida eterna no lugar da morte que o pecado pagaria como salário. Uma recompensa que poderia ser entendida como o salário pelas boas ações, mas Paulo insiste que se trata do dom gracioso de Deus e não de uma recompensa que o Senhor tenha a obrigação de pagar.

*A impotência da lei (Rm 7.1-25).* Da formulação anterior, surge a pergunta vital da própria função da lei que é abordada em Romanos 7. Na primeira parte do capítulo, Paulo faz ainda outra tentativa para explicar a relação do crente com a lei. Nessa oportunidade, em vez da analogia da escravidão, ele usa a do casamento. Uma esposa é unida pelo casamento ao seu marido durante o tempo que este viver, mas, quando ele morre, a mulher está legalmente livre de sua obrigação e pode então se casar com outra pessoa. Paulo considera os judeus outrora "casados" com a lei e com a obrigação de obedecê-la. Assim, enquanto na ilustração é o marido quem morre, na interpretação é a "a esposa" quem falece e se liberta do dever de obedecer ao seu ex-marido. Transferido pela morte e ressurreição a uma nova esfera onde a lei já não tem força, o crente é agora livre para se casar com um novo marido, isto é, Cristo.<sup>18</sup> Desse modo, na interpretação, a situação é exatamente a mesma do escravo que morre para um mestre e ressuscita numa nova vida para servir a outro.

No entanto, um aspecto ligeiramente diferente está sendo apresentado. O ponto em questão é que antes de sua conversão, as pessoas se obrigavam a obedecer a lei, que possuía autoridade legítima sobre elas, enquanto que, em Romanos 6, a situação se inclinava mais para o escravo que era controlado pelo pecado e incapaz de desobedecê-lo. Em Romanos 6, Paulo não considerou a questão da autoridade da lei como seria de se esperar, mas tratou do atual cativo das pessoas no pecado. Agora, seu ponto é que elas estavam sob autoridade legítima da lei, mas, uma vez que se tornaram crentes, a lei não tinha mais autoridade sobre elas:

<sup>18</sup> A mudança da morte do marido para a morte da esposa causou problemas para alguns comentaristas, mas que não são muito difíceis de enfrentar.

Cristo e a lei estavam em antítese um ao outro. Mas, justaposto a esse argumento, está a constatação já utilizada em Romanos 6, isto é, a lei não teve sucesso em seu objetivo de evitar o pecado; ao contrário, ela funcionou para estimular as paixões pecaminosas (ver Rm 7.7-12). O código escrito de Moisés não pôde impedir as pessoas de pecar, mas antes poderia fazer coisas piores. Existe, porém, um novo caminho, que é o do Espírito, e com a ajuda do Espírito os crentes podem produzir frutos que agradem a Deus.

Com essa declaração sobre a lei efetivando o pecado nas pessoas, poderíamos pensar que Paulo chegou perigosamente perto de denegrir a lei, um caminho certo para desmerecer o seu argumento junto às pessoas que acreditavam ser a lei necessária para prevenir o pecado. A própria lei seria um pecado, quer dizer, estaria ao lado do pecado? A resposta de Paulo só pode ser não. Ao contrário, a lei atua para trazer à tona o pecado latente (ou, como o Paulo o chama, "morto"), de forma que seu caráter pecaminoso fique evidente. A tendência para cobiçar estava latente em Paulo. O conhecimento da lei que proibia a cobiça pôs em ação essa tendência pecadora e fez Paulo cobiçar, dando-lhe a consciência de que era um pecador. Desse modo, a lei que se esperava que produzisse vida ("faça isto e você viverá") levou à morte. Não havia nada de pecaminoso sobre a lei, mas ela pôs em ação os desejos pecaminosos e conduziu Paulo à condenação. E mais, não foi de fato a lei que "matou" Paulo, ao contrário, foi a sua natureza pecadora, que a lei expôs como de fato era. Paulo, portanto, defende a lei de modo muito positivo em Romanos 7.12.

O restante do capítulo se aprofunda na questão do pecado. Embora Paulo tenha comparado, em outro lugar, o código da lei escrita que mata com o Espírito que dá vida (2Co 3.6), aqui ele declara que a lei é espiritual enquanto que ele mesmo seria um não-espiritual, "eu sou limitado pela carne", e um escravo do pecado. Tem havido um debate infinito sobre qual é significado de "eu" aqui, e a que período da vida de uma pessoa a referência se reportava. Paulo nesse momento está claramente falando em nome das pessoas em geral e não apenas de sua própria experiência.<sup>19</sup> O uso do tempo presente, quando comparado ao tempo passado em Romanos 7.7-12, sugere que Paulo está aqui indicando a sua vida atual como crente, com uma certa divisão de opinião sobre se a referência é à vida cristã, como ela normalmente é, ou quando o crente se torna anormalmente cativo do pecado. Não há dúvida de que a maioria dos crentes experimenta esse tipo de situação em sua vida. Mas a descrição também é válida para os não-crentes? Alguns gostariam de argumentar que os infiéis não têm o desejo de fazer o que é bom, menos ainda de realizá-lo, e assim essa descrição

<sup>19</sup> A longa tradição popular que interpreta que Paulo se referia a outras pessoas e não a si mesmo, isto é, que o uso do "eu" por Paulo estaria apontando para qualquer pessoa diferente dele, é totalmente improvável. Ver Gerhard Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Edimburgo: T & T Clark, 1987), p. 177-265.

não pode se aplicar a eles. Mas isso simplesmente não é verdade. O poeta romano Ovídio declarou quase exatamente o mesmo que Paulo escreveu aqui.<sup>20</sup> Mais propriamente, o que Paulo está fazendo aqui é insistir que uma pessoa pode saber o que é bom, pois a lei o mostra, e querer fazê-lo, e, no entanto, é incapaz de fazê-lo. A razão para o fracasso não está na lei, mas antes no fato que a pessoa vive “na carne” e é controlada pelo pecado. Não há esperança de libertação — a não ser por Cristo —, portanto, qualquer pessoa pode vivenciar o cativo descrito aqui, mas somente o crente tem a chave para a liberdade.

Nesse ponto, então, encontramos a exposição mais centrada do entendimento de Paulo sobre a natureza humana. Os seres humanos possuem mentes que podem compreender e até aprovar a lei de Deus,<sup>21</sup> mas eles têm corpos compostos de várias partes que são propensas ao pecado e à desobediência. Isso não significa que o pecado seja puramente uma questão de ações corporais; a cobiça mencionada em Romanos 7.7-8 é um pecado do pensamento, que faz parte do corpo como um todo. O corpo é feito de substância física, aqui chamada genericamente de “carne”. Paulo usou o termo que dá o tom da perecibilidade e fraqueza do corpo, para expressar a fraqueza que não pode resistir às seduções da tentação em fazer o que é errado e, assim, poder traçar um paralelo entre a mente que serve à lei de Deus e a carne que serve ao pecado.<sup>22</sup>

*O Espírito Santo e glória futura (Rm 8.1-39).* Em Romanos 8, Paulo mostra como o conflito é resolvido. Romanos 8.1 deve ser visto como uma conclusão extraída de Romanos 7.25a, entendendo-se Romanos 7.25b como um parêntese. Ocorre a libertação do corpo pecador por meio de Jesus Cristo, significando que os crentes já não se encontram sob condenação devido aos seus pecados. Paulo parece ter duas coisas a dizer aqui. Primeiro, ele se preocupa com a morte, que é o julgamento de Deus sobre os pecadores. A lei nada poderia fazer para impedir as pessoas de pecar e, portanto, de enfrentar esse julgamento.<sup>23</sup> Mas Deus enviou Jesus para ser uma oferta pelo pecado, e a sua morte é o meio de resolver o pecado. Segundo, Paulo afirma que o Espírito de vida entra nas vidas dos crentes e permite que as pessoas vivam de acordo com o Espírito e, desse modo, cumpram o que a lei

<sup>20</sup> “Eu vejo e aprovo as melhores coisas, mas procuro as piores coisas” (Ovídio, *Metamorfoses* 7.19-21). Ver Moo, *Romans*, p. 442-51.

<sup>21</sup> Paulo não diz que essa atitude de aprovação é universal e presente todo o tempo. As pessoas podem também se rebelar contra a lei de Deus.

<sup>22</sup> Seria possível se deduzir que há um dualismo simples na humanidade, de forma que as pessoas têm mentes boas e corpos pecadores, chegando-se ainda à conclusão de que a mente não precisa ser salva, mas o corpo sim. É improvável que Paulo concordasse com isso. A “carne” controla a totalidade da vida de uma pessoa, e a antítese carne-mente não foi enfatizada. Em outro lugar Paulo reconhece que a mente precisa ser renovada junto com o corpo (Rm 12.1-2). Nem teria Paulo concordado que a mente pudesse ser salva à parte do corpo. No final das contas, a pessoa é vista como um todo indivisível, e a salvação consiste na ressurreição do corpo.

<sup>23</sup> Conforme vimos em nossa discussão sobre Gálatas, Paulo não via o sistema sacrificial judaico como resolvendo esse problema durante o tempo em que a lei vigorou.

determina — sugerindo assim que as pessoas que aceitam a palavra da lei podem agora colocar os seus desejos em ação.

Paulo em seguida desenvolve esse pensamento numa comparação mais ampla entre as pessoas que vivem conforme a carne (ou seja, as que seguem os desejos pecaminosos que emergem numa mente controlada pelo pecado e cujo destino é a morte) e as pessoas que vivem conforme o Espírito (ou seja, as que são guiadas e controladas pelo Espírito, de forma a fazer o que está em conformidade com a vontade de Deus e, ao final, alcançar a vida eterna). Do mesmo modo que o pecado pode controlar as pessoas e fazê-las errar, assim também o Espírito pode controlar as pessoas e fazê-las realizar o que é certo e bom. A última situação é a de todos os crentes, pois para ninguém que pertença a Cristo falta o Espírito.

Apesar de tudo isso os crentes ainda pecam — como eles sabem por experiência própria! Então, o que está errado? Evidentemente o controle do Espírito não é automático. Paulo precisa lembrar os crentes para não viverem em obediência à sua natureza pecadora, mas matar os seus desejos pecaminosos por meio do Espírito. Parece que os crentes têm algum tipo de liberdade para decidir a qual mestre seguirão: o Espírito permite-lhes a liberdade para viver pelo Espírito, mas eles devem tomar a decisão de se submeter ao Espírito.

A obediência ao Espírito, portanto, leva à vida. Paulo amplia positivamente seu pensamento declarando que os conduzidos pelo Espírito são filhos de Deus. Uma função adicional do Espírito é propiciar a adoção dos crentes na família de Deus. É pelo fato de os crentes possuírem o Espírito que eles se sentem capazes de chamar Deus de “Pai” e, como tal, o Senhor lhes promete a sua herança futura: compartilhar a glória de Cristo.<sup>24</sup>

A exposição desemboca no que pode parecer uma surpreendente mudança de direção.<sup>25</sup> Se o principal problema enfrentado até aqui na epístola foi o pecado, agora a atenção se volta para o sofrimento suportado pelos crentes, e Paulo desenvolve a idéia do contraste entre o sofrimento presente e glória futura. A questão se põe no contexto do mundo perecível e decaído que será restabelecido em seu devido tempo por Deus. A renovação do mundo é uma parte integrante da esperança na tradição judaico-cristão. Os crentes sofrem a decadência e a fraqueza da vida corporal. Eles experimentam a realidade da salvação, mas estão

<sup>24</sup> No sentido exato, uma herança é o que uma pessoa promete que seus herdeiros receberão no futuro quando ela morrer. O quadro deve ser ampliado ao ser aplicado a Deus, pois se refere à promessa de Deus feita aos seus filhos e filhas em relação ao futuro, sem sugerir que ele morrerá.

<sup>25</sup> Se estamos surpresos, então de algum modo entendemos mal a exposição de Paulo. O apóstolo está extremamente consciente da realidade do sofrimento na vida humana, tanto como resultado de nossa existência como seres humanos frágeis num universo decaído quanto em razão dos ataques diretos contra os crentes cristãos, e mais consciente ainda de que tal sofrimento pode tentar as pessoas a abandonar a sua fé cristã. O *sofrimento* se torna um dos temas de 2Coríntios, a *doença* e a *morte*, de Filipenses, e a *perseguição* é proeminente em 1-2 Tessalonicenses. Trata-se de uma compreensão básica de Paulo o fato de Cristo haver sofrido antes de receber sua glória (esse tipo de formulação se origina em Lc. 24.26) e que, para os cristãos, não poderia ser diferente.

presos na tensão entre “o agora e o ainda não”, da salvação que ainda não foi completamente realizada. Eles vivem pela esperança, a qual implica que as coisas não são agora tudo que deveriam ser, e a sua fraqueza se estende até mesmo à inabilidade de orar corretamente — mas o Espírito está ali para, em seu lugar, orar a Deus.<sup>26</sup>

Mais do que isso, Paulo possui uma firme convicção de que Deus tem um plano para os crentes que consiste em levá-los a compartilhar a glória de Cristo (Rm 8.17). O Senhor predestinou os crentes as serem conduzidos a esse objetivo<sup>27</sup> e, então, ele dá os passos apropriados para realizá-lo, desde o chamado até a glorificação final.<sup>28</sup>

Tudo isso leva a uma conclusão retórica: Paulo insiste em que os crentes não precisam temer qualquer força que lhes seja antagônica e traga sofrimento e mesmo a morte, pois com Deus ao seu lado — um Deus, além do mais, que os ama — não existe a mais remota chance de sucesso de seus oponentes.<sup>29</sup> Sua esperança repousa na fidelidade do Deus que os amou tanto que lhes deu o seu Filho.

*Israel e os gentios (Rm 9–11).* Até esse ponto, Paulo expôs o seu evangelho, que promete a salvação aos judeus e gentios somente com base na fé. Ao defender tal princípio, Paulo então enfrentou o problema fundamental do lugar da lei judaica, aparentemente deixada de lado pelo evangelho: o apóstolo demonstrou que sua abordagem preservava a lei.

Um segundo problema é expresso inicialmente de uma maneira notavelmente pessoal. Trata-se da profunda decepção de Paulo causada pela não aceitação do evangelho por tantos judeus, ao passo que havia uma resposta gentia muito mais entusiástica. O apóstolo suportava um grande sentimento de aflição por isso, visto que os seus compatriotas estavam se privando da salvação. Ao mesmo tempo, sua falta de resposta constituía algo embaraçoso para os cristãos: por que Jesus era rejeitado por seu próprio povo se ele era de fato o Messias,

<sup>26</sup> Paulo reconhece o paradoxo aqui: Deus-Pai não precisa ser persuadido a responder às orações de seu povo e, portanto, a intercessão de uma pessoa da divindade feita a outra é supérflua. Logo, tal mensagem deve ser vista como profundamente metafórica, própria para explicar que Deus está ao lado dos crentes.

<sup>27</sup> Nessa passagem [Rm 8.29], o termo predestinação se refere ao propósito de Deus da glorificação futura do seu povo, levado a cabo pela seqüência do chamado, justificação e glorificação. Tal propósito deve ser diferenciado de sua presciência, que é o seu conhecimento prévio de que ele terá um tal povo. Aqui, esse conhecimento prévio seria coletivo (Deus prevendo que ele terá uma igreja) em vez de individual (Deus prevendo e chamando somente alguns indivíduos).

<sup>28</sup> Quando Paulo usa o tempo passado “ele glorificou”, é provável que o autor esteja olhando todo o processo retrospectivamente, a partir de um ponto de vista futuro, como se estivesse completo. Ou, então, ele estaria pensando num processo que já está em andamento (cf. 2Co 3.18). A passagem não declara que o plano de Deus seja necessariamente cumprido por cada indivíduo que for chamado e, é óbvio, não conclui que algumas pessoas poderiam querer a salvação e, contudo, não serem chamadas por Deus.

<sup>29</sup> A garantia de salvação futura depende assim do amor e da fidelidade de Deus, não de um decreto divino. Paulo atribui tudo ao amor de Deus revelado em Cristo.

como os cristãos sustentavam?<sup>30</sup> Paulo não faz a pergunta precisamente dessa forma, mas o conflito com seu sentimento pessoal de aflição e a tentativa de responder pela incredulidade dos judeus conduziram-no a uma discussão que é parte crucial da defesa de seu entendimento do evangelho e do propósito de Deus.

A questão de fundo, então, que Paulo está propondo é se o fracasso dos judeus em responder ao evangelho indica que Deus não manteve a sua promessa (Rm 9.6a) e rejeitou o seu povo (Rm 11.1). Em tudo o que é feito nessa parte da epístola, Paulo efetivamente tenta responder a essas questões. Ele desenvolve uma dupla resposta para o problema.

Primeiro, ele discorre sobre as promessas. Deus não pode ser declarado culpado pelo malogro de suas promessas. Deus não havia prometido que todos os israelitas (*i.e.*, os descendentes naturais de Jacó) seriam incluídos no povo do Messias. Certamente as promessas de Deus foram feitas a Abraão e a sua descendência, mas Paulo observa que mesmo então a descendência natural não era o mais importante. Pois Deus é livre para escolher a quem deseja favorecer e sua aprovação não depende de descendência natural. Assim como os crentes gentios podiam ser considerados como espiritualmente da linhagem de Abraão (Rm 4.11), da mesma forma a descendência natural não era necessariamente um qualificativo para fazer parte dessa descendência. O que poderia ser visto literalmente na restrição da linha de descendentes, primeiro a favor de Isaque e não de Ismael, e, depois, favorecendo Jacó e não Esaú. Isso demonstra que a herança não se devia a uma qualificação baseada em obras humanas, mas completamente subordinado ao chamado de Deus. Os descendentes de Abraão não eram os filhos naturais, mas os filhos chamados para sê-los pela promessa de Deus. Assim, no tempo presente, apresenta-se por analogia que não é a participação na nação natural de Israel que importa, mas a resposta ao chamado de Deus que atinge a judeus e gentios.

Paulo vai mais além. Ele declara que no final das contas Deus tem o direito de mostrar misericórdia a algumas pessoas e também de endurecer alguns para que não acreditem. É o Senhor tem o direito de assim o fazer porque ele é Deus, com liberdade e autoridade para agir conforme lhe agrada, como um oleiro que decide o destino de seus potes.

Isso pode parecer um desafio à liberdade humana e uma desculpa aos seres humanos que resistirem a Deus. Não é assim. Para Paulo, Deus mostra paciência com os que são objetos de sua ira e revela a sua misericórdia aos que destina para a glória, isto é, os crentes provenientes dos judeus e dos gentios. Deus aceita como seu povo os homens que antes não eram seu povo; em Oséias isso se referia aos judeus que haviam se rebelado contra Deus e perdido sua posição como seu povo,

<sup>30</sup> A incredulidade dos judeus tornava-se ainda mais surpreendente por terem recebido tantos privilégios religiosos no passado e por ser o Messias humanamente descendente deles. Se a doxologia imediatamente seguinte, em Romanos 9.5b, deve ser associada a Cristo (cf. o texto da A21), ela equilibra a sua descendência humana com a sua identidade divina. Porém, a interpretação dessa difícil passagem é controversa, e alguns estudiosos a consideram como uma exclamação independente.

mas ele os traria de volta para si. Paulo vê aqui um princípio que se estende dos judeus para os gentios.

Não obstante, aqueles salvos desse modo seriam apenas uma pequena parte do todo de Israel, enquanto o restante da nação corre o risco de seguir o caminho de Sodoma e Gomorra — o da destruição total.

Portanto, Paulo parece estar dizendo que a incredulidade de tantos israelitas é consistente com as promessas de Deus aos descendentes de Abraão, pois nunca se considerou que as promessas incluiriam todos. E Deus age com misericórdia ao salvar um povo formado por israelitas e gentios.

Nesse ponto (Rm 9.30), a segunda linha de argumento começa a surgir. Ela diz respeito à resposta humana. O que de fato ocorreu é que os gentios, que no passado não haviam buscado a justiça, agora a alcançaram, enquanto que os judeus que tinham uma história pregressa de busca da justiça, fracassaram em alcançá-la. Porém, a explicação da diferença entre os dois grupos não se localiza neste momento na escolha divina, mas no fato de que os gentios haviam respondido a Cristo com fé, enquanto os judeus em geral tentaram ser justos diante de Deus pelas obras da lei. Eles tinham um zelo por Deus que era mal direcionado, na medida em que acreditavam que as obras da lei os levariam à justiça e, então, a uma relação correta com Deus. Se a justiça fosse obtida pela lei, seria somente através da observância da lei, o que, conforme Gálatas nos diz, não é uma possibilidade para os pecadores. Há um outro caminho para a justiça disponível a judeus e gentios, a saber, crer que Jesus ressuscitou dos mortos, sendo assim confirmado como Messias e Filho de Deus, e reconhecê-lo publicamente como Senhor.

Dois comentários importantes devem ser feitos. O primeiro é que Paulo repete a nota de sua preocupação pessoal com Israel, mas dessa vez ele nos fala que ora a Deus pela salvação de seu povo. Claramente, portanto, o autor não pensa em termos de uma predeterminação por Deus limitando o número daqueles que serão salvos, embora a salvação ainda permaneça dependente da iniciativa de Deus. Em segundo lugar, ele enfatiza quão vital é que o evangelho seja pregado para dar às pessoas a oportunidade de crer. A fé vem como consequência do ato de ouvir a mensagem, mas é possível ouvir e não crer. Os judeus ouviram, mas, em geral, não creram, enquanto que os gentios a aceitaram.

O “em geral” é importante. Havia muitos judeus, incluindo Paulo, que tinham fé. Ou seja, Deus não rejeitou totalmente o seu povo e o impediu de alcançar a salvação. Sempre houve um pequeno grupo de israelitas cuja admissão ao povo salvo de Deus deveu-se à graça e, portanto, não às suas obras. O restante de Israel tinha sido “endurecido” como o faraó, de forma que não podia ouvir e crer. Isso deve ser entendido como um julgamento sobre os judeus pela sua incredulidade. É importante reconhecer que Paulo está falando dos israelitas como uma coletividade e não especificamente de cada indivíduo que a compõe. Por conseguinte, não há barreiras no caminho dos indivíduos judeus quanto a ouvir o evangelho e responder a ele, mas, com o passar do tempo, houve um endurecimento geral dos corações contra o evangelho, e Deus realmente “os entregou” a essa condição, da

mesma maneira que ele entregou os gentios pecadores aos efeitos de seu pecado (Rm 1.24,26,28).

Paulo quer dizer que Deus agiu em julgamento contra Israel, mas isso não significa que ele finalmente os rejeitou. A vinda da salvação para os gentios poderia ter o efeito de enciumar os judeus e assim fazê-los se voltar para a mesma fonte de salvação. Portanto, Paulo evidentemente acredita que o endurecimento não é absoluto e, apesar dele, alguns judeus podem ser salvos aqui e agora. E Paulo estava trabalhando entre judeus e gentios para esse fim.

Os gentios poderiam tender a sentimentos de superioridade em relação aos judeus infiéis, mas Paulo os adverte contra isso. Eles fazem parte agora do povo de Deus somente pela graça e não devem se vangloriar de sua fé, o que seria um pecado tão ruim quanto o de se vangloriar de suas obras. Os gentios devem se lembrar de que foram enxertados na oliveira chamada Israel, enquanto os ramos infiéis foram cortados. A metáfora indica claramente que para Paulo a igreja apresenta uma firme continuidade com o povo de Deus no passado.

Além disso, os ramos que foram cortados podem ser enxertados novamente. E Paulo acredita, com base numa revelação divina apoiada nas Escrituras, que, quando a massa de gentios tiver atingido a fé, o endurecimento dos judeus acabará e haverá misericórdia para eles.<sup>31</sup> Assim todo o Israel será salvo, ou seja, os judeus em geral, segundo Paulo. Ele não está afirmando que todas as pessoas serão salvas, mas que todos os que crêem serão salvos.<sup>32</sup>

Por fim, Paulo responde sua pergunta pela constatação de que Deus manteve a sua promessa a Israel, uma vez que se compreenda que o propósito de Deus inclui os israelitas que crêem e são filhos de Abraão tanto no espírito quanto em sua descendência natural. No entanto, está excluído o descendente de Jacó que não crê, especificamente aquele que "buscando a lei da justiça, não alcançou essa lei", que ouviu as boas-novas, mas não as aceitou. Sempre houve um remanescente crente em Israel e, se no presente a massa do povo está endurecida contra a aceitação do evangelho, virá o tempo, logo que a resposta gentílica estiver completa, para Israel experimentar a misericórdia de Deus e, dessa forma, finalmente todo o Israel será salvo. A promessa de Deus é irrevogável. Apesar de tudo o que foi dito a respeito da liberdade de Deus em aceitar ou rejeitar como lhe convém, não obstante, a última palavra é que o propósito de Deus é oferecer misericórdia a todos, quer eles a aceitem ou não.

*Vivendo a nova vida (Rm 12-15).* O restante da epístola entra na área geral da aplicação espiritual e ética. Há uma dependência ("portanto", Rm 12.1) das declarações doutrinárias feitas na primeira parte da epístola, cujo foco recaía na graça e na misericórdia de Deus. Mas, enquanto antes se enfatizava a resposta apropriada

<sup>31</sup> Alguns críticos deduzem da passagem o que chamam de um "futuro nacional" para Israel. Eu não consigo perceber tal coisa no texto, que está simplesmente preocupado com pessoas se tornando crentes.

<sup>32</sup> Isso fica muito claro a partir da insistência na fé em Romanos 11.23.



através da fé e não das obras, há agora uma mudança para a gratidão, para se oferecer uma ação de graças a Deus, entendida como a consagração dos leitores ao Senhor. Apresenta-se então um novo modo de viver, não ditado por este mundo pecador, mas pelas mentes transformadas por Deus. Paulo retoma resumidamente a metáfora do corpo, desenvolvida de forma mais completa em 1Coríntios 12, para afirmar que em Cristo os membros de uma congregação se pertencem mutuamente e servem-se uns aos outros de diferentes maneiras, conforme a graça (*i.e.*, o dom do Espírito Santo) concedida a eles. De acordo com esse conceito de mutualidade, o autor desenvolve uma ética do amor que culmina num repúdio à vingança desencadeada pelo mal cometido entre os homens. Tais atos serão julgados por Deus.<sup>33</sup>

O tema do amor é crucial para Paulo (Rm 13.8-10). O amor é visto como o modo pelo qual a lei é cumprida, compreendendo-se que todos os mandamentos podem ser considerados como a realização do mandamento de amar o próximo. A implicação dessa declaração é que as exigências da lei serão cumpridas pelos cristãos, embora não estejam debaixo da lei, mas sob a graça. No entanto, os mandamentos em questão são os de ordem moral e, apesar da falta de uma diferenciação clara nos escritos de Paulo, a hipótese de que, na prática, Paulo fazia uma distinção entre os preceitos morais e os mandamentos rituais judaicos pode ser o melhor modo de lidar com o problema.

Também digno de nota aqui é o modo pelo qual Paulo urge uma nova vida com base no fato de que a salvação (*i.e.*, a manifestação final da salvação na vinda de Cristo) está agora temporalmente mais próxima (Rm 13.11-14). Por que isso deveria ser uma sanção? Essencialmente, o cerne da questão está em que a noite das trevas será logo sucedida pela luz do dia. Os crentes já pertencem ao dia e devem se manter sempre prontos para a sua chegada para não serem pegos dormindo e, assim, excluídos desse momento — exatamente a mesma argumentação que consta em 1Tessalonicenses 5.1-11. A imagem permite a Paulo condenar o tipo de pecados associados com a noite e exigir que as pessoas se vistam com roupas apropriadas para o dia. Mais uma vez está implícito que a escolha entre fazer o bem ou o mal está em suas próprias mãos.

Em Romanos 14.1-15.13, é discutido o problema prático dos crentes vivendo juntos na congregação. A congregação incluía pessoas que divergiam em sua atitude quanto à observância das festas e das restrições à alimentação, de um modo semelhante, mas não idêntico, à questão discutida em 1Coríntios 8-10. Paulo defendendo o direito de ambos os lados conviverem de seu próprio modo, desde que os dois tipos de prática possam ser entendidos como guiados pelo desejo de honrar a Deus, devendo haver liberdade para a diferença de opinião sobre como isso deve

<sup>33</sup> Um curto trecho de Romanos 13 desenvolve uma teologia do estado, que reconhece a existência de governantes e de sua autoridade, a qual deriva de Deus. A pergunta sobre o que acontece quando os governantes não se comportam conforme a justiça de Deus não é levantada; a norma, portanto, é que os sujeitos os obedeçam. Paulo também não apresenta a questão do consentimento dos sujeitos dado aos seus governantes, o que seria uma impertinência acadêmica na situação do Império Romano.

ser feito.<sup>34</sup> O importante é que, independente do que as pessoas façam, elas ajam de modo a honrar o Senhor<sup>35</sup> e também se comportem amorosamente com os seus irmãos cristãos. Existem coisas mais importantes do que a comida e a bebida dos homens. O reino de Deus diz respeito ao estabelecimento de uma comunidade na qual a paz e a harmonia mútua — fazer o que é certo e alegrar-se nos dons de Deus — tornam-se possíveis pela influência do Espírito Santo.

Essa seção, portanto, é um apelo para a unidade na congregação, de forma que as pessoas possam juntas glorificar a Deus. O propósito de Deus, confirmado pelas Escrituras, é que judeus e gentios devam juntos glorificar a Deus. Cristo veio como servo dos judeus para confirmar as promessas de Deus a Abraão e a seus outros antepassados, mas as promessas reservavam um lugar para os gentios entre os adoradores de Deus.

Por fim, Paulo comenta que o objetivo de suas palavras se prende à preocupação com a conversão dos gentios, a qual o apóstolo vê como um tipo de oferta que ele deve trazer a Deus como seu serviço particular (Rm 15.14-33). O serviço, no entanto, não é algo que Paulo faz. Antes, é Cristo quem opera nele por meio do Espírito. Desse modo, o autor pôde pregar o evangelho por toda a região entre Jerusalém e o oeste da Grécia, e pode agora estender as suas visões para incluir o ocidente do mundo conhecido, contanto que os seus amigos orem por ele a fim de que possa se esquivar das dificuldades em Jerusalém e consiga viajar para Roma e, depois, para a Espanha. Sabemos que ocorreram dificuldades em Jerusalém e que a visita de Paulo a Roma foi adiada — o missionário acabou se tornando um prisioneiro. Se ele viajou para o ocidente mais tarde, tal informação não se pode afirmar com certeza, mas, não obstante, o evangelho seguiu o seu caminho (2Tm 2.9). A epístola termina com uma longa doxologia que resume de um modo novo alguns dos principais ensinamentos doutrinários sobre o evangelho que Deus há muito planejara, anunciado pelos profetas e finalmente revelado, de forma que todas as nações pudessem crer.

## TEMAS TEOLÓGICOS

**Os principais assuntos.** Vimos que muitos dos temas centrais da teologia de Paulo são abordados nessa epístola. Essencialmente, Paulo apresenta e defende a sua missão aos gentios e o evangelho no qual ela se baseava, mas sempre no contexto de que o evangelho é “primeiro do judeu”. Ele mostra que todos, judeus e gentios, são pecadores sob julgamento divino e todos podem ser justificados pela fé em Cristo, independente da exigência de ser circuncidado e cumprir o restante da lei.

<sup>34</sup> Isso é admitidamente arriscado, pois é muito fácil que as pessoas se convençam de que os seus hábitos herdados, ou os seus preconceitos, estejam honrando a Deus.

<sup>35</sup> É importante que Paulo se refira a Deus e ao Senhor (Jesus) lado a lado nesse contexto. É Cristo quem foi designado por Deus como o Senhor, que é o juiz de todas as pessoas, e portanto, elas respondem a ele.

Isso é possível por causa da morte de Jesus, entendida como um ato de redenção com poder de livrar dos pecados que tornam as pessoas culpadas e sujeitas ao julgamento colérico de Deus. O padrão da fé, como o meio para a justificação, é estabelecido a partir do caso de Abraão. Qualquer sugestão de que a justificação pela fé, em vez da obediência à lei, resulta numa vida imoral de desobediência à vontade de Deus é refutada pelo fato de que os crentes são libertos da escravidão do pecado pela união com Cristo e pelo dom do Espírito. Os crentes têm a obrigação de viver uma nova vida de obediência a Deus, que resulta no fruto correspondente.

Tudo isso suscita a questão da lei e a suspeita de que Paulo a esteja depreciando. A insinuação é rejeitada, uma vez que a lei é a lei de Deus. Ela não causa o pecado, mas antes expõe o pecado que já se encontra oculto na vida das pessoas, mas a lei não pode capacitar as pessoas para superar o pecado, pois, para que isso seja possível, é necessário o poder do Espírito de Deus. Portanto, a lei e o Espírito formam uma espécie de antítese. Há conseqüentemente uma obrigação para os crentes de viver pelo Espírito e não mais por sua antiga natureza, que é dominada pelo pecado.

Paulo se depara com o fato desapontador de que os judeus não respondiam do mesmo modo ao evangelho, ou na mesma extensão, que os gentios, embora alguns o fizessem. Isso não significa que Deus rejeitasse seu povo escolhido, mas, ao contrário, eram os judeus que se recusavam a aceitar que uma relação correta com Deus passasse pela aceitação de sua obra em Cristo e não através dos esforços de agradá-lo pelas obras da lei. Essa recusa constante pode ser entendida como fruto de um endurecimento, isto é, um julgamento divino sobre aqueles que não creram num determinado período, durante o qual a missão aos gentios prosperou. Paulo acredita que uma vez que se completasse o número de gentios que aceitem o evangelho, então os judeus em geral veriam o que haviam perdido e, desse modo, seriam salvos.

Por fim, Paulo desenvolve uma ética do amor para a vida em comum de judeus e gentios na igreja. Tal ética, com efeito, cumpre a lei, mas ao mesmo tempo permite a diversidade na prática de alguns assuntos, desde que a diversidade seja acompanhada por uma relação de amor mútua por parte dos que pensam e se comportam diferentemente.

Assim, em resumo, são esses os principais assuntos teológicos de Paulo na epístola. No curso de seu desenvolvimento, uma extensa gama de outros tópicos é inevitavelmente expressa.

**A soberania de Deus.** Vimos até aqui que, por um certo ângulo, Romanos pode ser entendido como uma teodicéia, uma justificação de Deus, conforme ele seja compreendido como Deus e Pai de Jesus Cristo e dos crentes cristãos. O conceito paulino de Deus em Romanos corresponde a um ser soberano, com autoridade e poder sobre todo o universo. Ele enfatiza o amor de Deus pelos pecadores, demonstrado no envio de seu Filho para salvá-los (Rm 5.6-8), e pelos crentes, expresso em seu poder de libertá-los de todas as forças hostis que se formam contra eles e levá-los no fim àquele estado de glória que lhes predeterminou (Rm 8.31-39). Paulo também toma por certo que Deus julgará aqueles que lhe são hostis e os sujeitará

à sua ira no julgamento final. O fato de que a salvação depende do poder e amor soberano de Deus cria várias tensões que devemos reconhecer, embora admitindo que os seres humanos não podem solucioná-las completamente. Duas áreas requerem atenção em particular.

*O problema entre pecado e santificação.* O primeiro é o problema entre pecado e santificação. Deixadas por si mesmas, todas as pessoas estão sob o domínio do pecado e, embora possam querer se libertar e eventualmente fazer o que é bom e certo, elas, no entanto, não podem escapar do pecado e, no final das contas, da morte. O resultado da crença em Cristo é que as pessoas são libertadas do poder do pecado, podendo ser consideradas "mortas" para a sua autoridade sobre elas exercida, e estão agora livres para obedecer a Deus (Rm 6.19-23). A liberdade do crente não é a liberdade no sentido de uma permissão ou autorização para fazer o que lhe convém, antes, é uma libertação do poder do pecado, de forma que o fiel tenha o potencial de se tornar obediente a Deus.

Desse modo, os crentes conseguem o poder para obedecer a Deus graças ao poder do Espírito, o qual substitui o poder do pecado em suas vidas. Mas, ao mesmo tempo, eles podem ceder à dominação do pecado, necessitando portanto serem advertidos contra tal possibilidade. Há uma situação paradoxal na qual os crentes podem ser controlados pelo Espírito de Deus, sem o qual não poderiam cumprir o desígnio de Deus, e, no entanto, precisam ser ordenados a fazê-lo e advertidos contra o perigo de sucumbir novamente ao pecado. Trata-se da mesma situação que vimos em Gálatas 5, onde se diz aos crentes que se caminharem pelo Espírito não atenderão aos desejos da carne, mas, não obstante, eles devem ser instados a caminhar pelo Espírito. Nesse ponto de Romanos, os crentes são considerados como os que morreram com Cristo, sendo portanto o povo que caminha pelo Espírito, e, no entanto, eles precisam ser ordenados a não se render ao pecado e lembrados de que não devem seguir a carne, mas o Espírito (Rm 6.13; 8.12-13). E Paulo evidentemente sabe que existe uma experiência de saber o que é bom e ainda assim não fazê-lo, da qual ele pode ser libertado por Cristo (Rm 7.24-25).

Nenhuma explicação é dada sobre como os crentes, que foram crucificados e ressuscitados com Cristo, e receberam o Espírito, ainda incorrem em pecado e precisam ser exortados a não pecar. Há aqui uma tensão entre o poder dado por Deus e a liberdade humana, a qual com certeza é capaz escolher não fazer o que é certo. Podemos, além disso, reconhecer que o poder divino pode agir nas vidas humanas em resposta à oração, com a implicação de que isso não ocorreria independente daquele que ora. Paulo acredita verdadeiramente que as orações de seus leitores podem alterar de modo significativo o que acontece a ele (Rm 15.30-32).

*O problema entre eleição e fé.* Trata-se das tensões existentes em relação à crença, descrença e à vontade de Deus. No texto em estudo, há passagens tradicionalmente tomadas como significando que Deus escolhe de antemão aqueles a quem pretende salvar, os quais chama e, então, produz todo o processo que os leva à justificação e conseqüente glorificação (Rm 8.29-30). A implicação parece ser que, de algum modo, Deus também produz a resposta de fé ao evangelho por

parte dos crentes, embora isso não seja de fato dito. De modo similar, declara-se que Deus pode endurecer certas pessoas de forma que não lhe respondam, do faraó à atual geração de judeus incrédulos que rejeita o caminho da salvação pela fé (Rm 9.18; 11.7-10, 25; cf. 2.5).<sup>36</sup>

Uma abordagem de grande alcance feita sobre essas passagens está relacionada particularmente com Agostinho e Calvino. Com base nas declarações que se referem à escolha de Deus das pessoas a serem salvas e à preparação de outras para a destruição, os dois teólogos postularam que Deus tem total controle sobre os seres humanos e elege alguns para a salvação, enquanto exclui outros. Os últimos são abandonados ao julgamento que recai sobre os seus pecados, pois são considerados responsáveis por seus atos pecaminosos, e Deus pode até mesmo endurecê-los em sua incredulidade. Os primeiros são aqueles, e somente aqueles, por quem Cristo morreu, e Deus produz neles a fé e o arrependimento, para que sejam justificados, e os preserva na fé, a fim de que não decaíam da condição de seu povo. A oferta da salvação não é, portanto, universal no sentido de que Deus dá a oportunidade de salvação para todas as pessoas. Embora os defensores dessa visão insistam que a morte de Cristo seria adequada para todos, eles acreditam, no entanto, que Cristo morreu apenas pelo povo escolhido por Deus para ser salvo. Porém, tal restrição não significa que uma pessoa que deseje crer esteja impedida de fazê-lo porque não foi escolhida, entretanto os que desejam crer e de fato crêem o fazem pela ação secreta de Deus. Ele está executando um plano na história, em que os israelitas como um todo são endurecidos e não crêem, enquanto os gentios em geral têm fé, mas depois, na seqüência, o endurecimento dos israelitas se acaba e “todo Israel” será salvo.

Essa compreensão da teologia de Paulo é amplamente aceita, pois parece permitir ao leitor entender as palavras do apóstolo num sentido claro e literal. Porém são muitas as dificuldades em aceitá-la como a lógica subjacente do pensamento de Paulo.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> No caso destes, o endurecimento, pelo menos, é um julgamento temporário sobre a descrença. Além disso, o endurecimento é apenas parcial (Rm 11.25), pois alguns judeus não são endurecidos e, portanto, estão livres para responder ao evangelho. E a temporariedade refere-se às pessoas como um todo. Paulo estaria pensando que tal mudança em Israel afetaria as mesmas pessoas que eram agora contra o evangelho, ou pensava numa nova geração que não compartilhasse a incredulidade de seus pais e antepassados (numa analogia aos israelitas que saíram de Egito e morreram no deserto, mas seus filhos entraram na terra prometida)?

<sup>37</sup> Para tornar plausível essa interpretação deve-se recorrer ao conceito filosófico de compatibilidade, a hipótese de que o total controle divino das ações humanas e a liberdade humana para agir, e o homem ser assim considerado responsável, podem coexistir. Se uma tal hipótese é sustentável é uma questão altamente controversa. Outras propostas têm sido feitas. Um tipo diferente de solução para o problema foi feito por Jacobus Arminius, que afirmou que a eleição de Deus dos seres humanos a serem salvos dependeria de sua presciência sobre o que eles livremente fariam. Mais recentemente, alguns filósofos fizeram uso do conceito medieval do conhecimento médio como um modo de reconciliar a presciência divina e a liberdade humana. A complexidade dessas questões e a falta de um consenso podem ser vistas em James K. Beilby & Paul R. Eddy, eds., *Divine Foreknowledge: Four Views* (Carlisle: Paternoster, 2001).

Primeiro, ela contraria o evidente ensinamento nessa epístola e em outros lugares de que a morte de Cristo é universal em sua extensão e não limitada em sua intenção a um número restrito de beneficiários (Rm 5.18; 11.32).<sup>38</sup>

Segundo, tal lógica faz Deus parecer injusto na medida em que ele arbitrariamente dispensa misericórdia a alguns e não a outros.<sup>39</sup> É verdade que Paulo defende a liberdade de Deus para agir dessa forma (Rm 9.15), mas a questão se refere mais propriamente ao fato dos seres humanos não serem capazes de compelir Deus a ser misericordioso, e não que Deus é arbitrário no seu exercício de misericórdia.

Terceiro, a linguagem de Paulo referente à predestinação se reporta ou ao que Deus pretende fazer com as pessoas que aceitam a fé, ou ao seu propósito de criar um povo para ele, e não a um possível plano de salvar alguns indivíduos específicos e não outros.<sup>40</sup>

Quarto, ele ora a Deus para que Israel possa se comportar de um modo diferente (Rm 10.1).<sup>41</sup> Mas, se Deus predeterminou todo o curso da história, a oração de Paulo seria insensata. A alternativa de que até mesmo as orações de Paulo seriam predeterminadas por Deus, da mesma forma como o seria a resposta de Deus. Nesse caso, porém, a oração não é de fato oração: a relação divino-humano deixa de ser um relacionamento entre pessoas e se torna mais uma encenação de um roteiro dramático.

Quinto, Paulo descreve como Deus pode apelar a pessoas obstinadas e ser desapontado por sua falta de resposta, o que, de certo modo, seria inconsistente com o fato de Deus tê-las endurecido (Rm 10.21). O apóstolo também se refere às pessoas que não persistem na incredulidade, como se crer ou não crer estivesse ao alcance de suas próprias forças (Rm 11.23). Paulo ainda tenta criar ciúmes em Israel em relação aos gentios, a fim de que desejem crer (Rm 11.14). Mas, se tudo fosse predeterminado por Deus, então Deus deveria ter predeterminado a

<sup>38</sup> I. Howard Marshall, "For All, for All My Saviour Died", in *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, ed. Stanley E. Porter and Anthony R. Cross (Carlisle: Paternoster, 2003), p. 322-46.

<sup>39</sup> O ponto em questão não é que Deus escolhe um indivíduo (como Paulo, Gl 1.15) em vez de outro para um propósito particular, nem que ele seja livre para fazer da forma que lhe convém (Rm 9.21), mas, antes, que Deus seja apresentado como escolhendo uma pessoa para ser salva e outra para ser perdida, apesar de que ambos são igualmente carentes de salvação. Ver Marshall, "For All".

<sup>40</sup> Embora o termo *eleito* seja freqüentemente adotado para se referir às pessoas que ainda não alcançaram a fé, mas que estão destinadas a alcançá-la (bem como aqueles que já a alcançaram), no uso paulino, a palavra indica as pessoas que já alcançaram a fé. O termo *eleito* (Rm 8.33; 11.7; 16.13; Cl 3.12) não é aplicado aos crentes potenciais, mas somente para os crentes efetivos, que obtiveram a salvação (ver Capítulo 9, n. 5). Quando Paulo fala daqueles a quem Deus predestinou em Romanos 8.29, ele está se referindo ao plano de Deus para salvar um povo para si, sem sugerir que Deus predeterminou quais indivíduos específicos farão parte desse grupo. O autor está afirmando que o propósito de Deus para tais pessoas é, no final das contas, glorificá-las.

<sup>41</sup> O que pressupõe que Deus possa influenciar as pessoas a crerem, em resposta à oração. Mas Paulo não diz, e nunca disse, que "o propósito de Deus é que X seja salvo, mas, para que isso aconteça, ele me instiga a orar por X, de forma que possa 'responder' à oração que pôs em meu coração".

descrença dos israelitas, a sua punição por aquilo que ele próprio havia predeterminado que os judeus fariam, endurecendo seus corações (já que a sua falta de fé era sua própria culpa), e a sua conversão, mais tarde, produzida por Deus mesmo.<sup>42</sup> Os propósitos de Deus podem ser levados a cabo por indivíduos que estão agindo aparentemente de forma livre e, mesmo assim, Paulo ainda registra que a atividade de Satanás pode se opor à obra de Deus e, por algum tempo, contrariar os planos divinos (1Ts 2.18; cf. Rm 16.25).

Sexto, conforme nós já vimos, de Romanos 9.30 em diante, Paulo fala das ações ou do fracasso dos homens em responder à iniciativa de Deus, sem dar qualquer indicação de que isso tenha sido predeterminado por Deus.<sup>43</sup> O autor nunca escreveu que suas pregações levavam à salvação de um grupo predefinido de ouvintes que certamente acreditariam quando ouvissem a mensagem, pois Deus assim o predeterminara. No final de Romanos 9, Paulo descreve como os gentios alcançaram a justificação pela fé, enquanto que Israel não recebeu a justificação porque escolheu o caminho da lei em vez do caminho da fé. Nesse momento, o apóstolo está atribuindo a salvação de um e a condenação de outro à presença e à ausência de fé, respectivamente, mas ele não diz que isso se deu porque Deus escolheu conferir fé aos gentios e negá-la a Israel.

As observações acima demonstram que tal forma [a teologia da predestinação] de entender Romanos é problemática.<sup>44</sup> Após tudo já haver sido dito e feito, acabamos ficando com um mistério que ultrapassa completamente nossa capacidade de compreensão, mas podemos pelo menos reconhecer que algumas soluções dadas a ele produzem problemas intratáveis. O mistério encontra-se em parte na impossibilidade de entender a relação entre Deus e os seres humanos, mas também na natureza e na realização do mal. Todos os intérpretes hão de reconhecer, no entanto, que o universo está decaído e o poder do mal ativo, e que não podemos explicar sua origem num universo criado por um Deus soberano. Devem aceitar ainda que esse Deus tem planos e age para concretizá-los, que trata as pessoas como pessoas e não como coisas, que há uma atividade chamada oração, à qual Deus dá respostas autênticas, que ele deseja que todas as pessoas sejam salvas e conheçam a verdade, e que certamente opera nas vidas humanas por meio do Espírito.

De algum modo, Paulo procura expor sua teologia à luz desses fatores, que estão, no final das contas, além da compreensão humana, pois não podemos entender completamente nem o mal nem Deus. Então, não surpreende que ele faça declarações que possam parecer contraditórias ou paradoxais, ou que, se tomadas em si mesmas e em termos absolutos, tornem-se enganosas. Paulo defende ao mesmo tempo a sua crença na soberania e liberdade de Deus, e a realização de seu

<sup>42</sup> Nessa visão, seria difícil negar a responsabilidade de Deus pelo pecado e pela incredulidade dos homens.

<sup>43</sup> Exceto, naturalmente, quando Deus endurece aqueles que já pecaram.

<sup>44</sup> Ver adicionalmente Ben Witherington III & Darlene Hyatt, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-rhetorical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004), p. 236-74.

propósito para povos e indivíduos, embora afirme que as pessoas são salvas ou perdidas dependendo de sua crença. O apóstolo reconhece que é o Espírito quem abre corações para receber o evangelho, mas, entretanto, as pessoas parecem mantê-lo sob seu controle, quer elas creiam ou não; quer elas desistam ou persistam na fé (*i.e.*, é possível resistir ao Espírito, Atos 7.51).

Temos assim um conjunto de declarações que indicam que as pessoas alcançam a justificação por crer e a perdem por não crer. O fato de Israel, em geral, fracassar em obter a justificação não é atribuído a Deus, mas à sua falta de fé.

Apesar disso, Paulo resolver citar as Escrituras para explicar que Deus temporariamente endurece os corações dos que não crêem. Ele também usa a metáfora do oleiro e dos vasos para explicar que os seres humanos não podem se queixar de Deus pelo destino que lhes reserva.<sup>45</sup> Ao menos teoricamente, todos os homens são tratados com justiça se julgados e condenados por Deus, pois todos são pecadores, mas o Senhor pode mostrar misericórdia se assim decidir. No entanto, o seu propósito último é mostrar misericórdia a todos, quer ela seja aceita ou não, e aplicar sua misericórdia com justiça, conforme é concedida a todos que estão na mesma situação lastimável e não restrita a um número limitado.

Deus não rejeitou Israel no sentido de fechar a porta definitivamente à fé no Messias em razão de sua rejeição até aqui. Há um remanescente escolhido pela graça (ou seja, os cristãos judeus que crêem) cuja salvação não depende das obras. Pode haver um endurecimento do povo de forma que ele não alcance a salvação, mas tal situação não é necessariamente definitiva e irrevogável. Na verdade, uma vez que os gentios cheguem à "plenitude", haverá uma mudança e será mostrada misericórdia a todo o Israel. Isso só pode significar que haverá israelitas com fé. Segundo Paulo, é fundamental que a justificação não esteja disponível em nenhuma outra base, exceto na fé. Devemos concluir que Deus, portanto, dá a Israel a oportunidade de crer por meio do evangelho que lhes é proclamado, ou que ele os compele a crer. Parte da terminologia sugere a primeira forma, Romanos 11.23: "Se não permanecerem na incredulidade", pois eles estavam "cortados por causa da incredulidade" (Rm 11.20), não porque Deus os fez descreer de forma a aniquilá-los!<sup>46</sup>

**Justiça e fé.** O entendimento de Paulo acerca do evangelho nessa epístola é expresso em termos de justiça e justificação. Mas o que se quer dizer com justiça e, em particular, com justiça de Deus? Em algumas passagens o termo está se referindo à justiça e à imparcialidade de Deus (Rm 3.5). Outras vezes, o autor

<sup>45</sup> Quando essa metáfora é usada em Jeremias 18, ela se refere à habilidade do oleiro de mudar sua idéia inicial sobre uma massa de barro específica, dependendo de como o barro se comporta. Não se afirma que o modo do barro se comportar depende de Deus, de fazê-lo se comportar assim.

<sup>46</sup> Paulo poderia acreditar numa mudança na mesma pessoa, pois seu horizonte temporal é limitado, enquanto nós tendemos a pensar numa mudança nas futuras gerações de judeus. Assim também, Paulo não parece considerar o problema dos gentios serem ignorados por Deus durante tantos anos, permitindo que muitos morressem sem ouvir o evangelho ou desfrutar de suas bênçãos. Esse é um verdadeiro problema da teodicéia.



deseja indicar uma entidade que Deus confere aos seres humanos, e que parece significar o atributo ou o *status* em virtude do qual os pecados não são considerados contra eles, possibilitando uma relação positiva com Deus. Aqui se estabelece firmemente a atitude de fazer o certo aos olhos de Deus, em lugar de fazer o mal. A proximidade entre os dois conceitos acaba por produzir enganos. O fracasso dos judeus, de acordo com Paulo, deve-se ao seu empenho em conquistar uma condição justa diante de Deus realizando as obras da lei (Rm 9.30-31), enquanto Deus atribui justiça aos que, em vez de obras, confiam nele como aquele que justifica o pecador (Rm 4.1-5). Porém, isso não significa que as pessoas não sejam obrigadas a fazer o que Deus ordena e apresentar-se como quem faz o que é justo (Rm 6.13,19). É incontestável a diferença entre realizar boas obras e ações justas, para se conquistar uma condição justa diante de Deus, e ganhar o seu favor e então realizar boas obras por se desfrutar de uma boa situação com Deus.

O fator crucial pelo lado humano na justificação é a fé. Frequentemente, esse termo é usado por Paulo sem se especificar o objeto da fé, pois ele deseja traçar um contraste entre fé e obra como dois modos antagônicos de ser justo diante de Deus. Entretanto, o autor fala de ter fé ou crer em Deus (Rm 4.3,5,24; 9.33; 10.11) e em Cristo (Rm 10.14).

Há um permanente debate sobre a expressão “a fé de Jesus Cristo”, cuja interpretação poderia ser “a fé em Jesus Cristo” ou “a fé demonstrada por Jesus Cristo” (Rm 3.22,26).<sup>47</sup> Com certeza, Paulo pode estar se referindo à fé (fidelidade) de Deus em contraste com a falta de fé (fidelidade) humana (Rm 3.3), no entanto, isso se apresenta no contexto da manutenção da aliança por parte de Deus, apesar das pessoas serem infiéis a ele. Porque falar da fidelidade de Cristo no contexto de sua morte pelas mãos dos pecadores (Rm 3.22) seria mais difícil de se compreender. Uma possível pista está em Romanos 5.19, onde a obediência de Cristo é o caminho da justificação em comparação com a desobediência de Adão, que levou à condenação. A obediência e a fé estão relacionadas em Romanos 1.5; 16.26. Em Romanos 3.26, aquele que depende da fé de Jesus poderia ser entendido como a pessoa que depende da fidelidade mostrada por Jesus ao morrer, ou como a pessoa que depende da fé em Jesus. A última interpretação é muito mais provável em vista do uso de Paulo de expressões com *ek* para expressar a qualidade pela qual eles vivem (Rm 2.8; 4.16 e, em especial, Rm 9.30). Tal fé é essencialmente confiança nas promessas divinas, como no caso de Abraão, e conseqüentemente confiança em Deus, e não em si mesmo ou em suas próprias ações.

**Israel e os gentios.** Já examinamos algumas das questões envolvendo os judeus e os gentios em nossa consideração sobre os propósitos soberanos de Deus. Romanos está particularmente preocupado com a natureza da igreja composta de crentes judeus e gentios, e como os dois grupos deveriam conviver. Mas isso é feito com

<sup>47</sup> Ver nota 36 do capítulo 8.

\* Preposição grega que pode ser traduzida por “de” ou “em”, conforme o contexto. (N. da T.)

base em considerações teológicas. Paulo, então, descreve os não-judeus no primeiro capítulo como pessoas que deviam conhecer Deus de acordo com sua revelação através da ordem criada, mas elas falharam em fazê-lo e se voltaram às práticas pecadoras e idólatras, sobre as quais Deus traz um julgamento permanente. Os gentios, portanto, participam da humanidade pecadora que se encontra sob a ira de Deus. Mas o evangelho pregado por Paulo, com base na revelação divina, oferece-lhes a justificação e a nova vida fundamentadas na fé, e não no cumprimento da lei judaica como o judaísmo exigiria. Paulo considerou-os como sendo enxertados ao povo de Deus, Israel, e mostrou-se preocupado com o fato de que pudessem desenvolver sentimentos de superioridade espiritual sobre os judeus não-crentes.

Quanto aos judeus, Paulo afirmou que eles não tinham uma posição superior em virtude da posse da lei, a não ser que a cumprissem, e de serem todos pecadores, exatamente iguais aos gentios. A descendência natural de Abraão e a circuncisão não lhes garantiam um lugar no povo de Deus. Mas, uma vez que eles haviam na realidade incorrido em pecado e a lei não os pôde salvar, precisavam ser justificados pela fé, exatamente como os gentios. É impossível dar qualquer outro sentido ao que Paulo diz senão que os judeus e os gentios podem ser igualmente justificados pela fé em Cristo.

Paulo pensa em "Israel" como o povo de Deus por meio de uma dimensão temporal na qual esse corpo começa com Abraão e se estende aos seus descendentes, primeiramente na linha específica de sucessão por Isaque e Jacó e os patriarcas, mas, ao menos na visão dos profetas, aberta aos gentios. A vinda do Messias, Jesus, parece revelar o fato de que nem todos os descendentes naturais de Abraão viviam pela fé e, desse modo, na visão de Deus, separaram-se de Israel, resultando daí que os gentios capazes de crer foram incluídos assim no povo de Deus. Embora Paulo descreva os crentes gentios como filhos de Abraão, ele parece reservar o termo *Israel* para os judeus, mas o autor distingue claramente entre judeus e judeus que crêem; os últimos são o verdadeiro Israel.<sup>48</sup> De qualquer modo, ele usa a metáfora da oliveira da qual alguns ramos são cortados e na qual um broto silvestre é enxertado. A oliveira representa o povo de Deus, do qual Deus corta os israelitas que não crêem e no qual insere os gentios que crêem.

É importante mencionar isso porque deixa claro que não há nenhuma substituição direta, no sentido da igreja substituir Israel como povo de Deus, na

<sup>48</sup> Essa distinção é encontrada em Romanos 9.6, onde "todos os descendentes de Israel" diz respeito aos descendentes naturais de Jacó, ou seja, os israelitas (Rm 9.4; 11.1), enquanto no final do versículo, Paulo evidentemente está pensando naqueles que "realmente" são Israel, isto é, os que verdadeiramente pertencem ao povo de Deus. Romanos 9.27 distingue entre a totalidade do povo e a sua parcela (o "remanescente") que será salva. De modo semelhante, Romanos 9.31 se refere às pessoas que não alcançaram a justificação (cf. Rm 10.19,21; 11.2,7,25, todos os quais geralmente se reportam a Israel como sendo desobediente e descrente). Quando Paulo diz por fim que "todo o Israel será salvo", ele está considerando tal povo como pecador e profetizando que, no final das contas, haverá um retorno em massa a Deus graças à vinda do salvador.

verdade, os gentios crentes são enxertados dentro do Israel crente. Mas ocorre um desenvolvimento em que o povo de Deus é agora definido pela fé em Cristo e não pelas marcas da identidade judaica (circuncisão física, festas e outras práticas judaicas). Mas o povo de Deus crente tem existido desde Abraão. Não obstante, seus membros, aos olhos de Paulo, parecem ter sido sempre uma minoria, um “remanescente”, e em seu tempo a massa do povo havia sido endurecida e não cria. Mas o endurecimento não duraria para sempre, e Paulo vislumbrou um dia quando o endurecimento cessaria e os judeus responderiam ao libertador que “desviará de Jacó as impiedades” (Rm 11.26).

O fato de Paulo falar que, ao término de tudo, “todo o Israel” será salvo suscita a questão chamada de universalismo. Trata-se da doutrina de que, no fim, todas as pessoas serão convertidas em povo de Deus, de modo que ninguém fique permanentemente sujeito à sua ira. Teria Paulo acreditado que todos os judeus e gentios seriam salvos ao final, reconciliando-se com Deus? Há ainda a explicação de Paulo de que, da mesma maneira que o pecado de um homem levou à condenação a todas as pessoas, assim o ato justificador de um homem resultou em justificação e vida para todos (Rm 5.18,19). Essas passagens foram tomadas para se inferir que Deus propiciará a salvação de todas as pessoas, pois, como a salvação se dá pela fé, a ação de Deus será a de levar todas as pessoas a finalmente ter fé, por algum tipo de persuasão e julgamento reformador pós-morte. A dificuldade inevitável com essa interpretação é que não há a mais leve indicação nos textos de qualquer ação desse tipo. O julgamento final, com as questões de vida ou morte, nunca é apresentado como outra coisa a não ser final. Os textos devem ser entendidos de algum outro modo que faça justiça ao contexto total do ensinamento de Paulo. O propósito de Romanos 5 é muito mais o de demonstrar por analogia que todos se tornaram pecadores devido ao pecado de Adão, e que todos podem ser salvos pela ação justificadora de uma pessoa, Jesus Cristo. Romanos 5.18, portanto, refere-se ao que está potencialmente disponível a todos, contanto que tenham fé. Em Romanos 11, Paulo tem em mente os que ainda vivem; aqueles que já morreram não estão, nesse momento, em seu horizonte. O autor pensa num número total de gentios sendo salvos — o que evidentemente significa todos os gentios que serão salvos — e, por “todo o Israel”, ele aparentemente designa todos os israelitas que serão salvos.<sup>49</sup> Paulo pode dizer isso porque acredita que o propósito de Deus é salvar os gentios e os judeus em grande quantidade.<sup>50</sup>

**A lei de Moisés.** O problema da atitude de Paulo sobre a lei já havia sido exposto em Gálatas. Os judeus eram diferentes de outras pessoas devido à aliança que Deus

<sup>49</sup> Isso pode soar tautológico, mas não é realmente assim. “Todo o Israel” é como “o número total de gentios”, o grande número daqueles que terão fé.

<sup>50</sup> Para uma discussão completa ver I. Howard Marshall, “The New Testament Does *Not* Teach Universal Salvation”, in *Universal Salvation: The Contemporary Debate*, ed. Robin Parry & Christopher Partridge (Carlisle: Paternoster, 2003), p. 55-76, e os outros ensaios no volume.

realizara com eles no Sinai, desse modo ratificando a sua escolha anterior de Abraão e de Jacó, e com essa aliança a lei foi confiada a Moisés, pela qual os israelitas deveriam viver como o povo de Deus. Paulo preocupava-se com a realidade do pecado humano e, na presente epístola, ele deixa claro que os judeus e os gentios pecaram. Os judeus procederam assim por desobediência à lei. Os gentios não possuíam a lei de Moisés, mas, não obstante, eles possuíam o conhecimento da lei de Deus em seu coração. E já existia pecado no mundo mesmo antes da lei ser promulgada. Além disso, a lei não pôde tornar as pessoas justas diante de Deus, já que elas a tinham quebrado. Essa declaração poderia significar duas coisas. Poderia significar que lei não dava às pessoas a capacidade de cumpri-la e, na prática, elas se achavam submetidas aos pecados. Mas também poderia significar que a lei não fornecia o perdão dos pecados e das transgressões já cometidos por aqueles que eram culpados de quebrá-la (Rm 3.19). O evangelho de Paulo ensina que Deus providenciou o que a lei não pôde fazer ao enviar seu Filho para liquidar o pecado, e possibilitar às pessoas viver pelo Espírito. O apóstolo enfatizou que a justificação ocorre independentemente da lei, mas, no entanto, a lei está mantida.

Desse modo, dois pontos vem à tona. O primeiro é que a justificação não depende do ato de fazer o que a lei demanda, mas da fé, que se relaciona ao que Deus fez na morte de Cristo. E mais, isso é verdadeiro para judeus e gentios. A importante conclusão é que os judeus precisam ser justificados exatamente do mesmo modo que os gentios. Assim, a posição deles como povo de Deus na aliança só é válida se crerem em Deus, em vez de se assentar em sua descendência de Abraão ou no cumprimento das exigências da lei.

O segundo ponto é que as exigências de Deus são cumpridas por aqueles que vivem pelo Espírito. A lei é, portanto, cumprida por estes, quer sejam judeus ou gentios. No entanto, Paulo insiste que as obras da lei não são mais exigidas, certamente não para os gentios e, possivelmente, não para os judeus. Todavia, o apóstolo defende que dentro da igreja os judeus são livres para cumprir a lei, enquanto os gentios estão isentos, mas cada um deve respeitar o modo de vida do outro e viver em paz e harmonia.

O termo *obra* é usado por Paulo de acordo com o seu significado habitual, ou seja, referindo-se às coisas que as pessoas fazem (requerendo algum esforço da parte delas). Uma "tarefa" pode ser imposta a um escravo por um mestre (Mc 13.34). Existem boas obras (Mc 14.6) e obras ruins (Jo 3.19). Não surpreende, portanto, que o julgamento de Deus seja realizado com base no que as pessoas fazem, embora nunca se discuta em termos gerais como Deus equilibra a quantidade e a qualidade das boas obras e das obras ruins, a fim de as comparar. Porém, dentro do judaísmo as obras exigidas por Deus estão registradas na lei (cf. Rm 2.15) e o princípio enunciado é: quem quebra um mandamento é culpado de quebrar todos, pois a quebra de um mandamento indica a rejeição da lei como tal (Tg 2.10). Paulo afirma que ninguém pode ser justificado pelas obras da lei (Rm 3.20). Nessas circunstâncias, embora os judeus pudessem afirmar pertencer ao povo de Deus (Israel) com base

em sua descendência de Abraão, cujo reconhecimento se dava pela circuncisão (no caso dos homens) e pelo cumprimento das outras exigências da lei, Paulo se preocupava com a real condição espiritual deles diante de Deus e com o resultado do julgamento final, deixando claro que a atribuição de justiça não ocorre com base no desempenho das obras demandadas pela lei (Rm 3.28). Ela depende completamente do ato justificador de Cristo e é concedida pela fé: a justiça é atribuída por Deus ao crente. Com base nessa compreensão da obra de Cristo e na exigência da fé, Paulo declara que aos gentios não se exige a aceitação da lei judaica.

**O Espírito Santo.** É notável que Paulo se refira ao Espírito especialmente naqueles contextos onde propõe uma comparação entre o judaísmo e o cristianismo: a lei e o Espírito colocam-se em pólos opostos (2Co 3; Gl). Isso é evidente em Romanos, onde há um contraste entre a incapacidade da lei em libertar as pessoas do pecado e o poder do Espírito em fazê-lo. Se os crentes não estão mais debaixo da lei, eles vivem pelo Espírito e são capazes de cumprir o que a lei ordena (Rm 8.2-4). A carne e o Espírito também se apresentam em oposição, a primeira conotando a natureza humana em sua fraqueza, condição pecadora e arrogância, ao passo que a segunda indica o poder divino que pode transformar a natureza humana, trazendo vida e ressurreição.

Apesar da ênfase no Espírito como um poder que é efetivo na vida dos crentes, contrapondo-se ao poder do pecado,<sup>51</sup> existem alusões de uma concepção do Espírito como uma pessoa independente que reside nos crentes (Rm 8.9) e que intercede por eles (Rm 8.26-27). O poder do Espírito também está presente na atividade do missionário (Rm 15.19). Cristo e o Espírito estão intimamente associados, de forma que o Espírito é chamado o Espírito de Cristo (Rm 5.9), e os mesmos eventos podem ser atribuídos a Cristo e ao Espírito. Portanto, ser elevado a uma nova vida, por meio da união com Cristo em sua morte e ressurreição, traz a libertação do poder do pecado e a capacidade de obedecer a Deus (Rm 6), ou seja, precisamente o que o Espírito possibilita aos crentes em Romanos 8. Paulo pode, além disso, falar dos dons do Espírito sem usar o termo em si (Rm 12.6-8).

## CONCLUSÃO

A Epístola aos Romanos, como vimos, corresponde plenamente à sua reputação como a epístola por excelência do *corpus* paulino. A necessidade de expor o seu entendimento do evangelho a uma congregação que não estava familiarizada com ele deu a Paulo a oportunidade para demonstrar, em detalhes, as suas doutrinas da justificação pela fé e da obra do Espírito no crente. No entanto, Paulo o fez de uma forma mais sistemática do que em Gálatas, onde o apóstolo tratou dos mesmos assuntos.

<sup>51</sup> Tanto o Espírito quanto o pecado podem ser personificados como mestres a quem as pessoas devem seguir e obedecer (Rm 6.19-23; 8.14).

## CAPÍTULO 13

# A EPÍSTOLA AOS FILIPENSES



Filipos foi a primeira grande cidade na antiga Macedônia a ser visitada por Paulo e Silas, quando rumavam para Europa partindo da Ásia (At 16.11-40). Mas a epístola de Paulo à igreja data de uma fase posterior, quando ele estava na prisão, seja em Roma (cf. At 28.16-31) ou em algum outro local, o que é menos provável. A epístola é essencialmente uma manifestação de amizade ou, melhor, de companheirismo entre Paulo, junto com Timóteo, e a congregação em Filipos, que foi considerada com afeto pelo apóstolo como uma cooperadora na tarefa comum da missão cristã (Fp 1.5). A igreja o havia ajudado por meio de suas orações (Fp 1.19) e doação (Fp 4.10-20).<sup>1</sup> Paulo compartilha informações sobre a sua situação de prisioneiro com o objetivo de encorajar os seus leitores (Fp 1.12-26) e escreve sobre outros contatos com a congregação por meio de Timóteo e Epafrodito (Fp 2.19-30). Ao mesmo tempo, há um forte apelo pastoral na epístola para que a congregação evite a dissensão e cultive a unidade, a fim de que não se torne fraca e incapaz de resistir à poderosa tentação de abandonar a sua fé em razão da ativa oposição (Fp 1.27-2.18; cf. Fp 4.2-9). Também havia um perigo para a igreja vindo da parte de um grupo de pessoas (os pastores rivais itinerantes) que aparentemente encorajava o ritual judeu e as práticas da lei como caminho para perfeição ou maturidade espiritual (Fp 3.1-4.1). Temos, desse modo, uma epístola que é moldada pela situação de Paulo, de seus leitores e pela interação entre ambos. A resposta de Paulo a essa situação na epístola é profundamente teológica e representa um típico uso de sua profunda teologia com fins pastorais.

---

<sup>1</sup> Esse elemento de amizade tem sido reconhecido como desempenhando uma importante função em muitas epístolas antigas. Tais epístolas contêm os elementos de atitude amigável, expressando a presença do ausente escritor da epístola e promovendo o diálogo ou a conversação entre o escritor e o réceptor. Ver John L. White, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia: Fortress, 1986).

## A NARRATIVA TEOLÓGICA

*Relato de oração (Fp 1.1-11).* A epístola começa com um relato de oração no qual Paulo encoraja os leitores ao afirmar que alegremente dá graças a Deus por sua cooperação na causa do evangelho e especificar mais precisamente que o seu pensamento está voltado para o contínuo aperfeiçoamento espiritual e para a cooperação da congregação na tarefa missionária. O primeiro ponto é o que teríamos esperado: a preocupação de Paulo com o crescimento de seus leitores em qualidades como amor, conhecimento e justiça; e ele acredita que as suas orações a Deus ajudarão a alcançar esse crescimento. O segundo ponto é mais surpreendente: inclui o apoio dos filipenses a Paulo por meio de suas doações, orações e pelo suporte pessoal dado através de Epafrodito, e, como parece provável, o seu testemunho de Cristo, apesar da oposição que eles sofriam de pessoas de fora da congregação. Já nessa seção destacam-se duas situações fundamentais na epístola: a alegria que Paulo sentia apesar das dificuldades enfrentadas por ele e seus leitores, e o sentimento de comunidade ou companheirismo, que surgiu da experiência comum da graça de Deus na obra que a igreja executou em seu benefício.

*A situação de Paulo examinada teologicamente (Fp 1.12-26).* Na parte principal da epístola que começa em Filipenses 1.12, após a conclusão do relato de oração, Paulo trata detalhadamente de sua situação. Isso é relevante visto que parte do motivo da epístola era deixar seus amigos a par de uma situação em que eles se envolveram pessoalmente através de Epafrodito. Ao mesmo tempo, é provável que Paulo relate as suas experiências de modo a encorajar os leitores para os seus momentos difíceis. Existem dois fatores principais na situação de Paulo.

Por um lado, há a sua prisão, que efetivamente não lhe dá liberdade para ser um missionário itinerante. Contudo, Paulo exemplifica os princípios de que “Deus faz com que todas as coisas concorram para o bem daqueles que o amam” (Rm 8.28) e de que, embora o missionário possa “ser preso como criminoso [...]; mas a palavra de Deus não está presa” (2Tm 2.9). Este último é o que mais interessa a Paulo. A sua prisão levou o conhecimento do evangelho a ser difundido entre as pessoas que o cercavam, de forma que, apesar de estar limitado em seus movimentos, ele pôde atingir pessoas que de outro modo poderiam não ser atingidas. Ao mesmo tempo, outros crentes foram encorajados e desafiados a testemunhar sem medo.

Por outro lado, existia a ameaça de ainda mais sofrimento e morte sobre Paulo. Parece mais provável que se tratasse de um fato relacionado de alguma forma à sua atividade como missionário e não da possibilidade de morte de causas naturais.<sup>2</sup> De um ou de outro modo, Paulo chegou a uma conclusão sobre tal

<sup>2</sup> Isso é certamente exigido pela referência a engrandecer Cristo no seu corpo em Filipenses 1.20, embora não negando que o modo no qual uma pessoa enfrenta a morte de causas naturais também possa exaltar Cristo.

eventualidade. Ele era capaz de reconhecer que a morte seria uma experiência desejável, visto que abriria caminho para estar com Cristo. Ao mesmo tempo, estava preparado para continuar a obra neste mundo, apesar de todo o tormento e dor que isso exigia. E ele estava convicto de que por enquanto esse era o chamado.<sup>3</sup> A crença de que o apóstolo se uniria novamente aos seus amigos é dominante.

A prisão e a ameaça de morte acabavam, assim, relativizadas quando comparadas à esperança de estar com Cristo e ao progresso do evangelho. E até mesmo a esperança pessoal do apóstolo é secundária ao seu interesse pelo bem das congregações que havia fundado.

**Ameaças à congregação (Fp 1.27-2.4).** Paulo, portanto, surge tanto como um exemplo para a congregação em Filipos quanto como um encorajador, e o foco da epístola passa agora ao modo de vida dos leitores. A sua vida cristã individualmente e como uma congregação está ameaçada de duas maneiras.

Primeiro, existe a tensão causada por ameaças de pessoas caracterizadas como oponentes. Desde o princípio, o estabelecimento de comunidades de crentes em Jesus, que o aceitavam como Messias e Senhor, sofreu a oposição de várias pessoas, entre as quais se encontravam aqueles que os fiéis tinham esperança de converter. São pessoas que se dirigem ao caminho da destruição, pois uma das fortes bases da crença cristã está em que os que rejeitam Cristo estão condenados ao julgamento. Por essa razão, repousa sobre os crentes a obrigação de compartilhar a sua fé. Mas eles também precisam manter firmemente a sua fé, sem a qual também sofrerão o julgamento. A vida cristã, portanto, implica toda espécie de sofrimento que possa advir da oposição externa à igreja.<sup>4</sup>

Segundo, existe uma ameaça à estabilidade da congregação devido ao surgimento de tensões e desunião internas. Se os cristãos não amarem e tolerarem uns aos outros e não se unirem no evangelho, então a congregação não poderá resistir às pressões externas, as pessoas ficarão sem apoio e se afastarão da igreja. A discórdia interna parece ter sido o principal problema em Filipos.<sup>5</sup>

Paulo tem duas coisas a dizer a respeito dessa situação. A primeira é continuar enfatizando que os cristãos devem estar preparados para o sofrimento. Eles devem perceber que o sofrimento por Cristo faz parte de seu chamado como crentes; faz parte de seu testemunho cristão da mesma maneira que foi para Paulo. A segunda

<sup>3</sup> Não é revelado como Paulo sabia disso. Dificilmente poderia ser apenas uma dedução de sua crença de que era mais necessário, para o bem da congregação, que ele permanecesse vivo para ajudá-los. Presume-se que seja um caso da iluminação profética de Paulo.

<sup>4</sup> É importante lembrar que, por mais que os cristãos e sua fé sejam indiferentes a muitas pessoas no Ocidente e no Hemisfério Norte, tratando-se de uma sociedade que é geralmente tolerante com as diferentes religiões, o mesmo não ocorre no mundo como um todo, e há mais perseguição de cristãos no presente século do que em qualquer período anterior da história.

<sup>5</sup> A esse respeito, ver especialmente Davorin Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (Leiden: E. J. Brill, 1995); o autor poderia ampliar bem mais a sua análise, mas apesar disso ele corretamente identifica uma triste realidade.



coisa, desenvolvida de modo muito mais completo, é a necessidade de união e harmonia interna na congregação.

Tal harmonia poderia surgir de dois modos. Uma possibilidade é que haja tolerância considerável aos diferentes pontos de vista, de forma que as pessoas não entrem em conflitos por diferenças de opinião sobre questões não essenciais. A outra possibilidade é que os membros se unam, pois estão de acordo sobre como devem pensar e agir. A primeira possibilidade está mais relacionada a formas de comportamento como padrões culturais. Em outro lugar, Paulo insiste que as pessoas devam acolher umas as outras, apesar das suas diferenças, como Cristo os acolheu, e não disputar sobre coisas que, no final das contas, não são de grande importância (Rm 15.7). Aqui, porém, o autor se preocupa mais com a segunda possibilidade, onde a discordância surge por motivos e objetivos egoístas, e a sua preocupação é que os crentes deveriam ter um objetivo comum em função do qual renunciariam às atitudes egoístas e vaidosas. Eles deveriam se preocupar com as necessidades mútuas, em vez de com sua própria satisfação. Em resumo, a vida da congregação deveria ser caracterizada pelo amor de uns aos outros. O amor recíproco e o conjunto de objetivos comuns são indissociáveis.

**O exemplo de Jesus (Fp 2.5-11).** Para reforçar esse ponto, Paulo cita o exemplo de Jesus, cuja atitude também deveria ser a dos crentes.<sup>6</sup> A linguagem cuidada de Filipenses 2.6-11, com sua prosa rítmica, é muitas vezes tomada para demonstrar o uso de uma composição anterior, um hino cristão que celebrava o ministério de Cristo, a qual foi então assumida na epístola para expressar os sentimentos de Paulo. Em minha visão, os argumentos contrários a ela ser uma composição de Paulo não se sustentam, e é mais plausível que o trecho seja obra de Paulo.<sup>7</sup> A composição divide-se em duas partes distintas.

Na primeira é descrito como um ser que possuía a natureza de Deus renunciou aos privilégios dessa condição e assumiu a forma de um servo humano de Deus, demonstrando uma obediência a Deus que se estendeu até a voluntariedade para a morte – e a mais sórdida das mortes.<sup>8</sup>

Na segunda parte, Deus passa a ser o ator, e a sua ação consiste em exaltar aquele ser à posição mais elevada que se poderia conceber: ao seu lado, e exigir de toda a criação que o reconhecesse como Senhor. A deferência é a devida a Deus, conforme o eco de Isaías 45.22-23 deixa absolutamente claro.

Dois pontos parecem estar implícitos nessa descrição. O primeiro é que a atitude de abnegação mostrada por Jesus é a atitude que deve ser cultivada pelos

<sup>6</sup> Essa interpretação de uma difícil frase (Fp 2.5) possibilita o melhor sentido (cf. NVI).

<sup>7</sup> Sobre a primeira visão, ver especialmente Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 2a. ed. (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983); para a segunda, ver Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995).

<sup>8</sup> A obediência foi, claro, a Deus. Afirmar que ele foi "obediente à morte", como se a morte fosse um mestre, seria interpretar mal o texto.

leitores. Eles devem negar a si mesmos, embora a sua condição não seja a mesma de Jesus. É verdade que a abnegação de Jesus era mais no intuito de obedecer a Deus do que o de servir às outras pessoas, o que seria de se esperar aqui. Contudo, uma vez que o chamado para servir aos outros é, no final das contas, uma expressão da obediência a Deus, a diferença não é significativa. Certamente, embora não esteja declarado aqui, a obediência de Jesus objetivava servir às outras pessoas. A questão, portanto, é principalmente uma abnegação para atingir algum outro propósito, e Jesus é o exemplo disso.

O segundo ponto é que Jesus é declarado como o Senhor, diante de quem todos devem se curvar e assim o confessar. O ponto não é explicitamente enfatizado, mas com certeza parece que a descrição funciona como uma convocação aos leitores para negar os seus desejos egoístas e, em seu lugar, obedecer a Cristo. A unidade na comunidade surgirá de sua obediência comum a Cristo e de confessá-lo como Senhor. Embora, em outro lugar, seja verdade que é prometido aos crentes que eles reinarão ou serão glorificados com Cristo (Rm 8.30; 2Ts 1.10), não há nenhuma indicação de que esse tema esteja presente aqui, ao contrário, o que se afirma é a exaltação de Cristo sobre os crentes.

Há um ajuste impreciso entre essa declaração sobre Cristo e seu contexto, visto que Cristo é obediente a Deus e a ele serve, e não a outras pessoas, sendo sua exaltação aqui não um paradigma do que acontecerá aos crentes, mas antes constituindo a base para a obediência dos crentes a ele. Isso possibilita o indício mais sólido para se suspeitar que a composição originalmente tinha por função algum outro objetivo diferente do proposto na epístola, mas tal fato não implica necessariamente que Paulo não tenha sido o seu autor. Temos, portanto, uma declaração cristológica cuja significação pode muito bem ser explorada por sua própria causa, em vez de simplesmente por sua relevância para os crentes desunidos.

**Aplicação para a congregação (Fp 2.12-18).** Desse modo, a abnegação e a obediência cristãs estão arraigadas na história de Jesus Cristo, e esse tema continua no restante da seção. Os leitores são especificamente chamados para a obediência e a "realização" de sua salvação. Essa expressão é ambígua, mas a opinião mais plausível é a de que ela se refira ao fato que Deus estar trabalhando "neles", em suas vidas. A vida "exterior" do crente é dirigida e potencializada por uma influência divina "interior". Embora Paulo não se reporte nesse ponto ao Espírito Santo como o agente divino, tal referência está provavelmente implícita.

A expressão prática dessa obediência é uma vida que se liberta dos desejos egoístas e se orienta rumo à perfeição e à liberdade a partir do erro. E a realização disso é algo de que Paulo espera poder exultar-se no dia de Cristo (*i.e.*, no dia do julgamento), quando a sua obra como missionário será justificada. Mas, o pensamento de exultação não é totalmente futuro. Ainda que Paulo esteja agora gastando a sua vida, como a oferta do vinho que foi despejado sobre um sacrifício, ele ainda pode se alegrar pela congregação em Filipos, acreditando que eles também se alegrarão com o apóstolo, apesar da sua condição externa de prisioneiro e da ameaça de morte.

**Companheiros na obra (Fp 2.19-30).** À primeira vista, a seção seguinte parece um movimento em direção à conclusão da epístola, visto que Paulo anuncia os planos de viagem e as possibilidades de seus companheiros e a sua própria. Teologicamente, a seção é notável por enfatizar a dominância da providência e bondade de Deus em relação a Epafrodito, pela conseqüente confiança expressa em relação aos planos futuros e pelo modo no qual a qualidade cristã dos cooperadores de Paulo é descrita em termos de compromisso total a Cristo, a Paulo e ao bem-estar da congregação.

**A ameaça dos judaizantes (Fp 3.1-21).** Em vez de concluir nesse ponto, porém, a epístola faz um brusco e um tanto inesperado retorno. Ou assim parece! Na verdade o que temos é uma ordem: "alegrai-vos no Senhor", que é seguida quase imediatamente pela referência a se orgulhar ("gloriar" na NVI) em Cristo Jesus. Uma das ameaças ao aperfeiçoamento espiritual dos filipenses era evidentemente a representada por um grupo de pessoas que se orgulhavam e depositavam a sua confiança naquilo que pode ser amplamente chamado de carne, quer dizer, as credenciais humanas, como a superioridade racial, ou os cumprimentos de certos rituais, como a circuncisão, ou o fervor humano pela realização de deveres religiosos, que em si mesmos poderiam ser completamente louváveis. Essas pessoas não apenas faziam tais coisas como os nascidos judeus ou convertidos ao judaísmo, mas evidentemente acreditavam que elas constituíam uma base para a garantia religiosa da aceitação de Deus e, conseqüentemente, da salvação. Tais indivíduos ainda os recomendavam da mesma maneira a outras pessoas, conforme já vimos em Gálatas. Em contraposição a essas fontes de confiança religiosa, Paulo apresenta Cristo e encoraja os leitores a depositar sua confiança apenas nele. É no Senhor que eles devem se alegrar e confiar, e não em si mesmos.

Dois temas estão contidos aqui. Primeiro, Paulo apresenta Cristo como a fonte da verdadeira justiça de Deus, ou seja, de uma adequada relação com ele, na qual o problema do pecado é tratado. É verdade que no contexto imediato a palavra *pecado* não é usada. No entanto, todo o ímpeto do parágrafo, no qual o objetivo é alcançar a justiça, mostra claramente que as pessoas não a possuem devido aos seus pecados, precisando, assim, de um novo *status*.

Segundo, Paulo insiste que o novo modo de alcançar a justiça cancela o modo antigo. O modo antigo era seguir os mandamentos da lei judaica. Esse modo não funciona. Ele seria uma tentativa de justificação levada a cabo pelas pessoas ("uma justificação por mim mesmo") conforme o que a lei prescreve, sendo substituído por uma justiça que vem de Deus, como sua dádiva, e não é recebida em função do nosso desempenho da lei, mas pela fé, entendida como a aceitação do que Deus faz para nós. Tão forte é a antítese entre as duas formas de justificação, que Paulo pode afirmar que agora considera tudo o que herdou ou alcançou pela forma antiga como uma verdadeira perda: ele agora o considera como esterco a ser descartado. Essa é talvez a linguagem mais forte que Paulo já usou com relação à condição e às realizações que se sujeitam à lei como modo de ser justificado com Deus. Tal expressão ocorre no contexto da linguagem extremamente violenta que

ele usa, quando se refere aos que fazem a circuncisão como “mutiladores da carne” (NIV), retomando até mesmo o epíteto judeu de insulto aos gentios – “cães” – de volta para os judeus (Fp 3.2). Em outra passagem, Paulo pôde falar da lei em termos mais positivos (Rm 7.12), mas aqui ele tem em mente a sua aplicação aos gentios como um elemento integrante da salvação. Cristo e a lei são incompatíveis como caminhos para a salvação.

O pensamento, porém, aprofunda-se ainda mais. Paulo não se preocupa apenas com a obtenção da justiça que Cristo proporciona. Ele a vê como parte de uma experiência total, da qual a essência é que Paulo “conhece” Cristo. O desejo expresso em Filipenses 1.21-23, portanto, retoma o centro da discussão. Paulo quer conhecer Cristo e ganhar Cristo. É evidente que a experiência da justificação não pode ser separada da experiência básica que todo conhecimento de Cristo significa. Até certo ponto isso fica claro em Filipenses 3.10, onde Paulo fala da participação nos sofrimentos de Cristo, tornando-se como ele em sua morte na cruz (Fp 2.8!), experimentando o poder de sua ressurreição e chegando à ressurreição dos mortos. Nessa espécie de resumo do assunto tratado em Romanos 6, Paulo diz que a fé é uma atitude na qual as pessoas estão de tal modo unidas a Cristo que elas participam em sua morte e ressurreição, e podem esperar para experimentar uma ressurreição final dos mortos. A morte é uma experiência complexa de morrer para o pecado, para as razões egoístas e as ações decorrentes. A ressurreição leva a uma nova vida de obediência a Deus pelo poder do Espírito que ressuscitou Jesus dos mortos. Mas, acima de tudo, há a experiência de conhecer Cristo, que aqui aparece como o elemento central na religião empírica de Paulo.<sup>9</sup> Isso está de acordo com outras expressões da natureza da experiência cristã, nas quais fica claro que o elemento decisivo não é tanto uma transformação do indivíduo ou uma bênção recebida, mas antes uma relação com Deus ou Jesus Cristo, que é semelhante ao conhecimento e ao amor de um ser humano. É essa relação que resulta na transformação e salvação do crente.

A referência a se alcançar a ressurreição dos mortos permite que Paulo passe da expressão intensamente pessoal da natureza da experiência cristã para a idéia de aperfeiçoamento e desenvolvimento, que ocorrem na relação do crente com Deus. Ele expressa isso em termos de “perfeição” ou “maturidade”. A relação com Deus é algo que se desenvolve do mesmo modo que uma relação humana, quando falamos de “conhecer melhor uma pessoa”.

A imagem muda agora conforme Paulo expressa a mesma idéia geral nos termos de um atleta que se dirige para o alvo. A maneira pela qual Paulo fala da necessidade de perfeição pode muito bem sugerir que havia outras pessoas ao redor que afirmavam que eles a tinham “atingido”. Certamente havia outras pessoas contra as quais o autor achou necessário advertir seus leitores. Elas eram

<sup>9</sup> A expressão “conhecer” Cristo é admitidamente rara em Paulo, mas resume a sua compreensão da relação central na vida do crente.

inimigas da cruz, o que faz mais sentido ainda caso sejam as mesmas pessoas descritas e implicitamente condenadas numa linguagem bastante forte no início do capítulo. Tais indivíduos se opõem ao tipo de religião que depende da fé e não das obras. A atitude das pessoas em relação aos atos da cruz funciona como um tipo de papel tornassol que revela a verdadeira natureza do relacionamento dessas pessoas com Deus. Não está claro se o que é condenado aqui é a pecaminosidade atual, ao se render à paixão e ao desejo, ou talvez a vanglória pelo cumprimento da circuncisão e dos sinais externos de judaísmo.<sup>10</sup>

Em comparação, os crentes são como estrangeiros residentes no mundo e, portanto, não se conformam aos seus modos, mas, ao contrário, ao padrão do reino do qual verdadeiramente participam, ao governo divino de Cristo, que já está empossado e a quem os crentes devem prestar sua obediência (Fp 2.9-11). Eles aguardam avidamente o tempo em que Cristo virá e os reinos do mundo se tornarão o reino de Deus, e o perecível se tornará imperecível (da mesma forma que em 1Co 15).

**Alegria, confiança e generosidade (Fp 4.1-23).** Com esse discurso apoteótico, Paulo chega ao fim da seção mais doutrinária de sua epístola. No restante, ele escreve mais no nível prático e pessoal. Há uma ênfase repetida na necessidade de união entre os crentes na congregação. Eles são encorajados a depositar a sua confiança no Senhor e, caso se alegrem ou exultem em alguma coisa, que o façam em Cristo. Eles podem estar certos de que, quando orarem, Deus suprirá todas as suas necessidades. Os filipenses estarão livres da ansiedade porque a paz de Deus reina em suas vidas.

Finalmente, Paulo reconhece o meio pelo qual os leitores expressaram a sua participação no evangelho de um modo tangível: o envio de doações por intermédio de Epafrodito, e ele compara as doações à oferta de um sacrifício, mas no sentido de uma oferta a Deus em ações de graça, e não como uma oferenda para remissão de pecado. A linguagem do sacrifício não é desconhecida no NT como um modo de caracterizar o serviço que é realizado em última análise para Deus (Fp 2.17; Rm 15.16; Hb 13.15-16; 1Pe 2.5).

## TEMAS TEOLÓGICOS

A partir de nosso exame da narrativa teológica de Filipenses, emerge a preocupação de Paulo com várias questões relativas à vida cristã de uma congregação que era afetada pela possibilidade de oposição externa à igreja e seu conseqüente sofrimento, pelos perigos de divisões internas e pela ameaça de algum tipo de grupo judaizante. O autor também estava interessado em reassegurar a congregação quanto à sua posição, sendo hábil em usar parte da epístola como um meio de alicerçar a parênese que ele lhes oferecia.

<sup>10</sup> O termo *carne* [em "mutiladores da carne"] poderia ser usado metaforicamente ou, melhor, mais literalmente.

**A relação de Paulo com Jesus.** O principal interesse de Paulo é com o avanço do evangelho, isto é, com a mensagem cristã e o processo de torná-la conhecida, para que assim as pessoas entrem numa relação contínua com Deus por intermédio de Jesus Cristo e formem uma congregação (Fp 1.5, 12, 27). Como em todas as suas epístolas, Jesus Cristo desempenha um papel crucial na argumentação. Paulo se refere a Jesus Cristo no começo da epístola para definir o seu próprio papel como seu servo e a condição cristã dos leitores (Fp 1.1), os quais são “os santos em Cristo Jesus”. Se a primeira parte da frase recupera uma linguagem do AT para identificá-los como o povo de Deus, reservado para pertencer a ele como o povo distinto e para mostrar isso por meio de várias características específicas; a segunda parte da frase mostra que eles devem tal condição à sua relação com Jesus Cristo. De modo semelhante, quando Paulo ora pelas bênçãos de graça e paz divinas, como parte de sua experiência, em sua saudação de abertura, o Senhor Jesus Cristo é nomeado ao lado de Deus Pai como a fonte dessas bênçãos (Fp 1.2; cf. Fp 4.19).

Um dos dispositivos mais importantes através do quais o significado de Cristo é apresentado na epístola aos leitores, e de fato ao longo das epístolas de Paulo, é o uso da expressão “em Cristo” ou variantes como “nele”. Uma breve pesquisa do uso em 1-2 Tessalonicenses já foi apresentada. A variedade de aplicação aqui em Filipenses é bem parecida. Às vezes, é o complemento natural de um verbo, como alegrar ou ser confiante “em Cristo”, ou seja, com base em Jesus e em quem ele é (Fp 2.19, 24; 3.1). Outras vezes, esse uso expressa como a conduta cristã deveria ser determinada pelo fato de que Cristo é o Senhor de seu povo e exige uma certa maneira de comportamento por parte dele (Fp 2.29; 4.2). O uso também indica a pessoa por meio da qual Deus age para o bem de seu povo, chamando-o para a salvação (Fp 3.14), protegendo-o (Fp 4.7) e generosamente satisfazendo as suas necessidades (Fp 4.19). Em muitos desses casos, a terminologia indica que os leitores têm uma relação íntima com Jesus por meio da fé nele (cf. Fp 3.9), e isso se revela de modo ainda mais forte quando é dito simplesmente que eles estão em Cristo (como em Fp 1.1,14; 3.9; 4.21). Aqui a linguagem sugere algum tipo de união com Cristo, talvez semelhante ao modo pelo qual Paulo pode falar dos crentes como partes do corpo que pertence a Cristo e do qual ele é a cabeça, ou, além disso, ao modo pelo qual João fala dos crentes estando em Cristo e Cristo estando neles.

Essa idéia de uma relação íntima com Cristo aparece novamente quando Paulo escreve sobre o seu desejo de conhecer Cristo e o poder de sua ressurreição, e sobre a participação em seus sofrimentos (Fp 3.10). Claramente, esse não é simplesmente um conhecimento sobre alguém, mas uma experiência pessoal em que Paulo participaria das experiências de Jesus. Existe uma grande ênfase nos efeitos poderosos dessa união com Cristo, pela qual a vida ressurreta de Cristo é compartilhada com Paulo, agora e depois da morte física. Ao mesmo tempo, a experiência envolve a participação de Paulo nos sofrimentos de Cristo. A referência aqui indica presumivelmente as dores e os sofrimentos associados à existência

cristã de todos os fiéis (Fp 1.29-30) e os de sua obra missionária (cf. 2Co 11.23-33), mas, ao mesmo tempo, certamente podemos ainda ver alguns paralelos com a declaração de Paulo, em outro lugar, sobre a união com Cristo em sua morte e ressurreição como experiência de todos os crentes (Rm 6.1-14; Cl 2.20-3.4). Há, portanto, uma intensa percepção de relação pessoal com Cristo nessa epístola. Para Paulo, a existência cristã não será entendida simplesmente em termos de crença num conjunto de doutrinas ou de um modo de vida, embora essas sejam partes integrantes dela; além disso, ela é uma experiência espiritual de uma relação com Deus por meio de Cristo. Eis uma das contribuições específicas de Filipenses a uma teologia bíblica: colocar tamanha ênfase nessa relação.

À luz desse entendimento básico da experiência cristã podemos agora apreciar mais completamente o que Paulo tem a dizer sobre a sua atitude com relação à morte no primeiro capítulo. É evidente que ele havia passado por alguma situação na qual a possibilidade da própria morte fora muito real, quer seja por doença ou pela ameaça de violência física. Naquela situação, ele foi nitidamente exposto à questão sobre o que lhe importava acima de tudo. Para enfatizar que para ele "o viver é Cristo", isto é, a oportunidade para conhecer Cristo e experimentar o seu amor (Fp 1.21). Mas se é esse o caso, segue-se que a morte física é um estado melhor, uma vez que leva o crente a uma união ainda mais íntima com Cristo. Isso colocou Paulo num dilema, pois ele estava ciente de que fora chamado a ser um missionário durante a sua vida terrena e para compartilhar a vida de Cristo com outras pessoas. Logo, deve aceitar e estar preparado para permanecer no corpo por tanto tempo quanto Deus exigir, em vez de ficar ansioso para estar com Cristo antes do tempo de Deus para assim acontecer (Fp 1.19-26).<sup>11</sup>

**A humildade e a exaltação de Cristo.** Tudo isso suscita da maneira mais urgente a questão sobre que tipo de pessoa seria Jesus, para que Paulo falasse sobre ele de modo tão maravilhoso. Como essa pessoa poderia ser o veículo pelo qual Deus opera, uma pessoa com quem se pode ter um tal tipo de relação espiritual? A resposta é dada dentro da epístola, numa outra passagem. Quando Paulo trata do problema da rivalidade que leva à desunião na congregação, ele usa vários argumentos (Fp 2.1-4), mas o principal é chamar a atenção para a atitude de Cristo Jesus. Ele é descrito como uma pessoa que existiu na forma de Deus e não considerou a sua igualdade com Deus como algo ao qual deveria se apegar ou tirar proveito (Fp 2.5-8).

Essa linguagem parece colocar Jesus no mesmo nível de autoridade do Deus Pai (como ele é chamado em Fp 2.11). É verdade que alguns estudiosos têm sugerido que nada mais pode ser deduzido aqui além de que Jesus na sua existência terrena compartilhou a mesma condição em que Adão foi criado, mas

<sup>11</sup> Isso parece sugerir que o crente entra nesse relacionamento consciente, íntimo com Cristo a partir do momento da morte, independente do tempo em que Paulo acreditava que a ressurreição do corpo deveria acontecer.

escolheu não tirar proveito dela.<sup>12</sup> No entanto, o uso do verbo *sendo* e o nítido contraste entre a condição original de Jesus e o modo pelo qual assumiu então a forma de um servo, adotando semelhança e aparência humanas, indicam muito decisivamente que Paulo está aqui descrevendo o que chegou a ser conhecido como a condição preexistente de Jesus, ou seja, o modo no qual existia antes de Deus Pai lhe enviar ao mundo para nascer de uma mulher (Gl 4.4) e viver uma vida humana. Essa linguagem não surpreende, dado que Paulo havia antes dito de Jesus ser um só Senhor ao lado de Deus Pai, que compartilhara com ele a tarefa da criação (1Co 8.6), e repetiria a descrição em outro lugar em todos aspectos (Cl 1.15-17). O pensamento de Paulo pode muito bem ter sido influenciado pelo modo como a Sabedoria foi personificada como o ajudante de Deus na criação e como seu mensageiro enviado ao mundo na literatura sapiencial judaica (Pv 8.22-31). Para Paulo, portanto, Jesus era um ser divino e, embora no sentido exato da palavra o nome Jesus tenha sido dado a ele no seu nascimento, o autor pôde usá-lo para a mesma pessoa nessa condição de existência com Deus, antes de seu nascimento.

O objetivo de Paulo nessa descrição não é simplesmente discutir a condição de Jesus antes do nascimento humano em si mesma. A questão toda na passagem é contrastar a posição de autoridade suprema desfrutada por ele com a situação que assumiu ao tornar-se um ser humano e, ainda mais importante, um ser humano que sondou as profundezas da abnegação e da obediência a Deus, ao se preparar para morrer. Em relação a isso, Paulo não explica o motivo de Jesus precisar morrer, ou melhor, por que Deus lhe exigiu que morresse.

Em outra passagem das epístolas de Paulo, o caráter da morte de Cristo como um meio de salvação é declarado com freqüência (por exemplo, Rm 3.25; 5.6-8,9,10); mas aqui o ponto é a vontade de Jesus: "Não façais nada por rivalidade nem por orgulho", o que estava deteriorando a vida da congregação em Filipos (Fp 2.3). Fica claro, portanto, que dizer não para o eu é o que Deus aprova. Porque Jesus estava preparado para morrer, Deus conseqüentemente o exaltou no lugar mais alto do universo, isto é, onde ele se encontrava antes, mas transformou-o ainda (e este é o fato novo) em objeto de adoração universal por todas as pessoas. Elas o reconhecerão como o Senhor, e a linguagem usada aqui, que é obviamente

<sup>12</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London: SCM Press, 1980), p. 114-21; com mais cautela em James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), p. 281-88. Há dois problemas distintos aqui. O primeiro é se há insinuações à história do Gênesis, de forma que se poderia justificadamente falar de uma "cristologia adâmica", na qual Cristo é compreendido em termos de comparação e contraste com Adão. Contra aquilo que talvez seja a visão consensual, ver especialmente Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1991), p. 263-68. O segundo problema é se a passagem designa um estado preexistente de Cristo; alguns defensores da cristologia adâmica tendem a negar isso, mas, como concorda Dunn, tal implicação não é necessária a essa posição.



baseada em Isaías 45.22-23, certifica com absoluta certeza que o termo *Senhor* aqui é o título de Deus Pai que ele conferiu a Jesus.<sup>13</sup> O ponto principal da passagem é que o humilde será exaltado, em outras palavras, que Deus aprova a abnegação, o espírito de autonegação e o recompensará. No entanto, isso não deve ser erroneamente interpretado como sugestão para que as pessoas egoístas se disponham a abandonar as reivindicações egoístas por um tempo, para finalmente e de modo duradouro serem exaltadas por Deus; isso seria um total erro de entendimento do que significa abnegação. Além disso, o contexto deixa claro que não existe virtude na abnegação em si mesma, no sentido do asceticismo: as realizações de Jesus foram para o benefício de outras pessoas, dando um exemplo aos leitores de preocupação “com o que é dos outros” (Fp 2.4).

Demetrius K. Williams chamou a atenção para o significado retórico (como ele o denomina) da terminologia da *cruz* nas epístolas de Paulo e especificamente em Filipenses, onde o apóstolo a usa numa situação de conflito, para recomendar um modo de vida que esteja em conformidade com o de Cristo e para advertir contra uma vida que fundamentalmente seja oposta à dele (Fp 2.8; 3.18).<sup>14</sup> Ele mostra como se pretende que o padrão de vida de Cristo (Fp 2.6-11) seja repetido na vida dos crentes (Fp 3.1-21 contém inúmeros ecos da passagem anterior).

Como resultado desse ministério em forma de “V” (pois Deus desce à terra e sobe novamente aos céus), Jesus possui agora o que tem sido chamado “pós-existência”, na qual, sem perder a sua humanidade, ele é hoje onipotente (Fp 3.20), pessoa espiritual, capaz de se relacionar com aqueles que nele crêem. Por conseguinte, Jesus pode agir como mediador das bênçãos de Deus para o seu povo. Dizer que “o Senhor está perto” (Fp 4.5) é reconhecer a sua disponibilidade para ajudar seu povo em suas necessidades. Tais relações serão percebidas por completo quando ele voltar do céu para terra numa forma corporal gloriosa, para ser o Salvador de seu povo, libertando-o da vida imperfeita neste mundo corruptível, e compartilhar com os salvos uma nova existência (Fp 3.20-21).

**O Espírito Santo.** Sendo o Senhor ressuscitado e exaltado, Jesus derrama o Espírito Santo (cf. Atos 2.33)<sup>15</sup> e as bênçãos conferidas por Deus sobre o seu povo, que podem ser atribuídas tanto a ele quanto ao Espírito. Desse modo, quando Paulo, em seus sofrimentos presentes, relata como está sendo confortado e salvo

<sup>13</sup> O termo é usado em outras passagens do Novo Testamento como um título de respeito dirigido a um ser humano, mas há passagens, como esta aqui, onde ele confere a mais completa conotação de autoridade divina.

<sup>14</sup> A tabela em Demetrius K. Williams, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), p. 26, mostra como a terminologia da cruz está essencialmente limitada aos textos de todos os evangelhos e ao *corpus* paulino (mais At 2.23; Hb 6.6; 12.2). Ela parece ser distintiva da dicção teológica de Paulo.

<sup>15</sup> Esse ponto não é explicitado por Paulo, que entende o Espírito como dom de Deus (Gl 4.6; 1Ts 4.8; cf. 2Tm 1.7; Tt 3.5). Não obstante, o modo como o Espírito pode ser chamado o Espírito de Cristo ou o Espírito de Deus sugere fortemente que o apóstolo não discordaria dessa proposição.

do perigo por Deus, ele o faz em termos da ajuda dada pelo Espírito de Jesus Cristo, uma expressão que demonstra como o Espírito está estreitamente associado a Jesus (Fp 1.19). A referência a “um só Espírito” [inicial maiúscula na TNIV], no qual os crentes devem permanecer firmes (Fp 1.27), diz respeito ao Espírito Santo que fortalece os cristãos (em vez de ser simplesmente metafórica).<sup>16</sup> Em Filipenses 2.1, a “comunhão do Espírito” não deixa dúvida de se referir ao modo pelo qual os cristãos juntos compartilham as bênçãos dadas pelo Espírito e são assim unidos uns aos outros; é notável como Paulo usa uma linguagem muito parecida ao se reportar à comunhão de Jesus Cristo (1Co 1.9). Até mesmo a adoração cristã a Deus também acontece pela agência do Espírito (Fp 3.3).

**Deus Pai.** Não se deve permitir que os importantes papéis de Jesus Cristo e do Espírito Santo em Filipenses obscureçam o lugar de Deus Pai na teologia de Paulo. Embora Jesus Cristo esteja quase literalmente do começo ao fim da epístola, e da teologia que ela contém (Fp 1.1; 4.21-23), não obstante o texto atinge o seu ápice numa declaração sobre a extraordinária generosidade de Deus agindo em Jesus, assim como numa doxologia que lhe é dedicada (Fp 4.19,20; cf. Fp 2.11). Tal culminância se ajusta ao papel de Deus ao longo da epístola. Uma semelhante linguagem doxológica é usada com referência ao propósito último da santificação dos crentes (Fp 1.11) e à exaltação de Jesus (Fp 2.11). É Deus quem está por trás da ação dos crentes e também se pode dizer que está em ação neles (Fp 2.13; cf. Fp 3.15), para proteger e predominar em suas vidas (Fp 2.27). E assim deve ser, pois é a ele que as orações de súplica (Fp 4.6) e ação de graças (Fp 1.3) são dirigidas.

**Vida nova em Cristo.** O caráter da nova vida em Cristo já foi esclarecido anteriormente. Dois ou três elementos surgem com especial nitidez.

Primeiro, é uma vida de crescimento e aperfeiçoamento espiritual. Isso aparece a partir do relato da oração de abertura que se ocupa completamente do desenvolvimento dos leitores no amor, conhecimento, pureza e justiça, a fim de que sejam irrepreensíveis até o dia de Cristo (Fp 1.9-11). Aqui, como especialmente também em 1Coríntios 1.7-8 e 1Tessalonicenses 5.23, é dedicada grande importância a se estar irrepreensível no dia em que Cristo vier.

Tais declarações levantam a questão se não há uma certa tensão entre as declarações sobre justificação e reconciliação, que parecem afirmar que os crentes não têm nada a temer naquele dia (Rm 5.1-11), e os textos em que o crescimento na santidade é aparentemente uma condição para a inculpabilidade naquele momento. A tensão desaparece quando observamos que Paulo parece acreditar que Deus completará essa inculpabilidade na vida de seu povo; ele é fiel, e ele o fará (Fp 1.6).

Em segundo lugar, há a situação na qual os crentes são expostos às vicissitudes da existência mortal, podendo sucumbir a elas, se não fosse pela misericórdia

<sup>16</sup> Ver especialmente Fee, *Philippians*, p. 163-67 (contra O'Brien, *Philippians*, p. 149-50).

de Deus (Fp 2.27).<sup>17</sup> As aflições do povo de Deus, e talvez especialmente as de seus missionários, são vistas no contexto da obra missionária. Poderia parecer que as decisões de Deus em relação ao que é melhor para os crentes sejam tomadas com referência às necessidades das congregações, e não em termos de preocupação pessoal com o povo em si (Fp 1.24). No entanto, essa seria uma impressão equivocada, pois a epístola testemunha a mesma preocupação de Deus com o seu povo enquanto comunidade com a qual ele se mantém numa relação de amor e cuidado. Os crentes podem confiantemente orar a Deus sobre cada aspecto de suas vidas (Fp 4.6). No nível interpessoal humano, também fica claro que as relações entre Paulo e seus convertidos não estão simplesmente no nível de cooperadores de Deus, mas também no nível da amizade e do amor genuínos. Porém, por eles serem todos crentes, esses dois níveis se fundem em um.

Tal elemento crucial na vida da igreja é resumido no termo *companheirismo* [tb. *cooperação, comunhão e participação*, cf. A21] (*koinōnia*) que funciona significativamente nessa epístola para indicar como os crentes participam das bênçãos de Deus, do Espírito Santo (Fp 1.7; 2.1) e da obra do evangelho (Fp 1.5), mas, ao fazê-lo, eles entram numa relação entre si mesmos e com Paulo (Fp 4.14-15). Esse tipo de cooperação inclui a participação nos sofrimentos de Cristo (Fp 3.10), mas carrega consigo a esperança de compartilhar a sua ressurreição.<sup>18</sup>

Terceiro, certamente nenhuma outra epístola paulina apresenta tão claramente a contínua obra missionária de uma igreja local. Paulo está em especial preocupado com o seu próprio papel na missão, e vimos como a tarefa contínua de maneira independente de ele estar em liberdade ou na prisão. O que é digno de nota aqui é a função nessa obra exercida pelas congregações que o apóstolo fundou, e que é vista de dois modos. Um dos modos é o apoio à obra de Paulo por um companheirismo que envolvia doações tangíveis de dinheiro e outros recursos, inclusive o envio de colegas para participar da obra de Paulo, mas também o oferecimento de orações, sem as quais, Paulo acreditava, a sua obra não poderia continuar com sucesso. Por outro lado, Paulo ao mesmo tempo esperava com confiança que a congregação local atuasse em conjunto pela fé do evangelho e retivesse a palavra da vida (Fp 2.16).<sup>19</sup> Parte do propósito do relato

<sup>17</sup> A importância do sofrimento como tema chave na epístola foi desenvolvida por L. Gregory Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), mas seu estudo menospreza o significado dos outros temas na epístola e pode deixar os leitores com a impressão errônea de que Filipenses não oferece mais nada além de uma teologia do sofrimento. Eu acho a análise retórica do texto, proposta por Bloomquist em defesa de sua hipótese, pouco convincente.

<sup>18</sup> O elemento primário do termo *companheirismo* é o da participação em alguma bênção ou tarefa comuns, normalmente por uma pluralidade de pessoas que são unidas umas às outras por essa participação comum.

<sup>19</sup> Essa frase é ambígua, podendo se referir a "reter" a palavra, mas, pelo contexto, também seria uma indicação para o testemunho ao mundo em redor, em particular por causa da frase imediatamente anterior sobre o resplandecer "como luminares no mundo".

sobre a situação que envolvia a sua prisão com a pregação do evangelho por pessoas movidas por diversas intenções — o que, não obstante, acabava sendo um meio de tornar Cristo conhecido — era o de estimular seus leitores a dar seu próprio testemunho, através de vidas irrepreensíveis na comunidade e do testemunho de Cristo.

### CONCLUSÃO

---

Assim como em 2Coríntios, Filipenses mostra como Paulo compreendia teologicamente suas circunstâncias e, em particular, a perspectiva da própria morte. No núcleo da religião de Paulo repousa uma relação pessoal de conhecer Cristo, embora não seja apresentada tão explicitamente em outro lugar como o foi aqui. Cristo é visto não somente como o Salvador, mas também como o padrão para a vida cristã. A ameaça judaizante conduz a uma declaração sucinta sobre a necessidade de se depositar a confiança na salvação somente em Cristo, e não em qualquer realização humana; aqui, a questão da autoconfiança que resulta da dependência sobre as obras da lei é especificamente abordada. A vida cristã deve se conformar com Cristo e a sua cruz.

## CAPÍTULO 14

# A EPÍSTOLA A FILEMOM



A mais curta das epístolas de Paulo pode parecer não ter muito a oferecer ao estudioso da teologia do Novo Testamento, mas possui sua pequena parcela de contribuição. A epístola é comunitária, dirigida a uma congregação, mas seu destinatário de fato é Filemom. De alguma maneira, o escravo de Filemom, Onésimo, havia cruzado o caminho de Paulo em sua prisão, e lá se tornara um crente cristão. Considerando-se que ele é descrito como “anteriormente [...] inútil”, a suposição habitual é que tenha cometido alguma injustiça ao seu senhor e fugido das conseqüências. Mas, agora que se tornara um crente, ele era uma pessoa mudada. Paulo desenvolveu um enorme afeto por ele e desejava mantê-lo ao seu lado para ajudá-lo como representante de Filemom e da congregação em sua obra missionária. Mas ele assim não podia fazer sem antes mandar Onésimo de volta ao seu senhor por direito, pedindo-lhe que o recebesse de volta, o perdoasse e o considerasse agora como seu irmão cristão; Paulo ainda manifesta a esperança de que Onésimo pudesse voltar para ajudá-lo. Implícita no pedido pode estar ainda uma esperança de que Filemom alforriasse Onésimo.

O principal significado teológico da epístola repousa no fato de que todo o apelo a Filemom é baseado no evangelho e no companheirismo que resulta dele. No prefácio da oração de abertura, Paulo dá graças a Deus pela fé e amor de Filemom a Cristo e ao povo de Deus (cf. Cl 1.4).<sup>1</sup> Então ele ora para que “o compartilhar da tua fé [de Filemom com Paulo e Timóteo] seja eficaz, pelo [seu] pleno conhecimento de que todo o bem que temos está em Cristo”; isso tem sido assim parafraseado: “[possa] a participação mútua, a qual é própria à fé cristã, ter o seu pleno efeito na realização de cada coisa boa que Deus quer realizar em nós, para nos conduzir na plenitude da comunhão cristã, *i.e.*, de

<sup>1</sup> É provável que Colossenses e Filemom tenham sido escritos aproximadamente ao mesmo tempo e, por isso, as semelhanças verbais entre eles não surpreendam.

Cristo".<sup>2</sup> Isso sugere que é quando Filemom e outros crentes compartilham a sua fé uns com os outros que todos crescem num conhecimento mais completo de todas as coisas boas que Deus deseja que os crentes tenham. Tal interpretação é fortalecida pela menção no próximo versículo de como o amor de Filemom encorajou outros crentes.

Com base na vida comum em Cristo, isto é, numa situação em que o escritor e destinatário são dominados por sua relação com o Cristo crucificado e ressuscitado, Paulo sente que tem a liberdade de dizer a Filemom o que é apropriado fazer. Não obstante, o autor apela por Onésimo com base no amor que existe entre os crentes. Ele o descreve como um filho a quem gerou, uma metáfora que pode apenas significar que Paulo trouxe Onésimo para a fé cristã, de forma que existe uma relação pai-filho entre eles.<sup>3</sup> Embora desejasse que Onésimo ficasse com ele, no entanto Paulo o manda de volta. A separação temporária de Filemom poderia ser o começo de uma relação eterna na qual Onésimo volta não mais como um escravo, porém mais do que um escravo, como um irmão amado para Paulo e para Filemom. Aqui, vemos como a relação escravo-senhor ou escravo-homem livre deveria ser transcendida na igreja por uma relação superior. Essa relação seria certamente verdadeira "no Senhor", quer dizer, no que diz respeito às relações entre pessoas enquanto crentes (cf. Cl 3.11). Mas Paulo também insiste que deveria ser verdadeira "na carne", ou seja, no nível humano. O escravo será tratado como um irmão — sim, como um irmão amado — e o senhor considerado como um irmão. Os comentaristas não estão certos se isso deveria ser interpretado como um pedido para libertar Onésimo, de forma que ele de fato não fosse mais um escravo, mas um irmão, ou se seria simplesmente um pedido para reconhecer até mesmo um escravo como irmão. O que está claro, à luz de quase dois mil anos de exegese e aplicação, é que no final das contas não se pode tratar um irmão como um escravo e que a escravidão é incompatível com a fé cristã. A igreja primitiva não chegou imediatamente a tal conclusão para os escravos em geral, e pode ser que o máximo que Paulo tivesse em mente fosse apenas a alforria de Onésimo para o serviço missionário.

No entanto, o texto é extremamente pungente. Filemom deve receber Onésimo de volta com alegria, como se fosse o próprio Paulo. E, tudo isso, apesar de Onésimo o ter prejudicado. Paulo se oferece para pagar por tudo, qualquer que fosse o custo, embora na próxima fala deixe transparecer que naturalmente Filemom não o pressionará sobre essa questão, pois ele já está espiritualmente em dívida com Paulo.

Todo o apelo é feito, então, com base no amor. Contudo, ao mesmo tempo, Paulo manifesta a esperança de que Filemom o "obedecerá". As implicações disso

<sup>2</sup> Josef Hainz, *KOINONIA: "Kirche" als Gemeinschaft bei Paulus* (Regensburg: Pustet, 1982), p. 106-8. A sentença está longe de um fácil entendimento.

<sup>3</sup> É muito provável que Paulo era velho o bastante para ser o avô do escravo, mas algumas linhas mais adiante o apóstolo também fala dele como um irmão.

não devem ser negligenciadas. Elas de fato sugerem, conforme podemos verificar em outros textos, que Paulo como um apóstolo podia exercer uma autoridade notável sobre as congregações e seus companheiros de missão, mas que ele nem sempre quis exercê-la e preferiu agir por meio da persuasão, com base no amor. Paulo fez o seu apelo “no Senhor”. Sendo um apóstolo, portanto um mediador da autoridade divina, o autor acreditava possuir a capacidade de saber o que o Senhor exigia das pessoas. Mas, em vez de simplesmente ordenar, ele procurou mostrar como o que era necessário fazer deveria partir da fé e do amor que os seus companheiros de fé possuíam.<sup>4</sup>

A epístola também é importante por mostrar como o ensinamento de que os crentes são um só em Cristo se realiza na terra, quando Filemom é confrontado com o problema concreto de receber de volta e perdoar um escravo que o prejudicou, e aceitá-lo como um irmão cristão com tudo o que poderia implicar para a relação interpessoal dos dois. A igreja cristã ainda deve aprender a mesma lição com relação às diferenças de classe social, diferenças de nível de renda, diferenças de sexo, diferenças de raça e diferenças de tribo.

Aqui, portanto, temos uma teologia da ação cristã, que mostra como um apelo pode ser baseado no evangelho e o efeito que tem na vida daqueles que o aceitam.

---

<sup>4</sup> James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996), p. 344-45, observa que *obediência* pode ser um termo mais suave em grego, expressando alguma coisa mais como “complacência”.

## CAPÍTULO 15

# A EPÍSTOLA AOS COLOSSENSES



Colossenses, assim como Efésios, é uma epístola cuja origem paulina é duvidosa para vários críticos, os quais acreditam que seu estilo literário e sua teologia diferem muito dos outros textos de Paulo, conforme se conhece das suas epístolas “principais”, e defendem a hipótese da autoria tardia por um discípulo ou seguidor de Paulo. Uma posição intermediária entre as teorias crítica e tradicional é ocupada por aqueles que propõem que a epístola pode ter sido em grande medida composta por Timóteo em nome de Paulo, o chamado co-autor. Em ambas as posições, tradicional ou intermediária, a epístola é um testemunho direto da teologia paulina, mas de uma fase posterior de desenvolvimento e, portanto, com novas ênfases e nuances.<sup>1</sup> A epístola é endereçada a uma congregação do campo missionário de Paulo, mas não pessoalmente evangelizada por ele, e foi motivada por notícias recebidas de Epafras, informando a ameaça de os crentes serem enganados por aquilo que Paulo chama de uma “filosofia”. A natureza desse ensinamento subversivo é muito debatida, mas parece bastante claro que combinava elementos judeus com diversas noções sincréticas das religiões da Ásia. Tal filosofia atribuía grande significado aos poderes espirituais que ameaçavam a vida humana. O meio de impedir sua influência encontrava-se em várias práticas ascéticas, e os anjos parecem possuir alguma função de proteger as pessoas desses poderes. Seus divulgadores acreditavam que Cristo não era mais forte do que tais forças e, portanto, seria insuficiente para superar sua influência.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Eu me referirei ao autor como sendo Paulo, uma vez que a epístola é escrita com uma mistura de primeira pessoa do plural e do singular, como outras epístolas paulinas, e porque aceito a teoria que defende ser Paulo o autor direto ou a autoridade por trás da epístola.

<sup>2</sup> Ver especialmente Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colosse* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995). Sua posição é criticada por Allan R. Bevere, *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), que acredita que o problema era a pressão para conformar a igreja ao judaísmo da sinagoga local, mas isso não responde adequadamente às referências aos poderes espirituais que sobrepujavam Cristo.



A epístola parece ter duas funções principais em tal contexto. Por um lado, Paulo faz uma apresentação típica de sua teologia, com uma ampla síntese do ensino geral primeiramente da doutrina e, depois, de suas implicações no comportamento cristão, tendo como base a sua condição de missionário responsável pelo bem-estar das congregações em seu campo. Por outro lado, a apresentação é deliberadamente moldada para ser uma resposta ao ensino enganoso que, vindo de fora, ameaçava a congregação novamente em relação à doutrina e ao comportamento.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

*Relato de oração (Cl 1.1-14).* Depois da saudação habitual, Paulo faz um típico relato de oração em duas partes. Ele dá graças a Deus pelo progresso espiritual da congregação usando a familiar tríade: a fé em Cristo, o amor de uns pelos outros e a esperança, para resumir assim as qualidades dos crentes. *Esperança* é aqui usada concretamente como o objeto de esperança que já está lá no céu, à espera dos crentes, ou seja, a glória agora dada em Cristo e que será compartilhada com o seu povo (Cl 1.27). É, portanto, a esperança da salvação futura que, em parte pelo menos, inspira a fé e o amor da congregação. O seu conhecimento era derivado da pregação do evangelho, que é comparado a uma planta que se espalha e cresce e dá frutos na forma de convertidos cristãos.

Uma vez que o amor é inspirado pelo Espírito,<sup>3</sup> é conveniente que Paulo registre sua intercessão pela congregação como uma oração para que Deus continue a influenciá-la, escolhendo o “conhecimento” como a qualidade primária de que seus membros precisam para desenvolver vidas que agrade a Deus — uma ênfase relevante em vista da ameaça representada pelo falso ensinamento. Mas, juntamente com o conhecimento, os crentes também precisam de força e perseverança para a vida cristã. A necessidade de força na vida cristã não é desconhecida nas primeiras epístolas, mas é particularmente proeminente nas últimas, e pode bem ter sido exigida devido aos ensinamentos sobre outros principados e poderes que estavam predominando. A seção termina lembrando os colossenses da necessidade de dar graças pelo evangelho, que é definido sucintamente como a nova vida no reino de Cristo,<sup>4</sup> que é o reino da luz, após o resgate do reino das trevas e o perdão dos pecados cometidos durante o tempo em que os crentes nele estiveram.

*Uma celebração de Cristo (Cl 1.15-20).* A deliberada menção a Cristo nesse momento possibilita a Paulo transitar para uma passagem em que celebra Cristo

<sup>3</sup> Essa é a única referência ao Espírito na epístola (Cl 2.5 refere-se ao espírito de Paulo). Compare-se com as referências mais frequentes em Efésios.

<sup>4</sup> O reino é aqui o reino de Cristo e não o de Deus, o que mantém correspondência com a compreensão de Paulo apresentada em outro lugar (1Co 15.25; cf. 2Tm 4.1): é Cristo quem está reinando agora como o agente de Deus, até o momento em que ele entregará o reino a Deus. Contudo, Paulo também pode falar do reino presente como o reino de Deus (Rm 14.17; 1Ts 2.12) ou unir os dois nomes juntos (Ef 5.5).

e suas funções. Como em Filipenses 2.6-11, o texto apresenta-se numa prosa exaltada,<sup>5</sup> e supõe-se que se trate de uma unidade pré-existente, quer seja de Paulo, o que eu considero mais provável, ou de outro escritor. A passagem divide-se em duas partes: na primeira, Cristo é visto em relação ao universo e, na segunda, ele é visto em relação à igreja.

Na primeira parte, Cristo é a imagem de Deus, o que significa que ele reproduz Deus do mesmo modo que um filho reproduz o seu pai e mãe; a referência a Deus como invisível estabelece um contraste proposital com o fato de que Cristo surgiu na terra como um homem, sendo, portanto, visível. Ele também “é o primogênito de toda a criação”. É impossível que Paulo pensasse em Cristo como a primeira pessoa criada por Deus, ou como parte da criação, pois o próximo versículo declara categoricamente que tudo foi criado por ele, e cujo sentido é antes o de Cristo ser, desse modo, anterior à criação e superior a ela.<sup>6</sup> Essa anterioridade permite a Paulo afirmar a superioridade de Cristo sobre todos os seres poderosos do universo, seja quem for ou o que eles possam ser.<sup>7</sup> Como em 1Coríntios 8.6, Cristo é o criador e sustentáculo do universo, mas aqui o seu papel na cosmologia é desenvolvido e enfatizado de uma maneira sem igual.

Numa segunda declaração, quase análoga, Paulo então afirma que Cristo é a cabeça do corpo, isto é, da igreja.<sup>8</sup> Essa é a primeira vez que Paulo usa a metáfora do corpo de um modo tal que a cabeça é uma entidade separada e representa Cristo; compare-se com 1Coríntios 12, onde o olho, a orelha e o nariz podem ser distinguidos da cabeça e participam do simbolismo que é aplicado aos membros da igreja.<sup>9</sup> Cristo é o começo e o primeiro a ressuscitar dos mortos, de forma que ele é superior a todos. A implicação é que não há outra fonte de autoridade em relação aos crentes sobre a qual Cristo não seja superior. Não há ninguém mais que precise ser aplacado ou obedecido para que haja salvação. Todo o poder de Deus reside nele, não havendo sua distribuição entre outras entidades. E Deus escolheu Cristo para ser o meio de reconciliar todo o universo consigo, trazendo uma proposta de paz através da morte de Cristo na cruz.

<sup>5</sup> Essa expressão é mais adequada do que a definição comum de passagem poética.

<sup>6</sup> Se o conceito de sabedoria está por trás dessa compreensão de Cristo, então Provérbios 8.22-31 afirma claramente que a sabedoria existiu antes do universo criado. Nenhum cristão teria afirmado menos de Cristo.

<sup>7</sup> O que Paulo está listando aqui, como em outro momento, é provavelmente não sistemático e apenas um modo retórico de dizer “toda entidade poderosa”.

<sup>8</sup> Tem sido discutido por muitos estudiosos que originalmente toda a composição era cosmológica, que “o corpo” originalmente significava o universo e que Paulo remodelou e reestruturou-a, acrescentando a explicação que é “a igreja”; ver Ralph P. Martin, *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Exeter: Paternoster, 1972), p. 47. Apesar de sua popularidade, existem argumentos convincentes contra essa hipótese; ver a investigação detalhada de Christian Stettler, *Der Kolosserhymnus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).

<sup>9</sup> Os papéis individuais das partes do corpo concordam com o contexto, embora esse aspecto da metáfora não esteja de modo algum perdido (Cl 3.15; Ef 5.30).

*As conseqüências da condição superior de Cristo (Cl 1.21-2.7).* É evidente que essa obra fundamental sobre Cristo tem o duplo objetivo de insistir que Cristo é superior a todos os principados e poderes no mundo e na igreja, e que somente ele é o caminho de reconciliação do universo com Deus. É necessário mostrar que a reconciliação apenas se torna efetiva quando as partes afastadas fizerem a paz com o Deus, de quem haviam se tornado inimigas. Desse modo, Paulo lembra os seus leitores de como eles tinham sido reconciliados com Deus por intermédio de Cristo. Eles haviam participado da hostilidade do mundo contra Deus, mas agora se tornaram amigos de Deus pelo ato de Cristo ao morrer por eles. Uma vez que Cristo já fora apresentado como o Filho de Deus e, portanto, presumivelmente imortal, era necessário mencionar que ele morrera em seu corpo físico. O propósito da reconciliação é que Deus pode ter um povo sobre o qual nenhuma mácula ou culpa recaia no dia do julgamento.<sup>10</sup> Esse propósito será alcançado desde que os leitores permaneçam firmes na fé. A conclusão é que a posição atual deles também repousa na fé que depositaram em Cristo. A fé é a resposta ao ato de reconciliação de Deus em Cristo por meio do qual surge uma nova relação, onde ambas as partes estejam em paz uma com o outra. Eles devem perseverar na sua esperança, que era baseada no evangelho (cf. Cl 1.5-6), e novamente Paulo fala que o evangelho tem sido mundialmente proclamado. Essa é uma afirmação um tanto sensacionalista, pois foi proferida quando o evangelho não tinha ainda alcançado o oeste de Roma: ou é um exagero retórico, ou pode se referir a uma proclamação universal feita ao mundo no momento da exaltação de Cristo.<sup>11</sup> Paulo é um servo desse evangelho; ele não diz que ele é o único servo do evangelho.

Isso lhe dá a oportunidade para fazer um comentário sobre a sua missão. Ampliando a extensão de sua audiência (o "vós" em Cl 1.24 é mais abrangente do que apenas as congregações em Colossos e Laodicéia), Paulo se refere ao fato que não somente proclamou o evangelho, mas também sofreu por causa do evangelho e da igreja. A referência é presumivelmente à sua atual prisão (Cl 4.3), mas também ao tipo de experiências relatadas em 2Coríntios 11. Contudo, a comissão de Paulo é especial, visto que ele foi receptor do plano de Deus mantido em segredo por muito tempo, mas que é agora revelado,<sup>12</sup> isto é, que é Cristo quem dá às pessoas a esperança de glória futura, e essa esperança será revelada aos gentios porque estão incluídos, junto com os judeus, no propósito de Deus. Portanto, o segredo tem dois aspectos: Cristo é a base para a esperança na glória, e essa esperança é estendida aos gentios e não apenas aos judeus.

Assim, ao lado dos pontos anteriores que enfatizavam que somente Cristo é supremo no universo e na igreja, e somente ele é o reconciliador, temos agora o

<sup>10</sup> Cf. 1Coríntios 1.8; 2Coríntios 4.14; 1Tessalonicenses 3.13.

<sup>11</sup> Cf. 1Timóteo 3.16.

<sup>12</sup> Sobre o uso desse tema anteriormente por Paulo, ver 1Coríntios 2.7-10. Ele também é encontrado em Romanos 16.25-27.

outro ponto crucial, o de que os gentios estão incluídos na reconciliação e devem ouvir o evangelho. Portanto, o caminho estava preparado para suportar qualquer investida com a sugestão de que os gentios estariam excluídos ou de que deveriam seguir alguma outra via para serem salvos.

Uma outra questão preliminar precisa ser levantada. Paulo enfatiza como é importante que seus leitores sejam gratos pelo segredo que Deus revelou por meio dele. Pois todo o conhecimento que as pessoas precisam ter é encontrado em Cristo. Aqui está a base para desafiar qualquer coisa que os filósofos possam dizer sobre a necessidade de conhecimento adicional com base nas visões por eles concebidas. Que os leitores prossigam naquilo que lhes foi originalmente ensinado por Epafras e não sejam enganados por ensinamentos altissonantes que são na verdade humanos e não vêm de Cristo.<sup>13</sup>

**Resposta ao falso ensinamento (Cl 2.8-23).** Finalmente Paulo inicia o ataque à "filosofia" sincretista que estava ameaçando a igreja. Ele começa lembrando aos leitores que, como crentes cristãos, receberam a plenitude de Deus, visto que receberam Cristo, em quem reside toda essa plenitude. Tal surpreendente declaração vai além de qualquer coisa que Paulo já tenha dito, mas é o resultado lógico de tudo aquilo que foi dito sobre estar unido com Cristo, revestir-se de Cristo, Cristo que vive em Paulo (Gl 2.20) e receber o Espírito. O que é novo é o modo pelo qual Paulo vê Cristo como incorporando Deus em seu corpo. Mas novamente é o resultado lógico de tudo aquilo foi dito antes a respeito de Cristo ser a imagem de Deus, o Filho de Deus e até mesmo ser chamado de Deus (Rm 9.5). Talvez a ameaça imposta pelo falso ensinamento sobre os principados e poderes, com os supostos poderes divinos distribuídos entre eles, tenha levado Paulo a extrair as conclusões lógicas do seu primeiro ensinamento e reconhecer que Deus estava presente exclusivamente em Cristo, e, nesse caso, que por meio de Cristo o poder divino é transmitido aos crentes.<sup>14</sup>

Em seguida, Paulo insinua que os crentes não precisam ser circuncidados, pois espiritualmente experimentaram o equivalente ao batismo.<sup>15</sup> A circuncisão corporal era entendida como um símbolo externo da amputar o pecado do coração. Porém o batismo cristão, como um símbolo de purificação do pecado, mas também de união com Cristo na sua morte e, portanto, da morte para o pecado,

<sup>13</sup> Isso, na verdade, é asserção e não um argumento. Paulo impõe seu argumento aos leitores com base na autenticidade das revelações e do conhecimento que ele afirma haver recebido de Deus.

<sup>14</sup> Poderíamos ser tentados a pensar que essa declaração significa que, para Paulo, os indivíduos crentes são "divinizados", ou feitos divinos, e assim possuem uma condição semelhante à de Cristo. Em outra parte, Paulo afirma que os crentes estão sendo transformados em um estado glorioso (2Co 3.18), mas a realização plena disso é futura (Cl 1.27). Provavelmente, Paulo desejava expressar apenas que o poder divino está em tudo e em sua plenitude, ou seja, sendo um recurso à disposição dos crentes mais do que suficiente para contrabalançar o poder das forças hostis no universo.

<sup>15</sup> Arnold, *The Colossian Syncretism*, p. 296-97, duvida que os "filósofos" estivessem ordenando a circuncisão dos gentios convertidos de Paulo; contra ele ver Bevere, *Sharing in the Inheritance*, p. 65-73.

era análogo. Segue-se aparentemente que, uma vez ocorrida a circuncisão espiritual, não há necessidade da circuncisão física para os gentios.

Diz-se com freqüência que Colossenses vai além do que Paulo disse no capítulo 6 de Romanos, ao falar dos cristãos como havendo sido ressuscitados com Cristo, embora lá (afirma-se) a ressurreição ainda seja futura (Rm 6.5) e eles simplesmente vivam em novidade de vida (Rm 6.4). Trata-se de um mal-entendido sobre Romanos e Colossenses, uma vez que é evidente que o que Paulo diz em Romanos, em termos de novidade de vida (enquanto ainda neste mundo), é o mesmo que diz aqui e que pode ser apenas entendido como uma ressurreição espiritual. A diferença é que, em Romanos, Paulo fala dos crentes sendo batizados na morte de Cristo e sendo sepultados com ele pelo batismo, de forma que possam compartilhar a vida nova com o Salvador; ao passo que, em Colossenses, o autor afirma que os crentes foram com Cristo sepultados no batismo e ressuscitados. O que poderia sugerir que a vida nova é algo subsequente ao batismo em Romanos, mas simultâneo a ele em Colossenses; porém, enquanto Paulo deixa bastante claro em Romanos e em outra passagem que a ressurreição física será no futuro, ele ensina, também claramente, que os crentes já estão desfrutando a vida nova com Cristo (Rm 6.11; Gl 2.20). A diferença é verbal.

A questão básica é repetida em maior detalhe. Alguma confusão insignificante é possível, pois Paulo usa a *morte* para se referir a duas experiências diferentes: a situação daqueles que estão mortos no pecado e, assim, mortos para responder positivamente ao que diz respeito a Deus (Cl 2.13), e também à situação dos crentes que morrem para o mundo (Cl 2.20) e estão "sepultados" (Cl 2.12) pela união com Cristo em sua morte e permanecem vivos em Deus.

Dois fatos relacionados são então introduzidos. O primeiro é que essa união com Cristo na sua ressurreição era acompanhada pelo perdão dos pecados (cf. Cl 1.14). Paulo imagina uma lista de pecados cometidos contra Deus que é tomada e pregada na cruz em que Cristo morreu, conforme o costume de colocar um anúncio na cruz para indicar a ofensa pela qual o criminoso estava sendo punido (Mc 15.26). A conclusão é que Cristo sofreu pelos pecados e estes já não contam contra os pecadores: há perdão disponível para eles.

O segundo fato é que, na cruz, Cristo de algum modo triunfou sobre os principados e poderes. Quer isso signifique que Cristo desarmou esses inimigos ou que se livrou deles (nota da NRSV), conclui-se que os derrotou e, então, como um general romano que celebra sua vitória com uma procissão triunfal, ele os conduziu em correntes para a execução. Estes já não têm poder contra Cristo.<sup>16</sup>

*A vida como o povo escolhido de Deus (Cl 3.1-4.1).* Agora, ao final, vem a aplicação prática, a qual ocorre em duas partes.

<sup>16</sup> No sentido estrito, a metáfora usada aqui sugere que eles já não existem; Paulo pode, no entanto, querer dizer simplesmente que eles são impotentes onde a autoridade de Cristo é reconhecida.

Primeiro, se tudo isso for verdade, não há nenhuma obrigação por parte dos leitores de serem aceitas as sugestões de que as práticas judaicas devam ser observadas. Paulo ignora a circuncisão e se concentra nos alimentos e festas que afetariam a todos os crentes, judeus circuncidados e gentios incircuncisos. Tais prescrições já não são importantes, pois elas apontavam na direção de Cristo, mas agora que Cristo veio, esses indicadores não são mais necessários. Igualmente, não há necessidade de “falsa humildade”<sup>17</sup> ou adoração de anjos, que provavelmente se incluíam entre os poderes que precisavam ser honrados.<sup>18</sup> A necessidade de tais coisas estava aparentemente sendo ensinada com base em visões recebidas pelos oponentes de Paulo. Elas nada tinham a ver com Cristo, que é a verdadeira fonte de crescimento espiritual na igreja. O ensinamento deles era humano e poderia, portanto, ser ignorado.

Essa poderia parecer uma conclusão relativamente secundária depois de tanto ensino prévio. A questão parece ser que os oponentes estavam defendendo práticas judaicas e exercícios ascéticos que eram associados com a adoração angelical, e não somente estavam forçando os crentes gentílicos às práticas judaicas, mas também e acima de tudo ameaçando a posição de Jesus como o único e exclusivo Salvador. Então, a ameaça, aos olhos de Paulo, era extremamente séria.

Uma vez tratado esse problema, o caminho está aberto para a segunda fase na aplicação, que é instar os leitores a que progridam na sua vida de união com Cristo. Eles deveriam procurar alcançar o modo de viver associado com a nova vida para a qual haviam sido ressuscitados por Cristo. Essa vida no momento é escondida, no sentido de que a esperança de glória futura ainda é uma esperança que não se realizou. Não obstante, a morte dos crentes para o pecado e o seu ser ressuscitado para a vida nova são uma realidade, a qual deve ser expressa aqui e agora neste mundo.

De forma negativa, os crentes que morreram com Cristo para o mundo devem matar o seu antigo modo de vida. Esse é o caso clássico de “tornar-se o que você é”. Os crentes não estão mais sujeitos ao poder do pecado, porque eles foram libertos por Cristo. Usando um quadro diferente, Paulo insiste que os seus leitores se despiram do seu velho eu e se vestiram com uma nova natureza, semelhante a uma pessoa que tirasse suas roupas sujas e vestisse outras limpas.<sup>19</sup> Os crentes estão se tornando novos<sup>20</sup> em relação a seu conhecimento de Deus e de como ele quer que as pessoas vivam, em contraste com o mundo pecador que não sabe ou escolhe não saber o que Deus exige.

<sup>17</sup> Isso pode incluir o jejum como uma forma de auto-humilhação (Arnold, *The Colossian Syncretism*, p. 210-14).

<sup>18</sup> É discutido se “a adoração de anjos” diz respeito a adorar os anjos ou a se unir em adoração aos anjos. Bevere, *Sharing in the Inheritance*, p. 100-115, acredita que os dois possíveis sentidos não deveriam ser transformados em “um ou outro”.

<sup>19</sup> Cf. Gálatas 3.27. Observe, no entanto, que em Romanos 13.12-14 é usado o imperativo.

<sup>20</sup> O particípio presente indica um processo contínuo. O imperativo aoristo é usado em Romanos 13.12,14, e o indicativo em Gálatas 3.27.

De forma surpreendente, há um comentário final de Paulo que repete a declaração encontrada em outras epístolas de que já não há distinção que importe dentro da igreja entre pessoas de raças diferentes, ou entre escravos e homens livres, uma vez que Cristo está em todos eles. O novo eu do crente cristão é realmente novo, e isso tem implicações éticas significativas.

De forma positiva, os leitores são chamados a vestir as qualidades da nova vida. São vários os motivos teológicos. Os leitores são o povo escolhido de Deus, chamado para ser santo e amado por ele. Eles foram perdoados por Deus e devem mostrar perdão a outras pessoas. Os salvos são membros de um corpo e, por isso, devem viver em paz uns com os outros. Eles devem deixar a palavra de Cristo<sup>21</sup> viver em seu interior: o ensinamento não é simplesmente algo que se aprende e absorve na própria mente, mas, com certeza, deve ser considerado, além disso, como possuindo uma força viva em si mesmo. Tudo o que for feito pelos crentes deve ser destinado a ser feito “em nome do Senhor Jesus”.

Segue-se um ensinamento específico para os três pares principais de relacionamentos dentro do lar. O que se deve salientar aqui é a repetida referência de se agir “no Senhor”. Tal fórmula resume o pensamento de se viver uma existência de acordo com a nova situação criada pela aceitação de Cristo como o Senhor, condição que deverá determinar tudo o que os fiéis fizerem. Trata-se aqui de uma variante da expressão “em Cristo”, mas que carrega mais o matiz de obediência ao Mestre.<sup>22</sup> O comportamento recomendado é aquele que teria sido reconhecido como bom e adequado à sociedade da época, mas aqui é batizado no comportamento cristão, e deve ser produzido não simplesmente porque recomendará os crentes a outras pessoas, mas por ser uma expressão da obediência ao Senhor (Cl 3.22), que o recompensará. A passagem é particularmente importante em razão de colocar os senhores no mesmo nível de seus escravos. Dentro da relação escravocrata (cuja legitimidade não é questionada aqui), os senhores devem ser totalmente justos com os seus escravos.

*Paulo e seus companheiros (Cl 4.2-18).* Por último, insiste-se na importância da oração, inclusive na oração por Paulo. Nenhuma razão é dada, mas a conclusão é que as oportunidades para Paulo evangelizar, mesmo enquanto trancafiado na prisão, não surgirão sem que o povo de Deus ore por ele.

## TEMAS TEOLÓGICOS

**Cristologia.** Em todas as três epístolas da prisão (*i.e.*, Filipenses, Colossenses e Efésios) há uma rica cristologia que desenvolve as idéias da preexistência de Cristo

<sup>21</sup> Em geral a referência é à palavra de Deus, exceto em 1 Tessalonicenses 1.8. A frase poderia se referir ao ensino sobre Cristo ou ao emanado diretamente dele — ou a ambos.

<sup>22</sup> A distinção entre “em Cristo”, como expressando mais as bênçãos transmitidas pela vida nele, e “no Senhor”, como expressando mais a nova autoridade na vida dos crentes, não se mantém de forma consistente.

e de sua supremacia presente e futura sobre todas as entidades criadas, incluindo o que poderíamos chamar poderes extraterrestres. No caso de Colossenses e Efésios, há uma freqüência notável da linguagem de poder e uma ênfase correspondente sobre o poder superior de Cristo, que estaria acima de tudo aquilo que poderia se levantar em oposição a Deus e ameaçar a vida dos crentes. Não se trata apenas de que as implicações da ressurreição e exaltação de Cristo estejam sendo expressas de forma mais completa e explícita. Antes, o reconhecimento de que a posição e autoridade de Cristo remontam ao passado eterno é desenvolvido poderosamente. Uma variedade de modelos, que foram elaborados para proporcionar a conceitualidade e a linguagem capazes de expressá-lo, já estava presente, em particular o papel da sabedoria como companheira de Deus e sua auxiliadora na criação. Mas as referências aos principados e poderes fazem parte de uma angelologia em desenvolvimento, a qual reconhecia a existência de inúmeras, variadas entidades criadas por Deus com diversos poderes e autoridade. A superioridade de Cristo sobre estes é fundamentada no fato de que ele não é uma entidade criada, mas que existia antes de todos eles. A questão de sua origem não é levantada: Cristo simplesmente está lá como o Filho de Deus, refletindo em seu próprio ser a natureza de Deus Pai.

Mas também é de grande relevância na epístola a incorporação, por parte de Cristo, do ser divino em uma forma corporal, humana (Cl 2.9). De maneira notável, a declaração é feita no tempo presente, no qual Cristo já se encontra em seu estado exaltado, bem como no tempo passado, referindo-se à sua existência terrena. Para Paulo está claro que a ressurreição de Cristo é uma ressurreição corporal, não era a continuidade da existência de um ser divino que temporariamente habitou um corpo humano e então o abandonou. Ao contrário, existe um homem à direita de Deus que virá julgar o mundo (cf. At 17.31).

Nesse contexto os termos *cheio* e *plenitude* são importantes. Nas primeiras epístolas, Paulo usa o verbo muito naturalmente, para falar do modo no qual os crentes são cheios com várias qualidades e benefícios (Rm 15.13; Fp 1.11), e novamente é natural falar das pessoas que são cheias com o conhecimento (Rm 15.14; Cl 1.9). Porém, aqui há um novo desenvolvimento quando o termo usado é “a plenitude” de Deus que habita em Cristo (Cl 1.19; 2.9) e então dos crentes que são cheios em Cristo, aparentemente com a mesma plenitude. Linguagem semelhante é usada em Efésios, onde o objetivo é que os crentes sejam tomados de toda a plenitude de Deus e de Cristo (Ef 3.19; 4.13) e é dito que a igreja é “a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas” (Ef 1.23). Não é necessário que o termo tenha a mesma referência a cada vez que é usado. O sentido parece ser “a totalidade dos atributos divinos”<sup>23</sup> e pode ser que, quando aplicado a Cristo, o termo indique

<sup>23</sup> No gnosticismo tardio, a termo plenitude (*plerōma*) foi usado para a plenitude das emanções de Deus que estão no universo. Esse tratamento não parece contribuir de forma positiva para a compreensão do uso que Paulo faz do termo. Cf. Hans Hübner, *EDNT*, 3:110-11.



todos os poderes e qualidades de Deus, ao passo que, ao se referir aos crentes e à igreja, a indicação seja mais às qualidades de Deus. Contudo, em Colossenses 2.10, a implicação é de que um poder superior ao dos principados e poderes está presente em Cristo, sendo efetivo nos crentes, de forma que eles não estão sujeitos a esses outros poderes.

**Reconciliação.** Em Colossenses, recebemos uma compreensão da humanidade através de dois aspectos.

Por um lado, temos até agora um quadro tradicional dos seres humanos como pecadores (Cl 2.13), afastados de Deus e em inimizade com ele (Cl 1.21); eles pertencem a um mundo que é caracterizado pelas trevas (Cl 1.13) da qual não se podem libertar. A vinda de Cristo é vista como uma operação de salvamento, por meio da qual as pessoas são resgatadas de sua terrível situação. A redenção é explicada como “perdão dos pecados” (Cl 1.14; 2.13). Paulo, em suas epístolas iniciais, raramente falou de perdão (Rm 4.7, uma citação da LXX), preferindo usar o termo *justificação*, embora a expressão fosse moeda corrente em outras partes do NT, especialmente nos Evangelhos Sinópticos. Aqui, o termo tradicional tem seu lugar, de forma que a redenção é explicada de um modo muito semelhante a Romanos 3.24-26. A mesma ação de Cristo também é descrita como reconciliação ou condução da paz. A extensão da reconciliação abrange “todas as coisas”, na terra e no céu, o que pareceria possibilitar a reconciliação com qualquer poder rebelde, mas essa linha de pensamento nunca foi continuada, e a implicação mais significativa pode ser que a mediação exclusiva de Cristo esteja sendo enfatizada. Como em outras passagens, a experiência subjetiva de ser perdoado e reconciliado também é compreendida em termos de morrer e ressuscitar com Cristo, e isso é completamente desenvolvido por suas implicações éticas. Enquanto em Romanos 6 se desenvolve mais completamente a teologia da experiência, em Colossenses 3-4 se explora com detalhamento prático o que é morrer para o pecado e viver para Deus. O propósito da ação de Deus em Cristo é, desse modo, a criação de um povo santo (Cl 1.12), cujo caráter o qualifica como povo de Deus.

Por outro lado, conforme já observamos, há a compreensão do mundo como dominado por seres não terrestres, os principados e poderes. Essa não é uma linha de pensamento completamente independente. A posição é um pouco ambígua. É difícil evitar a impressão de que o ensinamento estava sendo difundido na igreja por pessoas que acreditavam que os poderes precisavam ser aplacados ou obedecidos. Como a lei de Moisés havia sido ordenada por anjos (Gl 3.19), poderia acontecer que a obediência a essa lei fizesse parte das exigências aos crentes. Ao mesmo tempo, tais poderes sem dúvida regem o mundo sombrio do pecado e ao menos alguns deles são claramente opostos a Deus e a Cristo, caso contrário, não seria necessária uma descrição de sua derrota. Pode ser que a condição de tais forças não houvesse sido completamente considerada. Qualquer que fosse a situação, os poderes foram derrotados por Cristo e, portanto, os crentes não devem deixar ninguém condená-los ou rejeitá-los por não cumprir as várias ordens que em suposição estariam impostas sobre eles em nome da lei.

Fica-nos a impressão, por fim, de que uma forma de judaísmo estava avançando sobre a igreja. Porém, ao passo que antes a ênfase recaía mais em relação à obediência à lei de Moisés como um meio de justificação,<sup>24</sup> aqui nos parece ser realçado o elemento adicional de uma prática ascética para satisfazer os anjos. Para Paulo, a vida cristã significa libertação dessas demandas, pois Cristo superou os poderes. De modo significativo, o termo lei não é usado na epístola,<sup>25</sup> o que pode ser visto como uma indicação de que o pensamento está um pouco distante da formulação do primeiro Paulo, ou de que o foco mudou para os poderes e para o asceticismo.

## CONCLUSÃO

A teologia de Colossenses mostra algumas diferenças notáveis em relação à que se encontra nas primeiras epístolas de Paulo. Há um entendimento muito mais explícito da posição de Cristo como superior a todas as coisas e como estando preenchido com a plenitude da divindade. Ele é agora compreendido como a cabeça da igreja, que é claramente concebida como uma entidade cósmica. Os crentes são redimidos, perdoados e reconciliados com Deus, sendo que eles morreram e foram ressuscitados com Cristo. No entanto, a sua vida nova está escondida com Cristo e ainda será revelada. Porém, o padrão geral da teologia é igual àquela de Paulo, motivo pelo qual eu discutirei mais adiante que ela é mais bem compreendida como um desenvolvimento da doutrina do primeiro Paulo.

<sup>24</sup> No início, também, a oposição de Paulo era vigorosamente baseada em sua recusa a admitir a exigência do cumprimento da lei para os gentios, a fim de que fossem justificados. Esse elemento está na base de Colossenses.

<sup>25</sup> Observe, porém, as referências aos mandamentos legais em Colossenses 2.14,20 e aos ordenamentos humanos em Colossenses 2.22.

## CAPÍTULO 16

# A EPÍSTOLA AOS EFÉSIOS



As dúvidas sobre a autoria paulina, que encontramos no caso de Colossenses, são intensificadas quando chegamos a Efésios. Existe um consenso de opinião ainda mais forte de que essa composição é uma expressão pós-paulina de uma teologia paulina, a qual foi consideravelmente desenvolvida de um novo modo por um discípulo desconhecido.<sup>1</sup> Diferente de outras epístolas paulinas, a de Efésios não parece ter uma situação específica em vista.<sup>2</sup> Nem está claro qual é seu propósito. Há uma extensa quantidade de material em comum com Colossenses, embora os temas tendam a ser usados com nuances diferentes. Se em Colossenses se poderia dizer que a atenção é dirigida a Cristo, Efésios dá maior atenção ao papel de Deus Pai.<sup>3</sup> E, se Colossenses trata de uma ameaça específica ao cristianismo de seus destinatários, Efésios está muito mais interessado em expor a natureza da salvação cristã, relacionando-a à igreja composta de judeus e gentios, e, por conseguinte, ao caráter da nova vida que flui a partir daí. Por fim, se o tom de Colossenses é geralmente argumentativo e até polêmico, o estilo de Efésios é muito mais o da oração e meditação. O resultado é um dos documentos mais teológicos do NT, no qual vemos uma teologia paulina expressa de uma maneira nova, que quase desafia a análise.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Para a visão contrária à autoria paulina, ver especialmente Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (Edinburgh: T & T Clark, 1998) e Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Dallas: Word, 1990); para defesa da autoria de Paulo (que eu considero a mais persuasiva) ver Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002) e Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999). Eu me referirei ao autor como Paulo, visto que ele, apesar da discussão, é tido como o autor da epístola.

<sup>2</sup> Não podemos ter certeza nem mesmo do destino da carta, visto que a frase crucial "em Éfeso" está faltando nos manuscritos mais antigos.

<sup>3</sup> Colossenses usa "pai" para Deus quatro vezes, em comparação com as oito vezes em Efésios. Mas, além das estatísticas, a ação de Deus na salvação é central. Cf. Hahn, 1:356-59.

<sup>4</sup> Uma característica da carta é o conjunto de orações bastante longas, nas quais o fluxo do pensamento é extraordinariamente difícil de captar.

## A NARRATIVA TEOLÓGICA

*Uma berakah (Ef 1.1-14)*. O formato geral de Efésios, com sua clara divisão entre doutrina e comportamento cristão, é o mesmo de Colossenses e Romanos. Porém, existem grandes diferenças nos detalhes. Isso fica claro desde o início, onde a carta não começa imediatamente com um relato de oração acerca dos destinatários; uma característica que se ajusta ao fato de que a carta é dirigida aos crentes em geral, provavelmente na Ásia, e não se ocupa de sua situação específica, passada ou futura. Ao contrário, Paulo usa dispositivo da *berakah*, uma declaração de louvor a Deus pelo que ele fez e fará por seu povo, antes de prosseguir numa oração pelos leitores, que também é muito genérica. Mas, à medida que avançamos em seu conteúdo, surge uma preocupação específica.

A *berakah* é uma declaração de louvor a Deus, identificado como o pai de Cristo (conforme em 2Co 1.3; 1Pe 1.3; cf. Rm 15.6; Cl 1.3), e os vários feitos de Deus são todos relacionados com Cristo, como o seu agente. Ao término da declaração, temos também uma referência ao Espírito, cuja presença nos crentes é como um selo que confirma serem eles propriedade de Deus. Contudo, a estrutura não é estritamente trinitária, com diferentes aspectos da salvação sendo atribuídos às diferentes pessoas divinas. Ao contrário, Deus Pai e Cristo estão envolvidos em todos aspectos, enquanto o Espírito recebe somente uma breve menção nesse momento.

Há uma estrutura de três partes na declaração, em que cada parte termina com a frase "para louvor da sua glória" (Ef 1.6 [um pouco ampliada], 12, 14). A primeira parte começa com uma extensa declaração de que Deus abençoou o seu povo, em todos os sentidos, nas regiões celestiais "em Cristo". Aqui notamos que "em Cristo" é usado, como tipicamente na carta, para expressar o meio ou a pessoa através do qual Deus realiza seu propósito.<sup>5</sup>

A expressão "nas regiões celestiais" (Ef 1.20; 2.6; 3.10; 6.12) é peculiar a essa carta. O versículo fundamental aqui é Efésios 2.6: ele afirma que os crentes foram assentados nas regiões celestiais com Cristo. Por conseguinte, em Efésios 1.3, faz sentido que os crentes experimentem as bênçãos espirituais nessa esfera divina de existência. Parece que Paulo acredita em uma ressurreição espiritual dos crentes, de forma que eles agora estão vivos para Deus e então, num sentido espiritual, já estão no céu; mas isso não os livra do ataque dos poderes do mal no mundo e no céu.<sup>6</sup> As regiões divinas estão onde os principados e poderes maus se encontram, embora a sua influência se estenda ao mundo.

Após a sentença de abertura, o restante da primeira parte da declaração está essencialmente preocupado com a escolha que Deus faz de seu povo. A salvação está arraigada no propósito e na iniciativa de Deus. Mesmo antes que o mundo

<sup>5</sup> Esse uso particular da frase é muito mais destacado nessa carta do que em outro lugar e, de modo correspondente, outros tipos de uso são menos freqüentes.

<sup>6</sup> Algo diferente é dito quando Paulo se refere, em 2Coríntios 12, a ser arrebatado ao terceiro céu, o que seria mais uma experiência visionária.

fosse criado, ele planejou ter um povo santo e, além disso, destinou seus membros a serem seus filhos.<sup>7</sup> A adoção acontece por meio de Cristo, mas também a sua escolha ocorre “em Cristo”. Paulo, desse modo, fala em nome dos crentes que são os receptores desse favor divino. E tudo isso resulta, aos olhos de Paulo, no louvor à glória da graça de Deus; os crentes deveriam ser levados a louvar a Deus pela graça demonstrada por eles.

Na segunda parte da declaração, a reflexão é mais propriamente sobre como o plano foi de fato realizado por várias ações de Deus e por intermédio de Cristo. Fundamental entre elas é a redenção e o perdão, e aqui (em contraste com a comparação em Cl 1.14, mas cf. Cl 1.20) o meio de redenção é o sangue de Cristo, um ponto que será elaborado no capítulo 2 de Efésios. Digno de nota também é a ênfase ao longo da carta sobre a plenitude da graça divina que motivou a redenção. A graça também está em ação quando Deus transmite conhecimento a seu povo (cf. 1Co 1.24,30). O conhecimento aqui é especificamente do plano de Deus que pretende criar uma união de todo o universo em Cristo. É possível supor que isso signifique que as divisões provocadas pelos poderes do mal, pelo pecado, rebelião e inimizade entre os pecadores terão um fim; é a mesma reconciliação cósmica de Colossenses 1.20. ~~Essa é a plano de Deus para a plenitude do tempo, ou seja, para o futuro, mas os crentes já se tornaram propriedade de Deus (cf. nota da NRSV), de forma que a sua existência contribui para o louvor devido a Deus. E isso também é verdadeiro para os leitores que ouviram o evangelho que carrega a salvação e que foram marcados pelo Espírito como propriedade de Deus, que é, ao mesmo tempo, a primeira parte de sua herança, até que Deus redima totalmente o seu povo.~~

Ao longo da seção até Efésios 1.12, Paulo escreve usando a primeira pessoa e se refere àqueles que já puseram a sua esperança em Cristo. Mas, em Efésios 1.13, ele muda para a segunda pessoa, “vós”, antes de voltar a “nós” em Efésios 1.14. Depois, ele continua com a segunda pessoa de Efésios 1.15 a Efésios 2.2, retomando, então, novamente a primeira pessoa. O “vós” é identificado claramente com os gentios em Efésios 2.11, sugerindo que o pronome “nós” indicaria os judeus. Provavelmente, Paulo estaria pensando em si mesmo como representante dos cristãos judeus, que foram os primeiros a acreditar em Cristo, e contrastando esse grupo com os leitores que eram representantes dos gentios.

**Relato de oração (Ef 1.15-23).** A relação entre judeus e gentios surgirá no capítulo 2 de Efésios, mas antes disso temos o relato de oração, que fora adiado

<sup>7</sup> Eu aceito a visão minoritária de que a passagem não diz de fato que Deus escolheu de antemão quais indivíduos específicos adotaria como seus filhos, desse modo excluindo outros que não foram eleitos. Nada é dito aqui sobre indivíduos, mas Paulo simplesmente diz que Deus escolheu ter um povo santo, consistindo em filhos adotivos. A explicação para o autor ter afirmado que Deus “nos” escolheu é que ele estaria falando do ponto de vista dos que experimentaram a graça e a adoção, isto é, das pessoas nas quais o plano divino se realizou. Ver, por um lado, Best, *Ephesians*, p. 119-22 (embora a sua sugestão de que Efésios pode admitir o universalismo seja injustificada), e, por outro lado, O’Brien, *Ephesians*, p. 99; Hoehner, *Ephesians*, p. 176.

por Paulo, expresso em termos bastante gerais, em que o autor registra o seu modo de orar pelos leitores. Como em Colossenses, a vida de seus destinatários é caracterizada pela fé e o amor (Cl 1.4), e Paulo ora essencialmente para que eles tenham o conhecimento (Cl 1.9), mas, enquanto em Colossenses o conhecimento está mais relacionado com o modo de viver a existência cristã, aqui se trata de um conhecimento relacionado com a providência de Deus para o seu povo e, especialmente, com a grandeza do poder divino exercido em seu favor. Até mais do que em Colossenses, há nessa carta um número extraordinário de palavras indicativas de poder, não apenas em referência aos principados e poderes formados contra Deus e o seu povo, mas também ao poder de Deus que é muito maior do que o da oposição. Esse poder foi especialmente exibido na exaltação de Jesus a um lugar de autoridade acima de todo poder concebível.<sup>8</sup> Além do mais, Cristo foi constituído, para a igreja, a cabeça sobre todas as coisas, o que sugere que o propósito dessa narrativa é tornar os leitores cientes de que a autoridade e o poder de Cristo são exercidos por causa deles. Cristo e a igreja estão relacionados como cabeça e corpo, mas também a igreja é “a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas”. A força dessa frase ambígua parece ser que Cristo que enche o universo com o seu poder também está completamente presente na igreja, de forma que a igreja tem o poder para superar qualquer força formada contra ela. O ápice da passagem é, portanto, uma afirmação do importante elemento na salvação cristã: a igreja, por meio da sua Cabeça, pode superar toda a oposição maléfica. Se os destinatários de Paulo habitavam um mundo que era entendido como hostil a Deus e a eles mesmos, pois se encontrava sob o controle de poderes malignos, e viviam com temor desse universo agressivo, tal conhecimento os revestiria com a esperança na certeza da vitória de Deus.

*Judeus, gentios, salvação e reconciliação (Ef 2.1-21).* A idéia de conflito espiritual sai agora de cena (ela voltará vigorosamente em Ef 6.10-18). Paulo passa ao tema do judeu e do gentio, que foi sutilmente prenunciado no capítulo 1 de Efésios com a alternância entre “nós” e “vós”. O capítulo 2 contém uma descrição da condição das pessoas, incluindo os leitores, mas também (Ef 2.3) Paulo e os crentes judeus, antes da conversão. Eles eram pecadores cuja vida era dirigida pelo mundo e seu governante, aos quais eles se conformavam, sendo, portanto, desobedientes a Deus. Eles estavam mortos no que dizia respeito a responder a Deus e destinados à sua ira. A sua conversão poderia então ser entendida como um ato de ressurreição, na qual Deus os ressuscitou da antiga vida e os trouxe a uma nova existência “celestial”, na qual eles estão vivos para Deus. O pensamento é o mesmo de Colossenses 2, mas novamente a graça absoluta e a misericórdia de Deus são enfatizadas. Outro tema está agora em pauta, isto é, realçar que a salvação deve-se completamente à iniciativa e à ação graciosa de

<sup>8</sup> Efésios não discute sobre a relação de Cristo com a criação, como ocorre em Colossenses 1.15-17.

Deus por meio de Cristo,<sup>9</sup> e não depende de nenhum tipo de obra realizada por seus beneficiados. As obras realizadas para se alcançar a salvação dariam aos realizadores a oportunidade de confiar em si próprios e de se vangloriar por sua realização. Ao contrário, as boas obras são o resultado de se ser salvo, condição na qual as pessoas fazem o que Deus planejou que fizessem como parte da nova vida de um povo santo e irrepreensível. O novo tema é obviamente associado com a sempre presente questão da relação entre judeus e gentios na igreja e com o problema da necessidade de se cumprir as exigências da lei judaica para a salvação.<sup>10</sup> Ao mesmo tempo, Paulo exclui qualquer tipo de obra que poderia ser considerada como qualificadora de uma pessoa para a salvação, e não apenas as obras rituais prescritas pela lei judaica. O restante do capítulo é dedicado a um aspecto importante do problema.

O ponto em debate poderia ser o perigo da crença dos gentios de que a sua salvação era independente da dos judeus, o que levaria à formação de uma igreja sem a participação destes. O problema poderia surgir obviamente nas congregações onde o número de cristãos judeus era menor ou nenhum. Assim, Paulo lembra os leitores de que como incrédulos gentios eles não faziam parte do povo de Israel, apenas eram incircuncisos e inaceitáveis.<sup>11</sup> Somente por meio de Cristo aqueles que estavam “longe” são reaproximados.<sup>12</sup> A força operante é de novo a morte de Cristo, entendida agora de um outro modo, como o lugar de reconciliação entre os judeus e os gentios. A “parede de separação” pode ser uma metáfora tomada do muro no templo que excluía os gentios da Assembléia de Israel, mas se refere, na realidade, à lei de Moisés, cuja observância ou inobservância formava o limite entre os judeus e gentios. Isso foi posto abaixo e há agora um povo de Deus, pois judeus e gentios têm agora acesso a Deus Pai por meio de Cristo. O efeito disso, então, é que os gentios são admitidos no povo de Deus, em vez de serem os estranhos fora dele. Israel é ampliado para incluir os gentios crentes. Existe, portanto, continuidade e, no entanto, também há descontinuidade, visto que a nova casa

<sup>9</sup> Em outra passagem da carta, Paulo afirma a sua compreensão da obra de Cristo como motivada pelo amor e expressa numa autodoação a Deus, por meio da qual é criado um povo perdoado e cujo destino no propósito de Deus é ser santo (Ef 4.32-5.2,25-27; cf. Ef 1.7). O fato de que isso é apresentado em termos do amor de Cristo por “nós” e pela “igreja” surge da situação de onde Paulo está falando, ou seja, em nome daqueles que experimentaram o perdão e reconheceram que este está vinculado ao amor de Deus — o que não significa que o amor desse Deus se restrinja apenas aos que receberam a dádiva.

<sup>10</sup> Aqui podemos usar a termo *salvação* corretamente para aquilo que os crentes receberam, visto ser esse o vocabulário que Paulo utiliza. Nas primeiras cartas, Paulo tende a reservar *salvação* para a libertação dos crentes da ira de Deus no julgamento, mas ele também pode distinguir entre pessoas como “aquelas que estão perecendo” e “aquelas que estão [sendo] salvas” em 1Co 1.18. A declaração de Jesus, que disse: “A tua fé te salvou”, encorajaria o reconhecimento de que a ação decisiva na salvação teve lugar na conversão.

<sup>11</sup> Portanto, não são os ex-prosélitos judeus que são aqui referidos.

<sup>12</sup> Embora Efésios cite as Escrituras relativamente poucas vezes (nem uma vez em Ef 1-3), uma parte de sua linguagem é formada pelas Escrituras. Aqui, Paulo retoma Isaías 57.19, que se referia originalmente aos judeus na Judéia e na Diáspora, e a re replica aos judeus e gentios.

(ou, melhor, lar) de Deus é construída sobre uma fundação que consiste dos apóstolos e profetas cristãos, que devem proclamar o seu ensinamento, tendo Cristo como a pedra angular. Esse edifício é um templo, ou seja, um lugar no qual Deus está presente, e os gentios fazem parte dele.

*Apostolado para os gentios (Ef 3.1-13).* Ocorre uma mudança de tema e Paulo declara sua intenção de pregar aos leitores em sua qualidade de apóstolo incumbido de trazer os gentios para o povo de Deus. Mas ele se interrompe e, antes de continuar a sua linha original de pensamento, faz uma pausa para assegurar seus leitores sobre a sua autoridade em relação ao que está dizendo e reforçar que está se referindo à revelação do plano anteriormente oculto de Deus, mas desvelado aos apóstolos. Pela graça de Deus, Paulo fora comissionado para servir aos gentios, sendo-lhe concedida uma revelação cujo conteúdo era o que há pouco havia escrito em breves palavras. Tal revelação era nova, pois não fora conhecida das gerações anteriores, e agora havia sido revelada aos apóstolos e profetas.<sup>13</sup> Ela afirmara que os gentios e os judeus juntos formariam um único povo de Deus, compartilhando as mesmas promessas divinas.

Paulo se via como particularmente comissionado para levar o evangelho aos gentios. A sabedoria divina também oculta através dos tempos será revelada aos principados e poderes pelo testemunho da igreja. Presumivelmente, aqueles serão informados do fato que Deus agiu para derrotá-los. Por fim, Paulo expressa a confiança que os crentes possuem ao se aproximar de Deus, sem dúvida para lhe dirigir orações.

*A oração de Paulo pelos leitores (Ef 3.14-21).* Tendo estabelecido de modo ainda mais firme o fato da sua comissão com relação aos gentios, Paulo passa finalmente à oração. Ele se dirige a Deus como o Pai, de quem toda família, ou toda a sua família, ou toda paternidade, recebe o nome — a primeira dessas possibilidades, referindo-se a cada grupo do povo de Deus na terra e no céu, talvez seja a mais provável.<sup>14</sup> A oração é para o fortalecimento espiritual dos leitores, pois Cristo vive neles (Gl 2.20), e, portanto, para que alcancem — isto é, não apenas compreendam, mas provavelmente também experimentem — o amor de Cristo em toda a sua plenitude.<sup>15</sup> A doxologia seguinte louva a Deus pelo cumprimento antecipado da oração. Mais uma vez a menção ao poder de Deus é significativa.

---

<sup>13</sup> Essa negação não é incompatível com o fato de que Paulo e outros cristãos no NT acreditavam que a revelação fora predita pelos profetas do AT e os citavam em sua defesa (e.g., Rm 15.9-12). Nem os profetas nem os seus ouvintes teriam compreendido completamente a importância da revelação.

<sup>14</sup> John Muddiman, *The Epistle to the Ephesians* (London: Continuum, 2001), p. 166-67.

<sup>15</sup> Várias tentativas foram feitas para se identificar os elementos específicos correspondentes às quatro dimensões, em vez de compreendê-las simplesmente como uma expressão retórica. Altura e profundidade também figuram em Efésios 4.8-10, de forma que o amor de Cristo abrange céu e terra. A largura poderia ser entendida em termos horizontais como a extensão da terra, enquanto o comprimento poderia ser interpretado temporalmente como a extensão eterna do amor (também F. B. Watson num texto inédito).



**Unidade e diversidade na igreja (Ef 4.1-16).** O versículo de abertura de Efésios 4 indica o tema geral da segunda parte da carta, em que se ensinará a conduta adequada ao evangelho apresentado na primeira parte (cf. Colossenses). A questão proposta em seguida resulta diretamente do que veio antes: a necessidade de preservar a unidade na igreja, uma vez que a igreja é única, com um só Deus e possui uma única esperança para o futuro.

Isso não é incompatível com a rica e diversificada providência divina à igreja, na forma de diferentes dons para que fosse construída. Enquanto em 1 Coríntios e Romanos, Paulo se deparava com diferentes dons espirituais concedidos a vários indivíduos, aqui o autor fala das pessoas que receberam a graça (Ef 4.7) como sendo em si mesmas os dons de Deus para a igreja (Ef 4.11). A primeira relação dos muitos dons espirituais foi agora reduzida em números a quatro grupos: apóstolos ou missionários; profetas, que junto com os apóstolos formavam a base da igreja com suas revelações dos mistérios de Deus e outros ensinamentos; os evangelistas, que participavam da expansão missionária; e os pastores e mestres reunidos em um par, provavelmente responsáveis pelas duas principais tarefas nas congregações dos crentes. É notável que não haja nenhum uso da terminologia de bispos e diáconos (como usado em Filipenses e nas Epístolas Pastorais), ou de anciões, embora não seja difícil reconhecer que qualquer que fossem os nomes e tarefas específicas, as mesmas funções seriam executadas. A variedade de ministérios tem o objetivo de permitir a igreja crescer como um corpo, numa unidade que é centrada em Cristo, e desenvolver uma maturidade que permitirá aos crentes resistir ao falso ensinamento.<sup>16</sup> A igreja é vista assim como um corpo constituído de partes trabalhando juntas e contribuindo para o crescimento e a consolidação no amor.

**A velha vida e a nova vida; relações familiares (Ef 4.17-6.9).** Os leitores eram gentios convertidos que tinham um modo muito diferente de vida antes da conversão e, por isso, um elemento importante no crescimento da igreja é o abandono da antiga vida de pecador e o revestimento de um novo padrão de comportamento. Os detalhes desse comportamento não nos interessam aqui, pois o que importa é a motivação teológica que continua válida. Paulo associa a conduta imoral, não cristã, à ignorância dos gentios, cujo coração foi endurecido, isto é, impenetrável ao ensinamento divino; em comparação, os crentes cristãos aprendem sobre Cristo, o que deve seguramente incluir instrução sobre o seu caráter

<sup>16</sup> Não existe certeza com relação à interpretação de Efésios 4.12. É tarefa dos vários líderes "aperfeiçoar o povo de Deus para as obras do ministério" (A21) ou realizar a obra do ministério "tendo em vista o aperfeiçoamento dos santos" (ARA), em outras palavras, o trabalho do ministério é algo geralmente feito pela congregação (para o qual os líderes a preparam) ou é tarefa dos próprios líderes? Para a primeira visão, ver O'Brien, *Ephesians*, p. 301-3; para a segunda visão, ver Lincoln, *Ephesians*, p. 253-55. Mesmo aceitando a segunda visão, a carta ainda indica que os membros da congregação possuem dons individuais e funções a executar (Ef 4.7,16). A primeira visão é em geral mais bem defendida.

(cf. 2Co 10.1) e ensino.<sup>17</sup> Paulo desenvolve o seu argumento usando a comparação entre a velha e a nova natureza, a primeira sendo retirada como roupas sujas e a segunda sendo vestida em seu lugar. Ele adverte contra a conduta que causa tristeza ao Espírito Santo (Ef 4.30; cf. Is 63.10),<sup>18</sup> uma observação fortuita e indicativa de que o Espírito era entendido como um ser pessoal, em vez de um poder impessoal.

Paulo fundamenta o seu chamado para o perdão mútuo no modo como Deus, em Cristo, perdoou os crentes; aqui, o fundamento não é simplesmente que Deus proporcionou um exemplo de como agir, mas antes que o perdão divino implica o perdão humano, conforme ensinou Jesus. De forma semelhante, o amor de uns pelos outros está arraigado no amor que Cristo demonstrou ao se dar como oferta e sacrifício a Deus. Aqui temos uma declaração importante sobre como os cristãos entendiam a morte de Jesus em termos sacrificiais, tornada quase eventualmente num ensinamento ético (cf. o exemplo posterior em Ef 5.25-27), o que mostra como a doutrina cristã sobre o comportamento era continuamente sustentada por declarações teológicas centrais.

O contraste entre a velha vida e a nova vida é importante. As pessoas que têm comportamento pecador, característico do mundo, não têm lugar no reino de Deus, com a implicação de que persistir em tal conduta levará à perda de sua posição e ao enfrentamento da ira de Deus. Aqueles que uma vez tiveram um caráter condescendente com as trevas em que viviam devem agora viver como servidores da luz. Pois viver na luz revela o pecado naquilo que ele é. A embriaguez é contrastada com a alegria e a ação de graças expressa nos cânticos de louvor que acompanha a plenitude no Espírito.

Os crentes devem se sujeitar uns aos outros. Não se trata de uma submissão unilateral, como se deveria esperar da subordinação de esposas, filhos e escravos nos versículos seguintes. Os paralelos com Gálatas 5.13 e Filipenses 2.3 indicam que um genuíno elemento de mão dupla é indicado por “uns aos outros”. Não obstante, tais instruções acabam por lembrar aqueles três grupos de pessoas submissas às suas contrapartes, em conformidade com uma mistura de razões naturais e culturais. No caso das esposas e seus maridos, o ensino é desenvolvido com alguma extensão. A submissão da esposa ao marido e o respeito deste para com ela (Ef 5.33) são associados à submissão da igreja à sua Cabeça e Salvador,

<sup>17</sup> Embora, surpreendentemente, haja pouca citação direta do ensino de Jesus nas cartas do NT, existe muita instrução em que ecoa aquele ensinamento, em particular em Tiago e 1Pedro, mas também nos escritos de Paulo. Para um estudo criterioso de um dos textos paulinos, ver Michael B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1—15:13* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

<sup>18</sup> Observe-se como Efésios faz uso significativo de material do AT, particularmente na segunda parte da carta, com propósitos mais doutrinários (Ef 4.8) e como fonte de preceitos no ensino ético (Ef 4.25,26). Nesse ponto, Efésios é visivelmente diferente de Colossenses. Ver Thorsten A. Moritz, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

Cristo.<sup>19</sup> Existe uma analogia entre Cristo, o Salvador de quem a igreja depende, e o marido, a pessoa de quem a esposa depende em seu cuidado e amparo. A questão é posta numa certa perspectiva, em que o marido, por sua parte, é aconselhado num grau muito maior a amar a sua esposa, tendo como exemplo e motivação citados por Paulo o modo como Cristo amou a igreja e se doou a ela, de forma que a igreja pudesse ser pura e santa. Isso vai além de qualquer coisa que um marido pode fazer para a sua esposa,<sup>20</sup> e a sugestão é que simplesmente o marido deve fazer, por amor, todo o possível pelo bem-estar da esposa, do mesmo modo que Cristo faz por seu corpo, a igreja. Por fim, Gênesis 2.24 é citado como autoridade bíblica para que o marido seja unido a sua esposa pelo amor, mas Paulo extrapola o texto bíblico e vê nele um quadro de Cristo, que deixa o seu Pai para tomar a igreja como a sua noiva.

O ensinamento aos filhos está baseado em princípios do AT e é contraposto pela instrução aos pais, como em Colossenses.<sup>21</sup> O mesmo é verdade para os escravos e seus senhores. O fato reverso de os escravos e senhores cristãos serem irmãos do mesmo Pai celestial se dá porque ambos possuem o mesmo Mestre ou Senhor celestial, que administra a justiça de modo imparcial, com o que Paulo pretende dizer que Deus trata escravos e senhores da mesma forma.<sup>22</sup>

**Batalha espiritual (Ef 6.10-24).** Na última seção da carta, Paulo faz uma recapitulação, chamando seus leitores a se prepararem para o que ele não vê tanto como uma luta moral, mas antes como uma batalha espiritual contra as forças malignas que prendem as pessoas em cativeiro. A implicação é que os crentes não estão imunes aos ataques e podem sucumbir se não tomarem precauções. A preparação essencial é revestir-se de Cristo (Rm 13.14), mas esse pensamento fundamental é desenvolvido aqui (cf. 1Ts 5.8) usando o quadro tradicional de uma armadura: cada uma de suas partes representa uma qualidade cristã (fé) ou um dom espiritual (verdade, justiça, salvação, a palavra de Deus). Não há uma chave óbvia para a equivalência entre as qualidades espirituais e as partes específicas da armadura com as quais elas são comparadas; a representação parece ser uma vívida estratégia pedagógica e nada mais. Em adição, há a necessidade de orar e de se estar sempre alerta.

## TEMAS TEOLÓGICOS

O que se salienta da leitura da carta é a ênfase no amor e no poder de Deus, ambos descritos em termos superlativos, e na união dos gentios com os judeus dentro do

<sup>19</sup> A idéia de que o marido é a cabeça da esposa não se encontra antes de 1Coríntios 11, e parece ter sido originariamente cunhada por Paulo.

<sup>20</sup> Pode ser que a analogia entre a pureza da igreja e a pureza que deveria caracterizar uma noiva (cf. 2Co 11.2) fosse uma exortação implícita à esposa.

<sup>21</sup> Porém, no mundo do NT, a submissão dos filhos aos pais teria sua continuidade na idade adulta, de um modo diferente da sociedade ocidental contemporânea.

<sup>22</sup> Comparar com o sistema de justiça do mundo romano, no qual a posição superior ou inferior de uma pessoa era um fator importante para avaliar a sua culpa ou inocência; ver Brian Rapske, *Paul in Roman Custody* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1994), p. 46-62.

povo de Deus. A epístola de Efésios tem sido muito bem definida como “pastoral em vez de polêmica”, sendo de especial interesse por oferecer um discurso teológico não moldado por exigências polêmicas. Também ela não é moldada pela necessidade de responder detalhadamente a uma situação local específica. Antes, a carta parece representar o que poderia ser dito para igrejas basicamente compostas de gentios, depois de alguns anos de desenvolvimento.

**Oração e adoração.** Efésios é uma carta na qual uma quantidade muito significativa de espaço é dedicada ao que podemos chamar de adoração: a dedicação de ação de graças e súplicas a Deus por sua misericórdia em relação aos crentes na igreja. As orações são incomuns no estilo e imbuídas de um conteúdo profundamente teológico. Porém, deve-se observar que as longas sentenças semelhantes, com idéias associadas umas as outras, que quase desafiam a análise, também são registradas em outras cartas de Paulo, indicando assim que o estilo peculiar encontrado aqui pode ter sido característico da oração na igreja primitiva. Os relatos de oração, embora se refiram principalmente às orações de Paulo, seguramente devem ser uma indicação do lugar de destaque ocupado pela oração na vida dos indivíduos crentes e nas congregações cristãs — vimos em outro lugar a frequência com que Paulo pede para as congregações orar por ele.<sup>23</sup>

O que mais distingue essa carta é a celebração muito ardorosa da graça e do poder de Deus. O mais próximo a Efésios nesse sentido será encontrado nos cânticos de adoração do Apocalipse e em sua imagem da entronização. Parece que a ênfase na grandeza de Deus tem como inevitável acompanhante um desejo de adoração e louvor. Sobre isso, podemos recordar mais uma vez a importante análise da teologia do NT de Ethelbert Stauffer, que localizou três elementos principais chamados por ele de doxológico, antagônico e soteriológico.<sup>24</sup> Stauffer os viu exemplificados nas relações de Jesus com Deus, o diabo e o mundo. Efésios é um exemplo primordial desses temas em relação à igreja. A carta formula uma linguagem para glorificar a Deus Pai por sua grandeza manifestada nas bênçãos que concede ao seu povo. O texto mostra dramaticamente a natureza da luta espiritual na qual os crentes estão engajados. E descreve como Deus age para a salvação de seu povo.

**Judeus e gentios na igreja.** Uma preocupação central da carta é a relação entre os gentios e os judeus na igreja. A viva polêmica de Gálatas e Romanos contra os judaizantes é reduzida. Não existem vestígios do curioso ensino que estava ameaçando a igreja em Colossos, mas a questão não havia se encerrado, e a descrição da conversão dos leitores destaca que o tema da graça, e não o das obras, é fundamental ao evangelho de Paulo aos gentios. O tema dominante é como os judeus e os gentios foram reconciliados pela morte de Jesus, tornando-se um só povo e um só

<sup>23</sup> Ver David G. Peterson, “Prayer in Paul’s Writings”, in *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), p. 84-101. Os demais ensaios no livro tratam de outras partes da Bíblia.

<sup>24</sup> Ver p. 33-4.

templo para Deus habitar. O propósito parece ser o de reassegurar aos leitores que isso é realmente verdade, fundamentado na revelação divina dada especialmente aos apóstolos e profetas, sendo Paulo o apóstolo comissionado para levar a mensagem aos gentios. Não há nada da dolorosa luta com o problema da incredulidade judaica que encontramos em Romanos 9–11.

Ao contrário, existe uma ênfase de caráter prático sobre a manutenção da unidade na multiplicidade de vidas e ministérios da igreja. Aqui, a preocupação transbordou da questão dos judeus e gentios para a unidade de todos os crentes no amor mútuo e o desenvolvimento da maturidade espiritual.

O conceito de igreja em Efésios é particularmente significativo. Nas primeiras cartas de Paulo, o termo *igreja* (gr. *ekklēsia*) é usado no singular para indicar uma congregação individual, ou talvez mais precisamente se devesse dizer: a totalidade dos crentes numa determinada área geográfica. Às vezes, a referência pode ser uma reunião de um grupo menor na casa de alguém (Rm 16.5; 1Co 16.19; Fm 2). Um grupo de igrejas em diferentes lugares é naturalmente chamado “as igrejas”. Apenas raramente o termo é usado no singular para a totalidade dos crentes (1Co 10.32; 12.28; 15.9; Gl 1.13; Fp 3.6). Embora algumas dessas passagens possam ser discutíveis, existem evidências provavelmente suficientes para mostrar que, apesar de Paulo haver usado o termo na maioria das vezes para representar um grupo local de crentes, o apóstolo poderia, de qualquer forma, entender “a igreja” como uma entidade existente através do tempo, compreendendo a totalidade do novo povo de Deus em cada momento específico. Assim, quando Paulo comenta que ele perseguiu “a igreja de Deus” (1Co 15.9; Gl 1.13; cf. Fp 3.6), é mais provável que estivesse pensando nos cristãos em geral e não apenas numa congregação específica.

Quando chegamos a Colossenses e Efésios, o quadro muda. Duas ocorrências de *ekklēsia* em Colossenses (Cl 4.15,16) referem-se a congregações locais, e as outras duas, ao “corpo” de Cristo, que é identificado com “a igreja”. Em Efésios, o termo é usado nove vezes, e em todos os casos indica a igreja como um todo e não uma congregação individual<sup>25</sup> — obviamente, o que Paulo afirma sobre o todo se aplica a uma congregação individual, à medida que esta é parte do todo.<sup>26</sup> Esse desenvolvimento é perfeitamente natural. Ele corresponde ao crescente reconhecimento dos crentes de sua participação em um único povo e da percepção de ser o povo de Deus, ou o novo Israel, como uma entidade coletiva. Trata-se de um ponto discutível, mas provavelmente em 1Coríntios 12.28 Paulo esteja pensando nos ministros da igreja em geral, e não apenas localmente, em Corinto. A igreja como um todo é logicamente o objeto de amor de Cristo (Ef 5.25,29). Este é a

<sup>25</sup> Andrew C. Perriman (artigo inédito) acredita que o templo em Efésios 2.21 se refira a uma congregação local.

<sup>26</sup> Têm-se feito com frequência comparações com o modo como falamos de “o banco” ou “a agência de correios”, significando a instituição como um todo ou uma filial individual.

Cabeça por cima de tudo, e aquela pode ser vista, portanto, como sendo o seu corpo (Ef 1.22; 5.23). É esse o sentido da igreja como um tipo de entidade cósmica, que é uma característica de Colossenses e Efésios, sendo esse o ponto em que essas cartas superam as cartas anteriores.

A maioria dos estudiosos defende que essa entidade cósmica, como eu a tenho denominado, é a totalidade das congregações locais e a dos crentes por todo o mundo. Em razão de se estender através do tempo, podemos pensar na igreja como uma entidade com uma história e uma composição específica em um determinado momento; por extensão, podemos falar de “a igreja na terra e no céu”, a totalidade nos crentes ao longo dos séculos. Porém, uma visão diferente foi desenvolvida por alguns estudiosos australianos, dos quais Peter T. O’Brien é o representante. Eles propõem que a referência é feita a “uma assembléia celestial centrada em Cristo”, e não à igreja na terra; porém, essa assembléia celestial consiste nos crentes vivos que, de acordo com Efésios, já foram elevados até os lugares celestiais. As igrejas locais são manifestações terrenas da assembléia celestial. Para tornar esse conceito válido, O’Brien deve admitir que em algumas passagens o termo *igreja* possui um duplo sentido, significando tanto a igreja local e terrena quanto a assembléia celestial.<sup>27</sup> Há ainda outras deficiências nessa interpretação.

Efésios parece preservar a distinção, encontrada anteriormente nos escritos de Paulo, entre os líderes que formam o alicerce da igreja e são responsáveis por sua missão (apóstolos, profetas e evangelistas) e os que são ativos nas congregações locais (os pastores e mestres). Implicitamente, tal fato reconhece que havia uma missão, ou mais precisamente missões, próxima e em conjunção com congregações locais, mas que eram organizadas separadamente para plantar novas congregações. Não obstante, Efésios não dá nenhum suporte à idéia de uma instituição universal, mundial, na qual a igreja mais tarde se transformaria.

Efésios enfatiza mais do que qualquer outra parte do NT (exceto provavelmente Jo 17) a necessidade de união na igreja. A carta vai além da exortação para que as pessoas tenham a mesma mente e propósito na congregação local, que encontramos em Filipenses 2.1-4, acrescentando a insistência de que os cristãos têm um Deus (Espírito, Senhor e Pai — implicitamente trinitário), um caminho de salvação pela fé e o batismo, e uma única esperança. À luz do capítulo 2 de Efésios, isso provavelmente pretende destacar que os crentes judeus e gentios possuem tais certezas em comum (cf. a ênfase em um único Deus e um único Mediador para todos, *i.e.*, para os judeus e gentios em 1Tm 2.5). Existem, portanto, objetivos comuns para todos cumprirem. Além disso, também se afirma que na igreja variam os muitos dons da graça dados por Cristo, para que diferentes indivíduos construam o corpo de Cristo. Todos os diversos dons são vistos

<sup>27</sup> Ver uma rápida exposição em O’Brien, *Ephesians*, p. 25-29; cf. idem, *DPL*, p. 123-31. Para uma crítica, ver Kevin Giles, *What on Earth Is the Church? A Biblical and Theological Enquiry* (London: SPCK, 1995), p. 125-51.

como contribuindo para o único objetivo de construir o corpo de Cristo. Paulo usa a forma plural para os vários líderes, uma indicação de que ele está pensando na igreja como um todo e não somente numa congregação local.

**Principados e poderes; o domínio de Cristo.** O outro tema central é o problema dos principados e poderes que dominam o mundo das trevas e ameaçam os crentes. Embora eles tenham sido desarmados e derrotados de acordo com Colossenses 2.15, essa afirmação não é feita em Efésios. Antes, a ênfase está mais na supremacia de Cristo sobre tais forças, a partir de seu trono ao lado de Deus. Contudo, esses poderes ainda estão ativos, e os crentes devem se opor a eles.

É importante refletir sobre esse ponto, pois a impressão que se tem às vezes é que o autor de Efésios elevou os crentes aos céus e os tornou perfeitos. Afirma-se ainda a existência de uma escatologia antecipada, na qual as bênçãos do tempo futuro já são desfrutadas completamente pelos crentes.<sup>28</sup> Essa leitura da carta é evidentemente falsa.

Até certo ponto, podemos concordar com a sugestão de que a escatologia não é tanto futurista quanto, mais propriamente, vertical. Ou seja, em vez de a esperança dos cristãos ser orientada para o futuro e para o fim do mundo, quando Cristo voltar, ela é dirigida aos céus, onde Cristo está agora entronizado e de onde ele dá poder ao seu povo. É verdade que a segunda vinda não é mencionada diretamente na carta e a consumação futura não é fortemente discutida, mas a crença numa consumação futura, que ainda não se efetuou, está certamente ali (Ef 1.10), e a noção de eras futuras também está presente.

É importante perceber que em outras passagens dos escritos de Paulo temos o mesmo olhar dirigido para o alto. O centro de gravidade da teologia paulina, em suas indiscutíveis cartas, encontra-se no passado (na morte e na ressurreição de Jesus) e no presente (na existência dos crentes “em Cristo”), e não no futuro.

O domínio atual de Cristo é de importância vital. Faz parte do quadro geral cristológico que se ajusta ao que encontramos em outras epístolas de Paulo. Em particular, temos a breve e importante declaração cristológica registrada em Efésios 4.9-10, que afirma a descida e a ascensão de Jesus. Uma trajetória que é mais bem compreendido nos termos de uma forma em “V”, como também encontramos em Filipenses 2.6-11: as “partes mais baixas da terra” referindo-se à própria terra em vez de ao submundo (cf. a NRSV). Os pontos significativos aqui são, primeiro, em conexão com sua ascensão, Cristo concedeu os dons da graça, isto é, os dons do Espírito, ao seu povo (cf. At 2.33), e, segundo, afirma-se agora que ele preenche tudo. Tal declaração vai além das declarações anteriores, em Colossenses, de que Cristo é cheio com a plenitude de Deus. Efésios declara que Cristo é quem preenche tudo. De modo semelhante, em Efésios 1.23, Paulo afirma que a igreja é “a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas”. Essas declarações indicam que a característica divina de estar presente em

<sup>28</sup> Cf. a questão semelhante levantada em relação à ressurreição dos crentes em Colossenses 3.1.

todos lugares é compartilhada agora com Cristo. Provavelmente a ênfase está no fato de que Cristo está presente, desse modo, na igreja, mas a questão em Efésios 4.10 parece ser antes enfatizar a exaltação e a onipotência de Cristo. O que é dito em Filipenses 2.9-11, em termos de domínio, é declarado aqui em termos de governo onipresente, autoridade e influência.

Ao mesmo tempo, é notável que Paulo também ore para que os crentes sejam preenchidos de toda a plenitude de Deus (Ef 3.19). Essa declaração pode explicar a ênfase no poder de Cristo. A igreja está engajada numa luta contra os poderes oponentes e, para essa tarefa, nada é mais adequado do que o poder de Deus. Aquele poder que foi visto em Cristo e continua presente nele, e por ele é transmitido à sua igreja e aos indivíduos que compõem a igreja.

**O Espírito Santo.** Em um documento que põe uma ênfase tão forte sobre Cristo e no modo como ele preenche a igreja e os crentes individualmente, poderia parecer não haver lugar para o Espírito Santo. Entretanto, o Espírito ocupa uma posição central na carta, o que contrasta nitidamente com a escassez de menção em Colossenses. A revelação do mistério de Deus aos apóstolos e profetas aconteceu por meio do Espírito (Ef 3.5). O Espírito é o selo colocado por Deus em seu povo (Ef 1.13), e é pela influência do Espírito que os crentes são fortalecidos com o poder divino (Ef 3.16); eles devem buscar o preenchimento do Espírito (Ef 5.18) e se equipar para a batalha com os poderes do Espírito e na Palavra de Deus.<sup>29</sup> O Espírito está ativo na igreja produzindo união, considerando-se que todos os cristãos compartilham um único e mesmo Espírito (Ef 2.18; 4.3-4), ainda que o Espírito opere neles de modos diferentes. O Espírito também está relacionado com a sabedoria e o conhecimento (Ef 1.17). Em resumo, o Espírito é o agente divino através de quem Deus age em cada momento da vida dos crentes, inclusive em sua aproximação de Deus na oração (Ef 2:18), no dom da igreja e na batalha contra os poderes do mal.

## CONCLUSÃO

A teologia de Efésios e — num grau menor, mas ainda significativo — de Colossenses é dominada pela extensão cósmica dos poderes formados contra Deus e o seu povo, e pela grande ênfase no poder superior de Deus e Cristo que são disponibilizados aos crentes. Ao mesmo tempo, o entendimento mais tradicional da natureza do pecado, da redenção e da vida em Cristo está completamente presente. Além disso, há um destaque para o lugar do conhecimento do propósito de Deus e de seu amor. Assim, ao lado da compreensão da obra de Cristo em termos de perdão dos pecados e elevação dos crentes à nova vida no poder do Espírito, há também uma concepção de Cristo como a manifestação onipresente, suprema, do

<sup>29</sup> A Palavra de Deus, aqui, como em outro lugar, é a mensagem do evangelho com todo o poder que é inerente a ela, e não os escritos bíblicos.



poder de Deus, por meio da qual as forças hostis a Deus serão derrotadas. Embora não haja o desenvolvimento de um vocabulário diferenciado, como temos no caso da justificação, redenção e reconciliação, há um conceito definido da vitória de Cristo como parte indispensável da compreensão de sua morte e ressurreição.

Temos aqui um poderoso desenvolvimento do tema doxológico, no qual a atitude de adoração e louvor domina a apresentação. A primeira parte da carta é essencialmente uma celebração da poderosa obra de redenção de Deus em um estilo grandioso. É inteiramente de acordo com isso que, na segunda parte da carta, a atividade característica das pessoas cheias do Espírito é falar umas com as outras “com salmos, hinos e cânticos espirituais” (Ef 5.19), sendo a primeira parte uma demonstração do que isso poderia significar. Algo semelhante pode ser visto vez ou outra nos primeiros escritos de Paulo, especificamente em Romanos (8.31-39; 11.33-36; 15.1-13). É fácil negligenciar esse elemento na exposição da teologia do NT e tentar reduzir tudo a uma fria e sistemática forma proposicional. Efésios nos lembra que, para os autores do NT, a teologia era expressa em adoração.

## AS EPÍSTOLAS PASTORAIS



A carta endereçada a Tito e as duas para Timóteo formam claramente um conjunto em razão de seu estilo e caráter teológico comuns, ainda que sejam composições independentes, cada qual com as suas características e contribuição específicas para a teologia do Novo Testamento. Embora fosse interessante discuti-las separadamente, a restrição de espaço exige que sejam consideradas juntas.<sup>1</sup> A semelhança entre as cartas torna-se ainda mais evidente em virtude de se relacionarem ostensivamente à vida e obra de um líder da igreja e companheiro de Paulo, numa situação em que o apóstolo se encontra distante. Essa característica é apropriada para explicar o fato de que as epístolas se destinam a indivíduos e não a congregações, como ocorre com outras cartas paulinas.<sup>2</sup> A diferença de destinatários, porém, não é por si só suficiente para explicar por que as cartas foram escritas num estilo lingüístico e teológico diferente das reconhecidas cartas de Paulo.

As explicações para tal diferença ocorrem em três categorias. Primeiro, há a possibilidade, fortemente defendida por vários estudiosos, de que a individualidade dessas cartas se liga à sua redação por um companheiro de Paulo que, atuando como secretário ou amanuense, privou de um grau de liberdade desconhecido nas

<sup>1</sup> Apesar das tentativas de alguns estudiosos em descobrir diferenças de autoria e de perspectiva teológica entre as cartas, eu permaneço convencido de que elas vêm de um único autor ou círculo, e de que qualquer diferença entre as cartas são devidas à sua destinação a situações diferentes. Cf. Rüdiger Fuchs, *Unerwartete Unterschiede: Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?* (Wuppertal: Brockhaus, 2003), que defende a existência de diferenças significativas na teologia das três cartas, mas que as mesmas são contingentes das distintas situações às quais se dirigiam; ele atribui as cartas ao tempo de vida de Paulo, com Lucas como amanuense.

<sup>2</sup> Portanto, não é o caso de que a congregação deixou de ter relevância e os líderes sozinhos são importantes na formação espiritual da congregação.

primeiras cartas<sup>3</sup> ao se dirigir aos supostos destinatários. Segundo, há a visão majoritária de que as cartas são composições pseudônimas, datando de um período consideravelmente posterior ao de Paulo, quando era necessário invocar a sua autoridade para fortalecer a doutrina destinada a ajudar os líderes das igrejas locais a impedir suas congregações de incorrer em heresia. Terceiro, há a visão minoritária de que as cartas são alônimas, ou seja, contêm materiais paulinos que foram adaptados dentro de um círculo paulino após a sua morte. O objetivo da estratégia era tornar o seu ensino disponível numa forma adaptada às necessidades das congregações, principalmente nos momentos em que havia o perigo das comunidades sucumbirem a uma heresia composta de elementos judaicos e ascéticos, e a uma certa distorção do ensino de Paulo. O assunto continua em debate, mas, para fins deste capítulo, a terceira opção será adotada: as Epístolas Pastorais representam o tipo de ensino que Paulo passou a seus companheiros de missão. A doutrina é aqui apresentada, sem qualquer intenção de iludir os leitores, por um competente seguidor de Paulo, que fez o melhor possível para ser fiel à tradição paulina, expressando-a novamente em razão de uma situação emergente.<sup>4</sup>

### A EPÍSTOLA A TITO: A NARRATIVA TEOLÓGICA

A situação abordada em Tito parece ser eclesiasticamente menos desenvolvida do que em 1Timóteo, o tratamento é mais simples e abarca uma gama mais limitada de tópicos, portanto, qualquer que seja a ordem de sua composição,<sup>5</sup> Tito é uma boa introdução às Epístolas Pastorais.

**Saudação (Tt 1.1-4).** Tito começa com uma longa saudação, a mais longa do *corpus* paulino depois de Romanos, que especifica três coisas.

Primeiro, o texto descreve o papel de Paulo, que foi ordenado apóstolo para que, através de sua pregação, ele pudesse ajudar as pessoas a crescer na fé e no conhecimento da verdade que leva a piedade. Aqui estão as duas fases da vida cristã: o momento da conversão e o crescimento na vida piedosa. Na condição de missionário, um apóstolo deve se preocupar com ambos, com o desenvolvimento da fé e do conhecimento, e com a ajuda aos crentes para que se tornem piedosos.

<sup>3</sup> Em geral se admite a maior clareza dessas cartas em comparação com as outras conhecidas de Paulo. Uma minoria de estudiosos acredita que o grau de clareza não é suficiente para exigir qualquer outra mão que não a de Paulo em sua composição.

<sup>4</sup> Para uma justificação detalhada dessa posição, ver I. Howard Marshall, em colaboração com Philip H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), introdução. Eu uso o termo *pseudônimo* para indicar os documentos que tentavam enganar os seus receptores, levando-os a pensar que alguém diferente do verdadeiro autor os escreveu, e o termo *alônimo* para os documentos compostos por alguém que se pretende passar pelo verdadeiro autor (no caso Paulo), mas que, de certo modo, deixava isso claro e não pretendia enganar os leitores.

<sup>5</sup> É bem possível que a motivação para a composição das cartas tenha sido uma correspondência autêntica de Paulo, que formou a base para 2Timóteo.

Segundo, o evangelho que se encontra por trás desse processo de conversão e crescimento é caracterizado sumariamente. Ele aqui é analisado usando um padrão de promessa e cumprimento, expresso em termos da promessa de vida eterna por Deus, anterior à criação, e da realização de tal promessa pela proclamação apostólica do evangelho. Em vez de contrastar a promessa da vinda de um Salvador, ou de um ato de redenção, com o seu cumprimento no advento de Cristo, a carta prefere opor a esperança da vida eterna prometida por Deus e a revelação da sua palavra no evangelho, o qual é pregado por Paulo. Assim, coloca-se bastante ênfase sobre a Palavra de Deus e sua proclamação.

Terceiro, a carta é endereçada a Tito, que é verdadeiro filho de Paulo e que, portanto, pode-se presumir ser um continuador da tarefa apostólica, que já havia sido definida, embora nem a ele nem a Timóteo seja dada a designação de apóstolo.

No princípio, portanto, a carta ocupa-se de temas centrais da salvação cristã de uma maneira notavelmente sucinta e abrangente. A saudação, no entanto, coloca tudo o que vem a seguir num contexto espiritual. As instruções práticas e éticas seguintes devem ser entendidas sob essa luz, e o autor nos faz lembrar disso o tempo todo.

**O compromisso dos presbíteros (Tt 1.5-16).** A tarefa de Tito é genericamente definida como a de completar uma obra inacabada em Creta — presumivelmente por Paulo — e, em particular, de designar os líderes de várias igrejas (Tt 1.5-16). A declaração mais geral (Tt 1.5a) pode ser entendida como uma síntese de tudo o que se segue na carta: a continuação de um trabalho já iniciado de estabelecimento de congregações. A declaração mais específica (Tt 1.5b) expõe um elemento crucial da tarefa. A ênfase é colocada no caráter de tais líderes em termos de comportamento cristão e fé consolidada, embora a habilidade para conduzir e ensinar esteja implícita na descrição. O tipo de caráter buscado é encontrado num modo de vida disciplinado e decente, livre de qualquer censura moral em termos de moralidade sexual, ganância e comportamento violento. A razão para a nomeação de líderes desse tipo está relacionada de perto à presença de pessoas que se opunham à mensagem e ensinavam outras coisas por motivos sórdidos. Tais pessoas devem ser silenciadas, pois podem corromper os crentes, sendo elas próprias corruptas. Sua oposição é, desse modo, tomada muito seriamente, e seu caráter maléfico é descrito numa linguagem de extraordinária força. Sua atividade é perniciosa e seu efeito está se espalhando. Tito, portanto, deve designar líderes piedosos e reprovar os que difundem o falso ensino e aqueles iludidos que o aceitam.

**A doutrina que Tito deve pregar (Tt 2.1-3.11).** Em contraposição, Tito deve ensinar a verdade. As instruções sobre o que ele deve dizer e como deve agir formam o tema principal da carta (Tt 2.1-3.11). A seção divide-se em duas partes.

Na primeira subseção (Tt 2.1-15), o ensino é detalhado em termos do que Tito deve dizer aos homens às mulheres mais velhos, os quais, por sua vez, ensinarão as mulheres e os homens mais jovens, e os escravos. As instruções específicas estão diretamente relacionadas às tentações particulares e características dos grupos, mas as qualidades enfatizadas são suficientemente gerais para

serem aplicadas a todos. O termo que se destaca nas formulações é o autocontrole sobre qualquer situação definida ao grupo mencionado. O ensino é apoiado em uma declaração doutrinal que proporciona a base para o abandono do comportamento pecador, em favor de vidas piedosas. Os crentes estão vivendo entre a primeira manifestação da graça de Deus e a gloriosa revelação futura de Cristo, sendo redimidos do pecado e vivendo na esperança. O efeito do advento da salvação e da esperança de sua consumação deve ser a conscientização por parte das pessoas de evitar a maldade e de viver dedicadas a Deus e plenas do bem. A subseção termina com a recapitulação (Tt 2.15) de Tito 2.1.

Na segunda parte (Tt 3.1-11), é apresentado um ensino geral a respeito do comportamento adequado e obediente na sociedade. Tal ensino fundamenta-se numa doutrina adicional que detalha a natureza da salvação e, em particular, compara a vida antes da conversão dos crentes com a sua nova situação. A passagem revela com vigor a natureza da conversão como um ato divino que, poderosamente, renova as pessoas através da dádiva do Espírito Santo. Os que experimentaram a graça divina desse modo devem apresentar um caráter muito diferente do que possuíam antes de serem salvos. A subseção termina com uma advertência para Tito não entrar em discussão com os seus oponentes, pois isso seria improdutivo. No máximo, ele deve advertir as pessoas discrepantes e, então, ignorá-las. A conclusão é que Tito deve se concentrar no ensino positivo e não no debate.

**Observações finais (Tt 3.12-15).** A carta termina com algumas notas mais pessoais, relacionadas principalmente com o progresso da missão de Paulo pelos seus companheiros. Ela ressalta o importante fato de que a missão de Tito é limitada; outros deveres, em outros lugares, se colocam frente a ele. Dessa maneira, ele não é um líder local permanente, mas mais um moderador com um mandado limitado.

A partir desse breve resumo da carta, vimos que, embora a parte principal do conteúdo seja aparentemente não-teológica, a instrução prática é apoiada por três significativas passagens de ensino doutrinal (Tt 1.1-4; 2.11-14; 3.3-8; mas ver também Tt 1.7,9; 2.1,5,10). Os principais propósitos da carta são a designação de líderes religiosos, o ensino de membros da igreja sobre o que está implicado na vida cristã e o encorajamento das pessoas engajadas numa vida cristã séria — e não a apresentação de argumentos fúteis. A instrução prática é baseada do começo ao fim no evangelho, e a carta efetivamente lembra ao(s) leitor(es) as principais características do evangelho. Além disso, a situação que dá origem à carta é a atividade de mestres heréticos nas igrejas, que estavam levando ao pecado e à impiedade. A carta tem um escopo limitado e não abrange todo a vida e experiência cristãs. O texto inclina-se para uma direção específica, para lidar com problemas específicos, e, portanto, não devemos esperar uma exposição completa da teologia cristã. Os dois principais temas positivos da carta são a fé verdadeira e a piedade de caráter, que estão estreitamente relacionados entre si. Parece que o problema causado pelos oponentes denunciados na carta está mais na área da negligência ética do que no erro doutrinal. Portanto, o texto defende que o objetivo do ensino doutrinal seja menos o de refutar um

erro do que o de lembrar a base do viver ético, demonstrando como, necessariamente, esse viver tem sua origem no evangelho.

## A PRIMEIRA EPÍSTOLA A TIMÓTEO: A NARRATIVA TEOLÓGICA

A primeira carta a Timóteo compartilha as mesmas características gerais de Tito, uma vez que está relacionada com a vida da igreja ameaçada pela atividade de oponentes (cf. especialmente 1Tm 1.3-7,18-20; 4.1-3; 6.3-10,20-21).

*A missão de Timóteo (1Tm 1.1-20).* Depois de uma saudação de abertura muito mais breve (1Tm 1.1-2), o restante de 1Timóteo 1 antecipa o conteúdo da carta ao destinatário: trata-se de várias instruções a respeito do que ele deve fazer na igreja e de como deve conduzir sua vida pessoal. A introdução está relacionada com a renovação ou o reforço de uma missão previamente confiada a Timóteo por Paulo (cf. Tt 1.5). Timóteo deve continuar usando a sua autoridade, na qualidade de líder da igreja em Éfeso, para conter os esforços dos oponentes de Paulo, que estão pregando doutrinas que causam controvérsia e que parecem tolas e fúteis. Elas se baseiam em um abuso e uma interpretação errônea da lei, ou seja, das Escrituras do Antigo Testamento. A lei corretamente entendida e utilizada tem seu lugar no contexto do evangelho. Paulo desenvolve a idéia sobre sua missão para ser o servo de Deus no evangelho, que aconteceu apesar de seu pecado pregresso, como resultado da graça e clemência divinas mostradas aos pecadores. Timóteo, de sua parte, deve travar “a boa batalha”, conservando a fé e mantendo sua consciência pura, ao contrário de alguns que foram desencaminhados. A tarefa de servir ao Senhor é difícil por causa da oposição que ela enfrenta.

*Oração na congregação (1Tm 2.1-15).* A introdução é seguida por uma primeira série de instruções a Timóteo sobre a maneira de encorajar a igreja (1Tim 2.3). A atenção é desviada das controvérsias que estão deteriorando a vida da congregação e dirigida à atividade positiva que precisa ser recomendada, isto é, a oração intercessora por todas as pessoas e especificamente por condições pacíficas, para que tais pessoas possam ouvir o evangelho. A instrução é amparada por uma declaração doutrinal que enfatiza o desejo de Deus de que todas as pessoas sejam salvas, o Cristo que se deu como resgate por todos e a existência de um testemunho sobre isso, para o qual Paulo foi designado mensageiro. Segue-se então uma seção que estabelece as condições para a oração efetiva, primeiro no caso dos homens e, depois, no caso das mulheres.<sup>6</sup> As mulheres devem orar com um comportamento apropriado, expresso em sua aparência externa. Num adendo que é claramente importante em si mesmo, declara-se que as mulheres não devem ensinar os homens, embora lhes seja permitido aprender, e que elas serão salvas “dando

<sup>6</sup> Eu considero 1Timóteo 2.9-10 como paralelo a 1Timóteo 2.8: ambos prescrevem as exigências apropriadas para pessoas na oração, e então o autor desenvolve um outro tema associado que diz respeito ao papel das mulheres no aspecto pedagógico da assembléia congregacional.

à luz filhos”.<sup>7</sup> A conexão entre essas instruções e o problema da oposição em 1Timóteo 1 pode não ser imediatamente evidente. É provável que a oração congregacional estivesse sofrendo por causa da dissensão nas reuniões e que algumas das mulheres se mostrassem afetadas pelo ensino dos opositores de Paulo, precisando ser contidas.

**O dever dos líderes (1Tm 3.1-16).** O texto de 1Timóteo 3 se dirige ao elemento chave, ao tratar da oposição já comentada no capítulo 1 de Tito. O capítulo ocupa-se do caráter e da capacidade das pessoas que devem servir como líderes da igreja em três tipos de posição, tradicionalmente bispos, diáconos e diaconisas. A descrição mostra um conjunto de qualificações exigidas das pessoas que serão designadas para realizar essas tarefas, mas seguramente se pretende também como o padrão ideal para aqueles que já as estão realizando. A seção é intercalada por comentários sugerindo que as pessoas estavam sendo indolentes com as responsabilidades na igreja. Esses comentários são, com efeito, estímulos para as pessoas certas. Ao mesmo tempo, fica claro que nem todos são espiritualmente qualificados para as tarefas. As qualidades são exatamente as mesmas para todas as três categorias: elas se repetem com palavras diferentes e desenvolvem o que já encontramos no capítulo 1 de Tito.

Novamente, a conexão entre esse conjunto de instruções e 1Timóteo 1 não é feita de modo explícito; talvez seja apenas porque já lemos Tito que entendemos que o objetivo da designação de bispos e diáconos é o de contrariar a obra dos oponentes. Curiosamente, a importância da sã doutrina somente emerge incidentalmente em 1Timóteo 3.9.

Porém, uma base mais forte para o ensino pode repousar no que se segue imediatamente (1Tm 3.14-16). O trecho revela que as instruções são necessárias ao momento e que não poderiam esperar para uma comunicação a Timóteo num futuro incerto, quando Paulo conseguisse visitá-lo. As noções dizem respeito à vida numa congregação capaz de ser o contraforte em defesa da verdade e, conforme 1Timóteo 1.15-17 e 2.3-5, oferecem-nos uma breve declaração da verdade a ser defendida. O princípio doutrinário aqui está relacionado à maravilha ocorrida com a aparição corporal e subsequente glorificação de Jesus. Esse é o grande “mistério” confiado à custódia e proclamação da igreja. Quão importante, portanto, é que a igreja cumpra o seu papel — ou seja, defender fielmente a verdade, mostrá-la e resistir à heresia.

**Como o líder de igreja deve se comportar e ensinar (1Tm 4.1-6.21).** Na sequência, temos um reinício das instruções. Na primeira carta a Timóteo, o capítulo 4

<sup>7</sup> Isso provavelmente significava que, embora as mulheres não fossem autorizadas a ensinar, isso não as colocaria em qualquer desvantagem e elas ainda poderiam perseverar em suas vidas cristãs, até a salvação final, ao cumprir os outros deveres cristãos que lhes cabiam, incluindo (para a maioria das mulheres) a maternidade. Toda a passagem é de difícil interpretação, e eu adoto a visão de que, naquele momento, a restrição ao ensino pelas mulheres era necessária devido a circunstâncias específicas, e não se trata de um princípio eterno; ver Marshall, *Pastoral Epistles*, p. 436-71.

começa com uma profecia sobre os falsos ensinamentos e práticas, a qual, pode-se supor, já estava se tornando verdadeira, como nos sugere a refutação de Paulo sobre um aspecto da heresia relativa ao casamento e ao asceticismo. A contestação funde-se com uma instrução direta a Timóteo para agir de modo piedoso em meio ao falso ensino, prestando atenção à verdade, evitando errar e ensinando a verdade (1Tm 4.1-16). Mais uma vez, recorda-se a doutrina que está em jogo. Então, uma instrução prática é dada a Timóteo: levar a cabo as suas tarefas, enfatizando a diligência e a confiança.

Em seguida, há uma série de instruções sobre como Timóteo deve tratar os grupos específicos de pessoas que podem causar problemas. Homens e mulheres, idosos e jovens, são mencionados rapidamente. Há uma discussão mais dilatada dos princípios a respeito do cuidado com as viúvas na igreja (1Tm 5.1-16). Elas recebem um comentário mais detalhado do que qualquer outro grupo na carta.

Em seguida, há um comentário sobre os presbíteros, tanto no que se refere à responsabilidade tangível da congregação com relação a eles quanto às questões de disciplina. A parte final do capítulo parece ser dirigida mais a Timóteo, conforme ele precisa tratar com esses dois grupos que lhe poderiam muito bem causar dificuldades. E então, para concluir essa seção da carta, há alguma instrução sobre como os escravos deveriam se comportar diante de seus senhores, e novamente isso é apresentado como o ensino que Timóteo deveria dar (1Tm 5.17-6.2).

Finalmente, há uma longa seção que trata do caráter dos oponentes e os identifica como pessoas que são, ao menos em parte, movidas pelo amor ao dinheiro. Os perigos a que isso pode levar são descritos. Assim, por contraste, é dada uma instrução pessoal a Timóteo com relação à sua postura em meio a essas tentações, sendo-lhe dito para perseverar em sua vida e em seus deveres da igreja. O ponto é sustentado pelas lembranças de Deus e Jesus. A seção encerra-se explicando como os crentes devem usar com justiça a sua riqueza, caso possuam alguma (1Tm 6.3-19).

O final da carta traz um lembrete adicional a Timóteo: ser fiel ao seu cargo e resistir aos falsos ensinamentos (1Tm 6.20-21).

Não há muito ensino direto em 1Timóteo sobre o conteúdo do evangelho, proporcionalmente menos do que em Tito. A saudação é bem mais curta. O conteúdo doutrinário principal encontra-se na descrição da conversão de Paulo, na base para a oração, no propósito redentor universal de Deus e na declaração da verdade defendida pela igreja. Novamente, como em Tito, a carta é dominada pela existência de uma oposição a Paulo.<sup>8</sup> Atenção também é dedicada às coisas que estão de forma genérica erradas na igreja, sem relação muito firme com uma heresia específica, como a sensualidade atribuída a algumas das mulheres, o dinheiro sujo dos ricos e o daqueles que pretendem ser ricos.

<sup>8</sup> A descrição dos oponentes e de seu ensino é mais completo do que em Tito, mas é claramente semelhante, razão pela qual não consigo ver nenhuma diferença fundamental.



A carta, desse modo, relaciona-se principalmente ao que deve ser feito na igreja ou às atividades de Timóteo. Mas existe um padrão geral nas Epístolas Pastorais, as instruções são sustentadas em argumentos. O ensino prático é apoiado por meio de vários argumentos: as lembranças sobre a própria posição e condição de Paulo na qualidade de apóstolo, as suas declarações sobre o conteúdo do evangelho, a oposição colocada no contexto profético, Timóteo posto sob o julgamento de Deus, a recordação da conversão e da missão de Timóteo. Assim, um material doutrinário é usado para proporcionar a base para a vida das congregações e de seus líderes.

## A SEGUNDA EPÍSTOLA A TIMÓTEO: A NARRATIVA TEOLÓGICA

A segunda carta a Timóteo diferencia-se de Tito e 1Timóteo, pois se refere a Timóteo como companheiro de Paulo e a seu comportamento pessoal numa época de crescente ateísmo.

**Encorajamento para um líder de igreja (2Tm 1.1–2.13).** A carta começa com uma longa seção (quase um terço do total), que a A21 intitula “Exortação à firmeza e à constância no ministério”.<sup>9</sup> Essa é uma descrição justa. Timóteo é retratado como uma pessoa que precisa de encorajamento em função de sua timidez e da tentação à fraqueza diante de um possível sofrimento. Paulo dá graças por ele e especialmente por sua fé, à qual é preciso acrescentar coragem. Esse é o dom do Espírito. Equipado com ele, Timóteo é chamado para a apresentação destemida do evangelho, que é aqui brevemente resumida, e mais uma vez ouvimos falar do papel de Paulo como um arauto. Timóteo deve preservar e ensinar o tesouro apostólico fielmente. Ele é lembrado da situação desesperadora sofrida por Paulo em razão de haver sido abandonado na Ásia e, em contraste, o apoio recebido de Onesíforo. Não somente Timóteo deve ser forte, mas também deve confiar a mensagem aos fiéis, que continuarão a tarefa. Ele precisa ser determinado e diligente, preparado para sofrer como Paulo. Novamente as prescrições são defendidas com um argumento doutrinário que se reporta, por sua vez, a Jesus e sua ressurreição, o propósito de Deus para o seu povo e as promessas feitas àqueles que estão preparados para se identificar com Jesus.

**Conselho prático (2Tm 2.14–26).** A segunda maior seção é uma série de instruções mais práticas: evitar a discussão inútil, estar atento à expansão do mal que, contudo, não triunfará, e agir sabiamente. A ênfase principal está na conduta de Timóteo, mas há uma certa determinação para que os mesmos preceitos sejam transmitidos a outras pessoas, além de indicações sobre o perigo da heresia e a possibilidade de recuperar os oponentes para a verdade.

**Oposição e firmeza (2Tm 3.1–4.8).** Em seguida, como em 1Timóteo, temos uma rememoração dos perigos que estão afligindo a igreja nos últimos tempos (2 Tm 3.1-9). O quadro é desanimador, mas novamente o perigo é limitado.

<sup>9</sup> No caso, a seção com esse título vai do versículo 3 a 18.

Embora a descrição se reporte aos incrédulos, é provável que ela represente um quadro de apostasia na igreja.

Em face disso, Timóteo é de novo lembrado do exemplo de Paulo de paciência e sofrimento, e da necessidade de manter com firmeza o que ele aprendeu nas Escrituras, contanto que isso seja corretamente interpretado! Um conselho prático é dado mais uma vez, misturado com advertências sobre a heresia e embasado no exemplo de Paulo (2Tm 3.10-4.8). Trata-se da força da oposição, que parece ser a maior ameaça a Timóteo, e que é contrabalançada pela referência ao que ele aprendeu nas Escrituras e pelo exemplo de firmeza de Paulo.

**Paulo, o missionário na prisão (2Tm 4.9-22).** Por fim, há uma seção com informes pessoais e instruções sobre como Timóteo deve ajudar Paulo em sua missão e na situação de prisioneiro (2Tm 4.9-22). Surge vividamente a posição do missionário em relação aos companheiros e oponentes, às situações desencorajadoras, à ajuda divina e à preocupação com a continuidade da obra do evangelho.

Resumindo a carta, encontramos a repetição constante de vários temas que se destinam a encorajar e comissionar Timóteo para a sua obra. O missionário é assegurado da ajuda do Espírito pela lembrança dos exemplos de Cristo e de Paulo, mas é informado que deve esperar oposição, perseguição e sofrimento. Ele é instado a permanecer firme, evitar o mal, pregar o evangelho, reprovar a heresia e esperar que alguns hereges se arrependam. Ele deve guardar a verdade e transmiti-la aos futuros mestres, mas essa nota não é dominante. A obra de Paulo continua, apesar de sua prisão e de outras dificuldades.

O que está faltando em 2Timóteo, quando comparado com 1Timóteo e Tito, é o ensino sobre a organização da igreja, com a exceção de 2Timóteo 2.2. Há menos material sobre o falso ensino e mais ênfase sobre o evidente fato da oposição. Em comparação, há muito mais sobre o exemplo de Paulo. O texto revela muito sobre a pessoa de Timóteo, mas a sua vida cristã e a pessoal, bem como a sua obra como líder, estão bastante entrelaçadas.

## TEMAS TEOLÓGICOS

**Características tradicionais.** Uma das características das Epístolas Pastorais é, devido ao seu propósito, sua tendência a dar uma instrução ou exortação prática amparada por um ensino doutrinário. Por exemplo, grandes seções de Tito estão principalmente relacionadas a instruções eclesiais e ensino moral a ser transmitido às congregações (Tt 1.5-16; 2.1-10,15; 3.1-2,9-15), mas elas ou são construídas com uma introdução teológica (Tt 1.1-4) ou embasadas por uma teologia (Tt 2.11-14; 3.4-8), havendo pouca teologia nas seções práticas. O mesmo é verdade para 1Timóteo, enquanto há mais entrelaçamento entre doutrina e exortação em 2Timóteo, onde o elemento de exortação pessoal dirigido a Timóteo é mais marcado.

Em vários pontos constata-se declarações “dignas de crédito” (1Tm 1.15; 3.1; 4.9; 2Tm 2.11; Tt 3.8), uma rubrica que, usada para introduzir ou fechar o texto ao qual se refere, parece ser principalmente uma declaração da probidade do

material em questão, em vez de — conforme se costumava pensar — uma indicação que algum tipo de material autorizado ou tradicional sendo citado.

De qualquer modo, ao menos algumas dessas declarações podem repousar na tradição, e tal possibilidade nos leva à questão sobre a natureza da teologia das Epístolas Pastorais. Não há dúvida de que o escritor apela continuamente a um corpo aceito de ensinamentos e apropriando-se de suas formulações primitivas (e.g., 1Tm 2.6; Tt 2.14). O evangelho em sua forma paulina apresenta uma tensão particular. Alguns estudiosos descobriram ecos das primeiras cartas paulinas, mas a dependência literária é contestável. Em todo caso, permanece o veredicto de Joachim Jeremias: “Em nenhuma parte de toda a literatura não-paulina, a doutrina paulina aparece tão claramente como nas Epístolas Pastorais”.<sup>10</sup> Se o apóstolo teve conhecimento das Epístolas Paulinas, ou mesmo se ele as compôs ou não, resta o fato de que as Epístolas Pastorais são reconhecidamente uma declaração da doutrina paulina e estão basicamente em harmonia com a sua teologia.

As cartas apresentam fielmente a doutrina de Paulo da justificação pela graça por meio da fé e sem a necessidade de qualquer obra (Tt 3.5; 2Tm 1.9). Elas ecoam o conceito de salvação cristã mediada por Cristo (1Tm 1.14; 3.13; 2Tm 1.9,13; 2.1,10; 3.12,15) e o entendimento da vida cristã como identificação com Cristo em sua morte e nova vida (2Tm 2.11-13). Os textos insistem na universalidade da provisão da salvação para todas as pessoas (1Tm 2.6; 4.10; Tt 2.11), com especial ênfase na inclusão dos gentios (1Tm 2.7; 3.16; 2Tm 4.17). Chamam a atenção para o dom do Espírito como o agente do novo nascimento (Tt 3.5), a fonte de poder para o viver cristão (2Tm 1.7, 14) e a fonte de dons carismáticos para o ministério (1Tm 4.14; 2Tm 1.6). As cartas refletem o entendimento paulino sobre a vida cristã caracterizada pela força na fraqueza e, em particular, sobre a vida do missionário como de sofrimento e prisão, e até mesmo de morte, embora o triunfo do evangelho esteja assegurado. Elas compartilham, desse modo, o paradoxo da tensão entre o “agora” e o “ainda não” da salvação. Não existe, portanto, qualquer dúvida de que um espírito autenticamente paulino respira através dessas cartas.

Porém permanece difícil, se não impossível, separar o que é tradicional na formulação e o que é a contribuição própria do autor, do modo como é possível fazer com as primeiras cartas de Paulo, onde a tradição pode ser reconhecida freqüentemente pelas peculiaridades lingüísticas, entre outras. O estilo exclusivo constitui um manto sem costura que dá às cartas uma aparência uniforme.<sup>11</sup> É

<sup>10</sup> Joachim Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 8ª. ed. (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), p. 8. Jeremias aceita a autenticidade das outras dez cartas atribuídas a Paulo, e sua declaração pretende ser um argumento para as Epístolas Pastorais como obra de Paulo por meio de um secretário.

<sup>11</sup> Isso não significa negar que haja alguma presença de vocabulário incomum em passagens específicas. As diferenças individuais de pensamento e expressão nas cartas foram cuidadosamente apontadas por Fuchs (ver nota 1 deste Capítulo), mas estas não são suficientes, em minha opinião, para pôr em dúvida a existência de uma teologia básica comum aos textos.

difícil evitar a impressão de que o autor usou os materiais tradicionais de um modo criativo, expressando-os cuidadosamente na em sua própria linguagem. Uma linguagem que permeia as cartas e indica que estamos lidando com um escritor que faz sua contribuição de um modo distinto.

Ao lado do material tradicional, temos outros modos nos quais o escritor se expressa que não são encontrados nas cartas atribuídas a Paulo. Isso acontece em três áreas específicas.

**Jesus e Deus.** Primeiro, há uma cristologia que se expressa principalmente em termos de “epifania” ou “aparecimento”. O termo [em grego: *epipháneia*] é usado por Paulo em 2Tessalonicenses 2.8 em referência à *parousia* do Senhor Jesus, e esse uso é aqui repetido (Tt 2.13; 2Tm 4.1,8), mas ele é também usado para se reportar à vida terrena de Jesus (2Tm 1.10). A mesma palavra é utilizada em outros lugares para descrever teofanias que, de algum modo, foram manifestações visíveis e apresentavam a intervenção salvadora de Deus ao seu povo. Aqui, a vinda de Jesus é encarada como tal, uma ação visível, redentora de Deus. A linguagem sugere que a pessoa que aparece é um ser divino que se manifesta na terra. Isso fica particularmente evidente na declaração sucinta e enigmática de 1Timóteo 3.16, que fala daquele “que se manifestou<sup>12</sup> em carne, foi justificado no Espírito”. A sua vinda ao mundo (1Tm 1.15) carrega ressonâncias de uma linguagem da encarnação semelhante à de João, e é, desse modo, melhor compreendida. Isso talvez seja confirmado mais adiante pela insistência em 1Timóteo 2.5 de que Cristo Jesus era humano, um ponto que não havia qualquer necessidade de ser enfatizado se ele já não fosse tido como divino. E também há uma declaração intrincada em 2Timóteo 1.9, que fala da “graça que nos foi concedida em Cristo Jesus antes dos tempos eternos”; novamente isso é mais bem compreendido através do recurso ao conceito da preexistência.<sup>13</sup>

É importante agora observar que a idéia da epifania é ampliada para incluir toda a ação redentora de Deus em e por meio de Cristo. Isso surge em Tito 2.11, onde o que aparece é a graça de Deus, e, de modo semelhante, em Tito 3.4: “apareceu a bondade de Deus, nosso Salvador”. O reconhecimento, em outra parte do NT, de que o evento redentor não incluiu apenas a vinda de Cristo, mas também os eventos a ela associados, como o derramamento do Espírito e o testemunho apostólico sobre o significado de Jesus, expressam-se aqui. Constatamos algo semelhante em 1Timóteo 2.5-6, onde a auto-entrega de Cristo e o seu testemunho estão estreitamente relacionados, da mesma maneira que em 2Coríntios 5.18-21 a ação reconciliadora de Deus em Cristo e a mensagem de reconciliação são firmemente atadas uma a outra.

<sup>12</sup> Um verbo diferente (*phaneroō*) é usado aqui; cf. 2Timóteo 1.10; Tito 1.3.

<sup>13</sup> Essas declarações são feitas em virtude de se ter a total consciência de que alguns estudiosos negam a existência de um tipo de cristologia da encarnação nas Epístolas Pastorais. Ver I. Howard Marshall, “*The Christology of the Pastoral Epistles*”, *SNT (SU)* 13 (1988): 157-77.

Mesclado a essa nova apresentação da vinda de Cristo como epifania está um material tradicional que interpreta a sua morte como auto-entrega para redimir os pecadores (Tt 2.14). Há falta de ênfase, porém, na ressurreição de Jesus em sua conexão com o ato de salvação, embora ela seja destacada com relação à ressurreição dos crentes (2Tm 2.8) e claramente inferida em uma referência a Jesus como o destruidor da morte (2Tm 1.10). O messiado de Jesus é mencionado quase de passagem no que provavelmente seria uma formulação tradicional (2Tm 2.8), não sendo desenvolvido de modo significativo. E, conforme vimos, há certamente ênfase sobre a vinda futura de Jesus na condição de Juiz e Salvador (2Tm 4.1).

Este último termo é possivelmente o mais adequado para resumir a pessoa de Jesus nas cartas pastorais. É importante não apenas porque enfatiza o caráter fundamentalmente salvífico de sua teologia, mas também porque é uma descrição compartilhada entre Jesus (Tt 1.4; 2.13; 3.6; 2Tm 1.10) e Deus (Tt 1.3; 2.10; 3.4; 1Tm 1.1; 2.3; 4.10). Jesus e Deus são estreitamente relacionados por meio dessa função compartilhada. A proximidade da ligação é ainda mais evidente na referência ao caráter da esperança cristã — “o aparecimento da glória do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus” (Tt 2.13). Tentativas de entender essa frase como significando o “aparecimento da glória do nosso grande Deus e [nosso] Salvador, Jesus Cristo” recorrem à sintaxe (a ausência do artigo com “Salvador”), ao uso em outros lugares de “Deus e Salvador” como uma fórmula bem-atestada e ao contexto cristão de uma crescente tendência para aplicar o título de Deus a Jesus. Há, portanto, uma equivalência funcional entre Cristo e Deus; o conceito do AT da vinda de Yahweh é aqui interpretado em termos da vinda de Cristo, da mesma maneira que o título de Deus (“Senhor”) também é transferido a ele.

O elemento distintivo dessa cristologia é o conceito de epifania para designar a encarnação. Essa linguagem estava muito em voga no helenismo, e seu uso deu origem à visão de que as Epístolas Pastorais representam uma helenização da teologia cristã. Há verdade e erro nessa declaração. Ela é inexata visto que o conceito de teofania e o uso da expressão “epifania” já se encontravam no judaísmo de língua grega dos livros canônicos do AT e em escritos posteriores; também havia amplas referências ao Messias sendo revelado no futuro (*4 Esdras* 7.28). Não é preciso procurar uma fonte externa para a linguagem ou considerá-la como a intrusão de uma categoria estrangeira. Mas também é o caso de que esse vocabulário era familiar ao ambiente religioso helenístico e, portanto, sua escolha aqui permitiria ao escritor falar a linguagem do mundo greco-romano. Isso pode ser entendido como parte de uma tentativa, consciente ou inconsciente, de usar uma nova linguagem para expressar o evangelho, de um modo que fosse inteligível e contemporâneo no mundo circunvizinho de Éfeso e Creta, e ainda mais abrangente.

O conceito de Deus que se encontra ao longo dessa descrição de Cristo tem sido muitas vezes considerado algo distante e imponente devido às imagens encontradas em 1Timóteo 1.17 e 1Timóteo 6.15-16. Certamente tais passagens enfatizam a majestade e transcendência de Deus, embora seja questionável se elas realmente vão além do que pode ser encontrado no judaísmo e em outros escritos

cristãos da época. Talvez mais surpreendente seja a ausência do termo *Pai* com referência a Deus, quer seja em sua relação com Cristo ou com os crentes, exceto na fórmula estereotipada das saudações epistolares (1Tm 1.2; 2Tm 1.2; Tt 1.4). De forma correspondente, os termos *filho* e *filhos* não são empregados para as relações mantidas com Deus. A ausência poderia reforçar a impressão de separação e majestade. Porém, é compensada pelo uso do termo *Salvador* que, conforme vimos, coloca estreitamente Deus e Cristo ao lado um do outro. Além disso, temos as palavras “bondade” e “amor” (Tt 3.4), que refletem o uso paulino de “graça” e “misericórdia”. O vocabulário aqui é o mesmo usado para deuses e governantes no mundo helenístico.

**A vida dos crentes.** A segunda área mais importante a ser considerada é a da natureza da vida cristã. Aqui, mais uma vez, temos uma interpretação basicamente tradicional. Uma pessoa se torna um membro do povo de Deus (eu sou tentado a dizer “se torna um cristão”, mas reconheço que essa é uma expressão marginal ao NT) pela ação de Deus como Salvador (1Tm 1.15; 2.4; 4.16; 2Tm 1.9; Tt 3.5; cf. 1Tm 2.15; 2Tm 4.18).

Essa ação pressupõe que os seres humanos são pecadores e suas vidas caracterizadas pela maldade, impiedade e futilidade (Tt 2.11,14; 3.3). A salvação é uma libertação de um tal modo de vida para outro melhor. Ela é descrita em termos familiares, como vida ou vida eterna (1Tm 1.16; 6.12,19; 2Tm 1.1, 10; Tt 1.2; 3.7), e geralmente o significado nessas passagens se refere à infinita vida no reino de Deus (2Tm 4.18), mas também a uma nova qualidade de vida no aqui e agora (cf. 1Tm 4.8). Embora pouco seja dito diretamente sobre isso, as referências ao dia do julgamento (1Tm 5.24) e à clemência demonstrada em tal ocasião (2Tm 1.18; 4.8) claramente indicam que, a menos que sejam salvos, os pecadores enfrentarão a condenação e a perdição. Render-se à tentação implica em ruína e destruição (1Tm 6.9), as quais não são, necessariamente, restritas ao futuro.

A experiência de ser salvo é expressa como libertação ou redenção, usando o conceito de resgate que pode, no final das contas, remontar à declaração de Jesus em Marcos 10.45 (1Tm 2.5; Tt 2.14): uma libertação de todos os pecados da vida e de suas conseqüências. Ela também pode ser manifestada em termos paulinos, como justificação (Tt 3.7). Temos ainda a linguagem do renascimento e renovação (Tt 3.5), que expressa a idéia de uma mudança fundamental ou transformação na pessoa que está sendo salva pela operação do Espírito Santo.<sup>14</sup> Tem-se observado que as referências ao Espírito Santo são escassas nas Epístolas Pastorais; de fato, elas podem ser poucas, mas são poderosas na representação do derramamento pródigo do Espírito sobre os crentes (Tt 3.6), o qual cria poder, amor e autodisciplina (2Tm 1.7) e provê ajuda aos crentes para sua guarda do evangelho (2Tm 1.14). As duas últimas referências são realmente capazes de suscitar a pergunta se a dádiva do Espírito não é entendida como sendo, em particular, para os

<sup>14</sup> O conceito de renascimento não é explícito nas primeiras cartas de Paulo.

líderes da igreja, uma vez que, no contexto, há a menção da imposição de mãos. Porém, é preciso insistir que Tito 3.6 é muito claro sobre a dotação do Espírito a todos os crentes, enquanto a declaração em 2Timóteo 1.7 é sobre as qualidades comuns a todos os crentes e não apenas aos líderes (cf. Rm 8.15). O autor pode estar pensando especialmente na preparação de Timóteo para a sua obra, mas, ao fazê-lo, reporta-se ao que seria uma verdade para todos os crentes.

A nova vida resultante do ato redentor encontrará sua apropriada consumação ao ser finalmente cumprida no reino divino de Deus (2Tm 4.18; cf. 2.10; 1Tm 4.8; 6.19). Nesse ínterim, existe uma vida a ser vivida. É uma vida de identificação com Cristo (2Tm 2.11-13), na qual o crente participa da morte de Cristo. O uso do passado nos verbos dessa passagem sugere que o momento de conversão deve ser entendido como morte metafórica da antiga vida, o que acarretaria a aceitação até mesmo do martírio como possibilidade extrema destinada aos crentes. A natureza contínua dessa vida é percebida na exigência de resistência e fidelidade, a despeito das tentações à apostasia e deslealdade. Mas a vida nova é fortalecida pela graça que está em Cristo (2Tm 2.1). Esse é, sem dúvida, outro modo de descrever a ajuda dada pelo Espírito, assim como os dons do Espírito e os poderes de origem divina se equiparam em 1Coríntios 12.4.

Do lado humano, por assim dizer, a base interna da vida cristã depende de “um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé sem hipocrisia” (1Tm 1.5). Temos aqui uma mistura entre aquilo que poderia ser considerado como parte da personalidade humana, que foi renovada pelo poder de Deus, e a atividade do indivíduo na fé. O coração é a base da motivação e deve ser puro, determinado na devoção a Deus (1Tm 1.5; 2Tm 2.22). A palavra *consciência* é usada quase do mesmo modo como o órgão que decide ou planeja uma conduta. Pode ser descrito como “boa” (1Tm 1.5,19) ou “pura” (1Tm 3.9; 2Tm 1.3). A condição contrastante é quando a consciência for insensível ou contaminada (1Tm 4.2; Tt 1.15). Na segunda condição, a consciência não funciona corretamente, faz falsos julgamentos, ou é incapaz de julgar, e deixa de condenar a conduta errada. Logo, o ideal é uma consciência em bom estado de funcionamento, capaz de advertir o que venha a ser uma má conduta pelos padrões de Deus e, no entanto, não encontre nada de condenável: ela é tão “boa” quanto “pura”.

Ao lado dos aspectos da personalidade está situada a fé, que é o termo teológico mais eminente nas Epístolas Pastorais. A fé é, portanto, o atributo mais característico do cristão, e o uso dessa palavra nas Epístolas Pastorais apresenta detalhes típicos encontrados em Paulo, com algumas ênfases especiais dignas de nota. Primeiro, a fé é estreitamente ligada ao conhecimento (Tt 1.1), constituindo assim as duas qualidades que definem a existência cristã. O conhecimento mantém correspondência com a grande ênfase dada nas cartas ao lugar da sã doutrina na igreja. A presença do ensino errôneo é, sem dúvida, o motivo que produziu tal ênfase. Por conseguinte, a noção da própria fé se amplia para abarcar “a fé”: a expressão objetiva daquilo que os cristãos deveriam acreditar e o ato de aceitação desse credo (1Tm 3.9; 6.21; 2Tm 2.18). Não há nada de novo sobre esse aspecto

que já não estivesse firmemente estabelecido no uso anterior (cf. 1Co 15.1-2), no entanto a noção é mais central nas Epístolas Pastorais. Ao mesmo tempo, temos também o conceito fundamental de fé como confiança em Deus ou em Cristo e um compromisso com ele (1Tm 1.16; 3.16; 2Tm 1.12; Tt 3.8). Embora a fé esteja diretamente associada com o momento da conversão (1Tm 1.14; 5.12; 2Tm 1.5; 3.15), ela é, naturalmente, uma atitude contínua, e assim o aspecto de fidelidade e perseverança é acomodado de forma natural dentro desse conceito (1Tm 2.15; Tt 3.15). Não surpreende, portanto, que o termo padrão para cristãos seja “crentes/fiéis” (1Tm 4.3,10,12; 5.16; Tt 1.6) e que a expressão “na fé” seja usada para expressar a nova condição provocada pela aceitação do evangelho (1Tm 1.2; Tt 1.4). Em razão do acúmulo de evidências, não há qualquer significado na ausência da menção à fé na declaração sobre a justificação em Tito 3.7 (observe-se como a fé é mencionada já no próximo versículo!).

As listas de vícios e virtudes são típicas das Epístolas Pastorais, e a fé figura com grande regularidade no último grupo. Suspeitou-se que a finalidade de tais listas seria a de tornar a fé apenas uma entre as várias qualidades cristãs, sem maior importância do que as outras. Mas tal sugestão falha devido à total proeminência da fé nas Epístolas Pastorais como um todo, e ainda pelo fato de que, em outras partes do NT, a fé também acabe ocupando um papel secundário em semelhantes listas (Gl 5.22; em 2Co 6.4-10, ela nem mesmo é mencionada).

A fé é mais freqüentemente associada ao amor em tais listas ou enumerações de qualidades cristãs (1Tm 1.5,14; 2.15; 4.12; 6.11; 2Tm 1.13; 2.22; 3.10-11; Tt 2.2). O que é verdadeiramente a essência do amor está desenvolvido nas inúmeras referências das Epístolas Pastorais às obras ou ações. As ações são qualificadas como “boas” ou “belas” (do grego *kalos*). Elas são o resultado positivo da conversão cristã, uma vida útil e proveitosa expressa no amor por outras pessoas (cf. Tt 2.14; 3.8,14).

Há outro aspecto da vida cristã que encontra expressão num vocabulário característico, o qual inclui as idéias de sobriedade, moderação, dignidade e autocontrole. Os crentes devem viver de forma ordeira, com o que ganharão respeito da comunidade como um todo. O conceito geral que compreende essa área do comportamento é resumido por “piedade” (do grego *eusebeia*), um termo corrente no judaísmo e mundo helenísticos, em geral para expressar o tipo de vida determinado por uma atitude correta para com Deus ou deuses. O teor da piedade era determinado pela religião em questão, e dentro do judaísmo o termo era equivalente ao “temor do Senhor” e se combinava ao reverente conhecimento de Deus, baseado em sua auto-revelação, e à conduta decorrente desse conhecimento. Era, desse modo, uma designação abrangente para religião em todos os seus aspectos. Nas Epístolas Pastorais, a piedade é, naturalmente, modelada por Cristo, de modo que o “mistério” de nossa religião seja identificado com Cristo (1Tm 3.16) e a piedade formatada dentro do contexto de uma vida “em Cristo” (2Tm 3.12). Ela é associada de perto à fé e ao conhecimento da verdade revelada no evangelho.



Mesmo sem desenvolver mais as conotações éticas desse conceito, podemos observar como nessa segunda área (ao lado da cristologia) existe o uso de uma terminologia e de conceitos familiares a um mundo mais amplo, o que ajudou a expressar a fé cristã de forma a ser completamente compreensível aos judeus helênicos e aos gentios.

**A igreja.** As Epístolas Pastorais são os documentos do NT mais profundamente relacionados com a organização da igreja. Elas atendiam a uma situação onde duas tendências importantes estavam em ação. Primeiro, embora isto não seja indiscutível, as circunstâncias das cartas reportam-se ao período em que as congregações fundadas pela missão paulina já não estavam sob sua supervisão direta e formas alternativas de liderança se desenvolviam. Segundo, a oposição a Paulo e o crescimento das doutrinas conflitantes com seu entendimento do evangelho, já excessivos durante a sua vida, haviam aumentando em influência. A confluência desses dois movimentos explica a forte ênfase eclesiológica das cartas. As medidas práticas adotadas pelo círculo paulino incluíam primeiramente a defesa da relevância do ensino em conformidade com o evangelho de Paulo: o tesouro herdado do apóstolo seria preservado cuidadosamente por seus sucessores e seria transmitido para outras pessoas, tornando-o a base de sua pregação (1Tm 6.20; 2Tm 1.13-14; 2.2). Em segundo lugar, era necessário nomear líderes para as igrejas locais que defendessem o evangelho com firmeza, além de adequados em termos de caráter e dons de liderança para guiar as congregações (1Tm 3.1-12; Tt 1.5-9). Terceiro, a perda de tempo em debates com os oponentes deveria ser evitada e ações disciplinares deveriam ser adotadas com obstinação (Tt 3.9-11; 2Tm 2.23), embora não fosse excluída a possibilidade de discussões e esclarecimentos que levassem os divergentes a obter o conhecimento da verdade (2Tm 2.25-26).

A ênfase das Epístolas Pastorais recai sobre o desenvolvimento de uma liderança e de um ministério ordenados e reconhecidos nas congregações, nas quais essas atividades seriam levadas adiante. Pouco é dito sobre o exercício dos dons do ministério nas congregações por outros além daqueles nomeados para as posições de liderança. Mas podemos supor que tal ministério existia: a atividade dos oponentes sugere fortemente que tal exercício não era limitado apenas aos líderes, e o fato de Tito ser descrito como havendo introduzido a função dos presbíteros, onde antes ela não existia, também aponta na mesma direção. Não obstante, tem-se defendido que as Epístolas Pastorais testemunham a transição de uma forma de vida congregacional carismáticamente inspirada para uma organização dominada por oficiais designados, que recebiam com exclusividade os dons do Espírito através de uma formal imposição de mãos. Declarado assim, nesses termos absolutos, o contraste apontado é claramente falso. Nas primeiras epístolas paulinas há uma combinação de ministérios carismáticos e lideranças nomeadas, havendo uma fronteira imprecisa entre os dois. O ministério de Corinto estava aberto a toda a congregação, de acordo com os dons dados a cada um, mas, ao mesmo tempo, havia líderes reconhecidos, tanto apóstolos como seus companheiros, que exerciam uma

supervisão externa, e os presbíteros (ou bispos) e diáconos locais (conforme afirmado em Fp 1.1). As Epístolas Pastorais relatam congregações locais que estão sob os cuidados dos companheiros de Paulo, Timóteo e Tito, mas a tarefa deles é facilitar o desenvolvimento de lideranças da própria comunidade, pois ambos não são considerados como permanentemente disponíveis. Os delegados apostólicos vêm e vão. A estrutura da liderança local ainda está em processo de evolução; é importante notar que não é possível se ter um quadro absolutamente claro do que estava ocorrendo — por que os termos *presbítero* e *bispo* são aparentemente usados para os mesmos grupos de pessoas,<sup>15</sup> e por que os diáconos figuram em 1Timóteo, mas não em Tito?

Subjacente às medidas práticas, desenvolve-se um conceito da natureza da igreja. O tema dominante é o da igreja como uma casa (1Tm 3.15). Isso contrasta de alguma forma com o quadro paulino anterior da congregação como corpo de Cristo, no qual todos os membros têm as suas respectivas funções (Rm 12; 1Co 12). Apesar disso, as imagens não são tão diferentes quanto alguns acreditam. A linguagem da paternidade (*i.e.*, o dono da casa) já havia sido usada antes por Paulo a respeito de seu próprio papel nas congregações (1Co 4.14-15; 1Ts 2.11). Dentro da metáfora do corpo é certamente verdade que todos os membros são importantes e têm uma função, mas, ao mesmo tempo, existe um reconhecimento de que algumas partes parecem ser mais fracas e menos honradas (1Co 12.21-24). E quando Paulo enumera as diferentes partes da igreja em 1Coríntios 12.28, ele as ordena tendo “em primeiro lugar os apóstolos, em segundo os profetas, e em terceiro, os mestres”, vindo então os outros. Também pode ser significativo que, embora nas primeiras cartas o corpo exista “em Cristo” (Rm 12.5; cf. 1Co 12.12), a metáfora não tenha sido desenvolvida em termos de liderança ou chefia — tal necessidade evidentemente surgiu e está refletida em Efésios e Colossenses, onde Cristo é a cabeça de quem o corpo depende. A imagem da casa (*i.e.*, uma construção na qual vive uma família) representa melhor o conceito de governo e direção. Em Hebreus, Moisés, e depois Cristo, é considerado como o mordomo fiel encarregado da casa de Deus, enquanto os líderes congregacionais são vistos de modo semelhante. Uma pessoa deve ser competente para dirigir os seus próprios negócios domésticos se desejar ser escolhida como mordomo de Deus. A metáfora também pode expressar a idéia de que para diferentes pessoas foram atribuídos papéis e posições dentro da casa com deveres correspondentes, do mesmo modo que numa casa comum subsistem vários papéis: esposa, filhos, escravos e outros membros (cf. Tt 2.2-10; 1Tm 6.1-2). Porém, deve-se reconhecer que a imagem da igreja como casa não é desenvolvida explicitamente dessa maneira. O que de fato temos é o ensino sobre a

<sup>15</sup> É muito provável que fosse esse o caso, mas não é absolutamente impossível que os bispos fossem um subgrupo dos presbíteros, embora nessa hipótese seja muito difícil perceber por que as qualificações para os presbíteros e bispos são justapostas em Tito 1.6,7-9. Se a estrutura fosse mais rígida, não teríamos um material tão difícil de interpretar.

necessidade dos mais jovens tratarem os mais velhos com respeito e de um devido respeito entre os sexos (1Tm 5.1-2). O conceito da igreja como casa, dessa forma, ajusta-se com a ênfase geral encontrada nas cartas sobre a organização.

Um segundo quadro, estreitamente relacionado, vê a igreja como coluna e alicerce da verdade (1Tm 3.15). Há provavelmente uma combinação de idéias nesse ponto, visto que a igreja deve ser um guardião ou uma base sólida para a verdade e também uma coluna externa (como as erguidas no exterior do templo de Salomão, 1Rs 7.15-22) que dá testemunho da verdade.<sup>16</sup> Portanto, a igreja é destacada para um papel central na preservação e proclamação do evangelho.

Terceiro, a igreja é identificada como a igreja do Deus vivo (1Tm 3.15). A qualificação de Deus como “vivo” com certeza desejar expressar a idéia de Deus como poderosamente presente na igreja, e toda a frase ecoa a descrição de Israel como a “assembléia de Yahweh”. Sem usar a palavra *templo*, o autor identifica a congregação como o grupo de pessoas que pertence a Deus (cf. Tt 2.14) e dentro da qual a sua assembléia está presente, formando a sua “casa”. Esse é um conceito muito mais dinâmico de igreja do que se poderia esperar. A igreja está longe de ser uma instituição estática.

## CONCLUSÃO

A aparente intenção das Epístolas Pastorais é lembrar as congregações do modelo paulino de fé e vida, em oposição a uma doutrina divergente que representava uma reversão a um estranho tipo de cristianismo judaico. Tais idéias ameaçavam se perder em especulação e num correspondente asceticismo. A compreensão da teologia e da eclesiologia paulinas precisava ser adaptada para lidar com a nova situação, o que em parte explica as razões das cartas apresentarem a matéria paulina de um modo novo: há uma poderosa ênfase sobre a necessidade de se ensinar em conformidade com o tesouro legado por Paulo e de um sistema de igreja que assegure que isso aconteça. Controles e freios precisavam ser propostos em substituição à autoridade pessoal de Paulo. Não é que Paulo tenha supervisionado congregações livres de problemas, ele também precisou impor disciplina.

Esse processo é às vezes rotulado como institucionalização da igreja e de sua teologia.<sup>17</sup> Mas tal definição simplifica demais a situação e não faz justiça ao processo paralelo que estava ocorrendo, isto é, a reformulação do evangelho e do comportamento cristão dentro de um vocabulário e uma concepção novos, os quais retinham o caráter paulino essencial, mas numa linguagem reconhecidamente um pouco diferente. Isso não deve ser visto com surpresa se lembrarmos o número de

<sup>16</sup> Isso, naturalmente, presume que a igreja é fundada sobre a verdade e mantém-se continuamente submissa a ela.

<sup>17</sup> Cf. Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

diferentes linguagens que coexistem nos outros escritos do NT, o que não foi de nenhuma maneira um obstáculo ao processo de formação do cânon. Tais características mostram que o círculo em que as Epístolas Pastorais foram reunidas não interpretou sua tarefa como uma canhestra reprodução da tradição, na qual o pensamento criativo estivesse ausente.

O problema poderia naturalmente estar na possibilidade das Epístolas Pastorais, não por si mesmas, conduzir à tentação de transformar a igreja em um repositório estático de uma doutrina fixa, administrado por um seleto grupo de líderes. No entanto, as cartas indicaram uma direção que inevitavelmente levou a tal resultado. Nesse sentido, seriam elas antecipadamente católicas? A situação enfrentada era de muitas ameaças reais ao futuro da fé, motivo de tais textos enfatizarem os elementos da ortodoxia e da ordem, essenciais em semelhantes dificuldades. Os críticos poderiam muito bem ser convidados a ponderar sobre o que mais poderia ser feito para que a verdade do evangelho e a comissão para sua divulgação fossem mantidas e revitalizadas na igreja. Na verdade, trata-se de uma difícil proeza: equilibrar-se entre, de um lado, uma guinada para uma rígida institucionalização ortodoxa, capaz de produzir uma ortodoxia morta e introspectiva, e, de outro lado, um escorregão para uma entusiástica liberdade de pensamento e comportamento, passível de descaracterizar o cristianismo. Vale a pena considerar se o que aconteceu foi em razão da igreja posterior haver se inclinado para seguir as regras e ordenamentos das Epístolas Pastorais em detrimento daqueles elementos que exigem um discipulado vivo à sombra da cruz.

## CAPÍTULO 18

# A TEOLOGIA DAS EPÍSTOLAS PAULINAS



Realizado o exame individual das treze epístolas do *corpus* paulino, cumpramos agora a tarefa de procurar uma maneira de sintetizar a sua teologia. Considerando-se que é uma questão em debate se todas são de autoria direta de Paulo, ou se algumas são composições posteriores, faz muito sentido iniciar nossa tarefa reconhecendo a existência dessa inquietante discussão. O problema é até certo ponto amenizado pelo fato de que as epístolas sobre as quais há controvérsia são geralmente datadas (no caso de serem autênticas, ou seja, de autoria paulina) do final do ministério de Paulo, e, portanto, fazer uma distinção entre as primeiras e as últimas epístolas corresponde aproximadamente a fazer uma distinção entre epístolas autênticas e epístolas de autores do círculo paulino.<sup>1</sup> Em geral, uma visão que reconheça a diferença cronológica entre as primeiras e as últimas epístolas, quer sejam autênticas ou pós-paulinas, permitirá fazer justiça às questões. Eu vou apontar onde as epístolas posteriores confirmam as primeiras e onde elas introduzem novas idéias. Devemos ter em mente que foram escritas para situações concretas diferentes e destinadas a públicos diversos e com problemas específicos, fatores esses que moldam a pauta de assuntos e o modo como o escritor responde a ela.

### A ESTRUTURA E CONTEXTO DA TEOLOGIA DE PAULO

---

Por “estrutura e contexto da teologia de Paulo”, estou me referindo à estrutura de pensamento, o conjunto de pressupostos básicos sobre a natureza da realidade, dentro da qual Paulo desenvolveu a sua teologia. Conforme ocorre com outros

---

<sup>1</sup> A única epístola em disputa que, se autêntica, pertenceria ao primeiro período é 2 Tessalonicenses. Se autênticas, Colossenses e Efésios datariam do período da prisão de Paulo em Roma. Se autêntica, 2 Timóteo é, em geral, considerada a última epístola existente de Paulo; enquanto Tito e 1 Timóteo, da mesma forma, poderiam ser exceções a essa datação, considerando que alguns de seus defensores acreditam que a melhor datação para ambas seria durante a terceira campanha missionária (Atos 19).

autores do NT, a estrutura da teologia paulina é constituída pelo judaísmo. Neste, três elementos são significativos.

O primeiro é o Antigo Testamento. Ainda que as citações formais estejam muito restritas a Romanos, 1-2Coríntios e Gálatas, existem alusões ao longo do *corpus*, e fica claro que o AT ajudou decisivamente a formar o pensamento de Paulo. A atenção às Escrituras, em todo caso, era inevitável para Paulo, visto que ele tinha que desenvolver e defender a sua teologia em contraposição a outras visões que afirmavam nelas se basear.<sup>2</sup>

O segundo elemento é a maneira como as Escrituras são usadas aqui: Paulo apresenta semelhanças com o tipo de exegese encontrada no judaísmo de sua época, conforme especialmente atestam os Manuscritos do Mar Morto, além de se refletir na literatura rabínica posterior.

O terceiro elemento é a aceitação de Paulo do tipo de perspectiva que pode ser largamente denominada apocalíptica. Ou seja, ele se preocupa menos com o tipo de religião encontrada na literatura rabínica, que se ocupava basicamente da exposição da lei, e sente-se muito mais à vontade com o tipo de teologia centrada na intervenção de Deus na história por intermédio do Messias e na vida do mundo por vir. Essa estrutura estabelece o que poderíamos chamar de forma da teologia e não o conteúdo, que é desenvolvido dentro dessas categorias. Pode haver grandes diferenças nos enredos desenvolvidos por escritores apocalípticos.

Insistir no caráter fundamentalmente judaico da teologia de Paulo não significa negar a presença de influências e conceitos extraídos de outras fontes. Em primeiro lugar, já havia elementos helenísticos no judaísmo que Paulo conheceu. Por exemplo, há alguma interação em Romanos com o tipo de pensamento encontrado no livro de Sabedoria judaico helenístico.<sup>3</sup>

Segundo, não devemos subestimar o papel significativo desempenhado pela experiência cristã de Paulo e por seu pensamento acerca de seu significado. A experiência da conversão de Paulo desempenhou um papel decisivo no desenvolvimento de sua teologia.<sup>4</sup> Ele também recorre de vez em quando às experiências proféticas que provou, ocasiões em que recebeu visões e mensagens do Senhor.

Terceiro, o pensamento de Paulo também foi formado decisivamente pela concepção dos primeiros cristãos, seus contemporâneos. Paulo não realizou a sua obra missionária e sua teologia num vácuo, mas aprendeu com os cristãos que estavam a seu lado, desenvolvendo simultaneamente o seu entendimento teológico do evangelho. Referências a Cefas (Pedro), Tiago, João, Barnabé e Silas em suas cartas indicam algo sobre os estreitos laços pessoais que mantinha com outros

<sup>2</sup> Ver D. Moody Smith, "The Pauline Literature", in *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, ed. D. A. Carson & H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 265-91.

<sup>3</sup> Helenístico no sentido de que ser originalmente composto em grego.

<sup>4</sup> Richard N. Longenecker, ed., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), explora amplamente esse tópico.

missionários e líderes vinculados a Jerusalém e Antioquia. Existem citações de tradições transmitidas dentro dos primeiros círculos cristãos. E, inclusas nessas tradições, estavam as coisas ditas e feitas por Jesus.

Não se procurou neste livro reconstruir a teologia daquele primeiro período. A tarefa de extrair um material pré-paulino das várias fontes é especulativa, ainda que, a meu ver, a apresentação feita por Lucas em Atos devesse receber muito mais crédito do que ocorre freqüentemente. Na discussão sobre os Evangelhos Sinóticos e Atos, eu parti da visão de que a teologia dos primeiros cristãos, conforme retratada em Atos, corresponde a muito daquilo que esperaríamos ter se desenvolvido entre os seguidores do Jesus terreno à luz de suas experiências da ressurreição e do derramamento do Espírito, e sob a exigência de seu comissionamento para continuar a obra missionária à qual foram chamados. Além disso, é vital lembrarmos de que Paulo foi convertido dentro de um lapso de tempo muito curto após a Páscoa e, desse modo, não podemos pressupor um longo período de desenvolvimento ao fim do qual ele tenha entrado em cena.

## O TEMA CENTRAL DA TEOLOGIA DE PAULO

Tem havido muita controvérsia sobre se faz sentido identificar um tema central ou nuclear na teologia de Paulo, e, nesse caso, o que tal núcleo poderia ser. Paulo era principalmente pregador e mestre, e por isso o problema é essencialmente estabelecido pelo resumo de sua proclamação, em 1Coríntios 15.2-8:

Também sois salvos, se retiverdes com firmeza a mensagem tal como a anunciei a vós; a não ser que tenhais crido inutilmente. Porque primeiro vos entreguei o que também recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; e foi sepultado; e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; e apareceu a Cefas, e depois aos Doze. [...] E, depois de todos, apareceu também a mim.

Mas tal declaração é sobre o evangelho, conforme é anunciado aos descrentes. O que fica faltando na passagem é o conteúdo dessa salvação: que Deus chama os crentes para a igreja, para a companhia das pessoas que receberam o Espírito Santo e vivem uma nova vida em união com o Cristo crucificado e ressuscitado, expressa em santidade e amor, e que esperam a *parousia* de Cristo e a ressurreição dos mortos.

Ao identificar todo esse complexo de temas como o núcleo da teologia de Paulo, estamos reconhecendo que ele era essencialmente um missionário e que, portanto, uma declaração teológica do evangelho que pregou nos leva ao tema central de seu pensamento cristão. Apresentamos esse tema central na forma de uma declaração doutrinária, e temos uma excelente justificativa para assim fazer, já que a primeira parte dela é uma citação direta de uma declaração feita por Paulo. Outra possibilidade seria seguir um das tendências atuais e dizer que Paulo conta uma história ou narrativa, cujo enredo pode ser relatado. O conceito de

narrativa é algo útil, pois as Escrituras contam a história da inter-relação contínua entre Deus e a humanidade desde a criação do mundo, de Adão e Eva, até o tempo de Paulo. Faz sentido entender o que acontecia na experiência de Paulo enquanto continuação daquela narrativa, e, até certo ponto, reconhecer que o desenvolvimento futuro da narrativa ainda pode ser previsto. Os primeiros cristãos, assim como Paulo, tomaram a narrativa contida nas Escrituras, interpretando-a de um modo novo, à luz de sua história, e compreenderam sua experiência como a fase seguinte daquela narrativa. Paulo, no entanto, não apenas conta uma narrativa em suas cartas como também comenta sobre ela e sobre suas implicações para os leitores. Era importante que a narrativa fosse relatada corretamente e não fosse feito um tipo de interpretação diferente, como acontecia na interpretação judaica, levando a uma trajetória do judaísmo rabínico que negava a vinda do Messias.<sup>5</sup>

### ELEMENTOS ESPECÍFICOS NA TEOLOGIA DE PAULO

*Deus, o Pai.* O breve resumo da teologia de Paulo que fizemos acima por muito pouco quase omitiu a palavra *Deus*. Até certo ponto, pode-se compreender por que Rudolf Bultmann analisou a teologia paulina a partir de sua antropologia e não de sua teologia (no sentido estrito), uma vez que se poderia argumentar que Paulo estava mais interessado em falar a seus leitores sobre eles próprios do que sobre Deus. Da mesma maneira, nossa pesquisa das cartas individuais mostrou como Paulo dedica pouco espaço a Jesus Cristo como uma pessoa e muito mais a seu significado para os leitores. No entanto, essa impressão superficial é equivocada, visto que, para Paulo, Deus-Pai é o iniciador da narrativa, como o é para todos os escritores do NT: o evangelho é o evangelho de Deus (Rm 1.1). Deus-Pai é o criador do universo (1Co 8.6), e os seres humanos são feitos a sua imagem (1Co 11.7). Ele deseja a adoração dos homens e sua obediência ao modo de vida que lhes exige (cf. Rm 1.21). Deus é vivo e ativo, ao contrário dos ídolos adorados pelos gentios (1Ts 1.9). Ele julgará o mundo por seu pecado (Rm 2.5); a sua ira já está sendo revelada na miséria humana decorrente do pecado humano (Rm 1.18). O Senhor atuou na narrativa de Israel, a nação que foi chamada para ser o seu povo e que em geral se rebelou contra ele (Rm 9.11). E agora continua agindo ao iniciar e cumprir a salvação. Deus é fiel às pessoas a quem chama e que respondem ao seu chamado (1Co 1.9; 1 Ts 5.24; cf. Fp 1.6).

Já neste resumo foi necessário falar mais precisamente de “Deus Pai” para distingui-lo de Jesus Cristo. Paulo usa “Pai” em várias formas e contextos. As saudações de abertura epistolares, especificamente o voto de “graça e paz”, mas também o material adjacente, normalmente se referem a Deus como “nosso Pai”,

<sup>5</sup> Ver Bruce W. Longenecker, ed., *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002).



ou seja, o pai do correspondente e de seus destinatários, ou, nas cartas posteriores, simplesmente como “o Pai” (1Tt; 2Tm; Tt).<sup>6</sup> Algumas conclusões epistolares também usam essa linguagem (Ef 6.23; cf. Fp 4.20). Em outras posições, porém, a forma “nosso Pai” é rara (Fp 4.20; 1Ts 3.11,13; 2Ts 2.16). As indicações sugerem que o termo era litúrgico<sup>7</sup> e reforçava a expressão do cuidado paternal de Deus para com seu povo (cf. Ef 5.20; Cl 1.12; 3.17). Deus também é referido como “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, uma expressão igualmente usada em contextos litúrgicos (Rm 15.6; 2Co 1.3; 11.31; cf. Ef 1.3; 3.14; Cl 1.3); chamar Deus por “Aba, Pai” (Rm 8.15; Gl 4.6) incorre na mesma categoria de uso (cf. também 2Co 1.3, “o Pai das misericórdias”). Por outro lado, o termo não aparece muito nos escritos de Paulo, além da confissão crucial de “um só Deus, o Pai” (1Co 8.6; cf. Ef 4.6; ver também Rm 6.4; 1Co 15.24) e da citação de 2Samuel 7.14 em 2Coríntios 6.18, que dão suporte bíblico para o uso. Percebemos então, a partir dessa pesquisa, que “Pai” ocorre predominantemente no contexto de oração, bênção e doxologia, sendo comparativamente raro em outras funções. O freqüente uso de “nosso” exprime o sentido de que Deus é o Pai dos crentes, pois eles se tornaram o seu povo.

Deus não é o único ser sobre-humano. Existem anjos, que atuam como os seus servos (Gl 3.19; cf. 4.14),<sup>8</sup> e seus oponentes, Satanás (o diabo) e os vários poderes malignos que ameaçam a paz e o bem-estar do universo (Rm 8.38-39; 1Co 2.8; 15.24; cf. Ef 1.21; 6.12; Cl 1.16; 2.15).

**Deus, o Filho.** Deus tem um Filho, identificado como a figura humana de Jesus. Essa declaração extraordinária (para um judeu) é feita com muita naturalidade por Paulo e não parece ter sido uma questão surpreendente ou controversa para seus leitores. Paulo, conforme já vimos, não explica essa filiação e, quando faz um comentário sobre a relação do Filho com Deus, pretende mais expressar o paradoxo dessa figura, que se torna um humano e renuncia à sua posição soberana a fim de se tornar um servo — esse é o mistério, e não o fato de Deus ter um Filho. O termo *Filho* não é realmente freqüente em Paulo.<sup>9</sup> Ele ocorre apenas uma vez em 1 Tessalonicenses (1.10), onde o Filho foi ressuscitado dos mortos por Deus e os crentes esperam que venha do céu. Em Gálatas, o termo é associado com a filiação dos crentes (Gl 4.5-6), mas também com a

<sup>6</sup> 1 Tessalonicenses traz uma saudação mais curta, mas ainda menciona o Pai em 1 Tessalonicenses 1.1,3; o texto em 2 Tessalonicenses 1.2 é incerto, mas 2 Tessalonicenses 1.1 inclui “nosso Pai”.

<sup>7</sup> Por esse impreciso e talvez anacrônico adjetivo, eu me refiro a palavras, frases e declarações mais longas usadas oralmente na terminologia própria de reuniões cristãs, sem necessariamente sugerir que tenham existido na forma escrita ou que predominassem no ambiente informal dos primeiros encontros congregacionais cristãos.

<sup>8</sup> Tem-se considerado, no entanto, que, embora os anjos fizessem parte do elenco teológico de Paulo, eles são muito mais figuras de fundo e espectadores dos acontecimentos (1Co 4.9) do que atores importantes na narrativa.

<sup>9</sup> *Filho*, enquanto termo cristológico, está ausente de Filipenses, 2 Tessalonicenses, Filemom e das Epístolas Pastorais.

experiência pessoal de Paulo, cuja conversão passou pela revelação do Filho de Deus ao apóstolo (Gl 1.16) e cuja vida se baseia na fé no Filho de Deus, que o amou e se doou por ele (Gl 2.20). A inclusão dos crentes na família de Deus como seus filhos subordina a aplicação da expressão em Romanos 8.19 (cf. 1Co 1.9). Paulo usa o termo ao mostrar a grandeza do auto-sacrifício de Deus oferecendo Jesus à morte (Rm 8.32).

Em Romanos 1.3 é dito que o conteúdo do evangelho é o Filho de Deus. Paulo desenvolve a idéia ao se referir à descendência humana de Jesus Cristo e à sua designação como Filho de Deus com poder na ressurreição. Com tal declaração, Paulo faz justiça à filiação davídica de Jesus, que o qualificava para ser o Messias, e à sua condição depois da ressurreição, quando ele exerce a função de Filho de Deus com um poder que antes não era evidente. Seja tal declaração a reformulação de uma tradição ou uma criação *ad hoc* de Paulo, ela era bastante apropriada para enfatizar a centralidade de Jesus no evangelho, a sua condição incontestável como o Messias (de importância crucial para os debates com os judeus) e a sua condição divinamente confirmada como Filho de Deus, que inclui e transcende o messiado. A linguagem adotada sugere que Jesus era o Filho de Deus durante o seu ministério (Gl 4.4), mas que se tornou o Filho entronizado de Deus após a ressurreição.<sup>10</sup> Depois disso Paulo usa o termo *Filho* para expressar a grandeza da dádiva de Deus ao enviar Jesus para morrer pelos pecadores (Rm 5.10; 8.3,32).

A idéia estreitamente relacionada de Jesus como a imagem de Deus é encontrada em 2Coríntios 4.4 e Colossenses 1.15, e em ambos os casos não fica longe o conceito dos crentes sendo transformados para produzir a mesma imagem (2Co 3.18; Cl 3.10; ver também Rm 8.29; 1Co 15.49).

Jesus Cristo<sup>11</sup> é, na esfera terminológica, distinto de Deus não apenas como o Filho do Pai, mas também pelo termo *Senhor*, que Paulo usa para se referir a ele. É provável que várias influências tenham contribuído para o uso desse título, retroagindo à compreensão de Jesus como senhor e mestre e dos discípulos durante a sua vida terrena, além da consideração da lição da parábola do senhor que retornará para julgar seus servos por sua conduta durante sua ausência. Mas também é

<sup>10</sup> Não há sugestão de duas fases no ministério de Jesus: um messiado durante a sua vida terrena seguido pela “adoção” ou “entronização” como Filho de Deus, a partir da ressurreição; ou um messiado como estado preliminar, mas inferior. Para Paulo, Jesus foi do mesmo modo Filho de Deus durante a sua vida terrena; a ressurreição era a exaltação e a justificação daquela condição e, conseqüentemente, “com poder”. Isso não exclui a posição de Cristo ao lado de Deus Pai antes da encarnação, conforme Paulo admite em 2Coríntios 8.9 e Filipenses 2.5.

<sup>11</sup> Paulo usa indiferentemente as formas “Jesus Cristo” e “Cristo Jesus”. Tentativas para descobrir diferentes tons na inversão dos nomes são inconclusas. É provável que as duas formas tenham surgido a partir de duas declarações: “Jesus é o Cristo” e “Cristo é Jesus”, desde que a pergunta subjacente seja: “Quem é Jesus?” ou “Quem é Cristo?” Não está claro se “Cristo” figura mais como um simples nome ou identificador, ou se é mais um título equivalente a “Messias” no uso de Paulo. Minha impressão é que a força do título se enfraquece e muitas vezes designa apenas um nome.

o caso de Paulo estar assumindo um termo que conota Deus nas Escrituras, reservando-o geralmente para Jesus Cristo.<sup>12</sup>

A indicação de Jesus, ao lado de Deus, como a fonte de bênçãos espirituais é encontrada nas saudações epistolares. Implicitamente isso atribui a ele o mesmo papel de Deus, o que fica ainda mais visível em sua nomeação em outras declarações de bênção, em particular nos votos de “graça” que tipicamente concluem as cartas de Paulo. Igualmente significativo é o contraste que Paulo faz em Gálatas 1.11-12, ao insistir que ele não recebeu o seu evangelho de uma fonte humana, literalmente de um homem, mas de uma revelação de Jesus Cristo. Uma outra passagem importante é 1Coríntios 8.6, onde Deus e o Senhor Jesus Cristo são nomeados lado a lado como a fonte de todas as coisas. Aqui, Paulo apropria-se da confissão judaica de que há um só Deus e propõe em seguida a afirmação que também há um só Senhor, isto é, Jesus Cristo. A mesma estreita relação com Deus pode estar implicitamente presente em Romanos 14.9-12, cuja declaração sobre o comparecimento diante do trono de julgamento de Deus, onde o crente se ajoelha e confessa, é repetida em outras passagens com referência explícita ao papel de Cristo como Senhor e juiz (2Co 5.10; Fp 2.10-11). Como em diversas partes do NT, a exaltação de Jesus como Senhor é de importância crucial, trata-se precisamente do conteúdo da fé que se constitui em fé salvadora (Rm 10.9). Por conseguinte, Paulo pode identificar Jesus e Deus como os objetos da fé (Rm 4.24; 10.11).

Lado a lado dessa compreensão de Jesus em relação a Deus está a ênfase em sua humanidade. Se Romanos 5.1-11 o apresenta como o Senhor e Filho de Deus, Romanos 5.12-21 destaca ser ele “um homem” cujo ato de justiça desfez os efeitos de um outro homem, Adão (Rm 5.15; cf. 1Co 15.21, 47). Apesar do lugar elevado atribuído a Jesus, Deus Pai permanece o ser supremo no universo, de forma que a máxima adoração e obediência lhe são devidas — até mesmo por Jesus, que compartilha a sua posição de autoridade sobre o universo (1Co 15.28; Fp 2.9-11).

Todo esse material que revela o papel e o *status* de Jesus se encontra na forma de informação acessória. Não se trata do objeto de ensino de Paulo aos seus leitores, mas de uma matéria indiscutível, que o autor supõe aceita de antemão por eles. É raro que Paulo proponha algo mais próximo de um ensinamento específico sobre Jesus. Assim, até mesmo a declaração da auto-humilhação de Jesus ao tornar-se pobre, em 2Coríntios 8.9, é introduzida por “pois conheceis...”. A passagem mais completa sobre Jesus está em Filipenses 2.6-11, onde o seu ministério é citado para reforçar um apelo ao tipo de auto-humilhação que permite aos crentes pensar nos interesses uns dos outros, em vez de apenas em seus próprios.

---

<sup>12</sup> Em geral, Paulo usa o termo *Senhor* para Deus Pai ao escrever num contexto influenciado pelo AT e especialmente em citações, mas o usa para Jesus nas demais ocasiões. Neste caso, ele pode também tomá-lo dos textos do AT, admitindo que a referência é Jesus e não Deus-Pai, sem tentar justificar a sua interpretação. Para um útil resumo, ver Joseph A. Fitzmyer, *EDNT*, v. 2, p. 328-31.

O desenvolvimento aqui é em termos do auto-esvaziamento e da auto-humilhação de Jesus, temas esses não encontrados em outra parte — Paulo em geral discute a auto-entrega de Jesus pela causa da humanidade (Gl 1.4; 2.20; cf. Ef 5.2,25; 1Tm 2.6; Tt 2.14) ou de seu ser dado por Deus (Rm 4.25; 1Co 11.23) — e cuja ocorrência fortalece sobremaneira a visão de que a narrativa de Jesus apresentada nesse texto foi deliberadamente estruturada para o contexto da carta.

A outra apresentação detalhada de Jesus está em Colossenses 1.15-20 que reúne os conceitos de filiação divina (Cl 1.13) e de imagem divina, sendo a última um motivo não apenas associado à filiação, mas também com a figura da sabedoria. A vinculação do Filho à criação (cf. Hb 1.2-3 sobre a mesma combinação de filiação, sabedoria e criação) é desenvolvida aqui para enfatizar a sua supremacia sobre tudo que foi criado. A supremacia de Cristo já estava presente nas referências à sua exaltação à direita de Deus (Rm 8.34; cf. Ef 1.20; Cl 3.1) e ao seu reinado (1Co 15.25), mas é desenvolvida em Colossenses, onde Cristo é preenchido por Deus (Cl 2.9).

Contra esse pano de fundo, não é de se surpreender que Cristo seja de fato referido como “Deus”, e este é quase certamente o caso em Romanos 9.5 (cf. Tt 2.13, onde isso está virtualmente declarado). Nessa passagem de Romanos, temos o que parece ser o começo de uma declaração equilibrada sobre Jesus de acordo com a carne e, então, de acordo com o espírito (cf. Rm 1.3-4), mas na segunda metade é definitivamente declarado ser “sobre todas as coisas, Deus bendito eternamente”. A singularidade dessa direta denominação suscita a questão se não deveríamos dividir a sentença, evidenciando uma doxologia separada em relação a Deus Pai (cf. nota na A21) em vez de uma descrição de Jesus, mas essa interpretação é intrinsecamente menos provável. Nós encontramos o mesmo tipo de raciocínio no primeiro capítulo de João, onde o Verbo pode ser Deus e, contudo, é distinto de Deus Pai.

Neste momento é crucial lembrar do ponto levantado no início da presente seção: o Filho de Deus é identificado com a figura humana de Jesus.<sup>13</sup> Aqui três considerações são importantes.

<sup>13</sup> Dunn propôs que a marca decisiva da fé cristã é aquilo que o autor designa por “a centralidade e primazia do Senhor exaltado, e a identidade do Jesus crucificado com o Filho exaltado de Deus” (James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* [Londres: SCM Press, 1977], p. 307). A segunda parte da formulação pode levar a um não intencional erro de interpretação. Ela poderia ser tomada para insinuar que, na adoração ao Senhor exaltado pelos primeiros cristãos, havia certeza sobre a fé, mas poderia haver uma certa questão sobre como esse Senhor seria identificado com o Jesus terreno, como se fosse possível ter o primeiro sem o segundo. Ora, é certamente esse o caso de os cristãos precisarem defender a crença de que o Jesus terreno fora ressuscitado dos mortos e exaltado, um evento que lhes confirmava ser ele era o Senhor e o Filho de Deus. Mas parece não haver qualquer indicação da existência de uma crença cristã no Senhor ressuscitado que não fosse a crença de que Jesus era esse Senhor. A palavra *identidade* é a fonte da possível confusão. Pode ter havido cristãos que se fixassem na ressurreição, procurando ignorar a morte de Jesus e a necessidade de viver uma vida cruciforme, mas essa é uma outra questão.

Primeiro, a realidade de Jesus como uma figura humana não estava em discussão. Havia, podemos presumir, muitas pessoas capazes de testemunhar a vida e morte desse ser humano, do mesmo modo que poderiam testemunhar a sua ressurreição. Nem parece ter havido qualquer contestação sobre a realidade de sua humanidade (cf. 1Tm 2.5). O mundo antigo aceitava muito bem a possibilidade de seres sobrenaturais, fossem os deuses dos gregos e romanos ou os mensageiros angelicais do judaísmo, assumirem uma forma humana durante um período de tempo; mas não é essa a impressão que temos de Paulo, que se refere sem qualquer equívoco a Jesus como um homem. Isso é confirmado pelo modo como entende Jesus na qualidade de um homem celestial (1Co 15.45-49) e o concebe como tendo um corpo (Fp 3.21; cf. 1Co 15.44).

Segundo, a orientação do pensamento de Paulo está resumida em Gálatas 4.4, onde Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher. Não é que um ser humano ascendeu ao céu e se tornou um ser divino, mas que um ser divino se tornou humano. É verdade que Gálatas 4.4 é o único lugar onde Paulo fala de Deus enviando Jesus, um tema vigorosamente afirmado em João, no entanto suas outras referências à encarnação (2Co 8.9; Fp 2.6-8) são bastante claras.

Terceiro, o caráter humano de Jesus é teologicamente significativo para Paulo, pois lhe permite fazer comparações com Adão em Romanos 5 e 1Coríntios 15, bem como caracterizar Jesus como aquele que nasceu e viveu debaixo da lei e então foi capaz, sob a maldição da lei, de libertar a humanidade de seu jugo (Gl 3.13).

**Deus — o Espírito Santo.** A teologia de Paulo atribui também um lugar central ao Espírito Santo. O Espírito é, para se dizer o mínimo, uma vigorosa forma de poder divino que opera individualmente nos crentes e também nas congregações, a fim de realizar os propósitos de Deus em seu favor. Mas é inquestionável a evidência de que Paulo estava muito interessado em compreender o Espírito em termos pessoais, e tal conclusão não surpreende, dada a crença existente no judaísmo em outros seres pessoais (anjos) associados a Deus. O Espírito intercede ao Pai em benefício dos crentes (Rm 8.26-27) e pode ser entristecido pelo pecado dos crentes (Ef 4.30). A posição especial ocupada pelo Espírito fica muito clara se compararmos as declarações em que Paulo reúne o Senhor Jesus Cristo, Deus e o Espírito Santo — nessa ordem! — em uma bênção (2Co 13.13) com os outros casos nos quais a justaposição entre Deus, nosso Pai, e o Senhor Jesus Cristo sem dúvida indica sua estreita união e sua função em comum como a fonte de bênção aos crentes.<sup>14</sup> Seria possível ainda comparar os modos como os mesmos efeitos nas vidas dos crentes são atribuídos a Cristo e ao

<sup>14</sup> Ainda que seja mais provável que na bênção “a comunhão do Espírito Santo” essa expressão signifique a participação do Espírito (genitivo objetivo) em vez de uma comunhão criada pelo Espírito (apesar de que Deus e Cristo são aqui os autores do amor e da graça [genitivos subjetivos]), nada sugere que isso reduza o Espírito a algum tipo de poder impessoal compartilhado pelos crentes. O paralelo com 1Coríntios 1.9, onde os crentes são chamados a estar em comunhão com o Filho ou participando dele, é decisivo.

Espírito (cf. 1Co 12.4-6, onde Deus também é apresentado ao lado do Senhor [Cristo] e do Espírito).<sup>15</sup> E, finalmente, Paulo é capaz de identificar “o Senhor”, em Êxodo 34.34, como o Espírito (2Co 3.18), da mesma maneira como interpretou outras ocorrências de “o Senhor” no AT como sendo referências a Cristo. É significativo, mais uma vez, que o propósito de Paulo não seja o de ensinar seus leitores sobre a natureza do Espírito: todas essas informações são veiculadas à medida que o apóstolo aborda outros assuntos.

**Deus, o comunicador.** Paulo era herdeiro de uma religião na qual a ação de Deus no mundo era um fato aceito. Ele possuía as Escrituras judaicas que, qualquer que fosse a sua efetiva extensão, certamente começava com a criação do mundo por Deus (Rm 1.20), as narrativas do primeiro homem (Rm 5.14; 1 Co 15.45) e da primeira mulher (2Co 11.3; cf. 1Tm 2.13-14), Abraão (Rm 4; Gl 3.6-9; 4.21-31) e os patriarcas (Rm 9.6-13), e assim por diante. Pessoas experimentaram fenômenos religiosos, como Abraão, que cria em Deus, e Deus se tornou conhecido para elas numa variedade de formas. As Escrituras são o monumento permanente desta atividade, sendo consideradas como *oráculos divinos que preservam o que Deus disse a Moisés e aos profetas* (Rm 3.2).

Havia, portanto, uma narrativa, ou melhor, uma história das relações de Deus com a humanidade, especialmente com a linhagem que começou com Abraão e se desdobrou em Israel, o povo de Deus, para quem ele deu a sua lei. O auge dessa longa história se dá com o envio do Filho de Deus como Messias para o povo judeu (Rm 9.5). Paulo diz pouco sobre a vida e o ensinamento de Jesus, e sua atenção se concentra na ressurreição e exaltação de Jesus, e nos desenvolvimentos subseqüentes. O apóstolo reconhece que Jesus tinha seguidores, num total de doze, que foram incluídos num corpo mais amplo de apóstolos, ao qual Paulo pertencia (1Co 15.5-8). Esses apóstolos vivenciaram as aparições do Jesus ressuscitado e foram comissionados por ele para atuar como missionários, uma tarefa que envolvia a pregação do evangelho, fazer convertidos, plantar congregações e cuidar da aprendizagem de seus membros. Uma função que os transformava em mordomos ou fiduciários da revelação divina e lhes atribuía uma relevante autoridade (1Co 4.1). Eles poderiam ter um papel profético, pois estavam conscientes do que Deus queria que dissessem às pessoas, e Paulo se refere aos “mistérios de Deus” (*mystēria*) que lhe foram revelados pessoalmente (Rm 11.25; 1Co 4.1; 15.51; cf. Ef 3.3-4).

Os limites entre os apóstolos e as outras pessoas se apresentam um pouco nebulosos. Assim, as funções eram, de algum modo, similares para os profetas, que também recebiam mensagens divinas. Ocorreram alguns casos em que certos círculos formaram evangelizadores para realizar tarefas missionárias semelhantes, mas sem a mesma base de uma comissão pessoal do Cristo ressuscitado (Ef 4.11;

<sup>15</sup> Ver Max Turner, “‘Trinitarian Pneumatology’ in the New Testament?—Toward an Explanation of the Worship of Jesus”, *Asbury Theological Journal* 57.2/58.1 (2002-2003): 167-86.

2Tm 4.5). Também encontramos o termo *apóstolos* na locução “apóstolos da igreja”, os quais parecem pessoas comissionadas para tarefas específicas nas congregações locais, mas a semelhança terminológica pode ter causado certa confusão (2Co 8.23). E Paulo ainda se refere aos “falsos apóstolos” (2Co 11.13) para indicar evidentemente as pessoas que não haviam recebido o tipo de comissão que ele recebera e que estavam disseminando um ensino que o autor não considerava vindo de Deus. Poderíamos pensar que a exigência de uma comissão do Cristo ressuscitado era uma qualificação difícil de ser falsificada, pois os crentes conheciam quem pertencera ao primeiro grupo de seguidores de Jesus, no entanto, como Paulo reivindicava tal revelação numa data tardia em relação aos Doze (“... e, depois de todos, [...] um nascido fora do tempo certo”, 1Co 15.8), presumivelmente outras pessoas poderiam falsa ou erroneamente fazer afirmações semelhantes.

Em todo caso, o autoconhecimento para Paulo era crucial, razão pela qual resistiu a qualquer desafio.

**O evangelho, a necessidade de salvação.** O tema principal da pregação apostólica de Paulo é indubitavelmente o evangelho, as boas novas para a humanidade. Ele fora chamado para o serviço do evangelho (Rm 1.1,9; 15.16; 1Co 1.17; Gl 1.16; cf. Ef 3.8). Porém, essa afirmação básica precisa ser qualificada de dois modos.

Por um lado, poderíamos pensar que esse chamado indica que a mensagem de Paulo e a teologia subjacente estivessem principalmente relacionadas ao bem-estar da humanidade. Mas existem várias indicações de que o propósito decisivo é trazer glória a Deus (cf. Ef 1.6, 12, 14). *Glória* é um termo com uma grande gama de significados e referências. Ele pode se referir ao louvor e à adoração oferecidos por alguém a outra pessoa, e antes de tudo para Deus. “Glória” pode, portanto, indicar o estado de exaltação a Deus ou a alguma outra pessoa, sendo ampliado quando agrega um grande número de pessoas em louvor. E, mais amplamente, a palavra pode se referir à expressão visível daquele estado, observável no ser sentado num trono e brilhando com uma luz radiante capaz de impedir as pessoas de olhar diretamente para Deus ou chegar perto dele. Para Paulo, o propósito e o resultado último de todo empenho humano deve ser glorificar a Deus, sendo expresso verbalmente na forma de uma doxologia (Rm 11.36; 16.27; Gl 1.5; Fp 4.20; cf. Ef 3.21; 1Tm 1.17) e mais geralmente pela obediência a Deus, vista como gloriosa em razão do reconhecimento de Deus como Senhor e da execução de tudo o que ele ordena (1Co 10.31). Portanto, até mesmo o seu Filho Jesus Cristo traz glória a Deus quando ele próprio está sendo glorificado (Fp 2.9-11). E o resultado da pregação do evangelho e da consecução da salvação às pessoas é o louvor que elas prestam a Deus (Rm 15.9; Gl 1.24). Ainda que, no final das contas, somente Deus deva ser glorificado, contudo ele compartilha a sua glória com o seu povo (1Ts 2.12; 2Ts 2.14; Rm 8.30). No entanto, como tal obrigação de glorificar a Deus não estava sendo cumprida, houve a necessidade de recordar a humanidade de seu dever (Rm 1.21).

Por outro lado, a mensagem de Paulo não era inteiramente de boas novas para a humanidade. As boas novas pressupõem que há algum tipo de deficiência na

situação humana para a qual se fornece um remédio bem-vindo. Os anúncios de um antídoto para a febre do feno são irrelevantes numa região onde a doença é desconhecida. Assim, a pressuposição das boas novas é que as pessoas precisam do que está sendo oferecido. Se elas não estiverem cientes de sua necessidade, então será necessário esclarecer a sua situação.

De forma conseqüente, a mensagem de Paulo se abre com o anúncio da ira de Deus (Rm 1.18). O termo conota o sentido de uma reação negativa de Deus que encontra sua expressão concreta contra aqueles que incorrem na sua ira. Esta está associada de modo específico a um tempo futuro, ou “dia”, quando Deus julgará a humanidade e dará expressão à sua ira contra os pecadores que o desobedeceram (Rm 2.5; 5.9; cf. Ef 5.6). Precisamos, portanto, descobrir o que desperta essa ira e como ela é experimentada. Tentativas de transformar a ira de Deus apenas em um princípio impessoal em ação na história humana, considerando-a simplesmente como algo que acontece, em vez de uma reação pessoal de Deus, não têm obtido êxito.

O conceito não está tão difundido nos escritos de Paulo como às vezes se supõe. Mas está significativamente presente quando Paulo resume a natureza da salvação como sendo a ação de Jesus Cristo visando libertar as pessoas da ira futura (1Ts 1.10; 5.9), como também é expressivo o fato de o autor iniciar a sua exposição sistemática do evangelho, em Romanos, afirmando que a ira Deus é revelada contra todo pecado. O quadro se amplia quando levamos em conta que a “ira futura” está associada ao julgamento (Rm 2.2-3,16; 2Tss 2.12). Não devemos nos deixar enganar pelo fato de que numa cultura como a nossa os juízes devem ser neutros e não deixar sentimentos pessoais afetar o seu julgamento: o que se enfatiza nesses textos é a imparcialidade e a isenção de uma condenação jurídica. Porém, é muito normal a um juiz expressar a justa reação da comunidade contra a crueldade e a violência, sendo esse o significado da ira de Deus. Deus é imparcial (Rm 2.11; cf. Ef 6.9; Cl 3.25). O desfecho do julgamento é detalhado de vários modos, como a morte (Rm 5.12-21; 6.23) e a destruição, em outras palavras, a separação de Deus e de seu reino (2Ts 1.9). Segue-se que a salvação é essencialmente uma libertação da ira e do julgamento.

Do julgamento, o leitor é conduzido à situação que causa essa reação, ou seja, o pecado. Pode acarretar certa surpresa que, não obstante esse termo estar fortemente presente em Romanos, ele seja em comparação escasso nas outras cartas de Paulo, até mesmo em Gálatas. Grosso modo, dois terços de todas as suas ocorrências no *corpus* paulino se encontram em Romanos. Enquanto outros autores do NT preferem usar a forma plural do termo (e, menos freqüentemente, o singular) para se referir aos atos pecaminosos individuais, tais formas são visivelmente raras em Paulo,<sup>16</sup> que usa a palavra preponderantemente para se referir ao pecado como

<sup>16</sup> Romanos 3.25; 4.7 (LXX); 7.5; 11.27 (LXX); 1Coríntios 6.18; 15.3 (tradição), 17; Gálatas 1.4; Efésios 2.1; Colossenses 1.14; 1Timóteo 5.22, 24; 2Timóteo 3.6. Observe-se que Paulo usa “transgressão” (*paraptōma*) no plural para os atos pecaminosos (Rm 5.15-20; 2Co 5.19).



um tipo de força ou poder que se instala e domina os seres humanos (Rm 7.17, 20) ou ao estado de pecaminosidade que resultado disso (Rm 6.1). A humanidade está em geral sob o controle do pecado (Rm 3.9; Gl 3.22),<sup>17</sup> uma influência maléfica que entrou no mundo através de Adão (Rm 5.12). Não existe fuga de seu domínio (Rm 7.14). É como uma doença terminal, que leva inexoravelmente à morte (Rm 5.12; 7.13; 8.2; 1Co 15.56). Paulo, então, escreve como se a sentença de morte já tivesse sido executada (Rm 7.11; Rm 8.10). Em Romanos, o tema dos pecadores “mortos” no pecado logo se apresenta (Rm 8.12), uma forma de expor a situação que se oferece mais fortemente nas cartas posteriores (Cl 2.13; Ef 2.1,5; cf. Ef 5.14), onde é desenvolvido o tema de se ser indiferente ao chamado de Deus até que ele conduza à vida.

Os seus pressupostos sobre a natureza humana estão estreitamente relacionados à concepção paulina do pecado. A palavra *carne*, literalmente a matéria característica de que são feitos os seres humanos (Rm 2.28; 2Co 4.11), é usada para se referir a eles em sua fraqueza e mortalidade. A palavra designa a humanidade, em oposição a “espírito”, que procura expressar o divino. Embora em si mesmo o termo pudesse ser neutro, a condição de submissão dos seres humanos ao pecado permite a Paulo considerar a carne como mais ou menos “carne degenerada”, uma natureza humana que é inevitavelmente pecadora e contrária a Deus. Assim, quando Paulo fala sobre os desejos ou obras da carne, ele está pensando na humanidade que segue seus próprios desejos, rebelde às ordens do Criador e à orientação do Espírito (Rm 8.4; Gl 5.17). A antítese entre a carne e a orientação do Espírito acarreta que o propósito da salvação é libertar o pecador do poder da carne, a fim de que seja guiado pelo Espírito (Rm 8.1-13; Gl 5.16-26). Como espaço ocupado pelo pecado, a carne é incapaz de redenção; na verdade, o pecador deve ser liberto de sua dominação. Nesse sentido, há uma diferença crucial entre carne e corpo, a despeito de ambos os termos serem usados em referência ao aspecto material, visível da pessoa humana. O corpo é também considerado como sujeito ao poder hostil do pecado (Rm 6.6; 7.24), mas pode ser resgatado e transformado (Rm 8.23; 1Co 15.44,51).

Os judeus receberam de Deus um dom que poderia ser considerado capaz de fornecer a resposta ao pecado. A lei dada por Moisés expressava o desejo de Deus em relação a eles, e seria possível supor que a obediência aos mandamentos os conduziria à vida (Rm 10.5; Gl 3.12). Mas Paulo entendeu isso de um outro modo. Ele concordava que a posse da lei deixava claro para as pessoas exatamente quais formas de conduta eram pecadoras (Rm 7.7), no entanto, para Paulo, tal conhecimento produzia o efeito de trazer o pecado à luz. Os impulsos pecadores que já estão latentes numa pessoa ganham vida e se manifestam em desejos e ações pecaminosos (Rm 7.7-11). Isso não significa que a lei seja a causa do pecado e,

<sup>17</sup> Embora o uso de “todos” por Paulo tenha a ver com o fato de judeus e gentios estarem igualmente sob o jugo do pecado, seria injustificadamente casuísta sugerir que ele estivesse pensando simplesmente nos grupos humanos e não em todos os indivíduos que os compõem.

portanto, má, mas, antes, ela funciona como o indicador que registra a presença do pecado. Porém, não há nada na lei que possa dar a uma pessoa o poder para superar o pecado e deixar de pecar.<sup>18</sup>

**O evangelho, o meio de salvação.** O evangelho de Paulo é o anúncio do que Deus fez para salvar a humanidade de sua condição. A caricatura feita por alguns de Paulo descrevendo um ato de mediação feito por Cristo entre os pecadores e um Deus hostil, que precisa ser persuadido a perdôá-los, é uma representação falsificada de seu ensino. O mesmo se poderia dizer dos quadros sobre um Deus cuja ira e amor estão em tensão entre si. Tais equívocos ficam evidenciados pela persistente ênfase no amor, na graça e na misericórdia de Deus aos pecadores. Paulo não emprega o verbo corriqueiro *phileō* para o amor demonstrado por Deus, mas faz uso de palavras mais caracteristicamente bíblicas, o substantivo *agapē* e o verbo *agapaō* são razoavelmente freqüentes (Rm 5.5,8; 8.35,37,39; 2Co 5.14; 13.11; Gl 2.20; 1Ts 1.4; 2Ts 2.13,16; cf. Ef 2.4; 3.19; 5.2,25; Cl 3.12). Quando usado para Deus, o termo expressa um amor que se preocupa com o bem dos amados e não com a satisfação sentida por quem ama.<sup>19</sup> A graça parece ser o termo mais característico para essa atitude no vocabulário de Paulo. A saudação epistolar habitual (compartilhada com 1Pe; 2Pe; 2Jo; Ap) associa Deus com a graça, um termo que expressa o motivo subjacente e a ação efetiva de Deus em suas relações com os homens. A graça expressa o fato de que Deus mostra essa atitude àqueles que não a merecem e não fizeram nada por merecê-la. O termo *misericórdia* é muito menos freqüente em relação a Deus,<sup>20</sup> e sugere a compaixão aos que estão sofrendo em consequência do pecado. Ambas as palavras parecem expressar os sentimentos e a ação de Deus dirigidos aos que se encontram numa situação terrível, da qual não podem se libertar e contra a qual não possuem nenhum direito específico de proteção, nenhuma “graça salvadora”, conforme o clichê coloca isso. A graça age na ação salvadora inicial de Deus, mas também ao longo da vida subsequente do povo de Deus e na obra dos missionários (Rm 1.7; 15.15; Gl 2.9). A graça se torna temática quando Paulo discute o contraste da justificação pelas obras da lei, utilizando o termo para mostrar como a justificação é o dom de um Deus que doa e não impõe obras humanas como condição para o pecador ser justificado (Rm 4.4).

**O evento salvador.** O evento central no evangelho é a morte e ressurreição de Jesus. As duas ações estão estreitamente relacionadas (Rm 4.25; 8.34; 1Co 15.3-5; 2Co 5.15; Fp 3.10; 1Ts 4.14), apesar de um peso maior recair sobre a primei-

<sup>18</sup> Paulo não levanta a questão se a lei poderia lidar com a punição que recaía sobre os pecadores através das ofertas de sacrifícios por ela prescritas. É como se o apóstolo se preocupasse apenas com o problema mais grave de como as pessoas poderiam ser libertadas do pecado.

<sup>19</sup> Quer dizer, não é essencialmente um sentimento autocentrado, em que as pessoas amam o que lhes traz satisfação pessoal, mas um amor outro-centrado, no qual o elemento decisivo é o desejo de conferir algum benefício ao objeto do amor.

<sup>20</sup> Romanos 9.15-18,23; 11.30-32; 15.9; 1Coríntios 7.25; 2Coríntios 4.1; Gálatas 6.16; Efésios 2.4; Filipenses 2.27; 2Timóteo 1.13,16,18; Tito 3.5 e as saudações em 1Timóteo 1.2; 2Timóteo 1.2.

ra,<sup>21</sup> mas como isso deve ser compreendido é mais complicado. É básico que a morte de Jesus estava relacionada ao pecado (1Co 15.3; Gl 1.4; cf. Rm 8.3; 2Co 5.19-21) e que ocorreu em favor de todas as pessoas (2Co 5:14-15; cf. 1Tm 2.6), especificamente na condição de pecadoras (Rm 5.6). Muitas vezes, a referência é expressa de maneira confessional, com o emprego de “nós” para indicar os beneficiários dessa morte (Rm 5.8; 8.32; 14.15; 2Co 5.21; Gl 2.20; 3.13; cf. Ef 5.2,25; 1Ts 5.10; Tt 2.14).

Como Paulo entende a morte de Jesus? As expressões “por todos” e “por nós” simplesmente poderiam significar que ele morreu em nosso benefício, sugerindo que Jesus fez algo para que outras pessoas não precisassem fazê-lo, ou seja, ele morreu para salvá-las de precisar morrer. Certamente isso faz parte do significado. Mas quando Paulo diz que Cristo nos salvou da maldição da lei imposta àqueles que não a cumprissem, tornando-se, em sua morte, maldição por nós (Gl 3.10-14), isso só pode significar que Cristo carregou a maldição em nosso lugar. Paulo afirma que Cristo sofreu a morte que é devida aos pecadores por causa do pecado desses homens.<sup>22</sup>

Em 2Coríntios 5.18-21, após afirmar que Cristo que morreu por todos, Paulo segue declarando que as boas novas da reconciliação se encontram no fato de que “Deus estava em Cristo reconciliando consigo mesmo o mundo, não levando em conta as transgressões dos homens. [...] Daquele que não tinha pecado Deus fez [...] pecado em nosso favor, para que nele fôssemos feitos justiça de Deus”. Nesse ponto, o Cristo sem pecado<sup>23</sup> se torna “pecado”, de modo que os pecadores pudessem se tornar “justiça”. Conforme já vimos, isso significa, com efeito, que Cristo se tornou um pecador para que os pecadores pudessem se tornar “justos”. Mas como o fato de Cristo ter se tornado um pecador produziu esse efeito? O contexto exige que foi por sua morte: de algum modo, isso retira o pecado, de forma a não haver mais empecilho para a reconciliação com Deus. Se Cristo não tivesse morrido, a reconciliação não teria sido possível. Novamente, a conclusão é que Cristo se torna o representante dos pecadores e morre em nome deles (2Co 5.14), para que pudessem ser libertos dos pecados e assumir a condição de pessoas justas.

Um tipo adicional de explicação se apresenta em Romanos 3.25, onde as pessoas são colocadas à direita de Deus porque ele “ofereceu [Cristo] como sacrifício propiciatório, [...] pelo seu sangue”.<sup>24</sup> A referência à morte de Cristo sugere

<sup>21</sup> Não é de surpreender, portanto, que haja muito mais livros, com muito mais detalhes, sobre o significado da morte de Cristo do que sobre a sua ressurreição.

<sup>22</sup> Bradley H. McLean, *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Ritual and Pauline Soteriology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), p. 105-45, nega que Paulo tenha pensado em funções sacrificiais e explica a razão dessa passagem nos termos do bode expiatório: a vítima que toma sobre si a maldição que ameaça alguém, permitindo que a sua violência recaia sobre ela própria.

<sup>23</sup> Um tema que é repetido do começo ao fim do NT e parece ser incontestável.

<sup>24</sup> Cf. Romanos 5.9; 1Coríntios 10.16; 11.25, 27; Efésios 1.7; 2.13; Colossenses 1.20 para outras referências ao sangue de Cristo como um modo de se referir à sua morte.

que ele morreu como uma vítima sacrificial, mas um sacrifício providenciado por Deus, não por seres humanos. Assim, da mesma maneira que uma oferta de sacrifícios do tipo apropriado cancelava o pecado no tempo da antiga aliança, assim também a oferta de Cristo cancelou o pecado. Romanos 8.3 também pode ser entendido como sendo Jesus uma oferta pelo pecado (cf. o texto da A21). O tema do sacrifício reaparece em 1Coríntios 5.6-8, em que a morte de Jesus é comparada com a da oferta da Páscoa, e em Efésios 5.2.<sup>25</sup>

**A natureza da salvação.** Após analisar a morte de Jesus, devemos agora nos voltar à compreensão de Paulo sobre como ela afeta os seres humanos. Há quatro imagens principais.

Primeiro, há a *salvação* propriamente dita. O termo continha uma variedade de acepções no mundo antigo, sendo usado literalmente para designar a cura de uma doença — incluindo enfermidades com risco de vida — e o livramento de um perigo mortal, mas também, numa conotação positiva, os benefícios possibilitados por um governante a seu povo (“salvador” era um título de reis e imperadores). Paulo usa “salvação” como termo geral para os benefícios trazidos pelo evangelho (Rm 1.16; cf. Ef 1.13), mas é usado em particular para o conceito de libertação dos efeitos da ira de Deus no julgamento final (Rm 5.9; 13.11; 1Co 5.5). Isso tem sugerido a alguns estudiosos que se trata essencialmente de um conceito futuro, de forma que Paulo não poderia falar das pessoas que já estariam salvas.<sup>26</sup> Certamente existem textos que podem ser interpretados como se referindo à salvação como alguma coisa ainda a ser recebida, uma esperança futura (Fp 1.28; 1Ts 5.8,9). Porém, não se justifica interpretá-los exclusivamente nesse sentido, além de haver vários textos que são entendidos de modo muito mais plausível como se reportando ao presente (1Co 15.2; 2Co 1.6; 6.2), sendo que Romanos 8.24 encontra-se sem dúvida alguma expresso no tempo passado. O que está em questão não é se a graça e o poder transformador de Deus estão sendo experimentados pelos crentes agora, isso está dito claramente. Antes, a questão é se o termo específico *salvação* diz respeito particularmente e tão somente a uma experiência futura: as evidências não permitem esse tipo de interpretação restrita. O uso do particípio presente “os salvos” (1Co 1.18; 2Co 2.15; cf. At 2.47) sugere sujeitos de uma contínua operação vivificante.

Segundo, o termo *redenção* abarca duas metáforas paulinas relacionadas. Uma é a libertação de escravos, geralmente pelo pagamento de um resgate (Is 43.1-4; 52.3) ou simplesmente pelo exercício de um poder militar superior (ou mesmo de Deus em Dt 7.8). Encontramos a metáfora em Gálatas 3.13 e 4.5, onde é dito que Deus liberta aqueles que estavam debaixo da lei e de sua maldição. A redenção é também o termo fundamental na explicação da justificação em Romanos 3.25.

<sup>25</sup> McLean, *Cursed*, p. 22-64, nega que Paulo tenha comparado a morte de Jesus a um sacrifício expiatório, insistindo que a linguagem usada nas várias passagens é não-sacrificial, ou então se refira a sacrifícios não-expiação. As suas objeções variam em força, mas não são convincentes.

<sup>26</sup> Sob esse ponto de vista, Efésios 2.5,8 seria uma linguagem não-paulina.

Em Tito 2.14, a libertação da maldade é supostamente tanto de seu poder quanto de suas conseqüências. O aspecto nesse uso é o conceito de liberdade. Todavia, Paulo pode ainda estar se referindo à compra de pessoas, de forma que elas pertençam a Deus; aqui, a idéia é mais a de uma mudança de senhor, com a obrigação servir a Deus (1Co 6.20; 7.23). A compra envolve um preço, e isso é muito naturalmente compreendido como Deus dando o seu Filho.

Já por esse ponto, podemos perceber que as diferentes formas de imagens que Paulo usa para entender a morte de Jesus e seus efeitos são postas lado a lado e mutuamente se condicionam. Nenhum quadro, ao que parece, é adequado por si próprio a explicar a cruz.

O que também vale para a terceira imagem, a da *justificação*. A justificação está relacionada com a justiça. O melhor ponto de partida é o verbo que na Septuaginta tem uma conotação legal e se refere à ação do juiz ao lidar com os acusados. O seu dever é absolver, ou justificar, o inocente que seja acusado indevidamente de algum crime ou infração, e condenar o culpado, e ele será injusto se fizer o contrário. Paulo usa o verbo quase exclusivamente na voz passiva quando tem os seres humanos como o sujeito, e ele usa a voz ativa para Deus.<sup>27</sup> A justificação é algo que acontece a seres humanos, e diz respeito à sua relação com Deus. Em teoria, uma forma de ser justo diante Deus é pela lei, e Paulo observa que o importante não é simplesmente possuir ou conhecer a lei, mas cumpri-la de fato, algo que pode ser feito também pelos gentios que não conheceram a lei de Moisés, mas tiveram ciência das exigências de Deus de alguma outra fonte (Rm 2.13-16). Paulo compara dois modos de ser justificado: ou pela (do grego *ek or en*) obra da lei (Rm 3.20; 4.2; Gl 2.16; 3.11) ou pela fé (Rm 3.26,28,30; 5.1; Gl 2.16; 3.8,24). Mas, por trás dessa comparação, repousa o fato de que Deus confere a justificação por meio de Cristo (Gl 2.17: compare-se com “pela lei”, Gl 5.4), ou em seu nome (1Co 6.11), ou pelo seu sangue (Rm 5.9). Ela é, portanto, vista como um dom (Rm 3.24), Deus agindo pela graça (Rm 3.24; cf. Tt 3.7). Tudo somado, podemos afirmar que a justificação ocorre pela graça de Deus e está relacionada de algum modo com a morte de Cristo. A conexão é apresentada em Romanos 3.24, onde a justificação se dá pela redenção que há “em Cristo”, o Cristo que morreu sacrificialmente. A conclusão é que a morte de Cristo cancela o pecado que os seres humanos cometeram, de modo que Deus é justo ao justificá-los, não sendo um juiz que absolve o culpado. Por conseguinte, a justificação é concedida à maneira de um dom e não como algo que Deus é obrigado a dar, como quando um empregador paga o salário a alguém que realizou um trabalho satisfatório.

Em nossa discussão de Gálatas, investigamos três pistas sobre como a justificação se torna efetiva. Primeiro, ela é recebida por meio da fé, claramente uma fé em Deus no caso da célebre testemunha de Paulo, Abraão (Rm 4.3), e que é

<sup>27</sup> O verbo também pode ser usado para Deus quando visto como justo e bom naquilo que faz (Rm 3.4).

naturalmente entendida como sendo fé no mesmo Deus no caso de Paulo e seus leitores (Rm 4.25). No entanto, há mais a seu respeito do que o registrado nesse entendimento de Paulo. Em um número razoável de casos nenhum objeto é nomeado para a fé, e a questão que se coloca é a oposição entre a fé como tal e as obras enquanto meio de justificação (Rm 3.28; Gl 3.5). Às vezes, o autor se refere à fé em Cristo (Gl 2.16), o que não surpreende, visto que este é claramente o agente por meio do qual a justificação acontece. Mas também existe a frase “a fé de Jesus Cristo” que é vista por alguns como significando “a fé [fidelidade] demonstrada por Jesus Cristo” (Rm 3.22, cf. Rm 3.26; Gl 2.16,20; 3.22). O que possibilitaria o sentido de que a base para a justificação era a atitude de Jesus, que, confiante em Deus, foi obediente do começo ao fim, até a morte (cf. Fp 2.8). Não obstante essa concepção ser verdadeira, debate-se calorosamente se a frase, ao contrário, não significaria na realidade “fé em Jesus Cristo”.<sup>28</sup>

Segundo, a justificação é estreitamente associada à relação dos crentes com Jesus, em continuidade ao desenvolvimento da compreensão de Paulo sobre a união dos crentes com Cristo em sua morte e ressurreição. A justificação poderia ser considerada como a libertação das pessoas condenadas à morte, dando-lhes vida. Ela possui um aspecto negativo e um positivo, uma vez que liberta do pecado e conduz a uma nova relação com Deus, de forma que, em outro texto, Paulo possa falar de seu efeito ser como o de uma nova criação (2Co 5.17). Podemos, desse modo, perceber que a justificação acontece à medida que o crente participa na morte e ressurreição de Cristo. A enigmática e lacônica passagem em Romanos 4.25 declara que Cristo foi “entregue à morte por causa das nossas transgressões e ressuscitado para a nossa justificação”, o que demonstra que a justificação inclui a concessão da nova vida. Do que se deduz com clareza que a nova vida não pode ser outorgada até que se faça algo sobre o pecado.

O terceiro elemento a ser notado é o vínculo com a expressão “em Cristo”, o qual expressa algum tipo de relação pessoal entre os crentes e Cristo. Ser “justificado em Cristo” (Gl 2.17) poderia simplesmente significar “por Cristo” (em oposição a ser justificado “pela lei”, Gl 3.11; 5.4), mas é bem possível que haja um aspecto mais profundo. A justificação existe quando uma pessoa está tão unida com Cristo pela fé, que ela acaba participando de nova vida de seu Salvador.<sup>29</sup>

A importância desses elementos é que juntos demonstram que a justificação não é uma mera declaração de perdão que poderia ser concedida sem qualquer mudança real no pecador. Embora o termo diga respeito a uma mudança de condição de pecador para justo, a justificação está infalivelmente relacionada à mudança apropriada que se realiza em decorrência da união com Cristo.

Antes de explorarmos mais as conseqüências, precisamos compreender a quarta imagem usada por Paulo, a *reconciliação*. Esse é um tema que algumas vezes foi

<sup>28</sup> Ver nota 35 do capítulo 8.

<sup>29</sup> Ver nota 10 do capítulo 12, sobre se aos homens é imputada a justiça de Cristo.

considerado central ou unificador na teologia de Paulo, mesmo que, em grande medida, ele não o desenvolva explicitamente.<sup>30</sup> Certamente, em razão do uso de uma metáfora baseada nas relações humanas, especificamente na diplomacia, seria bem possível entender essa imagem como mais pessoal do que a linguagem tirada dos tribunais, mercados de escravos e até mesmo de operações de resgate, no entanto, as exigências do debate com os oponentes judaizantes levaram Paulo a se dedicar à justificação, ao menos em Gálatas e Romanos.

A reconciliação é o estabelecimento de paz entre dois grupos de indivíduos adversários ou em guerra, que pode ser alcançada ou por iniciativa de uma das partes ou por um terceiro que intervém como mediador para trazer a paz. A segunda possibilidade está presente onde o termo *mediador* é usado para Cristo (1Tm 2.5; cf. Hb 8.6; 9.15; 12.24), mas que possibilita a interpretação errônea da necessidade de um estranho intervir para reunir Deus e a humanidade. Constando-se o destaque dado por Paulo à decisão de Deus de, em sua graça, enviar Jesus, o seu Filho, segue-se que este deve ser visto como enviado de Deus que traz a oferta de paz aos inimigos, e não como alguém que deve persuadir Deus e a humanidade a se unirem. Quando Paulo primeiramente usa tal imagem em 2Coríntios 5, ele não poderia deixar mais claro que era Deus que estava agindo em Cristo e por seu intermédio, oferecendo a paz aos pecadores e não considerando seus pecados contra eles (2Co 5.18, 19, 20, 21). Mas a questão não é que Deus simplesmente negligenciou os pecados. A declaração de que Deus tornou Cristo pecado por nós, de forma que pudéssemos nos tornar justos por seu intermédio, mostra que Deus estava preparado para tratar os pecadores como justos, mas que isso somente seria possível como consequência de seu ato de transformar Cristo em pecado por eles, no portador de seus pecados.<sup>31</sup>

A reconciliação está fortemente vinculada à justificação como outro modo de representar em essência a mesma questão. Isso fica claro em Romanos 5.9-11, onde Paulo deseja enfatizar a garantia dos crentes. Se foram justificados pelo sangue de Cristo, através dele os fiéis serão salvos da ira de Deus no julgamento final, ou seja, se Deus justificou os pecadores por meio de Cristo, com maior certeza salvará aqueles que agora contam como justos a seus olhos. Então Paulo repete o ponto: se os inimigos de Deus foram reconciliados com ele pela oferta de seu Filho à morte, com mais razão ainda Deus salvará seus amigos, os que nele depositaram a sua confiança. Além disso, o resultado da justificação aqui e agora é a “paz com Deus” (Rm 5.1). Esse tema é abordado novamente em Colossenses 1.20-21: Deus concede a paz pelo sangue derramado na cruz e assim reconcilia todas as coisas consigo, incluindo especificamente os leitores que foram inimigos

<sup>30</sup> Ver Ralph P. Martin, *Reconciliation* (Londres: Marshall, 1981).

<sup>31</sup> Ver McLean, *Cursed*, p. 108-12, que considera Cristo aqui como o substituto dos pecadores, suportando seus pecados e morrendo por isso. Conforme a discussão sobre a reconciliação no capítulo 11 (p. 257-59).

de Deus, mas que agora se reconciliaram pela morte de Cristo. Os mesmos temas retornam em Efésios 2.16-18.

Essas passagens mostram que a reconciliação é iniciada por Deus e é dirigida aos que são seus inimigos, principalmente no sentido de que lhe são hostis e desobedientes. Sentindo-se ou não hostil aos homens, o Senhor não lhes pode oferecer paz a não ser por Cristo e sua morte, e não há nada que abone reduzir o propósito de tal morte simplesmente à uma valiosa demonstração de amor e de boa vontade em receber os pecadores. É a morte que traz a paz e transforma os pecadores em justos.

**Eleição e chamado.** Na seção anterior, analisamos basicamente a compreensão de Paulo sobre o evento redentor da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Agora devemos considerar como a salvação oferecida se torna uma realidade para os seres humanos.

Em algumas passagens, Paulo refere-se aos que são salvos como “os eleitos” (Rm 8.33; 16.13; cf. Cl 3.12; 2Tm 2.10; Tt 1.1). Em todos esses casos, o termo indica os que estão de fato entre as pessoas salvas.<sup>32</sup> A escolha do termo indica que houve um ato anterior de escolha por Deus, mas o contexto mostra de que o chamado de Deus deve encontrar uma resposta positiva de fé. Houve, portanto, um propósito de Deus para criar um povo para si e libertá-lo do pecado. Esse propósito encontrou sua realização no chamado de Abraão e subseqüentemente em sua descendência, embora Paulo sublinhe que o plano foi levado a efeito independentemente de qualquer qualidade específica daqueles que foram ou não escolhidos.

Devemos ter cuidado para não ampliar uso da linguagem para além do pretendido por Paulo. O ponto que o autor parece querer atingir é duplo. De um lado, a criação de uma relação entre Deus e os seres humanos encontra-se totalmente na iniciativa de Deus, que também produz a possibilidade de sua realização. Por outro lado, a eleição não depende da demonstração de qualquer qualidade particular por parte das pessoas, capaz de credenciá-las ao favor de Deus ou de fazê-lo preferir uma pessoa e não outra (cf. 1Co 1.26). Antes, repousa em sua misericórdia a quem não a merece. Ele emite o seu chamado, e a resposta apropriada dos homens chamados é a fé. O chamado não depende de obras, mas do Deus que chama (Rm 9.12). Por conseguinte, pode-se dizer que todo o processo depende de Deus e não dos destinatários (Ef 2.5).

A extensão do chamado no tempo de Paulo abarcou judeus e gentios (Rm 9.24). Debate-se se o propósito de Deus deve ser entendido coletiva ou individualmente, quer dizer, se a escolha de Deus era por um povo ao qual ele destinava ainda propósitos particulares (cf. Ef 1.4-5,11), ou se dirigia a indivíduos específicos (Gl 1.15). Até certo ponto essa é uma falsa antítese, visto que há evidências para ambos os aspectos. O que não se afirma é que o chamado de Deus independe da

<sup>32</sup> I. Howard Marshall, “Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians”, in *The Thessalonian Correspondence*, ed. R. F. Collins (Louvain: Louvain University Press, 1990), p. 259-76.



resposta humana ou a torna inevitável, ou que o chamado implica na exclusão de outras pessoas a quem Deus decidiu não salvar.<sup>33</sup>

Em todo caso, o processo por meio do qual as pessoas se tornam no povo de Deus acontece quando o Senhor lhes emite o seu chamado, e elas podem confessar que Deus as chamou graciosamente (Rm 9.24; 1Co 1.9; Gl 1.6; 1Ts 2.12; 4.7; 5.24; 2Ts 2.14; cf. Ef 4.1,4; 1Tm 6.12; 2Tm 1.9). O chamado é uma convocação para a formação de um povo que reflita o caráter santo de seu Deus (1Ts 2.12; 4.7; cf. Ef 4.1; 2Tm 1.9).

Desse modo, uma parte vital do processo é a proclamação do evangelho. A atividade verbal da pregação é de fundamental importância (Rm 10.8,14-15; 1Co 1.23; 2Co 1.19; 4.5; Gl 2.2; Fp 1.15; 1Ts 2.9; cf. Cl 1.23; 1Tm 3.16). Paulo repudiaria a idéia de que a responsabilidade da igreja é totalmente realizada pela manifestação de uma presença cristã silenciosa numa sociedade não-cristã, sem verbalizar o ato de redenção de Deus na morte e ressurreição de Cristo. Tal proclamação verbal é eficaz porque o poder do Espírito Santo está em ação nela (1Ts 1.5), e não se origina dos seres humanos que a proclamam, mas de Deus que lhes deu a sua palavra (1Ts 2.13).

**A resposta humana: a fé, não as obras da lei.** A resposta humana apropriada à palavra de Deus é a fé (1Co 15.2; 1Ts 1.8), um conceito que inclui a aceitação da veracidade da mensagem (Rm 10.9) e a devoção ao Deus que fala. Para Paulo, a fé inclui a crença de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos e a confissão de Jesus como o Senhor (Rm 10.9-10). A ênfase na atitude do indivíduo com relação a Jesus Cristo fazia-se necessária, pois era essa a característica distintiva da mensagem dos cristãos.

Entendida desse modo, a fé é principalmente a expressão de uma dependência de Deus para a salvação e não das qualidades ou da posição da pessoa. Isso, no entanto, não exclui outras facetas. Segundo Paulo, a fé inclui um novo modo de viver apropriado ao povo de Deus. Às vezes, isso é expresso mais em termos de santidade, um termo que talvez seja usado para mostrar o fato de que os gentios, que outrora foram considerados como infiéis pelos judeus, são agora parte do povo de Deus e já não são impuros. Ou, quem sabe, devemos dizer que esse é o ideal que eles devem mostrar em suas vidas, uma vez que Paulo era suficientemente realista para saber que a santidade não se consumava em um momento. Outras vezes, a ênfase recai mais no amor como a expressão característica da nova vida. Portanto, é possível a Paulo falar da obra da fé (1Ts 1.3; 2Ts 1.11).

Ao mesmo tempo, Paulo coloca a fé e as obras em nítida oposição. Ele rejeita qualquer sugestão de que a justificação se dê com base no desempenho das obras da lei. O autor, mais especificamente, teria em mente as práticas externas ordenadas

<sup>33</sup> Para alguns intérpretes, a lógica da eleição e predestinação exige a doutrina da assim chamada dupla predestinação, por meio da qual Deus também decide não eleger alguns indivíduos. Tal doutrina, em minha opinião, vai além do que Paulo diz e suscita sérias questões sobre a justiça de Deus.

na lei de Moisés, que eram características do judaísmo. Discute-se se as “obras da lei” se referem em particular a essas práticas ou se deveriam ser entendidas de forma mais ampla. Elas não foram exigidas dos gentios que se converteram, caso isso ocorresse significaria que a fé em Cristo não seria uma resposta suficiente ao chamado de Deus. Paulo temia que as pessoas pudessem depositar a sua confiança naquilo que elas próprias realizavam, e não exclusivamente no que Deus tinha feito em Cristo (1Co 1.29-31; cf. Ef 2.9).<sup>34</sup> Mas, do mesmo modo, o apóstolo afirmou que as obras da lei não eram exigidas aos judeus. Paulo entendia que muitos judeus, embora não todos, estavam depositando a sua confiança e a sua crença no cumprimento das exigências da lei, acreditando, desse modo, que se tornariam justos diante de Deus com base em suas próprias realizações. O próprio autor uma vez agiu assim, mas agora percebia que a sua confiança devia ser depositada por completo no que Deus havia realizado em Cristo (Fp 3.1-11).

Neste ponto, precisamos considerar o que veio a ser conhecido como “a nova perspectiva” no judaísmo e a visão de Paulo sobre ela. Nas primeiras discussões sobre o assunto, dizia-se em geral que Paulo estava, naquele momento, rejeitando o judaísmo de seu tempo, no qual era necessário realizar as obras da lei para ser aceito por Deus. A aceitação divina se fundava no mérito, no valor da pessoa, de acordo com a visão judaica tradicional. (Podemos entender isso através da imagem de uma pilha de méritos suplantando uma pilha de pecados.) A religião judaica era vista como legalista, não apenas no sentido de Deus haver revelado os seus mandamentos ao povo para mostrar como os judeus deveriam viver, mas antes, no sentido de que a aceitação por Deus dependia do cumprimento humano desses requisitos legais. Portanto, seria possível inferir que essa religião dependia de obras humanas em vez da graça e do poder divinos, podendo ser desfavoravelmente comparada com o cristianismo.

Tem-se formado uma forte reação por parte de alguns estudiosos contemporâneos contra essa compreensão do judaísmo. Foi demonstrado que, de acordo com grande parte da literatura judaica, os judeus acreditavam ser aceitos como povo de Deus com base na graciosa iniciativa divina de estabelecer uma aliança com eles e que o cumprimento das leis de Deus era a resposta à graça e não os fundamentos meritórios para a aceitação inicial.<sup>35</sup> Manter a lei e realizar as boas obras era o que os judeus faziam para permanecer dentro do favor de Deus, em vez de conquistá-lo. Eles cumpriam a lei como um sinal de pertencimento e não como uma condição de acesso, um conjunto de “obras” que os habilitavam ao favor de Deus. As obras da lei não eram um modo de alcançar mérito e ser, dessa forma, aceito por Deus. Uma tal compreensão poderia estar amplamente localizada na literatura judaica.

<sup>34</sup> Quando chegamos a Efésios e às Epístolas Pastorais, percebemos uma tendência a incluir qualquer tipo de empenho humano para alcançar o favor de Deus e não apenas obediência à lei mosaica (Ef 2.9; 2Tm 1.9; Tt 3.5). Ver I. Howard Marshall, “Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus”, *NTS* 42 (1996): 339-58.

<sup>35</sup> E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983).

As obras da lei eram exigidas dos prosélitos gentios não porque elas eram meritórias, mas porque eram os sinais de que estes agora pertenciam ao povo de Israel e, também, porque eram essenciais para os ex-gentios partilhar da mesa de judeus praticantes. Um refinamento desse princípio levou a se considerar “as obras da lei” como coisas específicas que distinguiram os judeus publicamente e funcionavam como demarcação dos limites com os gentios (circuncisão, leis alimentares, festas), funcionando mais como marcas de identidade ou símbolos que as pessoas usavam do que como coisas que constituíssem a sua posição.<sup>36</sup>

Os defensores dessa interpretação do judaísmo precisam, então, explicar por que Paulo se opunha a essa doutrina religiosa. Uma possibilidade seria que Paulo a entendeu mal, vendo o judaísmo erroneamente como uma religião legalista baseada no mérito. Uma outra, seria argumentar que ele se opôs às obras da lei, pois estavam sendo impostas aos gentios: estes deveriam assimilar o judaísmo e adotar suas marcas se quisessem verdadeiramente fazer parte do povo de Deus. (Havia ainda o problema da comunhão nas refeições da igreja entre os que cumpriam as leis de alimentação judaicas e os gentios que não as observavam). Há ainda uma outra sugestão: a crítica de Paulo ao judaísmo surgiu a partir de sua descoberta de Cristo e que essencialmente o que estava errado com o judaísmo era não ser o cristianismo.<sup>37</sup>

Como devemos avaliar essa interpretação? A nova perspectiva restabeleceu corretamente o lugar da graça dentro do judaísmo. Ela também está certa naquilo que afirma sobre Paulo, ou seja, que pelo menos uma das razões que o levou a atacar as obras da lei se devia a sua imposição aos crentes gentios. Mas a interpretação está errada naquilo que nega.

Parece bastante claro que, aos olhos de Paulo, o judaísmo poderia ser uma religião na qual a graça e as obras fossem compatíveis. Paulo faz duas distinções claras. Uma é entre as obras e a fé, excluindo qualquer sugestão de que a fé seja também uma obra, mas sim o tipo certo de obra. A outra, mais básica e importante, é uma antítese entre a graça e as obras, e não simplesmente entre a fé e as obras (Rm 11.6). O judaísmo da nova perspectiva podia combinar o ato de graça inicial de Deus com a esperança nas obras da lei para permanecer na aliança. Mas Paulo estabelece uma oposição entre a fé e a lei (Rm 4.14) que somente pode significar que elas são dois modos opostos de justiça, sendo que a segunda não é de fato uma alternativa válida. Paulo descreve a exclusão de muitos israelitas do favor de Deus porque seguiram a lei em vez da fé, o que ainda demonstra que na visão do apóstolo eles estavam confiando nas obras da lei para alcançar a justiça. Assim, a observância da lei estava sendo tratada não exatamente como marca de identidade, mas na verdade como base de uma errônea confiança.

<sup>36</sup> James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998), p. 354-59.

<sup>37</sup> Sanders, *Paul*, p. 552.

Quando Paulo discute a fé e as obras, ele o faz no contexto da justificação, e a pergunta é: do que depende a justificação? Em que os pecadores justificados devem colocar a sua confiança (“glória”), em Cristo ou nas obras da lei? A linguagem da glória indica inequivocamente que a questão diz respeito àquilo do que uma pessoa depende para uma relação justa com Deus, ao que ela própria faz ou ao que Cristo fez por ela. Por conseguinte o elemento de realização (“mérito”) não pode ser eliminado. Isso surge muito claramente a partir do contraste entre a obrigação criada pelas boas obras e o dom gracioso dado aos crentes em Romanos 4.4-5. O problema para Paulo está em que as obras habilitam uma pessoa a um salário que o empregador é obrigado a conceder. Ele discute então que Abraão foi justificado diante Deus antes de haver realizado a circuncisão e simplesmente com base em sua fé. De modo similar, Paulo fala sobre a tentativa judaica de alcançar uma justiça no próprio indivíduo, “a justiça que procede da lei”, em oposição à que vem pela fé em Cristo (Fp 3.9), e sobre como as pessoas depositavam a sua confiança em tais fatores. Pertencer a Israel, ser zeloso com a religião judaica e empenhar-se para cumprir perfeitamente a lei eram coisas nas quais o próprio Paulo havia anteriormente acreditado como sendo uma justa relação com Deus. Essas qualidades eram bens e realizações humanas, e aqui ele as considera claramente como coisas nas quais as pessoas confiavam em lugar da graça.

A justificação não é para Paulo uma questão de recompensa ou pagamento por ações feitas, mas conseqüência de um dom gracioso (Rm 4.1-8; cf. Rm 6.23); a justiça não é alcançada por se fazer o que a lei determina, mas pela fé em Cristo (Fp 3.9). Isso é ainda expresso com toda a clareza desejável em Efésios 2.8, 2Timóteo 1.9 e Tito 3.5, onde a antítese entre graça e obras é decisiva. Se esses textos se originam de Paulo ou representam as primeiras interpretações de sua doutrina por seus seguidores, eles indicam inequivocamente como o material em Romanos e Gálatas deve ser entendido. Cristo é, dessa forma, o fim da lei (Rm 10.4).<sup>38</sup> Quando Paulo discute as obras da lei, ele não se estende sobre a relação entre judeus e gentios e a função das obras como marcas distintivas, mas sim sobre o que precisa ser feito para que as pessoas sejam justificadas aos olhos de Deus — teriam elas que alcançar a própria justiça pelas obras da lei e depositar nelas a sua confiança, ou deveriam simplesmente depositar a sua fé em Deus e em Cristo com base na morte e ressurreição de Cristo? A questão é um dos fundamentos teológicos para a justificação. A interpretação tradicional é adequada e essencialmente correta e a “nova perspectiva” deve ser considerada como inválida.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Se isso significa a meta ou o término é secundário.

<sup>39</sup> Todo esse assunto tem originado uma extensa literatura e, por isso, exigiria uma discussão muito mais ampla do que pode ser feita aqui. Em particular, a natureza do judaísmo do século I precisaria de um tratamento mais detalhado. Ver, por exemplo, D. A. Carson, Peter T. O'Brien & Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism*, v. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck; Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001); Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (New York: Crossroad, 1999).

Qual seria, então, a finalidade da lei? A questão surge particularmente em Romanos e Gálatas.<sup>40</sup> O ensino de Paulo não é de fácil sistematização e há algumas lacunas. Parece haver uma certa tensão entre a declaração de que as pessoas que cumprem a lei viverão e uma outra declaração de que a lei nunca pretendeu conceder vida (Gl 3.12,21). Mas o fato de tais declarações estarem quase lado a lado indica que Paulo não as entendia como contraditórias. A lei de Moisés deu expressão concreta ao modo como Deus queria que as pessoas vivessem, especificamente os judeus, apesar da existência de alguns elementos da lei destinados também aos gentios. Na situação das pessoas chamadas por Deus para ser o seu povo em tempos pré-cristãos, fazia sentido compreender a lei como uma prescrição para sua forma de vida, com a implicação de que a obediência seria recompensada e a desobediência levaria à morte. Mas na realidade ninguém jamais cumpriu a lei totalmente — Paulo poderia apontar como exemplo uma personagem excelente como Davi —, portanto o apóstolo parece ter deduzido que a lei não fora dada como o meio pelo qual as pessoas poderiam obter e manter a vida. Ao contrário, a lei pretendia expor o pecado existente nos corações, mostrando-o claramente em ações específicas, a fim de alertar as pessoas sobre a necessidade do perdão. Era um tipo de guia para conduzir as pessoas à justificação por meio de Cristo. Teria Paulo entendido as prescrições expiatórias da lei como cumprindo essa função, como se encontra em Hebreus? Ele não diz isso literalmente, mas a idéia se ajustaria muito bem ao seu pensamento. Então, uma vez realizada a vinda de Cristo, a supervisão da lei não é mais necessária.

O que deixa duas perguntas. Primeira: a lei possui uma função permanente? Segunda: qual é o lugar das obras na vida do crente?

Os crentes não estão mais debaixo da lei, mas debaixo da graça (Rm 6.15). Os crentes morreram para lei (Rm 7.4-6). A sua relação com Deus depende de sua graça, não do cumprimento da lei. Tal exigência não significava que os judeus cristãos deveriam abandonar todo modo de vida baseado na lei. O ensino da lei era “santo, íntegro e bom” (Rm 7.12). Na prática, porém, algo na lei havia se tornado obsoleto para os crentes. Paulo não desenvolve a questão, mas com certeza podemos pensar ser esse o caso do sistema sacrificial judaico, cuja função tornara-se obsoleta com a morte de Cristo. O qual é certamente o argumento em Hebreus, mas que não está registrado em Paulo. A constatação de que o autor nunca menciona o templo e seus rituais evidencia que estes não exerciam nenhum papel significativo para ele. Havendo Paulo uma vez defendido que o importante era a circuncisão espiritual, o ritual externo perdia a importância (Rm 2.25-29). E a coexistência de judeus e gentios nas mesmas congregações deve ter levado a uma certa indiferença com relação às leis alimentares, embora Paulo tenha insistido no respeito mútuo entre as pessoas com práticas diferentes (Rm 14.15).

<sup>40</sup> Ver também 1Coríntios 9.8-9,20; 15.56; Filipenses 3.5-9. A questão também aparece em 1Timóteo 1.8-9. É possível que Paulo tenha uma compreensão da lei desenvolvida através dos conflitos com seus oponentes e que vem à tona principalmente quando trata desses adversários.

Contudo, isso não impediu Paulo de fazer referências positivas à lei e de expressar clara aprovação para alguns de seus mandamentos. O apóstolo fala positivamente do amor como o cumprimento da lei e exorta os cristãos a amar (Rm 13.8-10). O seu pensamento ético é muitas vezes formado pelo ensino bíblico. Em contraposição à lei, ele coloca o Espírito. Se a lei não pôde produzir obediência em seus ouvintes, o Espírito pode fazer exatamente isso. Os crentes devem viver pelo Espírito e assim farão o que a lei exige, não sendo levados a uma conduta que contraria a lei (Gl 5.16,18,23). Paulo não é particularmente claro nesse ponto, mas parece acreditar que, de alguma maneira, o Espírito guia os crentes quanto ao modo como eles devem viver e lhes dá força para isso (Rm 8.1-13).

A segunda questão diz respeito à natureza do julgamento. Aqui mais uma vez existem tensões. Por um lado, Paulo é enfático ao afirmar que aqueles que são justificados estão em paz com Deus, e já não existe qualquer condenação sobre eles (Rm 5.1; 8.1). Eles são confiantes em sua esperança de compartilhar a glória de Deus (Rm 5.2) e serão salvos da sua ira (Rm 5.9). Por outro lado, Paulo insiste que todos devem comparecer diante do trono do julgamento e prestar contas a Deus ou a Cristo (Rm 14.10; 2Co 5.10).

Como o dilema é resolvido? Podemos observar a propósito que Paulo reconhece a possibilidade de julgamento aqui, nesta vida, sobre os pecadores, talvez até mesmo pelo sofrimento da doença e da morte, cujo objetivo é provocar o arrependimento aqui e agora, de forma que as pessoas possam entrar numa relação renovada com Deus antes que seja muito tarde (1Co 11.29-32; cf. 1Co 5.5). Ele também se refere a algum tipo de julgamento depois da morte que será insuficiente para impedir a salvação — será isso que Paulo quis dizer sobre aqueles que são salvos como quem passa pelo fogo (1Co 3.10-15) por haverem falhado em produzir o tipo certo de obra no seu tempo de vida ou por haver feito o mal? Paulo também deixa em aberto a possibilidade de que mesmo quem tenha pregado o evangelho para as outras pessoas pode terminar excluído do prêmio por causa da falta de autocontrole (1Co 9.24-27), e ele compara a vida cristã a uma corrida com um prêmio no final (Fp 3.14).<sup>41</sup> Paulo precisa oferecer algum tipo de estímulo e advertência para os crentes, uma vez que eles são agora chamados a uma vida de fé que opera pelo amor e para as boas obras. Claramente as boas obras podem ser vistas como a comprovação da justificação, mas é importante para o autor que as pessoas não confiem nelas, mas sim em quem os justifica. Paulo compreende o seu trabalho missionário como aquilo que Cristo realizou por meio dele, e por isso ele tem motivo para confiar em Cristo (Rm 15.17-18). A segurança dos crentes em relação ao julgamento repousa, portanto, nas indicações de que Cristo esteve agindo por seu intermédio, e essa seria a prova da justificação dos fiéis. O que está amparado na promessa feita por Deus: ele, que havia iniciado

<sup>41</sup> A questão a respeito de Paulo e outros escritores do NT acreditarem ou não ser possível se desviar de um estado de salvação possui respostas variadas. Ver p. 531-32.

uma boa obra nos crentes, a completará no dia de Cristo (Fp 1.6; cf. 1Co 1.8-9). Dessa maneira, parece que Paulo reconhece o perigo das pessoas serem julgadas pelos pecados e fracassos ocorridos depois da justificação, apesar de considerar as boas obras realizadas depois da justificação como a comprovação de que Deus estava em ação na vida dos crentes, e, de forma nenhuma, como realizações pessoais nas quais eles pudessem confiar.

**A obra contínua de Deus no crente.** A vida dos crentes, individual ou coletiva, está de forma inequívoca no centro da expressão teológica das cartas de Paulo, uma vez que as cartas são endereçadas aos crentes e fundamentalmente dizem respeito a eles enquanto crentes.

Conforme vimos, Deus Pai ocupa a posição fundamental do pensamento de Paulo, já que, no final das contas, é o seu propósito que está sendo realizado e é para a sua glória que os crentes devem viver e agir (1Co 10.31; Fp 1.11; cf. o efeito retórico em Ef 1.6,12,14). É Deus que está em ação na vida dos crentes (1Co 1.8-9; Fp 1.6; 2.13).

Mas, quando investigamos mais de perto como Deus opera, descobrimos que Paulo se refere repetidas vezes a Cristo e ao Espírito Santo. Os crentes vivem uma vida “em Cristo” ou “no Senhor”. Eles vivem em uma nova situação que é determinada pela realidade de Cristo, crucificado e ressuscitado. Paulo afirma ser fortalecido em Cristo (Fp 4.13). Portanto, o ensino e a exortação que o apóstolo oferece aos crentes sobre como viver é oferecido “no Senhor” (Fp 2.29; 1Ts 4.1), ou seja, estes são de certo modo condicionados pelo exemplo de Cristo e têm sua autoridade em Cristo como Senhor. Às vezes, eles se baseiam nas próprias palavras de Jesus; em outras oportunidades, Paulo parece expor uma compreensão profética (1Ts 4.15). Mas a mesma fórmula também expressa como Deus transmite bênçãos aos crentes pela ação de Cristo (Rm 6.11; Gl 2.4,17), e isso se aplica não somente à ação de Cristo, ao morrer pelos homens e ser ressuscitado, mas também à sua contínua relação com os salvos e ao seu futuro papel no julgamento. Com esse tipo de aplicação, nós nos aproximamos de uma interpretação dessa expressão [“em Cristo”, “no Senhor”] como uma indicação de algum tipo de laço íntimo entre o crente e Cristo (Rm 8.1; Fp 1.1). Uma forma de entendimento que parece ser necessária em função de Paulo haver definido os crentes como mortos e enterrados com Cristo, e ressuscitados para a nova vida, com a esperança na futura ressurreição do corpo (Rm 6.1-11; Gl 2.20; 6.14; Fp 3.10; cf. Cl 2.12; Ef 2.5-6; 2Tm 2.11). A definição poderia ser vista simplesmente como uma exuberante formulação retórica, ou seja, “quando Cristo morreu por você na cruz, é como se você estivesse presente com ele, de modo que a morte dele foi a sua morte”. Mas, se considerarmos que estamos lidando com a realidade espiritual de Cristo, ela pode e deve ser entendida, mais do que uma fórmula retórica, como expressão de uma relação verdadeira, de forma que quando os crentes estão unidos a Cristo pela fé, eles participam da sua morte e ressurreição.

O outro modo de Paulo descrever a ação de Deus é pela referência ao Espírito Santo. O Espírito deve certamente ser entendido como um poder divino que

pode afetar os seres humanos e pode entrar em suas personalidades (Rm 5.5; 2Co 1.22; Gl 4.6). O Espírito é um dom recebido pelos crentes (1Co 2.12; Gl 3.2, 14; 4.6; 1Ts 4.8). Tudo isso sugere um dom contínuo e duradouro, em vez de uma inspiração momentânea para um propósito específico, como nas ocasiões em que os missionários cristãos se levantaram e falaram em Atos (At 2.4; 4.8,31; 13.9). Seguramente, o dom é associado à iniciação dentro do povo de Deus. Por meio do Espírito, as pessoas são adotadas como filhos de Deus (Rm 8.14-15; Gl 4.6) e recebem sobre si o selo de Deus (2Co 1.22; cf. Ef 1.13-14). Acima de tudo, o Espírito cria nos crentes as qualidades, virtudes e experiências do povo de Deus: eles são subjetivamente conscientizados do amor de Deus (Rm 5.5; cf. Rm 8.16) e têm a base para uma garantia de que seu dom é apenas o começo da graça de Deus sobre eles (Rm 8.23). Os salvos experimentam a alegria (Rm 14.17; Gl 5.22). Eles também adquirem qualidades de caráter, como autocontrole e bondade, e ao mesmo tempo podem resistir às tentações de exibir qualidades pecaminosas. Esses dois tipos de características — as quais poderíamos chamar, por um lado, experiências do favor divino e suas resultantes expressões de emoção, e entender, por outro, como virtudes morais e espirituais expressas num comportamento apropriado — não são claramente diferentes entre si, como as listas em Romanos 14.17 e Gálatas 5.22-23 mostram claramente.

Paulo não trata do lado teórico do problema, ou seja: como aqueles que estão em Cristo, possuem o Espírito e vivem sob a graça ainda caem em tentação e pecam. No entanto, o autor estava bastante ciente do problema, e todas as suas cartas tratam do pecado dos crentes. Alguns estudiosos têm argumentado que a teologia de Paulo de fato excluía a possibilidade do pecado pelos crentes, logo, tais ocorrências pecaminosas devem ter surpreendido Paulo. O apóstolo esperava a perfeição sem pecado e ficou confuso quando esta não aconteceu. Mas, na realidade, não há nenhuma evidência de que haja se surpreendido com isso (Gl 1.6 é retórico), antes, ele simplesmente adverte as pessoas contra as suas conseqüências e lhes recomenda o comportamento correto.

**As comunidades de crentes.** Todas as cartas paulinas presumem que os crentes vivam em comunidades locais e, por isso, quase tudo o que Paulo tem a dizer é dirigido a eles no plural, coletivamente; as principais exceções são as três cartas aos líderes, que implicitamente contêm material para as comunidades.<sup>42</sup>

Para Paulo, a igreja é uma realidade complexa que pode ser traçada em duas dimensões, geográfica e temporal.<sup>43</sup> A dimensão geográfica é aquela em que as comunidades locais de crentes são consideradas em conjunto como “a igreja”. A única palavra *ekklēsia* foi usada para designar ambas as entidades, ela pode se

<sup>42</sup> O que pode levar a conclusões injustificadas como quando se diz que Paulo nunca se refere aos santos no singular, mas sempre no plural, insinuando que haja algo de essencialmente coletivo na santidade. A conclusão poderia ser verdadeira em si mesma, mas a lógica é errônea. O plural é usado simplesmente porque Paulo está se dirigindo a uma pluralidade de santos em cada caso.

<sup>43</sup> Ou sincrônico e diacrônico.



referir aos crentes em geral bem como a grupos específicos.<sup>44</sup> Paulo tende a usar o termo mais para grupos locais do que para a totalidade dos crentes. As exceções estão em Colossenses e Efésios, em particular nesta última, onde a relação de Cristo com o seu povo é expressa cosmicamente e, portanto, uma referência à sua relação com todos os crentes é um desenvolvimento natural. Mas esse uso já está latente nas primeiras cartas. Portanto, “a igreja que está na casa deles” (Rm 16.5) poderia se referir aos membros de toda a igreja que se encontram nessa localidade particular. Quando Paulo diz que ele perseguiu a igreja de Deus (Gl 1.13; 1Co 15.9; Fp 3.6) a referência simplesmente poderia ser aos cristãos numa localidade (Jerusalém), mas a narrativa em Atos sugere uma atividade mais ampla, e então o termo pode abarcar os cristãos de vários lugares.<sup>45</sup> E quando Paulo pensa na igreja como o corpo de Cristo (1Co 12.27), embora seja muito possível que tivesse em mente em especial os problemas dentro da uma congregação em Corinto, é altamente improvável que ele pensasse em Cristo tendo inúmeros corpos.<sup>46</sup>

A imagem do corpo é dominante em Colossenses e Efésios. O uso local persiste (Cl 4.15-16), mas a igreja é essencialmente uma entidade. Cristo amou a igreja e se doou a ela, e a igreja se torna o meio pelo qual Deus age para revelar a sua sabedoria, e a esfera na qual ele é glorificado (Ef 3.10,21; 5.23-32). A linguagem “corporal” é fundida com a imagem nupcial que novamente afirma que existe uma entidade e não um conjunto formado de congregações separadas. Mas a linguagem nupcial também aparece no período anterior (2Co 11.2) e, embora o pensamento seja principalmente o de uma congregação em Corinto, no entanto a imagem seria prejudicada se fosse entendida como Cristo tendo várias noivas distintas.

Também existe a dimensão temporal na qual a igreja é entendida como continuação de Israel, o povo de Deus descendente de Jacó. Coletivamente, os crentes são conhecidos como “santos”, um termo que implicitamente os identifica como um contínuo do povo de Deus nas Escrituras, Israel, embora o último termo seja geralmente usado por Paulo para os judeus.<sup>47</sup> Contudo, Paulo estava ciente da distinção entre o povo definido biologicamente e o “verdadeiro” povo dentro dele (Rm 9.6).<sup>48</sup> Quando ele se dirige aos seus leitores como cristãos, o vocativo habitual é “irmãos”, que era um termo comum entre correligionários.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Eu adotei a prática de geralmente usar o termo *congregações* para comunidades locais para evitar confusão com as posteriores acepções de “igreja” (denominações, edifícios). O problema é complicado pelo fato de os cristãos numa determinada localidade poderem ter pertencido a mais de um grupo local.

<sup>45</sup> Outras referências são discutíveis: cf. 1Coríntios 10.32; 12.28.

<sup>46</sup> Paulo refere-se duas vezes às igrejas de Cristo (Rm 16.16; Gl 1.22); nas demais passagens, ele se refere à(s) igreja(s) de Deus.

<sup>47</sup> A possível exceção é Gálatas 6.16 que é mais provável se referir à igreja. Ver nota 37 do capítulo 8.

<sup>48</sup> 1Coríntios 10.18 também pode apontar na mesma direção.

<sup>49</sup> A palavra grega *adelphoi* pode se referir em contextos diferentes a irmãos ou a um grupo misto de irmãos e irmãs; no primeiro caso, o foco pode estar principalmente nos irmãos, mas não exclui as irmãs. A consideração decisiva é que Paulo deliberadamente reconhece homens e mulheres como membros da família de Deus, referindo-se a estes como os filhos e filhas de Deus (2Co 6.18,

A natureza dessa relação é facilmente mal-entendida como uma sugestão de que a aliança de Deus com Israel foi substituída por alguma outra coisa (substitutivismo). Segundo Paulo, está claro que, ao longo do período histórico descrito no AT, era possível se distinguir entre os que biologicamente pertenciam aos descendentes de Jacó e um grupo menor que fazia parte desse conjunto que mostrava fé e obediência a Deus. As Escrituras relatam, de forma clara o suficiente, a freqüente apostasia de vários israelitas em direção à idolatria e a desobediência aos mandamentos, além do desenvolvimento da idéia de que os judeus poderiam ser justos diante de Deus pelo cumprimento da lei.<sup>50</sup> Paulo apresenta uma teologia do remanescente em que o verdadeiro povo de Deus era, e realmente sempre fora, um grupo menor dentro da totalidade biológica. A vinda de Cristo levou a duas mudanças cruciais. Primeiro, sendo Jesus compreendido como o Messias, o salvador enviado de Deus e esperado pelos judeus com base nas profecias do AT, o caminho da justificação com Deus devia resultar da aceitação do Messias na fé. Assim a fé em Deus, que caracterizava o verdadeiro povo de Deus desde Abraão, era agora redefinida em termos de fé no Messias. Assim, continuava a existir um remanescente entre os judeus que verdadeiramente era o povo de Deus. E, segundo, o remanescente crente abria-se para incluir os gentios que compartilhassem da mesma fé. O remanescente, portanto, era agora encarnado pela igreja. Se os judeus incrédulos não fossem incluídos na igreja como o povo de Deus, isso não seria nem um pouco diferente do que sempre fora conhecido, ou seja, de que o descendente biológico era em si mesmo inadequado e que uma relação justa com Deus era o mais importante. Conseqüentemente, o *substitutivismo* não é o termo correto. A promessa de Deus para os descendentes de Jacó de que eles seriam o seu povo não foi revogada, mas fica claro agora que não se trata meramente de uma questão de descendência biológica, mas antes de fé, uma fé que reconheça que Deus enviou o Messias prometido, sendo a promessa expandida para incluir os não-judeus.<sup>51</sup>

A natureza da igreja como povo de Deus é além disso concebida em Colossenses em termos de crentes circuncidados pelo batismo (Cl 2.11). Aqui o conceito de uma circuncisão espiritual, já familiar no AT, é aprimorado e aplicado aos batizados. Seria desnecessário dizer que essa não é a substituição de um rito externo, físico, por outro, mas uma declaração de que o evento espiritual que ocorre no

---

onde a LXX registra apenas “filho”). O fato de Paulo haver se dirigido a determinadas mulheres crentes com o termo “irmã”, torna improvável que as fiéis tenham sido excluídas quando o termo *irmãos* foi usado para se dirigir a uma congregação. As Bíblias contemporâneas tendem corretamente a traduzir o termo grego *adelphoi* por “irmãos e irmãs”, a menos que esteja clara no contexto a referência exclusiva a homens.

<sup>50</sup> Existe uma certa tensão nesse ponto entre a desobediência das pessoas (Rm 10.21) e a confiança em suas próprias obras como um meio de ser justificado com Deus. Mas, para Paulo, um aspecto da desobediência era precisamente a tentativa dos indivíduos de se justificar com Deus a partir de seus próprios termos, e não nas condições divinas.

<sup>51</sup> Talvez pudéssemos chamar isso de princípio do “inclusivismo espiritual”.

batismo corresponde àquele que deveria acontecer espiritualmente na circuncisão, isto é, a eliminação das tendências pecaminosas.

O batismo era o rito externo de iniciação na comunidade crente. Os batizados são admitidos ao corpo e compartilham o dom do Espírito, mesmo que os dons distribuídos aos crentes pelo Espírito sejam diversos (1Co 12.12-13; cf. Tt 3.5-6). A imagem do lavar-se estava associada ao batismo e certamente foi aludida por Paulo (1Co 6.11; cf. Tt 3.5), logo o rito era naturalmente entendido como símbolo da limpeza do pecado (cf. At 22.16). Mas, a noção de que o batismo em Cristo simboliza a participação em sua morte e sepultamento, a fim de se compartilhar a sua ressurreição, é específica de Paulo (Rm 6.3-5; cf. Cl 2.12). Paulo foi provavelmente influenciado por sua compreensão da fé como a união do crente ao Cristo morto e ressuscitado, em consequência, o simbolismo da água poderia ser muito bem entendido como significando a morte, o sepultamento temporário e a ressurreição.<sup>52</sup>

De modo similar, a igreja é vista como o lugar onde Deus está presente. No AT, a presença divina era especificamente associada ao templo, mas agora se processa um duplo desenvolvimento: o templo é substituído pela igreja e a igreja não é compreendida como uma construção física, mas como a companhia do povo de Deus (1Co 3.16-17; 2Co 6.16; cf. Ef 2.21).<sup>53</sup> A doutrina paulina ainda estende a presença divina ao crente individual, cujo corpo é o templo do Espírito Santo (1Co 6.19).<sup>54</sup>

A partir dessas considerações podemos entender as funções que Paulo atribui às congregações.

Primeiro, se a congregação é o lugar da presença de Deus, então Deus está ativo nela — uma oportunidade para Paulo desenvolver a sua idéia dos dons espirituais ou carismas, que são manifestados na congregação pelas várias atividades do Espírito em diferentes indivíduos. Embora tais atividades sejam atribuídas principalmente ao poder do Espírito, também se considera que elas têm origem em Deus e que são exercidas no serviço dedicado ao Senhor (Jesus) (1Co 12.4-6). O propósito dessas atividades é, portanto, que os membros da congregação possam trabalhar para o seu bem comum e, desse modo, promover a edificação da igreja, ou seja, o amadurecendo de seus membros na fé, no amor e na esperança.

<sup>52</sup> O simbolismo é mais facilmente evidente quando os candidatos ao batismo são imersos, mas a imagem também é possível com a aspersion. O segundo método com certeza mantém uma analogia com o regar de plantas, como fica implícito nas imagens de 1Coríntios 12.13. Provavelmente ambos os métodos de batismo eram praticados; cf. a liberdade permitida no *Didaqué* 7.

<sup>53</sup> Um desenvolvimento semelhante aconteceu no judaísmo, após a destruição do templo, com o reconhecimento de que Deus estava presente com o seu povo durante a leitura da Torá.

<sup>54</sup> Percebemos mais uma vez, nas declarações sobre a presença de Deus entre o seu povo, uma aparente tensão entre o caráter individual e o coletivo dessa presença. No caso, a tensão é aliviada pelo fato de estarmos tratando com realidades espirituais, de forma que não é contraditório pensar em dois modos da presença divina. Compare-se essa questão com o problema semelhante de linguagem que surge ao se distinguir entre a presença universal de Deus em todo o universo e a sua presença com o seu povo.

A congregação torna-se então o tipo de comunidade que Deus deseja que o seu povo seja, caracterizada por ter os mesmos objetivos e a preocupação de uns com os outros, visto que os fiéis procuram agradar a Deus e a seus irmãos, em vez de egoisticamente agradarem a si próprios.

Segundo, sendo o lugar onde Deus está presente e ativo, a congregação atua como testemunha do mundo da realidade divina (cf. 1Co 14.22-25).

Terceiro, é na congregação que a oração e o louvor a Deus são realizados. Embora essas atividades sejam pouco mencionadas nas descrições de Paulo sobre as práticas congregacionais, no entanto os chamados à oração em suas cartas indicam que esse era um aspecto significativo das reuniões na igreja. Os relatos de oração nas cartas paulinas mostram que o louvor, a ação de graças, a súplica e a intercessão eram características da oração.<sup>55</sup> A oração era dirigida a Deus (Rm 1.8; 2Co 1.3; cf. Ef 1.3, 17; 3.14), mas intermediada por Jesus Cristo, e se dava no Espírito (1Co 14.16; cf. Ef 6.18). Esse envolvimento de Cristo e do Espírito será associado ao papel de Cristo e do Espírito como intercessores (Rm 8.26-27,34).

Quarto, a reunião da congregação era celebrada num ambiente doméstico, no qual o compartilhamento das refeições era natural. A partir de 1Coríntios, nós aprendemos que a refeição pretendia ser um ato de recordação, pois o âmago de sua prática, a repartição do pão e do cálice, simbolizava a morte de Cristo em favor de seu povo e a inauguração sacrificial da nova aliança. Nada se diz nesse contexto sobre a ressurreição de Jesus, mas o fato de a morte de Jesus ser proclamada “até que ele venha” mostra que a sua ressurreição e exaltação estavam implícitas na ocasião. Do mesmo modo, nada se diz explicitamente sobre Jesus ser o anfitrião, um tema que, é possível se pensar, talvez entrasse em conflito com o simbolismo de sua morte. Não obstante, segundo Paulo, os crentes se reúnem ao redor da mesa do Senhor, e a advertência do autor contra se manter comunhão com os demônios (1Co 10.20) indica que os crentes têm comunhão com o Senhor. A repartição simbolizava o fato de que todos os crentes pertencem a um só corpo e, assim, era um modo de expressar a união existente entre os crentes, não importando a sua condição racial e social. De modo significativo, precisamente o mesmo papel é atribuído ao batismo (1Co 12.13; Gl 3.28; cf. Ef 4.5), embora a sua prática nem sempre estivesse à altura de seu simbolismo (1Co 11.18-22).

Em tal contexto não se faz necessário descer a detalhes sobre a organização das congregações. Já vimos que na compreensão de Paulo o Espírito está ativo nos diferentes ministérios executados pelos membros da igreja e que, em princípio, cada um e todos os crentes podem contribuir dessa forma, sendo de fato obrigatório exercer os dons e as funções conferidos pelo Espírito. Além disso, tais atividades incluem dons como a profecia, através da qual as mensagens divinas são enviadas

<sup>55</sup> Sobre o lugar significativo da adoração na igreja primitiva e sua importância para o desenvolvimento de teologia ver Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003).

às congregações, e as tarefas do apostolado, que abrangem a responsabilidade de plantar congregações e supervisioná-las. Nas primeiras cartas de Paulo há um reconhecimento de que existem indivíduos encarregados especificamente do ensino (Gl 6.6) e da liderança, a qual parece incluir o que chamaríamos de cuidado e disciplina pastorais e que, portanto, acarretaria uma certa medida de autoridade (1Co 16.15-16; 1Ts 5.12). O devido respeito deveria ser mostrado a todos que ministravam. É impossível ignorar a existência desse elemento de liderança com autoridade, às vezes exercida por indivíduos e outras com clareza através da decisão coletiva da congregação, sobre os indivíduos que deviam ser disciplinados (1Co 5). A forma precisa que a liderança local adotava à medida que se desenvolvia não está clara; apenas uma vez Paulo se refere a líderes específicos como os bispos e diáconos (Fp 1.1; ver também Rm 16.1), e nas primeiras cartas não ocorre o termo *presbíteros*.

Nas cartas posteriores é dada mais proeminência à liderança. Em Efésios há um meticuloso registro dos dons de Deus atribuídos à igreja com a finalidade de se construir o povo de Deus, os quais se dividem entre apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4.11-13). Sendo bastante plausível que os três primeiros fossem os responsáveis pelo crescimento da igreja e pela divulgação da revelação de Deus, enquanto os dois últimos eram os líderes locais encarregados da manutenção e do ensino da fé, conforme já estava determinado na revelação.

Os mesmos elementos são visíveis em 1Timóteo e Tito, em cujos textos se encontram instruções mais desenvolvidas a respeito de bispos e diáconos como líderes das congregações. Pouco se fala diretamente sobre suas tarefas, mas ao longo das cartas existe uma ênfase considerável na necessidade de ensinar com base na verdade conforme ela foi dada a conhecer, em particular por Paulo, e sobre a supervisão e direção das congregações, principalmente no sentido de se opor ao falso ensino e ao comportamento contrário à verdade associado a este. Paulo, Timóteo e Tito são vistos como exercendo a supervisão geral sobre as congregações, enquanto, ao mesmo tempo, eles funcionam como modelos para os líderes locais.

**Teologia e comportamento.** Ao longo dos escritos paulinos há uma estreita conexão entre o evangelho e o comportamento. O evangelho contém implicações consistentes sobre como os crentes devem viver. Isso fica particularmente evidente no esquema de Romanos e, mais tarde, em Efésios e Colossenses, na quais a primeira parte do texto apresenta as bases teológicas necessárias ao ensino prático proposto na segunda parte, apesar de que em outras passagens o ensino prático possa ser apoiado em declarações doutrinárias (cf. 1Tm; 2Tm; Tt) ou, então, embasado nessas duas fontes numa forma estreitamente entrelaçada (1Co). As conexões podem ser feitas de vários modos.

Os crentes devem levar vidas dignas do Deus que os chamou e lhes tornou o seu povo (1Ts 2.2; 4.7; cf. Ef 4.1; 2Tm 1.9). Os filhos devem ser merecedores de seu pai e viver de um modo que traga glória a Deus (1Co 10.31). Eles também são lembrados de que Deus é o seu juiz e de que serão avaliados pelo que fizeram com suas vidas. A função do julgamento também está associada com Cristo, e a sua vinda funciona como um estímulo para o viver santo (Rm 13.11-14; 1Ts 5.1-11).

O fato de os crentes estarem “em Cristo” ou “no Senhor” é de suma importância. Existe um padrão vigente em suas vidas entre o chamado e o julgamento final (Rm 16.2,8,11-13; Fp 2.29; 1Ts 4.1; cf. Ef 6.1; Cl 3.18). Embora a idéia não seja desenvolvida com detalhes concretos, Paulo considera que os crentes estão debaixo da lei de Cristo (1Co 9.21). Provavelmente, Paulo considerava essa lei como sendo resumida no mandamento de amor. Os mandamentos de Cristo são transmitidos por meio dos apóstolos, inclusive Paulo. Ainda que os crentes não estejam debaixo da lei de Moisés, eles não estão livres dos mandamentos e padrões a serem imitados e seguidos (cf. 1Co 11.1).

Semelhante tipo de vida é expresso com profundidade como sendo aquele em que os crentes assumem o formato cruciforme do caráter de Jesus, ao participar de sua morte, sepultamento e ressurreição, ao morrer para o pecado e ressuscitar para uma nova vida. Colossenses apresenta com maior nitidez a necessidade de se despir das características da velha e pecadora vida e de se revestir do caráter da nova pessoa que foi ressuscitada para a vida com Cristo. Porém, 2Coríntios é a mais profunda expressão do modo como a vida dos crentes (e especialmente a dos missionários), aqui e agora, é transformada de glória em glória (2 Cor 3:18), ainda que ao mesmo tempo estejam vivendo na fraqueza e que a morte esteja agindo sobre eles (2Co 4).

Uma tal vida é aquela de liberdade, compreendida como libertação do poder do pecado que impede o indivíduo de ser o que Deus quer que ele seja, e assim de ter a capacidade de fazer aquilo que Deus exige — não pela obrigação de cumprir os mandamentos para ser justificado diante de Deus, mas ao contrário como a expressão de amor e gratidão a ele.

**O futuro de Deus e de seu povo.** É evidente que o núcleo da teologia de Paulo está relacionado à existência atual do povo de Deus e está baseado no ato passado de redenção proclamado no evangelho. Ao mesmo tempo, o leitor está sempre sendo advertido da dimensão futura. Deus não pode ser “tudo em todos” (1Co 15.28) enquanto a rebelião contra ele continuar, enquanto a criação estiver sujeita à escravidão e se deteriorar, e enquanto a morte continuar reinando sobre a humanidade. Por conseguinte, apresenta-se uma antevisão do momento quando a vitória final será obtida. No tempo presente se dá o conflito entre Cristo e seus inimigos, que vão sendo assim derrotados. No fim, Cristo voltará a este mundo, e o seu retorno envolverá a ressurreição dos mortos, o julgamento de todas as pessoas e a transformação do povo de Deus, pela qual os salvos receberão a herança a eles prometida.

Os elementos fundamentais incluem, primeiro, a derrota das forças opostas a Deus. Aqui, como em outras partes da teologia de Paulo, o seu pensamento apresenta uma fórmula característica “já... ainda não”, em que a derrota dos poderes do mal já aconteceu na morte e ressurreição de Cristo, mas, de algum modo, a vitória ainda não está totalmente consumada. Com base no que foi realizado, Paulo está certo da vitória final. Ele não usa a metáfora da eliminação das forças derrotadas em batalha, mas provavelmente seria uma imagem adequada para a sua posição. Todos os poderes no universo, quando chegar o momento decisivo, vão aceitar que Cristo é Senhor (Fp 2.9-11).

Segundo, as forças hostis não serão apenas derrotadas, mas também destruídas. A morte recebe uma menção particular (1Co 15.26).

Terceiro, haverá uma transformação do universo quando ele for libertado dos poderes da morte e da destruição (Rm 8.21).

Quarto, o povo de Deus será transformado, os salvos se revestirão de corpos espirituais, semelhantes ao de Cristo em sua condição de ressuscitado, incorruptível e imortal (1Co 15; 2Co 5.1-10; Fp 3.21). A visão de Paulo é evidentemente a de um novo universo que compartilha o caráter eterno do mundo celestial onde Deus habita. No presente, nós os crentes, e talvez especialmente os missionários, vivemos uma existência precária, agonizante, “sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo mortal” (2Co 4.11). Esse versículo resume a profunda e realista compreensão de Paulo sobre a situação dos crentes, sendo a sua mais densa reflexão sobre ela (2Co 4.7-5.10).

Paulo não entra em detalhes com relação a tal processo de transformação, e suas declarações são extremamente difíceis de interpretar. Não sabemos como ele formou esse conceito. O apóstolo certamente faz uso da visão de mundo de seu tempo, com sua separação entre o universo material e corruptível, e o mundo celestial onde Deus habita, e ele percebe essa distinção se dissolvendo. Mas a nossa incapacidade de entender o que isso significa não é, no final das contas, relevante. Pois está claro que, para Paulo, o importante era a plena realização da vida do povo de Deus ao lado de seu Senhor. Já em 1Tessalonicenses, o âmago da esperança repousa em permanecer para sempre com o Senhor (1Ts 4.17; 5.10; Fp 1.23).

## AS CARTAS POSTERIORES

A exposição da teologia de Paulo apresentada acima mostrou ser fundamentada consideravelmente em Romanos, epístola em que vários temas são tratados de uma forma mais completa do que em outras partes. Há o perigo de que tal avaliação possa levar a uma ênfase exagerada sobre o material daquela carta. No entanto, um quadro bastante idêntico a esse pode ser configurado a partir de 1-2Coríntios, Gálatas e Filipenses. Filemom também parece se enquadrar nessa visão, mas é muito curto para permitir conclusões sólidas. Encontra-se, portanto, uma perspectiva teológica unificada nessas epístolas, embora tenhamos descoberto paradoxos e tensões em seu conteúdo.

O material de 1-2Tessalonicenses também pode ser compreendido dentro dessa estrutura, ainda que vários traços característicos da teologia de Paulo estejam ausentes ou sejam pouco enfatizados. O papel muito mais proeminente dado nessas duas epístolas à *parousia* e a temas relacionados se deve, em parte pelo menos, aos problemas específicos do público a que se destinava, mas também se poderia argumentar que a *parousia* ocupa aqui uma função mais predominante na teologia e pregação de Paulo do que em outras cartas. Porém, essa insistência poderia estar equivocada. O tratamento mais acabado da problemática da ressurreição dos crentes, que está relacionada de perto com a *parousia*,

encontra-se em 1Coríntios 15, e não devemos esquecer que nesse texto a sua abordagem também derivou diretamente de questões surgidas na congregação. Se tais questões nunca houvessem sido levantadas, jamais teríamos acesso a essa longa discussão sobre o assunto e acabaríamos formando uma falsa estimativa sobre a sua importância para Paulo. Na realidade, 1Tessalonicenses exhibe consideráveis conexões com 1Coríntios. Por outro lado, pode-se argumentar que a proeminência da *parousia* em 1Tessalonicenses poderia refletir o lugar de destaque que possuía na pregação e doutrina expostas por Paulo, o que sugere que seu valor era maior do que aquele percebido nas cartas seguintes. O problema com 1Tessalonicenses não é tanto as ligações positivas que tem com as outras cartas, mas na verdade, mais propriamente, as coisas que estão faltando nela. Em seu texto, aprendemos pouco sobre a morte e ressurreição de Jesus, além do simples fato de que ele morreu por nós, e de que morreu e ressuscitou para que pudéssemos ser salvos da ira de Deus e obtivéssemos a salvação e a vida. Uma concepção que compõe o núcleo duro de Romanos, onde ela é desenvolvida em detalhes. Além disso, aprendemos pouco sobre o Espírito Santo, mas o que Paulo escreve aos tessalonicenses se liga bem com tratamentos mais detalhados em outras partes: o Espírito Santo, que está ativo na proclamação do evangelho (1Ts 1.5; 1Co 2.4), inspira alegria aos que lhe respondem positivamente (1Ts 1.6; Rm 14.17; Gl 5.22; cf. Rm 5.5), ele é o dom de Deus aos crentes e, portanto, os guia em direção ao viver santo (1Ts 4.8; 1Co 6.19). O Espírito ainda age na congregação, provavelmente na distribuição dos carismas, incluindo o da profecia (1Ts 5.19; 1Co 12.7).

Na outra ponta do espectro que se inicia com 1-2Tessalonicenses, temos Colossenses e Efésios, de um lado, e as Epístolas Pastorais, de outro.

**Colossenses.** A epístola de Colossenses apresenta diversas evoluções quando comparada com as primeiras cartas de Paulo.

A cristologia, em particular a abordagem exposta em Colossenses 1.15-20, contém características novas. A discussão da relação de Cristo com a criação é um tema apresentado de um modo novo, com sua designação como o primogênito, enfatizando-o como a cabeça que está acima de todos os poderes e como o propósito da criação. A declaração de que toda a plenitude da divindade está presente em Cristo (Cl 2.9) vai muito além de qualquer coisa que tenhamos encontrado nas primeiras cartas.

O ensino tipicamente paulino sobre a lei e a justiça está ausente, ainda que a doutrina adversária à qual se opõe a carta contenha elementos judaizantes. Embora Paulo relacione a morte de Cristo ao pecado, à lei e à morte, aqui ela é vinculada à vitória sobre os principados e poderes.

Os crentes são vistos nessa carta como já ressuscitados com Cristo e possuindo uma vida escondida com ele em Deus. O ensino sobre a vida dos crentes centra-se nessa declaração de morte e ressurreição com Cristo, e o Espírito Santo, que ocupa um papel importante na vida do crente e da congregação nas primeiras cartas de Paulo, não é mencionado.



Da mesma forma, a posição de Cristo como a cabeça da igreja é nova. E a igreja é entendida em âmbito universal, em vez de significar a congregação local.

Destaca-se ainda a posição de Paulo como uma figura fundamental para revelar que o evangelho também era para os gentios.<sup>56</sup>

Tais diferenças não devem ser exageradas e transformadas em contradições ou inconsistências. A tematização da condição e do papel de Cristo em oposição à criação, ainda que consideravelmente desenvolvida e conceitualizada, está basicamente em harmonia com 1Coríntios 8.5-6, e a forma particular de seu desenvolvimento em Colossenses surge da necessidade de lidar com o problema suscitado pela interpretação dos poderes sobrenaturais que estavam preocupando a congregação. Esses poderes já haviam sido mencionados em Romanos 8.38 e 1Coríntios 15.24, onde fora declarada a vitória futura de Cristo sobre eles.

A relação de Cristo com Deus também está presente nas primeiras cartas. Afirmar que Cristo é o primogênito faz parte do campo de idéias expressas na concepção aceita de Cristo como o Filho e a imagem de Deus, e o presente termo já fora usado em Romanos 8.29 e retorna em Apocalipse 1.5, sugerindo que a expressão “o primogênito dentre os mortos” era tradicional. O novo conceito atribuído é que a plenitude da divindade se encontra completamente presente nele.<sup>57</sup> Aqui a linguagem passa da esfera de relacionamento e função para algo mais como substância e ontologia.<sup>58</sup>

A compreensão da morte de Cristo e de seus efeitos depende dos conceitos paulinos de redenção e reconciliação, sendo o perdão um sinônimo aproximado para justificação (Rm 4.6-8; cf. At 13.38-39).<sup>59</sup> A ressurreição dos crentes com Cristo já está ensinado em Romanos 6, onde é reconhecida a diferença entre a vida espiritual agora e a ressurreição física ainda por vir. O fato novo aqui é a descrição dos crentes como já estando na esfera divina, mas o autor deixa muito claro que

---

<sup>56</sup> Essa relação de tópicos em grande medida se baseia em Andrew T. Lincoln e A. J. M. Wedderburn, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 58-61.

<sup>57</sup> O conceito de que o Cristo ressuscitado possui um corpo já estava presente em 1Coríntios 15, se consideramos que Cristo é ali descrito como um homem e como o paradigma para a ressurreição dos crentes.

<sup>58</sup> Não existe contradição ou tensão com Filipenses 2.5-8, onde o Jesus terreno se despe da autoridade que possui em virtude de sua igualdade com Deus para agir de forma independente, por sua própria conta, e se torna um servo para atingir os seus propósitos. A crença de que Jesus foi guiado pelo Espírito Santo e dele recebeu poder naturalmente deve ser entendida em termos de uma presença total e sem igual do poder de Deus com ele, a qual encontra sua expressão em declarações como a de Colossenses.

<sup>59</sup> Perdão (*aphesis, aphēmi*) é um conceito que está muito mais presente nos Evangelhos Sinóticos (Jo 20.23), além de seu uso continuar em Atos (At 2.38; 5.31; 10.43; 13.38; 26.18), sendo raro em outros livros (Hb 9.22; 10.18; Tg 5.15; 1Jo 1.9; 2.12). Se ocorre uma estranheza, ela não se deve tanto ao uso de perdão em Colossenses (e em Ef 1.7), mas sim na ausência da terminologia da justificação e da justiça. O verbo *charizomai* também é usado (Cl 2.13; 3.13; Ef 4.32). Paulo o aplica em outro lugar para a dádiva graciosa de Deus (por exemplo, Romanos 8.32), mas também para o perdão humano (2Co 2.7,10; 12.13; cf. Lc 7.42-43).

essa não é a mesma experiência da glorificação com Cristo, que ainda se encontra no futuro.<sup>60</sup> Repete-se também a definição dos crentes como aqueles que morreram com Cristo e agora foram ressuscitados com ele. O que temos aqui é semelhante ao que lemos em Apocalipse, nesse livro o conceito de céu parece abarcar o céu visível, o reino espiritual invisível e o reino onde Deus está entronizado, sendo fluidos os limites entre as três esferas conceitualmente distintas, e procurar consistência absoluta em sua compreensão seria equivocado. Ganha expressão aqui a idéia de uma esfera espiritual invisível, na qual a presença e o poder de Deus são experimentados pelas pessoas que vivem no mundo, mas que não são acessíveis por aqueles que estão mortos no pecado.

A posição de Cristo como cabeça da igreja parece haver se desenvolvido a partir da idéia de ser ele a cabeça ou o ser supremo sobre o universo, e o fato da igreja ser vista como um corpo levou muito naturalmente à interpretação de sua relação com ela como análoga à de uma cabeça com um corpo. Trata-se de uma idéia nova quando examinada contra o quadro de Romanos e 1Coríntios, mas não se percebe nada de estranho com esse tipo de desenvolvimento se compreendido como um novo modo de expressar a relação entre Cristo e aquilo que Paulo já havia chamado o corpo de Cristo.

As declarações a respeito de Paulo refletem a consciência do significado de seu papel como apóstolo para os gentios (Gl 1.16; 2.7), abordando-o de um certo modo que é completamente natural com o transcurso de tempo e com a produção de um sentido daquilo que fora historicamente significativo na expansão da missão.

Pode-se razoavelmente sustentar que o que encontramos em Colossenses é uma teologia paulina que se desenvolvera na profundidade do conhecimento, como resultado das controvérsias e da reflexão madura. A característica mais evidente está no desenvolvimento do conceito do poder e da superioridade de Cristo sobre as forças sobrenaturais e de seu ser preenchido pela plenitude divina. O que temos aqui é uma teologia que se constrói sobre temas teológicos que já estavam presentes nas primeiras cartas. As novas características parecem, a meu ver, desenvolvimentos que legitimamente se originaram do primeiro material, em vez de uma mudança de sentido ou de uma contradição com o que veio antes.

**Efésios.** As semelhanças entre Efésios e Colossenses são bastante óbvias e se manifestam na quantidade considerável de terminologia em comum, embora o vocabulário parecido necessariamente não expresse os mesmos pensamentos. Os temas teológicos que diferenciam Colossenses das as primeiras cartas de Paulo também são encontrados na Epístola aos Efésios.

Efésios compartilha com Colossenses a compreensão de Cristo como sendo superior a todos os poderes concebíveis no universo, uma posição que o eleva a mediador ou agente por meio de quem Deus realiza todos seus propósitos. Essa

<sup>60</sup> Lincoln & Wedderburn, *Theology*, p. 63, vê a declaração como uma experiência perigosa, mas, para mim, parece estar em harmonia com Rm 6.

posição está relacionada com o fato de Cristo haver ressuscitado dos mortos e ter sido exaltado por Deus para estar à sua direita. Enquanto Colossenses chama a atenção para o papel de Cristo na criação, Efésios ignora esse tema. Ambas as cartas usam o vocabulário do preenchimento. Em Colossenses é Cristo que é preenchido com toda a plenitude de Deus, mas os que estão em Cristo também são preenchidos. Em Efésios há uma referência específica sobre a igreja como sendo “a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas”. A compreensão de Deus e especialmente de seu Espírito como presentes e efetivos em todos lugares é aplicada a Cristo, que, de forma semelhante, está presente em todos os crentes, transmitindo-lhes desse modo a plenitude de Deus. Esse pensamento culmina em Efésios 3.14-21, em que o Pai, o Filho e o Espírito estão igualmente ativos nos crentes, ficando claro também que o poder de Deus e o seu amor estão estreitamente relacionados na experiência subjetiva dos crentes. Idéias semelhantes se encontram nas primeiras cartas de Paulo (Gl 2.20), mas existe uma intensidade dramática na forma como elas são apresentadas aqui. A idéia dos crentes se tornando divinos não é exposta nessa carta; a questão que se apresenta é assegurar aos crentes que eles dispõem do poder para resistir aos poderes malignos do universo.

Efésios reporta a mesma compreensão básica sobre o processo de salvação que é ensinada em Colossenses e nas primeiras cartas. Assim como em Colossenses, Paulo desenvolve a idéia de que os seres humanos estão mortos em seus pecados e são despertados pelo chamado de Deus. O autor entende a salvação como o processo de ser ressuscitado dos mortos em união com Cristo. A carta não se refere a morrer com Cristo e ser sepultado com ele, o que no entanto está implícito nos apelos para jogar fora o velho eu e vestir o novo. A imagem da passagem das trevas para a luz também é usada (Ef 5.8). O conjunto de imagens tradicionais sobre a redenção, o perdão e a reconciliação é utilizado na carta, enquanto a morte de Cristo é compreendida como sacrificial. A experiência da reconciliação é vista como envolvendo a união de judeus e gentios em um só povo, enfatizando-se que os gentios fazem parte do povo de Deus, um tema que está implícito em Colossenses (Cl 1.27; 3.11), mas que não é abordado.

Embora o Espírito Santo não figure na teologia de Colossenses, esse agente de Deus está ativo em todos os aspectos da mediação da salvação em Efésios.

A igreja desempenha um papel muito maior na teologia de Efésios do que na de Colossenses. Em Colossenses 1.18,24, o corpo de Cristo define mais uma vez a igreja, que não é de outro modo mencionada (Cl 4.15-16 refere-se a grupos locais de crentes). Em comparação, a igreja assume uma posição bastante central em Efésios, e isso é particularmente evidente em Efésios 5.22-33, onde o amor de Cristo pela igreja enquanto igreja é exposto. Nessa passagem, o destaque recai sobre a igreja como o corpo de Cristo. A compreensão da igreja inclui mais elementos tradicionais. Estes se tornaram mais formalizados do que antes com o desenvolvimento de funcionários específicos, mas o ministério da congregação capacitado pelo Espírito é mantido como um todo, existindo talvez uma maior ênfase na necessidade de ensinar na fé, uma exigência que se expressará mais

plenamente nas Epístolas Pastorais. A posição de Paulo como figura crucial na revelação do plano e propósitos de Deus é bastante evidente, mas ele é colocado firmemente entre os apóstolos e profetas, não sendo considerado como um e único apóstolo. Não há nada de estático na concepção da igreja: ela é vista como um corpo que cresce, um templo que está em processo de construção, uma companhia de crentes que está progredindo para a maturidade, uma companhia de soldados engajados na batalha em defesa contra os poderes do mal, um povo que ora pela eficácia da obra de seus evangelizadores.

Em tudo isso se encontra uma expressão inconfundível do evangelho paulino, que de vários modos vai além das primeiras cartas e adota novos modos de conceitualização.

*As Epístolas Pastorais.* As Epístolas Pastorais se ocupam principalmente do problema de opositores difundindo um falso ensino e suas práticas, os quais estorvam a igreja em sua adequada obra missionária. Elas diferem das outras cartas por serem endereçadas primariamente a companheiros de missão, ainda que devam ser conhecidas pelas congregações locais sob sua supervisão e por seus líderes. As cartas tratam dos problemas do momento de um modo muito diferente de Colossenses e Efésios. Primeiro, elas se preocupam com medidas práticas para lidar com o falso ensino, através da designação de líderes locais que estejam firmes na fé e sejam modelos apropriados para a congregação. Segundo, suas prescrições incluem várias medidas disciplinares para silenciar os falsos mestres. Terceiro, elas ensinam sobre o modo de vida a ser seguido pelas congregações e grupos específicos dentro delas. E, quarto, instruem os missionários sobre o seu adequado modo de vida.<sup>61</sup> Desse modo, a ênfase recai sobre a prática e a ética, e não sobre a doutrina, mas a prática surge do evangelho e se fortalece recorrendo a ele. As cartas relembram aos leitores o ensinamento de Paulo e as tradições em vigor na igreja, mas ao mesmo tempo a doutrina e a prática são desenvolvidas com a ajuda de conceitos que ou eram novos ou não estavam fortemente presentes nos primeiros escritos. O resultado é que há uma ênfase bastante considerável sobre a necessidade de se ensinar com base na mensagem apostólica, e pouco daquele tipo de desenvolvimento doutrinário próprio para enfrentar novos desafios, como encontramos nas outras epístolas. O caráter geral do procedimento teológico é, portanto, um pouco diferente daquele das primeiras cartas, mas isso não significa necessariamente que a teologia seja diferente. Por alguma razão, há muito mais destaque à necessidade de embasamento na tradição, o que, no entanto, significa o tipo de ensino disseminado por Paulo.

Embora Deus tenha sido considerado como um tanto remoto nas Epístolas Pastorais em função da ausência do termo *Pai* e da linguagem usada em 1Timóteo 1.17 e 1Timóteo 6.15-16, ele é caracterizado como o Salvador que age na graça e

<sup>61</sup> Isso fica bastante óbvio em 2Timóteo e menos evidente em Tito, mas mesmo ali não está completamente ausente (Tt 2.7-8,15).

no amor. Essa terminologia, em geral usada em referência a governantes antigos, realça a benevolência de Deus sem desconsiderar o elemento de adoração e o respeito que lhe é devido. Deus age por intermédio de Jesus Cristo, que está ao lado de Deus Pai e compartilha os seus títulos de Deus e Salvador. A vinda de Jesus ao mundo na condição de um homem, a fim de se entregar à morte, é vista como uma revelação da vontade redentora de Deus. O seu papel de mediador é percebido em sua entrega como resgate para libertar a humanidade. Por esse ato, a salvação é concedida aos pecadores, sendo Paulo um paradigma, e estes recebem a vida eterna que é compreendida como presente e futura no reino celestial de Deus. A salvação é recebida completamente por meio da fé e não pelas obras humanas, de forma que não existe qualquer distinção entre os judeus e os gentios. Ela contempla o derramamento em profusão do Espírito Santo e conduz a uma vida na qual existe a familiar tensão entre ser guardado pelo Deus fiel e precisar resistir às tentações que poderiam se provar fatais.

Maior peso talvez seja atribuído à concepção da igreja em termos de casa em lugar de corpo, com uma tendência a se concentrar sobre o ministério dos líderes designados e não sobre os membros. As diferenças em relação às definições anteriores podem ser exageradas, pois elementos das concepções posteriores podem ser encontrados nas primeiras cartas de Paulo. Além disso, os desenvolvimentos produzidos pela saída de cena de Paulo e as ameaças causadas pelo ensino herético tornaram virtualmente inevitável um certo tipo de vida congregacional mais disciplinada e estruturada. Muita coisa tem sido proposta em razão da mudança ocorrida na concepção de igreja, que passou de “corpo de Cristo” para “casa de Deus”. Mas o uso da analogia doméstica e sua ênfase no papel dos líderes, os quais exibem as qualidades de donos de casa (como maridos, pais e senhores), já fora antecipado pelo utilização por Paulo da imagem da paternidade para descrever sua relação com as congregações (1Co 4.15; 1Ts 2.11). Em tudo isso, não existe diferença real da interpretação do evangelho conforme exposto nas primeiras cartas de Paulo. As diferenças são diferenças no interior da mesma concepção básica.

## CONCLUSÃO

Ao considerar as variações da doutrina paulina nas epístolas posteriores, que podem ou não ser fruto direto da decisão do apóstolo, minha tentativa não foi demonstrar se, de uma forma ou de outra, elas têm origem em Paulo, ou mostrar que a sua teologia é expressa da mesma maneira — o que claramente não é. Antes, eu adotei a proposta mais limitada de verificar se há uma harmonia básica entre elas. Dessa forma, suponha-se que essas cartas não tenham sido escritas por Paulo. Seria o seu ensino e a teologia subjacente de tal um tipo que, se Paulo as lesse, ele poderia dizer: “Não, eu não posso concordar com isso”? Ele teria reagido negativamente a elas como o fez com o ensino que predominava nas congregações da Galácia? Teria sido menos tolerante do que fora com os

pregadores do evangelho mencionados por ele em Filipenses 1? Teria encontrado questões de princípio que o compeliriam a falar contra elas? Ou Paulo teria admitido um espaço para se colocar as coisas de um modo diferente do que havia feito nas primeiras cartas, compreendendo que tais expressões do evangelho e da prática cristã se situavam dentro dos limites aceitáveis da liberdade de entendimento? Eis a questão. E eu não consigo entender que Paulo pudesse ter qualquer tipo de dificuldade real com esses modos de ensinar as congregações.

## CAPÍTULO 19

# PAULO, OS EVANGELHOS SINÓTICOS E ATOS



Na conclusão de nossa discussão sobre as obras dos três evangelistas, Marcos, Mateus e Lucas, tentamos reunir os resultados de nosso estudo, fazendo uma comparação entre esses evangelhos e Atos. Tendo em mente que os evangelhos foram escritos depois da Páscoa, tendo sido inevitavelmente influenciados por aquela perspectiva, concluimos de modo prudente que o quadro teológico da igreja primitiva, que podemos obter a partir de Atos, seria o esperado dos seguidores de Jesus à medida que esses dessem continuidade à missão de Cristo. Agora, que examinamos a teologia associada à figura de Paulo, cuja missão e sofrimento são o tema principal da segunda metade de Atos, é apropriado fazer algumas comparações entre os dois grupos de textos, a fim de verificar se são tão distintos a ponto de marcarem uma diferença real entre si, ou se mantêm algum tipo de relação harmoniosa.

### A ESTRUTURA

---

É possível perceber de imediato que Paulo trabalha dentro do mesmo quadro de referências judaicas empregado por Jesus e pelos evangelistas. Todos compartilham a mesma compreensão básica de Deus como é revelada no AT, ou seja, como o Criador do universo e, em particular, o Deus que agiu na história como Deus de Israel. O seu propósito está revelado nas Escrituras e ele cumpre os seus planos apesar da oposição do Satanás e dos pecadores. Todos também compartilham a mesma compreensão da natureza humana, com o reconhecimento da pecaminosidade humana. Paulo, no entanto, exhibe uma antropologia muito mais detalhada e luta num nível mais profundo com a natureza do pecado.

## A VERDADE CENTRAL

---

Nos Evangelhos Sinóticos, o tema principal da missão e do ensinamento de Jesus é o anúncio do reino de Deus, que conduz ao anúncio do julgamento divino sobre o pecado humano, ao chamado para o arrependimento e ao discipulado, e, ainda, ao ensinamento referente às bênçãos relacionadas com o reino e o modo de vida exigido daqueles que entram nele. Ao mesmo tempo, a missão suscita a questão da identidade de Jesus e leva ao reconhecimento por parte de alguns de que ele é o Messias, e ao ensino de que o Messias deve ser levado à morte e ressuscitado dos mortos, de forma que, apesar da sua morte, ele seja confirmado por Deus como o Messias. Em Atos, o ensino dos missionários centra-se nesta segunda área: os sermões missionários confirmam que Jesus é o Messias com base na conformidade entre o que aconteceu a Jesus e o testemunho das Escrituras, a confirmação da sua condição pela ressurreição e o derramamento do Espírito, e o testemunho dos seus seguidores sobre o que aconteceu, e em especial sobre a ressurreição. Assim, Jesus é identificado como o Messias exaltado e agora também como Senhor, e ele está em condições de oferecer o perdão e o dom do Espírito. Desse modo, as bênçãos do reino estão agora disponíveis a todos, inclusive aos gentios. O condutor do reino é proclamado em vez de o próprio reino: implicitamente se percebe que Jesus é o reino.

Pode-se dizer que as cartas paulinas assumem tudo isso. Paulo é um missionário chamado para levar as boas novas de Jesus, em particular aos gentios, e ele compartilha o mesmo evangelho que outros cristãos primitivos (1Co 15.3-5). Mas o seu evangelho se configura pelo fato de se dirigir aos gentios e judeus da Diáspora e, desse modo, ele precisa relacionar a mensagem à sua situação e contexto, como, por exemplo, a idolatria politeísta dos gentios. Além disso, as suas cartas são, sem exceção, dirigidas às congregações cristãs e, portanto, passam da pregação evangélica à instrução dos cristãos, levando-se em consideração seu relacionamento com Cristo e suas vidas como congregações. Questões como a sua missão contínua e o lugar do Espírito Santo na experiência cristã se sobressaem.

## ELEMENTOS ESPECÍFICOS

---

**Deus, o Pai.** Paulo assumiu a idéia de Deus como Pai que encontramos nos Evangelhos. A explicação mais convincente para a preponderância desse título no Novo Testamento, em geral quando comparado ao judaísmo, é que ele reflete a fala característica de Jesus ao se dirigir a seus discípulos. Paulo preserva até mesmo o aramaico *Aba*, que era até aquele momento desconhecido em outros lugares como um tratamento para Deus nas orações. O conceito de Deus como Pai de Jesus Cristo é um título baseado nas tradições sobre a autocompreensão de Jesus. E o entendimento de Deus como o regente soberano, realizando o seu propósito por meio da missão de seu povo e, especificamente, dos chamados a serem testemunhas e apóstolos, é comum a ambos.

**Deus, o Filho.** O fato de Jesus haver sido um ser humano é dado como certo por Paulo e é teologicamente importante para o apóstolo, uma vez que o identifica



como representante da raça humana, um judeu sujeito à lei, mas também como o homem do céu através do qual os crentes recebem a justificação e a nova vida. Aqui, Paulo tira conclusões que vão além dos Evangelhos Sinóticos e Atos.

O messiado de Jesus é importante para Paulo, particularmente em relação aos judeus: o Messias veio de Israel e cumpre a promessa de Deus de um libertador para os judeus. Ele é o Messias crucificado.

Conforme Atos, Jesus é o Senhor, apresentado como tal por sua ressurreição e exaltação, e esse título é usado para indicar a sua condição divina, mas sem confundi-lo com Deus, o Pai. Ele é o Filho do Pai, refletindo a sua imagem e, para Paulo, o Filho preexistia à criação do mundo e foi encarnado em Jesus. Nas cartas posteriores, a linguagem usada é ainda mais indicativa da soberania e da plenitude de Deus conforme ele se faz presente em Cristo e flui por meio deste para a igreja.

O modo como tudo isso é expresso ultrapassa um pouco o que lemos nos Evangelhos Sinóticos e em Atos. Fica claro que a teologia paulina pode assimilar a cristologia dos Evangelhos e de Atos sem dificuldade, mas pode-se dizer que ela engendra implicações e desenvolvimentos que vão além de qualquer coisa proposta nestes últimos. Sabemos que havia outros cristãos cujos pontos de vista não são representados nos escritos do NT, que defenderam as chamadas visões ebionitas de Jesus como simplesmente um messias humano. Tais concepções foram vistas na época como contrárias à linha mestra do cristianismo e não puderam ser conciliadas com a teologia de Paulo. Em Atos, porém, a compreensão de Jesus como Senhor exaltado e Filho de Deus é essencialmente igual à da cristologia desenvolvida em Paulo, João e Hebreus.

**Deus, o Espírito Santo.** O elemento significativo na compreensão de Paulo sobre o Espírito Santo é o desenvolvimento do conceito do Espírito como pessoal, conduzindo para o caminho no qual o Espírito pode ser colocado ao lado do Pai e do Filho, ou seja, em direção ao que se pode chamar de trinitarismo incipiente: uma compreensão do Pai, do Filho e do Espírito em que cada um é pessoal e compartilha funções semelhantes. Desse modo, a igreja futura reconheceu os três como igualmente divinos e procurou uma fórmula de expressar a sua inter-relação de modo a fazer justiça à sua unidade, bem como a sua individualidade. O caráter pessoal do Espírito não fica tão claro nos Evangelhos Sinóticos e Atos, onde o Espírito é mais uma fonte de discernimento (como Sabedoria) e poder. Contudo, o Espírito orienta e aparentemente fala do mesmo modo que o Senhor ou os anjos (Atos 1.16; 5.32; 8.29; 10.19; 11.12; 13.2; 15.28; 16.6-7; 20.23; 21.11; 23.9; 28.25),<sup>1</sup> o que deixa implícito que a articulação mais clara da natureza pessoal do Espírito foi um desenvolvimento natural.

**Deus — como comunicador.** Sob esse título notamos o lugar das Escrituras como o meio pelo qual Deus expressou sua vontade e seu padrão para a história nas escritas paulinas. O uso desse motivo nos Evangelhos Sinóticos e Atos são

<sup>1</sup> Os espíritos malignos também podem falar ou inspirar a fala humana (Atos 19.15).

essencialmente o mesmo em Paulo. Para todos os escritores, as Escrituras narram a história dos procedimentos de Deus com Israel no passado e os eventos contemporâneos são vistos como pressagiados nas Escrituras, ou seguindo um padrão ali proposto.<sup>2</sup> Eles também vêem ali os mandamentos dados por Deus para a vida de seu povo. Esses pontos fundamentais são comuns aos evangelistas e a Paulo.<sup>3</sup>

Deus continua falando nos tempos do NT por meio dos apóstolos e profetas, e é provável que Lucas visse a si mesmo, embora não sendo nem apóstolo nem profeta, como um continuador da tarefa de escrever as Escrituras. Uma distinção entre a Antiga e a Nova Aliança foi se desenvolvendo, o que, uma vez que Paulo considerava a si próprio e aos outros missionários como servos da última, levou a uma evolução natural da idéia de que revelação da Nova Aliança, realizada pelo Espírito, era paralela às Escrituras da Antiga Aliança.

Há um famoso problema segundo o qual muitas vezes se entende que Atos limita os apóstolos aos Doze reconstituídos, ao passo que, para Paulo, os apóstolos, incluindo ele próprio, formavam um grupo mais amplo do que os Doze. Para Lucas, os apóstolos representam os Doze designados por Jesus para um papel especial em relação a Israel. No entanto, para Paulo, o número inclui também os missionários aos gentios. Lucas certamente está ciente do chamado aos gentios e dá grande importância à comissão especial de Paulo. Na realidade, Lucas refere-se a Paulo e Barnabé como apóstolos, em Atos 14.4,14, sendo plausível que o autor tenha, portanto, reconhecido o papel deles, enquanto, ao se referir aos líderes da igreja cristã essencialmente judaica em Jerusalém, ele os designa por presbíteros. O problema, se realmente houver um, é uma questão de terminologia, não de substância.

**O evangelho — o necessário à salvação.** Não há dúvida de que todos os escritores do NT consideram a humanidade pecadora e carente de libertação de seu pecado. Nós vimos como os evangelistas apresentam Jesus trazendo a liberdade e a cura para as vítimas do mal, mas também com freqüência condenando os pecados dos líderes religiosos judeus e da humanidade, ainda que não haja muita ênfase sobre o pecado em geral. Não obstante, a missão de Jesus pressupõe que as pessoas fiquem fora do reino de Deus, a menos que respondam positivamente a ele. Em Atos, os judeus são vistos como cúmplices no pecado de seus governantes ao crucificarem Jesus, a não ser que eles se arrependam e aceitem o perdão. Os gentios igualmente são vistos como necessitados do evangelho por causa de seu pecado e do fracasso em reconhecer o Deus único.<sup>4</sup> O julgamento impõe-se a todos do mesmo modo, concebido como a condenação no último dia, e o fracasso de alguém em reconhecer Jesus o levará à sua rejeição pelo Filho do Homem.

<sup>2</sup> Cf. o título do estudo de Darrell L. Bock sobre o uso de Lucas do Antigo Testamento, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).

<sup>3</sup> Ver p. 411 sobre o problema da lei.

<sup>4</sup> Vimos anteriormente que Lucas foi acusado de uma concepção superficial sobre o pecado em Atos, apresentando um quadro dos gentios como aqueles que precisam somente ser ajudados em vez de salvos. Tal interpretação não faz justiça às evidências.

O quadro paulino é o mesmo. Em Romanos, Paulo ensina que todas as pessoas pecaram e estão sob o julgamento de Deus. Não cabe dúvida ao fato de que ele se refere a todos os indivíduos, e não somente a alguns pecadores judeus, bem como aos pecadores gentios. Isso fica particularmente evidente na doutrina sobre a relação de toda a raça humana com Adão em Romanos 5. Já observamos que há menos material sobre esse tópico nas outras cartas do que se poderia esperar, no entanto a universalidade do conceito é necessária para explicar a proclamação paulina do evangelho. Eis aqui a exposição da antropologia de Paulo, que ultrapassa qualquer outra digressão no NT, com sua compreensão de que a carne está sob o controle de impulsos malignos e que os pecadores estão, em certo sentido, mortos em seu pecado. Esta linguagem radical não é encontrada nos Evangelhos Sinóticos e Atos, embora a maldade do coração humano já seja reconhecida nos Evangelhos (Mc 7.6,21) e a dureza de coração, ou seja, a impenetrabilidade para a voz de Deus, seja um conceito emprestado pelos evangelistas de Isaías 6.10, se não pelo próprio Jesus (Mt 13.15; At 28.27; cf. Mc 8.17).

Proeminente em Paulo é a afirmação de que os seres humanos não podem fazer nada para se justificarem diante de Deus. A idéia surge particularmente no contexto da discussão sobre o papel da lei de Moisés. Paulo condena a concepção de que as pessoas poderiam se justificar por meio do que ele chama de “as obras da lei”. A expressão significa obediência aos preceitos da lei mosaica, circuncisão, observância das festas e leis de alimentação, sendo esses os aspectos que estão em questão. Paulo ataca tais observâncias como obras em que as pessoas depositam a sua confiança (“orgulho”), e rejeita-as por serem meios incapazes de cumprir essa função. Admiti-las é interpretar mal a lei mosaica como um meio de justificação. Esse não era o propósito planejado da lei. A oposição de Paulo se dirigia à convicção de algumas pessoas que exigiam dos cristãos gentios o cumprimento das obras da lei para serem justificados, além de impor sua obrigatoriedade para a comunhão desses crentes com os cristãos judeus, que continuavam a considerar os gentios que não cumpriam a lei como sujos e seus alimentos como impuros.

A mesma questão aparece em Atos, mas não nos evangelhos, onde o problema judeu-gentio seria um anacronismo. Mas a questão da exigência do cumprimento da lei pelos gentios é resolvida pelo reconhecimento de que a circuncisão não é exigida dos gentios, sendo que as proibições impostas referem-se ao alimento oferecido aos ídolos, à imoralidade sexual e ao sangue na carne. As duas primeiras dessas exigências correspondem ao ensino de Paulo, enquanto a última pode ser simplesmente uma obrigação para não se oferecer alimentos inaceitáveis aos cristãos judeus em refeições compartilhadas. Não há nenhum conflito com Paulo neste ponto.<sup>5</sup> Além do mais, Atos confirma que os gentios foram

<sup>5</sup> Trata-se aqui de uma opinião admitidamente controversa. Muitos estudiosos afirmam que o relato de Paulo sobre o Concílio de Jerusalém, em Gálatas 2.1-10, nega que alguma coisa tenha sido acrescentada ao evangelho de Paulo pelos cristãos judeus, o que significa que as exigências em Atos 15.20,29 não teriam sido aceitas por Paulo.

salvos e receberam o Espírito sem ter que cumprir a lei (At 15.8; cf. Gl 3.1-4). Quanto aos cristãos judeus, Paulo reconhece que eles podem continuar cumprindo a lei (Rm 14), e Atos o apresenta como fazendo o mesmo, apesar das acusações levantadas contra ele (At 21.20-26).

**O evangelho — o caminho da salvação.** Segundo Paulo, o modo pelo qual as pessoas entram em contato com o caminho da salvação é o evangelho, ou seja, a mensagem proclamada pelos missionários e que pode ser acompanhada por manifestações poderosas do Espírito Santo. O evangelho é algo dado, transmitido a Paulo pelos outros cristãos, e não há evidência de qualquer disputa com os líderes em Jerusalém sobre os seus conteúdos essenciais.

O conteúdo do evangelho é, portanto, centrado na morte e ressurreição de Jesus, interpretado como o meio pelo qual as pessoas podem ser salvas do pecado e do julgamento de Deus sobre elas. A morte de Jesus é vista, por outro lado, como carregando o pecado e tornando-se maldição (a figura do bode expiatório), sendo uma oferta pelo pecado que expia o pecado. É um ato de libertação ou redenção que tornam os pecadores livres do seu pecado. Essencialmente é um ato de Cristo em benefício e em nome dos pecadores, e dirigido aos seus pecados.

Essa interpretação pode ser remontada ao ensinamento de Jesus conforme registrado nos Evangelhos Sinóticos, onde a sua morte é entendida como um resgate por muitos e como tendo um caráter sacrificial (Mc 10.45; 14.24).<sup>6</sup> Mas, há uma diferença importante entre Atos e Paulo, a pregação registrada no primeiro não atribui nenhum significado salvífico particular para a morte de Jesus, vendo-a antes como o ato dos oponentes pecadores (ainda que não fora do propósito de Deus) que foi desfeito pela ressurreição. Um pouco antes, em nossa discussão, eu havia levantado a hipótese de que a fase inicial da pregação cristã pode ter se concentrado sobre esse tema para fins apologéticos. A linguagem da redenção sacrificial não está completamente ausente (At 20.28) e a identificação de Jesus com o Servo sofredor é usada por Lucas (Lc 22.37; At 8.32-33). Tais pontos eram suscetíveis de exposição numa orientação paulina, mas Lucas não o fez assim. O que podemos dizer é que a interpretação de Paulo sobre a morte de Jesus como sacrificial e redidora depende do material que ele recebeu de tradição cristã primitiva, em outras palavras, é o silêncio de Lucas que requer explicação, não a teologia expressa de Paulo.

A importância da ressurreição para Atos e Paulo é patente. É a exaltação de Jesus como Senhor e Cristo.

**A natureza da salvação.** Vimos que Paulo tem quatro temas fundamentais para compreender a natureza dos efeitos da morte e ressurreição de Jesus, isto é, salvação, redenção, justificação e reconciliação. A terminologia da salvação é característica de Lucas e também é encontrada em Mateus e Marcos. Ela está

<sup>6</sup> Aqui, o sacrifício é aquele que inaugura a aliança, conforme descrito em Êxodo 24, mesmo se o seu significado preciso não estiver claro.

difusa por todo o NT e forma um elo importante para a unidade teológica.<sup>7</sup> A redenção é um conceito menos comum. O termo ocorre em Lucas-Atos, mas refere-se ante a um tipo geral de ação de Deus para libertar o seu povo de seus inimigos e de seus pecados. A justificação é muito mais um tema paulino, e é encontrada na boca de Paulo em Atos 13.38-39 (cf. Lc 18.14). A reconciliação é igualmente uma palavra paulina, não encontrada nos evangelhos e em Atos, mas o que é a parábola do filho pródigo se não uma lição sobre o perdão e a reconciliação? Não devemos ser enganados pela ausência da palavra. Aqui, portanto, podemos ver um vocabulário teológico da salvação sendo em um amplo sentido desenvolvimento por Paulo e que se encontra em harmonia com os Evangelhos e Atos, mas muito mais articulado do que nos ensinamentos que encontramos nestes livros.

**O recebimento da salvação.** Na teologia de Paulo, o recebimento da salvação depende da ação anterior de Deus em tornar o evangelho conhecido para aqueles que ainda não crêem. A ação depende, por sua vez, de seu propósito redentor. No caso, há uma certa controvérsia sobre se um propósito particular de Deus pode ser dirigido somente a algumas pessoas, excluindo outras da possibilidade de salvação. A mesma questão geral surge nos Evangelhos Sinóticos e em Atos. Porém, devemos avaliar isso teologicamente, havia uma seletividade inevitável na missão de Jesus, já que ele não podia estar em todos lugares e precisava deixar uma localidade para visitar outras (Mc 1.35-39), o que, até certo ponto, ele tentou compensar nomeando os Doze e os setenta e dois como seus auxiliares. A advertência em Mateus 22.14 de que muitos são chamados, mas poucos escolhidos, por vezes tem sido interpretada como se significasse que, embora o evangelho possa ser ouvido por muitos, na realidade apenas alguns de fato são escolhidos para serem salvos por ele. Semelhante interpretação é improvável, e a melhor explicação seria que, apesar de muitos conhecerem o evangelho, na realidade nem todos o aceitarão e serão contados entre o povo de Deus. Confronte-se a passagem com o modo como Jesus encoraja as pessoas a não permitirem que nada se imponha no caminho para a entrada no reino, pois é de se notar que poucos passarão pelo caminho estreito (Mt 7.13-14). Em Atos, encontramos a indicação de que os designados para a vida eterna são os que crêem (Atos 13.48; cf. 18.10) e que Deus abre os corações de forma que as pessoas respondam à pregação (At 16.14). Esses são comentários isolados, mas demonstram que Deus pode e traz as pessoas para a fé (caso contrário não haveria nenhum objetivo em interceder pelos incrédulos), porém nada mais pode ser retirado dessas passagens além do que elas realmente afirmam. Os textos sublinham que Deus quer salvar as pessoas e que toma a iniciativa sem a qual elas não poderiam ser salvas.

Ao mesmo tempo, há uma clara concordância entre Paulo e Atos sobre a necessidade e a suficiência da fé como a resposta humana ao evangelho (e.g., At 10.43;

<sup>7</sup> Os únicos livros que não utilizam o vocabulário da salvação são Gálatas, Colossenses e Filemon.

11.17; 16.31; 26.18). O objeto da fé em Atos é normalmente o Senhor ou Jesus (ocasionalmente Deus, At 16.34), mas Paulo tende a se referir mais à fé em Deus ou a usar o termo sem um objeto explícito. Não existe nenhuma grande diferença nesse ponto: note-se, por exemplo, como Atos 16.34 está estreitamente vinculado a Atos 16.31. O arrependimento é o outro lado da fé em Lucas-Atos e, em geral, não faz parte do vocabulário de conversão em Paulo (entretanto, ver Rm 2.4; 2Tm 2.25), apesar de que ocasionalmente ele o menciona em relação aos crentes apóstatas (2Co 7.9-10; 12.21). O contraste entre fé e obras, que é central na compreensão que Paulo tem da fé, não se encontra em Atos. Mas, embora a declaração de que qualquer pessoa teme a Deus e que faz (lit., “realiza”) o que é justo seja aceitável ao Criador (At 10.35) possa ser vista como em contradição com a visão de Paulo, o dom do Espírito é de fato conferido a Cornélio no momento em que ele ouve as boas novas de Jesus e crê (cf. Atos 11:14-17; 15:7-9). Lucas sabe que a justificação não é possível debaixo da lei de Moisés, mas somente por Jesus (Atos 13:38-39).

**A obra contínua de Deus no crente.** Um elemento fundamental na teologia de Paulo é a obra contínua de Deus nos crentes, expressa de vários modos. O que se coloca em nítido contraste com Atos, cujos textos que apresentam a maior parte do ensino teológico são dirigidos principalmente aos não-crentes e, portanto, possuem um foco diferente. Nesse livro está ausente a linguagem de Paulo do ser em Cristo. O conceito de que os crentes estão unidos com Cristo em sua morte e ressurreição está igualmente ausente. Embora Atos tenha muito a dizer sobre o Espírito Santo, há pouca referência à obra do Espírito no desenvolvimento do caráter cristão. Se Atos desconhece as obras da carne (embora esteja bastante ciente do pecado humano!), tampouco distingue o fruto do Espírito. Não obstante, Atos compartilha com Paulo a certeza de que o Espírito é dado a todos os crentes e é um elemento essencial em sua experiência. Atos 2.38 não pode ser compreendido de nenhum outro modo. Em Atos, o Espírito está principalmente associado à orientação e à capacitação dos indivíduos e da igreja para testemunho e missão. Mas, apesar dessa ênfase, existem algumas indicações de que a presença do Espírito deve ser vista como um sinal da realidade da salvação e, conseqüentemente, como o meio de garantia (At 2.38; 9.17) e confiança (At 4.31) cristã; o Espírito é associado ao encorajamento (At 9.31) e à alegria (At 13.52). O dom de línguas é uma prova da conversão, ocorrendo para o benefício daqueles que o recebiam, uma vez que os levava a louvar a Deus, sendo ainda um testemunho a outras pessoas (At 10.44-46; 19.6). Não há dificuldades para se verificar os fenômenos inspirados pelo Espírito definidos em 1Coríntios 12 no contexto do registro de Lucas em Atos. Além disso, Lucas reconhece a importância do caráter cristão expresso na bondade de Barnabé (At 11.24) e nas boas obras de Tabita (At 9.36), ainda que ele venha à tona apenas ocasionalmente. Infelizmente, mesmo quando encontramos uma reflexão sobre os que já são crentes, ela é centrada nos líderes e não nos membros como um todo (At 20.17-35), não nos possibilitando saber qual era a visão de Lucas sobre a edificação dos crentes.

O interesse do evangelista estava centrado na missão da igreja aos judeus e gentios, e em seus missionários.

**A comunidade de crentes.** O lugar e a importância da igreja em Paulo e Atos são óbvios. Para ambos os autores, a igreja consiste em crentes judeus e gentios, e se encontra em continuidade com o Israel da antiga aliança. Um dos temas principais de Atos é o modo como a igreja, originalmente composta de crentes judeus, percebeu seu chamado por Deus para se abrir aos crentes gentios, os quais compartilhariam de maneira idêntica aos crentes judeus o perdão, o dom do Espírito e a comunidade do povo de Deus, sem a exigência da circuncisão. Apesar de existir um outro ponto de vista entre os cristãos primitivos, exigindo que os crentes gentios aceitassem a lei e os costumes judaicos, o que prevaleceu na igreja em Jerusalém foi a concepção paulina, conforme os testemunhos de Lucas e Paulo. O uso do termo *ekklēsia*, tanto em Lucas quanto em Paulo, indicava inicialmente a igreja em Jerusalém e depois passou a referir-se ao grupos cristãos locais e ao conjunto de cristãos em diferentes lugares (At 9.31). A igreja original em Jerusalém se espalha e fica possível falar de igrejas (no plural; At 16.5). Semelhante a Paulo, o evangelista refere-se ocasionalmente aos santos (At 9.13, 32, 41; 26.10) e com frequência aos “irmãos”. Em Atos e em Paulo, a linguagem usada deixa evidente que a igreja é vista como a continuação do histórico povo de Deus. Tanto em Atos quanto em Paulo, no entanto, o termo *Israel* é empregado para os judeus como o povo histórico de Deus, e não para a igreja.

Paulo desenvolve a idéia de que a igreja é como o corpo de Cristo. Apresenta-se uma certa analogia com as formulações em Mateus, onde Jesus fala de “minha igreja” (Mt 16.18). Em Atos, porém, o termo *igreja* é usado de forma objetiva. Não há um desenvolvimento de imagens relativas à igreja que sejam comparáveis às aquelas feitas por Paulo — a rica compreensão da igreja em Colossenses e Efésios vai muito além de qualquer coisa em Atos.

Paulo e Atos em geral refletem a prática da igreja primitiva ao identificar o batismo como o rito de iniciação na igreja. Em Atos, o batismo é associado com o perdão, expresso na metáfora de lavar o pecado (At 22.16), e com o recebimento do Espírito Santo. Ambos os aspectos do batismo são encontrados em Paulo (1Co 6.11; 12.13; cf. Tt 3.5). Paulo declara explicitamente que o batismo conduz os crentes para o corpo de Cristo, a igreja (1Co 12.13), o que fica implícito em Atos. O ponto em que Paulo ultrapassa o restante da igreja primitiva está em seu entendimento do batismo como sendo realizado na morte de Cristo, a fim de compartilhar sua vida ressurreta aqui e agora, e a sua ressurreição física no futuro. Uma diferença adicional é que o batismo em Atos é feito em nome de Jesus, mas em Paulo ele é feito em Cristo (Rm 6.3; Gl 3.27). Dessa forma, a relação pessoal com o Jesus ressuscitado, a qual, conforme já vimos, é bem menos patente em Atos, é declarada em Paulo.

As atividades da congregação durante suas reuniões incluíam oração e louvor a Deus, as atividades dos profetas e de outros dotados pelo Espírito, e a celebração da Ceia do Senhor, todas essas coisas se processavam num ambiente doméstico.

De modo não surpreendente, essas mesmas atividades da igreja primitiva são atestadas em Atos. De Paulo, aprendemos mais sobre os detalhes, uma vez que as suas cartas são focalizadas na vida interior das congregações. Têm-se levantado questões sobre possíveis diferenças entre a partilha do pão em Atos e a Ceia do Senhor em Paulo. Alguns têm sugerido que os eventos em Atos se referem mais a encontros com o Senhor ressuscitado, enquanto que em Paulo eles eram mais um meio de se lembrar da morte do Senhor.<sup>8</sup> Certamente as narrativas em Atos devem ser lidas à luz da história de Emaús, em Lucas 24, e o seu significado não deve ser perdido: as refeições em Atos são a ocasião da comunhão com o Senhor ressuscitado, no entanto invisível. Desse modo, Lucas implicitamente reconhece o elemento de comunhão pessoal com o Senhor ressuscitado que, de outro modo, seria omitido no análogo silêncio de Atos. Esse elemento está presente em Paulo (1Co 10.14-22). Quanto à recordação da morte de Jesus, a partir de 1Coríntios 11 parece que esse elemento estava ameaçado de ser negligenciado na prática. Mais uma vez, torna-se necessário lembrarmos que Atos deve ser lido à luz do Evangelho, onde a ligação com a morte de Jesus emerge na Última Ceia.<sup>9</sup> Tanto aqui como em outros lugares, é essencial lembrar que Lucas tem um propósito limitado em Atos, que é reportar a história da missão cristã, em vez de descrever o que as congregações de crentes acreditavam e praticavam. Devemos ter o cuidado de distinguir entre as questões que ele escolheu não abordar, porque estavam fora de seu objetivo, e outras questões sobre as quais o texto sugere, explícita ou implicitamente, que ou ele ou a igreja primitiva defendiam visões particulares a respeito.

À luz dessa reflexão, não devemos tirar conclusões errôneas sobre a falta de material relativo à organização interna das congregações em Atos. Paulo e Lucas têm em comum o reconhecimento da existência dos Doze e de outros apóstolos. Para Lucas, os Doze, encabeçados por Pedro, estão preocupados com a missão aos judeus, enquanto que Paulo e seus companheiros são chamados para ir aos gentios (embora nenhum grupo se dirija exclusivamente a uma dessas duas divisões). Paulo reconhece as especificidades desses chamados, o de Pedro e o seu próprio, um para os judeus e o outro para os gentios. Ambos os autores vêem a missão como obra de missionários itinerantes, com Paulo atuando ao lado de um ou mais companheiros. Em Atos, o que sobressai é o modo como os líderes atuam como evangelistas: Pedro, Estêvão, Filipe e Paulo, junto com seus companheiros, são missionários, ainda que, como no caso de Estêvão e Filipe, eles também tenham sido designados para outras tarefas. Os dois escritores reconhecem os líderes nomeados nas

<sup>8</sup> A teoria da existência histórica de dois tipos diferentes de ceia, talvez associados com a Galiléia e Jerusalém, não recebeu muita atenção.

<sup>9</sup> A tradição seguida por Lucas aqui (Lc 22.19-20) difere de Marcos e é compartilhada com Paulo (1Co 11.23-25). Sobre a incerteza em relação ao texto em Lucas (com algumas autoridades excluindo a maior parte de Lc 22.19-20) ver nota 18 do capítulo 5. Ainda que seja adotado o texto mais curto, as associações entre a refeição e a morte futura de Jesus ainda são palpáveis.



novas congregações, usando termos como *presbíteros* e *bispos* para se referir a eles. Inevitavelmente existe mais sobre isso em Paulo, em particular nas últimas cartas, quando ocorre uma certa institucionalização.

**Teologia e comportamento.** Em Paulo fica patente que a conversão leva a novas formas e padrões de comportamento. Vimos como as suas cartas fundamentam no Evangelho a prática da vida cristã, tanto individual quanto em comunidade. A instrução por vezes é dada “no Senhor”, reconhecendo a sua autoridade para dirigir a vida do seu povo. Ocasionalmente é oferecido o ensinamento do Jesus terreno, referindo-se a ele neste contexto como “o Senhor”. A lei mosaica não pode mais ser mantida como meio de justificação, no entanto ela encontra o seu cumprimento na lei do amor e pela obra do Espírito que produz o fruto do caráter cristão. Há duras advertências contra o pecado na vida dos crentes.

Tudo isso se mantém em implícito acordo com os evangelhos, onde a mesma lei do amor é ensinada por Jesus. Uma vida vivida “no Senhor”, conforme Paulo a chama, é aquela em que o ensinamento de Jesus é aceito como estabelecendo o padrão para-vida. Vemos Paulo tomando tal doutrina e aplicando-a a uma nova situação em sua discussão sobre o casamento e o divórcio. Sérias medidas contra o pecado ostensivo são encontradas em Atos 5 e 1Coríntios 5.

O que falta nos evangelhos e em Atos é o ensino desenvolvido por Paulo sobre a orientação e a capacitação fornecidas pelo Espírito Santo aos crentes em sua vida pessoal.

**O futuro de Deus e de seu povo.** Os evangelistas compartilham com Paulo a crença na futura vinda de Cristo e ambos descrevem algo do curso dos eventos futuros. O lugar de Cristo como juiz é reconhecido, assim como seu propósito de reunir o seu povo para estar com ele. A ressurreição dos mortos é uma crença compartilhada por judeus (exceto os saduceus) e cristãos, mas escarneada pelos gregos. Nem Atos nem Paulo dão muita ênfase sobre o tipo de questões tratadas nas passagens apocalípticas dos evangelhos. Atos está preocupado de maneira especial com a necessidade de as pessoas se arrependem e aceitarem a salvação oferecida pelo Senhor ressuscitado, aqui e agora, para que não permaneçam sob o seu julgamento. Ele reconhece o fato da contínua perseguição aos crentes, mas não coloca isso no contexto de sinais do fim dos tempos que encontramos nos Evangelhos, e nada diz sobre o julgamento de Jerusalém, apesar das claras referências ao evento em Lucas 21.<sup>10</sup> O tipo de advertências dadas por Jesus com relação ao futuro julgamento de Jerusalém não tem lugar na pregação dos apóstolos. Similarmente, a maneira apocalíptica de apresentação do futuro está em grande medida ausente em Paulo. Nos pontos onde é encontrada, em 1Tessalonicenses 4–5 e em 1Coríntios 15, ela surge de questões referentes ao destino dos crentes falecidos e, em

<sup>10</sup> Quer seja como resultado do uso de tradições diferentes ou de edições ao texto de Lucas para se chegar a esse ponto, Lucas 21 identifica muito mais claramente o julgamento iminente em Jerusalém do que Marcos 13 ou Mateus 24.

2 Tessalonicenses, funciona para dar uma compreensão dos eventos a respeito do fim dos tempos diferente daquela que os leitores da época possuíam. O material aproveitado por Paulo certamente relacionava-se às tradições utilizadas nos Evangelhos, e está claro que havia lugar para um tal ensino na sua instrução aos crentes, mas o assunto não era central no evangelho conforme o apóstolo o entendia. A compreensão de Paulo sobre a transformação dos crentes na *parousia* e sua íntima relação com Cristo é de importância decisiva, mas aqui ele está, uma vez mais, desenvolvendo temas teológicos de uma maneira própria sua, quando comparado aos Evangelhos Sinóticos e Atos.

## CONCLUSÃO

Acabamos de passar pelos principais aspectos da teologia de Paulo, seguindo os títulos usados em nosso estudo preliminar sobre eles, e os comparamos com o quadro das crenças de outros cristãos primitivos, conforme apresentado por Lucas em Atos e pelos ensinamentos dos Evangelhos Sinóticos, na medida em que as comparações são possíveis. Percebemos um razoável grau de concordância em relação à teologia básica expressa por ambos os conjuntos de escritos. Existe um conjunto que pode ser perfeitamente chamado de paulinismo, atestado por escritos reconhecidos de Paulo e complementado pelas várias contribuições das epístolas posteriores, nas quais se pode ver a mão do próprio Paulo ou de seus seguidores. Igualmente, descobrimos um conjunto que consiste dos ensinamentos inspirados pela missão de Jesus, que têm continuidade na missão de seus seguidores na igreja primitiva. Nossa comparação mostrou que existem diferenças entre tais conjuntos. Embora eles não sejam idênticos, têm reconhecidamente a mesma essência. O Paulo que se alegrava com a pregação de outros crentes, ainda que os motivos destes fossem questionáveis aos olhos do apóstolo (Fp 1.15-18), teria se alegrado ainda mais no evangelho refletido nos Evangelhos Sinóticos e em Atos (cf. 1Co 15.3-11, onde afirma que ele e os primeiros seguidores de Jesus pregaram um único e mesmo evangelho).

Tal conclusão tão abrangente poderia certamente ser criticada de vários ângulos. Primeiro, existe o fato de que o quadro doutrinário de Jesus, oferecido pelos evangelistas, foi produzido depois da Páscoa por pessoas como Paulo, e pode-se argumentar que eles produziram tal quadro (inconscientemente, sem nenhuma dúvida) à luz de sua situação e religião. O grau de semelhança entre o ensino de Jesus e o da igreja primitiva pode muito bem ter sido acentuado, sendo que, historicamente, eles talvez fossem muito menos semelhantes entre si.

A essa objeção várias respostas podem ser dadas. A primeira é que, para o nosso objetivo: esboçar a teologia dos escritores do NT, a questão histórica não é de grande importância. É suficiente poder mostrar que existe uma harmonia entre os diferentes escritores, o que podemos fazer. Segundo, os evangelhos são baseados nas tradições sobre Jesus que circulavam na igreja primitiva. Elas mostram a influência de Jesus e como ele era lembrado. Existe nos evangelhos uma homogeneidade e uma coerência essenciais entre os diferentes elementos, extraídos de várias tradições

diferentes, o que indica que os evangelhos reproduzem fielmente as tradições.<sup>11</sup> Nós temos feito um grande esforço para demonstrar as características diferentes entre os evangelhos e, num trabalho ainda mais detalhado, seria possível até distinguir entre a tradição e a redação, mas de qualquer modo é possível falar de uma teologia comum compartilhada pelos evangelistas, apesar de suas nuances individuais em relação a ela. Todos eles cantam do mesmo hinário, embora possam estar cantando partes diferentes.

Segunda objeção: temos dificuldades para identificar a teologia dos primeiros cristãos à descrição oferecida por Lucas. Ao longo deste capítulo, fiz uma comparação entre Paulo e Lucas, o autor de Atos. O leitor atento pode muito bem estar confuso sobre se a comparação feita era entre Paulo e a igreja primitiva ou entre Paulo e o autor de Atos.

Por um lado, alguns estudiosos afirmam que o autor de Atos pintou um quadro mais parcial e inexato da igreja primitiva do que aquele produzido pelos evangelistas sobre Jesus. Estes autores foram guiados por tradições transmitidas com uma certa fidelidade em função do respeito com o qual Jesus era brindado, ao passo que há menos probabilidade de que as atividades da igreja primitiva fossem de um modo semelhante o sujeito de um processo formador de tradição. Muitas vezes tem-se considerado que Lucas possuía pouco material para guiá-lo em sua narrativa sobre a missão cristã primitiva e sua pregação. O que recebemos de Lucas reflete a memória confusa de um cristão tardio, que reconstruiu a história da melhor forma que lhe era possível, mas inevitavelmente atribuindo a sua própria teologia a Pedro e aos outros.

Por outro lado, existe o problema específico da exposição que Lucas faz da doutrina de Paulo. Sem dúvida, Lucas via-se essencialmente como um paulinista, preocupado em preservar a teologia de Paulo e defendê-lo contra seus oponentes. Com toda a clareza, Paulo é um dos dois heróis do livro, e a teologia de Lucas demonstra algumas características paulinas, no mínimo porque Lucas dedica um grande espaço a Paulo e sua missão. No entanto, muito da teologia característica de Paulo não está presente. Inclusive se diz que Lucas não foi um fiel seguidor de Paulo, como fica evidente pela forma como ele interpreta mal e falseia a teologia

<sup>11</sup> Poderíamos usar aqui o princípio da atestação múltipla para um propósito diferente daquele para o qual é normalmente usado. Em sua obra precursora, *History and the Gospel* (London: Nisbet, 1938), p. 84-103, C. H. Dodd mostrou como vários temas fundamentais no ensino e missão de Jesus poderiam ser percebidos como presentes não somente em diferentes categorias da crítica formal referentes à tradição (narrativas de pronunciamentos, narrativas de milagres, parábolas, declarações de sabedoria e assim por diante), mas também em diferentes fontes (material preservado por Marcos; tradições em Q; tradições preservadas somente por Mateus [M] ou Lucas [L] — e, eu acrescentaria, por João). A existência de múltiplas formas e fontes independentes é um sólido fator em prol da historicidade do material que reflete de modo confiável o ensino e a atividade de Jesus. Mas também é possível observar que a continuidade entre as diferentes fontes demonstra a concordância fundamental delas na apresentação de Jesus, embora cada uma delas tenha as suas próprias nuances e ênfases características.

paulina. Um elemento importante que está ausente é a teologia de Paulo sobre a união do crente com Cristo, expressa em frases como “estando em Cristo”.<sup>12</sup> Um conhecido argumento de Philipp Vielhauer acusa Lucas de equívocos fundamentais a respeito de Paulo em pelo menos quatro áreas: cristologia, teologia natural, lei e escatologia. Lucas não teria compreendido a teologia de Paulo e, por isso, apresentou uma teologia que era, ao mesmo tempo, pouco desenvolvida e em contradição com a de Paulo, sendo tão diferentes os dois autores que o leitor moderno deve fazer uma escolha entre eles.

Assim, pode-se dizer que Lucas suavizou as diferenças entre os outros cristãos primitivos e Paulo, escrevendo uma narrativa que, abrindo mão da perspectiva histórica, igualou a pregação e a concepção de Paulo à de Pedro ao atribuir a ambos a sua própria teologia, a qual não era típica de nenhum deles.

Com respeito a esses argumentos podemos responder, primeiro, que o quadro teológico da igreja primitiva que encontramos na primeira metade de Atos é, no mínimo, historicamente adequado. Ou seja, ele concorda em grande medida com o que podemos deduzir sobre a pregação e a prática dos primeiros cristãos a partir das evidências encontradas em outros lugares do NT. Apresenta também sentido histórico o relato que mostra os seguidores do Jesus terreno — que vivenciaram a sua ressurreição, foram comissionados para evangelizar, estavam estreitamente vinculados a isso e ao dom do Espírito Santo — agindo e pregando da maneira que Lucas descreve.

Segundo, até certo ponto as diferenças entre o Paulo de Atos e o Paulo das cartas se devem ao fato de Lucas narrar uma história, em vez de escrever cartas. Ele narra uma missão evangelista em lugar de tratar da construção das congregações. Não surpreende, portanto, que Lucas esteja mais próximo de Paulo quando relata a conversa do apóstolo com os presbíteros das congregações em Atos 20.

Terceiro, as diferenças entre os dois quadros apresentados da doutrina de Paulo não devem ser exageradas. Os argumentos de Vielhauer têm sido com freqüência questionados e, do meu ponto de vista, existem contundentes objeções a eles.<sup>13</sup> No mínimo, é bastante claro, chegando mesmo a ser ofuscante, que Lucas usa a linguagem teológica de Pedro e de Paulo em vez da terminologia de João ou Hebreus.

Quarto, precisamos reconhecer que Lucas não tinha a profunda compreensão teológica de Paulo. Em nenhum ponto ele contradiz Paulo, mas também não compartilha da profundidade de Paulo.

A questão crucial, portanto, é se as duas teologias, a de Atos e a de Paulo, possuem essencialmente a mesma estrutura e conteúdo. Admitindo que possa

<sup>12</sup> Ver, por exemplo, Eric Franklin, *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew* (Sheffield: JSOT Press, 1994), p. 274-78.

<sup>13</sup> Ver F. F. Bruce, “Is the Paul of Acts the Real Paul?”, *BJRL* 58 (1976): 282-305; Stanley E. Porter, *The Paul of Acts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

haver semelhanças entre elas, não seria o caso de as estruturas nas quais estão fundamentadas diferirem entre si? Usando uma analogia, podemos pensar que seria possível fazer uma lista de crenças comuns defendidas por católicos romanos e protestantes, apesar de as duas formas de cristianismo serem significativamente diferentes em razão da divergência entre suas estruturas globais e ênfases. Assim, a interpretação do ministério e dos sacramentos é tão distinta que a natureza das igrejas é fundamentalmente diferente. O conceito de um homem ser o vigário de Cristo na terra simplesmente não se ajusta dentro de uma estrutura protestante, e o lugar dado à Maria e aos santos, especialmente na prática da religião, também está violentamente em conflito com o *ethos* do protestantismo. Não poderia haver, portanto, diferenças de estrutura e *ethos* entre os dois tipos de teologia investigados neste capítulo, que passariam despercebidas na comparação de temas teológicos individuais?

Lembremos, no entanto, que em ambos os casos nós temos uma teologia que é expressa em categorias extraídas do AT e fazendo considerável uso de citações e alusões bíblicas. Ela pressupõe o pecado de todas as pessoas, judeus e gentios. Oferece a salvação do pecado e do julgamento através do homem Jesus Cristo, que morreu e foi ressuscitado dos mortos, confirmando, assim, o seu estado como Senhor e Salvador. O dom da salvação inclui o dom do Espírito Santo, que é o agente ativo tanto na experiência cristã pessoal quanto na capacitação carismática, na orientação da missão e no ministério da igreja. A salvação (justificação) é pela fé, e somente pela fé em Deus e em Jesus Cristo, e essa fé é expressa no batismo que incorpora os crentes à comunidade do povo de Deus. O povo de Deus faz parte do povo de Deus histórico, Israel, e agora consiste de todos os que crêem, quer sejam judeus circuncidados ou gentios incircuncisos. No passado, a fé em Deus era determinante (e não simplesmente a participação do povo natural de Israel), mas agora que Deus enviou o Messias, é a fé que reconhece Jesus como o Messias e Senhor ressuscitado que é fundamental. O Senhor ressuscitado age na igreja através do Espírito e é revelado ao seu povo em uma relação pessoal, personificada na partilha do pão (a Ceia de Senhor) e expressa na oração. Aos seguidores de Jesus é comissionada a tarefa de evangelizar todas as pessoas, judeus e gentios, e isso é cumprido especialmente, mas não exclusivamente, por aqueles que são convocados de modo específico para serem os missionários com o apoio ativo das congregações. A tarefa dos crentes e, na verdade, a sua própria existência são marcadas pela oposição, de forma que os crentes em geral devem sofrer como Jesus, até mesmo ao ponto do martírio. O seu modo de vida é determinado pelo ensino de Jesus e a orientação do Espírito. Os cristãos esperam, no caso dos crentes, a ressurreição dos mortos para a vida eterna com Cristo e, no caso dos incrédulos, o julgamento e a danação.

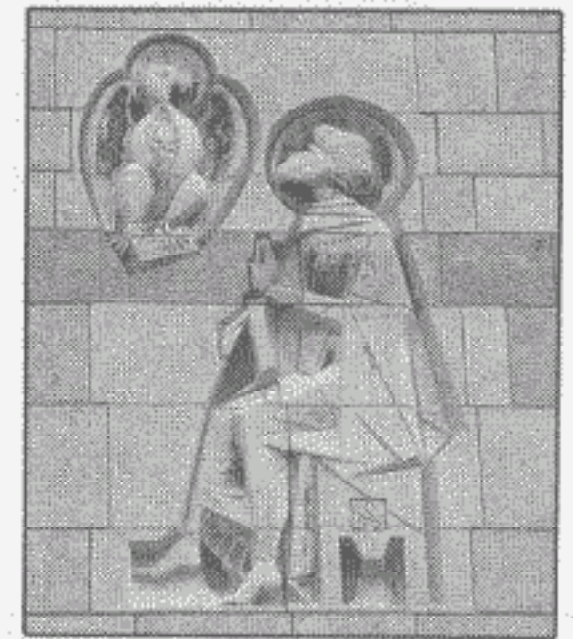
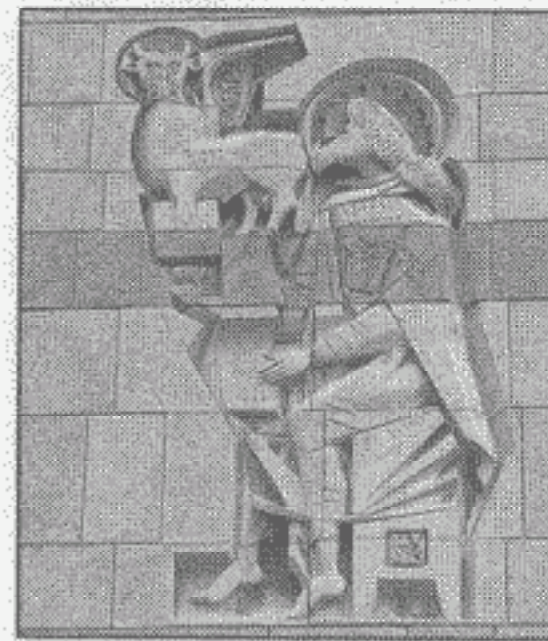
Esse esquema da teologia cristã é comum a Atos e a Paulo. Ele foi em grande medida elaborado por Paulo, especificamente com referência ao conceito do pecado e da carne, o significado da encarnação do Filho de Deus, e a compreensão detalhada do significado de sua morte, além de toda a compreensão da nova relação com

ele por meio da fé, a transformação contínua do crente por obra do Espírito em união com Cristo, a natureza da existência cristã como morrer e viver com Cristo, a igreja como o corpo de Cristo, a ressurreição final, as questões relativas a Israel, aos gentios e à lei. Há um imenso empreendimento teológico aqui, mas trata-se de forma inegável do mesmo tipo e mesma forma teológica. A doutrina de Paulo é uma declaração da mesma teologia num nível diferente, mas é a mesma teologia, assim como um sofisticado culto litúrgico anglicano, com seu ritual elaborado e uso de séculos de linguagem e música cristã, apresenta a mesma forma e conteúdo de um simples culto não-litúrgico, que expressa uma fé e experiência idênticas de um modo diferente.

Há, portanto, diferenças características na ênfase e no conteúdo, mas há uma identidade básica. Em todo caso, tem base nas evidências a consideração de que a teologia de Paulo ultrapassa e desenvolve a teologia de Atos. Essa simples observação torna plausível que Lucas tenha retratado uma teologia menos complexa e desenvolvida do que a de Paulo. O que seria verdadeiro mesmo quando Lucas reporta Paulo.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Com uma exceção, as falas de Paulo em Atos são dirigidas aos não-cristãos. Não devemos nos surpreender caso elas não exibam o tipo de teologia que Paulo poderia compartilhar com os crentes.



## PARTE 4

---

# A LITERATURA JOANINA

## CAPÍTULO 20

# O EVANGELHO DE JOÃO



O Evangelho de João difere dos três primeiros por narrar um conjunto de eventos e ensinamentos de Jesus distintos dos relatos sinóticos. Embora alguns registros se refiram aos mesmos eventos e outros sejam de caráter basicamente semelhante, a maneira geral como são discutidos e o caráter da argumentação teológica é muito diferente. Isso suscita questões importantes e difíceis sobre a relação existente entre o Jesus descrito por João e o retrato que temos do Mestre nos primeiros três evangelhos. Assim como também nos leva a questionar sobre os motivos que induziram João a se desenvolver de uma maneira independente e distinta. Entre as correntes que procuram entender essas questões, temos em um extremo a idéia de que Jesus foi um personagem multifacetado, que às vezes se comportava e ensinava de uma forma que poderíamos chamar de sinótica e às vezes de um modo mais joanino, razão pela qual encontramos dois retratos que são, portanto, estritamente baseados no Jesus histórico. No extremo oposto, deparamo-nos com a concepção de que o retrato apresentado por João seja em grande parte ficcional, havendo sido Jesus usado como um veículo para a teologia do autor, cujas raízes encontram-se em boa medida em outro lugar.<sup>1</sup> Em uma posição intermediária está a visão de que João tomou as tradições históricas referentes a Jesus e lhes deu uma forma e um desenvolvimento novos. O que teríamos, então, seria o Jesus dos Evangelhos Sinóticos traduzido numa linguagem diferente.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Essa visão é apresentada de modo radical por Maurice Casey, *Is John's Gospel True?* (Londres: Routledge, 1996), que afirma que o Evangelho de João é falso, histórica e teologicamente.

<sup>2</sup> Para uma crítica a Casey, ver Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Leicester: Apollos, 2001).



Nossa primeira tarefa será verificar o que o autor desse evangelho está dizendo teologicamente. Como fizemos com os outros livros do NT, começaremos tentando traçar a narrativa teológica.<sup>3</sup>

### O PRÓLOGO (JO 1.1-18): A NARRATIVA TEOLÓGICA

Os princípios são sempre importantes. E João inicia o seu evangelho com um prólogo (Jo 1.1-18) que, mais do que os dos outros Evangelhos, combina explicação teológica com episódios.

Um dos eventos narrados é o surgimento de João Batista: uma figura que atuou como testemunha da luz (Jo 1.6-7) e identificou Jesus como a pessoa sobre a qual dava testemunho, aquele que viria depois dele e o superaria (Jo 1.15). Em meio a essas declarações, registra-se um outro evento que tem lugar na história, isto é, o Verbo que se tornou um ser humano e foi presenciado por um grupo do qual o autor do evangelho fazia parte (Jo 1.14). No entanto, os eventos são dispostos pelo autor no contexto de uma declaração teológica, cujos pontos principais são:

Primeiro, no princípio (que parece significar algo “tão remoto quanto formos capazes de imaginar”) havia um ser com Deus chamado Verbo, e o Verbo era Deus. O paradoxo é declarado sem maiores explicações.

Segundo, tal ser foi responsável pela criação do universo.<sup>4</sup> Ele próprio era a fonte da vida e da luz para o universo, que de outro modo seria um lugar de trevas. Como o universo criado pelo Verbo poderia se tornar trevas não é explicado. Esse é o mistério do mal.

Terceiro, a luz brilha nas trevas, evidentemente trazendo salvação e vida às pessoas. Um modo pelo qual a luz se manifestou foi pelo testemunho de João. Ele deu testemunho da luz que estava para vir ao mundo.

Quarto, a luz em geral não era reconhecida pelo mundo, nem mesmo por seu próprio povo. O que deve ser uma referência aos judeus. Mas havia alguns que reconheciam e aceitavam a luz e se tornavam filhos de Deus.<sup>5</sup> Isso se dava por um processo semelhante ao nascimento e não dependia da capacidade humana, mas sim da ação divina.

Nesse trecho, temos um outro paradoxo, pois algumas pessoas crêem e assim se tornam filhos de Deus, mas o nascimento é produzido por Deus. Um modo de compreender a proposição é dizer que Deus responde à fé humana conferindo o novo nascimento aos crentes. A explicação, no entanto, não esclarece por que

<sup>3</sup> Inevitavelmente haverá alguma repetição aqui do material de I. Howard Marshall, “Johannine Theology”, in Geoffrey W. Bromiley, ed., *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), v. 2, p. 1081-91.

<sup>4</sup> Considerando-se que Deus era o Criador na concepção vigente da época, pode-se assumir que o Verbo agiu como o seu agente. Mas a idéia principal ali pode ser a de que semelhante atividade colocou o Verbo no mesmo nível de Deus.

<sup>5</sup> Há a implicação clara que, exceto por tal aceitação da luz, as pessoas não são filhas de Deus, embora sejam criadas pelo Verbo e mesmo que sejam judias.

umas pessoas em particular respondem, enquanto outras não. Outra possibilidade de compreensão para a passagem é dizer que Deus faz certas pessoas crer e assim receber o novo nascimento. A nova explicação, entretanto, não elucida a razão de Deus fazer certas pessoas crerem e outras não. O texto favorece claramente o primeiro tipo de compreensão em detrimento da outra alternativa.

Quinto, a forma específica de o Verbo vir ao mundo foi se tornando “carne”, que no contexto significa que ele assumiu a forma de um ser humano.

O que não fica imediatamente claro é se essa é uma recapitulação e, portanto, uma exposição mais precisa do que pouco antes foi dito sobre o Verbo estar no mundo. Ou, no caso, estaria se tratando de uma nova fase, na qual uma presença espiritual do Verbo no mundo, conforme João 1.10-13, seria seguida por uma presença física em João 1.14. A decisão não é fácil, mas em geral a primeira interpretação faz mais sentido. João 1.10-13 é melhor compreendido como tendo sido uma interpretação da resposta cristã a Jesus do que como alguma coisa ocorrida na era pré-cristã.<sup>6</sup>

Sexto, o autor identifica a si e à sua comunidade como o grupo que reconheceu o Verbo. Embora ele fosse um ser humano, não obstante eles viram além da mera humanidade uma pessoa que encarnava a glória de Deus. Nesse ponto, Deus é identificado como o Pai e o Verbo, como o seu Filho.

Em sétimo lugar, o texto enfatiza a plenitude das bênçãos mediadas pelo Verbo. Não se nega que a graça de Deus estivesse ativa em e por Moisés, no papel de provedor da lei, mas a graça e a verdade são reveladas completamente em Jesus, em uma tal extensão que Jesus, sendo o único e o próprio Deus, revela Deus.<sup>7</sup>

Qual é a função desse prólogo em relação ao evangelho? Num nível básico, o texto introduziu muito dos termos que o autor vai usar para expressar a sua teologia: *Verbo, Deus, vida, luz, trevas, testemunho, fé, nome, filhos, nascimento, carne, glória, Pai, graça,<sup>8</sup> verdade, lei, ver.<sup>9</sup>* E o mais importante, a narrativa básica da salvação foi apresentada de modo breve, ancorando os acontecimentos do plano histórico numa metanarrativa, a qual concebe as coisas em termos de uma atividade divina que transcende o universo e é anterior à sua criação. Sobretudo, o texto refere-se à identidade de Jesus é às suas atividades, mas isso é feito através de um tipo de inversão que leva a outra figura, o Verbo, e explica Jesus como a encarnação do Verbo.

Uma questão importante é por que o termo *Verbo* foi escolhido para esse propósito. Os outros evangelhos começam antes com a identificação de Jesus como

<sup>6</sup> A opção é confirmada pelo provável caráter futuro de João 1.9 e o contraste entre as duas eras inauguradas por Moisés e Jesus Cristo em João 1.17.

<sup>7</sup> Somente nesse momento fica explícito que o Verbo se tornou um ser humano como Jesus Cristo. Até esse versículo, o autor vinha se referindo ao “Verbo”.

<sup>8</sup> O termo não é de fato usado fora do prólogo (Jo 1.14,16,17), mas é para todos os efeitos substituído por “amor”.

<sup>9</sup> Alguns termos cruciais estão ausentes: amor (incluído na graça), Espírito/Consolador, pecado. Jesus não é chamado “o Filho” (com exceção talvez de Jo 1.18, de acordo com a versão do texto adotada pela BJ), mas “unigênito” em João 1.14,18 é equivalente a “filho único”.

o Messias, o agente humano de Deus que veio para estabelecer o reino de Deus na terra e anunciar sua futura consumação, chamando as pessoas ao arrependimento, à fé e ao discipulado. Além disso, já no início, eles estão conscientes de que essa figura é mais do que um ser humano: ele é o Filho de Deus, e a mudança implicada em se tornar discípulos pode ser descrita como a de se tornar criança. No entanto, João começa com a identificação de Jesus como um ser divino de fora do mundo, que vem compartilhar a sua condição e natureza divina com os seres humanos. Mas, conforme a narrativa se desenvolve, ele também precisa tratar da inevitável questão — para a perspectiva judaica — de Jesus ser ou não o Messias, e com o chamado para o discipulado feito por Jesus. Os ingredientes são os mesmos, mas a mistura é bastante diferente.

Depois do prólogo Jesus não é mais referido como “o Verbo”. Mas ele continua cumprindo as funções do Verbo, visto que revela e comunica vida, luz e glória, e torna o Pai conhecido, o que faz principalmente por meio de suas palavras.<sup>10</sup> Do mesmo modo que Jesus oferece o pão da vida e é o pão, assim também ele fala as palavras de Deus e por elas atua como o Verbo de Deus.

O prólogo nada informa sobre os eventos que constituem o ápice da narrativa: a morte e ressurreição de Jesus. Pode ser que a morte esteja implícita em João 1.5, onde as trevas não entenderam e rejeitaram a luz, mas nada é dito nessa fase sobre a função suprema da morte e ressurreição com o propósito de trazer vida ao mundo. Mas o prólogo é um prólogo, não uma sinopse ou resumo de toda a narrativa. O que o restante da narrativa faz é descrever mais completamente e com mais detalhes o que foi dito brevemente no prólogo. Desde o início, o leitor conhece a interpretação da narrativa, e o desdobramento da narrativa dará provas que só poderão confirmar que a interpretação fornecida por João é a interpretação correta. Podemos comparar e verificar como nos Evangelhos Sinóticos algo muito semelhante ocorre.

## JESUS E OS JUDEUS (JO 1.19–12.50): A NARRATIVA TEOLÓGICA

*O testemunho de João a Jesus (Jo 1.19-51).* Há um sentido no qual o prólogo não é um prólogo. Ele não está separado do resto da narrativa, mas flui direto para o relato. João Batista surge no prólogo já como uma personagem, e a atenção dada a ele na primeira parte de João 1.19-51 é simplesmente uma questão de colocá-lo em *close* e desenvolver a sua declaração registrada em João 1.15 com mais detalhes. A partir desse momento, começamos a enfrentar um terrível problema: o autor pode pular da declaração de uma personagem da narrativa para o seu próprio discurso teológico sem fornecer nenhum sinal indicativo disso ao leitor.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Robert H. Gundry, *Jesus the Word According to John the Sectarian* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002).

<sup>11</sup> João 1.15/16-18 é um exemplo particularmente claro de tal transição, na qual o trecho posterior só pode ser entendido como um comentário joanino, o que nos estimula a reconhecer o

João 1.19-28 confirma que João Batista não é nenhuma figura messiânica reconhecível — que é o modo pelo qual os judeus da época teriam colocado a questão. Enquanto nos Evangelhos Sinóticos é Deus quem no batismo reconhece Jesus como o seu Filho e com uma missão a cumprir, no quarto evangelho é o Batista quem apresenta Jesus como aquele destinado a cumprir a sua própria profecia, com base no reconhecimento feito por Deus de Jesus durante o seu batismo. Assim a revelação da filiação é fundamental em todos os evangelhos. Mas, conforme vimos, enquanto os Evangelhos Sinóticos a desenvolvem mais em termos da missão messiânica de Jesus, em João a tendência é desenvolvê-la em relação à condição divina de Jesus, como a pessoa que revela a luz e a vida de Deus.

No entanto, mesmo essa proposição corre o risco de superenfatizar a questão, pois o mais importante aqui é descrição de João sobre Jesus: ele é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1.29,36). Isso é inesperado e, contudo, ocupa o centro da cena. “Cordeiro de Deus” provavelmente é um termo messiânico, e “tirar o pecado” indica que de algum modo Jesus tira a culpa dos pecadores e o castigo que os aguarda.<sup>12</sup>

Um segundo elemento da missão de Jesus é o batismo que ele fará com o Espírito Santo (Jo 1.33). Eis um outro elemento que não estava no prólogo e, assim como a referência ao Cordeiro de Deus, aparece inesperadamente e sem explicações. Não se esclarece qual é a função do batismo, mas claramente o que João realizava por meio de um rito de purificação simbólica com água será, de forma análoga, realizado em um nível mais elevado por uma ação realizada com o Espírito Santo. Se o batismo significa a purificação do pecado, então Jesus efetuará o lado espiritual do que era simbolizado pelo batismo com água de João, e libertará as pessoas do pecado. Portanto, as atividades de Jesus como o Cordeiro e como aquele que batiza com o Espírito são complementares.

Não devemos menosprezar a informação de que Jesus seria revelado em particular para Israel, ou seja, “para o que era seu [povo]” (Jo 1.11), apesar de que a mensagem universalista de tirar o pecado do mundo também repercute. Israel, ou seja, o povo judeu, necessita de um Messias.

O efeito do testemunho de João é que as pessoas de fato seguem a sua indicação de Jesus. Se elas descobrem que Jesus sabe quem são e no que podem se tornar, do mesmo modo confessam quem ele é, o Messias, o vindouro profetizado nas Escrituras, o Filho de Deus e o rei de Israel. Mais uma vez e um tanto surpreendente, o ápice do texto é a revelação de que Jesus é a pessoa por meio da qual a comunicação com o mundo divino é estabelecida, sendo esse o seu papel como o

---

mesmo tipo de transição silenciosa em outros lugares, embora possa ser difícil saber onde se dá o ponto de mudança. Ver a incerteza apontada pela NVI sobre se a fala de Jesus que começa em João 3.10 termina em João 3.15 ou João 3.21, e se a declaração de João Batista que se inicia em João 3.27 acaba em João 3.30 ou João 3.36; em ambos os casos é preferida a primeira opção.

<sup>12</sup> A expressão pode se referir à oferta de um sacrifício que anula os efeitos de pecado ou que suporta o castigo do pecado em nome de outros.

Filho do homem (Jo 1.51). A nova faceta de Filho do homem é expressa em termos da tipologia da escada de Jacó.

**Ovelho e o novo (Jo 2.1-25).** Em uma rápida sucessão cronológica (Jo 2.1), João nos apresenta o relato de um casamento em que Jesus pega seis potes de pedra cheios de água, destinados aos rituais judaicos de purificação, e transforma o conteúdo em vinho — um evento que os serviçais e os discípulos tomaram conhecimento e, aparentemente, mais ninguém. Esse foi o primeiro de uma série de sinais ou ações realizados por Jesus, em geral impossíveis aos seres humanos, e que, dessa forma, indicavam que Deus estava operando por seu intermédio, de uma maneira que o ligava aos proeminentes servos de Deus na história passada. Ao mesmo tempo, tais ações são capazes de conter um significado simbólico, pois apontam para o que Deus pode realizar num nível espiritual. O vinho era o símbolo da celebração festiva e a sua provisão em abundância demonstra a imagem do reino de Deus como um banquete no qual o povo de Deus come e bebe em sua presença. Um símbolo tradicional da salvação é, desse modo, empregado para dar o significado dos propósitos que Jesus deseja alcançar. Há ainda a sugestão de que os antigos costumes de Israel estão sendo substituídos. Os discípulos apreendem ao menos parte da mensagem, e a palavra chave *crer* é usada para a sua nascente atitude em relação a Jesus.

Enquanto a assim chamada purificação do templo ocorre próximo ao final da narrativa nos Evangelhos Sinóticos, funcionando como um dos principais motivos da resposta hostil das autoridades a Jesus, em João ela se passa no início. O episódio é relatado em termos semelhantes e constitui uma condenação do mau uso do templo para o comércio, em vez de ser um lugar onde se possa encontrar Deus-Pai. Porém, num típico estilo joanino, a ocorrência aqui conduz a uma declaração de Jesus de que, se o templo fosse destruído, ele o reconstruiria em três dias. Também de modo característico, a audiência interpreta mal Jesus, acreditando que o Mestre estivesse falando literalmente de destruição física e reconstrução milagrosa. João comenta que Jesus se referia a seu próprio corpo e que o significado da declaração só seria percebido à luz da ressurreição no terceiro dia. A sugestão, que não está muito clara, é que Jesus substituirá o templo como o lugar onde o Pai é revelado (cf. Jo 1.18), e não seria muito arriscado perceber uma outra referência: interpretar o grupo de discípulos como o novo templo, onde a revelação por meio de Jesus terá lugar.

Um dos enredos secundários que atravessam o evangelho diz respeito à fé ou crença, e a nota final do capítulo afirma que algumas pessoas criam em Jesus por causa dos sinais milagrosos que realizava.<sup>13</sup> Tal fé, porém, não era suficientemente profunda para Jesus se entregar por elas. Estamos no começo da tensão entre a realização de sinais, necessários para revelar a glória de Deus, e aquilo que pode, não obstante, ser o meio de despertar uma resposta inadequada, ou seja, mais assombro do que real conversão do coração.

<sup>13</sup> Os sinais não são informados individualmente. Presumivelmente, os leitores de João estariam familiarizados com amplos relatos da história de Jesus e tais coisas não precisariam ser contadas.

*O novo nascimento e a vida eterna (Jo 3.1-36).* É contra o pano de fundo desse comentário que a história de Nicodemos é apresentada. O fariseu dá uma resposta desse tipo e é informado que ela é inadequada se não houver um nascimento do alto. Novamente, o objetivo é expresso em termos judaicos como entrar no ou ver o reino de Deus, embora isso seja logo transposto para experimentar a vida eterna (outra categoria tradicionalmente judaica, cf. Mc 10.17-23). O engano de Nicodemos é a deixa para Jesus se estender sobre a natureza do novo nascimento, visto como uma ação doadora de vida que só pode ser conferida de uma maneira espiritual, ou seja, pelo Espírito Santo, e não pode ser criada neste mundo. Temos aqui o dualismo fundamental entre o mundo e a esfera divina (céu), a esfera das trevas e a da luz, o mundo da morte e o mundo da vida, o reino do mal e o reino da justiça. Entrar no reino de Deus é o mesmo que vir à existência, de forma que uma pessoa, embora continue existindo neste mundo mal, esteja agora espiritualmente viva. Podemos pensar, como uma analogia, em um mundo de pessoas fisiologicamente cegas, cuja consciência das coisas somente seja dada pelos outros sentidos. Nesse lugar, alguns indivíduos adquirem a visão física e tornam-se capazes então de perceber e experimentar toda uma multidão de coisas maravilhosas, apesar de ainda viverem no mesmo mundo.

Nicodemos é incapaz de compreender o que Jesus está falando. A questão é então reapresentada de uma maneira diferente. Em vez de usar a imagem do novo nascimento, Jesus fala do mensageiro divino que desceu do céu e que foi “levantado” para morrer, de forma que as pessoas que crerem nele possam ter a vida eterna. Há uma enorme concentração de significados nessa declaração, e é difícil entender como um Nicodemos poderia ter apreciado tudo de imediato. A comparação com a serpente do deserto retoma a narrativa de Moisés no AT. O patriarca erguera uma serpente de bronze num mastro para que os israelitas afligidos por uma praga punitiva fossem curados ao olhar para ela. Tratava-se portando de um símbolo da cura divina e de libertação de uma praga mortal. Os leitores cientes da crucificação de Jesus reconheceriam o significado da analogia e, devido a outras declarações no evangelho, saberiam que de alguma maneira o ser de Jesus levado à morte teve um efeito de curar espiritualmente, libertando-os da morte e dando-lhes vida — mas desde que olhassem para Jesus e nele depositassem sua fé. O ponto é enfatizado ao ser repetido em João 3.16, agora na forma de uma declaração que resume de forma memorável o evangelho. A reflexão seguinte deixa claro que o perecimento das pessoas se dá porque elas estão comprometidas com o mal e, portanto, odeiam a luz. Portanto, embora Jesus tenha vindo como a luz do mundo para salvar as pessoas, um efeito de sua vinda é condenar aqueles cuja natureza maligna se revela na recusa em crer no Mestre.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A função da luz é assim semelhante à da lei na teologia de Paulo, quando ela provoca o pecado que está na natureza das pessoas a se expressar em ações rebeldes (Rm 5.20).

O restante do capítulo explica a relação entre João Batista e Jesus, e revela que a conduta adequada dos discípulos de João era crer naquele sobre quem João dava testemunho. A superioridade de Jesus encontrava-se no fato que ele veio do céu como o Filho de Deus, trazendo as palavras autorizadas de Deus e conferindo vida aos crentes (Jo 3.22-36).

**O salvador do mundo (Jo 4.1-54).** O encontro de Jesus com uma mulher samaritana possui várias funções teológicas (Jo 4.1-42). Primeiro, apresenta Jesus novamente como o doador da vida, simbolizado no caso pela água. O contraste entre a água comum e a água espiritual, e entre o que o passado pode oferecer (Jacó) e o que Jesus pode dar, conduz o diálogo. Segundo, embora Jesus reconheça a superioridade do judaísmo sobre o samaritanismo, ambos são substituídos por um modo novo de se chegar a Deus, o qual ocorre no reino do espírito e repousa na nova e verdadeira revelação de Deus em Jesus. Jesus é realmente o Messias prometido ao judaísmo e ao samaritanismo, mas ele transcende tais religiões e é na verdade o Salvador de todas as pessoas.

A narrativa da cura do filho do oficial (Jo 4.43-54) é um exemplo dos sinais milagrosos realizados por Jesus, que ele executa mesmo sendo cético a respeito de uma fé fundada puramente em tais sinais. Fica claro que Jesus responde à necessidade humana apesar desse perigo.

**O Pai e o Filho (Jo 5.1-47).** Na narrativa seguinte, Jesus toma a iniciativa de curar um parálítico a quem ninguém ajudava ou iria ajudar (Jo 5). A história combina dois temas: primeiro, a possibilidade da doença do homem ter relação com os seus pecados e a idéia de que a cura da doença não seria uma cura para os seus pecados, e, segundo, que a cura implicava no rompimento da interpretação judaica do mandamento do sábado. A última questão dá oportunidade para a indagação teológica que resulta na declaração de Jesus de que estava fazendo o que o seu Pai, Deus, fazia aos sábados. A questão do sábado é logo esquecida, e o tema passa a ser a relação do Mestre com Deus. Jesus afirma ter as prerrogativas divinas de julgar e conferir vida, atributo transmitido exclusivamente a ele, de modo que até mesmo os mortos podem ser ressuscitados por sua voz (cf. Lázaro). Mas as suas prerrogativas não vão além do que o Pai permite: a obediência caracteriza o Filho. Ao dizer tais coisas, Jesus, com efeito, está testemunhando sobre si próprio, mas ele insiste que o realmente importante era o testemunho de outros, incluindo o de João Batista, das Escrituras, de Deus e da obra que este incumbiu Jesus de fazer.<sup>15</sup>

**O pão da vida (Jo 6.1-71).** Jesus, ao alimentar uma multidão de um modo milagroso, continua correspondendo às expectativas das pessoas que viram suas obras poderosas, de forma que elas concluem que Jesus também era o Profeta esperado.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Presumivelmente, a "bem-sucedida" realização de ações poderosas e a doação de vida aos crentes são o testemunho da "obra".

<sup>16</sup> Considerando-se que o povo desejava proclamá-lo rei, um profeta que funciona como o Messias deve ser o que queriam dizer.

João ainda relata o episódio de Jesus andando sobre o mar, mas não desenvolve explicitamente o seu significado. Antes, ele dá seqüência a um extenso diálogo no qual o milagre da alimentação é convertido num símbolo ou sinal do alimento espiritual, em oposição ao maná que simplesmente sustentava a vida física, embora fosse de origem divina. O pão espiritual é identificado a Jesus e o dom da salvação, ao doador, visto que no final das contas a salvação é uma relação pessoal com o doador da vida, em vez de algo que pode ser dado e depois retirado ao completar sua tarefa. A salvação é oferecida pelo Pai, e uma distinção é feita entre o Pai que “dá” as pessoas ao Filho e o Filho que as recebe e lhes confere a vida. À primeira vista, a passagem parece sugerir que a predestinação está em jogo, sendo seus efeitos percebidos naqueles que respondem positivamente a Jesus, pois se subentenderia que os que não respondem ou os que rejeitam Jesus são pessoas que o Pai não lhe deu. Ou seja, o mistério do por que alguns respondem e outros não se deve a uma ação planejada do Pai, um “chamado eficaz” para usar a linguagem da teologia posterior. O essencial da declaração parece ser, em primeiro lugar, o reconhecimento de que as pessoas podem vir a Jesus e ainda assim não crerem, apesar de testemunharem os sinais e ouvirem suas palavras; segundo, a ênfase em que, se alguém vem a Jesus e busca a salvação, essa pessoa é bem-vinda porque o Pai e o Filho estão unidos num propósito amoroso; terceiro, a confirmação de que a salvação resulta da iniciativa e ação de Deus, e não de qualquer coisa feita pelas pessoas; e, quarto, a certeza que os crentes devem possuir de que no último dia eles experimentarão a ressurreição. A declaração deve ser lida dentro do contexto do amor de Deus ao mundo, de João 3.16, e da proposição na presente passagem de que “serão todos ensinados por Deus” (Jo 6.45), o que parece inviabilizar a idéia de que o amor de Deus seja seletivo, isto é, de que atinja somente algumas pessoas, preterindo outras. Há, portanto, uma tensão nessa passagem e no evangelho como um todo (cf. Jo 1.12) que não deve ser resolvida de forma parcial.

Na parte final do capítulo, como conclusão do diálogo, Jesus insiste em que pessoas, para obterem a vida, devem comer a sua carne e beber o seu sangue. É impossível aos leitores do evangelho não verem aqui uma alusão ao simbolismo da ceia do Senhor. Sabendo-se que Jesus rejeita a carne, por não valer nada, e enfatiza o Espírito como o que dá vida, segue-se que pode muito bem haver uma advertência contra a suposição de que o ato de comer o pão e beber do cálice confere vida. Ao mesmo tempo, está se lembrando que a mensagem de Jesus se refere uma vez mais à relação de fé para com ele, somente que dessa vez se usa a imagem de comer e beber. Isso, naturalmente, corresponde ao uso feito da imagem da água para beber em João 4.

*Quem é Jesus (Jo 7.1–8.59)?* O uso da imagem da água continua na próxima cena, na Festa dos Tabernáculos. A primeira parte da cena diz respeito novamente à relação de Jesus com Deus e à sua identidade. Como é típico do evangelho, o discurso de Jesus passa rapidamente de tópico em tópico e não segue o tipo de lógica que alguns de nós poderíamos esperar ver. Assim, Jesus trata mais uma vez da



origem de sua doutrina (ela vem de Deus e glorifica a Deus, não a ele), da intenção assassina de seus oponentes, provocada pelo aparente rompimento de Jesus da lei de sábado, e de sua identidade como o Messias, que era contestada porque as pessoas pensavam conhecer a sua origem. (Isso não é esclarecido até Jo 7.40-44). O que sabemos agora é que essa oposição procura agir contra ele, mas que não consegue fazê-lo porque o “tempo” de Jesus ainda não chegou. (Há, portanto, um tempo divino que está sendo seguido, e as pessoas são impotentes para alterá-lo). Trata-se, portanto, do equivalente joanino da predição da paixão e ressurreição (Jo 7.33-36), mas que se expressa de forma tão obscura que as pessoas não podem compreendê-la. (Há uma interpretação irônica de que Jesus deixará a Judéia e irá para junto dos gregos, o que, naturalmente, também é espiritualmente verdade).

Então vem a promessa da água oferecida por Jesus, com a significativa interpretação de que essa água é o Espírito a ser dado aos crentes, mas não naquele momento, pois seria preciso esperar a glorificação de Jesus. Aqui, então, descobrimos que: vida eterna = Jesus = o Espírito Santo.

Se omitirmos, como estamos fazendo, João 7.53-8.11, o diálogo continua sem uma quebra significativa em João 8. Como na parte anterior, não é fácil seguir a lógica do discurso e tudo o que se pode fazer nesse trecho é tomar vários temas que sejam novos e/ou significativos. Primeiro, há a declaração expressa de que Jesus é a luz do mundo (cf. Jo 1.9). É a segunda vez que Jesus afirma ser ele mesmo um dos símbolos que expressam o dom da salvação ou a própria salvação. Objetos comuns, que têm uma história como símbolos espirituais, são usados para expressar uma manifestação espiritual que é exclusiva de Jesus. Eles constituem um convite para crer.

A afirmação não possui uma inserção conseqüente no texto e, portanto, deve ser entendida como uma certa repetição do que viera antes. Voltamos novamente a acompanhar um diálogo a respeito de Jesus e da natureza do testemunho que confirma quem ele é. Vem à tona o desconhecimento dos questionadores sobre o Pai, além do fato de que pertencem a este mundo. Contudo, alguns deles passam a crer e aceitam o ensinamento de Jesus. Pelo conhecimento que adquirem desse ensino, que é verdadeiro, eles ficarão verdadeiramente livres (um termo fundamental que só aparece nessa curta seção, Jo 8.32-36). A implicação da passagem é que outras pessoas são escravas do pecado e, portanto, serão excluídas da família de Deus, na qual somente filhos e filhas são membros permanentes. Ser um judeu, portanto, não é em si mesmo uma garantia para a vida eterna: os filhos de Abraão por descendência não são os filhos de Abraão em termos de parentesco familiar. Ao contrário, eles são filhos do Diabo que não aceita a verdade, mas prefere mentiras, conforme é demonstrado por sua rejeição a Jesus. Em contrapartida, o texto afirma que Abraão se alegrou com o pensamento de ver o dia de Jesus. Dessa declaração deduz-se, de modo inverso, que Jesus afirma ter sido um contemporâneo de Abraão, além de revelar que antes de Abraão existir “eu sou”. Tal afirmação parece significar nada mais (!) do que Jesus haver existido antes de Abraão (cf. Jo 1.15, 30; 12.41).

Porém aqui, e em outros lugares, estaria ecoando a auto-identificação de Deus: “eu sou (ele)” (Dt 32.39; Is 41.4; 43.10,13) e poderia ser uma reivindicação de paridade com Deus.

**Cegueira espiritual (Jo 9.1-41).** Essa longa cena é seguida pela narrativa independente da cura de um cego (Jo 9). Nela, sublinha-se que a cegueira não era um castigo pelo pecado do homem ou de seus pais: sua existência simplesmente dá oportunidade para a demonstração do poder de Deus por meio de Jesus. Apesar de o sinal servir como base para uma discussão sobre Jesus ser a luz espiritual do mundo (Jo 9.4), o tema já havia sido adequadamente exposto, e a narrativa continua informando como o homem curado aos poucos reconhece Jesus como um homem de Deus, um profeta e o Filho do homem, uma vez que as autoridades judaicas estavam obcecadas com o fato de a cura ser realizada no sábado e, portanto, constituir um pecado. Na expulsão do homem pelos fariseus, vemos pressagiada a rejeição de Jesus e seus discípulos. Espiritualmente, os fariseus são cegos ao que Deus está fazendo através de Jesus e são considerados culpados. Isso ocorre porque eles poderiam ter visto, mas não o fizeram.

**Os verdadeiros e os falsos pastores (Jo 10.1-42).** Podemos considerar João 10 como uma espécie de comentário ao que acabou de ser apresentado, embora ofereça um novo conjunto de imagens nas figuras das ovelhas e do pastor. Por um lado, Jesus é descrito de um modo bastante complexo como o pastor que verdadeiramente se preocupa com as ovelhas e, também, como a porta pela qual elas entram no aprisco, o qual simboliza a salvação e a vida. Por outro lado, existem os “ladrões e assaltantes” que destroem as ovelhas. Fica claro que Jesus tem em mente aqueles que fracassaram em seu dever de pastorear o rebanho de Deus e, especificamente, pessoas como os fariseus, que há pouco foram acusados de cegueira e inabilidade para conduzir o povo de Deus. Mas o lado positivo da imagem encontra-se mais adiante. O aprisco e as ovelhas referem-se abertamente aos judeus, no entanto Jesus se reporta a outras ovelhas que virão e juntarão num único rebanho: estas devem ser os gentios. Jesus também afirma que o bom pastor sacrifica a sua vida pelas ovelhas, em livre obediência à vontade do Pai. De que modo isso beneficia as ovelhas não é explicado, mas a idéia, no mínimo, é que ele vai até as últimas conseqüências, ao auto-sacrifício, para cuidar do rebanho e lhe dar a vida.

Depois de uma interrupção no meio do capítulo (Jo 10.21,22), o diálogo continua. O primeiro ponto abordado é que as obras poderosas realizadas por Jesus deveriam deixar claro que ele é o Cristo, mas as pessoas não crêem porque não são as suas ovelhas. De passagem, é feita a observação crucial que aqueles que são suas ovelhas não podem ser tirados da mão do Pai. Pelo contexto, a declaração pode ser uma promessa aos discípulos de que, não importa quão feroz seja a perseguição contra eles (cf. Jo 12.10; 15.18-16.4), ela não terá poder para privá-los da salvação. O segundo ponto é que Jesus tacitamente aceita a acusação de haver afirmado ser Deus (“O Verbo era Deus”), mas faz uma correção: o que ele de fato disse, podendo ser considerado blasfemo, é que ele era o Filho de Deus,

intimamente unido ao Pai. Finalmente, ouvimos falar de muitas pessoas<sup>17</sup> ao longo do Jordão que aceitaram o testemunho de João e, mesmo sem o auxílio dos sinais, creram em Jesus.

*A ressurreição de Lázaro (Jo 11.1-57).* A série de sinais atinge seu ápice com um evento que excede a todos os outros: um homem que estava indiscutivelmente morto retorna à vida. Um episódio que glorifica a Deus, por meio de quem o homem foi ressuscitado, e que claramente aponta para a sua contrapartida espiritual, ou seja, a ressurreição das pessoas de sua morte espiritual para a vida eterna — o que, de maneira necessária, inclui a sua última e permanente ressurreição, diferente de Lázaro, cuja morte física somente foi adiada por um tempo. O tema encontra sua expressão na passagem que afirma que Jesus é a ressurreição e a vida, uma asserção corretamente interpretada por Marta como sendo parte do significado de Jesus ser o Cristo, o Filho de Deus.

O evento também é, em um outro sentido, o ápice da narrativa até esse momento, isto é, sua ocorrência foi o que causou por fim a crescente incredulidade e hostilidade das autoridades judaicas contra Jesus, que resolveram então condená-lo à morte. A razão apresentada para tal decisão é egoísta e mundana. Se Jesus continuasse conquistando muitos seguidores, haveria uma insurreição que os romanos sufocariam pela força, e os dirigentes judeus no poder seriam depostos por não haver impedido o levante. Uma estratégia que poderia ser interpretada como sendo uma política sensata: os políticos competentes sabem por experiência que uma insurreição é a última coisa que uma nação necessita; no caso, a provável resposta romana seria irresistível e cruel. Mas o texto apresenta o argumento de forma irônica, pois se Jesus realmente procedesse de Deus, então com certeza ele superaria qualquer oposição. Seja como for, o sumo sacerdote sugere que seria mais vantajoso que um homem, em benefício do povo, fosse tirado do caminho através de sua morte, do que se toda a nação tivesse que sofrer. João vê nessas palavras uma profecia não intencional: Jesus devia morrer pelo povo, porém não no sentido que Caifás havia imaginado. De fato, seu sacrifício seria a morte do pastor por suas ovelhas, tanto pelas que estavam próximas quanto as distantes.

*O fim do testemunho aos judeus (Jo 12.1-50).* A inscrição fora feita na parede e resta mais um capítulo antes de a cortina cair sobre a obra evangelística de Jesus. Essa seção inclui a narrativa da procissão de Jesus em Jerusalém, acompanhado por uma tal multidão que os líderes comentaram que “o mundo inteiro vai atrás

<sup>17</sup> Conforme ocorre nos outros evangelhos, somos informados de que os sinais e as palavras de Jesus afetaram positivamente muitas pessoas. A missão não deveria ser considerada como um fracasso.

\* O autor faz referência ao capítulo 5 de Daniel, que narra a miraculosa inscrição na parede do palácio de Belsazar de uma profecia que informava a destruição daquele monarca. Em inglês, a locução *writing on the wall*, “escrito na parede”, é uma expressão idiomática que significa mau agouro. (N. da T.)

dele” (Jo 12.19). Novamente, as declarações dizem mais do que os falantes pretendiam, entre os que queriam conhecer Jesus se incluíam alguns gregos.

No entanto, esse motivo não é levado adiante. Em vez disso, Jesus declara que era chegada a hora determinada por seu Pai. Ele deve morrer, mas a sua morte será igual à de uma semente que traz a nova vida. Do mesmo modo, os seus seguidores devem estar preparados para morrer a fim de viver. Jesus explica a sua morte, declarando que ela terá dupla conseqüência: trazer o julgamento sobre o governante deste mundo (*i.e.*, o Diabo) e atrair as pessoas para si.

Jesus, nesse momento, termina de fato seu evangelismo, e João faz um comentário sobre a incredulidade dos que não se comoveram com os sinais e foram cegados por Deus. Evidentemente é possível que as pessoas se excedam tanto em sua rejeição à luz, que Deus, conseqüentemente, as julgue, tornando-lhes impossível aceitar a luz. E, além disso, João observa que, mesmo entre os líderes judeus, havia exceções, indivíduos capazes de alcançar algum tipo de fé.

### JESUS E SEUS DISCÍPULOS (JO 13—17): A NARRATIVA TEOLÓGICA

*A Última Ceia (Jo 13.1-30).* A atenção de Jesus passa agora das multidões e dos líderes judeus para os que eram as suas próprias ovelhas, o pequeno grupo de discípulos mais próximos, representantes do corpo mais amplo de discípulos e crentes. Na última refeição que faz com eles, a principal ocorrência é a ação de Jesus de lavar-lhes os pés.<sup>18</sup> A atitude não deve ser apenas interpretada como um símbolo de Jesus servindo os discípulos, mas como um exemplo de como eles deveriam servir uns aos outros com humildade. A lavagem é somente dos pés e não de todo o corpo, sugerindo que crentes lavados no batismo ainda precisam (e precisam somente) de um lavamento menor para cuidar das contínuas máculas e pecados que os atingir. É o equivalente joanino do “perdoa-nos os nossos pecados” na repetição diária da Oração do Senhor.

Uma segunda ocorrência na ceia é a identificação do discípulo que trairia Jesus, apesar de haver compartilhado com ele a comunhão da refeição e a lavagem dos pés. João sem dúvida nos lembra que a carne não traz nenhum benefício: é o Espírito que carrega a vida. O mistério de como Judas tornou-se vítima de Satanás e de como isso se relacionava com os propósitos de Deus não é abordado aqui (ver, no entanto, Jo 17.12).

*O último ensinamento (Jo 13.31-17.26).* Jesus passa imediatamente à questão de sua morte e fala sobre ela em termos do Filho do homem que é glorificado (Jo 13.31-32; cf. Jo 12.23). Para João, a crucificação faz parte da glorificação: não se trata de um caso de sofrimento seguido de glorificação, morte seguida de ressurreição, mas sim do Filho do homem que é “levantado” e glorificado na cruz, glorificando assim a Deus.

<sup>18</sup> O simbolismo do pão e do cálice, que é central nos registros dos sinóticos, é evidentemente omitido aqui. João já havia feito algo equivalente a isso nas declarações de Jesus em João 6.

Portanto, Jesus já não estará mais com os discípulos, uma declaração que abre uma nova parte do evangelho em que o Mestre irá tratar do tempo em que não mais se encontrará fisicamente com os discípulos.

De modo notavelmente breve, o Senhor instrui os discípulos para que, de agora em diante, amem-se mutuamente, e esta será a sua marca distintiva no mundo. A prescrição é, contudo, repetida em João 15.9-17, onde a obediência a esse mandamento é a condição para se permanecer no amor de Jesus. Os discípulos são amigos de Jesus conforme obedecem aos seus mandamentos, incluindo em especial esse aqui. Um preceito que pode parecer se chocar com a espontaneidade e gratuidade do amor divino para com a humanidade.<sup>19</sup> No entanto, Jesus deseja que tal obediência ocorra por amor, do mesmo modo que o seu amor ao Pai ocorre na obediência (Jo 14.31). A questão é enfatizada através de sua repetição (Jo 14.15, 21, 23-24).

Mas o tema principal é a partida de Jesus (Jo 14.1-31). Vários temas se misturaram quando ele trata da nova situação. De certo modo, a sua partida é necessária porque Jesus vai à frente dos discípulos para lhes preparar a futura morada. (De que modo ele a irá preparar não é discutido.) Nesse caso, a sua obra estaria incompleta se não voltasse para levá-los. (A doutrina da *parousia* ou segunda vinda de Jesus é assim justificada.) Ao mesmo tempo, pode-se dizer que os discípulos já conhecem o caminho que leva ao lugar de Jesus. O lugar é junto ao Pai e Jesus é o caminho, pois conhecê-lo é conhecer o Pai. A idéia de conhecer o Pai e estar espiritualmente com ele aqui e agora, por meio de Jesus, e a de ir ao encontro do Pai no céu se misturam. Jesus pode agora falar de forma bem mais clara com os discípulos sobre a sua proximidade ao Pai, e a linguagem da moradia comum ou de estar um no outro é ainda mais proeminente. Os discípulos são mostrados como ainda precisando aprender, embora tenham fé, e, por isso, são lhes feitas perguntas cujas respostas Jesus acredita que eles já devam saber. Mas são questões investigativas e não hostis, e servem como ganchos nos quais o ensinamento de Jesus pode se fixar. Constatamos assim a repetição de material anterior, mas também há um novo ensinamento. Nesse sentido, as declarações sobre a crença com base nas obras<sup>20</sup> realizadas por Jesus repercutem nas afirmações de que os discípulos farão igualmente obras ainda maiores do que estas, porque o Pai responderá às orações feitas em nome de Jesus.

Um novo elemento é a promessa de um “outro Consolador” para permanecer com os discípulos. A promessa da vinda do Espírito Santo já havia sido feita, quando aprendemos que o Espírito está intimamente envolvido na comunicação da salvação aos crentes, tanto que se pode dizer que o Espírito é o dom de salvação. O novo aqui é o papel do Espírito, que recebe de Jesus a função de ser “um outro”

<sup>19</sup> Em Paulo, há uma tensão semelhante entre a justificação pela fé e a necessidade ainda de o justificado cumprir a lei de Cristo.

<sup>20</sup> Em João 14.11 e João 15,24, a palavra grega *erga* pode ser traduzida por “milagres”, como na versão NIV em inglês, o que também é correto para “obras” na A21.

Consolador. Esse termo é usado para Jesus em 1João 2.1,\* onde é descrito o seu papel junto ao Pai em prol dos crentes. No entanto, aqui no evangelho, o sentido é mais de ajuda aos crentes e o termo *Consolador* expressar melhor esse significado. Ele parece agir como guia e companheiro dos discípulos (Jo 14.16-17). A declaração que se segue imediatamente é que Jesus não deixará os discípulos, mas voltará para eles. A sugestão parece ser que, pela ação do Consolador, Jesus se faz presente. Além disso, quando os discípulos já não tiverem mais Jesus para ensiná-los, é o Consolador quem os ensinará e os fará lembrar dos ensinamentos de Jesus (Jo 14.25-26). Uma terceira passagem indica que o Consolador testemunhará sobre Jesus e, assim, os discípulos que estiveram desde o princípio com o Mestre também deverão testemunhar. Provavelmente, o Consolador é entendido como testemunhando pelos discípulos, da mesma maneira como foi prometido nos Evangelhos Sinóticos em sua referência ao Espírito (Jo 15.26-27). Isso é confirmado na quarta passagem (Jo 16.7-11), que registra que o Consolador vem aos discípulos e, então, a sua tarefa é descrita como convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo, o que significa que, através dos discípulos, o Espírito tentará levar o mundo a compreender a verdade sobre o pecado (o mundo é culpado de pecado por rejeitar Jesus), sobre a justiça (o caminho de Jesus está justificado e demonstrado como reto por sua ida ao Pai, que o aceita) e sobre o juízo (o juízo é uma realidade porque, na cruz e na ressurreição de Jesus, o governante deste mundo mostrou-se impotente e foi condenado). Segue-se que, na quinta passagem, em tudo isso o Espírito glorifica Jesus, continuando a sua obra e guiando as pessoas para o Senhor (Jo 16.13-15).

Um outro fator que surge em cena é a hostilidade do mundo aos discípulos (Jo 15.18-16.15). Eles não somente estão sozinhos porque Jesus já não está mais fisicamente com eles, mas também estão sós no mundo, cercados de inimigos. Eles são odiados, do mesmo modo que foi Jesus. O que pode ser interpretado positivamente como um sinal de que não pertencem ao mundo. Tudo acontece porque o mundo não reconheceu Jesus ou conheceu aquele que o enviou, apesar das palavras e obras de Jesus.<sup>21</sup> E se o mundo procurou matar Jesus, os discípulos podem esperar o mesmo tratamento.

Em oposição a essa hostilidade, os discípulos são encorajados a permanecer em íntima união com Jesus (Jo 15.1-17). Na última das declarações simbólicas, Jesus se compara a uma videira que nutre seus ramos de forma a que dêem frutos, o sinal da vida.<sup>22</sup> Mas, novamente, há um elemento condicional, pois os ramos

\* O autor tem em mente o texto grego original, onde aparece *parakletos* (Paráclito). A A21, como muitas das outras versões em português, traduz a palavra nesse contexto por "Advogado". (N. da T.)

<sup>21</sup> João 15.24 parece sugerir que as pessoas que não viram ou ouviram Jesus não são culpadas de pecado. O pecado aqui deve ser o de rejeitar Jesus, não podendo significar que eles sejam isentos de pecados em outros aspectos.

<sup>22</sup> Com certeza, a metáfora dos frutos se refere de forma geral à expressão da vida divina nos discípulos, em vez de ser específica aos convertidos conquistados pelo testemunho daqueles, sem no entanto excluir a segunda alternativa.

que não permanecerem em união com a própria videira serão cortados e queimados.<sup>23</sup> Jesus então explica o significado de manter-se na videira em termos de obediência a seus mandamentos, além de amá-lo.

Por fim, os discípulos refletem sobre a iminente partida de Jesus e, em especial, sobre o fato de que será por “pouco tempo” (Jo 16.16-18). Em uma primeira leitura, a notícia da ida e da volta de Jesus (Jo 14.1-3) leva-nos naturalmente a pensar em termos da *parousia*. Agora, no entanto, há uma mudança, e o tema presente parece ser o retorno de Jesus após a sua ressurreição. Toda a passagem de João 16.19-24 se refere à situação dos discípulos ao serem deixados por Jesus. A dificuldade surge porque Jesus não deixa claro que, depois de seu retorno, ele partirá novamente.

O longo discurso termina com um encorajamento quando Jesus contempla a vitória que de fato já conquistou sobre o mundo e sua hostilidade. Em seguida, Jesus profere a mais longa oração do NT (Jo 17), em que mais uma vez ocorre uma interação fascinante de temas. Parte da oração se reporta a Jesus e sua iminente glorificação, mas muitas de suas principais partes se relaciona aos discípulos. O propósito da vinda de Jesus foi dar a vida eterna, que consiste no conhecimento de Deus e de Jesus. A obra está virtualmente completa agora, havendo Jesus ensinado aos discípulos o que precisavam saber. O Mestre, portanto, ora principalmente por eles, que precisarão continuar na hostilidade do mundo, para que Deus os proteja e para que sejam santificados pela verdade contida nas palavras que lhes foram ensinadas. *Santificado* sugere que eles foram separados para servir a Deus, mas também que estão sendo mantidos puros dos pecados do mundo. Em razão de os discípulos viverem uma vida como a de Jesus e amarem-se uns aos outros, o mundo pode vir a crer que Jesus realmente é o agente de Deus. Aqui, enfim, temos em termos claros a comissão dos discípulos para a missão ao mundo, cujo resultado será a conversão de alguns por meio de sua mensagem.

### A MORTE E RESSURREIÇÃO DE JESUS (JO 18-21): A NARRATIVA TEOLÓGICA

*Julgamento e crucificação (Jo 18.1-19.42).* O interlúdio entre a decisão do sinédrio de acabar com Jesus e a sua realização termina aqui, o restante da narrativa descreve a prisão, julgamentos e morte de Jesus. É notável na cena da prisão a retomada da linguagem sinótica, ao descrever o destino de Jesus como o “cálice” que o Pai lhe deu (Jo 18.11). Emprestado do contexto do AT, o cálice significa o sofrimento do tipo que Deus impõe aos pecadores como julgamento de seu

<sup>23</sup> Tal condição aparentemente está em tensão com a declaração de que ninguém tomará a ovelha que se encontra aos cuidados do Pastor. No entanto, parece haver uma diferença entre a garantia, dada aos discípulos que desejam desfrutar a vida eterna, de que ninguém os poderá privar disso e a advertência de que o discípulo que desobedecer a Cristo poderá ser cortado do Mestre.

pecado (cf. Mc 10.38). À luz da diretriz estabelecida pela proclamação de João Batista, a idéia de que Jesus morre em nome do mundo pecador é adequada aqui.

Paradoxalmente, no mesmo contexto, temos outra vez a fórmula ambígua usada por Jesus, “eu sou (ele)”, a qual enfatiza que ele não somente é o agente principal de Deus, mas também que, de algum modo, identifica a si próprio com Deus. É nesse papel que Jesus, o Filho obediente, toma o cálice.

O julgamento por Pilatos ocupa o lugar principal na narrativa joanina e se concentra nos temas da realeza e da verdade. A realeza judaica é uma categoria messiânica, mas é rapidamente transmutada para um nível mais elevado quando Jesus se pronuncia não em termos de política, mas de verdade. Pilatos representa um mundo que não compreende o que é a verdade, ou que talvez não se interesse por ela. Naturalmente, nem Pilatos compreende que de fato não possui qualquer poder sobre Jesus, a menos que Deus o permita, como também nem o governante e os outros participantes percebem que são eles que estão implicitamente sendo julgados.<sup>24</sup>

A narrativa da execução de Jesus põe em relevo que o sucedido não é simplesmente o que os seres humanos queriam fazer com Jesus. A decisão de que Jesus sofresse como “o rei dos judeus” é tirada das mãos dos líderes judeus. A distribuição das roupas de Jesus, o seu clamor: “tenho sede”, e a perfuração do lado de Jesus, tudo isso ocorreu em cumprimento ao que estava escrito.<sup>25</sup> As passagens citadas também são importantes, pois, como outras anteriores no evangelho, elas mostram como Jesus cumpre os padrões e as profecias referentes ao Messias.<sup>26</sup>

**O sepulcro vazio e as aparições após a ressurreição (Jo 20–21).** Mas não é o fim da narrativa. Não há glorificação pública de Jesus depois de sua morte e sepultamento, mas há um sepulcro vazio descoberto pelos discípulos, do qual o corpo havia desaparecido, e ocorre então uma série de aparições que mereceria muito mais atenção do que aquela que se pode dedicar neste espaço. É suficiente, entretanto, fazer os seguintes comentários. Primeiro, a idéia da ressurreição é difícil de se aceitar, surgem dúvidas e dificuldades no reconhecimento, mas os discípulos crêem. Segundo, a promessa de “paz” dada por Jesus (Jo 14.27; 16.33) é cumprida. Terceiro, aos discípulos é concedido o Espírito Santo e a comissão para perdoar os pecados, com o comentário de que se eles não perdoarem os pecados, estes não serão perdoados (Jo 20.22–23).<sup>27</sup> É significativo que somos novamente lembrados da declaração

<sup>24</sup> Andrew T. Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000).

<sup>25</sup> Os participantes são como inábeis jogadores de xadrez, que não percebem que os movimentos que articulam, em vez de ser o resultado de sua própria decisão, são na realidade lances obrigatórios, forçados pelos oponentes, que os colocam em situações para as quais não podem fazer qualquer outra coisa.

<sup>26</sup> Parece haver aqui alguma supersimplificação, mas que afinal aponta na direção proposta por João.

<sup>27</sup> Isso poderia significar que, se os discípulos não proclamarem o perdão, não haverá nenhuma outra fonte que o anuncie?



programática de João Batista. No final das contas, esse evangelho, assim como o restante do NT, diz respeito ao pecado, sacrifício em nome dos outros e perdão de pecados. É o equivalente joanino da Grande Comissão. Ele deve ser lido à luz das declarações do Consolador. Quarto, o comentário a Tomé não deve ser mal interpretado. Jesus não está depreciando aqueles que o viram e creram. Ele está fazendo uma comparação entre o tempo de sua missão terrena e o tempo em que estará fisicamente ausente, quando será, de certo modo, mais difícil para as pessoas crerem.

O último capítulo parece mais uma adição inserida depois da declaração apoteótica de João 20.30-31, que estabelece ser o objetivo do evangelho a condução das pessoas a uma fé em Jesus que lhes conferirá vida eterna.<sup>28</sup> Isso reforça o fato de que os discípulos têm uma comissão de Jesus. Note-se como ao longo da narrativa da pós-ressurreição, Jesus passa a ser denominado de “o Senhor” (cf. Jo 13.12-17). Jesus alerta por três vezes Pedro, para ter certeza de que compreenda a mensagem, de que as ovelhas precisam de cuidados, e ele, Pedro, deverá fazê-lo, não importando o que aconteça aos discípulos. Aqui, além da rejeição da sociedade ser profetizada, também o assassinato está implícito. Porém, mesmo que esse seja o seu destino, eles deverão permanecer discípulos e glorificar a Deus através da morte, como por meio da vida.

## TEMAS TEOLÓGICOS

A partir da análise da narrativa teológica, fica evidente que a teologia de João, embora expressa em um vocabulário notavelmente simples e com considerável repetição dos temas básicos, é, no entanto, altamente complexa e combina muitas linhas de pensamento.

*A estrutura do pensamento.* Ao longo do evangelho, descortina-se um pano de fundo evidentemente calcado no AT e no judaísmo, onde a maior parte das idéias expressas concorda ou pode ser vista como sendo a origem de seu pensamento. Mas, embora a estrutura do pensamento pareça ser fundamentalmente judaica, o evangelho também poderia ser compreendido por pessoas formadas em uma perspectiva mais helenística.

A diferenciação judaica básica entre duas eras, a atual e a que está por vir, é assumida, mas tende a ser eclipsada por um dualismo entre o mundo e Deus. No pensamento judaico, o mundo presente é considerado como mal e o mundo por vir é o reino da justiça, que sucederá o atual, apesar de sempre ter havido um certo

<sup>28</sup> Os manuscritos variam nessa passagem, “para que vocês creiam”, entre o aspecto aoristo e o aspecto presente, os quais podem conter o contraste entre “para que vocês comecem a acreditar” e “continuem acreditar”, respectivamente. O propósito de João aqui seria então ou a evangelização dirigida aos incrédulos ou a edificação voltada para os crentes existentes, dependendo de qual variante seja adotada. A tendência em se decidir por uma ou outra interpretação sobre o propósito do evangelho deve ser detida: logicamente se deve esperar que o evangelho cumpra propósitos e contenha materiais dirigidos a ambos os grupos de pessoas. E não poderia ser de outra maneira.

reconhecimento de que Deus já estava agindo neste mundo. Conseqüentemente, a distinção entre o presente e o futuro não apresenta uma fronteira nítida. Uma vez que Deus era reconhecido como eternamente presente no céu, havia um ímpeto adicional a reconhecer a distinção como sendo não apenas entre o presente e o futuro, mas também entre abaixo e acima.

Tal tipo de compreensão foi levado mais adiante pelo gnosticismo do século II, segundo o qual, o mundo real não era uma criação de Deus, mas fundamentalmente mau, embora alguns indícios da obra de Deus estejam presentes nele. O dualismo é, portanto, entre o bem e o mal. Um dualismo luz-trevas, portanto, carrega o caráter dos dois reinos. Ainda mais fundamental é o dualismo entre morte e vida. Tudo isso constitui uma situação em que os seres humanos precisam de redenção. João, no entanto, não reflete o gnosticismo: para ele o mundo é a criação de Deus e do Verbo. Pode-se aceitar um dualismo desse tipo sem se tornar um gnóstico.

**O tema principal.** O tema principal da teologia do Evangelho de João é sem dúvida a apresentação de Jesus como o Messias e o Filho de Deus, que veio ao mundo dar testemunho da verdade e dar sua vida de forma que todas as pessoas possam ter a oportunidade de receber a vida eterna por meio da fé em Cristo.

**Jesus, seu papel e status.** O evangelho ocupa-se principalmente da interação entre Jesus e o judaísmo, em particular quando representada pelos líderes judeus, sacerdotes e fariseus.<sup>29</sup> O principal interesse recai sobre Jesus e seu papel e *status*.

Dois conceitos descrevem seu papel em termos gerais. Primeiro, ele é o agente de Deus na terra. O verbo *enviar* expressa a relação fundamental entre Deus e Jesus no mundo. O conceito judaico *shaliach*, aquele que tem a autoridade para enviar, entra em cena para enfatizar que Jesus é o agente autorizado de Deus, por quem importantes funções foram delegadas (Jo 3.17; 4.34; 5.23-24, 36; 6.29, 38-39; 10.36; 11.42; 17.3). De modo similar, o Espírito Santo é enviado pelo Pai e por Jesus (Jo 14.26; 15.26). O mesmo motivo de ser enviado também forma o padrão para a relação dos discípulos com Jesus (Jo 9.4; 13.20; 17.18; 20.21).<sup>30</sup>

Implícito nessa teologia do envio está o conceito de Deus como aquele cuja vontade e propósito é salvar o mundo. Como em outros lugares do NT, a vontade de Deus, cumprida por Jesus (Jo 4.34; 5.30; 6.38-40), já havia sido estabelecida nas Escrituras, que a testemunham (Jo 6.45; 7.38, 42; 12.14 -16; 20.9).

Desse modo, o evangelho é sobre uma missão e um missionário enviado por Deus ao mundo com uma tarefa a cumprir. Tal tarefa é agir como a luz e oferecer

<sup>29</sup> Quando João se refere, como freqüentemente o faz, coletivamente aos "judeus", ele parece ter em mente principalmente os seus líderes. O autor não pode ser acusado de anti-semitismo (ou, melhor, de "antijudaísmo"), pois não está condenando as pessoas judias de antemão, como se tivessem coletivamente rejeitado Jesus, ao contrário, a narrativa mostra que Jesus foi positivamente aceito por muitos do povo, incluindo alguns dos líderes.

<sup>30</sup> João Batista também é o enviado de Deus (Jo 1.33). Ver especialmente Andreas J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998).

às pessoas a vida eterna. Assim, em segundo lugar, Jesus também pode ser entendido como o fundador da salvação. Ele não deve ser entendido primariamente como o Revelador (conforme Rudolf Bultmann) ou como uma figura divina mitológica (conforme Ernst Käsemann),<sup>31</sup> mas antes como o correspondente a Moisés (cf. Jo 1.17), que estabelece a nova comunidade, confere salvação a seus membros e determina as normas para a vida.<sup>32</sup>

Tal descrição bastante abrangente do papel de Jesus torna-se mais precisa dentro dos marcos do messiado, segundo o qual Jesus é o profeta e rei que trará a salvação de Deus a seu povo. João é o único livro do NT a usar o termo semita *messias* (Jo 1.41), o qual é traduzido imediatamente por “Cristo”, que então passa a ser a forma constante (exceto em Jo 4.25). A questão sobre Jesus ser o Cristo surge em João 4.29 e continua sendo um assunto de controvérsia nas discussões entre as personagens e com Jesus (Jo 7.25-44; cf. Jo 10.24). O propósito do evangelho é fazer com que as pessoas passem a crer, como Marta (Jo 11.27), que Jesus é o Cristo (Jo 20.31; cf. Jo 17.3). A identificação de Jesus com o Cristo, portanto, torna-se um assunto de discussão aberta entre as pessoas nesse evangelho, em contraste com o segredo que cerca a questão nos outros evangelhos, até se tornar uma das questões de seu julgamento.

Em paralelo, registra-se o papel de Jesus como profeta.<sup>33</sup> Em um nível comparativamente humilde, Jesus é uma pessoa com conhecimento (Jo 4.19) e poder (Jo 9.17) sobrenaturais, mas num nível mais elevado ele é visto como o último profeta (cf. Jo 1.21) que se esperava vir ao mundo (Jo 6.14; 7.40). Quando o Mestre é assim reconhecido pelas pessoas, elas querem fazer dele o seu rei (Jo 6.15). Jesus recusa ser tal espécie de rei, mas seu *status* real é reconhecido por Natanael (Jo 1.49) e a saudação que recebe como rei na entrada em Jerusalém é endossada pelo narrador (Jo 12.13-15). A condição real torna-se o tema principal no julgamento diante de Pilatos, onde a realeza de Jesus é diferente da realeza humana e se dá em um plano mais elevado. Não obstante, apesar da primeira disposição de torná-lo rei, a crucificação marca a rejeição de Jesus como rei.

O conceito de pastor está muito estreitamente relacionado a isso, uma vez que o papel do rei foi interpretado como o de pastor do seu povo. O título está limitado ao material da parábola em João 10, mas encontra-se ainda pressuposto nas referências ao papel de Pedro depois da partida de Jesus (Jo 21.15-17).

O termo “o Filho do homem” também pertence ao mesmo círculo de idéias compartilhadas com os Evangelhos Sinóticos, mas o uso joanino vai além disso. Em João, o Filho do homem é uma figura que deve ser “levantada” na crucificação

<sup>31</sup> Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (Filadélfia: Fortress; London: SCM Press, 1968).

<sup>32</sup> O título “fundador” (do alemão: *Stifter*) foi cunhado por Klaus Haacker, em *Die Stiftung des Heils: Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie* (Stuttgart: Calver, 1972), para sintetizar o papel de Jesus.

<sup>33</sup> Os termos “eleito” (Jo 1.34, BJ) e “santo” (Jo 6.69) também cabem aqui.

(Jo 3.14; 12.34), mas que também julgará (Jo 5.27). Porém, além disso, ele é uma figura que veio do céu (para onde retornará) e que é o agente da revelação (Jo 1.51; 3.13; 6.62). Ele é quem oferece a salvação (Jo 6.27) e se identifica com a salvação (Jo 6.53), pois é o provedor do pão da vida e as pessoas devem comer da sua carne para obter a vida. Aquele que era cego é instado a crer no Filho do homem (Jo 9.35).<sup>34</sup> O notável aqui é o uso mais amplo do termo e o modo como a salvação é particularmente associada ao Filho do homem (como em Lc 19.10). Finalmente, a palavra “levantado” parece cercar a ressurreição e a exaltação do mesmo modo que a crucificação, e os eventos da paixão constituem uma glorificação do Filho do homem (Jo 3.14; 12.23, 34; 13.31). Essas declarações sobre o Filho do homem vão além do que é dito sobre o Messias e suscita a questão a respeito do significado preciso do próprio termo enquanto uma designação de Jesus. Claramente a designação é tomada da tradição em que o título não somente era usado para o papel de Jesus como futuro juiz e rei, mas também para o seu papel terrestre. Contudo, o uso em João sugere que seu significado passou a ser o de representante e mensageiro de Deus que traz a salvação.

Muitas das coisas declaradas sobre Jesus como Filho do homem — sua vinda do céu e seu retorno para lá — poderiam ser igualmente, ou talvez de forma ainda mais conveniente, ditas sobre ele como o Filho de Deus. Já vimos que, nos Evangelhos Sinóticos, Jesus tem uma relação singular com Deus, expressa nas repetidas referências a Deus como seu Pai e no uso que o Mestre faz da imagem de filiação. A relação vai além da metáfora encontrada no AT, onde Deus cuida do rei assim como um pai, de seu filho, e é muito indicativa de uma relação pessoal com Deus, na qual Jesus também inicia os discípulos. Em João, essa relação se torna conhecida, e as implicações para o *status* ou natureza de Jesus e para a compreensão de Deus são apresentadas abertamente. Enquanto que nos outros evangelhos, em Atos e Paulo, o termo *Deus* ocorre proporcionalmente mais vezes do que o termo *Pai*, em João a proporção é decisivamente invertida, e o termo principal para Deus é *Pai*, usado com muita frequência para o relacionamento de Deus com Jesus.<sup>35</sup> (Mas 1–3João segue o padrão habitual do restante do NT). O uso é quase exclusivamente nos lábios de Jesus, que fala do “Pai” e “meu Pai”. Em certa oportunidade, o Salvador fala com os discípulos referindo-se a “seu Pai” (Jo 20.17),<sup>36</sup> mas nunca de “nosso Pai”. A tendência que pode ser vista em Mateus é levada muito mais adiante aqui. Uma vez que Jesus muitas vezes fala sobre sua relação com *Deus*, o uso freqüente de *Pai* é prontamente explicado. Em comparação, o narrador e outros personagens da narrativa preferem se referir a *Deus*. O resultado é que a

<sup>34</sup> Não é surpresa que os escribas tenham alterado a expressão para “Filho de Deus”.

<sup>35</sup> As estatísticas são impressionantes. “Deus” e “Pai” são usados conforme segue:

	Mt	Mc	Lc	At	Jo	1–3Jo	Paulo
Deus	51	48	122	166	83	67	548
Pai	44	4	17	3	127	15	43

<sup>36</sup> Mas João 8.42 nega que os interlocutores sejam realmente filhos do Pai.

imagem da paternidade fica poderosamente estampada na relação de Deus com Jesus e os discípulos.

“Filho de Deus” é um termo confessional, sendo o objetivo do evangelho levar os leitores a compartilhar tal confissão (Jo 1.49; 20.31), o que é uma questão de fé, compromisso (Jo 3.18, 36; 6.40; 11.27) e honra (Jo 5.23). O Filho estava no seio do Pai (Jo 1.18, BJ).<sup>37</sup> Ele foi enviado ao mundo pelo Pai (Jo 3.17) e descreve a si mesmo como sendo amado pelo Pai (Jo 5.20), obtendo a autoridade conferida pelo Pai para julgar e dar vida. Contudo, isso não o torna independente do Pai, e todo o tempo ele segue a vontade do Pai e a obedece (Jo 5.19). Embora seja o juiz (Jo 5.22; cf. Jo 9.39), não obstante, Jesus veio salvar o mundo e conferir a vida (Jo 3.17; 5.21, 26). Aqueles que crêem na sua pessoa recebem a vida (Jo 6.40).

Como Filho de Deus, Jesus pode ser considerado “Deus” (Jo 20.28), íntimo dos planos divinos e tão próximo a ele como quase um segundo eu, de tal modo que ver e ouvir Jesus equivale a ver e ouvir o Pai (Jo 14.9). No entanto, isso não significa que haja dois deuses: Jesus refere-se ao Pai como o único Deus verdadeiro (Jo 17.3; cf. Jo 5.44).

Não existe lugar para nenhum outro ser ocupar uma tal posição em relação ao Pai. O adjetivo *unigênito* (Jo 1.14, 18; 3.16, 18) enfatiza tal restrição e destaca o papel de Jesus como o único Revelador e Salvador. Entretanto, o Filho abre aos seres humanos a possibilidade de se tornarem filhos de Deus (Jo 1.12), e a linguagem da habitação mútua, usada na relação Pai e Filho, é estendida aos crentes em relação a Deus-Pai e Jesus.

O uso do conceito *Verbo*, na condição de termo fundamental que abre o evangelho, pode parecer menos feliz aos leitores modernos do que o termo mais pessoal *Filho*. No entanto, ele apresenta uma importante vantagem, enquanto o termo *Filho* em si mesmo não precisa implicar nada além da relação de Jesus com o Pai, *Verbo* expressa o papel do Mestre como o meio de comunicação divina com o mundo. O Evangelho de João está fundamentalmente centrado no papel de Jesus como a luz por meio da qual o Deus invisível e sua graça se tornam conhecidos (Jo 1.18; cf. Jo 5.37; 6.46). O que Deus diz é seu Verbo, e este Verbo em última análise é Jesus. Por essa razão, o termo *Verbo* não é usado para Jesus depois do prólogo, entretanto, ele age como o Verbo pelo restante do evangelho. E, mais do que isso, João identifica o Verbo diretamente como Deus (Jo 1.1), uma declaração que é confirmada pelo testemunho de Tomé (Jo 20.28).

Em diversas ocasiões, Jesus usa a frase “eu sou [ele]” (Jo 4.26; 6.20; 8.24,28,58; 13.19; 18.5-6). Em si mesma, a expressão não seria nada além de uma auto-identificação (ou seja: “Quem é?”, “Sou eu”, onde a voz característica seria suficiente para revelar a identidade do falante). Mas a frase é usada por Deus no AT

<sup>37</sup> É preferível entender essa expressão como se tratando da condição da qual o Filho saiu para a sua vinda, mas também é possível tomá-la metaforicamente, compreendendo que o Filho se mantém em contato direto com o Pai enquanto está na terra, de forma que ele sempre conheça a mente do Pai.

para identificar a si próprio como Deus, e alguns dos usos em João parecem indicar que Jesus está se reportando a esse modo de falar, no caso, falando a partir do lugar de Deus (Jo 8.24, 28; 13.19; 18.5-6). Numa ocasião, Jesus declara que ele existiu antes de Abraão (Jo 8.58). Declarações sobre sua vinda do céu (Jo 3.13, 31-32) e de ter visto o Pai (Jo 6.46) similarmente testemunham sua existência antes de vir ao mundo e um conhecimento do Pai obtido antes de sua encarnação.

Há menos ênfase no fato de a pessoa, sobre quem se diz tudo isso, ser ao mesmo tempo um ser humano. De qualquer modo, João contém uma das mais claras declarações a respeito da encarnação do NT: “E o Verbo se fez carne”, ou seja, humano (Jo 1.14). Para alguns intérpretes, Jesus apenas teria aparentado ser uma figura divina, celestial, disfarçada em humano — como um deus ou uma deusa grega que se metamorfoseava em uma forma humana, em sua aparência externa, mas não se tornava de fato um ser humano. Porém, em João não é esse definitivamente o caso de Jesus, que sofre experiências humanas, inclusive a morte. Porém, é preciso perguntar se é teologicamente significativo para João que Jesus seja humano ou se ele simplesmente assume — certamente sem dúvida — que Jesus era um ser humano. A declaração de Pilatos: “Aqui está o homem” (Jo 19.5), talvez sugira que João viu um significado na humanidade de Jesus.

**A humanidade em sua necessidade.** Jesus é, portanto, o profeta que fala em nome de Deus com os judeus, que já deveriam estar preparados para a sua vinda graças às Escrituras e ao templo. Simplesmente pertencer ao povo judeu não é um meio de salvação, se isso não levar à aceitação do Messias (Jo 8.31-41). As pessoas deveriam ter reconhecido Jesus devido ao testemunho fornecido pelas Escrituras (Jo 5.39), por João Batista (Jo 1.6-8, 19-36; 3.26-30; 5.33), por outras pessoas (Jo 4.39; 12.17; 19.35; cf. Jo 21.24) e pelas suas próprias obras poderosas (Jo 5.36; 10.25),<sup>38</sup> no entanto, a maior parte do povo não o fez.<sup>39</sup> Um tema central, portanto, é a recusa das pessoas, especialmente dos líderes, em reconhecer Jesus como o mensageiro de Deus. Outros motivos também desempenham um papel em suas atitudes, como a manutenção de uma postura rígida em relação ao que é permitido no sábado: conforme tais conceitos, Jesus não se comporta da maneira esperada para uma pessoa religiosa (Jo 9.16).

A atitude do povo judeu como um todo é colocada num contexto mais amplo à medida que sua conduta é retratada como tipicamente mundana e moldada pelo mundo. Embora João reconheça a posição especial dos judeus no propósito de Deus e o fato de a missão de Jesus ser focalizada neles, não obstante, a preocupação fundamental é com o mundo inteiro. O mundo é essencialmente a arena da vida humana e as pessoas nela contida, com a ênfase recaindo às vezes

<sup>38</sup> O testemunho do Pai (Jo 5.37; 8.18) pode significar que o Pai estava operando através desses vários meios, em vez de algum outro evento independente.

<sup>39</sup> Depois da partida de Jesus a tarefa de testemunhar é continuada pelo Espírito da verdade e pelos discípulos (Jo 15.26-27).

num aspecto e às vezes em outro. Ele é criação de Deus, mas é, contudo, caracterizado pelo pecado, falsidade, escravidão e trevas (Jo 1.5; 3.19; 8.34; 12.46). É governado por um “príncipe” que fundamentalmente está em oposição a Deus (Jo 12.31; 14.30). Há um dualismo expresso por diversos pares opostos, incluindo alguns cosmológicos (“de cima” e “de baixo”, Jo 8.23; cf. Jo 3.31; 19.11), mas outros que são morais e espirituais (luz e trevas, Jo 1.4-5; 3.19-21; 8.12; 9.4-5; 11.9-10; 12.35-36, 46), verdade e mentira (Jo 8.44; cf. Jo 4.6), liberdade e escravidão (Jo 8.31-36), vida e morte (Jo 5.24). O mundo é um lugar ou uma comunidade de ignorância, onde as pessoas não conhecem a Deus (Jo 1.10; 16.3; 17.25) e rejeitam a luz (Jo 3.19). Elas permanecem autocondenadas (Jo 3.17-19; 8.15; 12.47-48), sob o juízo de Deus. O julgamento ocorrerá no futuro (Jo 5.24, 29; 12.48), mas também pode ser considerado como já realizado (Jo 3.18; 16.11). Ele coloca o mundo sob a ira de Deus (Jo 3.36), e a sentença proferida é a morte (Jo 8.24).

Outro modo de apresentar a situação humana é através da referência ao conceito de glória. A palavra combina as nuances de louvor e adoração oferecidos a Deus, e o esplendor manifestado por Deus em virtude da sua grandeza em poder e em amor, e de ser o recebedor de tal adoração. O pecado e a falha dos seres humanos encontram-se no fato que eles buscam louvar uns aos outros e não a Deus (Jo 5.44; 12.43), em comparação com Jesus que não busca louvor e honra para si, mas fala e trabalha para trazer honra a Deus (Jo 7.18; 8.50, 54). Jesus é glorificado, pois seu auto-sacrifício na cruz é o tipo de ação que demonstra seu caráter, reconhecido e aprovado por Deus (Jo 7.39; 12.16, 23; 13.31), e ao mesmo tempo traz honra a Deus (Jo 17.1). Assim, a ressurreição de Lázaro leva à glorificação de Jesus, pois as pessoas reconhecem o poder de Deus em ação através desse homem, quando lhe traz à vida, e louvam a Deus por isso (Jo 11.4). De modo semelhante, Deus é glorificado quando os discípulos dão frutos (Jo 15.8) ou se oferecem em sacrifício (Jo 21.19). Assim, embora a glória possa se referir ao esplendor desfrutado pelo Filho na companhia de Deus e antes da criação do mundo (Jo 17.5), a referência mais habitual diz respeito ao reconhecimento do caráter e da conduta que conduza as pessoas ao louvor de Deus. O que constitui o pecado dos seres humanos é o fracasso em reconhecer a bondade de Deus e em reconhecê-lo. É tudo uma questão de amar as trevas em vez da luz (Jo 3.19).

Apesar disso, a luz de Deus brilha nas trevas trazendo sua revelação e salvação (Jo 1.1-9). Já nas Escrituras, o caminho da vida fora revelado (Jo 5.39), mas a vida passa por Jesus, o qual tem por função trazer a luz e pode ser, portanto, identificado com a luz (Jo 9.5; 12.46). O mundo é o cenário da missão do Filho: ele vem trazer luz para aqueles nas trevas (Jo 8.12), vida aos mortos e salvação aos perdidos. O efeito de sua vinda é duplo: a quem lhe responde, ele concede a salvação (Jo 8.12), Mas existem outros que rejeitam a revelação (Jo 3.19-21), estes são culpados e julgados, pois a vinda da luz expôs e deu a conhecer a sua fundamental rejeição a Deus (Jo 12.37-50).

**O Salvador.** Para João, Jesus atua de dois modos inter-relacionados.

Primeiro, ele é o Verbo de Deus, comunicando a mensagem de Deus ao mundo. Sua tarefa é a revelação. O conteúdo da revelação é a verdade, um termo que une conceitos de fidelidade e confiança (Jo 3.33), mas também de realidade suprema (Jo 6.55; 17.3). O mundo no qual Jesus entrou era caracterizado pelo erro e mentira (Jo 8.44), mas tudo o que Jesus disse é verdade (Jo 8.40), de forma que ele pode ser considerado a própria verdade (Jo 14.6) e testemunha da verdade (Jo 18.37). De modo semelhante, o Espírito é o Espírito da verdade, que guia as pessoas para a verdade (Jo 16.13). Assim, a mensagem pode ser identificada absolutamente com a verdade (Jo 17.17), porque é a expressão do real e verdadeiro. A verdade está estreitamente relacionada à graça (Jo 1.14) e à justiça (Jo 3.21).

Ao mesmo tempo, diversas declarações de Jesus (Jo 10.11-18) e de outros (João Batista, Caifás) expressam que ele também deveria morrer pelo mundo (Jo 1.29, 36; 11.50-2). O propósito de Jesus é expresso, em termos tradicionais, como a remoção do pecado do mundo (Jo 1.29). A linguagem do sacrifício é usada, uma vez que Jesus é visto como o Cordeiro de Deus, e sua iminente morte é também interpretada como a morte de um sacrifício animal (Jo 19.36) e o cálice dado para beber por Deus (Jo 18.11). De forma mais ampla, a sua morte é vista como sendo para benefício de outros. Jesus entende que seu corpo, dado pela vida do mundo, é simbolizado pelo pão (Jo 6.51-58). Ainda de maneira mais ampla, seu levantamento na cruz torna-se o meio para superar Satanás (Jo 12.31) e atrair todas as pessoas para si (Jo 12.32).<sup>40</sup>

Embora a terminologia não seja usada por João, o conceito de reconciliação é assim muito útil para descrever o que Jesus faz.<sup>41</sup> De qualquer modo, tem-se argumentado com freqüência que o conceito fundamental para João é a função reveladora de Jesus como o Verbo, ou seja, ele salva as pessoas trazendo-as para a luz do conhecimento de Deus, e a linguagem sacrificial ou redentora não passa de um vestígio da tradição incorporada por João em sua teologia, sem que tenha uma significação decisiva. Porém, a forte ênfase desse evangelho sobre o pecado como algo de que as pessoas são culpadas, particularmente quando pecam contra a luz, exclui quaisquer desses tipos de interpretação de João. Além disso, a interpretação sacrificial da morte de Cristo é antecipada no evangelho e estabelece o contexto para a interpretação do restante.

Jesus, então, age para trazer luz (Jo 8.12), mas a luz é uma revelação que possui um conteúdo (a verdade, Jo 14.6). A perspectiva de Bultmann, de que Jesus nada mais revela além de que é o revelador, é superficialmente plausível, mas

<sup>40</sup> Muitas tentativas de negar o caráter central e sacrificial da morte de Jesus no quarto evangelho vem sendo propostas, mas podem ser com toda a certeza rejeitadas. Ver Max Turner, "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann & Forestell", *EQ* 62 (1990): 99-122.

<sup>41</sup> Apesar de o termo *paz* ser usado, ele expressa o sentido de liberdade da ansiedade e não o de remoção da hostilidade (Jo 14.27; 16.33; 20.19,21,26).



não resiste a um exame mais detalhado.<sup>42</sup> Pois Jesus não é simplesmente o revelador, mas ele é também o Messias, com um papel bem compreendido pelos judeus graças às suas tradições e Escrituras. E, ainda, não é simplesmente o revelador, ele também transmite a vida eterna ao que nele crêem. Um Salvador (Jo 4.42) é mais do que um profeta ou revelador.

**Salvação.** A natureza da salvação obviamente corresponde à descrição da necessidade humana. O termo mais abrangente em João para o que Jesus dá as pessoas é *vida* ou *vida eterna*, que deve ser compreendida como o compartilhar da vida de Deus (Jo 1.4). Ela é eterna, visto que aqueles que a receberem nunca perecerão (Jo 3.16; 6.27; 10.28). A metáfora do nascer de Deus (Jo 1.13) ou nascer de novo (Jo 3.3, 5) revela que as pessoas não têm vida até receber o dom divino. Tal vida é definida como conhecer Deus e Jesus Cristo (Jo 17.3), linguagem que sugere algo semelhante a uma relação pessoal. Aprofundando mais, trata-se, portanto, da vida em um relacionamento com Deus, no qual o amor que Deus tem pelo mundo se torna uma realidade na experiência humana, havendo uma resposta de amor a ele. Segue-se que essa é uma vida mais plena do que o mundo pode oferecer (Jo 10.10).

A nova existência é também uma incorporação na vida de Deus. Deus-Pai (Jo 14.23; 17.21), Jesus (Jo 14.20, 23; 17.21, 23, 26) e o Espírito Santo (Jo 7.39; 14.17) estarão nos crentes, o que é dito numa linguagem de mutualidade, de forma que os crentes estarão em Deus. A imagem de comer o pão e beber a água é usada para expressar a satisfação espiritual dos desejos humanos que se transformam em razão dessa união com Jesus. A vida é eterna e não se rompe com a morte física (Jo 5.21-29; 6.40, 51, 54, 58). Assim, existe uma antecipação da ressurreição futura na vida nova dos crentes. Ao passo que no judaísmo a vida eterna tendia a ser considerada como futura, sobrenaturalmente experimentada, aqui é considerada como uma posse atual (Jo 3.36; 5.24; 6.47; 11.25-26). Ela é sustentada por Jesus que é mostrado como quem oferece a água viva (Jo 4.10-14; cf. Jo 7.38), sendo ele próprio o pão da vida (Jo 6.27-36).

Como a salvação é recebida? Há dois aspectos, o divino e o humano.

A salvação deve-se completamente à iniciativa de Deus, evidente não somente no envio do Salvador, mas também no envio das pessoas até ele, a fim de que possam crer. Embora Jesus tenha vindo ao mundo como o doador da vida eterna, ninguém pode vir a ele a não ser que o Pai o atraia (Jo 6.44; cf. Jo 6.37, 65; 8.47; 10.29; 15.16, 19; 17.2, 6). O propósito de tais declarações é indicar que, do começo ao fim, a salvação é uma dádiva de Deus. Como o Pai envia as pessoas para Jesus não é explicado. Podemos pensar que isso ocorre pela ação do Espírito e, nesse caso, que o nascer do Espírito (Jo 3.1-8) é o processo pelo qual a fé é gerada nas pessoas. Mas João não faz tal conexão. Em todo caso, fica claro que não se está afirmando que as pessoas devam se sentar e nada fazer, esperando ser compelidas

<sup>42</sup> Bultmann, 2:66.

para vir a Jesus. Ao contrário, Jesus chama as pessoas para si e a oferta da salvação é para todos (Jo 3.16-17; 6.45; 12.32; cf. 1 Jo 2.2). E, para os que crerem, Deus dará o direito de se tornarem seus filhos (Jo 1.12-13), de modo que o novo nascimento parece depender da fé (assim também em Jo 7.38-39). Na verdade, quando as pessoas ouvem a oferta e respondem, é a prova de que o novo nascimento aconteceu.

Junto com o chamado de Deus há, portanto, a necessidade da resposta humana ao evangelho. A relação básica com Jesus é a crença, ou fé (Jo 3.16-18), que envolve total comprometimento com o Mestre. Há um contraste traçado entre crer no que Jesus diz (Jo 6.69; 8.24; 11.26-27, 42) e assumir um compromisso com base em sua palavra (Jo 1.12; 2.11, 23; 3.16, 18, 36). A formulação feita por João deixa claro que a fé não somente é a aceitação intelectual da mensagem, mas também um total comprometimento com Jesus e com Deus (a fé é em geral associada a Jesus, mas também a Deus, Jo 5.24; 14.1). De modo similar, frases como “vir a Jesus” e “seguir Jesus” podem ser usadas para expressar a mesma realidade (Jo 6.35; 8.12). Essa é uma atitude receptiva ao que Jesus fez, enquanto a negação de que as pessoas possam fazer alguma coisa para serem salvas é menos desenvolvida aqui do que em Paulo, mas não deixa de ser observada (Jo 6.28-29). Nessa passagem, parece possível interpretar que se trate de um nível de fé que implica na aceitação de que Jesus veio de Deus, mas sem um compromisso com ele (Jo 2.23-25; 12.42-43). De forma evidente, a fé é mais do que um único ato, mas se torna uma relação contínua. Para expressar essa atitude, João usa o termo *permanecer* (Jo 6.56; 15.4-10) para se referir a uma continuidade efetiva em Jesus e seu ensinamento (Jo 8.31). Mas o Mestre também usa o mesmo termo para descrever o modo como ele e seu ensinamento permanecem nos crentes (Jo 5.38; 15.4-7), e o Espírito também permanece neles (Jo 14.17). O mesmo pensamento é expresso simplesmente usando-se a preposição *em*. Exatamente como o Pai está no Filho (Jo 14.11; 17.21,23), também o Filho está no Pai (Jo 14.11, 20; 17.21), o que fixa um padrão para os crentes. Eles estão no Filho (Jo 14.20; 17.21) e o Filho está neles (Jo 14.20, 23; 17.23, 26), do mesmo modo que os crentes estão no Pai (Jo 17.21) e o Pai está neles (Jo 14.23). Existe o perigo de que os crentes possam apostatar sob perseguição (Jo 16.1), mas também há a repetida promessa de que Jesus preservará seu povo e os ressuscitará no último dia (Jo 6.39-40,44,54; 10.28-29; 17.11-12).

**Os relacionamentos dos crentes.** Os crentes são colocados numa relação com Deus que é semelhante à do Pai com o Filho. O Pai e o Filho conhecem um ao outro (Jo 10.15) e, assim, também os crentes conhecem o Pai (Jo 8.19; 14.7; 17.3) e o Filho (Jo 10.14), e são conhecidos pelo Filho (Jo 10:14). Na verdade, a vida eterna pode ser definida como conhecer o Pai e o Filho (Jo 17.3).

De forma semelhante, os crentes conhecem o Espírito (Jo 14.17). Em João, o Espírito Santo desempenha um papel muito maior na vida dos crentes do que nos Evangelhos Sinóticos, de forma que João reflete com mais abrangência o verdadeiro lugar da experiência do Espírito na igreja primitiva. Assim, o dom da vida eterna, simbolizado pela água viva, é identificado com o Espírito dado aos que crêem em Jesus (Jo 7.37-38). O uso do termo *Consolador* é único em João

(Jo 14.16, 26; 15.26; 16.7) que, na condição de uma expressão pessoal, apresenta com maior nitidez a natureza pessoal do Espírito se comparado com alguns usos em outros lugares, que podem sugerir que o Espírito é pouco mais do que uma força ou influência divina. João oferece uma base sólida para a compreensão de Deus como Trindade de pessoas divinas em comunhão umas com as outras e todas relacionadas aos crentes. Porém, a personalidade do Espírito é muito mais inferida do que as do Pai e do Filho, cujos nomes expressam principalmente a existência de relações. Entretanto, considerando que Deus é espírito em natureza, não há nenhum obstáculo à compreensão do Espírito em termos pessoais.

O amor é um conceito bastante usado em João para descrever as relações entre Deus e Jesus (Jo 3.35; 5.20; 17.23-26), e entre Deus e Jesus e os crentes (Jo 13.1, 34; 14.21; 15.9; 21.15-17), e entre os crentes entre si (Jo 13.34-35; 15.12, 17). Como uma relação mútua, ele claramente não se aplica à relação dos crentes com os descrentes, contudo, pode haver uma relação unilateral na qual Deus ama o mundo pecador (Jo 3.16) e Jesus e seus seguidores são enviados em missão ao mundo (Jo 20.21-23). O amor por Jesus é expresso no cumprimento dos seus mandamentos (Jo 14.15, 21; 15.10). O mandamento deixado por Jesus a seus discípulos, para depois de sua partida, foi que eles se amassem uns aos outros, sendo este o sinal para o mundo de que eles são discípulos (Jo 13.34-35; 15.12-13). Eles têm uma missão no mundo, do mesmo modo que Jesus (Jo 20.21), e a sua tarefa é dar frutos, uma metáfora que provavelmente inclui a conquista de convertidos. Jesus ora por aqueles que crerão por meio das obras dos discípulos (Jo 17.9,20).

Embora João não use a palavra *igreja*, o conceito de amor mútuo é indicativo de uma unidade orgânica vinculando os crentes a Deus e uns aos outros. Além disso, os crentes são vistos como parte do rebanho de Deus sob o comando do bom pastor, imagem que não somente indica que pertencem ao mesmo grupo, mas que pertencem ao Israel de Deus, embora não sejam judeus de nascença (Jo 10.16; 11.52; 12.20-22). De modo similar, eles são ramos da videira que também é um símbolo de Israel (Jo 15.1-8). Como povo de Deus, eles são santificados, um termo que diz respeito a ser escolhido e colocado a serviço de Deus (cf. Jo 10.36; 17.19, de Jesus), mas que também inclui uma transformação moral mesmo durante sua permanência no mundo pecador, em que o demônio opera (Jo 17.15-19).

O cuidado pastoral, que sem dúvida inclui o ensino, é indicado na ordem a Pedro para alimentar o rebanho (Jo 21.15-17), que ainda abarca as práticas externas do batismo e da ceia do Senhor. Sabemos que Jesus também batizou com água, assim como o fez João (Jo 4.1-2), e a imagem batismal é usada em João 13.1-17. Ainda que a ceia do Senhor não seja descrita, a linguagem eucarística é empregada em João 6.51-58 de um modo que muito provavelmente indica o significado espiritual do que ocorria nas assembléias da igreja. A verdadeira adoração a Deus, que era o desejo de Jesus (Jo 4.21-24), não se limitava aos lugares santos tradicionais dos judeus e samaritanos, mas ocorria em qualquer lugar possível.

**História e escatologia.** João está ciente da história de Israel com Abraão e Moisés, ambos figurando em sua narrativa. Ele sabe que os judeus entendem ser

o povo de Deus, possuidores das Escrituras, e o diálogo de Jesus é conduzido principal e quase exclusivamente com eles. Jesus e a salvação são vistos como o cumprimento da promessa no AT (Jo 1.46; 5.39, 46-47; 6.45). A rejeição de Jesus e dos eventos associados com sua paixão e crucificação são compreendidos como cumprimento da profecia (Jo 2.17,22; 12.14-16, 37-41; 13.18; 15.25; 17.12; 19.24, 28,36-37; 20.9). Há, portanto, uma concentração de menções às Escrituras na última parte do evangelho.

Assim como Mateus e Marcos, João escreveu um evangelho e nenhuma obra que corresponda a Atos. De igual forma, ele escreve da perspectiva de um tempo que viu o nascimento da igreja e a criação das comunidades cristãs. A história da igreja é expressa através do ensinamento de Jesus, que prevê a missão dos discípulos e a oposição das autoridades judaicas. A vida humana terminará na morte física, às vezes como resultado dessa oposição, condição que é transcendida pela crença na ressurreição. A crença de que haverá uma vinda de Jesus permanece como um horizonte para a história humana. Ele virá para levar seu povo (Jo 14.3; cf. Jo 17.24) e haverá um último dia com a ressurreição de todos para enfrentar o julgamento, resultando em vida para os crentes e condenação para os outros (Jo 5.25-29; 6.39-40,44,54; 11.24; 12.48). Mas, da mesma maneira que no restante do NT, a esperança futura não é o conteúdo da salvação, excluindo-se a experiência presente. Jesus já está presente com os discípulos por meio do Espírito Santo (Jo 14.18, 23). Para João, a ênfase deve ser posta na experiência presente da vida eterna em comunhão com Deus, uma vida que será consumada no mundo divino. A fórmula “virá a hora, e de fato já chegou” apresenta a tensão “já e ainda não” que é característica do cristianismo do NT (Jo 4.23; 5.25; 16.32).

Têm-se defendido que a escatologia de João é única no NT, em que a salvação é completamente realizada no tempo presente, em vez de ser uma limitada antecipação do que virá no futuro, ou se equipara à expectativa futura. Ou seja, aquilo que está por vir, mas ainda não se manifestou, é totalmente percebido no aqui e agora pelos crentes.<sup>43</sup> Essa representação do ensinamento de João não se ajusta os fatos: os discípulos vivem neste mundo, expostos aos perigos de perseguição e morte, precisando ser protegidos para não sucumbir à tentação, e o mundo e seus desejos realmente passarão (cf. 1Jo 2.17), mas isso ainda não aconteceu.

## CONCLUSÃO

Se tentarmos resumir a teologia do Evangelho de João, do mesmo modo que fizemos anteriormente com cada evangelho sinótico, podemos chegar às seguintes observações.

<sup>43</sup> Hahn, 1:702-16. Não é de se admirar que, embora Hahn defenda firmemente a dimensão futura na teologia de João, ele contudo acompanha Bultmann em relação a algumas frases, como explica mais tarde no texto.

A estrutura de pensamento é moldada pelo AT e pelo contexto judaico que encontramos nos outros Evangelhos, mas também por um dualismo mais acentuado entre Deus e o mundo, luz e trevas, verdade e mentira, justiça e pecado.

O tema principal do Evangelho é apresentar Jesus como o Messias e o Filho de Deus, que veio ao mundo para revelar a verdade e morrer para que todas as pessoas tivessem a oportunidade de receber a vida ao crer nele.

Entre os temas significativos desenvolvidos em detalhes estão:

1. A situação do mundo, inclusive dos judeus, é caracterizada pelas trevas e ausência da vida eterna, apesar de as Escrituras darem testemunho do Messias como a fonte da vida.
2. Jesus veio revelar a verdade, cujo conhecimento liberta as pessoas da escravidão do pecado. Mais ainda do que nos outros evangelhos, João descreveu o caráter de Deus como Pai.
3. Jesus é apresentado inequivocamente como o Verbo encarnado, por meio de quem Deus criou o mundo e se comunica com ele. De forma mais pessoal, Jesus é visto como seu Filho, que estava com o Pai antes de vir ao mundo e que voltará para ele. O seu lugar dentro da identidade divina é claramente descrito. Essa cristologia também é expressa em termos de ser ele o Messias e o Filho do homem. Jesus age como o mensageiro de Deus e sua missão dá a possibilidade de salvação. Com isso, ele traz glória a Deus.
4. Jesus reuniu discípulos, mas a linguagem da crença em Cristo é usada mais do que nos outros evangelhos. Muitas declarações simbólicas que identificam Jesus como o pão da vida e assim por diante, indicam que ele tanto é o doador da salvação quanto o próprio dom em si; em outras palavras, a vida eterna não é tanto uma coisa abstrata, mas sim uma relação viva com Jesus. Há, por conseguinte, um desenvolvimento muito mais rico sobre a relação que haverá entre Jesus e os crentes, quando ele não mais estiver fisicamente presente. A relação é expressa como uma habitação mútua, semelhante àquela entre o Pai e o Filho e entre o Pai e os crentes. O Espírito Santo, cujo papel é descrito em termos de um Consolador, é instrumental na criação e sustentação dos discípulos. A nova comunidade assim criada será caracterizada pelo amor recíproco.
5. O evangelho prevê a incorporação de outras ovelhas, caracterizada pela resposta do samaritano convertido e de alguns gregos. Jesus é o único caminho para a vida.
6. Há grande ênfase no novo mandamento do amor e na necessidade de os crentes viverem juntos em amor para que o mundo possa crer. Ainda que o amor dos discípulos pelas pessoas do mundo não seja enfatizado,

o fato de que Deus amou o mundo deve, sem dúvida, ser tomado como exemplo para eles.

7. Embora esse evangelho apresente muito mais o modo como toda a vida de Jesus revela Deus e como o conhecimento da verdade liberta, não obstante, a morte de Jesus, que tira o pecado do mundo, é identificada claramente como o elemento fundamental de sua missão, sublinhando-se muito mais a fé do que o conhecimento como o caminho para a vida eterna. O conhecimento de Deus é o conteúdo da vida eterna, não o seu caminho.
8. Embora o evangelho se ocupe principalmente da vida eterna experimentada pelos crentes aqui e agora, o fato de haver um julgamento futuro, a ser realizado pelo Filho do homem, impõe a necessidade de responder ao evangelho e receber a vida eterna em seu contexto supremo.

Nossa pesquisa mostrou uma narrativa de Jesus que revela, dentro do horizonte de sua vida terrena, o tipo de significado espiritual que ele tinha para os contemporâneos do evangelista. Isso emerge tanto no ensinamento apresentado pelo autor quanto na doutrina exposta por Jesus, que fala da relação entre ele e os crentes num misto de presente e tempo futuro. A experiência de seguir Jesus é relatada em termos de crença no Senhor exaltado. E, embora o Jesus terreno possa ter falado sobre si e compreendido a si mesmo, nesse evangelho ele se expressa como quem está completamente consciente de sua relação com o Pai muito antes de sua vinda ao mundo. Ele também fala muito mais abertamente de sua relação com Deus e o Espírito Santo do que ocorre nos outros evangelhos. Tudo isso levanta questões relativas à natureza da teologia do evangelista em comparação com a dos evangelistas sinóticos e de outros autores cristãos primitivos, aos quais voltaremos depois de analisado o restante da literatura joanina.

## CAPÍTULO 21

# AS EPÍSTOLAS DE JOÃO



O Novo Testamento contém duas epístolas bastante curtas escritas por um autor que não revela seu nome, mas que se refere a si mesmo simplesmente como “o presbítero” (2–3Jo), e um terceiro documento mais longo (1Jo) cujo estilo e conteúdo indicam que seja provavelmente do mesmo autor.<sup>1</sup>

### A TERCEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO

A epístola conhecida como 3João é uma das poucas epístolas do NT endereçada a um indivíduo cristão, em vez de a uma comunidade.<sup>2</sup> A ocasião que deu ensejo à epístola aparentemente teve uma dupla motivação.

Primeiro, é provável que a epístola tenha sido entregue por pessoas que haviam visitado o presbítero e transmitido-lhe notícias do amigo Gaio. Os visitantes eram mestres e evangelistas em viagem, que evitavam se hospedar com não-cristãos. Gaio foi agraciado com um elogio especial, em razão de sua generosa hospitalidade para com essas pessoas, embora ao menos algumas lhe fossem desconhecidas.

Segundo, um certo Diótrefes é retratado como alguém preocupado em se manter numa posição de liderança na igreja e disposto a rivalizar com o presbítero

---

<sup>1</sup> A autoria comum das três epístolas é por vezes contestada, mas em todo caso elas se combinam tão estreitamente a ponto de formar uma unidade, o que nos parece suficiente para a presente discussão. Se esses textos são ou não do mesmo autor do Evangelho de João, com o qual possuem uma íntima afinidade, é um ponto ainda mais problemático. Embora a tendência atual seja a de negar a autoria comum, as evidências a favor de um único autor são muito fortes em minha opinião, cf. Martin Hengel, *The Johannine Question* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1989), p. 176-77.

<sup>2</sup> O autor, presumivelmente um homem idoso, fala de Gaio como um amigo amado e, de forma tácita, trata-o como seu “filho”, o que poderia ser apenas um modo afetoso de tratamento, mas que talvez também indique algum tipo de cuidado espiritual pelo destinatário. Quando Paulo usa esse termo, ele provavelmente está se referindo às pessoas para quem foi o pai espiritual que os conduziu à fé Cristã.

e os cristãos em viagem pertencentes ao seu grupo. Ele é apresentado como um exemplo ruim e comparado com Demétrio, um homem respeitado por todos.

Nesta estrutura bastante simples, emergem os elementos básicos da teologia do autor.

O presbítero refere-se diversas vezes à “verdade” (3Jo 1,3,4,8,12). A verdade é evidentemente a mensagem cristã, como compreendida pelo presbítero, com suas implicações para a crença e o comportamento. Os cristãos devem ser fiéis à verdade e viver (literalmente, “andar”) através dela. A verdade chega a ser personificada na passagem em que os cristãos são encorajados a serem seus cooperadores, e na que afirma que ela dá testemunho sobre a bondade de Demétrio.

O presbítero também fala do amor (3Jo 6), que é claramente a expressão prática da vida na verdade. O amor deve ser manifestado aos companheiros cristãos, e sua manifestação é uma forma de conduta apropriada e, portanto, necessária para os que servem a Deus.

Uma acentuada distinção é feita entre o grupo dos que fazem o bem e o dos que fazem o mal; o primeiro pertence a Deus e o segundo não. O segundo é considerado como não havendo visto Deus.

Finalmente, é dito que os missionários cristãos viajam “por causa do Nome”, que deve ser o nome de Cristo, embora Cristo não seja referido em nenhuma passagem dessa breve epístola.

Percebe-se, a partir dessa visão geral, que o presbítero deseja que os cristãos perseverem na lealdade à verdade contida no evangelho e na prática do amor mútuo, sendo feita uma vigorosa distinção entre aqueles que assim procedem e os contrários. Também se faz uma diferenciação entre os que são crentes e as pessoas a quem eles devem procurar como evangelistas. O importante, portanto, é a forma como o conteúdo do cristianismo é referido simplesmente como “a verdade”, o que expressa uma autoconsciência por parte do presbítero de que sua versão da fé é autêntica, em oposição a outras versões que, de uma maneira ou de outra, apresentam-se corrompidas.

## A SEGUNDA EPÍSTOLA DE JOÃO

Em outra breve epístola, 2João, as mesmas ênfases reaparecem e, de certo modo, tornam-se mais específicas. A razão da epístola mais uma vez parece ser as visitas ao presbítero de cristãos em viagem, que são incumbidos de entregar uma carta de interesse pastoral geral para o grupo ao qual pertencem.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> É um ponto discutível se “a senhora”, a quem é endereçada, e seus filhos são pessoas reais (uma antiga interpretação que novamente está desfrutando alguma popularidade) ou formam uma metáfora da congregação cristã e seus membros. De qualquer modo, a epístola é endereçada a um grupo de crentes cristãos, mas seria agradável pensar que ao menos um texto do Novo Testamento tenha sido dirigido especificamente a um destinatário feminino.



O destaque para a verdade novamente aparece (2Jo 1,2,3,4). A personificação ocorre outra vez quando se diz que ela permanece nos cristãos. Estes, por sua vez, vivem nela. O presbítero refere-se, então, a pessoas que são enganadoras e, portanto, não mantêm a verdade, pois não confessam que Jesus Cristo veio em corpo. Tais pessoas são condenadas em duros termos, como enganadores e “anticristos”, e não devem ser recebidas na comunidade cristã. Os destinatários poderiam ser atraídos por seus ensinamentos, sendo, portanto, advertidos a não lhes dar ouvidos, caso contrário falhariam na preservação do ensino de Cristo. Somente os que defendem esta doutrina têm Deus e também Jesus, ou seja, mantêm uma relação positiva com ambos. Rejeitar Cristo, segundo a concepção do presbítero, é perder a relação pessoal com Deus.

Junto com a ênfase dada à verdade, encontramos ainda o mesmo realce dedicado ao amor entre aqueles que conhecem a verdade. Desde o princípio, o mandamento de Deus determinou o amor mútuo e, por isso, não é uma novidade se insistir sobre o assunto. O presbítero parece distinguir entre o mandamento de Deus (no singular) para se amar (2Jo 5, 6b; cf. 1Jo 2:7-8; 3:23; 4:21), e seus mandamentos (no plural), cuja obediência encontra sua substância do amor (2Jo 6; cf. 1Jo 2:3-4; 3:22, 24). Em suma, o mandamento de Deus é para amar, e amar é cumprir seus mandamentos, que são presumivelmente os específicos mandamentos de Deus, compreendidos, portanto, como diferentes faces da manifestação do amor.

Esse detalhe complementa a estrutura básica de verdade e amor encontrada em 3João. O novo e importante item é a apresentação de um erro capaz de indicar quem não está numa relação correta com Deus, isto é, a recusa de reconhecer Jesus Cristo como vindo em corpo. É uma pena que uma crença tão importante seja expressa de um modo tão pouco claro.<sup>4</sup> O problema é o tempo do verbo [“vir”]. O particípio perfeito ou o aoristo daria uma provável referência à vida terrena, humana de Jesus como havendo realmente acontecido. Mas o particípio é imperfeito,<sup>5</sup> com um possível sentido de futuro (“que está vindo no corpo”). No caso, teríamos então uma referência a uma futura vinda humana de Jesus que não tem paralelo em nenhum outro lugar no NT: a vinda futura (*parousia*) de Jesus é atestada muito firmemente, mas não há uma visível ênfase em sua vinda no corpo, na verdade, segundo Paulo, ele virá em um corpo espiritual. Portanto, a passagem dificilmente poderia ter esse sentido.<sup>6</sup> A partir das evidências em 2João, podemos apenas concluir que, apesar do enigma do particípio, o presbítero está se referindo

<sup>4</sup> É bem provável que a forma fosse suficientemente clara para os leitores originais.

<sup>5</sup> Estou usando esse termo em lugar de “presente” para enfatizar que o particípio carrega atributos de aspecto e não de tempo.

<sup>6</sup> No entanto, tal interpretação é aceita e defendida por Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (Berlim: de Gruyter; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2000), p. 425-28. Strecker acredita que o presbítero compartilhava de uma crença adotada por outros grupos, que aguardavam um reino messiânico temporário a ser inaugurado com a segunda vinda de Cristo no corpo.

à vida do Jesus terreno. Ele põe tanta ênfase nisso que deveria estar reagindo contra alguma outra visão difundida na época. Mas estaria o autor preocupado simplesmente com o que poderíamos chamar de ortodoxia, com a preservação de uma específica forma de palavras capaz de assegurar uma verdade doutrinária tida como vital? Ou sua preocupação não seria, de algum modo, dirigida aos que, negando essa fórmula, estariam na realidade negando ser Jesus, de um modo significativo, aquele através de quem podemos manter uma relação positiva com Deus, a qual enfim nos leva à vida com ele?

### A PRIMEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO: A NARRATIVA TEOLÓGICA

As duas pequenas epístolas por si só não nos levam a uma resposta bem fundada para tais questões, e para seguir adiante precisamos nos voltar agora para a chamada primeira epístola.<sup>7</sup>

Se existe um documento no NT que desafie os intérpretes a encontrarem uma estrutura clara em seu corpo, com certeza é 1João. A epístola parece repisar o mesmo chão repetidas vezes, com variações interessantes, e consistir em seções curtas e inteligíveis em si mesmas, mas livremente articuladas. Podemos resumir o argumento teológico da seguinte forma.

O parágrafo de abertura (1Jo 1.1-4) anuncia o propósito da epístola em termos muito gerais. O autor afirma que ele e seus colegas tiveram uma experiência pessoal do Verbo que leva à vida eterna. A linguagem muito concreta sugere que o autor estava se referindo ao modo como os seguidores originais de Jesus experimentaram em sua pessoa uma manifestação concreta do Verbo. Essa identificação implícita de Jesus como o Verbo encarnado é apresentada com toda a clareza em João 1.1-18.<sup>8</sup> O objetivo do escritor é proclamar essa vida de forma que os leitores possam ter “comunhão conosco” e assim participar da comunhão com Deus-Pai e com o Filho — o que poderia parecer à primeira vista um objetivo evangelizador, o compartilhamento da mensagem que oferece vida aos que ainda não estão numa relação positiva com Deus. Não obstante, a epístola parece ser endereçada mais ao crente cristão, com o objetivo de ajudá-lo a persistir em sua

<sup>7</sup> Esse documento é anônimo no sentido de não nomear seu autor dentro do texto. Não há nada de estranho nisso: nós conhecemos a identidade da maioria dos autores por declarações existentes fora do texto principal (como, p. ex., na página de rosto ou no prefácio), ou, às vezes, por saber quem era a pessoa que proferiu o discurso que possuímos agora na forma escrita. Os ouvintes originais do que pode ter sido um sermão ou os destinatários de um tratado sabiam quem era o seu autor. Da mesma forma, os destinatários não são nomeados, o que provavelmente signifique que a epístola deveria ser lida por qualquer crente cristão em cujas mãos caísse. Pode-se, portanto, presumir que originalmente o texto tenha sido destinado a leitores de congregações específicas ou de uma região específica.

<sup>8</sup> Há uma ambigüidade na passagem de 1João entre “o que era desde o princípio” (um pronome neutro no grego), “o Verbo da vida” e “a vida” que foi manifestada. O escritor luta aqui com a difícil tarefa de falar de Jesus como o Verbo e a vida e também como a palavra proclamada, com a qual de certo modo ele se identifica.

fé e desenvolvê-la, e evitar ser desviado por pessoas com ensinamentos errados e um modo de vida sub-cristão.<sup>9</sup>

A epístola começa com uma declaração de que Deus é luz e nele não há trevas. A luz simboliza a verdade, pureza, bondade e revelação, enquanto as trevas sugerem ignorância e mal. Essa distinção básica permeia a epístola. As pessoas que fazem o mal — o escritor usa o termo tradicional *pecado* — estão nas trevas, não importa o quanto afirmem estar na luz e numa relação positiva, aqui chamada comunhão, com Deus. Então, de um modo paradoxal, aprendemos que todos somos pecadores (estamos nas trevas), mas, pela confissão do pecado, admitindo que agimos ou continuamos agindo errado, podemos ser perdoados e purificados por Deus e, desse modo, entrar no reino da luz. O paradoxo está em que vivemos na luz, embora aparentemente continuemos pecando e necessitando continuamente de purificação. O propósito do escritor é tentar persuadir seus leitores a não pecar. Mas, mesmo se não houver sucesso nessa tentativa, existe o perdão para pecados que os fiéis cometem. E o perdão se dá através do “sangue de Jesus”, uma expressão que engloba sua morte e suas conseqüências. Posto de outro modo, Jesus em sua morte é um meio de cancelar os pecados de forma ilimitada. Por isso, ele pode ser ainda representado como um defensor ou conselheiro em favor de quem suplica o perdão de Deus, tendo como princípio que seu pecado já foi expiado pelo ato sacrificial de Cristo (1Jo 1.5–2.2).

Em um segundo estágio, em vez de escrever sobre a comunhão com Deus, o autor discorre sobre o conhecimento de Deus (1Jo 2.3–11). Os que conhecem Deus cumprem seus mandamentos ou sua palavra, e ao fazê-lo vivem como Jesus viveu. Nesse ponto da epístola, o autor está pensando principalmente no mandamento do amor e nos mandamentos dele decorrentes. Uma vez que o conteúdo dos mandamentos é o amor, a sua obediência significa que o amor de Deus está perfeitamente expresso nas pessoas obedientes. De certo modo, trata-se de um evento novo, visto que, embora o mandamento seja antigo, ele está sendo cumprido agora de um modo novo, de forma que as trevas estão sendo cada vez mais dissipadas

<sup>9</sup> A existência de um grupo de pessoas, ou ao menos de alguns membros, que tenha abandonado a congregação destinatária da epístola, a quem tenha faltado a compreensão do cristianismo a respeito da fé e do comportamento, conforme ensinado por João, é um ponto pacífico na interpretação de 1 e 2João. No entanto, uma maior precisão sobre isso seria difícil de alcançar. O autor escreve para encorajar seus leitores a não se deixarem abater pela oposição (cf. 1Jo 4.4–6) e manterem-se na estrada certa. Tentativas de explicar em detalhes a natureza de tal oposição, sugerindo-se, por exemplo, que a má interpretação do Quarto Evangelho, escrito pouco antes, esteja na raiz do problema (Raymond E. Brown, *The Epistles of John* [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982]), ou que havia duas facções diferentes na igreja (Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John* [Waco, Tex.: Word, 1984]), não receberam uma grande acolhida. Em minha opinião, é muito provável que precisemos considerar que algumas pessoas não conseguiam acreditar que Jesus era verdadeiramente o Messias e Filho de Deus que veio na forma humana, que dedicavam uma grande importância a manifestações inspiradas pelo Espírito nas reuniões congregacionais, e cujo amor característico cristão na comunidade era baixo; pode ser que as três características se achassem no mesmo grupo de pessoas, mas isso não é indiscutível.

pelo brilho da luz. A luz deve ser aqui equivalente de alguma maneira à nova revelação da palavra de Deus por meio de Jesus, e aqueles que vivem na luz são os que recebem a revelação e vivem por ela.<sup>10</sup> Conforme 2João, o amor deve ser manifestado aos companheiros de fé.

Um breve interlúdio resume parte desse ensinamento, ao descrever os crentes cristãos como os que conhecem Deus e superaram o mau (portanto as trevas assumem um caráter pessoal nesse ponto, o que é expresso pelo uso do termo “Maligno”), e possuem a Palavra de Deus em si mesmos. O que implica em algo mais do que conhecimento, sendo um poder de algum tipo que os ajuda a derrotar o mal, embora obviamente não exclua a necessidade de seu próprio esforço (1Jo 2:12-14).

A necessidade de esforço aparece na seção seguinte, que adverte contra amar o mundo, que é aqui a condição das pessoas que vivem nas trevas, em vez de em Deus. Há uma escolha rígida entre um modo de vida que no final das contas leva à destruição e um que leva à vida eterna com Deus (1Jo 2.15-17).

Parte do problema para os leitores é que, como o fim do mundo se aproxima, o mal está particularmente desmedido e, fora da igreja, têm surgido muitas pessoas opostas a Cristo e à verdade. Agora o nosso foco será transferido do amor para a verdade. Nítidas linhas são traçadas entre os leitores que conhecem a verdade, porque foram ungidos por Deus, e os mentirosos que negam que Jesus é o Cristo e o Filho de Deus, e, desse modo, também negam a Deus. A suposição do autor é que somente os que aceitam Jesus como o Cristo e, conseqüentemente, como o agente do perdão podem ter uma relação positiva com Deus. Sua preocupação se no desejo de que seus leitores não sucumbam à tentação de negar Jesus, o que não deve ocorrer em razão do da unção recebida. Quer o autor esteja pensando na Palavra de Deus, ou no Espírito de Deus, ou na verdade que está “neles”, os crentes têm os recursos espirituais para resistir à tentação, embora mais uma vez dê para perceber que não se trata evidentemente de uma garantia automática de sucesso (1Jo 2:18-27).<sup>11</sup>

Naquilo que parece ser um novo começo, os leitores são positivamente encorajados a permanecer “nele” (1Jo 2.28-3.3). Não parece haver qualquer diferença significativa entre os poderes espirituais que estão presentes nos leitores e o fato de eles estarem em Deus ou Cristo. Esses crentes podem se apresentar diante de Deus sem temer sua vinda futura. E são novamente lembrados da necessidade de fazer o que é justo. Quando Cristo vier, os fiéis serão semelhantes a ele em justiça. O que leva o autor a louvar a grandeza do amor de Deus, que deu a seus leitores uma tal esperança.

<sup>10</sup> Evidentemente conhecer a revelação e viver por ela são, ou deveriam ser, inseparáveis. Apenas os que vivem no amor realmente receberam a revelação.

<sup>11</sup> Pode bem ser que a unção seja a origem dos verdadeiros “espíritos”, quer dizer, das genuínas manifestações “inspiradas pelo Espírito” que foram recebidas pela congregação, em vez dessas atribuídas ao espírito do anticristo (1Jo 4.1-3).

O tema da necessidade de justiça continua com uma explicação adicional de que pecado é a “ilegalidade” (mais bem compreendida como “rebelião”), e a declaração de que as pessoas que permanecem “nele” não pecam (1Jo 3.4-10). Esse poderia ser simplesmente um modo de argumentar que há uma incompatibilidade entre você dizer que está nele e, no entanto, continuar pecando (cf. 1Jo 2.4). Mas o autor parece que vai além disso, e estaria afirmando que, se permanecermos nele, então não pecaremos. O que fica particularmente evidente quando ele também declara o inverso, isto é, que se alguém pecar, essa pessoa não viu ou conheceu o Senhor. Na realidade, o autor continua afirmando que as pessoas que nascem de Deus e trazem em si a semente de Deus não podem pecar.

Na seção seguinte (1Jo 3.11-24), o autor retorna ao tópico do amor e ódio que são as expressões práticas de se fazer justiça e injustiça, respectivamente, e volta a enfatizar a necessidade do amor entre os cristãos — o amor que é genuíno e se manifesta na ação, e que foi demonstrado de forma paradigmática na morte de Jesus. De novo é feito um resumo das principais idéias, acrescentando-se nessa ocasião uma declaração sobre a confiança que os leitores devem ter quando oram a Deus.

Temos em seguida uma seção que trata da questão das mensagens espirituais que se pretendem revelações proferidas por profetas (1Jo 4.1-6). Elas podem ser verdadeiras ou falsas, e o teste é verificar se elas expressam a verdadeira doutrina de Jesus Cristo ou não. É verdade que os leitores possuem o Espírito de Deus e reconhecem a verdade, ao passo que os falsos profetas tiram sua inspiração do mundo e do espírito de falsidade, apesar disso, os leitores precisam estar prevenidos contra eles.

Mais uma vez o autor enfatiza a necessidade do amor como a expressão e a evidência externa de uma relação positiva com Deus, repetindo que o paradigma do amor é o próprio amor de Deus (1Jo 4.7-5.5). O Deus que é luz também é amor. Viver em amor é o caminho para se ter confiança diante de Deus. Não amar os irmãos cristãos é uma indicação de um amor a Deus imperfeito, uma vez que amar a Deus implica no cumprimento de seu(s) mandamento(s) de amar seus filhos. Seus mandamentos são por princípio realizáveis, pois nascemos de Deus e nele temos fé.

Mas mais uma vez é enfatizado que essa fé deve incorporar a correta crença sobre Jesus, que “veio pela água e pelo sangue” (1Jo 5.6-12). O Espírito de Deus testemunha a verdade sobre ele, e nós devemos aceitar tal testemunho.

Por fim, chegamos a algumas coisas práticas e conclusões resumidoras (1Jo 5.13-21). O objetivo do autor é elevar a confiança de seus leitores de possuírem a vida eterna e a certeza de que Deus responderá suas orações. Ele os encoraja a orar por seus irmãos cristãos quando em pecado. E repete as garantias: os verdadeiros crentes não pecam porque Cristo os guarda. Os verdadeiros crentes estão separados do mundo, que está sob o governo do mal. Os verdadeiros crentes receberam a revelação do Filho de Deus e estão nele. Finalmente, e de modo surpreendente, há a advertência para se manterem afastados dos ídolos. O ponto dessa declaração é que “ídolos” seriam quaisquer pessoas que poderiam

levar os crentes para longe do verdadeiro Deus (1Jo 5.19), de forma que essa ordem reforça, pelo negativo, a implícita prescrição para que se mantenham firmes em Jesus como o verdadeiro Deus.<sup>12</sup>

## TEMAS TEOLÓGICOS

A partir desse resumo podemos tentar identificar as linhas mestras da teologia do autor. O tema central é o encorajamento dos leitores para persistirem na verdade e no amor com base em sua união espiritual com Deus. Tal persistência deve ser expressa na libertação do pecado, embora o autor esteja preocupado com as verdadeiras declarações de liberdade do pecado. A epístola, com efeito, complementa o quadro obtido em 2-3João, onde vimos como a verdade e o amor eram importantes para o missivista. O que não surpreende, dada a extensão muito maior de 1João se comparada com as duas epístola bem menores.

A estrutura discursiva do autor é caracterizada por um dualismo que se expressa em declarações antitéticas. Há um dualismo ou uma polaridade entre trevas e luz, espíritos verdadeiros e falsos.

**Verdade.** Novamente, portanto, temos uma forte ênfase sobre a verdade. O termo pode ser usado de um modo razoavelmente não-técnico para significar o oposto da mentira e do engano (1Jo 1.8), mas também se refere muito concretamente à realidade divina que encontra expressão na mensagem cristã e no padrão de conduta que ela exige. Quando o autor fala sobre a verdade que está nas pessoas, não está simplesmente dizendo que o seu comportamento está em conformidade com o que é verdade, mas que existe uma entidade divina que exerce controle sobre elas, da mesma maneira que o autor fala do amor de Deus ou mesmo de Deus, ou Cristo, ou o Espírito, estando nelas. Quando o autor afirma que os crentes “pertencem à verdade” (literalmente, “são da verdade”), a idéia novamente é que eles de alguma maneira devem sua origem e seu ser à verdade que está presente. A verdade é então equivalente a uma expressão para Deus como realidade última, mas também ao que é correto em oposição ao que é falso: a verdade é uma palavra positiva e reverente. Podemos então perceber como foi fácil para o presbítero personificar a verdade em 3João.

Não surpreende, portanto, que haja uma ênfase considerável na luz em 1João 1-2. A luz expressa o puro caráter de Deus, dando ênfase a sua acessibilidade e sua condenação das trevas, mas também expressa a idéia da revelação da verdade que dissipa as trevas da ignorância. Deus é luz, a luz brilha na escuridão e as pessoas vivem na luz e se comportam de maneira apropriada. Temos uma visão dualista das coisas, em que o mundo das trevas é iluminado de fora pela luz que brilha de Deus, constituindo de certo modo um novo espaço ou área, como a área

<sup>12</sup> Terry Griffith, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John* (Londres: Sheffield Academic Press, 2002), p. 1-89.

sobre a qual um holofote é dirigido. O modo do autor de apresentar as coisas não permite a existência de penumbra, metade luz e metade escuridão, uma área cinza. Ele usa termos absolutos.

O outro lado do quadro, entretanto, é a escuridão do mundo, uma escuridão que significa seu caráter maligno, um mundo no qual o ódio e a morte são característicos, como a falta de revelação divina para trazer vida e bondade. Mas a metáfora não é enfatizada para sugerir que as pessoas são forçadas viver ou nas trevas ou na luz, dependendo em onde se encontrem espiritualmente. Parece haver um elemento de escolha, visto que as pessoas podem sair das trevas para a luz e vice-versa. Portanto, estamos de fato refletindo sobre duas condições em que uma pessoa possa estar, em vez de simplesmente sobre duas esferas às quais o indivíduo poderia pertencer.

Uma característica adicional da esfera/condição da luz é obviamente a justiça, usada em seu sentido tradicional de comportamento justo e legítimo, de acordo com os mandamentos de Deus. A justiça é considerada em relação à perfeição em Jesus, e os que vivem na luz devem, portanto, ser como ele. O termo *justo* só será aplicado a pessoas que de fato pratiquem a justiça, sendo, pois, um termo que surge do comportamento. Conclui-se do modo que o autor desenvolve sua lógica que, se as pessoas não são justas, elas não são de Deus (1Jo 3.10).

Ainda na área da verdade e da justiça, encontramos a ênfase sobre os mandamentos — um termo que aparece com uma frequência surpreendente. Conforme já vimos, existe um mandamento básico que exige a confiança e o amor mútuos, mas uma pluralidade de mandamentos também foi estabelecida por Deus. O conteúdo destes nunca é declarado: o que verdadeiramente interessa é a obediência a tudo quanto Deus ordenar.

**Amor.** Mas é o conceito do amor que se destaca no vocabulário do autor. O grupo de palavras com o significado de amor (*i.e.*, *agapē* e cognatos) aparece 62 vezes nas três epístolas, de um total de 310 ocorrências no NT, ou seja, um quinto do total está concentrado nessas poucas páginas.<sup>13</sup> Em outras palavras, o amor é abordado de um modo sem paralelo em qualquer outro lugar no NT: mesmo no Evangelho de João, o número total de ocorrências é de apenas 63! A frequência pode ser atribuída ao estilo peculiar da escrita de João, com diversas repetições de frases e temas. No entanto, continua sendo significativa. Tais indicações revelam que, apesar de toda a ênfase na doutrina verdadeira, a principal preocupação do autor é com o comportamento cristão de seus leitores. Ele os encoraja a não amar o mundo ou suas coisas, e contrasta esse tipo de amor com o amor a Deus (1Jo 2.15). Seu ensinamento pode ser resumido em algumas declarações básicas.

<sup>13</sup> Se incluirmos o verbo *phileō* e o substantivo *philia*, que não são utilizados em 1–3João, mas que aparecem 26 vezes em outros textos, e o substantivo *philos*, “amigo”, que ocorre 29 vezes, então a proporção passa a ser, grosso modo, de 62 para 365, o que ainda corresponde a um sexto do total.

1. O amor tem seu princípio em Deus, que, sendo tão amoroso, pode-se afirmar ser o amor. O amor de Deus é manifestado à humanidade através da morte de Jesus, seu Filho, cujo sacrifício cancelou os pecados dos homens. Se quisermos saber o que é o amor, o veremos supremamente nesse ato.
2. Como resposta ao amor de Deus por nós, devemos amá-lo. O amor humano por Deus é implicitamente gratidão.
3. Os que amam demonstram assim que nasceram de Deus. Conclui-se que houve uma ação divina de geração, em que a vida de Deus é implantada nas pessoas e essa vida se expressa então no amor.
4. O amor a Deus deve ser expresso na obediência ao seu mandamento, que nos ordena a amar uns aos outros. Esse ponto é repetido e enfatizado de todas as formas. O argumento básico é: se Deus assim nos amou, devemos amar uns aos outros. Podemos talvez perguntar qual é a base lógica desse princípio: por que o fato de Deus nos amar implica em nossa obrigação de amar outras pessoas? A resposta é provavelmente que Deus dá um exemplo que aqueles que nascem dele e que, portanto, são seus filhos, devem seguir.
5. É possível a alguém *dizer* que ama do modo ordenado e, ainda assim, não o fazer de fato. Isso acontece quando o amor é apenas uma questão de palavras e não se expressa em ação amorosa.
6. Tão fundamental é o amor mútuo para que se possa manter uma justa relação com Deus, que João é capaz de, a partir do amor, indicar se pertencemos a Deus. Às vezes, o autor declara isso de maneira tão absoluta que poderia parecer que qualquer pessoa que ama é nascida de Deus, mas é claro que João também insiste na fé correta e no comportamento justo. Também fica evidente que a ausência de amor pelos companheiros de fé é uma indicação certa de que a pessoa não ama a Deus, uma vez que o segundo inclui o primeiro. Para João existe apenas preto e branco: ou você ama seus irmãos crentes, ou os odeia.<sup>14</sup>

Dois pontos decorrentes dessas declarações requerem mais atenção.

**A importância da fé correta em Jesus.** Concluimos, então, que João se preocupava com a mensagem sobre o Verbo da vida. Embora a formulação pudesse simplesmente se referir à mensagem cristã, há mais coisas aqui. É “a vida” em si mesma que surge: ela estava originariamente com Deus, mas o autor e seus amigos a viram e ouviram. Portanto, ela deve ser identificada com Jesus, o Filho de Deus,

<sup>14</sup> Isso se aplica claramente às pessoas específicas de nosso círculo, com as quais precisamos adotar uma atitude. Evidentemente, o mesmo não se aplica às pessoas fora de nossa órbita, com quem não mantemos relações, embora se possa presumir que João diria que, em princípio, nós devemos amar a todos os nossos irmãos crentes, conhecidos e desconhecidos.



como em João 1.1-18. O que cresce em importância porque Jesus deu sua vida por nós e derramou seu sangue, tornando-se um sacrifício expiatório pelos pecados. E ele irá retornar, de acordo com o que até agora tem sido uma firme e viva esperança cristã. Devemos notar de passagem que a ressurreição de Jesus não é mencionada em nenhum lugar, embora possamos presumir que o Mestre seja uma realidade espiritual contínua na experiência dos crentes.

Segue-se de tudo isso que a característica crucial dos leitores é a crença em Jesus e, em decorrência, sua atração para uma relação espiritual com ele. Posto de outro modo, os crentes nascem de Deus, seu pai, e tornam-se seus filhos.

Nesse contexto, a questão da fé correta torna-se, portanto, muito importante para o autor. Ele evidentemente afirma que a salvação cristã corre perigo se houver uma falsa crença a respeito de Jesus. Conforme já vimos, o fator crucial é a crença de que Jesus é o Cristo e o Filho de Deus. Negar isso é negar que exista um Salvador e, também, negar a possibilidade de uma relação com Deus. Tal ponto é exposto em termos duros, como frisamos há pouco.

Não se fala muito, se tanto, sobre as pessoas que, estando do lado errado, voltam-se para o lado certo. Há a possibilidade de oração pela salvação dos pecadores, mas não se seus pecados forem dos que levam à morte. Embora tal declaração seja uma lembrança necessária de que os cristãos devem orar pelos que pecam, as implicações negativas parecem complicadas. Sem dúvida a declaração de João é ambígua: “por esse não digo [ordeno] que ore” (1Jo 5.16), podendo significar apenas que tal oração não é exigida em tais circunstâncias (mas você pode orar se quiser), mas então se poderia pensar que tais circunstâncias tornam a oração ainda mais necessária. E os leitores saberiam sobre o que João estava se referindo, ainda que não possamos ter certeza? Em todo o caso, é muito provável que o pecado referido seja o da apostasia deliberada e persistente, a rejeição de Cristo como Salvador, a qual pode ir tão longe a ponto de colocar uma pessoa virtualmente além do alcance da oração.

Essas duas coisas obscuras são o que exatamente estava sendo dito pelas pessoas criticadas nas epístolas e o motivo do autor abordar essa crença. É compreensível que as pessoas fora da igreja negassem ser Jesus o Messias — os judeus incrédulos assim o faziam. Mas como isso era possível para pessoas na igreja? Em 1João 5.6-8, encontramos o comentário de João de que Jesus Cristo não veio “somente pela água, mas pela água e sangue”, e essa declaração enigmática provavelmente detenha a resposta para essa pergunta. A explicação tradicional afirma que havia pessoas que defendiam que o Cristo divino veio sobre Jesus no batismo — de modo que se poderia dizer que Jesus Cristo veio pela água —, mas elas também afirmavam que o Cristo deixou Jesus antes da crucificação — de modo que Jesus Cristo não veio pelo sangue. Sabemos que alguns mestres na igreja defendiam tal visão bizarra, declarando não haver ocorrido uma verdadeira e duradoura encarnação do Filho de Deus em Jesus, com certeza em virtude de uma suposição de que o ser divino não poderia sofrer crucificação e morte. Em suma, afirmavam que o ser divino veio sobre Jesus no batismo e partiu antes de sua

crucificação, de forma que foi somente o ser humano quem sofreu. Ireneu nos fala de Cerinto, cuja doutrina afirmava que, “depois de seu batismo, Cristo veio sobre ele na forma de uma pomba, do poder que está acima de todas as coisas, e então ele proclamou o Pai desconhecido e realizou milagres. Mas, ao final, Cristo separou-se novamente de Jesus, e Jesus padeceu e foi ressuscitado, mas o Cristo permaneceu impassível, pois era pneumático” (Ireneu, *Adversus Haereses* 1.26.1). Um tal Jesus Cristo poderia ser considerado como vindo através da e na água (seu batismo), mas não através de e no sangue (morrendo na cruz).<sup>15</sup>

Mais próximo no tempo do que Ireneu, Inácio realça que Jesus era “verdadeiramente da linhagem de Davi segundo a carne, mas Filho de Deus por vontade divina, [...] verdadeiramente nascido de uma virgem e batizado por João, [...] verdadeiramente crucificado na carne, [...] bem como ressuscitado verdadeiramente; não como certos incrédulos dizem, que sofrera na aparência” (Inácio, *Epístola aos Esmirneus* 1-3).

É digno de nota que Inácio também atacou seus oponentes pela falta de amor: eles “não têm cuidado do amor, nem da viúva, nenhum do órfão, nem do aflito, nem do prisioneiro, nem do faminto ou sedento” (Inácio, *Epístola aos Esmirneus* 6.2). Tal descrição corresponderia à falta de amor que é castigada em 1João 3.17. E, para João, a presença do amor era um dos sinais de se pertencer verdadeiramente a Deus (1Jo 2.5-6).

Terry Griffith afirma que as referências à “vinda no corpo” não fariam menção necessariamente à encarnação, mas apenas a existir neste mundo: “no corpo” reporta-se ao fato da encarnação, não com seu modo específico. A declaração “água e sangue” não se refere a uma heresia cristológica específica, mas destaca a importância da morte reconciliadora de Jesus. Antes, a preocupação recai sobre os que negam ser Jesus o Messias judeu, ou seja, o assim chamado Filho de Deus. O problema não estaria na heresia cristológica dentro da igreja, mas na dissidência dos cristãos judeus, que voltavam à sinagoga negando a crença anterior de que Jesus era o Messias. Por conseguinte, a base para se postular uma controvérsia cristológica na igreja seria removida.<sup>16</sup>

Outros estudiosos recentes, como Judith M. Lieu e Ruth B. Edwards, tendem a ser céticos com relação à identificação das concepções em conflito e insistem que as declarações de João são muito obscuras para se poder tirar conclusões firmes. Esse não é um estado de coisas muito satisfatório. As evidências de Inácio e Ireneu indicam que as visões docéticas de Jesus estavam em desenvolvimento, embora ambos realmente escrevessem no início do século II e não no século I, e Ireneu acreditava que João se opunha a Cerinto (Ireneu, *Adversus Haereses* 3.3.4).

<sup>15</sup> No entanto, outras concepções extravagantes defendidas por Cerinto não são mencionadas ou criticadas em 1João, o que leva alguns estudiosos a duvidar que fosse ele a quem João se referia.

<sup>16</sup> Logo, a idolatria que está sendo condenada é o retorno ao judaísmo, e a linguagem usada pelos judeus contra os pagãos se volta contra eles pelas mãos dos cristãos.

Portanto, continua sendo possível que, contrariando tais visões, João estivesse afirmando não que Cristo veio em Jesus no batismo e então permaneceu nele até a crucificação e depois, mas sim que Jesus já era e permaneceu sendo o Cristo, foi batizado com água e morreu com derramamento de sangue.<sup>17</sup>

De modo indiscutível, portanto, o fato importante para João é que Jesus Cristo vem no corpo, numa real encarnação. É evidentemente importante que exista uma real encarnação para que Jesus seja o Cristo, o Filho de Deus, na carne. E a declaração enigmática em 1João 5.6-8 deve ser uma afirmação disso.

Somos deixados agora com o problema dos três testemunhos sobre Cristo: o Espírito, a água e o sangue. A melhor explicação continua sendo a de que o Espírito testemunha através do batismo, ou nascimento de Jesus, e através de sua morte, embora alguns intérpretes queiram ver uma referência ao batismo cristão e à ceia do Senhor como uma continuidade dos testemunhos a Jesus.

Não devemos nos surpreender ao encontrar pessoas com tais visões estranhas de Jesus na igreja primitiva. As heresias, como foram chamadas, eram movimentos desenvolvidos na igreja, e a variedade de visões que podem ser produzidas nas igrejas de hoje demonstra como elas podem surgir e surgem. Não é muito difícil entender que algumas pessoas tenham problemas com a idéia de um ser divino experimentando uma vida humana e morrendo como um homem, e que, por isso, procurem encontrar caminhos que se desviem desses problemas.

Mas um outro fator provavelmente também esteve presente. Tais pessoas podem ter supervalorizado suas experiências com o Espírito e desenvolvido uma forma de cristianismo em que o significado de Jesus fosse depreciado e a importância das atividades carismáticas exagerada. Essa suspeita se confirma pela necessidade de João tratar do problema de como “avaliar os espíritos”. Fica claro no texto que mensagens espiritualmente inspiradas estavam sendo recebidas nos encontros da igreja. Como em 1Coríntios, a congregação precisava “discernir os espíritos”, uma vez que o modo de seu recebimento não era garantia de sua origem. João propõe o teste da fé ortodoxa relativa a Jesus por parte dos que recebiam tais mensagens. E se os profetas reivindicassem que o entendimento que tinham de Jesus fosse confirmado por meio das mensagens? Como as pessoas saberiam que a cristologia de João era correta e a de seus oponentes errada? Para a resposta, João provavelmente apelou para o teste da antiguidade e do testemunho pessoal sobre a realidade da manifestação do Verbo da vida. João acreditava que o Espírito daria aos crentes uma convicção interna da realidade daquilo que ele considerava como a verdade.

**O problema da impecabilidade.** A associação entre fé e comportamento fornece-nos uma ponte para o outro problema principal em 1João: a questão da

<sup>17</sup> Uma interpretação alternativa afirma que a “água” se refere ao nascimento físico de Jesus e que João estaria enfatizando a realidade do nascimento de Jesus como o Cristo (Ben Witherington III, “The Waters of Birth: John 3:5 and 1 John 5:6-8”, *NTS* 35 [1989], p. 155-60). A adoção dessa perspectiva não afeta o ponto principal em discussão.

impecabilidade. Aqui João apresenta duas posições. Por um lado, insiste que os crentes não são livres do pecado e, portanto, precisam confessar seus pecados e ser perdoados. Ele os encoraja a não pecar, o que só faz sentido se os fiéis de fato pecam (1Jo 2.1). Por outro lado, o autor insiste em que os que permanecem em Cristo não pecam: ninguém que vive nele peca, os que nascem de Deus não podem pecar porque nasceram de Deus (1Jo 3.4-10). O segundo conjunto de declarações é problemático. O problema não está simplesmente em que o texto possa dar a impressão de representar um ideal impossível, afinal de contas existem algumas pessoas que alegam realizar a perfeição cristã em sua vida e a proclamam como um objetivo para os outros crentes. O problema, na verdade, é que tais declarações aparentemente contradizem o primeiro conjunto de ensinamentos. Estes poderiam muito bem ser utilizados contra os que pregam o segundo conjunto de declarações e afirmam estar livres do pecado. O que certamente é possível, pois um sujeito pode apenas se declarar sem pecados, embora outros possam descobrir suas falhas pessoais. Também é notório que as pessoas podem buscar, ou até mesmo alegar, a perfeição espiritual enquanto negligenciam a demonstração de amor ao necessitado. A grande ênfase, em 1João, sobre a necessidade do amor dentro da comunidade revela ser esse um problema. No entanto, o segundo conjunto de declarações parece trazer água para o moinho dos que se afirmavam perfeitos.

Vários modos de se evitar o aparente furo entre as declarações de João têm sido propostos. As sugestões incluem a possibilidade de João estar se referindo a um grupo limitado de “supercristãos” ou, então, à libertação de um tipo específico de pecado. Por exemplo, o pecado particular aqui poderia ser a apostasia, logo, o pecado que leva à morte (1Jo 5.16-17). A A21 traduz corajosamente pela forma do presente de aspecto contínuo: “vive pecando”, embora eu não esteja certo de que ela siga esse procedimento em qualquer outro lugar. Outros sugerem que se está descrevendo o ideal e não a realidade, ou que as declarações de fato funcionam como exortações e imperativos. Provavelmente a melhor sugestão ao longo dessas linhas é que João estivesse descrevendo o que será verdade na nova era, mas que, no entanto, não será completo no período entre as eras. O que não é diferente da visão que interpreta essas passagens como sendo o ideal, mas exhibe mais fortemente o fato de que o ideal é algo que na verdade está sendo gradativamente realizado na prática. Podemos pensar num diretor escolar declarando: “Os alunos nesta escola não mentem”, expondo um ideal que deveria ser verdadeiro na escola, mas o fato de precisar ser dito mostra que o ideal não estaria sendo seguido por todos, o tempo todo.<sup>18</sup> A diferença é que o Espírito de Deus, a semente de Deus, está no crente, e então há um potencial genuíno para a realização do ideal de Deus aqui e agora. Por conseguinte, João não está simplesmente falando sobre um ideal que a igreja deve procurar e expressar como se já fosse um fato, mas fala sobre o caráter da nova vida que já está sendo cada vez mais realizada na vida dos crentes.

<sup>18</sup> Cf. J. L. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles* (Londres: A & C Black, 1973), p. 94.

Não mais do que qualquer outro autor do NT, João investiga a relação entre a realidade dessa vida divina e o modo pelo qual os crentes devem viver em seu poder — ou o modo pelo qual, apesar da capacitação divina, eles podem continuar pecando e cair pela ausência do propósito de Deus em sua vida. O ponto crucial é simplesmente que os crentes são conduzidos a uma relação espiritual com Deus, que faz de sua religião não apenas uma questão de conhecimento ou comportamento, mas, antes, uma relação pessoal com Deus e a experiência de um poder divino transformador.

## CONCLUSÃO

A maneira antitética de apresentação é muito característica das epístolas em estudo, especialmente a polarização simples, sem áreas de transição. Os textos baseiam-se em disjunções nítidas entre trevas e luz, bem e mal, amor e ódio, e vida e morte. As pessoas são divididas claramente em dois grupos, os verdadeiros crentes e os “anticristos”. Isso suscitou a questão de se o autor não estaria no caminho que levou ao gnosticismo, com seu dualismo acentuado entre Deus e o mundo, luz e trevas, e até mesmo dois tipos das pessoas, as que possuem a chama divina e, portanto, estão aptas para a salvação, e aquelas a quem falta tal condição. Tal concepção não é provável. Embora o próprio gnosticismo estivesse se desenvolvendo no final do século I e, provavelmente, tenha surgido do cristianismo, no texto de João está faltando o traço característico de um mundo mau, criado por algum ser diferente do Deus supremo, e a ênfase na salvação por meio do conhecimento, e não pela fé. Para João a salvação está potencialmente disponível a todo mundo (1Jo 2.2), e é conferida aos que crêem (1Jo 3.23; 5.1,5,13,20).

O principal objetivo de João é encorajar os crentes, e todo ânimo empregado é o do encorajamento positivo. Eles não serão desanimados pelo aparecimento de muitos “anticristos”, uma vez que isso é justamente o esperado nos últimos dias, período em que geralmente se acredita que as coisas ficarão piores, quando o mal montará sua derradeira e maior ofensiva contra Deus.

Apesar de toda a ênfase sobre o que os crentes devem fazer, existe o fato implícito de que estes nasceram de Deus, permanecem nele e ele (ou sua verdade, ou unção) permanece nos crentes. E estes, por sua vez, dessa maneira, participam da vida divina e têm os recursos espirituais de que precisam para viver semelhante vida.

Podemos resumir os elementos principais das três epístolas de João da seguinte forma:

1. O ideal de uma vida sem pecado: o único modo apropriado de vida para os filhos de Deus que afirmam estar na luz. No entanto, essa verdade é expressa de modo paradoxal. Por um lado, os crentes pecam e podem ser perdoados e purificados confessando seus pecados. Por outro lado, é declarado categoricamente que as pessoas que vivem em Deus não pecam.

2. A realidade de uma união espiritual com Deus, expressa em termos de viver “em Deus” e da palavra ou unção de Deus estando nos crentes.
3. A necessidade de que o amor a Deus seja expresso no amor de uns aos outros dentro da comunidade da fé, e de que esse amor seja uma questão de ação e não simplesmente de palavras.
4. A necessidade de evitar as falsas crenças, especialmente em relação a Jesus ter vindo no corpo, e, portanto, a necessidade de testar as declarações das pessoas que se dizem inspiradas pelo Espírito em suas profecias.
5. A possibilidade da oração confiante, a qual Deus responderá.
6. O paradoxo de que os crentes são afastados do mal por Cristo mas que, no entanto, devem se esforçar para permanecerem “nele”.

## CAPÍTULO 22

# O APOCALIPSE DE JOÃO



**E**m comparação com os documentos previamente examinados, o livro do Apocalipse propõe um tipo diferente de desafio ao teólogo do Novo Testamento. Isso ocorre por se tratar de um apocalipse, isto é, um relato de uma experiência visionária, por um autor que obteve a permissão de ver os céus de perto e que recebeu uma profecia do que acontecerá no futuro, expressa de uma maneira simbólica. A natureza visionária da narrativa torna a interpretação ainda mais difícil. Um fato importante a ser considerado, que pode nos ajudar a não cair em erro, é que o propósito principal do livro não é o de satisfazer a curiosidade sobre o curso detalhado dos eventos futuros, mas sim preparar e encorajar um grupo de igrejas mal-aparelhadas espiritualmente para enfrentar um futuro em que a fé seria tentada ao extremo.

Desde o começo, temos um pressuposto teológico que governa o pensamento do livro: é possível prever o que vai acontecer pela vontade de Deus e, também, como as pessoas vão reagir aos acontecimentos. Muitos estudiosos no correr dos séculos foram mais adiante e defenderam que o livro fornece uma previsão detalhada dos eventos, de forma que, se a pessoa souber o código (por exemplo, a identidade da besta e do falso profeta), é possível correlacionar a narrativa no livro com a história, e verificar o que ainda falta ser cumprido. Embora, de uma forma ou de outra, tal abordagem ainda persista num nível mais popular, a tendência crescente entre os estudiosos é reconhecer que João apresenta uma narrativa altamente simbólica do conflito contínuo entre Deus e as forças malignas que se opõem a ele. Além disso, em vez de apresentar uma narrativa em ordem cronológica, João retorna aos mesmos pontos várias vezes, vendo o conflito de vários ângulos diferentes. Se for esse o caso, então não temos uma narrativa contínua, codificada da história humana, cujo curso podemos delinear. Não obstante, a situação permanece quase a mesma do princípio, que Deus sabe o que seus inimigos são capazes de fazer e que ele agirá de um modo tal a assegurar a derrota final dos seus adversários. A situação parece não ser muito diferente da de uma forte nação em guerra contra uma mais fraca, em que aquela conhece a gama de respostas possíveis do inimigo, mas é hábil, contudo, para

inventar e desenvolver estratégias que a levarão à vitória. Da mesma forma que os grandes mestres do xadrez conseguem em geral vencer as partidas, e sabem que as vencerão, não importando o que um oponente pouco experiente possa tentar fazer.

O apocalipse parece haver sido composto numa situação em que a igreja enfrentava uma severa perseguição, ou acreditava que a perseguição era iminente e seria bastante dura, envolvendo o martírio de muitos de seus membros. A situação era então encarada como uma oposição sem igual de uma sociedade totalitária contra Deus e seu povo, na qual a igreja dificilmente teria esperança de sobreviver. A mensagem encorajadora do livro é que Deus não seria derrotado e traria o juízo sobre a sociedade infiel e seus governantes. Por um lado, a proclamação das sentenças servia como advertência de que o pior estava por vir, a não ser que as pessoas se arrependessem. De outro lado, elas eram de fato as sentenças sobre os que fracassassem em assim proceder. Ao mesmo tempo, João mostra-se ciente de que as congregações com as quais está familiarizado não são fortes o bastante para enfrentar a hostilidade que se apresentava, e o livro tem o objetivo de prepará-las para o desafio.

O livro como um todo é fortemente dependente do Antigo Testamento em relação a grande parte de seu vocabulário e conteúdo, embora o uso seja alusivo e não haja nenhuma citação formal. O texto também se utiliza da linguagem da chamada literatura apocalíptica. Nessa literatura, há um farto uso de simbolismos e imagens de eventos cósmicos, que devem se referir mais a juízos na história do que na natureza.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

**Prólogo e saudação: Jesus e sua mensagem (Ap 1).** A abertura do livro mostra que ele combina os gêneros apocalíptico, profético e epistolar de uma maneira sem precedentes. Há, portanto, um prólogo esclarecendo que o livro apresenta o relato de uma revelação recebida pelo autor diretamente de Jesus Cristo, a respeito do que estava próximo de acontecer.<sup>1</sup> Ao conteúdo do livro é atribuída, dessa forma, a mais alta autoridade, o que é confirmado pela severa advertência ao final do texto (Ap 22.18-19). Mas a revelação tem a função de uma profecia, pois contém ordens e promessas para os leitores devem acatar e pôr em prática. É um relato do futuro que pretende prepará-los para o que está para acontecer e encorajá-los, garantindo-lhes a vitória divina e a paz derradeira na qual viverão com Deus.

Depois do prólogo, há o tipo de saudação que esperamos numa epístola do NT (Ap 1.4-5a). Ela expressa as bênçãos divinas. Primeiro, as de Deus-Pai, que é caracterizado como eterno, ou seja, eternamente o mesmo.

Segundo, as bênçãos dos sete espíritos diante de seu trono. É uma frase surpreendente vinda de um livro tardio do NT, numa época em que a doutrina do

<sup>1</sup> João esperava que os eventos previstos ocorressem no futuro imediato, e não depois de muitos séculos.



Espírito Santo já estava bem desenvolvida. Nada é dito para explicar o significado dessa expressão, que reaparece em Apocalipse 3.1 ao lado da referência às sete estrelas na mão de Deus (Ap 1.16). Qualquer que seja sua origem, ela parece se referir às variadas funções e poderes do Espírito (cf. nota na TNIV), talvez em relação às sete congregações que são especificamente referidas no livro.

Terceiro, as bênçãos de Jesus Cristo, e a construção de sua descrição nessa passagem indica sua imensa importância na realização dos propósitos de Deus para o mundo e para o seu povo, mas sempre sob o comando de Deus.

Uma cristologia bastante completa é indicada em um conjunto sucinto de frases (Ap 1.5a). Jesus é, em primeiro lugar e principalmente, a testemunha fiel (gr. *martys*) e, por isso, o padrão e a inspiração para seus seguidores na igreja. Ele é o primeiro a ressuscitar dos mortos e, ao mesmo tempo em que essa frase parece indicar sua soberania sobre os mortos, ela também pode indicar o fato de que os fiéis até a morte também serão ressuscitados. Ele é o governante dos reis da terra, não no sentido de que estes já o obedecem, mas de que um dia eles assim o farão.

A descrição é seguida por uma doxologia dedicada a Cristo (não ao Pai!), que oferece como razão para louvá-lo o seu amor pelos leitores e a libertação dos pecados destes através seu sangue (Ap 1.5-6). Essa é a linguagem da redenção ou libertação, que pressupõe a agora familiar interpretação da morte de Jesus como o meio de redenção. O efeito da redenção é dar aos crentes a nova condição de reino e de sacerdotes para Deus. A última frase indica que os salvos são agora servos de Deus, com o privilégio de acesso a ele. A frase toda é baseada em Êxodo 19.6, e nela as pessoas se tornam “reis” em vez de um reino; aqui, portanto, a idéia não seria tanto a de se tornarem súditos de Deus, mas de que elas reinarão (como Ap 22.5 afirma claramente). Por fim, existe a promessa da futura vinda de Jesus descrita numa linguagem que ressoa Daniel 7.13 e Zacarias 12.10, em que Jesus é compreendido como um juiz diante de quem seus oponentes serão postos (Ap 1.7). Não fica claro, nesse momento, se o lamento é de arrependimento (levando à conversão) ou remorso em face do juízo inevitável. A certeza do cumprimento do esperado por João (“Sim. Amém” contém sua resposta) é confirmada por uma poderosa declaração da onipotência de Deus, cujo domínio se estende desde a eternidade passada até a futura.

João agora se apresenta novamente e descreve como estava “em espírito” no dia do Senhor<sup>2</sup> e recebeu uma mensagem para as igrejas de Cristo (Ap 1.9-20). A descrição de Jesus combina elementos do Filho do Homem (Dn 7), possivelmente do sumo sacerdote e de Deus.<sup>3</sup> Ela se torna simbólica no momento em

<sup>1</sup> O autor, neste trecho, está adotando uma outra versão bíblica, provavelmente a KJV, na qual lemos “And hath made us kings and priests unto God and his Father”, ou, numa tradução livre, “e nos fez reis e sacerdotes para Deus e seu Pai”. (N. da T.)

<sup>2</sup> Isso normalmente é entendido como o primeiro dia da semana, mas também tem sido proposto que o autor se referia ao último dia do Senhor.

<sup>3</sup> A descrição está baseada no Ancião de Dias, em Daniel 7.

que lemos que uma espada sai de sua boca; um simbolismo bíblico indicando que suas palavras são poderosas. Mas a descrição é, não obstante, a de uma figura sobre-humana como um super-homem na ficção científica. Alguns críticos perceberam que esse tipo de descrição distancia-se do Salvador amoroso e do grande sumo sacerdote que se solidariza com seu povo em suas fraquezas. É verdade que a descrição de Jesus e de Deus é de um gigantesco tamanho e poder, mas ela se contrapõe ao caráter sobre-humano dos principais oponentes. Estamos tratando do simbolismo apocalíptico e, nesse contexto, os leitores precisam de um quadro simbólico de Deus e de Cristo que indique seu poder superior. João é aconselhado a não ter medo:<sup>4</sup> o poder seria usado contra seus adversários.

Porém, o ponto principal aqui é sublinhar a autoridade e a autenticidade do que vem a seguir. A autoridade de Jesus, daquele que vive para sempre e tem as chaves da morte e do Hades, significa que ele está no final das contas no controle, não importa quão grande os poderes contrários a sua pessoa possam parecer. A mensagem que Jesus traz é relacionada com o passado e o presente, bem como com o futuro. A mensagem é principalmente sobre o futuro, mas está muito vinculada ao que aconteceu no passado (especialmente em relação à morte e ressurreição de Jesus) e ao que está se passando no presente (a preparação da igreja para enfrentar o futuro).

*As sete igrejas (Ap 2-3).* São apresentadas mensagens individuais para as sete igrejas. As cartas possuem em geral a mesma estrutura básica e, com claras nuances e diferenças individuais, expressam quase a mesma mensagem. As igrejas estão estreitamente ligadas a Cristo por seus “anjos”, e encontram-se numa situação de oposição externa, em alguns casos por parte do estado com sua adoração imperial, mas também de grupos de judeus adversários das congregações. Há também fraqueza e dissensão interna, às vezes causadas por grupos com tendências pecadoras. Em certas igrejas, encontram-se elementos de testemunho e amor que devem ser louvados, mas o quadro geral é de fraqueza espiritual e moral, um declínio no zelo inicial, e as congregações estão numa condição precária para enfrentar os duros tempos por vir. Então é feito um apelo geral para que reconheçam a voz de Cristo, que as chama ao arrependimento, e que o façam antes de ser muito tarde. Registra-se ainda um apelo recorrente para os crentes individualmente serem vitoriosos, ou seja, permanecerem firmes na batalha contra a tentação e a perseguição, e a recompensa futura dos que ficarem firmes até o fim (Ap 2.26) é descrita com uma rica variedade de imagem. A árvore da vida, a libertação da segunda morte, o coroamento da vida, a participação na autoridade de Cristo, a inscrição do nome eternamente no livro da vida, os vistosos pilares no templo de Deus e o assento ao lado de Cristo em seu trono — são modos variados de se expressar a salvação eterna. Segue-se que essas não são

<sup>4</sup>Essa é a resposta padrão de Deus a seu povo assustado, a qual, no entanto, deve ser considerada com seriedade. Ela foi proferida pelo Criador do universo, que, por definição, é maior do que sua criação.

recompensas especiais para os cristãos de primeira classe, mas o prêmio prometido a cada crente, e, portanto, todos os crentes são chamados a serem fiéis, mesmo quando confrontados pela ameaça de martírio. O que pode parecer depositar a responsabilidade da perseverança e fidelidade nos ombros do crente, mas, ao mesmo tempo, veremos que existe uma promessa divina de proteção e preservação.

*A cena no céu (Ap 4-5).* Foi-nos apresentada a situação na terra. Mas o Apocalipse está relacionado a um conflito espiritual que se passa no céu e na terra, no qual estão envolvidos os poderes sobrenaturais ou sobre-humanos do bem e do mal. A próxima fase, dessa forma, é dar aos leitores um quadro mais completo da cena divina que já fora antecipada no primeiro capítulo. Assim, João descreve como foi levado ao céu e viu o que estava lá. Presumivelmente, o que está descrevendo é estritamente indescritível, e é significativo que ele não descreva Deus em nenhum tipo de modo concreto. O quadro é de glória e poder, expresso pelo uso de vários tipos de imagens capazes de transmitir tal impressão.

A atividade permanente é uma adoração perpétua por um grupo de seres simbólicos que cercam o elemento central, o trono e seu ocupante. Deus é adorado em primeiro lugar por seu eterno ser em santidade, e aqui a santidade é a expressão de sua transcendência, arraigada em sua perfeição. Então é louvado por haver criado tudo, por aqueles a quem ele criou. A atitude apropriada diante de Deus é, portanto, de adoração, na qual sua grandeza é reconhecida. Nada mais acontece, ou pelo menos é considerado merecedor de registro.

Mas existe alguma ação! Deus segura um rolo com selos que ninguém pode abrir, pois ninguém é merecedor de o fazer. Apenas uma pessoa assim é encontrada. Ele é o Messias dos judeus, descrito na linguagem extraída do AT, e pode agir porque triunfou. Isso se refere a sua disposição em morrer, em vez de à sua ressurreição, na qual venceu a morte (cf. Ap 3.21). Foi sua morte que o autorizou a ser elevado à direita de Deus. Porém, aqui o Messias não é retratado como sentando com Deus, mas se encontra no centro do quadro, e é retratado como um cordeiro portando as marcas do abate; sua morte, então, é interpretada como um sacrifício. Ele também possui os símbolos da força em seus sete chifres, e é descrito como quem envia os sete Espíritos de Deus ao mundo. Estamos, portanto, num período depois da morte e ressurreição de Jesus, e do Espírito enviado por ele no Pentecostes. Isso é confirmado pelas palavras do coro que celebram o fato de o rolo poder ser aberto e os propósitos futuros de Deus cumprirem-se, pois o Cordeiro resgatou o povo de Deus dos povos do mundo com o objetivo principal de os tornarem reis e sacerdotes de Deus. O louvor ao Cordeiro pelos habitantes do céu e por todos, em todo o universo, prossegue.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Isso pode parecer estranho devido à rebeldia que tanto caracteriza a criação. Dificilmente seria uma visão antecipatória do estado final, depois do mal ser derrotado (comparar com Ap 7.9-17). Com certeza, deveríamos admitir que a passagem não contempla os seres rebeldes, sobrenaturais e humanos.

*Séries de juízos (Ap 6).* Até aqui a narrativa não foi muito difícil de seguir, mas, a partir desse ponto, ela se torna muito mais complexa.

A visão começa com a abertura dos selos do livro, em vez da leitura de seu conteúdo. Os quatro cavaleiros surgem para causar o caos, limitado em sua extensão no mundo, mas, no entanto, terrivelmente severo. A natureza limitada dos juízos sugere sua natureza de advertência, a fim de chamar a atenção das pessoas de que a ira de Deus está prestes a cair completamente sobre o mundo (cf. Ap 6.16) e encorajá-las ao arrependimento (cf. Ap 9.20-21; 16.9). O quinto selo é diferente: ele revela um grupo de mártires em razão do evangelho e de seu testemunho do Cristo. Eles pedem a Deus que julgue seus inimigos, o que presumivelmente significaria antecipar o tempo de seu julgamento final, mas lhes é dito que isso não acontecerá até que o número completo de mártires esteja completo. Assim os selos indicam que os juízos de advertência estão caindo sobre um sistema de mundo que é oposto a Deus e a seu povo. O sexto selo descreve os desastres cósmicos fantásticos, que serão vistos pelos povos do mundo como indicações de que o dia da ira do Senhor está chegando e o julgamento se encontra prestes a acontecer. Não obstante, não há qualquer indicação de disposição ao arrependimento. A linguagem usada aqui (depois repetida) sugere fortemente que, nesse momento, o último dia está raiando.<sup>6</sup> Mas, em vez de proceder ao desenlace, o autor se lança em outros conjuntos de visões que parecem dar conta do futuro sob aspectos diferentes.

*Selagem, oração e outros juízos (Ap 7-10).* Há, por conseguinte, um interlúdio nesse ponto, em que a seqüência é suspensa. Antes de ocorrer um julgamento no mundo, Deus coloca um selo em seu povo para deixar claro que este lhe pertence e assim preservá-lo do efeito do julgamento que virá (Ap 9.4).<sup>7</sup> O povo de Deus é definido como os membros das doze tribos de Israel. Porém, isso não pode ser interpretado literalmente, pois a tribo de Dã é omitida e a tribo de Manassés (Ap 7.6) era um subgrupo da tribo de José (Ap 7.8).<sup>8</sup> Logo, os números e as tribos devem ser simbólicos. Essa interpretação é confirmada pelo fato da visão imediatamente seguinte (uma visão do céu) mostrar uma enorme multidão constituída de pessoas de todos os povos do mundo, saídas da grande tribulação para se apresentarem diante de Deus. Essa deve ser uma visão antecipatória da recompensa futura do povo de Deus, registrada aqui para encorajar os que na terra devem sofrer tribulação. Na verdade, não se afirma que esses crentes sejam mártires,

<sup>6</sup> Comparar com a descrição da sétima trombeta em Apocalipse 10.7; 11.15-19.

<sup>7</sup> Também tem sido sugerido que os crentes, desse modo, são preservados dos desastres naturais, de forma que possam ser vítimas de seus inimigos, como mártires, em uma fase posterior. Tal leitura parece ultrapassar as indicações do próprio texto.

<sup>8</sup> Nas Escrituras, as relações das tribos variam consideravelmente na ordem e em seu conteúdo. Os dois filhos de José, Efraim e Manassés, foram considerados como duas tribos separadas na divisão da terra entre as doze tribos, o número continuou sendo doze porque Levi foi excluído da distribuição. Na presente lista, José parece substituir Efraim, e Dã é omitido.

embora poderiam muito bem ser, e eles devem essa sua posição à salvação oferecida por Deus e o Cordeiro, através da morte deste. Há um consenso geral de que os simbólicos 144.000 da primeira visão e a grande multidão da segunda se refiram às mesmas pessoas, antes e depois de sua morte. O objetivo do capítulo é, portanto, garantir ao povo de Deus que o Senhor o marcou como seu e, desse modo, como redimidos por Cristo, os crentes receberão sua recompensa, não importando quanta oposição tenham sofrido. Se a grande tribulação for compreendida como uma perseguição da qual ninguém poderá escapar, logo, a conclusão seria a de que eles a superariam pelo martírio.

O enredo central, com sua série de selos abertos, prossegue então com a ação de Deus motivada pelas orações de seu povo. O último selo não provoca o final, como poderíamos esperar, mas, antes, abre-se (como uma caixa que contém um novo conjunto de caixas a serem abertas) para revelar um outro conjunto de juízos anunciados por trombetas. Grandes desastres naturais acontecem, os quais se destinam a cumprir os juízos sobre os perseguidores do povo de Deus. Pragas sobrenaturais sobrevêm. Mas, novamente, seus efeitos são parciais, configurando-se que o propósito dessas pragas é advertir as pessoas de que os juízos se abateram sobre elas pelo pecado e, assim, incitá-las a se arrependem, certamente para que coisas piores não lhes aconteçam (Ap 9.20-21).

*As duas testemunhas (Ap 11).* Outro longo grupo de interlúdios ocorre antes da próxima série de sete juízos em Apocalipse 15. Primeiro, temos um anúncio de que não haverá mais demora na execução dos planos de Deus (Ap 10.7). Isso presumivelmente tem a intenção de animar as pessoas sobre a terra que, como as almas debaixo do altar (Ap 6.10), perguntam “até quando?”.<sup>9</sup> Outras revelações e visões deixam claro o que está para acontecer.

Em seguida surge um conjunto de cenas bastante diferentes. Primeiro, lemos sobre uma visão de duas testemunhas que têm proteção divina até completarem sua missão de testemunho. Durante um tempo, elas têm poder até mesmo para destruir seus inimigos. Mas seu período de imunidade é limitado, e as testemunhas serão mortas pelo arquiinimigo de Deus vindo do abismo (cf. Ap 9.11). Depois de três dias e meio, elas serão ressuscitadas e visivelmente elevadas até o céu. A imagem é baseada nas figuras de Moisés e Elias, e também na de Jesus,

<sup>9</sup> O problema causado pelo longo período em que as pessoas ficaram esperando por uma intervenção divina que nunca aconteceu está presente ao longo do NT. Alguns intérpretes acreditam que os cristãos primitivos esperavam que a intervenção de Deus ocorresse de fato em muito breve e sofreram uma angústia considerável quando suas esperanças foram desapontadas. Eles precisaram trocar a ênfase de sua teologia e encontrar meios de explicar a longa demora. Há razões para se duvidar de que a *parousia* tenha sido compreendida como tão iminente quanto essa teoria defende. No entanto, com a passagem do tempo, a pergunta sobre quando Deus iria agir deve ter levantado dúvidas sobre se ele realmente agiria, e esse problema se reflete nos livros tardios do NT (2Pe 3.3-9). O problema tornou-se mais agudo ainda com a guerra dos judeus contra Roma e a queda de Jerusalém; seria natural se pensar que a “grande tribulação” para o povo judeu fosse um sinal do fim.

sendo que as testemunhas simbolizam a igreja em seu testemunho. Esse é um outro meio de indicar que o povo de Deus será protegido durante o período determinado para o seu testemunho e, ainda que haja martírios no final do período, a ressurreição contudo é certa. A visão dá por certo que a natureza da igreja é testemunhar durante tal período. O tempo de testemunho (um tempo simbólico) coincide com a cidade santa sendo pisada pelos gentios (ver Lc 21.24).

A seqüência ininterrupta dos juízos das trombetas chega então ao fim, com a narrativa da sétima trombeta anunciando a vitória final de Deus: é chegado o tempo do julgamento e da recompensa. Tal anúncio só pode ser uma visão do evento final, e confirma que o que temos no livro é uma série de narrativas mais ou menos paralelas, cada qual se dirigindo para o fim.

*A mulher e a criança; o dragão; os três anjos (Ap 12-14).* Não surpreende, portanto, que ainda uma outra narrativa paralela apareça em Apocalipse 12, onde temos um novo conjunto de imagens de uma mulher que dá à luz uma criança claramente identificada como Cristo. Ela sofre a oposição de um dragão, que não pode prejudicar a criança e que é arrebatada por Deus. Essa é presumivelmente uma referência à morte de Jesus, interpretada como a tentativa dos poderes malignos de destruí-lo.<sup>10</sup> O dragão é derrotado (Lc 1.18; Jo 12.31) e jogado na terra, onde ataca a mulher e o restante de sua descendência. A mulher parece personificar Israel: primeiro, o antigo Israel, do qual veio o Messias, e, depois, o novo Israel, constituído dos seguidores de Jesus. A visível mudança na referência é explicável no caso da mulher representar o crente, o remanescente fiel de Israel debaixo da antiga aliança (o tipo de pessoas fiéis descrito em Lucas 1-2, de quem veio João Batista e Jesus) e, então, em continuidade com este, o povo fiel de Deus sob a nova aliança.

Talvez seja difícil de compreender como a derrubada do dragão possa ser interpretada como a vinda da salvação e do reino Deus, mas o ponto é que o acusador do povo de Deus foi expulso do céu e já não pode mais prosseguir ali. Na verdade, há um preço a ser pago pela vitória. Pois a visão continua com uma narrativa de como os agentes do dragão sobre a terra se apropriam dela e impõem um regime totalitário, no qual os seguidores do Cordeiro são atacados e dominados, enquanto todo o mundo segue e adora a besta anticristã. Da mesma maneira que tivemos a imagem de Deus como um ser sobre-humano, também aqui a oposição a ele é descrita em termos sobre-humanos, só que dessa vez em termos de animais fantásticos, horrendos, em vez do aspecto humano.<sup>11</sup> A conclusão é que o aumento do sofrimento e da perseguição na terra se deve a tal invasão satânica.

Uma vez que é tão terrível aquilo que está para acontecer aos crentes, outra visão dos 144.000 é oferecida, dessa vez mostrando que eles chegaram em segurança

<sup>10</sup> Se 1Coríntios 2.8 se refere a poderes sobrenaturais em vez de capacidades terrenas, a passagem poderia fornecer um paralelo com o pensamento aqui veiculado, mas a interpretação não é segura.

<sup>11</sup> Compare-se com a forma como as forças malignas em Daniel 7 são representadas por animais extraordinários, considerando-se que as pessoas de Deus são representadas com aspectos "como os de homem".

ao céu. Isso confirma nossa interpretação dos 144.000 como sendo idênticos à grande multidão no céu em Apocalipse 7.9-17.

Também recebemos uma antevisão do que está por vir em três mensagens angelicais. A primeira deixa claro que ainda há oportunidade de as pessoas ouvirem o evangelho e se arrependem. Não obstante, quando as sete últimas pragas vierem, haverá um melancólico refrão para as pessoas que não se arrependem (Ap 16.9, 11). A oferta é acompanhada por advertências sobre o julgamento babilônico e pela ameaça de julgamento eterno.<sup>12</sup> Há uma visão isolada sobre uma verdadeira colheita de pessoas para o julgamento a ser feito pelo Filho do Homem;<sup>13</sup> o que parece ser novamente uma visão do fim último.

*As sete últimas pragas; a Babilônia e seu destino (Ap 15-18).* As sete últimas pragas, a serem derramadas de suas taças, são anunciadas. Enquanto isso, os crentes que não caíram na tentação da apostasia estão reunidos no céu e louvam a Deus por suas ações grandiosas e justas. As ações são entendidas como os julgamentos que um Deus justo fará (cf. Ap 16.5-7). Os juízos dessa vez são muito mais severos do que nas séries anteriores, contudo, eles não são identificados como o julgamento final, mas antes como advertências adicionais. Porém, apesar da intenção em induzir as pessoas ao arrependimento, os juízos falham nesse propósito. Tudo culmina, na verdade, no reagrupamento dos sobreviventes para a derradeira guerra contra Deus, no Armagedom. Um juízo final é lançado sobre a grande cidade aqui chamada de Babilônia, que parece simbolizar tanto Jerusalém quanto Roma, e, de fato, toda a terra.

Dois capítulos são dedicados a uma descrição do inimigo mortal de Deus, empregando a imagem de uma prostituta para expressar a tentação e o engodo exercido pelo mundo sobre as pessoas, levando-as a pecar. É na cidade, e nas pessoas afetadas por ela, que todo tipo de opressão e mal é praticado, inclusive o assassinato do povo de Deus. Dificilmente se encontraria uma descrição mais poderosa do que essa para se mostrar que o mundo é totalmente dedicado ao pecado e à impiedade.

*A vitória de Deus (Ap 19-20).* Apocalipse 19 celebra a vitória de Deus sobre tal sistema maligno e a recompensa do povo de Deus, na forma de um banquete do qual os crentes participam e onde os convidados também figuram como a noiva do Cordeiro.

O julgamento é descrito como um conflito entre o Líder divino e todos os povos que seguiram a besta e suas legiões. Resultando na derrota total destes

<sup>12</sup> O presente quadro de tormentos foi tirado da prática dos potentados orientais de torturar seus inimigos em público e, presumivelmente, de tripudiar de seu sofrimento. João usa a linguagem representativa da pior dor que conhecia e a amplifica ao infinito, afirmando que o sofrimento é “para todo o sempre”. Em um livro onde há tanto simbolismo, é inconcebível que essa linguagem seja tomada literalmente. O problema está antes em se compreender o que ela significa quando considerada com seriedade.

<sup>13</sup> Isso contrasta com o quadro de Marcos 13.27, onde só os eleitos serão reunidos pelo Filho de Homem, porém, ele julga os seus inimigos em Daniel 7.

últimos. No entanto, nenhuma batalha é descrita, e tudo o que ficamos sabendo é o anúncio da vitória e da derrota, e a morte de todos os participantes com a repugnante imagem dos inimigos derrotados, carniça para o repasto das aves.

Apocalipse 20 continua enigmático. Conforme se apresenta, o capítulo parece descrever a prisão temporária do dragão (Satanás), a fim de impedi-lo de enganar as nações durante mil anos (mas ele não fora completamente morto no capítulo 19 do Apocalipse?). Enquanto isso, os mártires retornam à vida e reinam com Cristo por, presumivelmente, o mesmo período. Então Satanás é libertado e engana as nações novamente — mas como isso é possível, uma vez que todo mundo morreu e somente o povo de Deus ressuscitou com Cristo? Uma outra batalha acontece, terminando com o julgamento dos oponentes a Deus e de todas as pessoas, incluindo as que haviam morrido e são agora ressuscitadas para enfrentar o julgamento final.

Uma interpretação mais ou menos literal deste milênio parece descartada devido aos problemas de se determinar de onde vêm as nações, e, ainda, porque um reino temporário de Cristo parece totalmente sem sentido. Conforme já sabemos, há muito paralelismo no Apocalipse, logo, a princípio, estamos presos a duas soluções possíveis. A tradicional defende que João volta mais uma vez ao começo: a prisão de Satanás é um aspecto da morte e exaltação de Cristo, o milênio, a época atual, e, por fim, desenrola-se uma batalha final desferida pelo mal, que leva à sua derrota — ou seja, a batalha em Apocalipse 19 e a destruição do mal na passagem 20.9-10 referem-se ao mesmo evento. Uma solução alternativa afirma que o milênio seria uma imagem antecipatória ou paralela da nova terra descrita adiante em termos notavelmente semelhantes, em Apocalipse 21-22.<sup>14</sup> Nenhuma das soluções está isenta de problemas, mas parece-me que a hipótese do reino milenar temporário é muito mais problemática e provavelmente deve ser retirada do debate.<sup>15</sup>

*A nova Jerusalém (Ap 21-22).* O restante do livro dedica-se principalmente a uma descrição da nova Jerusalém (em substituição à antiga), onde Deus morará com seu povo. A cidade é aparentemente equiparada à noiva do Cordeiro, sugerindo algo como aquela imagem em outras passagens nas quais a igreja seria uma mulher e os crentes, seus filhos. Nesse ponto, as figuras geográficas e arquitetônicas se destacam para descrever as condições em que o povo de Deus viverá. Os crentes não precisarão de um templo físico, porque Deus estará com eles; nem de luz física, porque Deus é a sua luz. Somente os inscritos no livro da vida poderão entrar.

Em Apocalipse 22.14-15, parece haver ainda pecadores fora da cidade. Essa poderia ser outra imagem da exclusão do novo mundo de Deus (uma imagem muito mais moderada do que a do fogo do inferno; cf. Ap 21.8), mas talvez seja

<sup>14</sup> Ver a discussão sobre essa hipótese em Howard Marshall, "The Christian Millennium", *EQ* 72 (July 2000), p. 217-35.

<sup>15</sup> A questão sobre se algum outro autor do NT acreditava em um milênio continua a ser debatida. Ver Seth Turner, "The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul", *JSNT* 25 (2003), p. 323-42.



agora somente um contraste entre os santos e os pecadores na terra, como parte do apelo para que as pessoas venham e recebam a água da vida, e assim se qualifiquem para entrar na cidade divina.<sup>16</sup>

O livro termina com uma ênfase adicional na iminência da vinda de Cristo. Embora coisas terríveis sejam esperadas à frente, a vinda de Cristo para libertar seu povo não tardará a ocorrer. Enquanto isso, o livro incentiva as pessoas para que venham e recebam a dádiva da vida eterna.

## TEMAS TEOLÓGICOS

Há uma riqueza de detalhes teológicos no Apocalipse, ao lado de inúmeras questões difíceis. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar no NT, difíceis problemas são propostos ao leitor moderno, em particular quando se procura conciliar o tipo de descrições apocalípticas de atuação divina no mundo com o ensinado em outras partes do NT.

**Estrutura: a geografia do Apocalipse.** O autor opera com um universo de três níveis, no qual Deus está no céu cercado por seus servos em adoração. No céu, Deus decide o que deve acontecer na terra. A terra é a arena de conflito entre os seguidores de Jesus e o mundo. Poderes sobrenaturais do mal podem cair ou serem lançados do céu para enganá-los e depravá-los. Sob a terra está o abismo, um lugar de cativeiro e castigo para tais poderes e os homens que se renderem a eles.

É uma representação padrão da literatura da época, mas mostra-se mais proeminente no Apocalipse do que em outras partes do NT. Para João a estreita relação entre céu e terra é de particular importância.<sup>17</sup>

**Tema principal.** O propósito do livro do Apocalipse é preparar o povo de Deus para o difícil futuro que o espera e lançar um apelo evangelístico àqueles que ainda não responderam ao testemunho cristão. Havia falhas na vida e no testemunho dos crentes aos quais o livro se dirige, estas precisariam ser sanadas para que fossem capazes de resistir aos tempos difíceis provocados pela perseguição e oposição do mundo pecador a sua volta e da religião estatal. O principal modo de o autor encorajá-los era usando os recursos da literatura apocalíptica, apresentando-lhes uma série de visões capazes de oferecer uma compreensão do modo de atuação divina no mundo. O objetivo era assegurar os crentes de que, embora houvesse martírios, Deus faria justiça a seu povo, julgando seus oponentes, procurando adverti-los para que se arrependessem antes que fosse tarde demais, ou julgando-os no final por sua oposição. Ao mesmo tempo, existe a promessa de que o futuro haverá uma estreita ligação com Cristo, que conduzirá seu povo para

<sup>16</sup> O que é justificado pelo fato de a água da vida (Ap 22.1) já estar disponível aqui e agora (Ap 22.17).

<sup>17</sup> Ver Paul S. Minear, "The Cosmology of the Apocalypse", in *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*, ed. William Klassen and Graydon F. Snyder (Londres: SCM Press, 1962), p. 23-37.

a cidade divina e os tomará para si, como um noivo recebe uma noiva. O livro é assim uma poderosa declaração de esperança fundada na soberania do Deus que se revelou em Jesus.

**Deus e seu poder.** Analisando em detalhes o desenvolvimento do tema, perceberemos inicialmente que Deus é descrito como um criador poderoso e um potentado, cujo trono domina a cena divina. Já notamos como a descrição de Deus e de Cristo é a de figuras tremendamente poderosas, sobre-humanas, mas ela se equipara às descrições das forças adversárias. Desse modo, embora se possa argumentar que João apresenta um Deus viril, ao qual faltam os aspectos da graça, até mesmo da modéstia, encontrados em outros lugares do NT, parece que isso, por outro lado, faz parte da imagem apocalíptica em que se pretende apresentar a natureza cósmica da luta. Nas passagens que utilizam essa imagem, Deus pode parecer distante e separado de seu povo, mas, apesar disso, continua sendo para os crentes o “nosso Deus” (Ap 7.12). No quadro em que aparece com seu povo, ele é representado como um Deus que enxuga suas lágrimas, como uma mãe ou ama carinhosa (Ap 21.4). O que se equipara com a descrição do Cordeiro que age como um pastor atencioso para com seu povo (Ap 7.17). Porém, no contexto da opressão experimentada e temida pela igreja, é natural e essencial a ênfase em sua onipotência e no controle último da história.

A resposta adequada para um tal Deus e para o Cordeiro é a adoração. O que ocorre continuamente em sua presença no céu deve ser compreendido como um paradigma para os crentes na terra, em contraposição à tentação de adorar os governantes deste mundo.

**Jesus Cristo, Messias e testemunha.** De igual centralidade ao lado de Deus, encontramos Cristo, descrito em vários papéis retirados do messianismo do AT, ou seja, como o Messias, o Filho do Homem, o Leão de Judá, mas também e sobretudo como Cordeiro imolado, um título surpreendentemente usado para ele vinte e seis vezes no livro. Na metáfora do Cordeiro também podemos encontrar a imagem messiânica, mas aqui o fato de o Cordeiro ter sido morto (Ap 5.6, 12; 13.8; cf. Ap 12.11) evoca uma poderosa imagem de sacrifício. Como em outras passagens do NT, Jesus foi ressuscitado dos mortos e exaltado, mas ainda apresenta as marcas da morte, um símbolo de que a eficácia de seu sacrifício persiste eternamente. A mesma linguagem empregada para Deus é usada para Cristo: assim como Deus, ele é o primeiro e o último. Desse modo, o Cordeiro não só é o ser mais elevado depois de Deus, o único qualificado para abrir o livro que guarda os planos futuros de Deus, mas ainda está no nível de Deus, a quem se refere como “meu Pai” (Ap 2.27; 3.5, 21; cf. Ap 1.6; 14.1). Ele é louvado e adorado da mesma maneira que Deus, os dois compartilham o mesmo trono (Ap 22.1, 3) e muitas vezes são citados juntos (Ap 5.13; cf. Ap 12.10). A cristologia do Apocalipse, portanto, equipara-se às melhores no NT em relação ao *status* atribuído a Jesus.

Jesus é ainda descrito como a testemunha fiel, uma expressão também usada para Antipas, o mártir (Ap 2.13). Ele deu o exemplo da fidelidade até a morte.

Quando se utiliza uma expressão literal para Jesus, este aparece como uma vítima da violência, e não como um de seus praticantes. Uma imagem guerreira lhe é atribuída (Ap 19.11-16), mas não há nenhum relato em que esteja engajado num combate. É notável que, enquanto se pode dizer que Deus inflige horrendos desastres naturais sobre as pessoas, Cristo não luta contra elas.

**O Espírito Santo; os anjos.** O papel do Espírito é muito menos central. Já observamos o caráter incomum da referência aos sete espíritos (Ap 1.4; 3.1; 4.5; 5.6), que parecem ter a mesma função que o Espírito único de Deus apresenta em outros textos. Os espíritos estão ao redor do trono de Deus, mas também são enviados ao mundo. Aparentemente a idéia de anjos cercando Deus e saindo para cumprir suas ordens foi transferida para o Espírito. O Espírito é proeminente na parte inicial do livro como aquele que fala às sete igrejas e lhes transmite as promessas de Deus (Ap 2.7; cf. Ap 14.13; 22.17),<sup>18</sup> mas, por outro lado, o Espírito não desempenha nenhum papel na ação do livro.<sup>19</sup>

Os anjos, no entanto, são muito importantes. Nenhum outro livro do NT contém tantas referências a eles.<sup>20</sup> Eles dominam o livro, agindo como mensageiros que transmitem a revelação aos seres humanos, como arautos e executantes das sucessivas séries de julgamentos e, em outras situações, como agentes de Deus.

Um papel particular é cumprido pelos sete anjos que são os destinatários das cartas às sete igrejas. Em geral se diz que eles seriam os duplícies celestes das igrejas, mas seu papel na comunicação das mensagens, cuja forma de tratamento é da segunda pessoa do singular (e, portanto, a carta poderia se dirigir ao anjo ou à congregação como um todo), é obscuro. É significativo que todas as cartas terminem com declarações dirigidas diretamente aos membros das congregações.

**As forças do mal.** Em oposição a Deus e seus agentes, temos as forças do mal. O que poderíamos chamar o bestialógico do Apocalipse é tão complicado quanto a sua angelografia. A principal força maligna é o dragão, pseudônimo de Diabo e Satanás (Ap 12.9 e 20.2 mostram a identificação), que é o instigador da ação contra Deus. O dragão não surge antes da visão da mulher com a criança (Ap 12.3). Ele participa de uma batalha no céu contra Miguel, é derrotado e lançado à terra, parando de acusar o povo de Deus diante do Senhor, mas pode agora perseguir a igreja na terra. Seus aliados são descritos como dois animais selvagens ou “bestas”, diabolicamente inspirados para imitar o poder de Cristo e (no caso do segundo animal) o papel de seus profetas. Ao lado dos dois animais, o dragão exerce um poder totalitário sobre o mundo. Como Deus, estes possuem impressionantes agentes sobrenaturais às suas ordens. Apesar de tudo, os três permanecem sob o controle de Deus: com frequência, a locução verbal “foi dado” é usada para expressar a permissão concedida por

<sup>18</sup> Aqui se devem incluir as referências ao Espírito em relação à profecia (Ap 19.10; 22.6).

<sup>19</sup> Outros usos do termo referem-se a espíritos malignos ou a João estar “em espírito”, isto é, ser capaz de entrar no céu e ver o que se passava por lá.

<sup>20</sup> Dos 175 usos do termo no NT, 67 estão no Apocalipse.

Deus (por exemplo, Ap 6.2, 4, 8, 11).<sup>21</sup> O mundo que eles criam está em oposição a Deus e suas testemunhas, e, desse modo, caracteriza-se por seu papel de perseguidor. Ao mesmo tempo, porém, esse mundo é firmemente condenado por seu modo de vida, conforme descrito em Apocalipse 18, onde o mundo é caracterizado como a antiga Babilônia, uma cidade que se desenvolveu não apenas no comércio, mas também na violência e no ateísmo, e especialmente em seus ataques ao povo de Deus. Não seria difícil perceber a Roma dos cézares desse modo.

**A igreja.** Nessa situação, temos os seres humanos nitidamente divididos em dois grupos, os que seguem o Cordeiro e os que sucumbem à sedução e tentações das forças satânicas. Mas os membros dos dois grupos não são determinados por decreto divino. Há, então, chamados para que os descrentes se arrependam, e tudo indica que esses chamados sejam de fato sinceros. Da mesma forma, indica-se a existência do receio de que as pessoas nas congregações possam sucumbir a apostasia: o livro provavelmente não precisaria ser escrito se o perigo não fosse real. Ao mesmo tempo, os seguidores do Cordeiro são selados por Deus antes da ocorrência dos julgamentos. Seus nomes estão escritos no livro da vida (Ap 13.8; 17.8) desde a fundação do mundo.<sup>22</sup> No entanto, em Apocalipse 3.5, a referência aos nomes não apagados do livro da vida sugere que alguns nomes podem ser apagados. Deparamo-nos com a familiar tensão no NT entre a advertência para perseverar e as garantias de proteção divina, tensão que não deve ser amortecida em favor de uma perseverança garantida ou de uma tímida incerteza.

Por conseguinte, a coisa mais importante é que os crentes devem vencer ou prevalecer, no sentido de que devem enfrentar a tentação e a perseguição, e resistir a ambas com sucesso. Para João é necessário não apenas ser crente, mas também superar as tentações à incredulidade. O verbo “crer” está ausente no Apocalipse, mas o adjetivo “fiel” é usado para Jesus (Ap 1.5; 3.14; 19.11) e para os crentes (Ap 2.10,13; 17.14).

Isso sugere que os cristãos pensavam em si mesmos como um gueto cercado por forças hostis, talvez vendo isso como um destino quase inevitável, como a experiência dos judeus na Alemanha nazista e em seus aliados. É um mundo no qual não pode haver acordo com os caminhos do pecado e da impiedade.

João contempla congregações de diferentes regiões.<sup>23</sup> A principal tarefa das igrejas parece ser testemunhar a Jesus, e o conteúdo de sua mensagem é a palavra de Deus testemunhada por Jesus Cristo (cf. Ap 1.2). A igreja tem, desse modo, uma tarefa missionária. Dentro das congregações os profetas são ativos, sendo João seu melhor exemplo (Ap 1.3; cf. Ap 22.9), mas podem surgir falsos profetas ao lado dos verdadeiros (Ap 2.20). Nenhum outro profeta, a não ser “Jezabel”, é

<sup>21</sup> Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002), p. 32.

<sup>22</sup> Em Apocalipse 13.8, não fica claro se essa expressão se refere à morte do Cordeiro ou à inscrição dos nomes no livro. Em Apocalipse 17.8, ela certamente indica a inscrição.

<sup>23</sup> O número sete deve simbolicamente representar um número indeterminado de igrejas.

nomeado nas sete cartas, mas o caráter profético do testemunho da igreja fica bem claro depois (Ap 11.18; 16.6; 18.24). Também há referência aos “apóstolos” (os falsos em Ap 2.2), que estão juntos com os santos e os profetas em Apocalipse 18.20. Tais apóstolos deveriam ser diferenciados dos doze apóstolos (Ap 21.14). Percebem-se ecos da linguagem do batismo e da ceia do Senhor, mas nenhuma referência direta (Ap 3.20; 7.14; 22.14).

**A ação.** Agora que consideramos os principais atores, podemos perguntar o que eles fazem. Temos uma descrição de um mundo ímpio girando em torno de si mesmo, sem pensamentos para Deus, rejeitando o testemunho dos crentes ao evangelho e levando estes para a morte. Mesmo os judeus, ou alguns deles, podem ser caracterizados como uma sinagoga do Satanás. O mundo está aberto a influências do mal e é dominado por elas. Mas a principal ação é a de Deus, quem determina vários juízos sobre o mundo em razão de seu mal. O corpo do livro descreve várias séries de desastres terríveis que acontecerão ao mundo, algumas mais facilmente concebíveis para as mentes modernas, outras apresentadas de um modo que desafia a imaginação. Existem fortes elementos sobrenaturais ao longo do livro, sendo difícil determinar o limite entre o que deve ser interpretado literalmente e o que só pode ser simbólico. Os desastres parecem ter o caráter de advertências premonitórias, avisando as pessoas sobre o julgamento final e pretendendo despertá-las para a terrível condição em que cairão, caso não se arrependem. Porém, pouco sabemos, se tanto, sobre o seu fim.<sup>24</sup> O livro culmina num julgamento final em que as forças do mal e os que não lhe resistiram são destruídos.

A natureza do julgamento final é retratada com diferentes tipos de imagens. Em sua grande maioria as imagens são de destruição e morte; num certo ponto há um lago de fogo no qual o diabo e seus comparsas são atormentados dia e noite, e para sempre (Ap 20.10). Aqueles cujos nomes não estão no livro da vida também são lançados ali (Ap 20.15). Embora não esteja explicitamente dito que estes últimos serão atormentados do mesmo modo, é uma conclusão justa que isso também se aplique a eles. Então, a questão que se impõe é se essa é a idéia dominante, ou se são, como parece mais provável, as imagens de morte e destruição que definem o discurso.<sup>25</sup>

Igualmente, o destino final do povo de Deus é descrito com imagens variadas. As pessoas são convidadas para o banquete de casamento do Cordeiro, mas a noiva e os convidados são as mesmas pessoas. Há uma cidade santa que é comparada a uma noiva e que parece identificada com a noiva (Ap 21.2,9,10). A cidade localiza-se numa nova terra e não no céu, e uma vez que Deus e o Cordeiro estão na

<sup>24</sup> É tema de debate se a possibilidade de arrependimento é de fato contemplada. Ver a discussão, com a conclusão em favor do verdadeiro arrependimento em Apocalipse 11.13, em Osborne, *Revelation*, p. 433-35. Mas isso não significa que todo indivíduo é visto como se arrependendo, conforme Richard J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 139-40, claramente observa.

<sup>25</sup> O tormento literalmente eterno e a morte/destruição são incompatíveis entre si.

cidade, parece que a terra e o céu se uniram. A descrição da cidade é fortemente simbólica, aproveitando motivos das Escrituras. Dentro dela está a árvore da vida, que os habitantes originais do Jardim do Éden não comeram, mas cujo fruto agora está lá para ser colhido. Com a descrição da cidade, é possível a João falar da área fora dela, onde santos e pecadores estão: os primeiros podem entrar, mas os segundos são excluídos. A imagem é compatível em aflição com a imagem dos pecadores no lago de fogo. As possibilidades seriam ou que se trata de duas imagens diferentes para a realidade crucial do julgamento, ou possivelmente que a diferença entre o fora e o dentro não seja espacial, mas temporal, entre o “agora”, quando as pessoas de fora podem responder ao evangelho, e o “porvir”, quando aqueles que responderam de modo efetivo entram na cidade.

Para João, essa ação acontecerá logo (Ap 1.1; 4.10). As palavras finais do livro enfatizam que Jesus estaria vindo em breve (Ap 22.20). O livro, portanto, compartilha a convicção geral do NT de que o fim não estava tão distante. O que certamente não estava tão distante era o tipo de sociedade humana descrita no livro, em cuja história podem ser vistos os pecados e seus juízos, o testemunho da igreja e os ataques contra ela, os fracassos da igreja e as tentativas de reformá-la. Mas o tempo do fim permanece desconhecido.

## CAPÍTULO 23

# O EVANGELHO, AS EPÍSTOLAS E O APOCALIPSE DE JOÃO



O principal testemunho para o que em geral é chamada de teologia joanina é o próprio Evangelho. Suas relações mais estreitas são com as Epístolas de João, e ninguém duvida que esses documentos estejam bastante relacionados. Contudo, um problema é proposto pelo livro do Apocalipse: ele se destaca em função de seu gênero, pois é *sui generis*. Antes de podermos situar a teologia joanina em relação ao restante do Novo Testamento, precisamos discutir brevemente as relações teológicas entre os seus prováveis componentes.

### O EVANGELHO E AS EPÍSTOLAS DE JOÃO

---

Conforme vimos, a tendência atual é atribuir o Evangelho e as Epístolas a autores diferentes, muitas vezes acompanhando hipóteses sobre o desenvolvimento de uma comunidade joanina e suas diversas fases. Mesmo que diferentes autores estivessem envolvidos, existe, de qualquer modo, uma verdadeira identidade teológica entre João e 1-3João, desde que tenhamos em mente os diferentes propósitos e gêneros dos escritos. Eles compartilham um vocabulário e um estilo teológicos comuns.

O Evangelho é mais rico em sua teologia do que 1João, não somente por sua maior extensão, mas também por causa da riqueza de imagens que usa e a amplitude das questões discutidas. 1João tem um foco bem mais estreito, sendo muito direcionado às coisas que podem dar errado dentro da igreja e, por isso, concentra-se essencialmente nas questões sobre a negação de Cristo, a afirmação de impecabilidade, a falta de amor fraterno e as revelações espirituais duvidosas. Mas, como resultado dessas preocupações, ele exhibe uma teologia positiva e um modo de vida apropriado a seus leitores. Podemos, com certeza, entendê-lo como

uma aplicação da teologia encontrada no Evangelho a problemas específicos, desenvolvendo-a assim de forma adequada.

A epístola começa com uma declaração cristológica que repercute o prólogo para o Evangelho, estabelecendo a realidade da revelação do Verbo da vida, identificada implicitamente com Jesus. Até aí, não há nenhuma sugestão de haver problemas nessa área. Em seguida, uma seção trata da importância de não incorrer em pecado e do perigo de se negar que determinado comportamento seja pecaminoso. A vida cristã é entendida como uma vida de comunhão com Deus e Cristo, caracterizada positivamente pela obediência aos mandamentos de Cristo. O tom é de encorajamento a não pecar, associado à promessa positiva de que o pecado na vida dos crentes é perdoado por Deus em resposta à intercessão de Cristo. O quadro é coerente com o do Evangelho, no qual a vida cristã é descrita em termos de uma relação espiritual de habitação conjunta e onde se espera que os discípulos sigam os mandamentos de Jesus (Jo 13.34; 14.15,21; 15.10-12). Mas o perigo de se incorrer em pecado recebe mais atenção aqui do que no Evangelho.

O mandamento específico em questão é o do amor pelos outros crentes, simplesmente um desdobramento do mandamento básico de se amar uns aos outros. O ensino sobre o mundo remete-se ao Evangelho, no qual o mundo é a esfera da vida humana caracterizada pelas trevas e pelo pecado, mas, ainda assim, é o objeto de interesse amoroso de Deus. Encontramos o mesmo tipo de linguagem essencialmente dualista no Evangelho e nas epístolas.

Uma nova característica é a advertência sobre os anticristos (1Jo 2.18) que não é está indicada no Evangelho. O Evangelho e a Primeira Epístola estão familiarizados com a atividade do diabo como governante deste mundo, mas apenas a segunda traz os conceitos de anticristos que negam Cristo. Podemos ainda mencionar aqui o conceito do pecado que leva à morte, geralmente identificado à apostasia: aqueles que expressamente negam o Salvador não podem ser salvos. A estreita ligação entre tal pecado e o pertencer ao mundo está registrada em 1João 5.18-19.

Na seqüência é apresentado o principal ponto da cristologia. Como vimos, há um debate sobre se João está se referindo simplesmente à negação judaica de que Jesus é o Messias ou à negação de que o Filho de Deus de fato se encarnou. Encontramos a advertência de que os que rejeitam Jesus como o Filho de Deus rejeitam igualmente o Pai (conforme Jo 5.23). Se aceitarmos que no Evangelho a identidade de Jesus como Messias está relacionada de perto a uma interpretação do messiado em termos de filiação divina (cf. Jo 1.49; 10.24/36; 11.27; 20.31), concordaremos então que o tipo de negação encontrada em 1João poderia ser em essência o mesmo repúdio a Jesus. O Evangelho e a Primeira Epístola foram preparados para usar a designação *Deus* para Jesus (Jo 1.1; 20.28; 1Jo 5.20).

A interpretação da morte de Cristo em 1João tem sido considerada diferente da do Evangelho, mas se trata de uma idéia que repousa sobre uma distorção do ensino no Evangelho. A primeira epístola deposita mais ênfase no caráter sacrificial da morte de Jesus (1Jo 2.2; 4.10), mas assim o faz no contexto do mesmo



ensinamento do Evangelho de que a morte de Jesus é uma expressão do amor divino (1Jo 4.10), em que Jesus carrega o pecado (1Jo 3.5) e oferece sua vida por nós (1Jo 3.16). Em ambos os escritos o sangue de Jesus é significativo, ainda que o motivo seja desenvolvido de formas diferentes.

A primeira Epístola de João não menciona a ressurreição de Jesus, embora admita que ele esteja no céu e em contato com o Pai (1Jo 2.1), e que os crentes podem manter uma relação espiritual com ele.

As declarações sobre a unção com o Espírito expressam o ensino do Evangelho a respeito do Espírito que é dado aos crentes (Jo 7.39; 20.22), usando uma nova metáfora (1Jo 2.20, 27).<sup>1</sup>

O tema da santificação dos crentes (Jo 17.17; 1Jo 3.3) não é desenvolvido no Evangelho ou na epístola, mas, enquanto o Evangelho nada discute sobre o pecado dos seguidores de Jesus, a epístola se ocupa do problema. Esse é um nítido caso de desenvolvimento para se tratar de uma situação contingente. A esperança futura de que os crentes serão como Cristo também é nova, mas ela pode ser deduzida das declarações em João 17, onde Jesus fala dos discípulos que estão com ele, vendo sua glória e recebendo a glória que o Pai lhe deu (Jo 17.20-24).

O fato de que Deus guarda e protege os crentes é comum a ambos os escritos (Jo 10.28-29; 1Jo 5.18).

Em tudo isso, o autor da epístola mantém a linguagem teológica do Evangelho. Eu não consigo perceber qualquer ponto importante do qual o evangelista pudesse discordar com veemência: "Não, isso não está certo". Dentro da estrutura de pensamento admitida pelo Evangelho, a epístola desenvolve uma aplicação apropriada e contingente da mesma teologia básica.

Assim, o que defendemos com firmeza aqui é o fato de as diferenças entre o Evangelho e a Epístola serem apenas do tipo que se poderia esperar surgir, dentro de uma estrutura teológica que é essencialmente a definida pelo Evangelho.<sup>2</sup> Podemos, então, usar em conjunto o Evangelho e as Epístolas para uma comparação entre a teologia joanina e a doutrina de outras partes do NT.

## O APOCALIPSE DE JOÃO

***O Apocalipse e a literatura joanina.*** A relação do Apocalipse com o Evangelho e as Epístolas é problemática. Não é impossível que um mesmo autor pudesse se expressar de modo diferente conforme a ocasião o exigisse,<sup>3</sup> mas as consideráveis

<sup>1</sup> Ela é usada para os crentes em 2Coríntios 1.21.

<sup>2</sup> Aqui, como em outros confrontos teológicos, é importante sublinhar que não estamos negando a existência de sutis diferenças entre a expressão e o conteúdo dos documentos, as quais exigiriam um completo tratamento por tópicos. Nós simplesmente estamos afirmando que há uma identidade teológica essencial entre os textos, identidade que, em nossa opinião, não é posta em questão por quaisquer dessas diferenças.

<sup>3</sup> Conforme Grant R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002), p. 2-6.

diferenças no modo de pensar parecem excluir essa possibilidade.<sup>4</sup> A questão seria, antes, se existe uma afinidade profunda que aproxime mais o Apocalipse do Evangelho e das Epístolas de João do que de outros escritos do NT. Em nível mais profundo, naturalmente, há uma interpretação cristã da realidade que é compartilhada por todos os autores do NT. Tal interpretação é constituída pela compreensão de Jesus como alguém que é um com Deus, o Pai, e como o Salvador dos crentes em relação ao pecado, a fonte da esperança de ressurreição e de uma nova vida. Tal interpretação une os vários livros do NT, de forma que todos reflitam um conjunto comum de crenças nucleares. Mas, dentro dessa unidade de expressões teológicas diversas, surge a questão das ligações mais estreitas: o Apocalipse está mais próximo dos escritos joaninos do que de qualquer outro texto? Onde ele se localizaria num mapa teológico?

O principal problema é o gênero e o conteúdo apocalípticos do último livro, que nitidamente o distingue do Evangelho e das Epístolas. Semelhante caráter une o livro estreitamente às tradições encontradas nas seções apocalípticas dos Evangelhos Sinóticos, em 2 Tessalonicenses e em outros lugares. Os textos foram evidentemente importantes em determinadas regiões da igreja primitiva nos tempos críticos da guerra judaica e com o aumento da perseguição no século I. O desenvolvimento de tais temas parece ser dominante no livro. Não obstante, é perfeitamente concebível que semelhante modo de pensar pudesse coexistir com outros modos, talvez em diferentes locais durante certo tempo, dependendo da intensidade das pressões externas.

Um exemplo específico de tal coexistência é oferecido por Wilbert Francis Howard, que compara dois hinos representativos de dois tipos de perspectiva cristã. Ele chamou a primeira concepção de “misticismo cristão”:

Abra, Senhor, meu ouvido interior  
 E ordene meu coração a se alegrar.  
 Ordene meu secreto espírito a ouvir  
 Tua voz confortadora.  
 Jamais encontrado no furacão,  
 Ou onde os terremotos abalam,  
 Calmo e silencioso é o som,  
 O sussurro da Tua graça.

A segunda perspectiva ele denominou de “apocalíptica judaica concentrada”:

Vem Tu, Conquistador das nações,  
 Surge agora em Teu cavalo branco.

<sup>4</sup> Ver Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John* (Waco, Tex.: Word, 1984), p. 35-73 (cf. Stephen S. Smalley, *Thunder and Love: John's Revelation and John's Community* [Milton Keynes: Nelson Word, 1994]), que defende a composição do Apocalipse por João, o apóstolo, e do Evangelho e das Epístolas por um de seus seguidores.

Terremotos, provações e desolações  
 Significam que Teu reino está próximo.  
 Verdadeiro e fiel!  
 Faça aqui o Teu domínio.

O interesse dessas citações deriva-se do fato de serem compostas pelo mesmo autor, Charles Wesley, datadas de 1742 e 1759, respectivamente.<sup>5</sup> Howard usou o exemplo para argumentar que, da mesma forma, Jesus combinou misticismo e escatologia em seu ensino. Podemos usar o mesmo argumento para afirmar que semelhante combinação poderia ser encontrada na perspectiva de um único autor do NT ou dentro de uma única escola teológica cristã.<sup>6</sup> Portanto, não é impossível que o Apocalipse possa ser acomodado dentro da ampla gama do cristianismo joanino. Ao lado do rio principal da teologia joanina, visto no Evangelho e nas Epístolas, podemos ter um outro afluente, através do qual o pensamento apocalíptico foi alimentado.

Seria, portanto, justificado afirmar que o Apocalipse está mais à vontade dentro do cristianismo joanino do que estaria em qualquer outro lugar? A alternativa seria afirmar que o Apocalipse pertence a outro lugar devido a sua principal inspiração, mas que ele também foi influenciado secundariamente pelas idéias joaninas.<sup>7</sup>

Várias características comuns podem ser observadas. Primeiro, a designação de Cristo como o Cordeiro de Deus, que domina o Apocalipse, repercute João 1.29,36 (cf. Atos 8.32; 1Pe 1.19). Em ambos os casos a imagem é de um animal sacrificial. Mas deve-se admitir que aqui se encerram as semelhanças. Duas palavras gregas diferentes são usadas, *amnos* em João e *arnion* em Apocalipse (também usada para rebanho de Cristo em Jo 21.15), sendo que a primeira significa um animal novo, enquanto que a segunda pode ser usada para um animal adulto (Ap 13.11). Além disso, nas duas referências em João, a expressão é “o Cordeiro de Deus”, ao passo que no Apocalipse o termo é usado no absoluto: “um/o cordeiro”. Por fim, o termo é marginal na cristologia do Evangelho, embora seja usado para fazer uma observação teológica significativa sobre a morte de Jesus. Outros termos são mais significativos, enquanto que no Apocalipse ele é uma categoria central. A importância e o significado do termo no Apocalipse são, desse modo, bastante distintos.

<sup>5</sup> Wilbert Francis Howard, *Christianity According to St. John* (Londres: Duckworth, 1943), p. 201-4.

<sup>6</sup> Poderíamos ainda comparar a coexistência dos dois tipos de pensamento dentro da teologia e pregação de grupos contemporâneos como os Irmãos Cristãos [Christian Brethren], que tradicionalmente combinam a intensa espiritualidade centrada na morte de Cristo, em seu culto de partir o pão, e o seu dispensacionalismo. Eles não vêem nenhuma incongruência entre os dois, pois encontram ambos nas Escrituras.

<sup>7</sup> Comparar como Hanna Stettler, *Die Christologie der Pastoralbriefe* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998), p. 325-28, encontrou influências da tradição joanina nas Epístolas Pastorais.

Uma outra ligação encontra-se no uso do título “o Verbo de Deus” para Cristo em Apocalipse 19.13, repercutindo e ampliando do uso de “Verbo” em João 1.1-14 e 1João 1.1-4. Essa designação para Cristo não é usada em outro lugar no NT. Mas novamente há diferenças significativas. Em João e 1João o termo é usado de forma proeminente no início dos textos. Em João, ele é usado no absoluto, ao passo que no Apocalipse é qualificado, “o Verbo de Deus” (cf. 1Jo 1.1, “o Verbo da vida”). Não fica claro se o rico contexto, necessário para se compreender o uso de “Verbo” em João 1, também é exigido em Apocalipse 19.

Ainda outra ligação importante é o uso das declarações “eu sou” (Ap 1.17; 2.23; 21.6; 22.13,16), mas os predicados no Apocalipse são diferentes daqueles no Evangelho. Contudo, deve-se notar o fato de o uso de “eu sou [ele]”, que parece ser uma auto-afirmação divina no Evangelho, ocorrer de forma paralela no Apocalipse, com o uso de “eu sou o Alfa e o Ômega, [...] aquele que é, que era e que há de vir”, que é a linguagem usada por Deus (Ap 1.8).

Em quarto lugar, a linguagem empregada para conotar a salvação também tem ligações com uso joanino. O termo “vida” é extensamente usado em ambos os livros, mas também é muito utilizado ao longo do NT para ser considerado distintivo. O uso metafórico de “água” para salvação é encontrado em João e no Apocalipse, tematicamente no primeiro (Jo 4; 7.38) e ocasionalmente no segundo (Ap 7.17; 21.6; 22.1,17), mas não é encontrado em outros lugares; o termo metafórico relacionado “sede” é comum a ambos os livros (Jo 4.13-15; 6.35; 7.37; Ap 7.16; 21.6; 22.17). Apocalipse não usa “pão”, mas tem a imagem do maná (Ap 2.17; cf. Jo 6.31, 49). Ambos os livros são notáveis no uso de uma gama de imagens para descrever a salvação e as bênçãos dadas ao povo de Deus, mas o fazem cada qual a seu modo. A imagem de Cristo chegando à porta e comungando à mesa com o crente (Ap 3.20) não é diferente da imagem da morada usada em João (Jo 14.23).

Mas também existem diferenças. Embora o uso de “Pai” para se referir a Deus seja de importância central em João, o termo é usado apenas cinco vezes no Apocalipse e sempre qualificado como o Pai de Cristo (Ap 1.6; 2.28; 3.5, 21; 14.1). A combinação “Senhor Deus” é comum no Apocalipse, mas não aparece em João (ver, porém, Jo 20.28), assim como também o adjetivo “todo-poderoso” (*pantokratōr*), que é característico do Apocalipse (nove vezes; no restante do NT somente em 2Co 6.18). A descrição predominante de Deus é a de um poderoso potentado sentado em seu trono (outro conceito característico), um quadro que é determinado pela natureza visionária do livro e pela necessidade de enfatizar a soberania de Deus sobre as forças do mal.

O Espírito Santo age principalmente como transmissor das mensagens divinas no Apocalipse (Ap 2.7; 14.13; 22.17), e também há a referência incomum a “os sete espíritos” (Ap 1.4; 3.1; 4.5; 5.6), que são possuídos por Cristo (Ap 3.1). O Espírito evidentemente transmite mensagens a João como profeta, e isso corresponde à definição dada em outras partes do NT.

Tanto no Evangelho quanto no Apocalipse, há a consciência da ameaça de perseguição à igreja que poderia levar à morte (Jo 15.18-16.4), mas o tema é quase

incidental no Evangelho quando comparado com sua centralidade no Apocalipse. O termo “mundo” não desempenha um papel significativo enquanto entidade teológica no Apocalipse, e o desenvolvimento detalhado dos juízos de Deus sobre os rebeldes e a sociedade descrente não encontra paralelo no Evangelho, que fala simplesmente de julgamento. O Evangelho não apresenta as descrições apocalípticas do que vai acontecer no futuro, o que também o distingue dos Evangelhos Sinóticos.

Os pontos acima são suficientes para mostrar que existem características fundamentais da teologia joanina no Apocalipse, mas que são usadas num livro que tem um conjunto de interesses expresso de forma muito diferente. De qualquer modo, há também o fato significativo de que o autor do Apocalipse é chamado de João, e a melhor explicação para tal característica, no contexto das tradições primitivas sobre os escritos joaninos, é que existe uma certa associação entre o Apocalipse, o Evangelho e as Epístolas.<sup>8</sup>

Provavelmente deveríamos ser cautelosos sobre tentar produzir uma síntese significativa entre o material do Apocalipse e o do Evangelho e das Epístolas, a fim de determinar uma “teologia joanina” como um subgrupo identificável e coerente dentro da teologia dos cristãos primitivos. Simplesmente não sabemos até que ponto a perspectiva expressa pelo Apocalipse foi compartilhada pelo(s) autor(es) do Evangelho e das Epístolas, e vice-versa. O que propomos, no entanto, é neste momento fazer uma breve comparação do Apocalipse com o restante do NT, deixando-a como uma parte da nossa subsequente comparação entre teologia joanina e os Evangelhos Sinóticos, Atos e Paulo (capítulo seguinte).

**O Apocalipse e o restante do Novo Testamento.** Como podemos dar conta da teologia de Apocalipse e perceber sua relação com o restante do NT? A característica mais notável do livro é o uso do aparato apocalíptico. A situação das igrejas é interpretada em termos de um choque com as forças do mundo, inspiradas por Satanás e engajadas na perseguição dos seguidores do Cordeiro. As forças reunidas contra a igreja são mundiais e cósmicas, e não existe esperança humana de sobrevivência. A ameaça de sofrimento e martírio cresce imensamente e toma o horizonte. Assim, parte da mensagem do livro é advertir contra a tentação à apostasia e encorajar a perseverança até a morte, garantindo aos ameaçados crentes que Deus está do seu lado, e que uma recompensa divina lhes está assegurada desde que continuem sendo fiéis. Ao mesmo tempo, fica claro que as forças formadas contra os crentes serão julgadas por Deus e, no final, totalmente destruídas. O julgamento dos opressores representa uma parte necessária da vitória e justificação que Deus trará a seu povo. É depositada uma grande ênfase sobre a obstinada resistência dos opressores em se arrependem, apesar de toda a dolorosa advertência. A conclusão é que Deus é mais poderoso do que os opressores e, desse modo, os crentes podem ter certeza da vitória final.

<sup>8</sup> Resta a questão se o Apocalipse tem ligações teológicas mais estreitas com qualquer outra parte do Novo Testamento. Eu não encontro nenhuma clara indicação sobre isso.

A compreensão da situação do momento através de categorias apocalípticas pode ter sido a única opção viável para uma igreja que se sentia subjugada e ameaçada. Se ocorreu de fato uma intensa perseguição (em especial por parte do Estado) naquele momento ainda é um ponto em discussão, mas parece claro que o quadro mais antigo, o de uma perseguição mundial para o extermínio, não pode ser provado. Ainda é apresentada uma situação evidente de separação entre a igreja e a sociedade a sua volta, com seus valores ímpios, e um sentimento correlacionado de rejeição e oposição, que colocava em perigo a vida dos crentes.

Tal resposta seria diferente da de outros autores cristãos primitivos, capazes de descobrir caminhos diferentes do apocalíptico? A linha apocalíptica está presente nos Evangelhos Sinóticos, com sua consciência da guerra judaica contra Roma, e os efeitos daquele tempo de temor não devem ser subestimados. Essa linha ressurgue em outras partes, mesmo que brevemente (1-2Ts; 1Co 15; 2Pe; Jd).

Como, então, o Apocalipse se situa em relação ao ensino apocalíptico de outras passagens do NT? Reunindo o material dos Evangelhos Sinóticos, em particular Marcos 13 e Q, temos uma narrativa que começa com a ameaça de destruição do templo e sua relação com o cumprimento de tudo o que foi profetizado, ou seja, o fim do mundo. O quadro que se desdobra é de anarquia e desordem mundial. Paradoxalmente, talvez também haja o quadro no material Q (Lc 17; Mt 24) das pessoas do mundo continuando sua vida cotidiana, como se não houvesse nenhuma questão e nenhum Deus a quem devam responder. Haverá ataques aos cristãos, apesar dos quais eles deverão continuar pregando o evangelho. Há o perigo de serem enganados por falsos pretendentes a profetas e messias. Mas são aconselhados a permanecerem firmes. Há advertências específicas sobre se afastar de Jerusalém quando ela for atacada. Por fim, o Filho do Homem virá e se reunirá a seu eleito, e os crentes devem permanecer espiritualmente vigilantes na expectativa desse evento. Um julgamento final envolvendo o Filho do Homem separará as pessoas conforme sua atitude para com ele e seus irmãos e irmãs.

No Apocalipse podemos ver a maioria dessas características, mas há uma mudança na ênfase. A imagem da cidade fala tanto de Roma como de Jerusalém, sendo um símbolo do mundo descrente como um todo. Muito da guerra e do sofrimento é visto como uma série de juízos que Deus inflige ao mundo. O tema do martírio é desenvolvido fortemente. O perigo do engodo e da imposição aos crentes da falsa adoração é forte, mas o conceito de proteção divina ao povo de Deus também é enfatizado. A noção de um conflito final é desenvolvida. E, acima de tudo, o conceito do Diabo e seus aliados unidos numa trindade maligna é apresentado. Há visões da ação no céu e no novo céu e nova terra que não têm comparação nos Evangelhos.

Fica claro que o Apocalipse se ajusta à estrutura geral da apresentação apocalíptica, e que há um conjunto de eventos semelhantes, mas, ao mesmo tempo, há muito, muito mais. Em outras partes do NT, particularmente em 2 Tessalonicenses 2, temos evidências de outras tentativas de fornecer um conjunto de eventos futuros que também incluam o principal oponente de Deus. O material

apocalíptico insere-se no contexto do ensino cristão de Paulo sem qualquer sinal de incongruência causada pela mudança de gênero. Poderíamos explorar a possibilidade de que o Apocalipse ocupe um tipo de lugar semelhante dentro da família mais ampla do cristianismo joanino.

Quando olhamos os motivos teológicos expressos dentro dessa estrutura, descobrimos que a descrição de Deus se concentra de um modo vívido no poder total de Deus. Embora sua soberania e poder sejam tomados como certos em outros lugares do NT, o Apocalipse torna-os algo fora de comum, em parte porque o autor está adotando o estilo apocalíptico, com sua notável imagética, e em parte porque percebeu a imensa ameaça à igreja e precisa, então, renovar a confiança de seus leitores de que Deus está totalmente no controle.

A descrição de Jesus é uma combinação entre as características messiânicas típicas e uma figura exaltada, relacionada de perto com Deus, com quem compartilha seu *status*. A específica concentração sobre a imagem do Cordeiro é incomum e, de novo, pode ser devida ao contexto apocalíptico: ela ajuda o autor, apresentando um Messias crucificado e indicando o caráter sacrificial de sua morte. A compreensão de sua morte como redentora corresponde ao emprego desse tema em outros lugares.

O Apocalipse é único em seu retrato dos sete espíritos de Deus como mensageiros divinos e na proeminência dada aos anjos como agentes divinos. Há certamente uma plasticidade na representação dos agentes divinos e sobrenaturais, do bem e do mal, no NT, e a linguagem usada pode muito bem ser retórica em vez de realista. O Apocalipse oferece uma apresentação muito mais individualista nesse caso, o que novamente se ajusta ao gênero apocalíptico. O mesmo é verdade para as descrições do mundo pecador e das forças malignas que o controlam. Aqui temos uma apresentação pictórica, imaginativa, daquilo que é expresso em outros lugares em termos mais moderados e abstratos.

O estilo do chamado dirigido aos pecadores e aos oponentes de Deus para que se arrependam, mais do que para que creiam, não surpreende, devido a seu pecado ser visto como rebelião e inimizade. É também totalmente adequado que o chamado ao povo de Deus seja para evitar a contaminação com o pecado e resistir como um exército lutando numa batalha e fazendo todo esforço para vencer. Em outros lugares, podemos encontrar facilmente apelos para o afastamento do pecado e para a perseverança na resistência à tentação (especialmente à tentação de se render à perseguição), os quais dizem a mesma coisa de modo menos vívido.

O Apocalipse vai além dos outros escritos do NT em sua narrativa bastante detalhada da nova Jerusalém. Aqui existe uma rica variedade de alusões bíblicas e imagens pictóricas que criam uma perspectiva atraente. O ponto a ser notado e enfatizado é que as imagens não depreciam a característica central da era futura, ou seja, a presença de Deus e do Cordeiro ao lado de seu povo, de forma que o regozijo principal se concentra nessa presença; a descrição das características auxiliares não desvia os leitores da experiência básica, mas antes serve para intensificá-la.

A partir desse balanço sumário, podemos perceber que a teologia expressa no Apocalipse é essencialmente semelhante à encontrada em outros lugares do NT, mas é ricamente colorida pelo uso da imagética apocalíptica. Ela se desenvolve no denso contexto da condição da igreja em um mundo resistente a Deus e sob julgamento divino. A pergunta que se poderia então fazer é se essa densidade teria de alguma forma distorcido a teologia. Por exemplo, nota-se uma falta de interesse nas relações espirituais dos crentes com Cristo e com o Espírito Santo, podendo haver o perigo de subestimar esses elementos tão importantes em Paulo e João. Mais uma vez, a pergunta poderia ser se a adoção da estrutura apocalíptica não teria levado a uma interpretação mais pessimista e obscura da situação da igreja no mundo do que seria justificável. Porém, mesmo assim, não seria esse o caso em algumas situações — como nos dias mais sombrios do Holocausto — em que as pessoas perseguidas e ameaçadas encontram mais ajuda num livro como o Apocalipse, que aborda as profundezas do mal de forma grave, do que em outras partes do NT, escritas em circunstâncias mais tranquilas.

O Apocalipse pode ser, portanto, e até certo ponto, um livro independente no NT, mas sua teologia, em suas características mais gerais, não difere significativamente daquela de outros livros.



## CAPÍTULO 24

# JOÃO, OS EVANGELHOS SINÓTICOS, ATOS E PAULO



**E**stamos agora diante da questão sobre o caráter da teologia de João em comparação com a dos evangelistas sinóticos e a de Paulo.

### O EVANGELHO DE JOÃO E OS EVANGELHOS SINÓTICOS

---

Não temos meios de saber que ligações pessoais havia entre os diferentes autores dos livros do Novo Testamento. Nesse ponto, estamos quase completamente no escuro. É certo que os cristãos primitivos se comunicavam uns com os outros, embora alguns estudiosos modernos tendam a escrever como se os vários autores do NT vivessem em ilhas isoladas, sem contato com outras figuras conhecidas: a comunicação pessoal é ignorada, e há referências vagas às tradições e influências. Mas Gálatas 1–2 assume, para além de qualquer dúvida, que Tiago, João, Paulo e Pedro se conheciam e se falavam, e, na imortal frase de C. H. Dodd: “Podemos presumir que eles não passavam todo o tempo falando sobre o tempo”.<sup>1</sup> Não vejo razão para negar uma crença tão bem fundada de que esse João, filho de Zebedeu, tenha a ver com as origens desse Evangelho.

Além disso, aceita-se cada vez mais que, embora João não estivesse escrevendo com outro evangelho diante dos olhos, da maneira que geralmente se imagina Mateus e Lucas utilizando Marcos, ele poderia muito bem ter mantido algum contato com os evangelhos anteriores, especificamente Marcos e Lucas. No mínimo, conhecia as tradições que se encontram por trás dos textos ou, ao menos, as tradições

---

<sup>1</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres: Hodder & Stoughton, 1944), p. 16.

de caráter muito similar. Existe, portanto, uma provável continuidade com o tipo de material registrado nos outros evangelhos.<sup>2</sup>

Tudo isso poderia ser considerado como tornando o problema ainda mais crítico. Como, portanto, João escreveu um evangelho tão diferente? Por que compôs esse tipo de evangelho, sabendo que os anteriores foram escritos num estilo diferente do que adotou? E como explicamos as diferenças entre a teologia paulina e a joanina? Não tenho nenhuma nova solução a oferecer sobre o enigma. O que tentarei fazer é olhar para a questão anterior, da natureza das diferenças e semelhanças entre os textos, para responder à pergunta específica sobre se há uma unidade básica entre eles.

Uma outra limitação de nossa investigação deve ser mencionada. Nossa preocupação é principalmente com as teologias dos evangelistas e não com suas diferentes representações do ensino de Jesus. Existem diferenças consideráveis de estilo e conteúdo entre os tipos de declarações atribuídas a Jesus nos Evangelhos Sinóticos e em João, porém nosso interesse principal não é histórico, não é saber como se desenvolveu duas apresentações diferentes do ensino de Jesus. É uma comparação das teologias dos evangelistas sinóticos e João para ver se há algum tipo de unidade e harmonia entre eles, em vez de uma discussão de como a interpretação joanina surgiu em relação ao quadro sinótico e a Jesus.

**O reino de Deus.** Vimos que nos Evangelhos Sinóticos o principal tema do ensino de Jesus foi o anúncio da vinda do reino de Deus com todas as conseqüências que isso acarretava para a vida dos que o ouviam. Embora a expressão claramente indique a importância do reinado de Deus, isso deve ser qualificado ou desdobrado de vários modos.

Primeiro, o reino de Deus é associado com o agente que o proclama, mas também por meio do qual o reino surge. O reino de Deus é proclamado por Jesus, mas a proclamação em si, tanto em palavra quanto na ação que a acompanha, é a manifestação do reino, o meio pelo qual ele se realiza. Conseqüentemente, a questão da identidade de Jesus como o agente de Deus é central. Ainda que Jesus seja reticente a respeito de si mesmo, mesmo assim fica clara uma das preocupações dos evangelistas, prova disso está em Marcos, cujo evangelho pode ser interpretado como dividido em duas partes: se Jesus é o Messias e, então, que tipo de Messias ele é.

Segundo, o reino de Deus traz as bênçãos do governo de Deus sobre os seres humanos, explicado mais claramente por Lucas em seu desdobramento em termos de salvação, tanto agora quanto na forma da entrada no reino divino de Deus no futuro.

Terceiro, a proclamação do reino desafia os ouvintes a responderem positivamente à mensagem, e isso envolve o discipulado de Jesus e o compromisso total para com ele.

<sup>2</sup> As opiniões divergem sobre João conhecer os Evangelhos Sinóticos e ter desenvolvido temas a partir deles, ou se dependia de outras tradições muito próximas. De qualquer modo, há ligações estreitas com o Jesus histórico.

Quarto, o reino de Deus impõe um modo de vida aos que nele entram. Mateus em especial sistematiza o ensino de Jesus sobre como as pessoas devem viver.

Em João, a linguagem do reino de Deus quase desaparece (Jo 3.3,5; 18.36), embora seja importante notar que o conceito de Jesus como rei e, portanto, governante de um reino (Jo 18.36) está poderosamente presente. Como foi observado muitas vezes, de fato o reino é substituído pelo conceito de vida eterna. Isso não deve ser mal interpretado como significando que um conjunto de termos foi substituído por outro com a mesma função, como a metáfora do pão poderia ser substituída pela da água. Antes, há uma mudança na expressão, comparável à de Lucas, onde o conceito de salvação é introduzido para explicar, em termos pessoais, os efeitos da vinda do reino para os seres humanos. Isso tem dois resultados imediatos. Um é a questão crucial nos Evangelhos Sinóticos: se a proclamação da vinda do reino refere-se ao novo estado de coisas já instaurado (ou, ao menos, iniciado), ou é iminente e esperado que logo ocorra e se apresente nessa forma. O outro efeito é o da questão sobre se a identidade de Jesus deve ser um assunto discutido abertamente. Isso não significa que o chamado segredo messiânico deixe de desempenhar qualquer papel, ao contrário, Jesus é reticente sobre revelar quem é para os que são atacados de incredulidade. No entanto, significa que a proclamação da vinda do reino é substituída pela questão do próprio Jesus. Talvez um terceiro ponto possa ser acrescentado aqui. Embora João preveja o início da perseguição dirigida contra os discípulos após a partida de Jesus, ela é colocada dentro de um contexto judaico (Jo 16.2), não havendo uma descrição detalhada de eventos futuros em linguagem apocalíptica. Ainda dentro do contexto total do que pode ser amplamente chamado de cristianismo joanino, pode-se considerar que o Apocalipse seria o equivalente joanino das seções apocalípticas nos Evangelhos Sinóticos: existem certamente semelhanças suficientes entre eles para indicar sua inspiração comum.

**A identidade de Jesus.** Nos Evangelhos Sinóticos, a questão essencial sobre Jesus é se ele é o Messias esperado pelos judeus e como seu sofrimento e morte combinam com isso. A mesma questão do messiado figura em João, e temos a mesma combinação de designações cristológicas. Mas o tom muda. Nos Evangelhos Sinóticos a designação “Filho [de Deus]” é usada para Jesus e é claramente importante para os evangelistas; realmente, ela desempenha um papel ainda maior na história efetiva, que nem sempre é percebido. Mesmo em Marcos, o título figura nas narrativas de exorcismo (Mc 3.11; 5.7) e na transfiguração (Mc 9.7), aparece ocasionalmente no ensino de Jesus (Mc 12.6 é uma parábola, mas certamente interpretado em relação ao próprio Jesus pelo evangelista), torna-se uma questão fundamental no interrogatório de Jesus (Mc 14.61) e é afirmado na cruz (Mc 15.39). A designação não é menos proeminente nos outros evangelhos, mas não é objeto de ensino de Jesus ou de controvérsia com seus oponentes. Ela é só raramente associada ao ensino sobre a íntima relação pessoal entre Jesus e seu Pai, e sobre a preexistência, conforme aparece em João (Mt 11.25-27; Lc 10.21-22).

É um ponto discutível se a descrição de Jesus pelos evangelistas sinóticos inclui o conceito de sua preexistência.<sup>3</sup> Para alguns estudiosos as tradições de nascimento em Mateus e Lucas desconsideram a idéia. Jesus surge pela intervenção do Espírito Santo sobre Maria e não porque (digamos) o Verbo ou o Filho de Deus preexistente veio se instalar em seu útero e nascer como um ser humano-divino.

Tal juízo pode ser prematuro. As narrativas de nascimento, podemos assim dizer, ocupam-se mais dos dois fatos do nascimento de Jesus, como o Messias judaico (cf. as genealogias) e como o Filho de Deus. Em ambas as narrativas, o Espírito Santo é o agente por meio de quem Deus age (Mt 1.20; Lc 1.35). Se — ao menos para Paulo — é pela ação do Espírito de Deus que Jesus ressuscitou dos mortos, em vez de por seu próprio poder, não seria impróprio que, pela ação do mesmo Espírito, Cristo entre na vida humana. Ou seja, para um teólogo que aceita o conceito da preexistência do Filho de Deus, não há tensão entre as narrativas do nascimento, pois deveria existir um meio pelo qual o Filho preexistente viesse ao mundo humano, e a concepção pelo Espírito e pelo nascimento virginal poderiam ser, portanto, os meios. Se partimos das narrativas de nascimento, estas não implicam em si mesmas necessariamente uma preexistência. Porém, em outras partes dos Evangelhos Sinóticos, há uma certa quantidade de material sobre Jesus vindo de ou sendo enviado por Deus que pode apontar nessa direção. O problema é que tais declarações podem não passar de expressões daquilo que uma pessoa sente como seu chamado em vida ou o seu comissionamento por Deus (cf. a autoconsciência dos profetas), em vez de uma declaração de origem. A possibilidade de que o Filho do Homem tenha sido considerado uma figura preexistente, vinda de Deus, também deve ser mencionada.

Em comparação, no livro de João, a evidência, conforme já vimos, está claramente a favor de uma crença na preexistência. Ao mesmo tempo, o fato de Jesus ter uma mãe humana, Maria, e irmãos humanos é aceito como certo, permitindo assim as implicações irônicas em João 6.42. Portanto, quer João acreditasse ou não no nascimento virginal, ele certamente aceitava que Jesus era um ser humano, com um nascimento humano.

Então, a diferença encontra-se mais no modo como a preexistência do *Logos* ou do Filho de Deus é temática e central em João. Os Evangelhos Sinóticos surgem num período em que a preexistência de Jesus como o Filho de Deus era aceita por pelo menos uma parte dos teólogos cristãos, não havendo portanto nada de incomum ou problemático sobre sua crença nela. No entanto, o seu relato dos ensinamentos e dos debates de Jesus reflete mais o que foi de fato dito em seu tempo de vida, enquanto João se atém de preferência às questões que surgiram com o passar do tempo, a uma reflexão mais completa e profunda sobre a identidade de Jesus.

<sup>3</sup> A questão, longamente ignorada, retornou firmemente à atual agenda dos estudiosos.

No que diz respeito ao papel de Jesus, o messiado é compreendido exatamente do mesmo modo nos Evangelhos Sinóticos e em João. O conceito é aquele que se desenvolveu e alterou à luz do real desempenho do papel por Jesus. Isso é notável em João 4, onde a indicação inicial aos habitantes de Sicar de que Jesus é o Messias leva, conseqüentemente, à confissão de que ele é o Salvador do mundo (Jo 4.29/42). O papel do Messias consiste em trazer bênçãos às pessoas e libertá-las de sua atual condição.

O reconhecimento de Jesus como profeta é comum a todos os evangelhos. O conceito de Jesus como o profeta aparece muito mais claramente em João (Jo 1.21; 6.14; 7.40) e concorda com a apresentação de Jesus em Atos 3.22-23, onde o profeta é equiparado ao Messias. E, como vimos, o conceito de Jesus como o rei dos judeus é comum a todos os evangelhos, sendo mais proeminente nas cenas de julgamento em João.

O uso de “Filho do Homem” vai muito além do que encontramos nos Evangelhos Sinóticos. A estreita ligação entre Filho do Homem e a paixão e ressurreição de Jesus persiste, mas o Filho do Homem também é identificado como havendo descido do céu e sendo o agente da revelação e da salvação. “Descer de céu” também é uma expressão usada com referência a Jesus, como o pão que desce do céu, e se une à sua identidade como o Filho (Jo 6.33,51), uma linguagem baseada na descrição do maná. O papel do Filho do Homem como juiz ou conselheiro<sup>4</sup> no julgamento final é mencionado em João 5.27, mas, por outro lado, está deslocado no contexto.

Em comparação com os Evangelhos Sinóticos, portanto, a figura do Filho ou do Filho de Deus é muito mais proeminente em João, sendo usada nas discussões com as multidões e com os oponentes de Jesus de um modo aberto. Jesus é o agente divino enviado ao mundo para trazer a salvação e tem plena autoridade para agir em nome de Deus. O termo *Logos* é usado exatamente do mesmo jeito. O conceito é peculiar a João. Mesmo que o conceito de Sabedoria seja usado como uma categoria cristológica nos Evangelhos Sinóticos, contudo os temas da preexistência e de agência na criação não figuram em tal contexto. O termo *Logos* é intensamente significativo porque o evangelista o utiliza para iniciar o Evangelho, expressando de modo profundo e sucinto a totalidade de sua cristologia.

É evidente que, embora essa cristologia esteja arraigada no mesmo tipo de mensagem encontrada nos Evangelhos Sinóticos, e que remonta a Jesus, no entanto, a descrição é a de um Jesus terreno retratado à luz de sua compreensão como o Senhor ressuscitado.

**Resposta à mensagem.** Em João há duas linhas de pensamento: a do amor de Deus que se estende ao mundo todo, sendo a salvação oferecida a todos que creem, e a de que somente os escolhidos pelo Pai podem vir ao Filho, crer e ser

<sup>4</sup> Uma ou outra função serve para indicar que o Filho do Homem possui um papel decisivo no julgamento.

ressuscitados no último dia. Os Evangelhos Sinóticos não contêm uma teologia significativa sobre essas linhas. A universalidade da oferta da salvação surge ocasionalmente de forma explícita (Mt 11.28-30), mas em geral está implícita: um chamado como o de Marcos 1.14-15 é manifestamente proferido para ser ouvido por todos.<sup>5</sup> Algumas passagens sobre o discipulado são tão dirigidas que a iniciativa é de responsabilidade de Jesus, que chama as pessoas para serem seus discípulos (Mc 1.16-20; 2.13-17), embora também sejam registrados casos de pessoas que vêm a Jesus (Lc 9.57-62). Mateus 22.14 comenta que muitos são chamados, mas poucos os escolhidos, porém, no contexto, a declaração funciona mais como uma advertência para que não se tripudie do convite.

O tema “fé/crer” como a resposta essencial das pessoas à mensagem cristã, e o meio de conquistar a salvação, aparece em João. De modo um pouco surpreendente, o substantivo *fé* está ausente em João (exceto em 1Jo 5.4), apesar de ser encontrado nos Evangelhos Sinóticos principalmente com relação à realização de obras poderosas (ver, contudo, Lc 18.8; 22.32, onde aparece a nuance da fé perseverante). É o verbo que é dominante. Nos Evangelhos Sinóticos, também se usa a fé como condição para as obras poderosas, mas a idéia de aceitação de Jesus como o Messias também está presente. Já em João, a fé se torna a marca crucial dos seguidores de Jesus.<sup>6</sup> Três elementos compõe esse conceito. Primeiro, há o sentido de se acreditar na verdade do que uma pessoa diz e aceitar suas declarações (e.g., Jo 6.69; 8.24; 11.26-27,42; 14.10; 16.27; 20.31). Segundo, fé refere-se ao compromisso com a pessoa cujo ensino foi aceito intelectualmente (e.g., Jo 1.12; 2.11, 23; 3.16; 6.29; 7.31).<sup>7</sup> E, terceiro, há o elemento de fidelidade expresso numa relação contínua, que se registra no vocabulário joanino pelo termo “permanecer” (gr. *menō* — Jo 6.56; 8.31; 15.4-10). Este é um uso exclusivo da literatura joanina.

Tal concepção sobre a resposta à mensagem de Jesus corresponde muito de perto à dos Evangelhos Sinóticos. Ali, o elemento essencial do compromisso com Jesus é expresso na forma de “seguir-lo”, e há a necessidade de autonegação. Esse elemento subsiste em João (Jo 12.25-26) e, além disso, como nos Evangelhos Sinóticos o chamado para a autonegação e o carregar a cruz entra no contexto das referências ao caminho de Jesus para o Calvário (Mc 8.31-38), também se dá o mesmo em João (12.23-24). De maneira semelhante, a oposição que os discípulos enfrentarão é relacionada com o destino de Jesus (Jo 15.20-21). A idéia de se continuar fiel a Cristo é expressa nos Evangelhos Sinóticos pela imagem de carregar a cruz.

<sup>5</sup> Claramente, nesse momento, a audiência é judia, mas o problema de judeus e gentios não afeta a questão básica.

<sup>6</sup> Conforme os outros evangelhos, o termo “discípulo” é freqüentemente usado para designar os seguidores de Jesus, tanto no sentido restrito de seus companheiros permanentes quanto no sentido mais abrangente de seus partidários, possuindo algum significado teológico (Jo 8.31; 13.35; 15.8).

<sup>7</sup> Tal tipo de fé é expresso freqüentemente pelo uso de *pisteuō eis*.

**Salvação e vida eterna.** Vimos como a proclamação de Jesus com relação ao reino de Deus tende a ser interpretada em termos da salvação em Lucas, ainda que semelhante linguagem não esteja completamente ausente de Marcos (Mc 10.26, 52) e Mateus (Mt 1.21; 19.25). A tendência é ainda mais forte em João. O tema do reino de Deus desempenha um papel importante na narrativa do julgamento e crucificação (Jo 18.33-39; 19.3-21), onde a questão sobre a realeza de Jesus ganha uma importância central. Mas o tema messiânico já havia surgido em João 1.49; 6.15; 12-15, e ser salvo é compreendido como entrar no reino de Deus no diálogo com Nicodemos (Jo 3.3,5), mas esse é o único lugar onde a expressão completa é usada. Em comparação, o objetivo de Jesus é expresso em termos de salvar o mundo (Jo 3.17; 4.42; 12.47) e, assim, de salvar os indivíduos que o compõem e que crêem (Jo 5.34; 10.9). Porém, a quantidade total de referências não é grande.

Muito mais importância se atribui ao tema da vida ou da vida eterna. Novamente, o conceito é usado nos Evangelhos Sinóticos para a vida do mundo futuro (Mc 9.43,45; 10.17,30; Mt 7.14; 18.8-9; 19.16,17,29; 25.46; Lc 10.25; 18.18, 30), e há talvez uma certa tendência a usar a palavra para se referir a uma experiência atual da vida (a combinação de “ser curado/salvo e viver” em Mc 5.23; Mt 9.18; uma vida dependente das palavras de Deus, Mt 4.4, par. Lc 4.4; cf. Lc 10.28; 15.24, 32). Em comparação, o uso de “vida” e “viver” assume proporções gigantescas em João. A locução completa “vida eterna” ocorre não menos que dezesseis vezes, e o uso sinônimo de simplesmente “vida” (cf. Jo 3.36a/36b) ocorre mais de vinte vezes. O verbo é usado com menos frequência, mas, contudo, de modo significativo. O uso, portanto, indica que essa é uma categoria importante no pensamento joanino. O dom da vida, é dito, reside em Jesus (Jo 1.4; cf. Jo 6.35,48; 11.25; 14.6), ou até mesmo é identificado com ele, e seu ensino conduz à vida (Jo 6.68). Tal vida é estreitamente relacionada com a ressurreição (Jo 5.29; 11.25) e também com o Espírito, como a força que dá vida (Jo 6.63). Mas é igualmente compreendido como uma experiência presente (Jo 3.36; 5.24; 6.47), de forma que a morte física não a interrompe. É o dom de Deus para aqueles que creram nele ou em Jesus (Jo 3.16, 36; 5.24), mas é fundamental para João que o Pai tenha autorizado Jesus a dar vida aos crentes. Desse modo, a vida do mundo futuro se torna uma realidade aqui e agora para os crentes.

Tudo isso é expresso no tempo presente e dirigido aos que ouvem a pregação de Jesus. A linguagem é claramente apropriada ao período posterior à Páscoa, no qual é comum o seu uso na igreja primitiva para a experiência do aqui e agora dos crentes. Para João, ela também descreve a experiência dos que creram em Jesus em seu tempo de vida. O autor interpreta a experiência daqueles que respondem à mensagem de Jesus e se tornam seus discípulos como essencialmente idêntica à dos crentes depois da Páscoa (ver, contudo, Jo 7.37-39).

Podemos comparar isso com a afirmação de Jesus em Mateus 18.20: “Onde dois ou três se reúnem em meu nome, ali estou no meio deles”. Pode-se supor

seguramente que, nessa passagem, Jesus está descrevendo algo que acontecerá depois de sua ressurreição, em vez de sugerir que as pessoas devam se reunir em seu nome e desfrutar de sua presença espiritual quando ele estiver fisicamente em algum outro lugar, durante sua vida terrena.<sup>8</sup>

**União com Cristo.** Em João há muita ênfase sobre a fé em Jesus, que é visto como uma figura espiritual que está nos discípulos e eles estão nele, da mesma maneira que estão no Pai e o Pai está neles. A preocupação aqui parece ser com a relação dos discípulos com o Jesus ressuscitado, mas isso é expresso pelas palavras do Jesus terreno. Assim há uma quantidade considerável de ensino em que Jesus olha com interesse para a situação pós-ressurreição. Isso está claramente evidente em João 14–16, onde Jesus fala no tempo futuro sobre o que acontecerá depois que ele partir: o Pai enviará o Conselheiro; vocês farão obras ainda maiores; eles os perseguirão. Mas correspondentes a essas declarações futuras estão as declarações no tempo presente sobre Jesus como a videira e os discípulos que permanecem nele. Parece que Jesus usa o tempo presente, aqui e em outras passagens, para descrever as relações espirituais posteriores à sua ressurreição, mas como se tais relações já fossem possíveis durante sua vida terrena — apesar de serem de fato possíveis em algum sentido. Por exemplo, ele oferece água viva à mulher samaritana aqui e agora, e ele fala para as multidões comerem a sua carne e beberem o seu sangue, para assim permanecerem nele e ele nelas (Jo 6.53–57).

É tentador sugerir que as raízes dessa linguagem se encontram na última Ceia e nas declarações de Jesus ali, quando identifica o pão com o seu corpo (ou carne) e o vinho com o seu sangue, e os convida a comer e a beber. O significado básico é que os elementos representam o seu corpo e sangue entregues à morte, de forma que a ação na ceia do Senhor é uma proclamação visível de sua morte. Mas, paralelamente a isso, existe de alguma maneira o simbolismo de se alimentar em Cristo e receber os benefícios de sua morte, compreendido em termos de uma relação espiritual entre o crente e Cristo. Então, poderíamos dizer que implicações mais amplas das palavras e da ação na última Ceia ganham expressão nesse momento. Ao mesmo tempo, outras imagens — beber água, enxertar a videira — expressam o mesmo ponto. A imagem mais pessoal do bom pastor igualmente denota uma relação pessoal entre o crente e Cristo, mas não a idéia de união mística.

O tema da união espiritual com Cristo é compartilhado com Paulo, que declara estar Cristo vivendo nele (Gl 2.20; Cl 1.27), de estar “em Cristo” e de conhecer Cristo (Fp 3.10), além de morrer e ressuscitar com Cristo. O tema está ausente em Atos. Entretanto é prenunciado em Lucas, onde o Cristo ressuscitado está com os discípulos na partilha do pão. João está, portanto, regis-

<sup>8</sup> Reconhecidamente esse texto é único no NT. Não obstante, podemos citar Mateus 10.40, Marcos 9.37 e João 13.20, em que aceitar o mensageiro é equivalente a aceitar quem o enviou. É fácil ver como isso poderia ser entendido em termos de representação durante a vida terrena de Jesus, mais do que como um advento espiritual do representado aos que aceitam os representantes humanos, isso no período após a ressurreição de Jesus.



trando um tema central do cristianismo pós-ressurreição, com raiz na tradição da última Ceia.

Desse modo, o tema da relação espiritual entre os crentes e o Jesus ressuscitado — que não aparece nos Evangelhos Sinóticos, a não ser brevemente em Mateus — vem à tona em João. O mesmo é válido para a doutrina da vinda do Espírito Santo. O ensino sobre as relações espirituais com o Cristo ressuscitado e o Espírito Santo, que é bem elementar nos Evangelhos Sinóticos, é muito mais desenvolvida em João. Até mesmo em Atos, esse tipo de experiência não está presente, e o divino é experimentado mais em visões e mensagens. O ensino de João se assemelha muito à interpretação paulina, mais do que à sinótica, com sua interpretação do Espírito como fonte interna de vida eterna e orientação espiritual.

*O modo de vida.* O modo de vida esperado dos discípulos no reino de Deus conforme apresentado nos Evangelhos Sinóticos pode ser resumido muito brevemente da seguinte forma:

1. Negativamente: há advertências contra seguir as práticas e os ensinamentos de outras pessoas. Os discípulos são advertidos contra a hipocrisia dos fariseus, que inclui o egoísmo e a observância externa de certos aspectos da lei, enquanto ignora os valores centrais da justiça e da misericórdia. Em comparação, Jesus ensina sobre a atitude certa ao dar esmolas, orar e jejuar. Há avisos contra os falsos profetas e até mesmo contra os falsos messias.
2. Positivamente: há os mandamentos para amar a Deus e ao próximo, ampliados para incluir o amor aos inimigos.
3. Há instrução específica relativa ao casamento e ao divórcio.
4. Jesus ensina seus discípulos sobre os tempos difíceis que virão antes da vinda do Filho do Homem e os encoraja a se manterem alertas e prontos.
5. Jesus adverte contra os perigos relacionados com a riqueza e pede para alguns discípulos doarem suas riquezas.
6. Jesus insiste para que os discípulos confiem em Deus em relação à satisfação de suas necessidades, fundamentando essa crença no caráter de Deus como Pai. Ele também promete a ajuda do Espírito Santo em tempos de necessidade especial.
7. Jesus instrui seus discípulos a como orar, e encoraja-os a orar.
8. Alguns discípulos são mandados em missão, com instruções específicas sobre sua conduta, particularmente em termos de condições materiais.
9. Há algum ensino relacionado ao estabelecimento de uma comunidade de discípulos e ao modo de viverem juntos.

Vamos agora verificar o conteúdo de João sobre esse tema:

1. Advertências contra o modo farisaico de vida estão virtualmente ausentes, as questões que surgem na discussão com os fariseus têm mais a ver com a cristologia. Estes serão castigados por seu amor à glorificação humana, o que pode muito bem refletir a mesma crítica encontrada nos Evangelhos Sinóticos, mas aqui a acusação é feita mais pelo fato de eles se recusarem a crer em Cristo (Jo 12.42-43).<sup>9</sup>
2. A centralidade do amor em João é patente, embora o elemento radical do amor aos inimigos esteja faltando.
3. A questão do casamento e do divórcio não aparece (exceto em Jo 4.16-18).
4. Há advertências específicas sobre a perseguição, mas não há nenhuma previsão apocalíptica detalhada.
5. A questão da riqueza não comparece (exceto indiretamente em Jo 12.6).
6. A confiança em Deus e na promessa de ajuda do Espírito é exposta com detalhes. O papel do Espírito é consideravelmente ampliado.
7. Há um forte encorajamento para “pedir” (*i.e.*, orar) em nome de Jesus.<sup>10</sup>
8. A missão dos discípulos é uma característica notável nesse evangelho (Jo 4.38; 17.18; 20.21).
9. Os discípulos são referidos como formando uma comunidade por meio do uso de imagens como as do rebanho e da videira.

Tais pontos indicam um acordo básico entre os Evangelhos Sinóticos e João a respeito da natureza do modo de vida dos discípulos.

**O futuro e os crentes.** Embora os Evangelhos Sinóticos se preocupem principalmente com a nova situação provocada pela proclamação e pela atividade de Jesus, eles também contêm um ensinamento sobre o futuro. Todos são escritos de um ponto de vista pós-páscoa, sabendo que a igreja cristã continua existindo e comprometida com a missão confiada a ela por Jesus. Os textos apresentam ainda uma compreensão histórica cuja perspectiva é desanimadora. Por um lado, há toda razão para acreditar que a reação negativa das autoridades judaicas com relação a Jesus continuará, dirigida agora contra seus seguidores; Jesus havia previsto que isso aconteceria. Por outro lado, os evangelistas estavam conscientes de que os tipos de eventos cósmicos e humanos associados à chegada do fim do

<sup>9</sup> No sentido exato, a acusação é contra os líderes judeus que temem os fariseus, mas a crítica se mantém assim mesmo.

<sup>10</sup> As palavras “orar” e “oração” (*proseuchomai, proseuchē*) chamam a atenção pela total ausência: um conjunto diferente de palavras e expressões para “oração” é usado.

mundo já estavam acontecendo. Especificamente, eles conheciam as profecias sobre o julgamento feitas por Jesus contra Jerusalém e o templo, e viram seus sinais sendo cumpridos, junto com as evidências mais amplas de guerras e desastres naturais. A maioria dos estudiosos concordaria que a guerra entre os judeus e os romanos em 66-70 d.C. era o pano de fundo durante a redação dos evangelhos, ou como algo considerado cada vez mais próximo e inevitável, ou como um evento já ocorrido.

Não surpreende, portanto, que uma quantidade significativa de atenção seja dada a esses eventos. Um fator adicional na situação era a crença de que surgiam impostores, reivindicando ser o Messias ou Jesus, com o perigo de que os seguidores de Jesus fossem enganados. Então há advertências detalhadas para preparar os leitores para tais eventos, que são acompanhadas por garantias de que, apesar das coisas terríveis que iam acontecer, o Filho do Homem interviria para salvar o seu povo e trazer o julgamento final. Todos os Evangelhos Sinóticos dedicam seções importantes a essas questões e usam uma imagística cósmica, típica dos escritos apocalípticos, para descrever o que acontecerá. Devemos ter em mente que qualquer tentativa de profetizar os acontecimentos do fim do mundo com certeza descreverá eventos que ultrapassam os limites da experiência humana normal, mas também que os limites entre descrever eventos humanos pavorosos (os equivalentes antigos ao Holocausto e aos grandes desastres naturais) e intervenções divinas cataclísmicas são inevitavelmente vagos.

No Evangelho de João, a narrativa é de forma semelhante extraída do futuro dos discípulos e do mundo. Para os chamados discursos apocalípticos dos Evangelhos Sinóticos há duas seções correspondentes na literatura joanina. Uma é o enredo principal do Apocalipse, que igualmente traça o curso dos eventos futuros. Embora haja semelhanças na narrativa básica do que acontecerá, o Apocalipse vai muito além do material dos sinóticos em extensão e conteúdo. As diferenças são, em primeiro lugar, que os Evangelhos tratam quase completamente de eventos neste mundo, enquanto o Apocalipse também descreve os eventos simultâneos no céu, de onde vêm os julgamentos. Segundo, o Apocalipse descreve com certa minúcia o julgamento definitivo e o novo mundo que se segue a ele. Terceiro, o Apocalipse entra em muitos detalhes dos julgamentos temporais de Deus sobre o mundo pecador. Com tudo isso, o objetivo do livro parece ser preparar a igreja para enfrentar a perseguição que se encontra à frente, fazendo um chamado à prontidão para o martírio e assegurando aos crentes o triunfo final de Deus e a realização do novo mundo em que serão ressuscitados.

Dentro do evangelho, temos a longa seção de João 14-17, na qual Jesus trata demoradamente da situação dos crentes após sua partida. Fica claro o perigo da oposição e da perseguição, e é feita uma advertência contra a possível apostasia dos crentes. Os discípulos recebem a promessa da ajuda do Espírito de um modo muito mais abrangente do que dos Evangelhos Sinóticos, e podem ouvir a oração de Jesus em que pede recursos divinos para os proteger. Porém, por outro lado, há poucas semelhanças. A sombra da guerra judaica não fica evidente.

A volta de Jesus para seus discípulos é silenciada (Jo 14.3).<sup>11</sup> O fim do mundo mal é considerado.

Parece ser o caso de que o núcleo do ensino está sendo apresentado em duas linguagens diferentes. João 14–17 prepara os discípulos para o futuro sem a presença física de Jesus, prevenindo-os da hostilidade e da perseguição, e encorajando-os a permanecerem firmes, confiando na ajuda do Espírito Santo. O evangelho de forma mais implícita indica que o tempo do julgamento é limitado, uma vez que Jesus voltará e, como voltou ao Pai depois de ter sido enviado ao mundo para testemunhar, eles também estarão com Jesus no final. Em outro lugar do evangelho, há a promessa de que os discípulos serão ressuscitados no último dia (Jo 6.39–52; cf. Jo 11.24; 21.22) e a esperança de estar com Cristo quando ele voltar é repetida em 1João 2.28 e 1João 3.2.<sup>12</sup> O que é dito aqui num tom de encorajamento didático é, em essência, o que está dito muito mais literalmente nos Evangelhos Sinóticos. Mas lá o ensino sobre a ajuda do Espírito é muito menos desenvolvido, e o material é entrelaçado com outro tema, o da queda de Jerusalém e do templo, associado ao perigo de interpretar mal esse evento como um sinal da iminência do último dia.

**Conclusão.** O que não ficou muito visível nesta comparação de temas foi a estrutura de pensamento em que João opera. Trata-se do seu dualismo: uma clara distinção entre as esferas simbolizadas pela luz e pelas trevas. O mundo está nas trevas, mas a luz pode brilhar aí, e no mundo pode haver pessoas que pertençam à luz (Jo 12.35–36). A linguagem não é, portanto, muito diferente da de Mateus 4.16 (Is 9.2) e 5.14–16, mas é usada para expressar uma estrutura básica do pensamento joanino. No entanto, observamos as grandes diferenças de ênfase entre os Evangelhos Sinóticos e João, como é o caso (por exemplo) da proclamação do reino de Deus que quase desapareceu em João. O modo de expressar a teologia é, assim, significativamente outro.

Não obstante, apesar de todas as diferenças entre eles, é possível perceber agora que a estrutura e o conteúdo essenciais das teologias dos Evangelhos Sinóticos e de João são exatamente os mesmos. Os Evangelhos Sinóticos estão provavelmente muito mais próximos da *ipsissima verba* de Jesus e de seu ensino sobre o futuro, enquanto que a literatura joanina evidencia uma teologia muito mais desenvolvida, que reflete de forma mais completa as visões dos cristãos primitivos no período após a ressurreição. Permitam-nos repetir: não é de fato o objetivo ou a intenção da presente discussão resolver as diferenças entre João e os Evangelhos Sinóticos, ou as trivializar. Nem é possível neste contexto tentar uma explicação histórica de como elas surgiram. O objetivo é muito mais modesto: questionar se

<sup>11</sup> João 14.8 parece se referir mais naturalmente à vinda espiritual de Jesus aos discípulos através do Espírito.

<sup>12</sup> Não vejo nenhuma razão para aceitar a idéia de que essas referências ao último dia sejam comentários acrescentados ao texto por um revisor posterior.

existe uma concordância suficiente em substância entre eles, que nos permita concluir se seriam expressões diferentes do mesmo conceito teológico básico. A meu ver este é de fato o caso.

## JOÃO E PAULO

Nossa próxima tarefa será a de comparar a teologia joanina com aquilo que conhecemos por teologia pós-ressurreição da igreja primitiva, a partir de sua principal testemunha: a literatura paulina.

A teologia de Paulo é constituída em parte pelo debate com os judaizantes e com os que propunham um modo de pensar mais alinhado com o pensamento helenístico, que enfatizava a sabedoria, o conhecimento e a condição humana. Nos escritos posteriores, há uma forte consciência da ameaça dos poderes sobrenaturais que afligiam os crentes. Ao longo das cartas há muito atenção aos problemas e às questões gerais surgidas dentro das congregações, quando estas se debatiam com as aflições do desenvolvimento da vida cristã em comunidade. Tais questões estão muito menos presentes no Evangelho de João, onde a disputa é muito mais com a sinagoga e sua rejeição a Jesus como Messias, e onde as questões mais específicas da vida dentro da igreja não são a principal preocupação. No entanto, os problemas internos da igreja estão presentes nas cartas de João. Podemos então esperar que a configuração geral e o modo de expressão sejam bastante diferentes.

**Deus e Jesus Cristo.** Claramente a compreensão sobre Deus é a mesma para ambos os autores. Tanto para Paulo quanto para João, existe um Deus cujo caráter é resumido no título de Pai. Ele é o Deus de Israel, atuante ao longo da história desse povo.

Jesus Cristo é para Paulo o único Senhor, que está em geral colocado ao lado de Deus-Pai não somente em relação à criação, mas também às bênçãos espirituais dadas aos crentes. Ele é preexistente, associado a Deus na criação. Ele é o Filho de Deus, enviado de Deus ao mundo para redimir a humanidade. Ao fazê-lo, ele deixou de lado sua igualdade com Deus e assumiu o papel de um servo, tornando-se humano. Jesus foi ressuscitado dos mortos e exaltado para sentar-se à direita de Deus, onde agora reina, e voltará no final da história a se reunir com seu povo, ressuscitar os mortos e proceder ao julgamento.

João apresenta o mesmo quadro. Ele identifica Jesus como o Verbo eterno que estava no princípio com Deus e participou da tarefa da criação. O Verbo tornou-se carne e compartilhou a vida humana. A humanidade de Jesus é real em João, e a encarnação não significa nada menos. O comentário de Pilatos: "Aqui está o homem" (Jo 19.5), tem sem dúvida um significado mais profundo, mas não há traços de qualquer tipologia adâmica.<sup>13</sup> João desenvolve extensamente o

---

<sup>13</sup> De forma curiosa, João 1.30 é o único exemplo de *anēr* (em lugar do habitual *anthrōpos*) usado para Jesus no Novo Testamento. É natural que outras pessoas se referissem a Jesus como um homem (Jo 4.29; 7.46; 10.33).

conceito de Jesus como o Filho de Deus e seu envio por Deus ao mundo. Na origem compartilhando um estado glorioso com o Pai, Jesus veio ao mundo e sua glória foi visível aos discípulos, ainda que de uma forma diferente, e voltou a Deus e ao estado glorioso que detinha antes. Onde Paulo dá mais ênfase à sua exaltação à direita de Deus (cf. Sl 110), João realça sua íntima relação com Deus como Filho. Onde Paulo faz um uso limitado do conceito de sabedoria, o prólogo de João faz pleno uso do conceito do Verbo, que está relacionado de perto com a sabedoria.

**O Espírito Santo.** Em Paulo, o Espírito Santo começa a ser compreendido como um ser pessoal, podendo ser nomeado ao lado do Pai e do Filho. Em João, essa compreensão é levada adiante com a identificação do Espírito como o Paráclito, que age como uma pessoa e não é simplesmente uma forma de poder divino.

**As Escrituras.** Paulo e João aceitam a autoridade das Escrituras como revelação divina (Rm 1.2; cf. 2Tm 3:16; Jo 7.19; 8.17; 10.34), embora difiram nos modos como fazem uso delas. As Escrituras possuem autoridade em seu ensino. Elas testemunham uma história contínua dos procedimentos de Deus com o seu povo, julgando-o e salvando-o. Moisés e os profetas dão testemunho da vinda do Messias e do caminho da salvação por meio dele (Rm 3.21; Jo 1.45). Paulo tem muito a dizer sobre a lei de Moisés porque era um assunto tratado com os judaizantes. O que não era evidentemente o caso de João: suas referências à lei em João 1.17 não são depreciativas. De modo semelhante, a questão das obras da lei é periférica em João (Jo 6.28-29), supostamente porque a questão de se exigir dos gentios o cumprimento da lei não era um problema para seus leitores.

**A humanidade e suas necessidades.** Para ambos os autores, a narrativa principal se ocupa do fato do pecado humano e da resposta divina. Paulo pinta um quadro da humanidade em que os conceitos de pecado e carne são ferramentas centrais para sua exposição. O pecado é o poder hostil que domina os seres humanos e os torna sujeitos à morte. A carne é a natureza humana, cativa do pecado e incapaz de fazer o que é bom e justo. João trabalha com o mesmo conceito de pecado, mas não apresenta o mesmo conceito da carne. Em seu lugar, ele opera com várias expressões de um dualismo em que o mundo dos seres humanos está nas trevas, concebidas como uma esfera em que o mal reina, um reino inferior e diferente do reino divino. De qualquer modo, os seres humanos estão nas garras do pecado e sob ameaça de morte. Eles se estão sob julgamento divino. Onde Paulo fala da ira de Deus, já revelada dos céus (Rm 1.18), João fala de um julgamento divino que as pessoas já trazem sobre si (Jo 3.18); para ambos, o julgamento futuro é um reconhecimento da condição presente da humanidade, e o resultado é a morte (cf. 1Jo 5.16-17).

**Jesus e seu papel.** Em João, Jesus aparece muito mais no papel de um mestre, porque simplesmente ele expressou sua teologia na forma de um evangelho. Todavia, esse papel terreno transforma-se numa revelação que continua após a partida de Jesus, por meio do Espírito. A questão que se levanta é se a narrativa de Jesus deve ser compreendida a partir da cruz, como seu ponto focal, ou a partir da encarnação. Hahn sugere que “enquanto para Paulo a encarnação é o pressuposto essencial para

a morte de Jesus, a teologia joanina é concebida a partir da encarnação, de forma que a morte de Jesus é a conseqüência final da encarnação”.<sup>14</sup> Esse autor insiste que se trata de uma diferença de ênfase. Logicamente, a vida humana de Jesus desempenha um papel quase desprezível em Paulo. É importante para o apóstolo que ele tenha sido um homem, nascido de uma mulher e sob a lei, e há a referência muito ocasional ao seu ensino autorizado. Podemos dizer que, como no credo, Paulo passa diretamente da encarnação à cruz, sendo a cruz-ressurreição o evento redentor. Para João, a vida e o ensino de Jesus constituem o núcleo da narrativa, em nas suas cartas estes desaparecem quase completamente de vista, do mesmo modo como em Paulo. Não obstante, o papel de Jesus como o Cordeiro de Deus é destacado desde o início do evangelho. Além disso, o espaço dedicado por João à visita final de Jesus a Jerusalém, proporcionalmente bem maior do que os sinóticos, demonstra como a “sua hora” é realmente o apogeu da narrativa, para o qual o restante é a preparação.

Em Paulo, a morte de Jesus é compreendida como sua transformação em um dos pecadores, a fim de que, através do Senhor, os homens fossem justificados. A justificação é um dos conceitos mais plenamente desenvolvidos na obra de Paulo, e, embora tal desenvolvimento possa ter sido catalisado pela necessidade de interagir com os judaizantes, o tema é de importância fundamental para ele. Essa linguagem é desconhecida de João. No entanto, ele sabe que Jesus tira os pecados, morre em nome dos seres humanos e que a cruz e a ressurreição constituem o ponto onde Satanás é expulso. E, em 1João, a mesma interpretação da cruz como um sacrifício expiatório em favor dos pecados do mundo, conforme em Paulo, está claramente presente. Até mesmo sem a evidência de 1João, o testemunho do Evangelho, onde o papel do Cordeiro representa ou uma vítima sacrificial ou um bode expiatório, é suficiente o bastante para confirmar a presença desse tema.

***A iniciativa de Deus na salvação.*** Paulo e João apresentam uma tensão entre o universalismo e o particularismo. O propósito de Deus é a salvação da humanidade, e os dois autores fazem declarações que indicam inequivocamente ser o envio de Jesus Cristo um meio para prover a salvação do pecado para todas as pessoas. No caso de Paulo, essa concepção é particularmente dirigida para enfatizar que o propósito inclui os gentios junto com os judeus. O mesmo ponto é afirmado com decisão em João (Jo 12.20-33; cf. Jo 10.16). Tais declarações não expressam nada que possa indicar que a oferta de salvação seja na verdade destinada apenas a alguns judeus e gentios, isto é, para predeterminados à salvação por Deus. O evangelho é apresentado de um modo que todos que crerem na mensagem poderão ser salvo.

Porém, temos ainda declarações em ambos os autores que parecem ensinar algum tipo de eleição limitada. Em Paulo, descobrimos que Deus de antemão predestinou alguns homens para serem conformados à semelhança de seu Filho (Rm 8.29-30). Em Romanos 9, aparece que Deus tem liberdade para escolher

<sup>14</sup> Hanh, v. I, p. 612.

uns e ignorar outros, ou até mesmo endurecer o coração dos indivíduos de forma que não possam crer, embora Paulo evite dizer que Deus de fato age assim, exceto no julgamento dos que pecaram. De modo semelhante, em João 6, está dito que o Pai dá alguns homens a Cristo e estes virão a ele, que aceitará a todos desse modo. Há, ainda, a passagem que registra a descrença de alguns dos ouvintes de Jesus porque não eram suas ovelhas (Jo 10.26), com a implicação evidente de que os escolhidos, as suas ovelhas, podem crer, mas outros não o podem. Contudo, até mesmo nesse contexto, Jesus ainda incentiva seus ouvintes a crer (Jo 10.37-38). Mais uma vez parece possível que os que se recusam a crer se tornam as não-ovelhas de Jesus e, por conseguinte, colocam-se sob julgamento. Se as pessoas não são salvas e permanecem condenadas, é porque recusaram as boas novas, e não porque Deus não lhes deu a oportunidade de salvação. Os dois autores afirmam que, no caso de algumas pessoas, a contínua recusa em crer se deve a um endurecimento divino de seu coração, aparentemente como condenação por causa de uma recusa anterior em crer. A questão sobre os que nunca tiveram a oportunidade de ouvir o evangelho não é levantada. Paulo parece acreditar que todos os israelitas ouviram (ou ouvirão) a mensagem proferida pelos enviados de Deus, e ele reforça a importância dos evangelistas levarem as boas novas ao mundo (Rm 10.14-21).

A existência dessas tensões nos dois autores é notável. Paulo e João ensinam a universalidade da oferta de salvação e a suficiência da obra de Cristo por toda a humanidade. Ambos afirmam que Deus e Cristo são completamente um só em seu propósito de salvar (Rm 8.31-35; Jo 6.37). Eles reconhecem que nem todos os que ouvem respondem à oferta com fé. Igualmente, os autores indicam que a salvação resulta completamente da iniciativa de Deus ao enviar Cristo e ao mandar seus seguidores irem e proclamarem as boas novas; os seres humanos nada podem contribuir para sua própria salvação, e a única obra que lhes é exigida não é uma obra, mas é fé.

Paulo e João dão explicações diferentes para a incredulidade. Paulo declara que alguns judeus escolheram seguir o caminho da salvação pelas obras e rejeitaram o caminho da fé, e, por isso, serão acusados. João afirma que algumas pessoas não crêem abertamente por medo de excomunhão e porque amam a glória humana mais do que a glória divina (Jo 12.42-43), e adverte aos que se recusam a acreditar que estão condenados.

***Nova vida em união com Cristo.*** O teologúmeno fundamental que une Paulo e João é provavelmente uma profunda compreensão da relação espiritual entre Cristo e os crentes, coletiva e individualmente. Em Paulo, isso é expresso em especial pela terminologia “em Cristo” que estabelece o modo no qual a vida dos crentes é determinada por sua relação com Cristo. O pensamento recíproco de que Cristo está nos crentes é, em comparação, extremamente rara (Gl 2.20; cf. Ef 3.17; Cl 1.27). A mesma proximidade de relação com Deus é expressa pelo modo como o Espírito Santo é unido intimamente aos crentes. Coletivamente, a igreja é o corpo e a noiva de Cristo, e nas cartas posteriores isso é expresso em termos de uma plenitude divina que flui de Cristo para a igreja. Pela relação



com Cristo, os crentes são compreendidos como havendo morrido com Cristo e ressuscitado para uma nova vida, que culminará na elevação de seu ser a corpos espirituais, ou levados a estar com Cristo.

Em João, temos a linguagem da habitação mútua entre Cristo e os crentes e o Pai e os crentes, o que está relacionado de perto com o pensamento do Espírito vindo ou sendo dado aos crentes, mas, a linguagem recíproca está ausente nesse momento. João não apresenta o conceito de morrer e ressuscitar com Cristo (mas chega perto do morrer com Cristo em Jo 12.24-26). O evangelista desenvolve a imagem da videira e seus ramos para descrever a relação coletiva dos crentes com Cristo, e Paulo traz algo similar em sua breve alusão à oliveira e seus ramos (Rm 11.16-24). E João desenvolve a idéia do conteúdo essencial da vida eterna que é conhecer Deus e Cristo (Jo 17.3), um pensamento que aparece rapidamente em Paulo (Fp 3.8; cf. Ef 3.19). Em ambas as obras há uma referência freqüente à oração como expressão natural da relação entre os crentes e Deus. Os autores, desse modo, desenvolveram amplas interpretações da nova vida em Cristo, embora de modos diferentes.

**Vida em comunidade.** O Evangelho de João tem uma interpretação implícita dos discípulos de Jesus como formando uma comunidade. As imagens do rebanho e da videira indicam o fato de que os discípulos não são indivíduos isolados, mas formam um conjunto. Alguém poderia contestar que, em ambos os casos, trata-se de ligações individuais entre os discípulos e Jesus, em vez de entre os próprios discípulos. A objeção pode ser rebatida com duas considerações. Uma é o modo pelo qual Jesus distingue entre as ovelhas que são “deste aprisco”, evidentemente os judeus, e suas “outras ovelhas”, presumivelmente os gentios, e continua afirmando que elas serão reunidas para constituir um rebanho cuidado por um só pastor (Jo 10.14-16). Há, portanto, uma união entre diferentes grupos de discípulos. O outro fator refere-se à imagem da videira ser seguida imediatamente pelo ensino de Jesus sobre o amor e, especificamente, para que os discípulos se amem uns aos outros, como ele os amou (Jo 15.1-17). Tal ensino é reforçado em 1João, em que os destinatários são referidos como irmãos e irmãs, devendo se amar uns aos outros em ação, e não somente em palavras (1Jo 3.11-18, 23; 4.11-12, 20-5.2; 2Jo 5), e também orar uns pelos outros (1Jo 5.16).

Tal concepção sobre a igreja é compartilhada por Paulo. O que fica muito nítido em razão do apóstolo estar escrevendo às congregações a respeito de sua vida em comunidade — ou seja, as relações entre os crentes estão sempre em discussão. Por conseguinte, Paulo desenvolve e detalha em níveis bastante práticos o que ocorre quando os crentes se reúnem. O exercício dos dons do Espírito é proeminente, não apenas em 1Coríntios 12 e Romanos 12, mas também, devemos citar, em 2Coríntios 12.12, Gálatas 3.5 e 1Tessalonicenses 5.19-21 (cf. Ef 4.7-13). Uma comparação entre as relações de dons nesse conjunto de passagens demonstra a variedade dessas dádivas e apaga qualquer impressão de que haja uma lista fixa de dons.

Dito isso, podemos observar então que o Espírito também está ativo na dotação dos discípulos para as missões em João 20.21-23. O evangelista está, portanto,

ciente da atividade do Espírito na obra dos discípulos. De fato, a atividade do Espírito testemunhando ao mundo sobre o pecado, a justiça e o juízo (Jo 16.7-11) é, conforme já vimos, uma atividade levada a cabo pelos discípulos. Também há a atividade do Espírito ensinando dentro do grupo cristão (Jo 14.25-26; 16.12-15), que não deve ser simplesmente compreendida como a orientação individual dos crentes, mas como o dom de ensinar para o benefício dos discípulos em geral. Em 1João é dito que os leitores receberam uma unção que lhes transmite ensinamento. É reconhecido que a existência dos profetas na congregação necessita de algum tipo de teste para saber se eles estão verdadeiramente inspirados pelo Espírito, visto que, infelizmente, em toda época há o perigo dos falsos profetas desencaminharem o povo de Deus (1Jo 2.26-27; 4.1-6). Aqui temos um paralelo bastante estreito com o ensino de Paulo sobre a necessidade de prova das profecias (1Ts 5.21). Em 2-3João, ficamos sabendo da existência de mestres itinerantes e do desenvolvimento de liderança local (não sem alguns problemas refletidos em 3João), de certo modo isso não é diferente do que encontramos em Paulo. Por outro lado, há pouco a extrair de João sobre o que aconteceu quando os cristãos se reúnem. Devemos evitar pressupor que as práticas eram as mesmas em todos lugares: o que estamos interessados em demonstrar é a natureza carismática da vida congregacional, associada ao desenvolvimento da liderança local no cristianismo primitivo.

**Missão.** A natureza missionária da igreja fica imediatamente evidente nas cartas de Paulo. Ele se apresenta como um apóstolo ou missionário escrevendo para as congregações que fundou e cultivou. Há uma missão contínua à qual ele está subordinado e uma percepção de objetivos geográficos a serem alcançados. Embora o apóstolo surpreendentemente fale pouco sobre a responsabilidade das congregações na execução de missões em suas regiões, ele espera que as igrejas participem do projeto missionário, que foi confiado a seus companheiros e a si próprio, apoiando-os com orações e fornecendo-lhes ajudantes. Paulo é um pouco ambivalente sobre apoio financeiro, mas, não obstante, recebeu doações.

O conceito de missão em João é apresentado em termos de Jesus como o enviado a uma missão cuja meta é salvar o mundo, para a qual ele incumbe seus seguidores (Jo 4.38; 17.18; 20.21). A pesca de 153 peixes depois de sua ressurreição parece ser simbólica da colheita a ser feita. Os discípulos devem conferir perdão ou negá-lo, presumivelmente para as pessoas que recusarem a crer, e, então, eles recebem o Espírito que os capacita para sua tarefa. Os quadros paulino e joanino concordam sobre o fato fundamental de que os seguidores de Cristo são chamados para uma missão que leva a salvação para aqueles que aceitam a mensagem.

**A vinda de Cristo e a ressurreição.** O ensino de Paulo sobre o futuro final (“escatologia”, para abreviar) centra-se sobre a vinda de Cristo e a ressurreição dos mortos. A história se move em direção a um apogeu em que o domínio efetivo de Cristo é estendido a todas as coisas. O Senhor retornará como uma figura gloriosa, a fim de se reunir com o seu povo, com os que ainda estiverem vivos, ressuscitando os que morreram e transformando-os à sua semelhança para um vida futura a seu

lado. O restante dos mortos será ressuscitado, mas não transformados, para enfrentar a ira de Deus no julgamento a ser efetuado por Cristo. Paulo reconhece uma última deflagração do poder maligno antes da chegada do fim.

Para João existe a mesma esperança de vida eterna aos que pertencem a Cristo. A narrativa de Lázaro oferece uma representação parabólica da ressurreição dos mortos. Mas João também ensina que todos os mortos ouvirão a voz do Filho do Homem e ressuscitarão para a vida ou para condenação e ira (Jo 5.28-29). Semelhante a Paulo, a tarefa de julgamento é delegada a Cristo. A esperança no retorno de Cristo se mantém, mas há menos ênfase nisso em seu Evangelho. A estrutura básica da expectativa que temos em Paulo está, portanto, também presente em João, mas os tons são colocados de forma diferente, com maior ênfase na vida eterna. O que não deve surpreender em um autor que escreve um pouco mais tarde, num momento em que a maioria dos crentes já havia morrido. Mas não devemos deixar de notar que a literatura joanina inclui todo o drama relativo à atividade do mal nos últimos dias e o julgamento de todas as pessoas no Apocalipse, bem como o reconhecimento das atividades dos anticristos aqui e agora, toda vez em que a vinda de Jesus como Cristo seja negada (1Jo 2.22; 2Jo 7).

**Conclusão.** A comparação mostra que Paulo e João são duas apresentações da teologia cristã primitiva, que apresentam essencialmente as mesmas estruturas básicas e concordam numa proporção muito considerável em relação ao detalhamento do conteúdo. Ao mesmo tempo, eles diferem em conceitualidade e estilo. Temos assim dois artistas ou escolas artísticas diferentes que vêem o mesmo assunto de formas diferentes, mas é o mesmo assunto, e precisamos de ambos os conjuntos de descrições para trazer à tona a riqueza do tema comum.



## PARTE 5

# HEBREUS, TIAGO, 1-2PEDRO E JUDAS

## CAPÍTULO 25

# A EPÍSTOLA AOS HEBREUS



A Epístola aos Hebreus começa majestosamente, como um discurso, e termina de forma pessoal, como uma carta. Pode-se supor que ela incorpora a forma escrita de um sermão acerca de um único tema, cujo autor o enviou a uma congregação pela qual nutria um particular interesse. A hipótese mais plausível ainda hoje a respeito da situação dessa igreja seria a de um grupo de cristãos tentado a se desviar da fé cristã, em consequência de uma combinação de pressão externa e fraqueza interna. Uma hipótese mais antiga afirma que a tentação era exatamente o retorno ao judaísmo, do qual seus membros haviam saído ao aceitar o cristianismo.<sup>1</sup> Sendo assim, ou não, o autor escreveu para lhes mostrar a impossibilidade de salvação longe de Cristo, com base em sua aceitação das Escrituras do Antigo Testamento, e também para os convocar a se prepararem para o longo caminho da fé e das tribulações a ela associadas.

A identidade do autor é desconhecida, mas se trata de um homem, não de uma mulher,<sup>2</sup> familiarizado com o mundo do pensamento do judaísmo helenístico. A identidade dos destinatários é igualmente desconhecida, mas é provável, como Hebreus 13.24 dá a entender, que eles se encontravam na Itália. A data da epístola é controversa, mas sou a favor de uma data anterior a 70 d.C.

A estrutura do argumento tem sido tema de um intenso e minucioso debate, mas podemos adotar com segurança a análise a seguir, ou algo bem semelhante:

Hebreus 1.1–2.18: a revelação de Deus por seu Filho;

Hebreus 3.1–5.10: o filho como sumo sacerdote;

---

<sup>1</sup> Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 12-15, sugere que os leitores tinham consciência do pecado, mas tinham perdido a fé no poder do sacrifício de Cristo para tratar suas culpas, e estavam voltando aos ritos judaicos em busca da paz que lhes faltava.

<sup>2</sup> O gênero masculino do particípio em Hebreus 11.32 é decisivo.

Hebreus 5.11–10.39: o sumo sacerdócio do Filho;

Hebreus 11.1–12.13: a necessidade de fé e perseverança;

Hebreus 12.14–13.25: a vida cristã num mundo hostil.

Dentro dessa estrutura geral, há uma alternância de seções mais doutrinárias e parenéticas, as deste último tipo são encontradas em Hebreus 2.14; 3.1–4.14; 5.11–6.12; 10.19–39; 12.1–13; 12.14–13.25.<sup>3</sup> É, portanto, característico do autor combinar instrução e exortação.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

O estilo teológico do autor é uma mistura de asserção e exposição das Escrituras. Nenhum outro autor do Novo Testamento faz um uso tão pleno e explícito das Escrituras como fundamentação de seu argumento.

**A revelação de Deus por seu Filho (Hb 1.1–2.18).** Na seção de abertura (Hb 1.1–14), o autor parte diretamente de uma afirmação sobre a alta posição de Jesus, cuja mensagem é superior à dos profetas em virtude de seu papel no universo e de sua condição de compartilhar o ser de Deus, estando a seu lado no trono. O que o torna superior até mesmo aos anjos, um tema desenvolvido no restante do capítulo 1, através de uma série de citações bíblicas que demonstram como Deus se dirige a Jesus de um modo como jamais se dirigiu aos anjos, proferindo declarações a seu respeito superiores a qualquer coisa já dita sobre os anjos.<sup>4</sup> Nenhum argumento é apresentado acerca do motivo de o autor considerar alguns textos do AT como dizendo respeito a Jesus; com certeza, ele supunha que seus leitores compartilhavam o seu método de interpretar o AT.<sup>5</sup>

O corolário prático (Hb 2.1–4) estabelece que é ainda mais culpável negligenciar a salvação oferecida por Jesus, já que a desobediência à mensagem dos anjos, inferior à de Cristo, está sujeita a castigo. A passagem refere-se à dádiva da lei pela mediação dos anjos. A alusão ao anúncio da salvação tem um interesse

<sup>3</sup> Essa análise é baseada em William L. Lane, *Hebrews* (Dallas: Word, 1991), v. I, p. cii–ciii.

<sup>4</sup> Hübner, v. 3, p. 61–62, chama particularmente a atenção para o modo como Deus fala com o Filho (e se dirige a ele como Deus!) e o Filho fala com o Pai (Hb 10.5–7), demonstrando a total unidade deles na obra de redenção. O Espírito Santo também fala com as pessoas em nome de Deus (Hb 10.15–17).

<sup>5</sup> As citações são sobre os anjos e não apresentam dificuldades (Sl 2.7; 2Sm 7.14; Dt 32.43; Sl 104.4; Sl 45.6–7; Sl 102.25–27; Sl 110.1. Sl 104). A interpretação messiânica de Salmo 2, 2Samuel 7 e Salmo 110 é compartilhada com outros autores do NT. A interpretação do Salmo 45 como messiânica era natural, visto que esse também era um salmo do Senhor ungido. O uso das outras passagens é mais problemático. Deuteronômio 32.43 na forma citada aqui compõe as odes dedicadas ao Saltério (cf. também Sl 96.7), e a referência à realização da expiação poderia ser suficiente para a justificar, vendo na passagem uma referência a Cristo em vez de ao Pai. Na LXX, o Salmo 102.25–27 foi interpretado como uma declaração de Deus e não uma menção a ele (como nos TM). Ver Stephen Motyer, “*The Psalm Quotations of Hebrews 1: A Hermeneutic-Free Zone?*” *TynB* 50.1 (1999), p. 3–22.

particular devido à sua estreita congruência com o relato de Lucas em Atos, no qual a pregação do evangelho é acompanhada de sinais e dons do Espírito.

No segundo trecho dessa primeira parte da epístola (Hb 2.5-18), o autor continua a falar do sofrimento e morte de Jesus, o que poderia parecer um argumento contra sua superioridade aos anjos. Recorrendo ao Salmo 8, ele mostra como Jesus tornou-se inferior aos anjos somente por um breve tempo, de modo que pudesse ser um com sua família humana e padecer a morte para um duplo propósito: derrotar o Diabo e expiar os pecados da humanidade. Com esse comentário, o autor introduz o tema principal: Jesus como sumo sacerdote, que irá ocupar a maior parte do restante da epístola.

**O Filho como sumo sacerdote (Hb 3.1-5.10).** No entanto, o autor começa sua exposição um pouco longe disso, com uma seção prática (Hb 3.1-4.13), comparando em primeiro lugar Jesus com Moisés e estabelecendo sua superioridade como a do Filho em relação ao servo, mesmo sendo Moisés o servo principal. Mas, da mesma forma como ocorreu com a mensagem transmitida pelos anjos, assim os israelitas permaneciam descrentes e rebeldes contra Moisés, e há um contínuo perigo para os que ouvem o evangelho de que possam igualmente não crer e serem, portanto, excluídos do “descanso” proclamado no Salmo 95. O conceito de descanso equivale ao da salvação, e o autor explica que, embora originalmente tenha significado a entrada na Terra Prometida, a promessa não se esgota aí: existe ainda a possibilidade de salvação disponível para os crentes. A exortação implícita para perseverar na fé é reforçada negativamente pela advertência de que a condição do coração humano é visível a Deus, e, positivamente, pelo anúncio de que, tendo Jesus como sumo sacerdote, os leitores podem comparecer confiantes diante de Deus e esperar por sua misericórdia.

Com o tema do sumo sacerdote agora claramente anunciado, o caminho parece estar aberto a uma exposição mais detalhada, e o autor começa a fazê-la (Hb 5.1-10) com uma declaração geral sobre a necessidade de um sumo sacerdote ser um representante compassivo da humanidade e ser designado por Deus em seu ofício. Ambas as exigências são cumpridas no caso de Jesus, em particular pelo sofrimento que o aperfeiçoou para o papel de Salvador.

**O sumo sacerdócio do Filho (Hb 5.11-10.39).** O próximo passo do argumento seria a exposição da função de Jesus como sumo sacerdote, mas, antes de sermos lançados no assunto, temos mais uma seção prática (Hb 5.11-6.20). O autor adverte seus leitores de que correm o risco de estarem espiritualmente despreparados para o ensino que está prestes a oferecer. Ironicamente, ele sugere que os leitores necessitam de uma dieta de ensino simples, mas, apesar disso, propõe-se a continuar como se eles estivessem prontos para um ensino mais avançado, providenciando para que sejam preparados para recebê-lo. Há o perigo de que as pessoas possam voltar suas costas para a salvação e, portanto, para o Salvador, não restando nesse caso esperança para elas. Mas, ainda que o perigo seja real, o autor não acredita que esse seja a situação deles e, ao relembrar os sinais da salvação observados nos membros daquela igreja, ele se sente encorajado a continuar com o

ensino. Os crentes, por sua vez, devem permanecer na fé e herdar o que Deus prometeu. Pois a promessa de Deus, confirmada a Abraão com um juramento, é totalmente garantida. Os crentes, portanto, têm uma esperança em que podem confiar. Para além do que podem ver, encontra-se o santuário celestial dentro do qual Jesus está presente como seu sumo sacerdote.

Assim, o autor de Hebreus inicia a maior seção doutrinária, a que trata do papel de Jesus como sumo sacerdote (Hb 7.1–10.18). O direito de Jesus ser o sumo sacerdote, embora pertencente à tribo de Judá e não à família sacerdotal de Levi, é justificado pela comparação com a intrigante figura de Melquisedeque, que atuou como um sacerdote de Deus independente, no tempo de Abraão, muito antes do sacerdócio levítico passar a vigorar. Assim, Jesus também deve a posição à sua vida indestrutível e à sua designação por Deus, confirmada pelo juramento de Deus. Desse modo, Jesus pode continuar no ofício, não interrompido pela morte, ao contrário dos sacerdotes levíticos terrenos. Ele fez um sacrifício definitivo, e pode exercer um ininterrupto ministério de intercessão.

Uma elaborada comparação é agora desenvolvida visando afirmar a superioridade do sacerdócio de Jesus. Dois contrastes são traçados. O primeiro é entre o caráter terreno do sacerdócio levítico, servindo no tabernáculo construído por Moisés, e o caráter divino do sacerdócio de Jesus, servindo no tabernáculo divino, do qual o terreno era meramente uma cópia. Aqui o autor retoma o relato do modelo celestial usado por Moisés (Êx 25.40) e conclui que existe um tabernáculo celestial ao qual o terreno corresponde como um vago esboço da coisa real.<sup>6</sup> O segundo contraste é entre a primeira ou antiga aliança, feita com Moisés, e a promessa de uma nova aliança feita a Jeremias. É um passo fácil para o autor afirmar que a segunda aliança deve ser superior à primeira, pois, de outro modo, Deus não a teria feito, e identificá-la com o novo estado de coisas mediado por Cristo. Aqui ele está trabalhando sobre uma crença familiar aos cristãos primitivos, a de que Jesus tinha inaugurado a nova aliança pela sua morte.

Tendo estabelecido esse paralelismo, é possível para o autor traçar correspondências e contrastes entre os dois sistemas. Seria justo dizer que ambos os sistemas têm a mesma estrutura geral de um tabernáculo com um altar e um sistema de ofertas de sacrifícios, cujo sangue purifica do pecado. O contraste está em que o tabernáculo celestial não é material, que Cristo ofereceu a si mesmo, e não um animal, que ele fez uma oferta definitiva de si mesmo — ao contrário do que ocorre com os sacrifícios repetidos pelos sacerdotes levíticos —, não havendo a necessidade de repetição da oferenda única. Quando Cristo voltar, não será para agir novamente como vítima sacrificial, mas para trazer a salvação aos que esperam pelo Salvador.

<sup>6</sup> O pensamento do autor é às vezes considerado como baseado no famoso contraste platônico entre as “idéias” no céu e suas imitações na terra. Contra essa visão, ver especialmente L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 13-17.



No entanto, a questão é levada mais adiante. O contraste não está entre dois modos eficazes de lidar com o pecado, sendo o primeiro operado no passado até ser substituído pelo segundo, isto é, o sacrifício de Cristo. Na verdade, os sacrifícios levíticos não podiam por si só tirar o pecado: como o sangue de animais poderia fazê-lo? Embora a lei os exigisse, eles não eram de fato o que Deus queria. Logo, tais sacrifícios eram simplesmente sombras ou reflexos do verdadeiro holocausto. O sacrifício de Cristo alcança seu fim perfeitamente e de uma vez por todas, e assim inaugura uma nova aliança debaixo da qual as pessoas podem de fato ser purificadas do pecado.

A lição prática surge imediatamente (Hb 10.19-39). Os crentes cristãos podem confiantemente se aproximar de Deus em oração, livres da culpa do pecado. Com tal privilégio em mente, eles devem continuar na fé e nas atividades que a fé inspira. Devem se lembrar que, se continuarem pecando, não haverá uma outra forma de perdão; no caso, o pecado específico em mente é a rejeição de Cristo como Salvador. Mas, novamente, o autor está advertindo contra um possível perigo, e não de algo que tenha dominado seus leitores — ou, pelo menos, está escrevendo nesses termos para encorajá-los a não continuar mais no caminho decadente de desvio da fé. Que eles persistam em sua fé, pois não haverá muito tempo até a volta Jesus.

**A necessidade de fé e perseverança (Hb 11.1-12.13).** A menção da fé, cuidadosamente planejada, cria a ponte para a última seção doutrinária da epístola. Essa seção desenvolve a noção de fé como a confiança em Deus mesmo nas coisas que não se vêem, e como a persistência na crença apesar de toda falta de incentivo para assim o fazer. O paralelo entre a antiga e a nova aliança continua: os crentes fiéis sob a antiga aliança persistiram na fé, apesar de que não terem visto a realização das promessas de Deus, e andaram pela fé mais do que pela visão. Eles reconheceram que o mundo que viam não era o mundo ao qual realmente pertenciam, e acreditaram que Deus podia triunfar sobre a morte. Assim também deve ser com os que vivem sob a nova aliança: eles são igualmente estrangeiros e peregrinos, dominados pela sólida esperança de que Deus cumprirá suas promessas.

Novamente a relevância prática é convencer os cristãos que se encontram sob pressão para abandonar sua fé. Todo o encorajamento dos crentes do passado e de Jesus é usado para que persistam e perseverem, para que percebam positivamente que as pressões para abandonar a fé são testes para fortalecer a fé: Deus está usando tais meios dolorosos de disciplina para torná-los mais fortes. E (um pensamento repetido na epístola) deve haver um encorajamento mútuo, a ajuda dos mais fortes aos mais fracos.

**A vida cristã num mundo hostil (Hb 12.14-13.25).** A seção final da carta trata, num nível ainda mais prático, da vida no mundo hostil.<sup>7</sup> Há advertências

<sup>7</sup> Hebreus 13.22-25 é a típica conclusão de uma carta, convertendo o que veio antes (provavelmente um sermão em sua origem) no corpo da correspondência. Tal processo foi ajudado pelo fato de que a seção final do documento se parece com as conclusões de outras cartas do NT, que abordam assuntos práticos.

contra a imoralidade sexual e a ganância material. Há um encorajamento construído sobre um contraste entre o temor do Monte Sinai, onde a lei foi dada, e o Monte Sião, onde haverá uma vasta comitiva para dar boas-vindas aos crentes. Junto com o encorajamento é feita uma repetida advertência para não tratar o Deus de Sião com desprezo e provocar sua ira. A situação cristã é vista como um privilégio em comparação com a vacuidade do que o judaísmo tem a oferecer, mas também como uma desgraça em termos da exclusão social que os cristãos podem sofrer. No fim, os cristãos dependem das orações de uns pelos outros e da operação interna do poder de Deus (Hb 13.21) para conseguirem os recursos espirituais que precisam em sua peregrinação.

### TEMAS TEOLÓGICOS

*O velho e o novo.* Como o resumo do argumento mostrou, a conceitualidade da epístola é provida em grande medida pelas categorias do sacerdócio e do sacrifício, que são desenvolvidos nesse documento de um modo sem paralelo no restante do NT. A preocupação do autor é principalmente com a obra de Cristo, e tudo o que diz sobre o *status* de Cristo é preparatório para a discussão de sua obra, tendo como objetivo confirmar que, de fato, ele é a pessoa adequada para a função de sumo sacerdote da nova aliança. O objetivo é mostrar com clareza que a obra de Cristo oferece a salvação de um modo sem igual, de forma que os leitores percebam que não há salvação em nenhuma outra parte, a não ser pela fé cristã.

O desenvolvimento desse argumento é estruturado em termos de um contraste básico e geral entre “o passado” e “estes últimos dias”, conforme anunciados no começo da epístola, e que rege o pensamento do autor. O propósito da comparação não é condenar o arranjo do passado, como se não houvesse sido válido, mas antes estabelecer os seguintes pontos.

Primeiro, “no passado”, Deus interagiu com seu povo por meio dos profetas, que eram genuinamente seus mensageiros, pela agência de Moisés, que assumiu uma posição elevada como o servo encarregado da casa de Deus e pelos anjos, através de quem a lei foi dada. A relação continuava através da lei, em que Deus revelava os seus desígnios a seu povo, pelas promessas de Deus, que eram reais, e, especificamente, pelo sistema sacrificial estabelecido na lei, por cujo intermédio os sucessivos redimiam as pessoas, além da fé do povo de Deus, pela qual eles recebiam bênçãos genuínas.

Segundo, tal arranjo, quando contrastado com o dos dias de hoje, mostra-se então não mais válido, apesar de o ter sido no passado. A antiga aliança foi sucedida pela nova, a qual na verdade estava predita naquela: o sacerdócio de Cristo substituiu o de Arão e seu único sacrifício substituiu as contínuas oferendas dos antigos sacerdotes, sendo que uma oferta divina substituiu as ofertas terrenas no tabernáculo. Não obstante, o caminho da fé ainda é o mesmo.

Terceiro, o antigo arranjo oferece o padrão para a interpretação do que está acontecendo agora. Assim, a época presente pode ser compreendida como a da

nova aliança, mas aprendemos que se trata de uma nova aliança a partir da antiga. Do mesmo modo, todo o empreendimento de compreender a obra de Jesus como sacrificial depende de analogias entre o sistema do AT e a obra de Jesus. A analogia exige que haja uma realidade, uma semelhança estrutural entre os dois. É importante mostrar que Jesus foi designado sacerdote de forma que sua obra pudesse ser compreendida nos termos do sacerdócio do AT.

O autor argumenta partindo do sistema judaico, explicando a obra de Cristo como se o primeiro sistema fornecesse as categorias interpretativas do segundo. No entanto, é vital observar que o escritor sabe que a ordem ontológica é o inverso. Na realidade, o que Cristo faz no santuário divino é o padrão seguido pelo antigo sistema de tabernáculo e sacrifícios, de forma que este poderia ser considerado como as sombras do verdadeiro (Hb 8.5; 9.23-24).

Quarto, embora a lei tenha imposto as exigências de Deus a serem cumpridas (Hb 10.8), o autor enfatiza que o antigo arranjo não podia tirar pecados e não era, portanto, eficaz (Hb 9.9; 10.11). Seus efeitos eram puramente externos (Hb 9.13). Ele não podia produzir a perfeição (Hb 7.11, 19; 10.1). A antiga aliança trazia em si alguma coisa errada, ou então não teria sido necessário substituí-la (Hb 8.7).

Na verdade, a crítica fundamental do sistema sacrificial cria o mesmo problema encontrado em Paulo, em cujos textos também aparece a questão de como as pessoas de fato se justificam com Deus antes da vinda de Cristo. O sistema era uma sombra ou reflexo do verdadeiro sistema (Hb 10.1). Talvez se pudesse afirmar que, em função exatamente disso, o sistema antigo era eficaz para tirar o pecado, mas o autor não vai tão longe a ponto de dizê-lo. Ele limita sua eficácia a uma purificação externa e seu período corresponde ao tempo anterior à nova ordem ser introduzida (Hb 9.10). Entretanto, esse arranjo estava lá por ordem divina. Além disso, não é dito que era impossível estar numa relação correta com Deus antes da vinda de Cristo. Há uma significativa declaração de que as pessoas que pecaram sob a primeira aliança têm garantia de redenção pela morte de Jesus (Hb 9.15). Essa pode ser uma sugestão de que os sacrifícios no antigo sistema atingiam uma purificação externa que simbolizava a purificação espiritual alcançada pelo sacrifício de Cristo, para o qual eles apontavam. A declaração, porém, não é esclarecida, uma vez que a principal preocupação do autor é demonstrar que, agora que Cristo veio, já não existe qualquer necessidade do antigo sistema.<sup>8</sup>

Aqui devemos introduzir ainda outro conceito que é fundamental à epístola, o de aperfeiçoar o povo de Deus. Essa expressão é usada para Jesus e para seu povo, e é trazida à discussão dos sacrifícios, que não podiam aperfeiçoar os

---

<sup>8</sup> Se a carta foi composta depois de 70 d.C., então pode ser, conforme é sugerido por Marie E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), p. 67, que um de seus propósitos ou efeitos fosse reafirmar para as pessoas que sentiam profundamente o fim do sistema sacrificial que a morte de Cristo havia tornado o templo supérfluo em todos os casos.

adoradores em relação à sua consciência, mas apenas os purificava externa (Hb 9.9) e temporalmente (Hb 10.1). Aqui, portanto, o termo se refere ao que os sacrifícios realizavam, ao que idealmente podiam fazer, isto é, purificar completamente as pessoas de seus pecados. Mas os decretos da lei não conseguiram fazer isso (Hb 7.19), pois eram fracos e imperfeitos. Em comparação, Cristo pode tornar perfeitos os que estão sendo santificados (Hb 10.14). A conclusão é que ele faz o que a lei não pôde alcançar completa e efetivamente, purificar as pessoas intimamente e de forma permanente de seus pecados, e assim prepará-las para irem sem medo à presença de Deus (Hb 12.23). E essa perspectiva é oferecida como uma realidade para as pessoas de fé sob a antiga aliança, bem como sob a nova (Hb 11.40).

Desse modo, a relação entre o velho e novo sistema não é simplesmente de contraste. Existe também um forte elemento de continuidade, que é sustentado pelo conceito de fé. Se Paulo acreditava ou não que a era da fé não se iniciara antes de Cristo (Gl 3.23-25), o autor de Hebreus deixa bastante claro que a fé era uma característica do verdadeiro povo de Deus, continuamente, desde o período do AT (Hb 11). Ele se refere por vezes à falta de fé das pessoas (Hb 3.19; 4.2; em termos de desobediência: Hb 4.11), podendo-se concluir que a fé era uma possibilidade real, que, no entanto, algumas pessoas não alcançavam, e não que se tratava de uma época em que a fé era uma impossibilidade.

**A vida cristã como uma jornada.** Ao lado do emprego dos conceitos de sacrifício e sacerdócio, um outro elemento estrutural importante no pensamento de Hebreus encontra-se no conceito da jornada no espaço e no tempo. No caso, não se encontram as mesmas conceitualidade e terminologia desenvolvidas, sistemáticas, contudo, a realidade forma um subtema significativo no desenvolvimento do apelo do autor a seus leitores.

O exemplo fundamental aqui é o de Abraão, que deixou seu próprio país e foi para onde Deus o enviou. Seu objetivo era uma cidade, um lugar de segurança construído por Deus (Hb 11.16). Entretanto, ele passou sua vida numa tenda, esperando o cumprimento da promessa. Evidentemente a cidade é divina e não tem sentido dizer que Abraão chegou lá. Apesar disso, a Terra Prometida de Canaã pode ser vista, até certo ponto, como uma sombra ou antecipação do fim e destino derradeiros, descritos como Jerusalém divina (Hb 12.22; 13.14; cf. Gl 4.26). Assim, desenvolve-se aqui a idéia do povo de Deus como estranhos e estrangeiros neste mundo, e aguardando por um país melhor, um país celestial.<sup>9</sup> Ao mesmo tempo, o autor pode dizer aos leitores que eles chegaram à cidade divina, de forma que existe a mistura cristã característica do “já” e “não ainda”. Os cristãos pela fé já têm acesso a Deus e à sua cidade invisível, e um dia poderão

<sup>9</sup> O que levanta a questão sobre se existe uma depreciação do mundo material em relação ao espiritual celestial. Ver Hurst, *Epistle*, p. 73, para uma discussão que recusa a perspectiva dualista, sugerindo que o texto está mais dirigido para o futuro.

ver a realidade do que, no presente, crêem firmemente (cf. 2Co 5.7). Para o autor, isso parece ser a diferença entre os crentes sob a antiga aliança, que somente esperavam, e os crentes da nova aliança, que já desfrutam daquilo que esperam.

Tudo isso mantém uma relação com a comparação entre os dois montes aos quais as pessoas se dirigem. A primeira geração de israelitas no deserto chegou literalmente no Sinai, que era um lugar temível. Mas os leitores chegaram no Monte Sião, entendido espiritualmente como a cidade de Deus, morada dos anjos, de outros crentes, de Deus e Jesus, e obtiveram um sacrifício que é eficaz. Mas qual o sentido de sua vinda? Novamente: esse é o objetivo da jornada, mas, ao mesmo tempo, é o lugar com o qual os crentes se mantêm em contato espiritual por meio de sua fé. Talvez haja um paralelo entre o Monte Sinai, no começo da jornada à Terra Prometida, e o Monte Sião, como o equivalente espiritual na conversão: em ambos os casos, a experiência assinala a natureza do Deus, com o qual os fiéis têm de lidar. O propósito, como nos capítulos anteriores, é contrastar a inferioridade e a superioridade das duas situações, para então se enfatizar que, se o fracasso em ouvir o Deus do Sinai trouxe graves conseqüências, quanto pior não será o fracasso em ouvir o Deus da nova aliança. Porém, o ponto que imediatamente nos interessa é que a natureza do objetivo escatológico, real e presente no céu, determina a natureza da relação atual com Deus e revela privilégios já desfrutados pela fé.

O mesmo padrão é estabelecido para o conceito de descanso. Uma certa interpretação dos textos bíblicos afirma que o descanso prometido por Deus era o objetivo da jornada desde o deserto até Canaã. A resposta irada de Deus para a rebelião de Israel no deserto foi condená-los a quarenta anos de peregrinação, de forma que todos morressem e não entrassem no descanso (Hb 3.7-11, citando Sl 95.7-11). Tal interpretação literal é imposta ao longo de Hebreus 3.12-19, a fim de demonstrar que a incredulidade levou à exclusão das bênçãos de Deus. Entretanto, o escritor afirma que a promessa de entrar no descanso ainda está vigente, como uma dádiva aos crentes, pois o propósito do Salmo 95 não é simplesmente registrar o que aconteceu no passado, mas desafiar os leitores a não se comportarem como a geração do deserto e, assim, não serem excluídos do descanso de Deus. O descanso ainda é um objetivo colocado diante da nova geração de crentes: a oferta feita por Davi, como o autor do salmo, permanece.

Uma outra imagem usada pelo autor é a da corrida, através da qual os leitores devem se dirigir à meta em que Jesus já se encontra, inspirando-os com seu exemplo. A imagem da corrida permite ao autor desenvolver as reflexões sobre a necessidade de se continuar até o fim e ser paciente com as difíceis exigências do trajeto (Hb 12.1-3). Aqui a metáfora da corrida tende a se fundir com a da luta contra os inimigos, talvez como um time de futebol visitante, que precisa ainda enfrentar a massa de torcedores gritando em apoio ao time da casa e desencorajando os seus adversários.

Devemos notar, por fim, que o uso da linguagem da jornada não foi visto pelo autor como incompatível com a esperança do aparecimento de Cristo no fim da era, a fim de trazer a salvação aos que estão esperando por ele (Hb 9.28). Viajantes

também podem ser pessoas que caminham com a esperança de que um táxi pare a seu lado e os leve pelo restante do caminho!

**A natureza da fé.** É agora apropriado considerar a característica fundamental do povo de Deus sob as duas alianças: a fé. A fé nessa epístola é “a garantia do que se espera e a prova do que não se vê” (Hb 11.1). Nessa frase estão os dois elementos de futuridade e invisibilidade. Existe um reino que não podemos ver no momento, nem podemos entrar, mas um dia veremos o invisível e adentraremos o inacessível. Dessa maneira, a fé refere-se à crença no Deus invisível (*e.g.*, Hb 11.6) e à convicção de que o profetizado para o futuro acontecerá (*e.g.*, Hb 11.7). A fé caracterizava a antiga aliança, como evidencia a nova. Assim, Abel, pela fé, podia oferecer um sacrifício aceitável a Deus e ser reconhecido por sua justiça (Hb 11.4). O mesmo poderia ser presumivelmente dito sobre a disposição de Abraão em oferecer Isaque em sacrifício (Hb 11.17). O sacrifício da Páscoa realizado por Moisés foi eficaz (Hb 11.28). É evidente que uma tal fé, em especial conforme a ilustrada pelos casos de Abraão e Moisés, envolve compromisso, pois uma vida é vivida sobre essa base, preferindo a recompensa futura aos presentes e tangíveis “tesouros do Egito”. Ela deve ainda envolver a confiança em Deus de que ele cumprirá suas promessas. E, com certeza, envolve a perseverança em face da oposição e de toda tentação de se voltar para um modo de viver mais confortável, menos arriscado. Dessa forma, a fé exige do crente o reconhecimento de que as experiências desagradáveis podem fazer parte dos propósitos de Deus, pois constituem uma parcela do treinamento ou da disciplina que o Senhor emprega para o nosso próprio bem (Hb 12.4-13).

Não obstante, permanece a questão-chave a respeito de tal tipo de fé, com sua forte ênfase na perseverança e na esperança para o futuro, ser essencialmente uma relação pessoal com Deus e Cristo, e conduzir ao tipo de união espiritual com Deus que é característico de Paulo e João. O conceito de fé nesses autores teria sido substituído por alguma coisa mais do tipo “católico primitivo”? A fé adquirira um sentido mais de fidelidade e perseverança?<sup>10</sup>

Parte da resposta a esse problema pode ser dada simplesmente por uma mudança de ênfase, por nada além do que uma mudança de foco, empregada para reforçar a necessidade de persistir na fé numa situação em que tal qualidade se fazia especialmente imperiosa aos leitores. Para Hebreus, a igreja é um corpo de cristãos que deve se mover para frente, nunca para trás (Hb 2.1), e assim os elementos da crença nas promessas e da persistência apesar da oposição são de importância fundamental.

<sup>10</sup> Sobre essa questão, ver especialmente Graham Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as an Example of Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 137-42, com sua cuidadosa refutação da visão de Erich Grässer, de que a fé em Hebreus se tornou fidelidade em vez de uma relação pessoal com Cristo. Ver adicionalmente Victor (Sung-Yul) Rhee, *Faith in Hebrews: Analysis within the Context of Christology, Eschatology and Ethics* (New York: Peter Lang, 2001).

Mas, havendo respondido sobre o caráter distintivo da fé em Hebreus à luz da situação em que o conceito foi abordado, ainda permanece a questão sobre o autor ter, de algum modo, um entendimento acerca da fé diferente de outros textos do NT. O que se liga à questão da natureza da salvação e em que extensão ela é uma posse efetiva.

*Salvação futura e presente.* O autor da epístola está se dirigindo a um grupo de pessoas que recebeu uma mensagem relativa à salvação que lhes havia sido poderosamente testificada de vários modos (Hb 2.1-4). Nosso problema é se a mensagem dizia respeito a uma salvação que os crentes poderiam experimentar e receber aqui e agora, ou algo a ser vivenciado no futuro, mas de cuja posse futura poderiam ter certeza devido à fidelidade das promessas divinas.

O acento certamente recai no futuro em Hebreus 5.9, onde Cristo é a fonte da salvação eterna para todos que o obedecem, e também em Hebreus 9.28, onde Cristo aparecerá pela segunda vez para trazer salvação aos que estão esperando por ele. Em Hebreus 1.14, o autor fala de anjos servindo os que ainda herdarão a salvação, ou seja, os que tomarão posse do que lhes fora prometido. O que parece ser uma referência ao auxílio prestado aos crentes durante sua peregrinação a caminho de herdar a salvação.

Mais adiante, o escritor apresenta um conceito claro sobre uma esfera divina em que os crentes entrarão um dia e emprega uma terminologia para descrevê-la. “Monte Sião, a cidade do Deus vivo, a Jerusalém divina” (Hb 12.22) é o destino divino. Se o autor do Apocalipse pretende alocar os crentes na nova terra e na Jerusalém que desceu dos céus, o autor de Hebreus, no entanto, é menos preciso sobre o local. Mas é comum, a ambos os autores, a característica essencial de que a habitação futura dos crentes será com Deus.

Por um lado, então, a tentação seria considerar a vida presente dos crentes como ainda despossuída da salvação — na qual eles habitam um mundo hostil, experimentando a dor e o sofrimento, frustrando em demasia os propósitos de Deus para sua vida enquanto não amadurecem e sempre sujeitos a se desviar — e pensar a salvação como a vida perfeita do céu a ser alcançada depois de uma longa e árdua jornada.

Por outro lado, deveríamos considerar os seguintes elementos da situação dos crentes. Em Hebreus 2.1-4 é significativo que o contraste seja entre a lei que foi proferida pelos anjos, ou seja, uma proclamação de Deus, e a salvação anunciada pelo Senhor. É um contraste que se faz entre quebrar a lei e ignorar uma salvação anunciada, e não em relação ao anúncio da salvação. É impossível evitar a conclusão de que se está falando da própria salvação levada aos crentes, em vez de simplesmente da mensagem sobre a salvação futura. Como Werner Foerster afirma: “a salvação acontece ao se falar dela”.<sup>11</sup> Os leitores foram libertados do medo da morte (Hb 2.15), uma clara descrição de uma experiência presente nesta vida.

<sup>11</sup> Werner Foerster, *TDNT*, v. 7, p. 996.

Eles já são descritos como filhos e filhas de Deus destinados para a glória, e a descrição é firmemente vinculada a uma menção de Jesus como o autor da salvação (Hb 2.10; cf. Hb 5.9). Os fiéis já fazem parte da casa de Deus (Hb 3.6). Acima de tudo: participam de Cristo (Hb 3.14). Eles podem entrar no descanso — que pode combinar elementos do presente e do futuro (Hb 4.1-11) — e recebem misericórdia e graça para ajudá-los no tempo de necessidade: aqui misericórdia e graça são entendidas como poder divino, motivado pelo amor, que fortalece os crentes no confronto com a tentação e a hostilidade (Hb 4.16). Os crentes podem se dirigir a Deus em oração, embora não possam vê-lo (Hb 4.16). Há a poderosa descrição da condição a partir da qual as pessoas poderiam apostar, o que inclui o esclarecimento, a participação no dom celestial, o compartilhamento do Espírito Santo e a experiência da bondade da Palavra de Deus e dos poderes da era futura (Hb 6.4-5). O autor continua a descrever seus leitores como as pessoas que experimentam ou manifestam os eventos que acompanham a salvação (Hb 6.9). Cristo pode salvar completamente e para todo o sempre<sup>12</sup> aqueles que vêm a Deus por seu intermédio (Hb 7.25). A promessa da nova aliança é cumprida à medida que as leis de Deus são escritas no coração de seu povo; os crentes são o seu povo e conhecem o Senhor; os seus pecados são perdoados (Hb 8.10-12). Sua consciência foi purificada do pecado de forma que podem servir ao Deus vivo (Hb 9.14): eles foram santificados (Hb 10.10). Havendo sido desse modo purificados, os crentes têm confiança para entrar no Lugar Santo e chegar perto de Deus com total segurança.

Em vista desse acúmulo de evidências, não pode restar dúvida de que, para o autor, os crentes esperam uma salvação ainda a ser revelada (cf. 1Pe 1.5), mas, ao mesmo tempo, experimentam um real e abrangente conjunto de bênçãos divinas, inclusive a de se apresentar diante de Deus com total segurança (cf. Rm 5.1). Seria desperdício de palavras sugerir que isso seja algo menos do que uma experiência genuína de salvação.

Talvez o que tenha levado o autor a enfatizar a salvação como uma experiência futura fosse a sua preocupação com a possibilidade de se poder experimentar todos esses dons divinos e ainda assim se desviar da fé. Portanto, a perseverança ou a paciência é um ingrediente essencial na fé. O autor conhece a possibilidade teórica do desvio e motivou-se a escrever porque a possibilidade corria o risco de se tornar realidade, portanto ele reconhece que, de certo modo, pode-se dizer que ninguém é salvo até que tenha seguramente entrado no mundo invisível.

**Apostasia.** A reflexão anterior leva-nos a uma outra característica de Hebreus. A epístola é, conforme vimos, escrita para uma comunidade que estava prestes a dar as costas à sua fé e ignorar a salvação que tinha recebido. Em várias passagens (Hb 2.1-4; 3.7-4.13; 5.11-6.20; 10.19-39; 12.12-13.19) existem advertências contra o perigo de se desviar da profissão cristã juntamente com o encorajamento

<sup>12</sup> Lane, *Hebrews*, v. 1, p. 176.



para permanecer fiel até o fim. Essas passagens parecem admitir que uma pessoa crente, desfrutando as bênçãos da salvação, pode cair em um estado de incredulidade. No entanto, mais do que isso, também é declarado que se isso acontecer, é impossível fazer com que tais pessoas se arrependam e tudo o que as espera é o julgamento: embora Esaú buscasse a bênção com lágrimas, ele não podia provocar nenhuma mudança na mente. Portanto, para a possibilidade de apostasia é acrescentada ali a impossibilidade de restauração da fé e da salvação.

Deve-se observar, primeiro, que quando Hebreus fala da impossibilidade dos apóstatas retornarem à salvação, parece estar sugerindo que as pessoas que rejeitam o caminho da salvação e o Salvador não poderão ser salvas de acordo com esse modo. Não há outro sacrifício para os pecados, nenhum outro modo para que sejam salvas. A linguagem enfática em Hebreus 10.26-31 tem o significado de uma advertência aos que são tentados a rejeitar Cristo e persistir em fazê-lo. A declaração em Hebreus 6.4-6 também pode ser um tanto hiperbólica ao apresentar o pior cenário possível, e a questão simplesmente pode ser que, enquanto as pessoas continuarem rejeitando Cristo, elas não poderão ser levadas de volta ao arrependimento e à salvação. Por outro lado, a ênfase da declaração pode ser mortalmente séria e indicar que há um ponto, só conhecido por Deus, em que o arrependimento se torna impossível, e o autor confronta seus leitores com essa terrível possibilidade para torná-los totalmente conscientes da perigosa consequência de cair na tentação da apostasia.

Segundo, é preciso insistir que embora o tom seja, de fato, de advertência contra um possível perigo, ele está vinculado a vigorosas declarações de encorajamento — “acerca de vós, [...] estamos certos de coisas melhores”. Ninguém é inequivocamente identificado aqui como havendo cruzado a linha fatal.

Terceiro, todas as tentativas de se esvaziar o significado dessas declarações não convencem. O autor está tratando de uma possibilidade real, ainda que remota. Logo, evidências precisariam ser encontradas para se afirmar que restante do NT de fato exclui tal possibilidade.<sup>13</sup>

**Deus como juiz e Pai.** É agora apropriado examinar que tipo de retrato de Deus emerge da epístola. Muito da interpretação cristã de Deus, tradicional ou típica, pode ser ilustrada a partir de Hebreus. Deus é o Criador do universo que completou sua obra em seis dias e descansou no sétimo dia. Ele vive num céu que é descrito em termos de espaço. É o governante glorioso e onipotente do universo, mas também o Deus que fala pelos profetas e por seu Filho. De vários modos, a posição gloriosa de Deus recebe certamente mais ênfase do que em outras partes do NT. Ele estabeleceu um lar com Moisés como seu guardião e o povo de Israel como morador, e fez sua aliança com os israelitas. Deus age na investidura da salvação, que ocorre por seu propósito (Hb 2.10). Sabe tudo o que acontece em

<sup>13</sup> Ver I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3ª ed. (Carlisle: Paternoster, 1995).

toda a sua criação, o que significa que as motivações e os atos humanos são postos a nu diante dele (Hb 4.13). Ele é apresentado em termos poderosos como o Juiz (Hb 12.23) que age para punir os que transgridem os mandamentos dados por Moisés e rejeitam a salvação oferecida por seu Filho. A linguagem usada nesse contexto é extremamente poderosa, resumida em sua concepção como um fogo consumidor (Hb 12.29).

O outro lado do retrato divino apresenta Deus como um Pai para os filhos que constituem sua família (Hb 2.10; 12.5-8). Em relação aos crentes, o termo é usado somente numa passagem onde a questão é a disciplina do Pai que pode parecer severa, mas é para o bem dos filhos (Hb 12.4-11). No contexto, porém, a idéia seria reinterpretar os sofrimentos pelos quais os leitores estariam passando através da analogia com os pais humanos, que disciplinam seus filhos de um modo que com certeza era totalmente aceitável aos leitores, pois, caso contrário, a analogia não seria usada como argumento de persuasão. Além disso, é mostrado como Jesus, sendo Filho de Deus, passou pelo mesmo tipo de experiência (Hb 5.8). Os crentes têm acesso a Deus pela eficácia do sacrifício de Cristo (Hb 10.19-22) e podem servir a Deus como sacerdotes (Hb 9.14; 12.28). O autor parece sugerir que tal privilégio os leva ao céu (Hb 10.19), identificado mais adiante como a Jerusalém celestial, a cidade do Deus vivo (Hb 12.22-24).

**Filho e sumo sacerdote.** A cristologia da epístola é detalhada. Como já vimos, ela é desenvolvida em termos da filiação de Jesus, que forma a base para o seu sumo sacerdócio e enfatiza a sua verdadeira humanidade e sua filiação divina. O autor faz uso dos termos familiares *Cristo* e *Senhor*. O primeiro é virtualmente um nome para Jesus, mas pode algumas vezes expressar a conotação de “Messias” (Hb 6.1; 11.26). O termo *Senhor* é usado somente quatro vezes para Jesus, duas em referência a seu ministério terreno (Hb 2.3; 7.14) e duas para sua condição exaltada (Hb 1.10; 13.20).

O mais notável é que o simples termo *Jesus* ocorre não menos do que dez vezes. Pode não haver nada de significativo nisso, mas, mesmo que o termo não se refira à humanidade de Cristo, há outras e suficientes evidências de que a verdadeira experiência humana de Cristo — que o tornou, sob todos os aspectos, semelhante a seus irmãos e irmãs humanos (Hb 2.17), a ponto de aprender a obediência a Deus e de sofrer uma morte humana (Hb 2.14-18; 5.7-9) — era uma questão muito importante para o autor. Ele viu nesse parentesco e compaixão com a humanidade a qualificação indispensável para atuar como sumo sacerdote em sua intercessão e morte pelos homens.

Em relação a isso, devemos notar que o autor usa o mesmo termo (aperfeiçoamento) com referência tanto a Jesus quanto aos crentes. Descrevendo Jesus como o autor ou criador da salvação, ele insiste que tal capacidade de Jesus foi aperfeiçoada pelo sofrimento (Hb 2.10; cf. Hb 5.9; 7.28). O termo “aperfeiçoar” deriva seu significado em parte de seu contexto: significa tornar uma coisa perfeita em tudo quanto se espera que ela seja ou faça. Aqui o autor se reporta à vocação de Jesus como Salvador, e a idéia é que ele somente poderia atingir seu propósito por

“toda uma sucessão de eventos: sua provação no sofrimento, sua morte redentora a fim de cumprir as exigências divinas à perfeita expiação dos pecados e sua exaltação à glória e à honra”.<sup>14</sup> É importante para o autor que o sumo sacerdote, que oferece a si próprio em sacrifício, tenha uma face humana. Não se trata apenas de fazer um auto-sacrifício de grande valor, mas de ser uma pessoa que passou completamente à condição da humanidade e pôde se compadecer dela. Seu sacrifício é feito por alguém que conhece e compreende o sofrimento da humanidade, constituindo-se assim em seu representante com um apelo genuíno junto a Deus. Talvez de forma mais nítida do que em qualquer outra passagem do NT, Hebreus deixa claro porque o Salvador precisava ser de fato humano.

Por outro lado, a epístola apresenta a condição glorificada de Jesus, descrita logo no início do texto com termos usados no livro deuterocanônico da Sabedoria como participando da gloriosa imagem de Deus e sendo seu íntimo companheiro e ajudante (Hb 1.1-4; cf. Sabedoria 7.25-26). Tal linguagem é geralmente empregada por inferir a crença na preexistência do Filho, ou seja, que o Filho literalmente existia antes da criação e participou da tarefa da criação. Porém, tal interpretação foi desafiada por James D. G. Dunn, que argumentou que

Cristo sozinho incorpora de tal modo a Sabedoria de Deus, isto é, a ação redentora, reveladora e criativa de Deus, que o que pode ser dito da Sabedoria, pode ser dito, sem exagero, de Cristo. A idéia da preexistência está presente, mas, em termos de cristologia da Sabedoria, é o ato e poder de Deus que, falando no sentido exato, preexiste. Cristo não é tanto o ato preexistente e poder de Deus quanto sua incorporação escatológica.<sup>15</sup>

Tal interpretação sobre a linguagem usada não é convincente. A questão crucial está na afirmação de que a ação criativa e redentora de Deus, conforme uma personificação literária estabelecida na figura da Sabedoria, é de alguma maneira incorporada em Cristo. O que não concorda com Hebreus 1.2, em que não se afirma haver Deus feito o mundo por meio de seu poder criativo ou de sua sabedoria, mas sim por intermédio de seu Filho. Além disso, não haveria uma boa razão para se dizer que a criação não se inclui entre as atividades do Filho, mas manutenção do universo e a purificação do pecado sim. E, ainda mais, a idéia de Cristo incorporando um poder impessoal de Deus difere muito das forma como o NT se refere a ele em termos relacionais e pessoais, como o fato de ser um Filho para o Pai.

A característica mais incomum da cristologia de Hebreus é com certeza a introdução da figura de Melquisedeque. O autor menciona Melquisedeque para demonstrar como pode existir um sacerdócio diferente do da tribo de Levi, mas ainda assim perfeitamente legítimo em sua função e de certo modo superior ao de

<sup>14</sup> David Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 73. Outros autores dão mais ênfase à idéia de sua consagração como sacerdote (e.g., Lane, *Hebrews*, v. 1, p. 57).

<sup>15</sup> James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres: SCM Press, 1980), p. 209.

Levi. O sacerdócio de Cristo, que veio de Judá e não de Levi, pode ser visto como caindo na mesma categoria. A inspiração para tal movimento poderia ter vindo simplesmente do uso que o autor fez do Salmo 110.1, o qual interpretou de modo cristológico (Hb 1.13). Seria fácil extrapolar a leitura desse salmo e descobrir um tema que pudesse então ser desenvolvido à luz de Gênesis 14, com sua descrição de um sacerdote cuja origem era desconhecida e que, portanto, não tinha, no que diz respeito às Escrituras, qualificação genealógica para tal função. Além do mais, a expressão bíblica: “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”, poderia ser tomada para se supor que Melquisedeque, cuja morte não é informada nas Escrituras, teria presidido um sacerdócio eterno. Ao mesmo tempo, a especulação sobre Melquisedeque poderia estar no ar naquela época e, assim, haver exercido alguma influência. Para Filo, Melquisedeque era uma incorporação do *Logos* e, num texto de Qumran, ele é uma figura de tipo angelical.<sup>16</sup> Entretanto, nada sugere que Melquisedeque seja visto desse modo em Hebreus,<sup>17</sup> e certamente Cristo não é identificado com ele, mas compreendido como apenas participando da sucessão de Melquisedeque.

A tarefa de Cristo precisa ser entendida em termos de seus objetivos, os quais são descritos de formas variadas. O objetivo último está, conforme vimos, resumido no conceito da salvação (Hb 2.3; 7.25), mas este é ainda um conceito formal que precisa ser desenvolvido.

O objetivo é levar o povo de Deus a seu futuro destino e condição, descrito como glória (Hb 2.10). Isso é entendido como sendo o propósito original de Deus para a humanidade (Sl 8), que no momento se cumpre apenas no caso de Jesus. Uma outra descrição desse objetivo é expressa como descanso. Pode não ser fantasioso ver em Hebreus 4.8 um implícito contraste entre o Josué que não deu o descanso e o novo Josué que pode fazê-lo.<sup>18</sup>

Um segundo objetivo é libertar as pessoas do medo da morte (Hb 2.15). O que é alcançado, ao menos em parte, tornando o Diabo impotente, já que ele teria o poder da morte. De forma surpreendente, a idéia não é desenvolvida com mais detalhe aqui ou em outro lugar do NT.<sup>19</sup> Seria possível argumentar que o Diabo perde seu poder de impor a morte, pois, uma vez que as pessoas estejam purificadas de seus pecados, elas já não se apresentam dentro de sua esfera de poder — uma situação alcançada graças à morte de Jesus. Mas também é possível argumentar que a morte de Jesus, seguida de sua ressurreição, quebrou o poder da morte e foi uma vitória obtida por Jesus em nome de seus irmãos e irmãs.

<sup>16</sup> 11QMelch. Ver Fred L. Horton Jr., *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

<sup>17</sup> Ver discussão em Lane, *Hebrews*, v. 1, p. 155-72.

<sup>18</sup> A palavra grega para Josué (*Iêsous*) é a mesma para Jesus.

<sup>19</sup> O conceito de *Christus Victor* tornou-se mais proeminente no período da patrística, mas no NT é uma questão de sugestão e alusão, em vez de um tema sistematicamente trabalhado.

Um terceiro objetivo é santificar as pessoas (Hb 2.11) ou purificá-las (Hb 9.14). Esse é manifestamente o tema principal da epístola. A obra de Cristo é compreendida como a oferta de um sacrifício e a concessão de perdão (Hb 8.2). O sistema sacrificial do AT fornece as categorias usadas pelo autor, embora, conforme vimos, isso ocorre porque elas são, propriamente falando, sombras e cópias da coisa real.

O autor usa mais de um aspecto do sistema sacrificial, mas o principal é o Dia da Propiciação, ocorrido anualmente, quando o sumo sacerdote entrava na parte reservada do tabernáculo levando o sangue de um animal sacrificado, o qual derramava sobre a tampa da arca da aliança. O sangue era a indicação de que um sacrifício havia sido feito, e a oferta bastava para expiar os pecados das pessoas.<sup>20</sup> Para o autor, a morte de Jesus na cruz constituiu o sacrifício. A sua exaltação aos céus e entrada na presença de Deus constituíram a oferta a Deus realizada de uma vez por todas. O autor é bastante enfático nesse ponto que diferencia o ato de Jesus daquele dos sacerdotes levitas (Hb 7.27; 9.12,26,28; 10.10,14; cf. 1Pe 3.18): ele fez sua oferta de uma vez por todas e, então, assentou-se (Hb 10.12). Eis a base para a tradicional frase: “a obra completa de Cristo”. A sua intercessão pelos pecadores continua (Hb 7.25), um tema que poderia levar ao erro de interpretação de que Deus, o juiz, deve ser persuadido a perdoar os pecadores, quando de fato é o próprio Deus que graciosamente dirige toda a ação da salvação (Hb 2.10). É neste momento que o uso da imagem de intercessão e mediação por um sumo sacerdote demonstra as limitações de qualquer tentativa humana de interpretar a realidade de Deus e de sua ação dentro de analogias humanas.

O autor também usa a linguagem do sacrifício de um modo diferente quando apresenta o fato de que, ao lado da oferta de sacrifício a Deus, havia a aspersão dos adoradores pecadores com sangue em vários ritos (Hb 9.13,19; cf. a aplicação metafórica em Hb 10.22). Aqui, o simbolismo associado em particular à inauguração da antiga aliança é posto em ação, com a aspersão do sangue significando a purificação e a consagração das pessoas a Deus.

O efeito do sacrifício é que as pessoas podem comparecer à presença de Deus sem medo (Hb 10.19). A idéia novamente proposta nessa passagem é a comparação com a antiga aliança, sob a qual apenas o sumo sacerdote podia ter acesso à parte mais íntima do tabernáculo, que simbolizava a presença de Deus. Mas os crentes cristãos têm agora uma relação positiva com Deus, que pode ser descrita em termos de vir à sua presença — uma antecipação hoje da consumação futura.

**O povo de Deus.** A Epístola aos Hebreus proporciona um ensino pouco explícito sobre a vida comum dos crentes cristãos, embora admita que eles se reúnem

<sup>20</sup> No sentido exato, o sacrifício abrangia somente os pecados não intencionais, e não os atos deliberados de desobediência a Deus: é a diferença entre dirigir acidentalmente na contramão de uma rua de mão única e exceder deliberadamente uma velocidade máxima conhecida. Na prática, o ritual provavelmente foi interpretado de forma mais flexível.

como congregação e advirta contra o abandono das reuniões da igreja — e, desse modo, da profissão cristã (Hb 10.25). O autor encoraja os crentes a expressarem sua fé em louvor a Deus e fazer o bem aos outros; tais atividades são o ensejo para algo na vida Cristã equivalente ao sacrifício (Hb 13.15-16). Há uma alusão, absolutamente evidente, a respeito do batismo em Hebreus 10.22, onde ele é um símbolo da limpeza espiritual. Alguns intérpretes entendem Hebreus 13.9-10, passagem que se refere a um altar do qual os que ministram no tabernáculo não têm o direito de comer, como uma referência à ceia do Senhor. Mas é inconcebível que o autor tenha pensado na mesa do Senhor na igreja como um altar, uma vez que o único altar que ele conhece está no céu. O autor está se referindo aos benefícios espirituais que vêm da morte de Cristo, usando a imagem dos adoradores sob a antiga aliança comendo as partes dos sacrifícios que lhes eram reservadas.

## CONCLUSÃO

A estrutura da teologia de Hebreus é estabelecida pelo uso que o autor faz da continuidade e dos contrastes entre a antiga e a nova alianças, com o intuito de moldar sua exposição sobre a superioridade da última em seu próprio tempo. Entre os vários contrastes, encontra-se a comparação entre o tabernáculo terreno e o templo celestial, desenvolvendo-se uma interpretação tipológica do AT.

O tema principal é a obsolescência da antiga aliança e sua substituição pela nova, fato que torna inconcebível que os cristãos quisessem abandonar sua carreira de fé. Os elementos significativos na teologia são:

1. A compreensão de Jesus como o Filho de Deus, que é superior a todas as outras figuras, inclusive Moisés, como mediador da nova aliança.
2. A centralidade do conceito de sacerdócio. Jesus Cristo é o sumo sacerdote, qualificado para o papel não somente por ser o Filho de Deus, mas também por sua encarnação e experiência humana.
3. O auto-sacrifício de Jesus em sua morte, seguida pela entrada no templo celestial para fazer uma oferta definitiva pelo pecado. Apesar da importância da oferta celestial, a ressurreição de Jesus não desempenha um papel significativo na teologia.<sup>21</sup>
4. A impossibilidade de perdão a não ser pela oferta de Cristo e a impossibilidade de perdão para os que se afastam de Cristo.
5. A compreensão da vida cristã como uma carreira ou jornada na fé.

<sup>21</sup> A ressurreição de Jesus não é mencionada explicitamente até Hebreus 13.20, embora esteja sugerida muito antes, nas referências à sua entrada no céu e à sua exaltação.

## CAPÍTULO 26

# A EPÍSTOLA DE TIAGO



**D**e todos os livros do Novo Testamento a Epístola de Tiago é o que, à primeira vista, pode parecer menos teológico. Mas essa carta ao menos menciona Jesus, o que é mais do que pode ser dito de 3João! Qualquer que tenham sido as crenças teológicas do autor, ele preferiu escrever uma epístola que se ocupasse em grande parte do comportamento moral e prático de seus leitores, embora a vida espiritual não seja esquecida. A epístola contém muito do que poderíamos chamar de bons conselhos aos que estão sujeitos a diferentes tentações. Ela tem sido descrita como um “testemunho a uma forma de vida quase inteiramente formulada segundo a terminologia do Antigo Testamento, sem uma cristologia explícita”.<sup>1</sup> Nossa tarefa será descobrir qual é a teologia implícita da epístola.

### A SITUAÇÃO

A epístola foi enviada por Tiago, irmão de Jesus e líder da igreja em Jerusalém,<sup>2</sup> “às doze tribos da Dispersão”. O autor aqui toma a tradição dos líderes hebreus que escreviam aos judeus que viviam no exílio e enfrentavam as dificuldades e sofrimentos dessa situação (cf. as epístolas em 2Macabeus 1.1-9; 1.10-2.18). Porém, essa é uma epístola cristã para crentes cristãos, sendo assim dirigida aos cristãos, onde quer que porventura possam estar, e implicitamente os identifica como o novo Israel, exatamente como encontramos em outros escritos do NT. O autor se dirige aos leitores que se encontram na diáspora, ou dispersão (o nome usado para judeus que vivem fora da Judéia), mas não há consenso sobre se a diáspora deve ser considerada

<sup>1</sup> Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Londres: SCM Press, 1984), p. 444.

<sup>2</sup> A atribuição da carta para esse Tiago em vez de para um autor pseudônimo está muito bem estabelecida, ver, por exemplo, Richard J. Bauckham, *James* (Londres: Routledge, 1998), p. 11-28.

literalmente, ou seja, referindo-se aos cristãos que moram fora da Judéia, ou se metaforicamente, indicando sua curta estada neste mundo, longe de sua casa divina. A sua situação é de provação e opressão, e o objetivo de Tiago é principalmente fortalecê-los e encorajá-los, mas igualmente exortá-los ao comportamento cristão à medida que evoluam na maturidade da fé. Os leitores são manifestamente aqueles com uma herança judaica e podem ser supostos como cristãos judeus. Embora a questão da fé e das obras seja discutida, não existe referência a quaisquer dos problemas concernentes às relações entre judeus e gentios na igreja, como encontramos em Atos e Paulo. Não obstante, isso certamente não exclui a possibilidade de que o público pretendido pudesse incluir também os cristãos gentios.

### A NARRATIVA TEOLÓGICA

Tiago enfrenta dois problemas permanentes em sua epístola.

O primeiro é a ameaça contra a conquista da maturidade cristã em decorrência de pressões externas, aparentemente dos ricos que oprimiam os cristãos pobres e atacavam sua religião (Tg 2.6,7). Discute-se entre os estudiosos se os ricos referidos na epístola participavam da igreja ou se estavam fora dela, mas certamente havia oposição vinda de fora da igreja, de ricos que arrastavam alguns cristãos para os tribunais (Tg 2.6).

A outra é a ameaça à unidade das congregações em decorrência de contendas e calúnias internas (Tg 4.11). Ficamos sabendo de invejas e ambições, de guerras e discórdias (Tg 3.16; 4.1).

Desse modo, deparamo-nos com o paradoxo de um texto dirigido a uma audiência muito ampla, os cristãos espalhados entre as nações, mas que parece ter em vista uma congregação, ou congregações, muito específica. Evidentemente, o autor pressupõe que aquilo que é verdadeiro para os cristãos que ele conhece também seja completa e amplamente verdadeiro para os outros, e que suas palavras para tal tipo de situação possam ser conhecidas com proveito por um público mais amplo. Paulo escreveu de igual forma para a igreja em Corinto, pretendendo que sua epístola fosse lida em toda a Acaia, e da mesma maneira as epístolas a Colosso e Hierápolis deveriam ser permutadas entre essas igrejas.

Não há referências a falsos ensinamentos teológicos como um perigo na igreja.<sup>3</sup> Não temos os problemas com os judaizantes que encontramos em Paulo e, se havia heresia cristológica, como vemos combatida em 1João, o autor não tem nada a dizer sobre isso. Segue-se que o principal propósito da epístola não é evangelizador, doutrinal ou polêmico, mas antes pastoral: o autor expõe sua preocupação pastoral com os destinatários e os exorta a manifestar cuidado espiritual e a amar uns aos outros (Tg 5.13-20; cf. Tg 2.14-17).

<sup>3</sup> A idéia de que as pessoas poderiam ser justificadas pela fé sem as obras é mais uma questão de uma ênfase errada em relação à prática do que um erro doutrinal.



À primeira vista pode parecer que a epístola aborda um tema depois de outro sem uma ordem visível. Embora seja possível perceber uma estrutura na epístola que a torna mais do que um arranjo de ensinamentos em tópicos exortativos sem conexão,<sup>4</sup> pode ser mais útil a nosso exame seguir uma análise bem simples — de fato extremamente simplificada — da epístola, em termos de cinco temas recorrentes principais que foram inter-relacionados.<sup>5</sup>

Os temas são: tentação e maturidade, riqueza e pobreza, fé e obras, pecados do falar, e paciência e oração.

**Tentação e maturidade (Tg 1.2-8, 12-18).** Os leitores são vistos como crentes constantemente sujeitos a tentações. Estas podem ser vistas de duas perspectivas: ou como circunstâncias nas quais Deus está testando e assim desenvolvendo a fé à medida que os fiéis aprendem a resistir aos impulsos malignos, ou então como situações em que são incitados a fazer o que é mau e são apanhados num processo que culmina na morte (cf. Tg 5.20). Em particular há a contínua tentação de seguir a chamada sabedoria do mundo (Tg 4.4), com sua ênfase no sucesso e conseqüente orgulho (Tg 3.14). A vida cristã é assim compreendida como um processo de provação. Nas exortações finais o tema é retomado com um apelo à paciência e à perseverança em face do sofrimento (Tg 5.7-11).

Porém, mais importante que o processo de provação é a consecução da maturidade ou perfeição que é alcançada por um caminho que inclui a provação. A noção de perfeição é particularmente significativa para Tiago.<sup>6</sup> O propósito da vida cristã é ser perfeita e sem deficiências de nenhum tipo (Tg 1.4). O seu

---

<sup>4</sup> Esse esquema de Tiago foi apresentado com vigor no influente comentário de Martin Dibelius & Heinrich Greeven, *James* (Philadelphia: Fortress, 1975), mas foi rejeitado de forma convincente em recentes trabalhos, em particular por Peter H. Davids, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (Exeter: Paternoster Press, 1982). A análise de Davids é complexa e aberta a refinamentos, mas em essência está apoiada em linhas corretas. Uma versão simplificada pode ser assim apresentada:

- Tg 1.1 — Saudação;
- Tg 1.2-27 — Declaração inicial sobre as provações e tentações, que devem ser compreendidas como testes (Tg 1.2-4, 12-18), sobre oração e sabedoria (Tg 1.5-8), pobreza e riqueza (Tg 1.9-11), o falar (Tg 1.19-21), obediência e generosidade (Tg 1.22-27);
- Tg 2.1-26 — Pobreza e riqueza, fé e obras;
- Tg 3.1-4.12 — Sabedoria e a língua;
- Tg 4.13-5.6 — Provação e riqueza;
- Tg 5.7-20 — Declaração de conclusão: paciência e oração.

A essência da análise é o reconhecimento de que vários temas são anunciados na declaração de abertura e então discutidos mais completamente no miolo da carta.

<sup>5</sup> Essa análise remonta a J. A. Findlay, conforme informado em A. M. Hunter, *Introducing the New Testament* (Londres: SCM Press, 1945), p. 97. Aquele autor acreditava que cinco curtos sermões ou homilias haviam sido recortados e articulados. Mesmo sem aceitar tal teoria de uma compilação, nós podemos ainda assim achar útil a sua análise por realçar os tópicos principais na carta.

<sup>6</sup> Cf. Robert W. Wall, "James, Letter of", in *DLNTD*, p. 545-61 (p. 553).

ambiente é criado pelo Pai divino, cujas dádivas são perfeitas e cuja lei é perfeita (Tg 1.17, 25; 2.8). Os crentes devem prosseguir numa fé que é perfeita, e a perfeição é alcançada quando a fé trabalha em harmonia com as obras (Tg 2.22). A perfeição na vida cristã será vista na ausência de pecados cometidos pela língua, uma vez que as pessoas que podem controlar suas línguas são com toda a certeza capazes de controlar o restante de seus impulsos pecaminosos (Tg 3.2).

A tentação tem a ver com o contraste entre os dois caminhos, a via que leva à coroa da vida premiada por Deus e a via que leva à morte. Tiago, desse modo, assume como sendo a primária compreensão cristã sobre a vida a escolha entre seguir pelo caminho da justiça que leva ao reino de Deus, ou pelo caminho do pecado que leva à morte. Ele está ciente da possibilidade de os crentes caírem em tentação e correrem o perigo de morte, e a palavra final da epístola enfatiza a importância do cuidado pastoral por aqueles na igreja que estão sujeitos a cair em pecado e na morte (Tg 5.19-20).

**Riqueza e pobreza (Tg 1.9-11; 2.1-13; 4.8-10,13-16; 5.1-6).** A igreja evidentemente contém grupos de pessoas ricas e pobres, com a maioria dos fiéis situada entre os dois extremos, e surge a tentação dos que estão no meio de, por interesses próprios, demonstrar atenção pelos ricos e discriminar os pobres. Ao mesmo tempo há a tentação por parte dos ricos de se orgulhar e de oprimir o pobre para manter o seu próprio estilo de vida. As dificuldades apresentadas pela igreja aparentemente não se devem, como é mais comum no restante do NT, à perseguição dos cristãos em razão de sua fé, mas antes à opressão dos pobres pelos ricos. O autor com firmeza toma o partido dos pobres oprimidos que crêem em Deus e lhes mostra o julgamento que aguarda por aqueles que são ricos e imorais.

**Fé e obras (Tg 1.19-25; 2.14-26; 3.13-18; 4.1-7,17).** Somos alertados para a tentação de aceitar que a fé é a marca cabal de um cristão, independentemente da necessidade de demonstrar a realidade da fé através de obras apropriadas. Com certeza a fé é extremamente importante: ela é a qualidade típica do cristão, e os leitores podem ser descritos como “ricos na fé” (Tg 2.5). Porém, a fé não é tudo. O *slogan* do autor é “a fé cooperou com suas obras”. O contexto específico do ensinamento aqui é a existência de relações ruins dentro das congregações: ao lado da parcialidade demonstrada em favor dos ricos, há uma falta de preocupação com o necessitado e uma forte tendência a disputas e arrogância. Pelo espaço dedicado ao tema, é como se ele fosse o mais importante na epístola, ou pelo menos o que exige maior atenção.<sup>7</sup>

**Pecados do falar (Tg 1.26-27; 3.1-12; 4.11-12; 5.12).** Existe uma considerável quantidade de ensino tradicional sobre os pecados do falar: a língua pode ser uma fonte incontrolável de mal, especialmente nas coisas difamadoras e odiosas

<sup>7</sup> Se ignorarmos a saudação, há 108 versos em Tiago, e 34 deles, ou seja, um terço, é dedicado a esse tópico.

ditas sobre outras pessoas, particularmente acerca dos irmãos crentes. Aqui o autor faz coro com uma longa tradição do mundo antigo do ensino relativo ao falar.<sup>8</sup>

*Paciência e oração (Tg 5.7-11, 13-20).* A última seção da epístola enfatiza a importância da paciência e da oração intercessora pelos membros da igreja.

## TEMAS TEOLÓGICOS

---

Para nós é tão difícil perceber a lógica desse conjunto de tópicos quanto no caso da literatura judaica sabedoria, como Provérbios, onde os temas de certa forma se chocam uns contra os outros desordenadamente. E seria pouco inteligente uma leitura demasiadamente colada à realidade, que procurasse identificar leitores e seu contexto com base nos pecados de que estão sendo acusados — especialmente quando Tiago menciona seus leitores em termos tão amplos. Podemos facilmente imaginar diversas congregações cristãs para as quais quaisquer destes tópicos seriam temas apropriados de exortação.

O que surpreende é a concentração dos tópicos com tão pouco daquela espécie de suporte teológico típico do restante do NT — o contraste com 1Pedro, texto com o qual Tiago tem alguns significativos pontos de convergência, é bastante evidente. Na verdade, porém, o foco essencialmente prático da epístola pode levar os leitores a negligenciarem o fato de que todos os tópicos discutidos têm suas raízes e significados teológicos. O que está faltando em Tiago é o uso explícito de material cristológico e soteriológico para embasar as exortações que se seguem, como o encontrado em algumas epístolas paulinas, ou o uso da doutrina para formar um apoio teológico para as exortações precedentes, como se verifica vez por outra em Tito e em 1Pedro. Não obstante, uma base doutrinal está presente. Note-se, por exemplo, como o respeito pelas outras pessoas é construído a partir de uma doutrina da imagem de Deus (Tg 3.9). De modo ainda mais significativo, Tiago está explicitamente preocupado com as questões cruciais de como as pessoas são salvas (Tg 1.21; 2.14; 4.12) e justificadas (Tg 2.21-25). O que ocorre é que, numa proporção considerável, Tiago enfatiza elementos da teologia e ética do NT que acabaram ignorados ou marginalizados em outras partes, e oferece uma importante correção a algumas equivocadas conclusões práticas que vinham sendo inferidas da corrente central da teologia paulina.

*Jesus Cristo.* Não existe uma cristologia explícita na epístola, mas apenas sugestões que mostram que o autor possui essa doutrina, apesar de se expressar sem se reportar diretamente a ela. Jesus aparece mencionado ou aludido apenas quatro vezes além da referência na saudação de abertura (Tg 1.1).

Em Tiago 5.7-8, os leitores são instruídos a serem pacientes até a vinda do Senhor. Devido à comum esperança na volta de Jesus no NT, em vez de na vinda de

---

<sup>8</sup> Ver a detalhada pesquisa de William R. Baker, *Personal Speech Ethics in the Epistle of James* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995).

Deus, é mais aceitável que se trate de uma referência à *parousia* de Jesus.<sup>9</sup> A referência à futura vinda do Senhor está assim impregnada de significado, pois aqui ocorre a mesma mudança vista em outras passagens do NT, nas quais a futura vinda de Deus no Dia do Senhor foi substituída pela vinda do Senhor Jesus como juiz, com todas as implicações que isso acarreta para o conceito cristão de Jesus como o agente supremo de Deus e impregnado da mesma honra.<sup>10</sup> Embora Deus seja o único juiz (Tg 4.12), aqui essa função é atribuída a Jesus.

Essa compreensão exaltada de Jesus é confirmada por sua descrição em Tiago 2.1 como “Nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória”.<sup>11</sup> Para Tiago Jesus não é simplesmente um mestre humano ou um Messias humano, ele é o Senhor da glória, condição assumida por Jesus em consequência de sua ressurreição e exaltação. Seu caráter é visto como um apelo à fé no Senhor, o qual é usado para embasar uma condenação ao favoritismo ou à parcialidade.

Não é surpresa, então, que numa terceira passagem os doentes devam ser ungi-dos em nome do Senhor e o Senhor perdoará qualquer pecado que eles tenham cometido (Tg 5.14-15).<sup>12</sup>

E, finalmente, quando Tiago menciona “o bom nome que vos foi dado” (Tg 2.7), essa é seguramente uma referência ao batismo em nome de Jesus, novamente com tudo o que implica a condição de Jesus como Senhor e Salvador.<sup>13</sup>

Porém, o que não deve ser esquecido é que a epístola inclui inúmeros ecos do ensinamento de Jesus, extraídos em grande parte do Sermão da Montanha.<sup>14</sup> A influência dos ensinamentos de Jesus é generalizada e, de fato, em proporção ao tamanho de Tiago, o texto apresenta mais esse tipo de influência do que qualquer uma das outras epístolas.

**Deus como doador e juiz.** Tiago denuncia duas possíveis falácias a respeito de Deus. Uma era a falta de fé na bondade de Deus e em sua disposição em atender às orações: as pessoas supunham que Deus não concedia boas dádivas àqueles que as pediam. A outra falácia afirmava que Deus era o autor da tentação e que tentava as pessoas para as humilhar.

<sup>9</sup> Há seis claros usos de *Senhor* para Jesus (Tg 1.1; 2.15; 5.7,8,14,15). Em outras passagens da carta o termo *Senhor* refere-se a Deus, o Pai (Tg 1.7; 3.9; 4.10,15; 5.4,10,11). Como em outros trechos do Novo Testamento, nem sempre é absolutamente certo se Deus ou Cristo é o referente. Ver William R. Baker, “Christology in the Epistle of James”, *EQ* 74 (2002), p. 47-57.

<sup>10</sup> A expectativa da *parousia* é intensa, e claramente está ainda dentro do horizonte dos leitores e não algo transferido para um futuro distante (Tg 5.3,9).

<sup>11</sup> Uma possibilidade aqui seria traduzir por “Senhor Jesus Cristo, [que é] a glória [a saber, de Deus]” (cf. Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James* [Londres: A & C Black, 1980], p. 94-97), mas muitos comentaristas preferem entender “glória” como um genitivo descritivo.

<sup>12</sup> Em Tiago 5.10, o título presumivelmente se refere a Deus.

<sup>13</sup> Há uma só possível referência ao Espírito na obscura passagem de Tiago 4.5, no entanto aqui é mais provável que a referência seja a um espírito humano, isto é, o *yetser* mau que se inclina para a inveja; ver Joel Marcus, “The Evil Inclination in the Epistle of James”, *CBQ* 44 (1982), p. 621.

<sup>14</sup> Ver a tabela em Wiard Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1986), p. 156-57.

Contra tais erros, Tiago quer reassegurar a seus leitores que Deus é benevolente (Tg 4.6; 5.11) e generoso (Tg 1.5). Todas as boas dádivas vêm dele (Tg 1.17). Ele está pronto para responder à oração.

A figura de Deus é desenvolvida positivamente, de modo a enfatizar seu papel como o legislador e juiz, e sua imparcialidade. Deus deseja uma vida íntegra por parte do seu povo (Tg 1.20). O tipo de vida que Deus deseja ver caracteriza-se pela preocupação com o necessitado e pela resistência aos pecados do mundo. Os mandamentos básicos encontrados no AT são mostrados como a permanente vontade de Deus (Tg 1.25).

Há uma forte ênfase em Deus como o juiz diante de quem todos se encontrarão um dia (Tg 2.12-13; 4.12). Tiago não mede palavras sobre o terror do julgamento que está reservado ao ímpio e injusto (Tg 5.1,3,6,9,12).

Deus é ainda descrito como escolhendo o pobre para o seu reino (Tg 2.5). Aqui, como em nenhum outro lugar no NT, parece haver uma inclinação para o pobre por parte de Deus, a qual sua igreja deveria imitar. Tiago justifica isso apontando para o caráter opressivo dos ricos, especialmente como era experimentado por seus leitores, e condena o favorecimento que não retira direitos aos pobres. Ele insiste que Deus está atento aos que são oprimidos pelos ricos (Tg 5.4).

Ora, podemos ver duas influências importantes vindas do AT formando o pensamento de Tiago. A primeira delas é que Tiago permanece na tradição do ensino da sabedoria, que por sua vez foi exercido de algum modo no ensino de Jesus.<sup>15</sup> Aqui podemos nos lembrar que o ensino no AT incide sobre três categorias principais. Primeiro, há a categoria da lei, na qual as instruções de Deus para seu povo têm um caráter distintivamente legal e é expresso em termos de mandamentos que devem ser obedecidos sob pena de punição. Leonhard Goppelt defende que a “lei real” (Tg 2.8) é mais que o AT, ela é “a afirmação de Deus que está subjacente aos mandamentos do AT”.<sup>16</sup> Segundo, existe a categoria da profecia, através da qual Deus fala com seu povo mais em termos de exortação amparada por promessas e advertências do que irá lhes acontecer se aceitar ou rejeitar a mensagem profética. E, terceiro, há a categoria da sabedoria, em que a instrução de Deus é transmitida em grande medida por meio de declarações sucintas, independentes e vigorosas, sendo muitas vezes uma verdade que dispensa explicação ou se baseia na profunda observação do que acontece na vida. Provérbios e Eclesiastes são excelentes exemplos da forma, mas ela também é encontrada em alguns dos salmos, como Salmo 1 e Salmo 49. Logo, o ensino em Tiago geralmente possui esse caráter, embora elementos da lei e da profecia também possam ser

<sup>15</sup> É interessante notar que a análise da crítica formal sobre as declarações de Jesus nos Evangelhos Sinóticos detectou que muitas delas se ajustam aos padrões das declarações da lei, de profecias e de sabedoria, correspondendo assim às três divisões principais da Bíblia hebréia: a lei, os profetas e os escritos.

<sup>16</sup> Goppelt, v. 2, p. 206.

encontrados.<sup>17</sup> Isso se aplica à forma, mas também se aplica ao conteúdo: há referências explícitas à importância da sabedoria.

O outro é que Tiago recupera o tema do sofredor justo encontrado nos Salmos e outros textos, especialmente no livro da Sabedoria. O significado do termo é bastante óbvio: ele se refere ao tipo de pessoa que é justa e honesta no comportamento e confia incondicionalmente no poder e amor de Deus. Não obstante, tais pessoas podem ser objetos de ataques e perseguição de outros que tiram vantagem delas e, nessa situação, os justos devem se entregar mais uma vez aos cuidados de Deus e receber sua promessa de que no fim serão justificados. Tiago acredita que Deus apoiará os pobres no fim, não necessariamente os pobres em geral, mas os pobres que crêem em Deus e se comprometem com ele (Tg 1.12; 5.10-11). O tema do sofredor justo é, portanto, usado para dizer algo significativo sobre o caráter do Deus, no qual os sofredores podem depositar sua confiança.

Em ambos os casos, Tiago também recupera temas encontrados nos evangelhos. Jesus é apresentado como o principal exemplo do sofredor justo que se entrega ao cuidado de Deus e é justificado pela fé e obediência. E Jesus falou como um enviado da sabedoria e usou as formas da literatura de sabedoria.

*A vida do crente.* Tiago possui um poderoso senso da realidade do pecado. Ele está muito ciente de que a tentação opera pela estimulação dos maus desejos que fazem parte da natureza de um indivíduo. Aqui a formação judaica de Tiago fica particularmente evidente, visto que sua forma de escrever provavelmente reflete a doutrina judaica do impulso bom e do impulso mau que estão presentes na natureza humana, e nosso comportamento depende de qual prevalece. Aquilo que Tiago afirma sobre o mau desejo é muito parecido com o ensinamento judaico sobre o impulso mau ou *yetser*.<sup>18</sup> Não pode haver, portanto, qualquer desculpa para o pecado com a alegação de que ele resulta de um irresistível impulso externo (Tg 1.13-15).

Tiago identifica seus leitores como os que foram gerados pela palavra da verdade (Tg 1.18). Essa declaração aproxima de forma notável Tiago de Pedro (1Pe 1.23) e sugere fortemente que há mais na teologia defendida por Tiago do que o aparente na superfície de seu texto. Sua teologia da conversão é assim expressa de dois modos padrões. Primeiro, em termos da ação de Deus: os cristãos são aqueles que experimentaram um novo nascimento. Em segundo lugar, em termos de ação humana: os convertidos são também os que professam a fé em Jesus Cristo (Tg 2.1). Tiago está, portanto, escrevendo aos identificados como crentes e sua preocupação é com a vida de fé, com as tentações em abandoná-la, os modos pelos quais podem viver de forma inconsistente e o caminho para a maturidade.

<sup>17</sup> Sobre a primeira, ver Tiago 1.25; 2.8-13; para a segunda, ver Tiago 4.13-5.6, que têm as marcas de uma denúncia profética contra os pecados dos ricos.

<sup>18</sup> Aqui, há uma ligação com a concepção judaica dos dois impulsos, o bom e o mau, dentro dos seres humanos (*yetser*). Para uma pesquisa completa sobre esse contexto, ver Marcus, "Evil Inclination".

Tiago também os descreve como estando debaixo da lei da liberdade (Tg 1.25). A lei é descrita como “perfeita” e “real” (Tg 1.25; 2.8), adjetivos poderosos que enfatizam seu lugar proeminente na teologia de Tiago. De um modo paradoxal a lei liberta as pessoas porque é parte da palavra, isto é, o evangelho por meio do qual elas recebem um novo nascimento.<sup>19</sup> É importante para Tiago que haja um elemento legal no ensino cristão. A lei encontrada nas Escrituras (*i.e.*, no AT) faz parte da “palavra” que os cristãos ouvem, pois a “palavra” não é simplesmente um evangelho, mas também um ensino sobre comportamento (Tg 1.22-23). Há aqui uma diferença de Paulo? Dificilmente, pois Paulo da mesma forma se preocupa com o cumprimento da lei pelos crentes e cita o mesmo mandamento supremo (Rm 13.8-10). É verdade que os diversos escritos do NT dão graus diferentes de ênfase para o lugar da lei do AT na vida dos crentes. Paulo foi bastante enfático sobre o fato de os crentes não estarem mais debaixo da lei e de que as pessoas não poderiam ser justificadas pelas obras da lei, mas isso não parece ter significado para ele que o ensino moral e espiritual da lei não tivesse mais pertinência para os fiéis.

É notável que Tiago não faça qualquer menção ao Espírito Santo em relação à vida do crente. Uma possível explicação é que a sabedoria em Tiago seja o equivalente ao Espírito Santo em outras partes do NT.<sup>20</sup> A sabedoria é um dom dado por Deus (Tg 1.5; 3.15) que leva à humildade (Tg 3.13). Em Tiago 3.17-18, ela produz qualidades nos crentes que são notavelmente semelhantes ao fruto do Espírito em Gálatas 5.22-23; até mesmo a palavra *fruto* é comum a ambas as passagens (cf. 2Pe 1.5-8). Portanto Tiago usa de fato o termo *sabedoria* com referência àqueles aspectos da vida cristã a que outros autores se referem pela terminologia do Espírito? Eis uma hipótese interessante, particularmente quando nos lembrarmos da estreita relação entre sabedoria e o Espírito em parte do material antecedente (Is 11.2; cf. Ef 1.17).<sup>21</sup> De qualquer modo que respondamos a essa pergunta, fica evidente que Tiago tem uma concepção de um poder divino em ação na vida dos crentes, sem o qual seu caminho para a perfeição seria impossível.<sup>22</sup>

**Fé e obras.** Tiago é particularmente insistente sobre a necessidade de a fé ser expressa em obras (por exemplo, Tg 2.1-4) e a inutilidade de uma fé sem obras (Tg 2.14-26). Devemos com cuidado distinguir três temas relacionados aqui. Primeiro, o ouvir a Palavra deve ser acompanhado de obediência ao que ela diz (Tg 1.22). Segundo, palavras sem ações são inúteis quando é preciso expressar ambas (Tg 2.15-16). Terceiro, e da mesma forma, a fé não acompanhada de

<sup>19</sup> Ver Goppelt, v. 2, p. 204-5.

<sup>20</sup> Comparar como os exorcismos de Jesus são atribuídos ao Espírito de Deus em Mateus 12.28 e ao dedo de Deus em Lucas 11.20.

<sup>21</sup> O caso é vigorosamente debatido em J. A. Kirk, “The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis”, *NTS* 16 (1969-1970), p. 24-38.

<sup>22</sup> Note-se que não há nenhuma sugestão de perfeccionismo em Tiago, capaz de dividir os crentes em duas categorias: os crentes ordinários e os “perfeitos”. A perfeição é sempre vista como uma meta, em vez de uma realização.

obras é morta (Tg 2.14,17).<sup>23</sup> Tiago constrói um argumento em favor das obras que não é baseado simplesmente na lógica, mas apoiado na invocação dos exemplos bíblicos de Abraão e Raabe. Ele toma o exemplo de Abraão no AT e demonstra a partir daí a necessidade das obras para completar a fé.

Aqui Tiago está falando sobre fé e obras em relação à salvação (Tg 2.14) e à justificação, a declaração de Deus de que uma pessoa é justa e tem uma boa relação com ele (Tg 2.21,23-25). Ora, foi Paulo quem desenvolveu a doutrina da justificação e insistiu que esta se dava pela fé e não por meio de obras. O que naturalmente levanta a questão sobre Tiago se dirigir a Paulo ou aos seus seguidores com o propósito de uma correção. Pode muito bem ter sido assim e devemos discutir a questão mais adiante. Tiago está atacando uma falsa visão da fé, que a entende como pouco mais que uma crença ortodoxa que não muda o estilo de vida de uma pessoa. Ele deixa bastante claro que a vida cristã pode ser resumida em termos de fé (Tg 1.3; 2.1, 5) e que a fé é essencial para nossa relação contínua com Deus e expressa em oração (Tg 1.6; 5.15). Existe, então, um tipo genuíno de fé, mas também há um tipo defeituoso de fé que não é fé.

Além disso, é importante observar que a insistência de Tiago do começo ao fim se coloca sobre a fé e as obras. O que Tiago defende é a visão de que a fé demonstra-se verdadeira ao resultar em obras que a expressam, como alguém estar preparado para oferecer o filho a Deus (Tg 2.21) ou acolher espiões e livrá-los de serem presos (Tg 2.25). Embora a ilustração de Tiago 2.15-16 trate da diferença entre palavras e obras de amor como um paralelo à diferença entre fé sem obras e fé com obras, ela é sem dúvida uma ilustração altamente apropriada, uma vez que Tiago via as obras de amor como opostas às exigências rituais e como uma das expressões necessárias da verdadeira fé.

**A vida da congregação.** O fato de os cristãos se reunirem aparece quase por acaso em Tiago 2.1-4, onde a reunião no original é chamada pelo nome judaico de sinagoga. Eles formam um grupo liderado por presbíteros (Tg 5.14), cujo cuidado pastoral se estende a visitas aos doentes para os ungir e orar por eles. Não há qualquer menção de bispos ou de diáconos, e podemos presumir que talvez os presbíteros cumprissem as funções daqueles cargos. A atividade de ensinar é evidentemente importante e não era restrita aos presbíteros, mas de certa forma parecia haver um círculo mais amplo de pessoas que ensinavam ou tinham um papel reconhecido como o de mestres. Ensinar era considerado uma ocupação desejável, mesmo por aqueles que não eram muito preparados para isso (Tg 3.1-2).

O ensino é descrito pelo uso tradicional cristão de “a palavra” (Tg 1.22-25), e pode incluir a “lei perfeita”, bem como especificamente instrução cristã. Wiard Popkes caracteriza a igreja de Tiago como uma igreja da Palavra — e de palavras!<sup>24</sup> É a palavra implantada que pode salvar os seres humanos e possibilitar que recebem

<sup>23</sup> Perceba-se como “palavras sem ações” é usado como uma analogia para defender a impossibilidade de “fé sem obras”.

<sup>24</sup> Popkes, *Adressaten*, p. 103.



um novo nascimento pela Palavra da verdade (Tg 1.18); o papel dos crentes enquanto congregação é receber a palavra.

A vida da congregação inclui oração e cântico de louvor (Tg 3.9), bem como confissão mútua de pecados (isso parece significar a confissão de faltas cometidas contra os outros) e orações por cura (Tg 5.13-18). Nada é dito explicitamente sobre o batismo ou a ceia do Senhor, mas pode-se razoavelmente supor que esses rituais eram realizados, e o “nome” em Tiago 2.7 com certeza se referia ao batismo. Há, portanto, um modelo de reuniões cristãs em que as pessoas louvam, oram e aprendem igualmente a origem de tudo aquilo do que a epístola trata. Aqui Tiago está assumindo o padrão comum das reuniões congregacionais encontrado, com poucas variações, por todo o mundo cristão primitivo. A única estranheza está no uso do termo *sinagoga* para a reunião cristã: a palavra não é encontrada em outro lugar no NT num sentido cristão, mas é afirmado depois em Inácio e Hermas. Claramente um contexto judaico está presente.

Além disso, o modo como Tiago se dirige aos leitores como pertencentes à Dispersão provavelmente indica que eles se consideravam como os verdadeiros sucessores do povo de Deus do AT. A atual situação deles é semelhante à descrita em 1Pedro como “estrangeiros e peregrinos”, os que viviam num ambiente que era, na melhor das hipóteses, desinteressado por sua fé e, na pior, hostil a ela. O modo pelo qual Abraão é reivindicado como o pai dos cristãos (Tg 2.21) é uma indicação adicional da assunção de uma herança judaica.

## CONCLUSÃO

A estrutura de Tiago é dada pela tradição da sabedoria judaica que molda a forma e o conteúdo de seu pensamento.

O tema principal é o desenvolvimento da perfeição cristã, vista numa vida de fé ativa que luta com sucesso contra as tentações que surgem devido ao amor pelo dinheiro e ao abuso da língua.

Os elementos significativos destacados por Tiago são:

1. A responsabilidade humana em relação ao julgamento de Deus por meio de Cristo, cuja vinda está próxima.
2. A provisão da palavra de Deus e da sabedoria divina para capacitar os crentes a amadurecer.
3. A necessidade de a fé ser expressa em obras.
4. A vida vivida de acordo com a lei de Deus para amar o próximo, o que proíbe a parcialidade.
5. A vida vivida na dependência de Deus por meio da oração.

Tiago, desse modo, apresenta uma contribuição teológica bastante específica para o NT.

## CAPÍTULO 27

# A PRIMEIRA EPÍSTOLA DE PEDRO



A assim chamada Primeira Epístola de Pedro tem a mesma forma familiar de uma carta, como as que já conhecemos da autoria de Paulo. Ela é dirigida aos cristãos de uma região específica, embora extensa, do mundo antigo.<sup>1</sup> A epístola dá conta de uma ampla situação, que a grosso modo podemos supor como válida para leitores em geral, independentemente de uma ocasião específica, do tipo da que encontramos, por exemplo, na carta aos coríntios. As circunstâncias concretas apresentadas referem-se a ataques aos cristãos, os quais constituem provações dolorosas (1Pe 4.12). A curta epístola usa o verbo *sofrer* aproximadamente doze vezes, mais do que em qualquer outro livro do Novo Testamento. Os sofrimentos estão de fato acontecendo, não são somente uma ameaça no horizonte. Mas são na maior parte insultos e tratamentos duros de outras pessoas, como as afrontas que escravos recebem de mestres impiedosos (1Pe 2.18-20), e não um tipo de ação oficial do Estado. Mas, uma vez que a possibilidade de sofrimento é comparada ao castigo de homicidas ou ladrões (1Pe 4.15), pode ser que a perseguição fosse uma possibilidade.

Os destinatários participam de congregações cristãs lideradas por presbíteros (1Pe 5.1), mas as tarefas do ministério são realizadas por qualquer membro da congregação que seja devidamente dotado por Deus (1Pe 4.10-11). Temos a impressão de uma igreja que teve tempo suficiente para se espalhar por todo o mundo (1Pe 5.9), mas, ao mesmo tempo, o caráter do ensino sugere que entre os leitores se incluíam aqueles que tinham se tornado crentes recentemente — as congregações solidamente estabelecidas incluíam naturalmente novos crentes.

Talvez a maioria dos estudiosos contemporâneos defenda que a epístola é posterior a Pedro, mas procede de um grupo que evidentemente sabe que suas

<sup>1</sup> Para uma defesa um pouco mais completa das posições críticas e exegéticas adotadas nesta seção, ver I. Howard Marshall, *1 Peter* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991).

análises poderiam perfeitamente ser relacionadas com o apóstolo. No entanto, não há nada na epístola que aponte para o alonimato,<sup>2</sup> e podemos muito bem ter aqui um testemunho valioso do pensamento do próprio Pedro.

O objetivo de Pedro nessa epístola é encorajar e ensinar os leitores em geral, quase do mesmo modo que um sermão moderno não se dedica a um conjunto específico de problemas de seus ouvintes, mas lhes oferece uma exortação geral que está, como um todo, relacionada à vida cristã, podendo, no entanto, tender para alguma direção particular. O tema principal, então, é o modo como os crentes cristãos devem viver no mundo, apesar da hostilidade que sofrem por parte dos descrentes.

Como com tantos escritos cristãos, não é fácil discernir a lógica detalhada do discurso. Há algumas claras rupturas, mas também há extensas linhas onde o autor passa de um tópico a outro com uma lógica que não é a nossa; em particular, ele tem o artifício de marcar uma expressão ao final de uma oração e então torná-la o tema da próxima (por exemplo, 1Pe 1.9/10). Entretanto, há uma estrutura integrada de teologia e exortação, em que “a declaração teológica sustenta a exortação, e então a exortação remete à declaração sobre a salvação”.<sup>3</sup>

A epístola começa com uma saudação e ação de graças (1Pe 1.1-12) e apresenta uma despedida (1Pe 5.12-14). No meio, podem-se distinguir três seções principais que tratam das características básicas da vida cristã (1Pe 1.13–2.10), da conduta social (1Pe 2.11–3.12) e da atitude cristã com respeito à hostilidade (1Pe 3.13–5.11).

## A NARRATIVA TEOLÓGICA

**Saudação e *berakah* (1Pe 1.1-12).** A saudação inicial emprega o mesmo conceito da dispersão cristã, conforme encontrado em Tiago. Os leitores são descritos mais adiante como eleitos de Deus. Eles são assim pela presciência de Deus, que é um modo de dizer que o Senhor tomou a iniciativa de trazer a igreja para a existência; através da santificação forjada pelo Espírito, que molda o seu caráter a fim de que seja apropriado ao povo de Deus; e com o propósito que os crentes sejam obedientes e aspergidos com o sangue de Jesus, sendo estes os sinais de que estão agora em aliança com Deus (como os israelitas em Êx 24).

Como o proceder cristão não é fácil e envolve sofrimento, uma boa parte da epístola é dedicada a pesquisar a natureza da salvação cristã, de uma forma que encoraje os seus leitores. O tom da epístola é o adequado a um louvor a Deus pelo dom da salvação (1Pe 1.3). A seção de abertura da epístola leva a forma de uma

<sup>2</sup> Eu uso esse termo [alonimato] no lugar de pseudonímia por se referir a uma composição feita por uma pessoa ou pessoas desconhecidas e que usa o nome de outro autor sem a intenção de enganar os leitores sobre isso. Ver nota 4 do capítulo 17.

<sup>3</sup> Hübner, v. 2, p. 392.

extensa fórmula de louvor a Deus<sup>4</sup> e serve para lembrar os leitores da natureza desse dom (1Pe 1.3-12). Pedro enfatiza que, embora os leitores possam estar sofrendo agora de todas as formas, eles podem esperar confiantemente por um futuro no céu e, assim, durante o sofrimento, desfrutar de uma segura esperança naquilo que Deus lhes prometeu. Há, portanto, um contraste entre o sofrimento presente e a bênção futura.

Um dos propósitos em apresentar assim o assunto é indicar que há um sentido nas presentes provações dos leitores, que são permitidas por Deus como meio de testar e fortalecer a sua fé. Nesse momento, eles vivem pela fé em Jesus Cristo e não pela possibilidade de o ver.

Tudo isso poderia nos fazer pensar que Pedro está trabalhando com um simples contraste entre o sofrimento presente, sustentado pela esperança, e a realização futura dessa esperança. Esse seria um engano sério sobre a epístola. Também há um elemento forte de salvação presente no texto. A revelação de Cristo ocorre nesse “fim dos tempos” (1Pe 1.20). A vinda de Jesus é o começo do fim e assim traz uma era nova na história mundial. Os leitores já experimentaram um novo nascimento (1Pe 1.3,23). E a perspectiva do futuro causa uma grande alegria nos leitores. Assim, embora ainda esperem a vinda de Cristo (1Pe 1.7; 5.4), aqui e agora eles sabem o que é amá-lo e crer nele, e essa experiência causa intensas emoções de alegria (1Pe 1.8). Quando Pedro afirma que eles estão recebendo a meta de sua fé, a salvação de sua alma (1Pe 1.9), o tempo presente deve ser levado a sério e não depreciado em razão do futuro. Os crentes já provaram que o Senhor é bom, pois obtiveram as evidências do cuidado divino para com eles (1Pe 2.3).

Percebe-se, então, que Pedro usa o contraste agora-depois para dar ênfase à necessidade da vida devota durante o período que conduz à revelação final da salvação. Ele está preocupado com o modo dos crentes viverem nesse período interino, motivando-os através da esperança do que está por vir. O autor usa a esperança para o encorajamento dos leitores, ao realçar a certeza de seu cumprimento. Isso é realizado ao fundar a esperança na ressurreição de Jesus, um evento que os leitores consideravam como fato histórico (1Pe 1.3). O encorajamento também é alcançado pela afirmação de que os sofrimentos de Cristo e as glórias seguintes foram os temas das profecias, e de que os profetas souberam por Deus que a sua mensagem era em prol de uma geração futura, à qual os leitores pertencem (1Pe 1.10-12). Assim os leitores podem estar seguros de serem as pessoas para quem as bênçãos foram preparadas.

***As características básicas da vida cristã (1Pe 1.13-2.10).*** À luz dessa declaração sobre a condição dos leitores como objetos da graça de Deus, Pedro pode passar à exortação. Apesar de suas presentes provações, os fiéis devem fixar sua visão no futuro. O elemento da esperança futura, realçado em 1Pedro 1.3, reaparece em 1Pedro 1.13. Ao longo do período de confiante espera, os leitores devem ser santos,

<sup>4</sup> Cf. 2Coríntios e Efésios, que fazem o uso da fórmula *berakah* de ação de graças a Deus.

como santo é o seu Deus (Lv 11.44-45). Aparece o elemento do temor ao Senhor. Deus é o seu Pai, mas um Pai também pode ser um juiz,<sup>5</sup> e Deus é o juiz imparcial de seu povo (1Pe 1.17; cf. 1Pe 2.23; 4.5).<sup>6</sup> Dessa forma, o texto oferece um incentivo para o crente viver de um modo que obtenha a aprovação divina.

Mas Pedro não se demora muito tempo nesse tema e volta a encorajar os leitores, referindo-se ao modo pelo qual foram libertados de seu antigo e fútil modo de vida e de suas conseqüências pelo derramar do sangue de Jesus, que é a contrapartida das vítimas sacrificiais no AT. Aqui, a redenção não se refere simplesmente às conseqüências do pecado, mas também do modo pecador de vida. Entretanto o apelo não se baseia apenas no fato da libertação, mas no grande custo com que foi alcançada. Tão precioso dom não deve ser menosprezado com o prosseguimento de vidas inúteis. O resultado é uma vida nova, em que a fé e a esperança repousam em um Deus no qual se confie completamente. Se a declaração serve para assegurar a certeza da salvação dos leitores, também serve para os encher de um poderoso motivo de gratidão por seu sustento durante a peregrinação.

A exortação continua com um apelo ao amor sincero dentro da comunidade cristã (1Pe 1.22), o que não é desenvolvido em detalhes. Em vez disso, há uma declaração adicional sobre o novo estado dos crentes, agora usando a metáfora do renascimento para a vida eterna através da Palavra de Deus. O novo quadro permite a Pedro desenvolver brevemente a idéia do sustento espiritual pelo leite, que é apropriado às crianças recém-nascidas.

Em seguida, a imagem é trocada de novo, e Pedro agora desenvolve uma metáfora mais extensa dos crentes como um edifício espiritual, sendo Cristo a pedra angular. O edifício é especificamente um templo, cujo propósito é oferecer sacrifícios espirituais a Deus, e os leitores parecem ser compreendidos ao mesmo tempo como as pedras do edifício e também como os sacerdotes que ministram no templo. A imagem serve ainda como outra fonte de encorajamento, pois os textos sobre a pedra se referem à posição segura dos que acreditam na pedra angular, ao contrário dos que não crêem e são assim rejeitados.

O que conduz a uma declaração sumária: os leitores são vistos como o novo Israel, uma nação sacerdotal cuja tarefa é louvar a Deus. A linguagem utilizada para Israel no AT é aqui diretamente aplicada à congregação dos crentes.

**A conduta social dos crentes (1Pe 2.11-3.12).** O apelo para a conduta cristã fica mais concreto agora, à medida que Pedro desenvolve a necessidade por parte dos leitores de viver de um modo que seja reconhecido como um benefício para o mundo ao redor. Uma conduta, que em geral seria aceita como benéfica, é aqui incentivada e levada a um nível mais alto por meio do suporte teológico.

<sup>5</sup> Tal combinação não seria estranha aos leitores de Pedro, embora o possa ser para os leitores modernos.

<sup>6</sup> No entanto, 1Pedro 4.6 refere-se ao juízo equivocado dos seres humanos em relação aos crentes, os quais serão justificados por Deus em seu julgamento.

Todos os crentes devem se submeter às regras e honrar todas as pessoas por causa do Senhor. A obediência a Deus requer a obediência e o respeito às autoridades que ele estabeleceu no mundo.

Os servos devem obedecer a seus senhores, não importando se estes são bons ou maus. Aqui, Pedro desenvolve o pensamento de que o sofrimento imerecido traz créditos com Deus, apoiando esse ponto no exemplo de Jesus, descrito nos termos do Servo sofredor (Is 53). Mas o exemplo se funde com a lembrança de como o Servo sofredor, Jesus, suportou os pecados dos leitores e os curou. Tomando uma outra metáfora do mesmo contexto, os leitores são vistos como ovelhas desgarradas, que agora são obedientes a seu pastor.

As esposas também devem ser submissas aos maridos, uma atitude exigida pela cultura do tempo e que ajudaria a recomendar o evangelho a cônjuges não-cristãos. Os maridos, por sua vez, devem mostrar a devida consideração pelas esposas e não agir de forma egoísta. A igualdade entre ambos como herdeiros da salvação de Deus é enfatizada.

Tudo isso conduz ao ápice da exortação ao amor mútuo e à renúncia em responder o mal com o mal, com base no Salmo 34.

*A atitude dos crentes em relação à hostilidade (1Pe 3.13–5.11).* O resto da epístola está preocupada com a situação dos crentes em um mundo hostil, sobre o qual várias indicações foram dadas na parte inicial da carta. Este se torna agora o tema por excelência. Os crentes são encorajados pela informação de que o sofrimento, que inevitavelmente virá sobre eles, de fato não os poderá prejudicar. Portanto, eles não deveriam se assustar com a oposição, mas se preparar para agüentar o testemunho de sua fé. Pedro repete seu argumento de que não há vantagem em se suportar o castigo merecido, mas se uma pessoa sofrer inocentemente, ou seja, padecer por ser uma pessoa boa ou um crente, isso é valioso. Novamente o exemplo de Jesus como o sofredor inocente é invocado. Porém, agora a articulação é elaborada em uma direção diferente, recorrendo à forma como ele foi devolvido à vida e pregou aos espíritos aprisionados que haviam sido desobedientes no tempo de Noé. Naquele momento, Deus estava agindo para salvar a Noé e sua família, e hoje está agindo para salvar os crentes pelo “batismo”, que corresponde à “salvação” das pessoas na arca através da água. Parece haver um paralelismo implícito entre Noé, que era pregador de justiça (2Pe 2.5), e os crentes cristãos como testemunhas em um mundo hostil. Mas Deus resgatou Jesus de entre os mortos e os poderes inimigos foram por ele dominados. Deus salvou a Noé, e Deus salva os crentes. A vitória de Jesus encoraja assim os crentes a serem sua testemunha: eles sabem que, no final das contas, as forças que os combatem são impotentes.

Dessa forma, os crentes podem ser incentivados, pois seus sofrimentos se mostrarão benéficos a eles. Os leitores não devem recair em seu antigo modo de vida, em que estavam livres da perseguição, porque sua vida era igual ao do mundo que os cerca. Ao contrário, eles devem viver de forma diferente, mesmo sabendo que poderão ser maltratados por isso, já que serão justificados ao fim de tudo, enquanto seus oponentes serão julgados por Deus.

Em contraste com a vida pecadora que praticavam antes, é proposta a alternativa cristã: uma vida de sobriedade, oração, amor e serviço mútuos, na qual eles usam os dons que Deus lhes dá para ministério em comum que, como o seu evangelismo (1Pe 2.9), trará glória a Deus.

Novamente os leitores são advertidos para esperar por oposição, mas que deverá ser vista como uma forma de provação e como um caminho que conduzirá à participação na glória de Cristo. A perseguição pode ser entendida como um dos meios que Deus usa para purificar a igreja, separando assim o crente do infiel. Os sofrimentos podem ser considerados, portanto, como um tipo de julgamento feito por Deus (1Pe 4.17), através dos quais o seu povo é purificado do pecado.

Em tal situação, a igreja precisa de líderes para cuidar do rebanho, e de membros preparados para serem humildes em suas atitudes para um os outros. Eles também devem ser humildes em relação a Deus, submetendo-se ao modo que ele estabelece para suas vidas. A situação pode ser assim resumida: a igreja está mundialmente sob ataque do Diabo, que procura destruí-la, mas seus membros estão sob os cuidados de Deus, que os fortalecerá para a resistência ao ataque e para a obtenção da glória, da mesma maneira como exaltou Cristo depois de seus sofrimentos.

## TEMAS TEOLÓGICOS

*O caráter geral da teologia.* O tema dominante da epístola é o encorajamento para que os leitores vivam firme e positivamente como crentes cristãos no mundo, apesar dos sofrimentos e da oposição que encontrem. Pedro anima-os pondo ênfase na esperança futura, que lhes está garantida, no modo como Cristo os resgatou e na experiência que os crentes tem da graça e da força de Deus aqui e agora, como também pelo estímulo à vida comunitária na condição de povo de Deus. A teologia serve, portanto, para motivar a vida cristã.

Em primeiro lugar, Pedro ilustra bem a estrutura da fé e da experiência cristãs nos termos de três categorias: doxológica, antagônica e soteriológica. A vida cristã é expressa em louvor, adoração e ação de graças a Deus, é vivida em oposição a Satanás e ao mal, e deriva sua força da salvação concedida por Deus em Cristo e através do Espírito Santo.

Vimos como a nota dominante ao início da epístola é o louvor a Deus. O ensino teológico é exposto na forma de um louvor a Deus em razão de suas realizações. O efeito de relatar as grandes ações de Deus é provocar expressões espontâneas de ação de graças a Deus.<sup>7</sup> Por trás da ação de graças, há dois elementos da obra de Deus no mundo.

<sup>7</sup> Geoffrey Wainwright, *Doxology* (Londres, Epworth Press, 1980), enfatiza o elemento da doxologia como o humor da teologia cristã.

Há a vitória divina sobre as forças de mal, que são, portanto, derrotadas. No coração da epístola se encontra a passagem enigmática sobre duas fases na vitoriosa viagem de Cristo após sua morte: primeiro, a sua mensagem triunfante aos espíritos em prisão e, segundo, a sua entronização ao lado de Deus como governante supremo sobre os anjos, autoridades e poderes (1Pe 3.19,22). Os crentes entram de seu modo na luta contra as paixões malignas que estão em guerra dentro deles (1Pe 2.11), mas Pedro os assegura que estão lutando contra um inimigo derrotado.

E, por fim, há a libertação do pecado, concedida por Cristo aos crentes, para os trazer a Deus e à promessa de sua herança futura. A linguagem da redenção é usada para descrever como os crentes foram libertos de sua vida passada por meio da morte de Cristo (1Pe 1.18-19).

*A influência do Antigo Testamento.* Uma considerável importância é dada à Palavra de Deus escrita e anunciada como o meio pelo qual Deus salva e fortalece o seu povo (1Pe 1.23-25; 3.1); aqui nós temos a principal declaração do NT a respeito do caráter profético e da permanente relevância do AT (1Pe 1.10-12). A epístola é notável pelo extenso uso de citações e indicações do AT, que aparecem de vários modos.

Primeiro, o AT é usado para explicar quem é Jesus e o que ele faz. Nós temos aqui o uso mais pleno de Isaías 53 que já foi feito por qualquer outro autor do NT: Jesus é proeminentemente o Servo Sofredor, que não somente é um exemplo de como responder à perseguição, mas, acima de tudo, suportou os pecados da humanidade para que os homens pudessem morrer para o pecado e viver para a justiça (1Pe 2.21-25). Ele também é comparado a um cordeiro sacrificial, cujo sangue foi derramado para resgatar ou libertar as pessoas de sua antiga e pecadora vida e de suas conseqüências.<sup>8</sup> A insinuação parece se ligar principalmente ao cordeiro pascal, mas como as descrições dos vários sacrifícios no AT são similares, não deveríamos fixar a referência de uma forma muito inflexível. Podemos inclusive comparar a alusão, por exemplo, à descrição da oferta queimada em Levítico 22.17-25. A linguagem faz parte de uma aplicação geral da idéia de um novo êxodo e de uma compreensão das exigências da vida cristã como correspondente à doutrina da santidade do povo de Deus em Levítico.

Segundo, no começo da epístola, na definição teológica dos leitores que faz parte da saudação, eles são descritos então como o povo escolhido de Deus, tornado santo por seu Espírito, destinado à obediência a Deus e aspergido com o sangue de Cristo (1Pe 1.2). A última frase é construída em particular a partir da descrição da cerimônia da aliança em Êxodo 24, e demonstra como Pedro considera a igreja

<sup>8</sup> Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Filadélfia: Fortress, 1988), p. 115, observa que Pedro se preocupa menos com o problema da consciência perturbada pela culpa e mais com "a consciência transtornada por viver como uma exilada num mundo depravado". O que é até certo ponto verdade, mas Pedro está mais interessado em que seus leitores sejam libertos de um modo de vida pecador e do julgamento que sobrevirá ao resto do mundo.



como o equivalente a Israel no Sinai: ela se estabelece em continuidade com o povo de Deus do AT, sendo agora esse povo. O que o AT ensina sobre o povo de Deus pode ser usado para moldar a exposição sobre os fundamentos que garante aos leitores que são eles o povo de Deus e que, portanto, as promessas e as exortações do AT se aplicam aos crentes. Por conseguinte, a meta imediata da vida cristã pode ser descrita em termos de santidade (1Pe 1.15-16), usando a terminologia inspirada em Levítico 11.44-45, 19.2 e 20.7. É notável que a questão sobre a situação dos judeus que não participam da igreja cristã não seja discutida. O lugar da igreja como sucessora de Israel no AT é dado como verdadeiro.

Terceiro, alguns estudiosos sugerem que certas seções da epístola usam partes do AT como fio condutor.<sup>9</sup> O que é evidente no uso constante de Isaías 53, mas também há a menção do Salmo 34 em 1Pedro 3 e de Levítico em 1Pedro 1-2. Certos materiais, como as citações em 1Pedro 2.6-8, também são utilizados de maneira independente por outros autores do NT, provavelmente lançando mão de um estoque comum de textos interpretados de forma cristã, entretanto há também materiais privativos dessa epístola. Em todo caso, a compreensão do êxodo do Egito e do estabelecimento da aliança, com sua correspondente doutrina sobre como o povo de Deus deve viver, foram vistos como o protótipo da redenção cristã. Pedro, em outras palavras, usa a tipologia como um meio de aplicar a revelação do AT.

**O significado de Jesus Cristo.** A pessoa de Jesus é de importância central, particularmente em seu papel como o Servo Sofredor, que morreu para resgatar os leitores, mas também como o Senhor ressuscitado e exaltado, que será revelado na glória.<sup>10</sup> 1Pedro, como Tiago, contém um número significativo de ecos do ensino de Jesus, introduzidos sem identificação específica de sua fonte. A doutrina mais ética de Jesus se ajusta confortavelmente com o AT, formando uma base de como os crentes deveriam viver. Quaisquer que tenham sido as disputas teológicas sobre a observância da Torá como o modo de ser justo diante de Deus, na prática os cristãos adotaram o AT como um guia da vontade de Deus para o viver santo.<sup>11</sup>

Obviamente o interesse principal de Pedro está na morte e ressurreição de Cristo e, especificamente, em seu significado para as vidas dos leitores,<sup>12</sup> mas ele aborda isso de três modos.

<sup>9</sup> Ver especialmente William L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1989).

<sup>10</sup> Foram feitas tentativas para identificar tradições específicas utilizadas em três passagens ricamente cristológicas: 1Pedro 1.18-21, 2.22-24 e 3.18-22, mas, embora uma dicção tradicional tenha sido sem dúvida emprestada, a formulação com certeza é própria do autor.

<sup>11</sup> A questão sobre a lei e as obras da lei não é abordada nessa carta. Pedro foi capaz de assumir a doutrina ética da lei sem se preocupar com os problemas tratados em algumas das epístolas paulinas.

<sup>12</sup> Pedro em geral se refere a ele como “Cristo” (treze vezes), “Jesus Cristo” (oito vezes) e “Senhor Jesus Cristo” (uma vez). O nome “Cristo” predomina nas referências ao sofrimento e à morte de Jesus, refletindo o uso cristão primitivo. Pedro não emprega o termo “Filho” com referência a Jesus. Ele usa “Senhor” de acordo com o Antigo Testamento (1Pe 1.25; 2.3; 3.12,15), e também de maneira independente em 1Pedro 2.13.

Primeiro, o autor fala de Jesus como o escolhido por Deus antes da criação do mundo, mas que foi revelado nos últimos tempos por causa dos leitores (1Pe 1.20). Aqui há o familiar contraste do NT entre o que Deus planejou antes de criação e o que fez para realizar depois o seu plano, entre o que era no princípio escondido e secreto, e posteriormente foi revelado aos seres humanos. Uma concepção que enfatiza a iniciativa de Deus na salvação e sua decisão de executar seu plano no tempo devido. Ele escolheu Jesus antes da criação para ser o Salvador e, então, enviou-o ao mundo para levar a cabo sua tarefa. Embora a linguagem possa indicar apenas que Deus realizou um plano preconcebido, é mais provável que Pedro esteja pensando em um ser preexistente, a quem Deus designou para sua tarefa mesmo antes da criação, e então o revelou ao mundo. No entanto, Pedro não desenvolve a relação de Jesus Cristo com Deus, seu Pai (1Pe 1.3), de nenhuma forma — ele simplesmente toma essa relação como verdade.

Segundo, Pedro desenvolve a narrativa do que aconteceu depois da morte de Jesus. O Senhor foi morto “na carne” mas trouxe a vida “pelo Espírito”. Tal formulação concisa é difícil de elucidar, mas parece significar que, no nível humano, em relação à esfera física da existência, Cristo morreu: seu corpo morreu fisicamente. Mas no nível divino, em relação à esfera espiritual da existência, ele foi vivificado para uma vida que não é física, ou não é apenas física, mas espiritual e, portanto, eterna, não limitada pelos constrangimentos da matéria. Quando os cristãos afirmam hoje sua fé na ressurreição física de Jesus e consideram importante fazê-lo, o que eles negam com tal declaração é que o corpo físico de Jesus tenha perecido na sepultura e que apenas algum tipo de entidade espiritual haja retornado à vida. O que os fiéis afirmam é que o corpo físico de Jesus morreu, mas voltou à vida em um novo modo do reino espiritual, como um corpo espiritual. Dessa forma, a importância do físico é preservada: ele não é somente uma concha para o espiritual, podendo ser jogada fora quando não for mais necessária, mas uma parte essencial da pessoa como um todo.

Porém, Pedro vai mais adiante e informa a seus leitores que, nesse modo espiritual de existência, Cristo fez uma viagem à prisão onde se encontram os espíritos e pregou para eles. Os espíritos devem ser compreendidos como o mal, os poderes sobrenaturais mantidos aprisionados por Deus até o dia do juízo (2Pe 2.4; Judas 6). A principal interpretação alternativa é que estes sejam os espíritos ou almas de pessoas mortas, que se separaram do corpo, o que no entanto se trata de um uso muito incomum para o termo. Alguns comentaristas defendem tal interpretação propondo que a referência em 1Pedro 4.6 se reporta aos mesmos seres, porém é mais provável que o versículo se refira a como o evangelho foi pregado aos crentes que depois morreram e estão destinados a viver com Deus.

Em geral se entende que a prisão é o mundo subterrâneo, mas em alguns textos os oponentes de Deus são mantidos em sujeição num lugar inferior no céu (cf. Ap 12.7 sobre o Diabo). O termo “pregar”, em si mesmo, não nos revela qual era a mensagem de Cristo; normalmente o verbo é usado no sentido de

proclamar o evangelho, mas no presente contexto a proclamação mais provável seria a da vitória de Cristo.

Toda a passagem pretende apresentar dois pontos. O primeiro é que os poderes maus são identificados com os seres malignos, cujos pecados e rebelião levaram ao dilúvio. Da mesma maneira que Deus salvou a Noé e seus companheiros apesar do dilúvio — quase, poderia se dizer, através do dilúvio, pelo qual a arca de Noé navegou seguramente —, assim Deus salva as pessoas que se submetem à água do batismo de perecer junto com seus inimigos. O segundo ponto informa que os poderes que ameaçam os crentes foram derrotados e que Cristo tem domínio supremo sobre eles. Portanto, o propósito da passagem é encorajar os crentes a enfrentar as hostilidades, ressegurando-os de sua salvação e da derrota de seus inimigos. Pedro garante aos leitores o contínuo zelo de Cristo por eles, referindo-se ao Salvador como o Pastor que cuida de suas ovelhas (1Pe 2.25; 5.4).

Finalmente, como nos textos de Paulo, Cristo é a fonte de todas as bênçãos da salvação, e isso é expresso pelo uso da característica expressão paulina: “em Cristo”. Deus envia seu chamado às pessoas, como diríamos, “em e por Cristo”: ele é o canal da comunicação de Deus (1Pe 5.10). A bênção final é endereçada a todos os que estão “em Cristo” (1Pe 5.14): a idéia é que eles estão unidos tão estreitamente a Cristo pela fé, que este determina o modo de vida dos crentes. Logo, o bom modo de vida cristão é descrito como “em Cristo” (1Pe 3.16): ele é em todos os sentidos determinado por Cristo, pelo seu exemplo, e ocorre como o resultado da confiança e da obediência dos crentes ao Salvador. Pedro não chega de fato a falar em “morte e ressurreição com Cristo”, à maneira de Paulo, mas se aproxima disso com seu ensino sobre morrer para o pecado e viver para a justiça (1Pe 2.24).

**O Espírito Santo.** Não há nenhuma ênfase particular quanto ao Espírito Santo. Há uma discussão sobre se, em 1Pedro 3.18, Jesus foi vivificado “pelo Espírito” (A21) ou (o mais provável em minha visão) “no [reino do] espírito” (cf. AR). Quando Pedro se refere aos dons que habilitam os crentes para ministério, não fica claro se a palavra que ele usa (*charisma*, 1Pe 4.10) pode despertar associações automáticas com o Espírito ou não, embora 1Coríntios 12 faça essa ligação de forma bastante explícita.

Outras referências são totalmente claras. O Espírito é mencionado como o inspirador de profetas e pregadores cristãos (1Pe 1.11-12), como o agente da santificação dos crentes (1Pe 1.2) e, de forma interessante, como o Espírito da glória e de Deus, que repousa sobre os crentes durante a perseguição (1Pe 4.14). Aqui nós temos uma poderosa reafirmação do tema relativo ao Espírito que auxilia os crentes quando são levados às barras do tribunal (Mc 13.11).

**A igreja como povo de Deus.** A experiência da salvação atual fornece a base e a motivação para o novo comportamento dos crentes. Ela também congrega os fiéis como povo de Deus. Pedro dá como certo o fato de que de os crentes coletivamente formam o povo de Deus, embora nunca use o termo “igreja” (*ekklēsia*).

Em vez disso, ele aplica um lote inteiro de expressões que, conforme vimos, indica sua compreensão dos crentes cristãos como os que formam agora o povo de Deus. Eles são o rebanho de Deus (1Pe 5.2). Essa expressão retoma em particular a imagem em Jeremias e Ezequiel que relaciona Israel a Deus. Pedro entende a liderança cristã como a atividade de pastores auxiliares sob o comando do Pastor principal. Eles não só deveriam cuidar de forma abnegada do rebanho, mas também deveriam — quebrando assim os parâmetros da metáfora — ser o exemplo para suas ovelhas (1Pe 5.2-4).

Os crentes também formam a *casa* de Deus (1Pe 4.17), a palavra poderia se referir a uma “casa” (conforme a A21), ou, como é muito mais provável, ao lugar onde Deus está presente, o seu templo. O que se ajusta à mesma imagem em 1Pedro 2.4-5 e às passagens em que a idéia aqui se inspira (Ez 9.6; cf. MI 3).

Em 1Pedro 2.1-10, nós encontramos uma das declarações mais poderosas do NT, a que identifica a congregação dos crentes como o povo de Deus. A linguagem que descrevia a posição privilegiada dos judeus como povo de Deus no AT é agora aplicada deliberadamente aos leitores, de forma que eles são identificados como tal povo. Os crentes são a casa de Deus e o povo de Deus. A identificação é assim tão marcada, que a congregação cristã é declarada como sendo tanto templo quanto sacerdócio, com a tarefa de oferecer o correspondente espiritual dos sacrifícios a Deus. Os sacrifícios são evidentemente o louvor a Deus através das palavras e da vida honrada neste mundo, o que glorifica a Deus (1Pe 2.4-10).

Na esfera prática, os crentes formam uma comunidade de amor mútuo. Eles demonstram esse amor através da hospitalidade recíproca. A oração também faz parte de sua vida, o que implica em uma atividade coletiva e individual (1Pe 3.7; 4.7). O texto assume ainda que os leitores compartilham entre si do ensino cristão e servem-se uns aos outros. Eles não são instruídos a fazer essas coisas, mas antes são estimulados a fazê-las da melhor forma, e assim podem proceder porque a graça de Deus lhes dá a perspicácia e a força de que precisam. Aqui nós temos um importante paralelo às declarações de Paulo em Romanos 12 e 1Coríntios 12, sobre os dons espirituais para o ministério. Conforme Paulo, Pedro entende que qualquer membro da congregação pode ser habilitado desse modo para o serviço, sabendo com certeza que o ministério desse tipo era praticado, embora houvesse pessoas reconhecidas como presbíteros nas congregações. Além do mais, a posse de um dom espiritual exige responsabilidade em seu uso.

A marca externa de admissão à igreja é o batismo (1Pe 3.21), sobre o qual se diz que salva os leitores. Provavelmente a linguagem vigorosa se justifica por ser o batismo considerado seriamente como o sinal de aceitação na igreja e, acima de tudo, como um penhor de se viver uma nova vida, ou uma súplica a Deus para que isso aconteça.<sup>13</sup> A antiga idéia de que a epístola como um todo aborda aquilo que

<sup>13</sup> O significado de *eperōtēma* é discutível, e ambas as possibilidades relacionadas acima são defensáveis.

era dito no serviço batismal já não é mais aceita com seriedade, mas a hipótese é interessante por indicar como a carta de fato reflete sobre a teologia da conversão. Não há nenhuma menção na epístola sobre a ceia do Senhor.

**As características dos crentes.** Na descrição dos cristãos, nós observamos um elemento poderoso de esperança (1Pe 1.3,13,21; 3.5,15), embora isso não substitua a fé (1Pe 1.5,7,8,9,21; 2.6-7; 5.9,12; cf. 1Pe 4.19). As duas qualidades, nessa epístola, são apropriadas para indivíduos compreendidos como “peregrinos e estrangeiros”. Eles estão no mundo como residentes temporários e realmente não pertencem a ele. Na verdade, o mundo os vê como pessoas muito estranhas, pois seus prazeres não são os seus prazeres, embora destes os crentes já tenham desfrutado uma vez (1Pe 4.1-4). A idéia aqui é diferente da de Hebreus, que estava mais preocupado com a jornada ou com a corrida que constituem a vida cristã. Não obstante, a esperança é importante, como também a confiança em um Criador não visível (1Pe 4.19) e em Cristo (1Pe 1.8). E a firme ênfase nos crentes como povo de Deus lhes dá um *status* e um amor-próprio que contrastam fortemente com sua situação frente ao mundo.

No entanto, ao lado da fé e da esperança, o amor a Deus, a Cristo (1Pe 1.8) e o amor mútuo (1Pe 1.22; 2.17; 4.8-9; 5.14), além da santidade (1Pe 1.2, 15-16; 2.5,9; 3.5), erguem-se em conjunto como as qualidades ou características que os cristãos precisam apresentar, refletindo assim a vida de Deus. Em lugar de referir-se ao amor de Deus, Pedro comenta repetidamente sobre a sua graça, usando esse termo para resumir toda a série de eventos e dons espirituais pelos quais a vida foi trazida ao mundo (1Pe 1.2,10,13; 3.7; 4.10; 5.5,10,12; cf. o uso de “misericórdia”, 1Pe 1.3).

**Vida no mundo.** O tema principal da epístola é o modo como os crentes cristãos devem viver no mundo, apesar da hostilidade que sofrem por parte de alguns não-cristãos.

Pedro faz uso de um padrão doutrinário encontrado em outras epístolas, especialmente em Tito, onde os crentes são instruídos sobre como se comportar em relação a outras pessoas e instituições na sociedade. Tal ensino também é encontrado em fontes não-cristãs e aborda as relações dentro do lar antigo e com respeito ao estado. Encontramos esse tema no NT, em especial nas cartas aos Efésios, Colossenses e Tito.

No desenvolvimento de Pedro, o padrão apresenta duas palavras-chave. Uma é “fazer o bem” (1Pe 2.15,20; 3.6,17). O termo é particularmente importante por deixar claro que Pedro está interessado em prescrever uma atitude cordial e positiva para a vida em sociedade, apesar de muito cristãos serem alvos de hostilidades. O outro termo importante é “submissão” (1Pe 2.13,18; 3.1; 5.5), ele expressa a atitude apropriada em relação a pessoas que, de uma maneira ou de outra, estão colocadas acima de seus leitores — as autoridades governamentais, os senhores de escravos, os maridos e os presbíteros da igreja (1Pe 2.13-17,18-25; 3.1-7; 5.5). Não há nada de surpreendente nisso, considerando-se a estrutura existente na sociedade antiga, em que essas relações estavam estabelecidas.

Nos três primeiros casos, Pedro está pensando em particular nas situações em que os superiores não sejam necessariamente cristãos, e ele insiste que, nessas circunstâncias, os cristãos devem mostrar as conseqüências de sua obediência ao Senhor, vivendo de acordo com as normas da organização social.

Ao mesmo tempo, o autor tem algo a dizer às pessoas do outro lado. Ele insiste que os maridos cristãos devem mostrar consideração pelas esposas, pois são herdeiros em comum do dom da vida (1Pe 3.7). Pedro também exige que os presbíteros evitem as falhas características dos líderes e clama a todos os membros da igreja que sejam humildes uns com os outros (1Pe 5.5b; cf. 1Pe 3.8-12). O conceito de responsabilidade mútua era conhecido no mundo antigo, mas Pedro certamente vai além, ao enfatizar a mutualidade em direção ao reconhecimento de que os crentes são fundamentalmente iguais no Senhor. Nada se comenta sobre os deveres dos governantes em relação a seus subordinados ou sobre os senhores e seus escravos — ao menos no primeiro caso, podemos entender que os governantes, não sendo cristãos, não seriam atingidos por uma epístola cristã. Em todo caso, como Pedro está se dirigindo particularmente a pessoas que sofrem, os ensinamentos para dirigentes e senhores de escravos seriam pouco apropriados aqui.

O público de Pedro, é certo, incluía pessoas, provável e especialmente gentios, que haviam passado por uma profunda conversão ao tornarem-se cristãos. A linguagem do novo nascimento é usada no início da epístola para expressar a novidade da existência dos cristãos (1Pe 1.3,23). O autor sabe que entre os seus leitores há pessoas que já viveram como o resto da sociedade pagã e, agora, espera que elas vivam de maneira sóbria (1Pe 4.3). Por essas e outras razões, os cristãos devem esperar a agressividade da parte de outras pessoas. No entanto, se não há nenhum mérito em se sofrer castigos ou agressões por haver cometido coisas erradas, os crentes, fazendo o que é certo e sofrendo por isso, serão dignos de louvor aos olhos de Deus (1Pe 2.20; 4.15-16).

A recusa em tomar parte do modo pecador de vida não significa a mesma coisa que se retirar do mundo. Ao contrário, os cristãos devem fazer o bem no mundo e nas situações sociais particulares em que se encontrarem (1Pe 2.15). Deve haver assim uma atitude completamente positiva em relação às oportunidades de se viver no mundo. Parece haver também um olho aqui na missão cristã, pois se espera que, com as boas ações dos crentes, os não-cristãos sejam levados a glorificar Deus (1Pe 2.12). Tal comportamento se vincula à prontidão que os cristãos devem demonstrar ao responder às pessoas que os questionem sobre sua fé (1Pe 3.15-16).

Por tais instruções, podemos perceber que Pedro pressupõe que as autoridades humanas devem sua posição a Deus e, portanto, elas e a ordem sociopolítica que encarnam devem ser respeitadas e obedecidas. Ao desenvolver as razões para o comportamento cristão nessas circunstâncias, o pensamento de Pedro é dominado pelo papel de Cristo. A atitude dos crentes será determinada pela lealdade a Cristo como seu Senhor (1Pe 2.13). Além disso, quando vier o sofrimento, Cristo funcionará como o exemplo do sofrimento inocente, suportado

na confiança de que Deus justificará seu povo fiel. Quando os cristãos sofrerem devido a sua fé, eles estarão participando dos sofrimentos de Cristo (1Pe 4.13).

## CONCLUSÃO

A Primeira Epístola de Pedro apresenta uma teologia explícita, usada constantemente para encorajar os leitores e oferecer instruções práticas. A densidade da teologia dessa epístola é por demais notável: é uma rica fonte para se entender a natureza da vida cristã em um mundo hostil. Comparada com Tiago, é mais uma epístola de encorajamento do que de instrução prática.

A epístola é característica por não se envolver em qualquer polêmica com os leitores ou com os grupos que entre eles estivessem difundindo falsas doutrinas e idéias sobre o comportamento cristão. Há advertências contra o fracasso em se cumprir os padrões cristãos, bem como estímulo para aqueles cujas esperanças são fracas, mas não há vestígios sobre falsas concepções que precisariam ser corrigidas. A teologia do NT nem sempre é administrada numa arena de debates.

A estrutura de pensamento na epístola parece ser claramente a de outras epístolas neotestamentárias.

O principal tema teológico é a natureza da vida cristã em tempos de provação: os crentes, chamados para uma esperança viva, devem viver vidas santas no temor de Deus e no amor mútuo, respeitando a sociedade em que estão colocados, mas evitando suas tentações e mantendo-se firmes em face à perseguição.

Temas significativos que merecem destaque:

1. Sua teologia se expressa numa forte dependência do AT e na consciência de que os crentes agora formam o povo de Deus.
2. A ênfase sobre o aspecto da esperança que há na fé: a crença no Deus que ressuscita e guarda o seu povo.
3. A compreensão de Jesus Cristo segundo as imagens da pedra e do servo.
4. A informação sem precedentes de Cristo pregando aos espíritos na prisão.
5. O reconhecimento da perseguição como uma oportunidade para o testemunho e da atitude positiva de se viver de forma cristã no mundo, apesar de sua pecaminosidade e oposição.

Em resumo, Pedro tem uma atitude muito positiva ao longo da epístola sobre o que Deus está fazendo aos leitores: as suas promessas serão cumpridas e a vida dos leitores no mundo terá uma influência construtiva. O sofrimento existe, mas é relativizado pelas promessas de Deus, que se cumprem agora e no futuro. A designação “epístola da esperança” é completamente apropriada para essa epístola.

## CAPÍTULO 28

# A EPÍSTOLA DE JUDAS



Se alguém escrevesse um artigo sobre o mais negligenciado livro do Novo Testamento, não seria necessária muita reflexão para se concluir que se trata da Epístola de Judas.<sup>1</sup> As opiniões variam muito a respeito da origem dessa epístola tão curta, mas continua sendo provável que seja mesmo obra do autor nomeado, Judas, que ali se identificou como irmão de Tiago, líder da igreja de Jerusalém, e parente de Jesus.<sup>2</sup> O autor escreveu para tratar dos problemas causados pela introdução de pessoas ímpias na igreja e lembrar a seus leitores que devem manter com firmeza o evangelho apostólico. O propósito da carta não é, portanto, primeiramente polêmico, no sentido de o autor atacar e denunciar os adversários, mas sim bastante pastoral: ele adverte os leitores contra o perigo causado pelos que se infiltraram na congregação, exortando-os a permanecer fiéis e encorajando-os a resgatar as pessoas que estão se perdendo no erro ou correndo perigo de sucumbir a ele.

Assim, como observaram vários comentaristas, o verdadeiro objetivo da epístola está nos versículos 20 a 23, enquanto o tema é resumido no versículo 3, em que os leitores são encorajados a lutar pela fé, e o perigo é denunciado em nos versículos 4 a 19, trecho em que o falso ensino é desmascarado e caracterizado. Os leitores devem saber que Deus o reduzirá a nada e o julgará, da mesma forma como fez em casos anteriores.<sup>3</sup> A preocupação missionária da teologia do NT não

---

<sup>1</sup> A carta merece menos de uma página completa em George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*.

<sup>2</sup> A data da carta é incerta, pois não há nenhuma referência específica em seu interior. Necessariamente o texto não é recente, já que não encontramos sinais do catolicismo primitivo e os oponentes não são gnósticos; cf. Jonathan Knight, *2 Peter and Jude* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), p. 81-83.

<sup>3</sup> Eu estou seguindo a divisão normalmente aceita dessa carta, mas devo observar que Judas 17, 19 funciona como uma espécie de ponte entre as duas seções, enquanto alguns comentaristas colocam a divisão em Judas 16, 17.



está, portanto, em primeiro plano nessa epístola, que parece mais interessada no bem-estar espiritual de quem está perdendo a fé. A existência de erro na igreja significa que a atenção deve ser dirigida para a perseverança do povo de Deus e para a recuperação dos que correm o risco de se perderem.

## A NARRATIVA TEOLÓGICA

**Saudação inicial e doxologia final (Judas 1-2, 24-25).** A saudação de abertura enfatiza que os leitores são o objeto do amor de Deus e, assim, moram nele e são “guardados em Jesus Cristo” (*i.e.*, provavelmente para a sua vinda final; Jd 1). A doxologia final forma um *inclusio* com ênfase nesse pensamento: Deus pode impedi-los de cair e trazê-los a sua presença (Jd 24). Não obstante, tal confiança não anula a necessidade de os leitores se manterem no amor de Deus (Jd 21) e vigiar contra os efeitos das pessoas ímpias que estão agora na igreja. Embora os destinatários já saibam o que o escritor vai dizer, é importante repetir a advertência em seu próprio benefício.

Percebemos assim, nessa carta, uma tensão entre a manutenção do amor e do poder de Deus, e a necessidade do esforço humano para se evitar o erro e o pecado (um fator constantemente encontrado na teologia do NT), não só por parte dos líderes da igreja durante a instrução e o cuidado pastoral, mas por todos os crentes.

**O perigo causado pelo falso ensino (Judas 3-16).** A situação vigente era que várias pessoas haviam de um modo ou outro se tornado parte das congregações cristãs, embora não compartilhassem o evangelho apostólico e seu modo de vida. O uso do termo “apascentar” (Jd 12) e a referência à adulação de outras pessoas “por interesse” (Jd 16) podem sugerir que tais indivíduos ocupassem cargos de liderança na congregação, em todo caso, eles podiam ensinar e estimular o seu particular modo de vida. Essas pessoas poderiam ser profetas itinerantes, cuja atividade é amplamente atestada em diversos lugares da literatura cristã primitiva. Entre estes se incluíam mestres ortodoxos e heterodoxos, conforme o ponto de vista preponderante do cristianismo.<sup>4</sup> A linguagem utilizada os acusa de graves pecados, o que, de acordo com alguns estudiosos, simplesmente seria um meio de denegrir os oponentes sem que, de fato, isso fosse verdade.

Judas descreve o pecado dessas pessoas (Jd 4): elas transformaram a graça em uma licença para imoralidades. Pode-se entender que acreditassem que, estando salvas pela graça, poderiam livremente se abandonar ao pecado sem medo de quaisquer conseqüências. Tais homens ainda negavam Jesus Cristo como Senhor (a palavra *despotēs*, menos habitual, é aqui associada a *kyrios*). Trata-se provavelmente de uma questão de comportamento, uma recusa em obedecer aos mandamentos de Jesus.

<sup>4</sup> Cf. Knight, *2 Peter*, p. 29, 78-81.

Mais adiante (Jd 8), eles são descritos como sonhadores, sugerindo talvez que invocassem visões (cf. a condenação de tal atividade em Dt 13). A acusação de que não possuem o Espírito Santo pode insinuar certamente que eles se diziam inspirados pelo Espírito em seus ensinamentos, sendo passíveis de censura do tipo encontrado em 1João 4.1. A impureza de seus corpos provavelmente se refere a pecados sexuais, o que se confirma por outras indicações de comportamento animalesco (Jd 10). Afirma-se que rejeitam e difamam a autoridade dos seres celestiais.<sup>5</sup> Tal informação é incomum e insinua um grande papel atribuído aos anjos pelo cristianismo primitivo, maior do que poderíamos pensar. Os anjos eram acreditados como guardiães da lei? E isso era ainda considerado válido?

Os tais ímpios são também atacados como egoístas e improdutivos, como resmungões e queixosos, ostentadores e lisonjeadores. Isso sugere nada menos que um baixo nível de comportamento.

O quadro geral apresenta, portanto, um comportamento amplamente imoral e rude, incompatível com o modo de Cristo. Junte-se a isso a falta de respeito por Cristo ou por qualquer outra autoridade espiritual. Não é surpreendente que eles sejam categorizados como pessoas que não possuem o Espírito (Jd 19), o que só pode significar que seu ensino não era inspirado pelo Espírito e que não eram verdadeiramente crentes cristãos, apesar de qualquer profissão que tenham feito. No entanto, tal comportamento estava sendo praticado por pessoas na igreja que eram capazes de conciliar esse modo de vida com o desejo de participar da igreja e de sua comunhão. O resultado foi a divisão na igreja e, presumivelmente, o perigo de cristãos ortodoxos se unirem ao grupo imoral.

**Respondendo aos falsos mestres (Judas 17-19, 22-23).** Judas afirma que a igreja não deveria se surpreender com o que estava acontecendo, pois isso já havia sido profetizado. Em particular, os apóstolos tinham predito que tal situação ocorreria (Jd 17-18). Além do mais, semelhantes pecados foram comuns ao longo da história do Antigo Testamento. Desde o tempo de Caim, pecadores têm se comportado de forma semelhante. Não fica claro até que ponto os pecadores contemporâneos procedem precisamente do mesmo modo que seus vários antepassados.

Judas reforça que tais pessoas não escaparão ao julgamento divino, mostrando em primeiro lugar como pessoas e comunidades semelhantes foram punidas: os israelitas desobedientes à época do êxodo, os anjos caídos (Gn 6), Sodoma e Górra e os filhos de Coré. Segundo, o autor recorre à profecia do juízo que encontra em 1Enoque 1.9, e que afinal de contas é baseada em Zacarias 14.5.

Entretanto, Judas demonstra uma grande preocupação pelos que sucumbiram a tais pecados ou que podem estar em risco de o fazer. Infelizmente, a correta receita do autor de como lidar com essa situação é obscurecida pelas incertezas do

<sup>5</sup> Sobre detalhes dessa heresia, ver especialmente (Andrew Chester &) Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 68-75.

texto de Judas 22-23.<sup>6</sup> Há, por certo, uma distinção entre os crentes que estão sendo seduzidos pelos falsos mestres (e devem ser resgatados urgentemente antes de se verem sob juízo) e os próprios falsos mestres, a quem se deve conceder misericórdia, mas no temor de Deus (que julgará tais pessoas se elas não se arrependem) e tomando-se o cuidado para não ser contaminado por seus pecados.<sup>7</sup> Nem mesmo os falsos mestres estão além da redenção.

**Perseverando na fé (Judas 20-21).** A partir desse conteúdo, podemos perceber que Judas está principalmente interessado em desmascarar esses pecadores, mostrar que eles fazem parte dos antigos pecadores e enfatizar que não escaparão do julgamento divino. O que os fiéis devem então fazer, e qual é o perigo para eles?

O assunto era evidentemente tão urgente que Judas revelou ter abandonado sua intenção de escrever em termos mais gerais sobre a salvação, concentrando-se então na necessidade de confirmar a fé recebida por seus leitores. Ou seja, era imperativo proclamar tal mensagem e defendê-la contra qualquer tentativa de se promover uma idéia de fé que levasse à licença para pecar (Jd 3-4).

Judas recomendou a seus leitores quatro atividades pessoais: a edificação com base em sua fé, a oração no (*i.e.*, conduzida pelo) Espírito Santo,<sup>8</sup> o manter-se no amor que Deus tem por eles e a esperança na misericórdia de Cristo (em sua futura vinda) que conduz à vida eterna (Jd 20-21). Essas são as características da saudável vida cristã. É interessante notar que nada se diz aqui sobre evitar o pecado e cultivar as qualidades cristãs. A ênfase recai mais na relação pessoal com Deus (note-se o implícito trinitarismo), na atividade espiritual da oração e na atitude da esperança. Parece, portanto, que Judas não considerava como um tão grande perigo espiritual o fato de seus leitores poderem sucumbir ao modo herético de vida.<sup>9</sup>

## TEMAS TEOLÓGICOS

**Deus como amor e misericórdia.** Judas se desvia da saudação de abertura comum a muitas cartas do NT, mas apesar disso conserva uma referência a Deus, o Pai, e a Jesus Cristo, que são nomeados como os agentes espirituais que amam e guardam os crentes. A bênção aos leitores de “misericórdia, paz e amor” dá a entender que esses dons vêm de Deus e Cristo, da mesma maneira como em outras cartas neotestamentárias. Assim o amor e a misericórdia de Deus são supremas. Embora não

<sup>6</sup> Não fica claro se o texto original se refere a dois ou três grupos de pessoas, havendo uma notável divisão entre os comentaristas: uns adotam a primeira possibilidade (*e.g.*, Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* [Waco, Tex.: Word, 1983], p. 108-11, e vários estudiosos textuais), enquanto traduções recentes adotam a segunda (como a NVI e a BJ).

<sup>7</sup> Semelhante preocupação sugere que o contato com eles deve ser mínimo, a fim de se evitar que tais mestres exerçam sua má influência.

<sup>8</sup> O que poderia incluir a oração em línguas, mas certamente sem se restringir apenas a ela.

<sup>9</sup> Sobre a questão se Judas considerava que os crentes pudessem cair na apostasia e serem reconduzidos à fé, ver I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3.<sup>a</sup> ed. (Carlisle: Paternoster, 1995), p. 162-68.

seja mencionada a graça nessa variante da fórmula de saudação, o termo é usado para a irrestrita qualidade de Deus em Judas 4. Ao término da carta, o mesmo retrato divino se repete com uma referência ao amor de Deus e à misericórdia de Cristo. Tudo isso é resumido na doxologia final, que caracteriza Deus como Salvador.

Em comum com outros escritores, Judas descreve a “glória, majestade, domínio e poder” de Deus num tipo de linguagem já encontrada em algumas passagens tardias do NT, nas quais a adoração cristã é expressa em termos de atributos, declarando as qualidades ou propriedades pertencentes a Deus. O estilo da doxologia apresenta alguma semelhança a uma bênção com tais características, mas, enquanto a segunda contém uma oração implícita ou explícita pedindo a graça e a paz de Deus ou outras coisas para os crentes, na primeira os crentes reconhecem que a glória pertence a Deus. No caso, o objetivo é realçar a glória de Deus ao ampliar o número de pessoas que lhe oferecem louvor e as ocasiões em que isso acontece.

Mas Deus também é o duro juiz que destruiu os que não creram, e aquele a ser temido (Jd 23). Se “o Senhor” em Judas 5 se refere a Deus ou Cristo,<sup>10</sup> pode-se inferir que tudo o que for dito sobre uma pessoa deve ser considerado igualmente verdadeiro para a outra, já que Cristo sempre foi compreendido como o agente de seu Pai, o realizador de sua vontade. Judas não vê nenhuma tensão entre esses dois lados da atividade de Deus, juiz e salvador.

**Jesus Cristo como Senhor.** As descrições de Deus, o Pai, e as de Cristo são quase permutáveis. Como vimos, eles são citados juntos, de um maneira familiar a outras passagens do NT, o que indica que os dois se relacionam estreitamente. Se é Deus quem sustenta os crentes em Judas 24, Cristo faz o mesmo em Judas 1. Se é Deus quem ama os crentes em Judas 1,21, é Cristo quem mostra misericórdia por eles (Jd 21). Se a Deus pertence o poder e o domínio (Jd 25), é Cristo que recebe o título de Senhor, tanto *despotēs* quanto *kyrios* são empregados no caso. Se Deus é o Salvador (Jd 25), é a misericórdia de Cristo que conduz os leitores para a vida eterna (Jd 21). Se é Deus quem julga (Jd 5; mas ver acima), é Cristo quem realizará o julgamento, de acordo com a provável interpretação de Judas sobre a profecia de Enoque.

Jesus Cristo é assim descrito de uma maneira que o põe em pé de igualdade com Deus. Apesar disso, é a Deus que a doxologia final se dirige, e a glória lhe é atribuída “por meio de Jesus Cristo”, assim como em outras passagens do NT as orações são oferecidas a Deus através de Jesus.

**A posse do Espírito Santo.** É característico dos crentes que eles “tenham” o Espírito (Jd 19), sendo que os pecadores não o possuem. Estes são descritos como pessoas que “vivem conforme suas tendências naturais” (gr. *psychikoi*), um termo que é usado aqui para os destituídos do Espírito e que vivem em um nível puramente natural. Em comparação, os crentes podem orar “no Espírito.”

<sup>10</sup> Alguns manuscritos registram “Jesus”. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 49-50, assegura que Cristo é a referência. Cf. Jarl Fossum, “Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7”, *NTS* 33 (1987), p. 226-43, para uma visão que entende Cristo aqui como sendo preexistente, o Anjo do Senhor.

**Pecado e juízo.** Judas faz uma rigorosa divisão entre pecadores (Jd 15, citação) e santos (Jd 3). Os pecadores são caracterizados depois como ímpios (Jd 4,15). Eles se encontram condenados por Deus em razão de seus modos perversos. O que aconteceu a Sodoma e Gomorra, cidades destruídas pelo fogo, é apresentado como um quadro vívido do que acontecerá aos pecadores. O julgamento é associado com o dia final, enquanto os anjos que caíram em pecado são mantidos numa dolorosa prisão até aquele dia. Quando Judas escreve sobre salvar os pecadores do fogo (Jd 23), isso significa que devem ser salvos de um julgamento iminente, e não que eles já estão no fogo. A metáfora do fogo é tradicional para representar a destruição, e não precisa carregar o sentido de um tormento interminável.

Mas embora haja uma forte ênfase no julgamento, é significativo que a última palavra da carta, antes da doxologia, proponha um cuidado pastoral para com os pecadores. Qualquer que seja a solução para o problema textual, uma distinção é feita entre diferentes tipos de pessoas afetadas em maior ou menor grau pelas crenças e comportamentos que foram infiltrados na igreja, mas o ponto importante em todos os casos é a tentativa a ser feita para salvar tais pessoas de seu perigo, mostrando-se misericórdia por elas. Tais crentes são vistos como vítimas que merecem compaixão, apesar de também serem responsáveis e, portanto, precisarem se arrepender.

**Salvação.** Os leitores são descritos como os “chamados”. Judas considera a salvação como a posse essencial dos santos (Jd 3; cf. Jd 25), e o resgate dos pecadores na igreja de seus modos pecadores, e da conseqüente ameaça de juízo, significa “salvá-los” (Jd 23). A qualidade característica dos santos é, conforme outros textos, a fé. O termo pode ser usado como resumo da religião cristã, entendida como um conjunto de verdade salvadora, entregue de uma vez por todas ao povo de Deus. Aqui, Judas enfatiza a autoridade da tradição transmitida por Deus aos primeiros cristãos, concluindo que qualquer alteração posterior dessa doutrina carece *ipso facto* de autoridade divina. A fé pode ser definida como “santíssima”, um adjetivo que serve para realçar o seu grande valor (Jd 20). A ênfase aqui recai, portanto, mais no conteúdo da mensagem cristã, que deve ser aceita, do que na fé como a ação de crer e se comprometer. No entanto, o uso da palavra “fé” para designar o evangelho demonstra que a ação de crer é constituinte do cristianismo. Existe o perigo de que os cristãos sejam levados ao pecado por pecadores dentro da igreja. A linguagem judaica tradicional é utilizada pela necessidade de se evitar o contágio por esses pecadores. Entretanto, embora tal linguagem literalmente signifique a contaminação física através do contato com pecadores, a referência aqui se reporta ao perigo espiritual de ser induzido ao pecado em razão das relações com os pecadores, até mesmo na tentativa de os salvar.

A meta dos crentes é apresentar-se diante de Deus sem qualquer mancha, uma experiência de intensa alegria (Jd 24). Embora a vinda do Senhor seja descrita em termos de julgamento dos pecadores, este não é o seu caráter para os crentes. A esperança futura, que trará a justificação para o povo fiel de Deus, permanece viva e real. Para Judas, os leitores estão vivendo já nos últimos dias e a profecia está sendo cumprida (Jd 18).

**As Escrituras e outras fontes.** Judas fundamenta seu pensamento em parte naquilo que foi profetizado no passado e depois se cumpriu. Quando escreve sobre os pecadores na igreja, que “desde há muito tempo eles estavam destinados para o juízo”, sua linguagem poderia talvez significar que a condenação dessas pessoas específicas já era o objeto de tais profecias, o que, porém, é improvável, pois nenhuma dessas predições é conhecida. É mais aceitável, portanto, que o autor esteja simplesmente se referindo às profecias que declaram que Deus certamente condenará e castigará qualquer pessoa ímpia e impenitente. Entre tais profecias se encontra a de Enoque, que não faz parte das Escrituras e está registrada em 1Enoque 1.9. As opiniões diferem sobre se isso significa que Judas considerava 1Enoque como parte das Escrituras e se de fato atribuía tal profecia a um descendente da sétima geração de Adão. Certamente o texto não faz mais do que mencionar o que em geral se acreditava, sendo que a linha divisória entre as Escrituras e os antigos escritos que presumivelmente eram creditados a profetas inspirados devia ser tênue naquele momento. (A pergunta pode ser até mesmo anacrônica, já que o conceito de um cânon fechado das Escrituras ainda estava em processo de formação.) Pouco antes na carta, Judas também descreve a disputa entre o arcanjo Miguel e o Diabo pelo corpo de Moisés, supostamente extraída da pseudo-epígrafe *Assunção de Moisés*. Vários estudiosos chamaram a atenção para o uso feito por Judas de procedimentos exegéticos similares aos dos *pesbarim* encontrados em Qumran, em que textos bíblicos servem de base para comentários destinados à situação contemporânea.

**A congregação e sua vida.** Judas segue a prática de se dirigir a congregações e não aos líderes cristãos. As Epístolas Pastorais constituem a única exceção, sendo que estas são destinadas a companheiros missionários, não a lideranças de igrejas locais. Toda a congregação permanece responsável para cuidar dos problemas causados por encenqueiros dentro da igreja, e seus membros estão em perigo devido às atividades desses pecadores. A tarefa de resgatar os pecadores é de responsabilidade da congregação inteira. Não surpreende que Judas, ao procurar exemplos semelhantes a esses problemas, retome a história do povo de Deus no AT e no judaísmo. É evidente que, para ele, a igreja está em sucessão direta ao povo de Deus. De passagem, ficamos sabendo que a congregação se reunia para as aqui chamadas refeições comunitárias (gr. *agape*, Judas 12). Nessa fase primitiva, tais eventos seriam idênticos às refeições na igreja durante as quais a ceia do Senhor era celebrada, mas nada é dito especificamente sob os aspectos eucarísticos dessas refeições, havendo a necessidade de se investigar a origem desse termo.

## CONCLUSÃO

A estrutura teológica de Judas é a do cristianismo judaico, com o particular uso da tradição apocalíptica hebraica. O tema principal é o apelo aos cristãos para que perseverem na fé sob a proteção de Deus, apesar da existência de falsos mestres entre eles, que serão julgados por Deus da mesma forma que notórios pecadores do passado.

Entre os elementos mais significativos, destacam-se:

1. A correlação entre o julgamento de Deus contra os pecadores imorais e sua misericórdia para os que se arrependam.
2. A justaposição de Deus e Cristo em relação ao julgamento e à salvação.
3. O uso da tradição apocalíptica do judaísmo.
4. O papel da congregação no cuidado pastoral para com os pecadores e o perigo dos crentes serem desviados por esses ímpios.

Naturalmente há muita coisa que não foi dita nessa curta epístola. Em particular, nada se comenta sobre a morte e ressurreição de Jesus. No entanto, é notável a quantidade de teologia que podemos retirar daí, principalmente quando tomamos consciência de que uma boa parte dela vem da descrição dos erros de pecadores dentro da igreja, da menção de exemplos de antigos pecadores e do que aconteceu com eles.

## CAPÍTULO 29

# A SEGUNDA EPÍSTOLA DE PEDRO



A segunda epístola atribuída a Pedro é em geral vista como tão diferente do estilo da primeira que dificilmente poderia ser do mesmo autor. Embora alguns confirmem uma considerável parte da composição da epístola a Silvano, tal possibilidade não tornaria mais fácil que o próprio Pedro (a quem considero o autor da primeira epístola) assinasse a segunda epístola, pois o modo como o pensamento é expresso também é muito diferente. Enquanto não forem apresentados novos argumentos, parece, portanto, mais sábio admitir que não sabemos quem escreveu essa carta, reconhecendo, porém, que ela reivindica sua associação à tradição de Pedro.<sup>1</sup> O que significa que, para efeitos práticos, nós temos ainda mais uma voz relativamente independente no coro da teologia do Novo Testamento. A carta exhibe semelhanças bastante consideráveis com a epístola de Judas, o que levou a maioria dos estudiosos a concluir que 2Pedro retomou e reescreveu muito de Judas, ou talvez que ambos os escritores, a seu próprio modo, tenham se aproveitado de um documento anterior, cujo estilo foi reproduzido com mais fidelidade por Judas.

Considerando-se que a principal motivação de Judas era a preocupação com seus leitores, a fim de que não fossem atraídos por falsos mestres (os quais não reconheciam o evangelho como um caminho para o comportamento moral) e para que permanecessem firmes no evangelho, há, portanto, duas diferenças em relação a 2Pedro. A primeira é que o material sobre os falsos mestres nessa epístola está integrado num conjunto muito mais amplo de instruções e exortações. A segunda é que, embora boa parte da polêmica pareça estar dirigida à mesma situação de Judas, ficamos sabendo também que havia um grande ceticismo a respeito das promessas da vinda futura de Jesus, já que, com a passagem do tempo, começou-se

---

<sup>1</sup> Michael J. Kruger, "The Authenticity of 2 Peter", *JETS* 42 (1999), p. 645-71, defende que o caso de inautenticidade cai por falta de prova.



a pensar que não seriam cumpridas.<sup>2</sup> O que nos leva à pergunta: teriam os falsos mestres, atacados em Judas, também questionado a *parousia*? Embora Judas enfatize a esperança futura dos crentes, não há de sua parte nenhuma sugestão de que seus oponentes negassem tal previsão.

## O ARGUMENTO TEOLÓGICO

**O progresso espiritual dos leitores (2Pe 1.1-11).** A epístola começa com uma saudação que descreve os leitores como pessoas que “alcançaram” uma fé de igual valor à “nossa” (à do autor e de seu círculo) “por meio da justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo”. Aqui, a fé é entendida como um dom que é precioso para quem o recebe por causa indubitavelmente da salvação que traz. A saudação é ainda incomum por ligar o crescimento dos leitores na graça e paz com o conhecimento de Deus e Cristo.

A carta passa diretamente a uma declaração dos recursos espirituais, fornecidos aos leitores e, novamente, acessíveis através do conhecimento de Deus (2Pe 1.3-11). Por meio dos dons prometidos aos crentes, estes podem atingir uma dupla meta: escapar da corrupção presente no mundo e participar da natureza de Deus. A idéia nesse ponto pode ser, em particular, a de incorruptibilidade e imortalidade, tal como Paulo entende os novos corpos espirituais preparados para os crentes.

Com esse incentivo, os crentes são exortados a desenvolver um conjunto de qualidades bastante semelhantes aos frutos do Espírito. Sua apresentação em uma forma retórica, que vai da fé até o amor, é feita em vários passos, mas o arranjo é com certeza puramente retórico e não representa uma ordem fixa ou uma série de passos ascendentes. Aqueles que procuram essa estrada encontram o crescimento no conhecimento de Deus. Assim, os crentes confirmarão que Deus os chamou e os fez parte de seu povo, entrando assim em seu reino eterno.

A principal preocupação de Pedro é reabilitar a esperança na vinda futura (*parousia*) de Jesus. Ele alcança isso em três fases. Primeiro, enfatiza a verdade do testemunho apostólico, confirmada pelo testemunho ocular da transfiguração de Jesus e pela voz das profecias. Segundo, ele declara que o aparecimento de falsos mestres não se trata de uma novidade, sendo que estes estão destinados ao inevitável juízo e que Deus pode livrar seu povo das tentações de tais indivíduos. E, terceiro, o autor discute diretamente os argumentos dos falsos mestres e os rebate.

**O testemunho apostólico e a voz da profecia (2Pe 1.12-21).** Na primeira fase, Pedro enfatiza a importância e a confiabilidade do ensino que está ministrando.

<sup>2</sup> Embora tenha se pensado que essa heresia poderia ser uma expressão do gnosticismo, não há nada especificamente gnóstico aqui. Por haver outras bases que indicam o século I como uma data plausível para a carta (Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* [Waco, Tex.: Word, 1983], p. 157-58), o gnosticismo do século II se mostra de todas as formas improvável como parte do contexto. Além do mais, o fato de que não há nenhuma óbvia característica gnóstica nas falsas doutrinas se ajusta e confirma uma data mais recuada.

Conforme Paulo em 1 Tessalonicenses, o autor tem consciência de que está estimulando seus leitores a fazerem o que eles já fazem. Mesmo após a sua partida, Pedro tem certeza de que os leitores ainda poderão lembrar de suas palavras, presumivelmente por tê-las na forma escrita.<sup>3</sup>

Ele começa a refutar os ataques à promessa do retorno de Cristo pela referência à transfiguração de Jesus, testemunhada pelo autor e por seus companheiros, a qual confirmou o glorioso *status* de Jesus.<sup>4</sup> O que o autor afirma sobre o poder e a vinda futura de Jesus não é uma história inventada, pois ele ouvira a voz divina que confirmou o *status* de Jesus na transfiguração. Como pessoas que na escuridão se fiam em uma lanterna até que o dia amanheça, assim, na escuridão deste mundo, os crentes deveriam se agarrar às palavras dos profetas até que a completa luz fosse revelada. A vinda de Cristo havia confirmado o que os profetas disseram. Mas é importante lembrar que estes falaram movidos pelo Espírito Santo e, portanto (isso está subentendido), suas palavras não estão abertas a qualquer interpretação arbitrária.<sup>5</sup>

No parágrafo seguinte, Pedro faz um comentário sobre o infalível testemunho dos profetas que predisseram a vinda do Senhor ou do Filho do Homem. Aqui a referência recai em passagens específicas do Antigo Testamento, cuja confiabilidade repousa no fato de não terem sido escritas por pessoas que seguiam suas próprias idéias, mas por indivíduos que, inspirados pelo Espírito, possuíam uma exata compreensão do que Deus estava lhes dizendo.

**A condenação dos falsos mestres (2Pe 2.1-22).** O apelo aos profetas, corretamente compreendidos, é importante porque eles previram o surgimento de falsos mestres, cujo ensino conduziria à destruição por sua associação com modos imorais de vida. Praticamente seus ensinamentos negam o senhorio de Cristo. Tais pessoas estão sob condenação divina, a qual é certa que virá sobre eles da mesma maneira como o juízo se abateu sobre os pecadores do AT. Pedro então menciona alguns dos exemplos apresentados em Judas: os anjos caídos e o povo de Sodoma e Gomorra. Mas uma nova nota em relação a Judas também é introduzida, quando Pedro observa que Deus foi capaz de salvar as pessoas piedosas dos pecadores que as tentavam e perseguiram, e do julgamento que caiu sobre os ímpios. Assim, introduzindo um novo exemplo, Pedro se reporta a como Deus salvou Noé e sua família do dilúvio e, em seguida, relembra Ló.

<sup>3</sup> Em geral se aceita que a referência seja ao próprio texto de 2 Pedro, mas a hipótese de que se trate do Evangelho de Marcos tem alguma sustentação.

<sup>4</sup> Devemos notar que o propósito do parágrafo não é fornecer verossimilhança à identidade do autor, mas principalmente se reportar à confirmação da posição de Jesus como o Filho glorioso de Deus, algo atestado pelos apóstolos e, presumivelmente, em conformidade com o conhecimento dos leitores por meio da tradição evangélica. Por conseguinte, mesmo que a carta seja alôníma, o argumento não perde nada de sua força.

<sup>5</sup> O que seguramente acarreta algumas implicações negativas para a concepção contemporânea, pós-moderna, de que os leitores estão livres para interpretar os textos conforme lhes agradar.

A autor passa a caracterizar os falsos mestres por sua falta de respeito à autoridade e pela natureza sensual e animalésca, de forma muito parecida com a de Judas. Ele desenvolve o quadro de sua imoralidade, de sua tentação de outros para o pecado e de sua ganância, e amplia a breve referência sobre Balaão feita em Judas. No caso presente, temos pessoas que uma vez escaparam da corrupção do mundo através do conhecimento de Cristo, mas que agora apostataram e estão numa posição pior do que a anterior, presumivelmente porque seus pecados passados poderiam ser considerados como pecados de ignorância, enquanto os atuais são conscientes e propositais.<sup>6</sup>

**A refutação do falso ensino (2Pe 3.1-18).** Em seguida, temos agora um novo começo, em que Pedro lembra seus leitores de um antídoto adicional ao falso ensino das palavras dos profetas e dos apóstolos (2Pe 3.1-11). Retomando os ensinamentos de Jesus e de Paulo, Pedro profetiza o aparecimento de tais pessoas nos últimos dias. Mas um elemento novo é introduzido: essas pessoas negam que haverá uma vinda futura. A vida se apresenta como um fluxo inalterado. Elas se esqueceram da história do dilúvio! O Deus que criou o mundo e, para isso, separou as águas provocou a destruição do mundo através da água. Semelhantemente, Deus manterá a sua promessa de destruir o universo através do fogo. Se as coisas parecerem não se alterar, é porque a escala de tempo de Deus não é a nossa: ele está oferecendo às pessoas toda a chance para se arrependem antes que seja muito tarde. Então haverá a destruição de todo o universo. Mas não completamente! Pois Deus criará um novo céu e uma nova terra caracterizados pela justiça, e os santos e piedosos morarão nessa casa.

Eis a esperança que os leitores precisam possuir, a qual deveria os incentivar a viver de modo íntegro (2Pe 3.11-16). Naquilo que seria quase um aparte, Pedro comenta que as mesmas coisas foram ditas por Paulo, embora algumas pessoas dêem uma interpretação a seu ensino que o autor considera distorcida.

Em resumo, a epístola conclui que os leitores devem se precaver contra os falsos ensinos, que os poderá desviar para um comportamento imoral, e devem antes continuar crescendo na graça e no conhecimento (2Pe 3.17-18).

## TEMAS TEOLÓGICOS

Há mais teologia do que se poderia esperar de uma epístola tão breve, às vezes expressa de formas surpreendentes quando comparadas com a maneira de escrever encontrada na maior parte do NT.

**Jesus como Salvador.** Um quebra-cabeça se apresenta ao leitor logo no primeiro versículo. Pedro descreve seus leitores como os que receberam a fé pela (ou na) justiça de “nosso Deus e Salvador Jesus Cristo”. Pedro está aqui se referindo a duas pessoas: ao nosso Deus e ao Salvador Jesus Cristo, ou a uma figura: Jesus Cristo, que

<sup>6</sup> Não há nada nessa longa seção sobre as concepções dos falsos mestres a respeito da *parousia*. Pode ser que, nesse trecho, Pedro esteja usando materiais emprestados de Judas, que se preocupava mais com a falência moral de tais mestres. Ele aborda o conteúdo dos falsos ensinos em 2Pedro 3.

é intitulado como Deus e Salvador? Na saudação epistolar, o versículo seguinte, de estilo bem parecido, reporta-se a duas pessoas. Em outras passagens da carta, Pedro usa “Deus” para, de maneira simples e inequívoca, se referir ao Criador (2Pe 3.4), à fonte primária da profecia (2Pe 1.21), ao juiz (2Pe 2.4; cf. 2Pe 3.12) e uma vez, apropriadamente, ao Deus enquanto Pai de seu Filho Jesus (2Pe 1.17). Não obstante, considerando-se a expressão em si mesma, 2Pedro 1.1 deve naturalmente se referir a uma pessoa.<sup>7</sup> Logo, a referência com certeza é Jesus como Deus. Em outras passagens da carta, Jesus é em geral chamado “nosso Senhor Jesus”, sendo o termo Salvador aplicado a sua pessoa (2Pe 1.11; 2.20; 3.18).

Mas como Jesus atua como Salvador? Na saudação de abertura, Pedro se reporta à “justiça” de Jesus Cristo, pela qual as pessoas recebem o dom da fé. O uso de “justiça” (*dikaiosyn*) é incomum. Pode muito bem indicar o ato de Cristo que permite a justificação; a linguagem se aproxima da de Paulo quando este menciona o *ato de justiça* (*dikaiōma*) de Cristo pelo qual as pessoas recebem a justificação que conduz à vida (Rm 5.18).<sup>8</sup>

Jesus também é referido como o Senhor que comprou [“resgatou”, 2Pe 2.1] seu povo. O verbo usado é muito semelhante ao de 1Coríntios 6.20; 7.23, e Apocalipse 5.9 e 14.3-4, que se reportam à ação redentora de Jesus. Nessas passagens, com exceção da última listada, há a menção específica do preço que foi pago ou do sangue de Cristo. No caso em estudo, o uso do termo “comprou” carregaria inevitavelmente um pouco da compreensão de quando e como a compra se deu, sendo que as outras passagens claramente revelam tais informações — pode-se assumir, portanto, que isso está tacitamente presente na passagem. Dessa forma há uma referência implícita à morte de Jesus nessas duas passagens, o que compensa adequadamente o fato de não haver nenhuma referência explícita a ela.

Como no caso de Tiago, em que também falta qualquer referência à ressurreição de Jesus, o *status* supremo conferido a Jesus como Salvador, Senhor e Deus indica que ele é considerado o Senhor exaltado. O momento cristológico relatado é, de forma um pouco surpreendente, a transfiguração. O evento é mencionado porque se trata da ocasião em que o Filho recebeu honra e glória de seu Pai, dando crédito assim às profecias sobre a futura vinda de Jesus em poder. Considerando-se que em Atos 1.11 a ascensão é vista como uma garantia do retorno de Jesus da mesma maneira como ele partiu, o estabelecimento de sua majestade pela transfiguração é entendido aqui como a confirmação de sua condição exaltada.

<sup>7</sup> A combinação “Deus e Salvador” é um lugar-comum, em que as duas palavras se referem à mesma pessoa; a forma da expressão é idêntica a “nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (2Pe 1.11; 2.20; 3.18; cf. 2Pe 3.2). O uso de semelhante linguagem em outros lugares do NT fortalece a nossa interpretação. Ver Murray J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992), p. 229-38.

<sup>8</sup> Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 168, entende isso com a justiça de Deus, que concede a salvação a pessoas sem favoritismos ou parcialidade. Hübner, v. 2, p. 403-4, chama atenção para Cristo como nossa justiça em 1Coríntios 1.30 e sugere que aqui ele é visto como a justiça de Deus.

**Fé.** O início da carta de Pedro fala da fé concedida (2Pe 1.1). Tal expressão lembra Efésios 2.8, em que o evento da salvação pela graça e através da fé é um dom de Deus. Pode ser surpreendente que a fé seja mencionada somente aqui e em 2Pedro 1.5, dentro de uma lista de características cristãs. Porém, ela é realçada como a base a partir da qual os crentes obtêm a virtude e outras qualidades. A estrutura dessa lista é retórica e não tem a finalidade de sugerir que alguém deva adquirir tais características na ordem apresentada. Embora as qualidades relacionadas também sejam típicas de doutrinas éticas não-cristãs daquele tempo, uma comparação com outras passagens do NT mostrará que essa lista não é de nenhuma forma idiossincrática.<sup>9</sup>

Existem estreitas ligações com Gálatas 5 e, significativamente, somos instruídos de que as pessoas que cultivam essas qualidades não ficarão infrutíferas.<sup>10</sup> O fato de que os leitores são incentivados a fazer todo esforço para conseguir essas qualidades parece estar em tensão com outras passagens neotestamentárias, nas quais se apresenta a doutrina que sugere que elas são frutos do Espírito (Gl 5.22-23), mas a mesma tensão se encontra no próprio Paulo (Gl 5.25).

Como em Judas, o antídoto para as falsas doutrinas que ameaçam a igreja está no crescimento espiritual. Mais sugestivo do que Judas, Pedro sublinha o progresso espiritual tanto no conhecimento de Cristo quanto nas qualidades características da vida comunitária cristã. A lista é uma combinação entre qualidades pessoais e sociais.

**Conhecimento.** Quando Pedro pede aos leitores que acrescentem à sua fé várias qualidades, o “conhecimento” (*gnōsis*) vem em segundo lugar na lista (2Pe 1.5-6). O crescimento nessas qualidades significa que o seu conhecimento de Jesus Cristo está sendo frutífero (2Pe 1.8).

O substantivo *epignōsis* é quatro vezes usado (2Pe 1.2,3,8; 2.20), o substantivo *gnōsis*, três vezes (2Pe 1.5,6; 3.18) e o verbo *epiginōskō*, duas vezes (2Pe 2.21a, 21b).<sup>11</sup> Conhecimento é o meio pelo qual a salvação é alcançada (2Pe 2.20). Trata-se do conhecimento do caminho da justiça, o que sem dúvida envolve a obediência ao “santo mandamento” mencionado no mesmo contexto (2Pe 2.21). A experiência

9 Fé	Gl 5.22		1Tm 6.11
Virtude		Fp 4.8	
Conhecimento		2Co 6.6	
Domínio próprio	Gl 5.23	(Tt 1.8)	
Perseverança	(Gl 5.22)	2Co 6.4	
Piedade			1Tm 6.11
Fraternidade		Rm 12.10	1Pe 1.22
Amor	Gl 5.22	2Co 6.6	1Tm 6.11

<sup>10</sup> Tais qualidades também são encontradas em listas de virtudes não-cristãs no mundo helenístico. O que era inevitável. O ponto que estamos discutindo aqui é, simplesmente, que o espírito da lista, tanto as verdadeiras qualidades cristãs quanto a idéia de colocá-las em uma relação, pode ter origem em Paulo.

<sup>11</sup> O verbo *ginōskō* é usado em um sentido não teológico em 2Pedro 1.20; 3.3.

continua da graça e paz de Deus ocorre pelo conhecimento de Deus e de Jesus, nosso Senhor (2Pe 1.2). Tudo o que nós precisamos para a vida e a piedade vem pelo conhecimento de Jesus (2Pe 1.3). A distinção entre os dois termos usados para “conhecimento” não está clara: particularmente em 2Pedro 3.18, *gnōsis* é aplicado como uma relação pessoal com o Senhor. Porém, pode ser que em 2Pedro 1.5-6 o conceito seja mais intelectual.

**Participando da natureza divina.** Devemos considerar a frase “participantes da natureza divina” (2Pe 1.4) dentro desse contexto. Essa é a mais clara passagem no NT que declara que os crentes de alguma forma adquirem uma natureza divina, tendo despertado considerável crítica, por causa da aplicação explícita, e mais ou menos única, do conceito de divinização. Porém, algo semelhante se subentende das declarações paulinas, que dão aos crentes uma participação na glória divina, e das declarações joaninas, que consideram os crentes unidos a Deus ou a Cristo num modo similar à união entre Deus e Cristo. Além disso, é necessário se lembrar que Pedro, aqui, está falando de promessas divinas, o que indicaria que ele estava pensando em algo a ser conferido no futuro, sem dúvida quando os crentes comparecerem diante de Deus e Cristo, encontrando-se irrepreensíveis e em paz perante o Senhor.

A negatividade que se encontra na conversão se refere a escapar da corrupção que existe no mundo, causada por maus desejos (2Pe 1.4). “Corrupção” é outra palavra-chave na epístola. Os falsos mestres são comparados a meros animais: assim como estes são presos e destruídos, aqueles também serão destruídos. Embora ofereçam a liberdade a seus convertidos, os próprios mestres se encontram cativos para a destruição (2Pe 2.12,19). Por trás dessa declaração se acha a idéia generalizada de que as pessoas no mundo seguem seus próprios desejos, em vez de obedecer à vontade de Deus, e, portanto, são na realidade cativas desses desejos e terminarão destruídas pela ação de Deus, conforme o julgamento de seus pecados. Os crentes são os indivíduos que foram capacitados a escapar dessa inevitável seqüência de causa e efeito. Nenhuma expressão é demasiada forte para se caracterizar essa rede do mal, que é vista como infame e suja. Além disso, o juízo é certo, como atestam os vários relatos nas Escrituras sobre o que aconteceu aos anjos e indivíduos perversos no passado. O juízo é uma combinação de destruição física e morte com o destino que se segue ao dia final do julgamento. Mesmo o período anterior ao julgamento é um castigo para os anjos que estão presos em calabouços escuros e lá ficarão até aquele dia. Parece provável que Pedro entendesse a destruição do mundo pelo fogo como coincidindo com a destruição do mal no juízo.

**Salvação.** A salvação é de forma categórica a obra de Deus por intermédio de Cristo, especialmente se estiver correta a nossa interpretação de 2Pedro 1.1. Trata-se de um processo que envolve a purificação, na qual podemos descobrir talvez uma menção ao simbolismo do batismo (2Pe 1.9).<sup>12</sup> A purificação é uma imagem

<sup>12</sup> Como em Judas 12, há uma provável referência às refeições comunitárias da igreja em 2Pedro 2.13.

importante para a salvação devido à grande ênfase no caráter imundo do pecado. A salvação depende do chamado e da eleição de Deus (2Pe 1.10), mas ambas só se tornam efetivas à medida que são confirmados pela resposta positiva das pessoas. Aqueles que assim atingem uma situação estável (2Pe 1.10,12; cf. 2Pe 2.9) precisam constantemente ser lembrados da verdade, para que não tropecem, por exemplo, em razão da influência de inconstantes falsos mestres (2Pe 3.16) e de suas promessas enganosas (2Pe 2.14; 3.17). A vida cristã, portanto, exige esforço (2Pe 3.14) e vigilância (2Pe 3.17). Talvez haja mais ênfase na necessidade de esforço e menos no poder protetor de Deus, conforme aparece em Judas, mas o padrão básico de pensamento é o mesmo. Embora Pedro não fale da influência do Espírito Santo na vida dos crentes, sua realidade está presente quando o autor menciona o poder divino que municia os crentes para a vida cristã (2Pe 1.3) e se refere ao crescimento na graça (2Pe 3.18).

A salvação também inclui a esperança em uma vida futura, em um novo céu e uma nova terra, que serão caracterizados pela justiça. Tal estado também é descrito como o reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo (2Pe 1.11). Os que entram nesse novo estado devem obviamente ser puros e inocentes. A dimensão da esperança dá assim uma urgência ao esforço de santificação e inocência para quando o Senhor vier. Nos textos paulinos, há uma tensão não resolvida entre as recomendações para os crentes crescerem na fé e no amor, e as referências à forma como Deus tornará os crentes inocentes e maduros em sua vinda. A mesma tensão provavelmente se apresenta aqui.

É nesse momento que a função da carta como uma teodicéia pode ser vista. Jerome H. Neyrey, em particular, tem fornecido evidências de que os falsos mestres refletiriam o tipo de coisas defendidas por pensadores epicuristas em seu ateísmo prático e na negação de uma retribuição futura, e que Pedro lança mão de argumentos semelhantes aos encontrados em filósofos não-cristãos, em especial Plutarco, e no judaísmo para poder refutar tais doutrinas. Seria por causa desse foco teológico da carta que o autor não precisa discutir cristologia e soteriologia em nenhuma medida.

## CONCLUSÃO

Assim como em Judas, a estrutura teológica é a do judaísmo cristão com um acento apocalíptico, mas não tão marcado como naquela carta.<sup>13</sup> Se Neyrey estiver certo, o autor usou materiais da tradição filosófica que já haviam se infiltrado no judaísmo helenístico.

O tema principal da mensagem teológica é a perseverança e o crescimento espiritual dos leitores em sua fé em Cristo, evitando assim os perigos do falso

<sup>13</sup> Ver Anders Gerdmar, *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude* (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 2001), para uma investigação mais detalhada.

ensino que conduzia à imoralidade e ao ceticismo em relação à esperança cristã da *parousia*.

Entre seus elementos mais significativos, destacam-se:

1. A ênfase incomum na transfiguração de Jesus como um indicador de sua exaltação como Salvador, Senhor e Deus.
2. A ligação entre a fé e o conhecimento pessoal de Cristo.
3. A participação dos crentes na natureza divina.
4. O veredicto negativo ao mundo perecível e sua substituição por um novo céu e uma nova terra.
5. A importância concedida à firme manutenção da tradição apostólica e à sua exata compreensão.



## CAPÍTULO 30

# HEBREUS, TIAGO, 1-2 PEDRO E JUDAS NO NOVO TESTAMENTO



**É** possível identificar três coleções principais de escritos no Novo Testamento: os Evangelhos Sinóticos e Atos; as epístolas paulinas, incluindo as composições posteriores de Paulo ou as obras de seus seguidores; e a literatura joanina, que abrange o evangelho e as epístolas, enquanto o Apocalipse fica situado numa inquietante margem. O que nos deixa com uma coleção composta pelos livros restantes: Hebreus, Tiago, 1-2 Pedro e Judas. “Coleção” sugere que os livros podem ser agrupados em razão de alguma característica significativa, o que ocorre, num sentido amplo, por serem as primeiras composições cristãs incluídas no cânone, embora, num sentido estrito, eles obviamente não formem uma coleção do mesmo modo que as três coleções antes mencionadas. Há certamente algumas ligações entre os escritos individuais do grupo. Judas e 2Pedro claramente formam um conjunto. Há ligações entre Tiago e 1Pedro no uso comum e extenso das tradições de Jesus e de outras coincidências. Mas isso é tudo e, desse modo, a questão aqui é se tais documentos, basicamente independentes, testemunham de forma plena a mesma teologia básica e se encaixam com as três coleções principais.

### A EPÍSTOLA AOS HEBREUS

O mais significativo e diferenciado texto desse grupo de documentos é a epístola aos Hebreus. A teologia da epístola é em muitos aspectos diferente, mas, não obstante, repousa firmemente nas crenças básicas do cristianismo primitivo. Embora C. H. Dodd não tenha em nenhuma medida persistido nos “desenvolvimentos” de Hebreus, em seu estudo sobre a pregação apostólica e o modo como dirigiu

o progresso da teologia no NT,<sup>1</sup> o compromisso de Hebreus com o padrão de pensamento cristão primitivo foi demonstrado por outros estudiosos.<sup>2</sup> Temos, portanto, um desenvolvimento peculiar da comum mensagem cristã, em vez de alguma coisa de caráter diferente. A epístola trata principalmente do perigo enfrentado pelos leitores se abandonassem sua fé em Cristo, e o autor lida com esse problema desenvolvendo uma abordagem teológica que combina dois elementos.

**Aliança e jornada.** Por um lado, ele desenvolve uma comparação entre as duas alianças, a antiga e a nova, para mostrar como a fé cristã pode ser interpretada como o cumprimento da religião judaica. Ele apresenta uma narrativa do cristianismo que usa as categorias fornecidas pelo AT, especificamente pelo seu sistema sacrificial, e prossegue argumentando que a nova aliança substituiu a antiga, de forma que não faz sentido voltar para a anterior.

Por outro lado, ele reconhece as dificuldades que cercam os cristãos e desenvolve o conceito de vida cristã como uma jornada semelhante à dos israelitas no deserto, na qual precisaram manter uma fé inabalável em Deus. Os crentes já estão experimentando a vida do mundo futuro, mas devem perseverar até atingir a perfeição. Eles são o povo peregrino de Deus.

Esta interpretação da vida cristã em termos de jornada é uma parte importante do encorajamento do autor aos seus leitores. A escolha da imagem é motivada pelo problema específico que tem diante de si: o de revigorar os crentes que correm o risco de abandonar a fé devido ao cansaço em resistir às pressões sobre eles. Desse modo, as imagens da jornada e da corrida são reunidas para oferecer uma compreensão mais clara da necessidade de os cristãos perseverarem em sua fé.

O resultado da situação é que uma maior ênfase é dada ao elemento de continuidade na fé, expresso pelo termo cognato *fidelidade*. Essa não é uma interpretação da fé diferente da encontrada em outros lugares do NT, mas na presente situação era mais necessário acentuar o elemento da fé. Poderíamos comparar com o elemento do conhecimento e da aceitação das verdades contidas no evangelho que era necessário na situação enfrentada nas Epístolas Pastorais.

Em ambos os casos, o escritor está se apegando aos temas existentes na igreja primitiva. O tema da nova aliança não está presente em tudo, mas certamente está lá. O que é dito sobre o cálice durante a Última Ceia indica que a morte de Jesus deve ser interpretada como o sacrifício que inaugurava a nova aliança, e isso também se reflete em 1Pedro 1.2. O conceito da nova aliança é retomado, então, por Paulo em Gálatas 4.24 e 2Coríntios 3.

<sup>1</sup> C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (Londres: Hodder & Stoughton, 1936, 1944 [2nd ed.]).

<sup>2</sup> Ver especialmente R. V. G. Tasker, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (Londres: Tyndale Press, 1950); F. F. Bruce, "The Kerygma of Hebrews", *Int* 23 (1969), p. 3-19. A discussão desse assunto feita por Robert H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960), p. 142-45, é infelizmente bastante sumária, mas ele nota como o autor de Hebreus percebe o acesso a Deus como a essência da verdadeira religião e está preparado para usar a terminologia filosófica a fim de apresentar a verdade cristã.

Porém, em nenhuma parte o tema é tão completa e distintamente desenvolvido como em Hebreus, no processo de seu particular encorajamento pastoral aos leitores. O contraste entre as alianças antiga e nova é desenvolvido de tal modo a demonstrar que a antiga aliança foi agora renovada e, nesse sentido, superada. Seria instrutivo fazer aqui uma comparação detalhada com o enfoque de Paulo ao mesmo tópico em 2Coríntios 3.<sup>3</sup> O uso do termo *superação* acende a luz amarela para alguns teólogos, por isso, permitam-nos dizer que estamos falando de uma aliança em duas fases, e não da substituição de uma aliança por uma outra diferente.<sup>4</sup> Deus não rejeitou os judeus e se voltou para os gentios, mas se revelou através do Messias e o declarou como um mediador por intermédio de quem todos podem vir a Deus.

A noção da vida cristã como uma jornada pelo deserto também faz parte da parênese cristã primitiva, mas novamente é desenvolvida aqui de forma mais completa do que em outras partes do NT. O tema da jornada é usado por Lucas com referência à vida de Jesus, mas também ao movimento cristão. Pedro, além disso, faz um paralelo com a sua interpretação dos crentes como estrangeiros neste mundo, embora o tema de Pedro seja mais o dos crentes que habitam num mundo ao qual não pertencem, em vez de peregrinos abrindo caminho por ali (1Pe 2.11). Não é diferente a metáfora da vida cristã como uma corrida a ser cumprida em Filipenses 3.

**Sacerdócio e sacrifício.** É nesse contexto que o autor faz uma comparação detalhada em que mostra como Jesus está correlacionado a Moisés e Arão, de forma que seu papel deve ser entendido por analogia com o deles. Esse é o documento do NT que emprega mais extensamente a tipologia, por meio da qual Deus é compreendido como agindo sobre certas pessoas e instituições nos tempos do AT, de modo que estas encarnem padrões segundo os quais Deus atuará futuramente de um modo superlativo e final. Jesus é o novo Moisés e o novo Arão, ou se poderia dizer que, em seus diferentes papéis, Moisés e Arão foram o antigo Jesus. O objetivo do autor não é tanto usar a tipologia como categorias para a interpretação de Jesus, mas antes mostrar que assim é porque esse é o papel de Jesus. Por tal razão, as encarnações anteriores de tais papéis chegam agora ao seu final e se retiram. Desse modo, os sacrifícios prescritos no AT tinham uma efetividade limitada em sua época, pois o sangue de touros e cabras de fato não podia tirar o pecado, e a purificação produzida era externa. Eles são agora substituídos completamente pelo sacrifício efetivo de Cristo que pode trazer a perfeição aos adoradores.

Ao expor esse tema, o autor entra, de modo considerável, em detalhes para mostrar como o sacrifício no Dia da Expição é o modelo para se entender o

<sup>3</sup> Formuladores de temas para ensaios de estudantes universitários, tomem nota!

<sup>4</sup> Estamos tratando de duas fases na história da mesma entidade, como se fosse o desenvolvimento do *software* Nota Bene para Windows (com a excelente ajuda do qual, este livro foi composto por seu autor) a partir do Nota Bene para DOS, e não de duas entidades diferentes, por exemplo, o Nota Bene e o MS Word. O Nota Bene para DOS realizou um bom trabalho em seu tempo, mas quem desejaria hoje voltar ao seu uso?

sacrifício de Cristo. Ele toma o padrão de matar o animal no altar e, então, levar seu sangue à parte oculta do tabernáculo para fazer a expiação pelo pecado. O autor compara o modo como se poderia dizer que Cristo derramou seu sangue na cruz e, em seguida, entrou no céu para oferecer seu sacrifício a Deus para a expiação total e final do pecado humano. Aqui temos um exemplo importante de como o escritor leva sua compreensão mais além do que a de outros autores do NT, que não abordam essa questão. Ele nos proporciona a análise racional de como o sacrifício feito na cruz resulta na exaltação de Cristo e indica como ela, ou mais propriamente a sua entrada no céu, é uma parte essencial do evento redentor.

A linguagem sacerdotal é usada para Jesus em outros lugares numa escala limitada, sendo mais normal pensar-se nele como o sacrifício. Encontramos os rudimentos de tal idéia nas declarações que afirmam que Jesus se deu por nós como uma oferta e sacrifício a Deus (Ef 5.2). No entanto o tema está mais espalhado. A interpretação da morte de Jesus como sacrificial é um motivo subjacente que aparece regularmente sem ser tematizado em detalhes. Paulo vê a morte de Jesus em termos de sacrifício pascal e a oferta pelo pecado, ao lado da possível compreensão do papel como bode expiatório.<sup>5</sup> As idéias de sacrifício também estão presentes em João, 1João, 1Pedro e Apocalipse.

**O problema da apostasia.** Vimos como a carta adverte contra o perigo dos crentes se afastarem de Cristo e ficarem sob o julgamento divino. Porém, em geral, é comum se considerar que, em outras passagens do NT, a natureza da salvação é tal que, uma vez alguém tendo se tornado um crente cristão, é nula a possibilidade de sua queda e perda da salvação. Os crentes são os escolhidos por Deus para a salvação num ato de escolha que se afirma ter precedido até mesmo a criação do mundo. Eles foram chamados por Deus e, pela ação de Deus, reunidos a Cristo na fé. Os fiéis nasceram ou se regeneraram pelo Espírito de Deus e lhes foi conferido um estado e caráter indelével. Eles receberam a promessa de que serão mantidos pelo poder de Deus, sendo as ovelhas que ninguém poderá ou irá arrancar da mão do Pastor. O Deus que os chamou é fiel e não os abandonará. Os crentes foram justificados pela graça divina, e essa justificação é plena e final, de forma que, não importa o quanto possam pecar depois disso, tal fato não pode alterar a sua situação com Deus. Nada pode separá-los do amor de Deus. A combinação de declarações pinçadas principalmente de Paulo e João parece forjar um revestimento de ferro fundido para a segurança eterna dos crentes. Em verdade, estes podem pecar gravemente, mas seus pecados nunca serão grandes o bastante a ponto de Deus rejeitá-los, pois ao mesmo tempo em que opera em suas vidas, ele os protege da apostasia. Isso não significa que os fiéis possam abusar de sua segurança e pecar à vontade. Em alguns casos, a presença de tal tendência seria uma indicação de que

<sup>5</sup> Cf. nota 22 do capítulo 18, na qual concordo com a sugestão de Bradley H. McLean, de que Paulo entende Cristo nos termos do bode expiatório do Dia da Expiação, mas recuso sua declaração de que Paulo não o vê também como um sacrifício pelo pecado.

afinal não foram salvos. Em outros casos, os verdadeiros crentes que incorrem em pecado sofrerão outras penalidades ou castigos, exceto a separação final de Deus.<sup>6</sup>

Visivelmente a carta aos Hebreus parece ir contra esse impressionante consenso. O problema pode ser solucionado de vários modos. Primeiro, pode-se simplesmente admitir uma contradição entre as duas diferentes interpretações da salvação. Segundo, pode-se negar que Hebreus ensine o que parece ensinar. Esta direção é seguida por estudiosos que tentam mostrar que a descrição dos que estão em perigo de apostasia se refere a pessoas que nunca foram de fato crentes e não tiveram, portanto, nenhuma experiência cristã real ou plena. Alternativamente se discute que os casos descritos são hipotéticos no sentido em que *se* tais pessoas apostatassem, elas teriam esse destino, mas a condição “se” é uma probabilidade impossível, pois Deus sempre intervirá para impedir que as pessoas cheguem a ponto de se pôr em risco e apostatar. Uma variante dessa explicação afirma que as advertências existem como o modo de Deus assegurar que seu povo persevere: as exortações estão ali “para garantir a obediência da fé, não para insinuar um possível fracasso da fé”.<sup>7</sup> A terceira possibilidade seria que Hebreus ensina o que parece ensinar e que esse ensino não é incompatível com o de outros autores do NT.

Na análise anterior sobre essa carta, afirmei que as advertências parecem ser genuínas e não hipotéticas: elas apontam para um perigo real, mesmo que remoto. A questão que se levanta, portanto, seria se o ensino em outras partes do NT poderia acomodar essa ênfase em Hebreus. Em outra obra, desenvolvi uma hipótese em que os escritores do NT dão ênfase à fidelidade de Deus ao cuidar de seu povo e impedi-lo de cair (Judas 24) enquanto, ao mesmo tempo, encoraja-o a perseverar na fé em Deus e não se afastar dele. A sua segurança repousa no fiel amor de Deus. Não obstante, ao lado desse tema, há as advertências contra o perigo de apostar que não anulam totalmente sua força. Elas instam as pessoas a depositarem sua fé no Senhor e a aceitar suas promessas. Existe um paradoxo aqui semelhante ao da relação entre capacitação divina e o esforço humano para alcançar a santidade. As advertências perderiam a efetividade em prevenir os crentes de cair se eles soubessem que não existe de fato tal perigo. O crente é chamado a viver pela fé na fidelidade de Deus, e não pela fé num dogma teológico (cf. Hb 6.16-20).<sup>8</sup>

**A natureza da vida cristã.** Até aqui, portanto, faz muito sentido entender esse autor como alguém que aborda outros temas encontrados em Paulo e em outros lugares, fazendo-o de um modo que certamente pode ser visto como uma legítima ampliação do pensamento cristão. No entanto, há um comparativo silêncio

<sup>6</sup> Pode haver penalidades temporais neste mundo ou alguma privação das recompensas que, caso contrário, o crente receberia no céu (cf. 1Co 3.10-15). Para os cristãos protestantes, habituais defensores dessa posição, a idéia do purgatório seria anátema!

<sup>7</sup> Thomas R. Schreiner e Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), p. 163.

<sup>8</sup> Ver I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*, 3.<sup>a</sup> ed. (Carlisle: Paternoster, 1995).

ou pelo menos uma mudez sobre alguns outros aspectos de teologia cristã primitiva. Certamente, conforme discutimos acima, a atividade do Espírito Santo na epístola pode ser percebida com facilidade. O Espírito não somente dá testemunho de Cristo e das boas-novas (Hb 2.4; 3.7; 9.8; 10.15), mas também está ativo na vida de Cristo (Hb 9.14) e se relaciona de perto às vidas dos crentes (Hb 6.4; cf. 10.29). O poder de Deus também está presente nos crentes para capacitá-los a fazer a vontade de Deus (Hb 13.21; cf. Fp 2.12-13). A falta de uma menção mais ampla desses temas poderia ser comparada com o modo pelo qual alguns cristãos modernos expressam a natureza de sua vida espiritual em termos de uma relação pessoal com Cristo, negligenciando a referência à participação do Espírito nessa relação.

Mas não fica claro se semelhante explicação funciona também para Hebreus quando, pode-se argumentar, se percebe que há muito pouco da linguagem da união espiritual com Deus e Cristo, tão característica de Paulo e João. A linguagem utilizada deriva do sistema sacrificial sob a antiga aliança, o que tende a restringir o leque de abrangência da experiência cristã por parte do autor. Deus é inevitavelmente retratado como uma figura mais distante conforme sua proximidade ocorre por intermédio de Jesus Cristo — apesar de ser visto da mesma forma por Paulo na descrição de Romanos 5.1. Há menos ênfase nos recursos espirituais que as pessoas necessitam possuir para a longa jornada de fé: elas são apoiadas pela esperança, mas essa esperança, é preciso enfatizar, é comparada a uma âncora que as mantém absolutamente firmes. Invertendo a metáfora, poderíamos pensar talvez num cabo de segurança que prende o mergulhador a seu navio, levando a ele o oxigênio que sustenta a vida. A esse respeito, Hebreus pode ser considerado mais semelhante a Atos, onde há certamente assistência espiritual aos crentes de vários modos, mas o conceito de uma relação pessoal com Cristo e a operação interna do Espírito, a não ser no comissionamento para a missão, são consideravelmente pouco abordados.

Mas provavelmente devemos considerar essa clara omissão como compensada pela presença de outro tema teológico, isto é, o modo como os crentes têm acesso a Deus através da oração, em sua morada divina, graças à mediação sacerdotal de Cristo, e dessa forma participam da vida celestial. Aqui temos uma expressão da natureza da nova vida espiritual em que os crentes são admitidos, o que guarda certa semelhança com os conceitos da Jerusalém do alto (Gl 4.26), das regiões celestiais onde os crentes já existem (Ef 1.3) e do reino do alto em que ressuscitaram com Cristo (Cl 3.1). Há, portanto, uma vida espiritual para os crentes, na qual estão na presença celestial de Deus, embora ainda permaneçam na terra. Hebreus apresenta uma escatologia realizada verticalmente: os crentes já foram elevados para estar com Deus e podem se aproximar dele com confiança (cf. Rm 5.1); bem como uma escatologia futura que espera a vinda de Cristo (Hb 9.28; 10.37). Desse modo, o conceito de estar na presença celestial de Deus aqui e agora, por meio do privilégio da oração, parece corresponder aos conceitos de união presente com Cristo, tão proeminente em Paulo e João.

**A teologia do êxodo.** A questão sobre os fundamentos e as origens dessa teologia singular foi completamente discutida por outros autores, e seria difícil acrescentar qualquer coisa significativa a suas obras. L. D. Hurst em particular realizou uma pesquisa sobre esse assunto.<sup>9</sup> Sua análise demonstrou que, apesar de algumas semelhanças superficiais que sugerem uma dívida para com o platonismo e o tipo de pensamento encontrado especialmente em Filo, a principal motivação da teologia pertence ao período do judaísmo. Devem ser consideradas falhas as tentativas de uni-la particularmente com a teologia de Qumran ou de outros grupos mais esotéricos, incluindo os samaritanos. Na igreja cristã primitiva, a teologia de Hebreus apresenta notáveis ligações com o modo de pensar relacionado a Estêvão em Atos 6–7 e a Paulo. A hipótese de influência gnóstica, especialmente desenvolvida por Ernst Käsemann,<sup>10</sup> deve ser desconsiderada; as ligações de Hebreus são mais estreitas com a apocalíptica judaica. Antes, Hurst vê o autor como um estudioso da Septuaginta, alguém que usa o AT de um modo semelhante ao encontrado em Atos 7 e que foi exposto ao apocaliptismo judaico e à teologia “do tipo da de Paulo” (conforme a designação de Hurst), sendo que essa “mistura” corresponde à maior parte da carta, segundo esse autor. Contudo, ele mesmo reconhece que isso não explica completamente o desenvolvimento do tema do sumo sacerdote celestial, deixando a questão como um enigma que exige uma nova luz.

O que se pode dizer é que a teologia do êxodo, em que é explorada a tipologia da história da redenção de Israel do Egito, é uma parte básica do pensamento cristão primitivo. O que temos em Hebreus é um desenvolvimento específico dessa linha particular de pensamento, que poderia ter sido catalisado pelo conceito existente da morte de Cristo como um sacrifício. A idéia de Cristo como Senhor celestial estava estreitamente associado ao Salmo 110 e, a partir daí, o desenvolvimento do sacerdócio de Cristo teria sido bastante natural. O salto tipológico de um sacerdócio melquisedequiano para um levítico não é um enigma tão grande quanto Hurst sugere, uma vez que a linguagem do sacrifício já estava em uso. Na realidade, tal salto exigiria um pensador original e criativo para fazer as ligações e operar o desenvolvimento, precisamente o que o autor de Hebreus fez. Tenho dúvidas se outras explicações são necessárias.

**Teologia missionária.** O caráter missionário da teologia pode ser à primeira vista menos óbvio em Hebreus. A epístola trata mais do perigo de os crentes cristãos se afastarem de sua fé do que da obtenção de novos convertidos. Seu apelo é para que os crentes permaneçam na fé e perseverem. Entretanto, isso reflete a situação das pessoas que se tornam crentes, com a descrição de como os leitores ouviram a mensagem. Esta foi proferida primeiramente pelo Senhor e depois

<sup>9</sup> L. D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>10</sup> Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (Minneapolis: Augsburg, 1984).

confirmada aos leitores pelos que a ouviram do Senhor, sendo que então a mensagem foi apoiada e auxiliada por Deus com sinais, maravilhas e dons do Espírito Santo (Hb 2.3-4). Portanto, fica claro o reconhecimento de que a igreja deve sua origem à missão apostólica. O que particularmente interessa aqui são os ecos de 1Coríntios 12, com a referência ao Espírito distribuindo dons conforme a vontade de Deus (1Co 12.11), e os de Lucas-Atos. W. C. van Unnik afirmou que essa breve declaração de Hebreus é um admirável resumo de Lucas-Atos, captando precisamente sua estrutura e atmosfera.<sup>11</sup>

**Conclusão.** Nossas observações mostram que, com todos os seus desenvolvimentos teológicos particulares, Hebreus mantém fortes conexões com outras importantes expressões da teologia cristã primitiva. As raízes de seu pensamento de fato repousam em crenças cristãs extensamente fundamentadas. Junto com os outros documentos que ainda devemos considerar neste capítulo, essa epístola acrescenta uma riqueza ao testemunho multifacetado dessa teologia e ainda demonstra, mais uma vez, como os autores do NT foram individualmente criativos e inovadores em sua produção teológica.

## A EPÍSTOLA DE TIAGO

Nossa análise de Tiago demonstrou que há em sua epístola um substrato teológico muito mais considerável do que aquele com freqüência assinalado. Tiago trata essencialmente do modo de viver cristão em meio à tentação. Ele permanece na tradição da sabedoria judaica e possui seu próprio modo de expressar a doutrina. Vimos ainda que Tiago trata de problemas práticos na igreja; o que não sabemos é se ele pregou mensagens doutrinárias, e, nesse caso, como fez isso. Pode-se ousar dizer que sua carta se assemelha a Efésios ou Colossenses, caso tivéssemos apenas as segundas partes dessas cartas.

A influência básica da teologia de Tiago se encontra no judaísmo. De fato, já se propôs uma hipótese de que Tiago, na verdade, é um documento judaico ligeiramente revisado para ganhar um verniz cristão. Seu conceito de Deus é completamente judaico, conforme o eco do *Shema* em Tiago 2.19. O AT é a fonte para o estilo e conteúdo de grande parte do ensinamento, para as ilustrações e para as parêneses de cunho proverbial. Grande parte da exortação não seria estranha à devoção judaica de Tobias ou dos *Testamentos dos Doze Patriarcas*. A base judaica específica, que é mais óbvia em Tiago do que em outras partes do NT, confere-lhe muito de sua cor característica.

Um argumento importante contra a hipótese do caráter basicamente judaico da epístola é o modo como ela, mais do que qualquer outra do NT, refere-se implicitamente ao ensino de Jesus, sendo assim caracterizada em seus fundamentos

<sup>11</sup> W. C. van Unnik, "The Book of Acts, the Confirmation of the Gospel", *NovT* 4 (1960), p. 26-59.



como cristã e não judaica. São encontrados fortes ecos dos ensinamentos de Jesus, em vez de citações diretas. Os ecos vêm principalmente do Sermão da Montanha. Dessa maneira, como em 1 Pedro, temos uma tradição de Jesus que se coloca ao lado de uma tradição judaica baseada no AT e que invoca a sua teologia e sua ética. É possível dizer que uma importante função de Tiago, dentro do NT como um todo, é lembrar as pessoas que dão grande valor ao significado de Jesus como Senhor a não negligenciar a sua doutrina prática, em razão de uma confiança exagerada nas justas profissões de fé a Jesus.

Além disso, vimos que em vários pontos Tiago reflete a teologia comum da igreja primitiva. Sua compreensão de Deus como único, como legislador e juiz, como o benevolente doador dos dons e aquele que ouve as orações de seu povo está completamente de acordo com a compreensão central de Deus. Sua preocupação com o pobre reflete os ensinamentos de Jesus. Embora pouco seja dito sobre Jesus, sua posição exaltada e gloriosa é presumida, e a sua vinda futura, esperada.

Para Tiago, a vida cristã começa com um novo nascimento, tornando-se então uma vida de contínua fé. Ele propõe sua própria análise da natureza da tentação e do pecado, e é realista ao reconhecer as tentações e provações que atingem os crentes. Partindo do princípio de que ser um cristão é ser um crente, o autor corrige o equívoco de que a crença é uma mera questão intelectual e que não diz respeito ao comportamento. Já vimos que, embora Tiago tenha sido muitas vezes considerado como defensor de uma posição diferente, ou mesmo oposta, à de Paulo em relação à fé e às obras, suas posições são harmoniosas.

Tiago escreve a grupos cristãos com um olhar severo sobre sua vida congregacional e critica essa vida, principalmente quanto ao aspecto de honrar e cuidar dos pobres, de orar uns pelos outros e de exercer o cuidado pastoral, em particular com relação aos que estão correndo o risco de se afastar da fé. Ele defende a realidade da cura divina de doenças como uma resposta à oração. Tudo isso corresponde claramente aos ensinamentos de outras partes do NT.

*Uma teologia truncada?* Mas, apesar do caráter indubitavelmente cristão da epístola, existem surpreendentes silêncios. Não há nada sobre a encarnação, morte e ressurreição de Jesus. Não há nenhuma referência ao Espírito Santo. Não vemos uma explanação profundamente teológica sobre a natureza da vida espiritual, conforme se vê em especial nos textos de Paulo e João. Parece faltar aqui um desenvolvimento da comunhão espiritual com Deus ou de uma vida em Cristo, na qual os crentes se identifiquem com ele em sua morte e ressurreição. Tiago cuida basicamente e de uma maneira bastante prática do comportamento das pessoas no mundo, da possibilidade de elas sofrerem e de sua disposição para a oração.

Parte da explicação sem dúvida se deve ao fato de Tiago ter escrito uma carta prática, dirigida às ansiedades específicas do comportamento cristão. Não falta, porém, aquilo que podemos legitimamente chamar de fundamento teológico de sua mensagem, estreitamente vinculado com alguma coisa mais parecida com a sabedoria proverbial. Tudo é muito prático, procurando atingir congregações que deveriam considerar Paulo, João ou Hebreus difíceis de entender.

Portanto, o tom teológico recai sobre um lugar diferente do esperado. A questão é se a teologia é compatível ou incompatível com o que temos em outros livros do NT.

**Tiago e Paulo.** A principal questão aqui se refere à relação entre fé e obras (Tg 2.14-26), um ponto em que muitas vezes se considera que Tiago está atacando a interpretação paulina da justificação pela fé e não pelas obras.

A meu ver, o uso da linguagem da justificação pela fé para expressar a natureza da conversão cristã começa com Paulo, ou pelo menos não há nenhuma história significativa antes dele. Certamente existem muitos estudiosos que acreditam que se trata de um tema anterior a Paulo, e que ele então desenvolveu. Porém, nenhum dos textos (exceto talvez Lc 18.14 e Rm 3.24-25) pode ser demonstrado como pré-paulinos. Em todo caso, o que Tiago está discutindo aqui é um conceito que foi trazido para o centro da teologia cristã por Paulo, e é, portanto, provável que a discussão nessa epístola seja algum tipo de reação ao ensino de Paulo. O que, no entanto, não significa que Tiago estivesse contradizendo Paulo, ou fosse seu oponente teológico. Semelhante avaliação é às vezes encontrada entre teólogos alemães, talvez por respeito ao ataque de Martinho Lutero a Tiago. Tais estudiosos argumentam que Tiago conhecia os escritos de Paulo (Romanos), compreendia o que ele estava dizendo e protestava contra isso, afirmando que Paulo havia separado o que é inseparável, isto é, fé e obras.

Mas provavelmente não é esse o caso. Recentemente, Richard J. Bauckham questionou se Tiago tinha em vista a doutrina paulina, defendendo que os que encontramos em Paulo e Tiago são dois desenvolvimentos paralelos e independentes do mesmo tema surgido do ensino judaico.<sup>12</sup> No entanto, para mim, as coincidências na linguagem pesam de modo muito significativo, tornando difícil aceitar que não haja nenhuma relação entre ambos nesse ponto. Uma possibilidade é que a contestação de Tiago pudesse ter surgido de uma compreensão superficial de Paulo e, por isso, o autor acreditasse na necessidade de uma correção. O ataque seria então contra uma mal-interpretação de Paulo veiculada por alguns de seus seguidores, e não contra Paulo. Mais provável, contudo, seria que Tiago e Paulo estivessem lado a lado defendendo o evangelho contra diversos mal-entendidos. Paulo contestava o erro de se afirmar que a obediência à lei judaica, especialmente a circuncisão e seus aspectos rituais, era necessária para a justificação aqui e agora, enquanto Tiago repelia o erro de que, havendo fé em Deus, não é necessário expressar o amor, uma demonstração que Paulo também via como indispensável à fé (Gl 5.6). Segundo Paulo, a justificação é principalmente o que torna uma pessoa cristã — note-se o teor de Romanos 5.1: tendo sido justificado (NVI)! Para Tiago, o foco estaria mais na justificação como ação de Deus no julgamento final, quando a realidade da fé é avaliada, o que corresponderia à salvação futura no pensamento de Paulo, conforme exemplificado em Romanos 5.9.

<sup>12</sup> Richard J. Bauckham, *James* (Londres: Routledge, 1998), p. 113-40.

Além do mais, Tiago não coloca as obras em oposição à fé, conforme a visão que Paulo combateu tão vigorosamente em Gálatas e Romanos. O que Paulo condenava era a concepção de que era necessária a obra da lei, em vez da fé ou em complemento a ela, para haver justificação. Mas Tiago está falando do tipo de boas obras que indica a mudança de caráter que deve acompanhar a conversão cristã. É bastante provável que alguns ouvintes de Paulo tenham tomado isoladamente sua insistência na fé como uma desculpa para a falta de esforço em fazer boas ações.

Logo, o argumento comum de que Tiago seria adversário de Paulo, e de que este teria rejeitado o que aquele dizia, não convence muito. De acordo com Rudolf Bultmann, Paulo não poderia ter concordado “com a tese de que a fé coopera com as obras” (2.22).<sup>13</sup> Isso poderia muito bem ser verdade, mas somente no que diz respeito à formulação. Afinal de contas, Tiago não é Paulo e apresenta as coisas conforme seu próprio modo. Paulo com certeza não teria ficado contente com o *slogan* “fé e obras” fora de seu contexto, porque para ele o termo “obras” significaria “obras da lei”, ao passo que para Tiago significava algo diferente. Entretanto, Paulo teria concordado com a observação que Tiago estava fazendo.

**O individualismo de Tiago.** Correndo o risco de ser demasiadamente analítico, sugiro duas coisas a serem observadas. Uma consiste na teologia peculiar de Tiago, uma forma de pensamento em grande parte baseada na tradição da sabedoria e nos ensinamentos de Jesus. A outra se refere a um material compartilhado com a igreja primitiva: os vislumbres que temos seguramente são pontas de um *iceberg* aparecendo na água, em vez de fragmentos espalhados de um naufrágio. O que isso pode dizer de um autor que apresenta tão pouco da preponderante teologia básica (se podemos chamá-la assim) e que não aborda questões de caráter mais teológico relativas à vida cristã? Parte da resposta é que Tiago oferece uma advertência muito prática a respeito do comportamento cristão, porque a natureza da situação aparentemente assim o exigia.

Mas há algo mais a ser dito. Pode ser ainda o caso de Tiago ter desenvolvido uma teologia que se encontra na tradição da sabedoria, com sua ênfase na devoção do sofredor justo e na preocupação com as práticas do comportamento honesto e amoroso. Chegamos a admitir a sugestão de que a sabedoria, como dom de Deus para os crentes, poderia agir do mesmo modo que o Espírito Santo em Paulo e João. Se uma tal proposta, ou alguma coisa semelhante, for válida, então a compreensão de Tiago sobre a vida do crente está mais próxima da de outros autores do NT do que se costuma pensar.

Mas a finalidade dessa observação é postular um problema, algo que servirá para identificar o que acontece na epístola de Tiago. É mais difícil explicar como e por que se desenvolveu essa linha específica de teologia individualista, uma teologia que não usa naturalmente a linguagem típica do restante do NT, embora continuemos ouvindo ecos de todos os tipos, e que parece dizer coisas semelhantes

<sup>13</sup> Bultmann, v. 2, p. 163.

numa linguagem um pouco diferente. Por que Tiago fala sobre sabedoria em vez de Espírito? Por que um autor cristão faz tão pouca referência direta a Jesus? Por que não há nenhuma referência direta à sua morte e ressurreição?

Talvez esse seja um problema imaginário. Verifica-se uma situação análoga de diferença marcante entre a linguagem de Paulo e a de João, e talvez ainda maior entre as formas de expressão dos ensinamentos de Jesus escolhidas pelos evangelistas sinóticos e por João. A idéia é propor que havia mais criatividade individual inspirada por Jesus na igreja primitiva do que se poderia imaginar.

Uma teoria plausível é que Tiago, líder da igreja de Jerusalém, escrevia para congregações cristãs com caráter marcadamente judaico. Pode-se presumir que elas enfrentavam uma vida difícil, do mesmo modo que os judeus, e Tiago escreveu para fortalecê-las na fé cristã, encorajando-as a progredir rumo à perfeição, resistir à tentação e não desanimar diante da opressão. Ele estava ciente dos problemas comuns dentro da igreja: parcialidade em favor dos ricos, uma fé que não produzia as obras do amor, os pecados da língua, disputas, tentação para sucumbir aos desejos mundanos, tentação de ficar rico e de ser orgulhoso, necessidade de oração e de amoroso cuidado pastoral entre seus membros. A epístola trata principalmente de tais questões pastorais, mas repousa numa teologia individual, profundamente inspirada pela tradição da sabedoria judaica e pelo ensino de Jesus, mas trai certo conhecimento do desenvolvimento da teologia paulina e se liga a Pedro.<sup>14</sup>

Precisamos reconhecer, portanto, um laço entre Tiago e a teologia cristã, com a qual compartilhava as crenças básicas encontradas na igreja primitiva, mas que desenvolveu seu próprio modo de pensar, influenciado pela tradição da sabedoria, e que enfatizava a maturidade cristã demonstrada no desenvolvimento do caráter, mais do que no conceito de vida espiritual em Cristo. Nesse sentido, Tiago pode ser considerado próximo ao tipo de teologia encontrada em Atos, em vez de em Paulo e João.

## 1º PEDRO

Observamos algumas semelhanças e conexões entre Tiago e 1º Pedro, particularmente no uso do AT e do ensinamento de Jesus. Mas o caráter geral das duas epístolas é bastante diferente. Seria possível dizer com certa exatidão que no contexto de 1º Pedro fazia sentido questionar o leitor: "Você ama Jesus?" (cf. 1Pe 1.8), mas pareceria estranho fazer a mesma pergunta a um leitor de Tiago. Sem dúvida é no mínimo injusto fundamentar um veredicto na evidência limitada oferecida

<sup>14</sup> A impressão que tenho é de uma data mais remota para a redação da carta em lugar de uma data posterior, pois, nesta última, poderíamos esperar talvez mais reflexões numa visão consensual. Wiard Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), p. 120, avalia que a vida da igreja é menos avançada do que a que transparece nas Epístolas Pastorais. Ele chama a atenção para o paralelo com a situação refletida em 1Coríntios.

pela breve epístola de Tiago, escrita para propósitos práticos específicos, para um completo entendimento da espiritualidade de seu autor e leitores. Entretanto, com respeito às epístolas conforme as recebemos, há aqui uma grande distinção.

Há na epístola um uso considerável de material cristão primitivo. No caso de Tiago, encontramos ecos significativos do ensino de Jesus. A teologia também é influenciada fortemente pelo uso do AT. Pedro apresenta uma teologia clara de como Deus agiu por meio de seu Espírito na formação dos textos proféticos (1Pe 1.10-12). Há uma enorme quantidade de citações e alusões a passagens do AT; algumas dessas passagens foram usadas de forma independente por outros autores do NT, sugerindo um conjunto comum de materiais compartilhado pelos primeiros cristãos. A análise do ensino doutrinal e prático também revela conexões significativas na forma e no conteúdo com outros escritos do NT, demonstrando que 1Pedro se põe em contato direto com o ensinamento comum da igreja; afinal de contas, é precisamente isso que se esperaria de uma epístola de Pedro.

O caráter teológico geral da epístola tem sido visto como menos distante dos escritos de Paulo do que de Hebreus, Tiago ou João. Isso sugere que uma breve comparação com Paulo pode ser apropriada para se verificar como 1Pedro se ajusta ao espectro da teologia do NT.

Pedro compartilha o entendimento comum do NT de Deus como o Pai benevolente e fiel de Jesus Cristo (1Pe 1.3; 2Co 1.3) e dos crentes, além de ser o juiz soberano e imparcial da humanidade (1Pe 1.17; Rm 2.11; 14.11-12). As declarações de Pedro sobre a presciência de Deus sobre seu povo (1Pe 1.2) situa-o ao lado de Paulo, usando uma linguagem semelhante para indicar que a criação do povo de Deus, ao qual os leitores pertencem, repousa no propósito e iniciativa de Deus (Rm 8.28-30; Ef 1.3-6): a igreja não é uma sociedade humanamente criada por indivíduos que compartilham a mesma opinião.

Jesus Cristo é o Filho do Pai, e a linguagem usada ao menos aponta na direção de sua preexistência. O propósito divino de salvação por meio de Jesus foi concebido antes da criação do mundo, mas só agora se revelou ao mundo (1Pe 1.20; cf. Ef 1.4; Cl 1.26). A designação do AT de “Senhor” é aplicada a Jesus (1Pe 2.3, 13; 3.15; 1Co 10.26). A interpretação de Jesus como o Servo Sofredor de *Yahweh* é tematizada (1Pe 2:21-25), embora o termo efetivo não seja usado por nenhum escritor, e o conceito do auto-esvaziamento empregado em Filipenses esteja ausente de 1Pedro.

O Espírito Santo mostra-se ativo na inspiração dos profetas (1Pe 1.11; cf. 2Tm 3.16) e no poder dos pregadores (1Pe 1.12; 1Co 2.10; 1Ts 1.5). O Espírito também está em ação na santificação dos crentes (1Pe 1.2; 1Ts 4.8) e presente em seus sofrimentos (1Pe 4.14; cf. Rm 8.26-27). Tudo isso mostra amplo paralelismo com Paulo.

A compreensão de Pedro sobre a salvação apresenta-se igualmente próxima à de Paulo. A morte, ressurreição e exaltação de Jesus constituem o evento redentor, mas apenas Pedro desenvolve uma explicação sobre o período após a morte, quando Jesus visitou os espíritos na prisão. A morte é interpretada como sacrificial

(1Pe 1.2, 19; Rm 3.25; Ef 5.2), como o meio para a redenção (1Pe 1.18; Rm 3.24; Gl 3.13), oferta pelo pecado (1Pe 2.24; cf. 2Co 5.21) e meio de reconciliação que conduz os pecadores de volta a Deus (1Pe 2.25; 3.18; Rm 5.10). As forças hostis que se levantam contra eles serão subjugadas pelo Senhor exaltado (1Pe 3.22; 1Co 15.25-27). Os cristãos são pessoas caracterizadas pela fé, esperança e amor dirigido a Jesus (1Pe 1.3-9; 1Ts 1.3). Eles morreram para o pecado e vivem para a justiça (1Pe 2.24;<sup>15</sup> Rm 6.1-11), e sua nova vida está em Cristo (1Pe 3.16; 5.10, 14; 1Ts 2.14; 4.1). Coletivamente, os crentes constituem o povo de Deus em continuidade com Israel, ao qual agora pertencem (Gl 6.16), sendo ainda sacerdócio real e templo (1Pe 2.4-10; 2 Co 6.16). Eles são o rebanho e a casa de Deus (1Pe 2.25; 4.17; 5.2; cf. 1Co 3.9; Ef 2.21).<sup>16</sup> São dotados com dons espirituais para falar e servir na congregação (1Pe 4.10-11; Rm 12.6-8; 1Co 12). Ainda que estejam aflitos devido à hostilidade e perseguição, depositaram sua confiança em Deus para preservá-los e conseguirão no fim compartilhar a glória de Deus para a qual foram chamados (1Pe 1.5-9; Rm 8.31-39; 2Co 4.16-18; 2Ts 2.14).

Embora o que acabamos de apresentar seja um resumo do ensino de Pedro, refletindo seu vocabulário característico, deve ter ficado claro, a partir das referências, quão próximo ele está do modo de Paulo expressar a doutrina cristã, não somente no estilo, mas também na estrutura básica. Para nossos propósitos aqui, o que importa não é se isso é distintamente um ensino paulino ou o ensino comum que Paulo compartilhava com outros cristãos: o importante é que o ensino de Pedro evidentemente se ajusta a esse contexto. O apóstolo faz sua contribuição particular para uma teologia que podemos denominar amplamente de paulina.

É desnecessária outra comparação. Ao estabelecer que 1Pedro exhibe um tipo de teologia paulina, demonstramos com propriedade que a epístola se ajusta confortavelmente aos parâmetros de uma das principais correntes do pensamento cristão primitivo. Alguns estudiosos levam o argumento adiante e defendem que o texto na verdade pertence a uma escola paulina, e não à de Pedro ou de seu círculo.<sup>17</sup> A hipótese é improvável e desnecessária. Os contatos históricos entre Paulo e Pedro e a experiência de ambos os apóstolos no cristianismo primitivo são uma explicação inteiramente adequada para as semelhanças entre suas teologias.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Note-se, no entanto, o vocabulário diferente utilizado aqui.

<sup>16</sup> A imagem do rebanho não se encontra nas cartas de Paulo, mas cf. Atos 20.28-29.

<sup>17</sup> Cf. Bultmann, v. 2, p. 142.

<sup>18</sup> Michael D. Goulder, *A Tale of Two Missions* (Londres: SCM Press, 1994), argumentou que o Pedro histórico (que para ele não foi o autor de 1Pedro) manteve expressivas diferenças teológicas com Paulo. Porém, com a única exceção do evento descrito em Gálatas 2, quando Pedro retrocedeu temporariamente ao modo judaizante, não há nenhuma evidência forte de que os dois apóstolos diferiram significativamente em sua compreensão sobre a fé. Mesmo que a hipótese de Goulder fosse correta, isso não afetaria a relação teológica entre 1Pedro e os textos paulinos.

## JUDAS E 2PEDRO

Podemos convenientemente considerar essas duas epístolas em conjunto. Apesar das diferenças, elas têm muito em comum. Em ambos os casos, um dos elementos principais é a atividade de pseudocristãos entre o público leitor, falsos mestres que levavam vidas imorais e propunham falsas doutrinas. Os autores tratam não apenas de denunciá-los e condená-los, mas também de proteger os crentes de sua má influência, capacitando-os para perseverar na fé.

*Judas.* Judas se concentra nesse único tema. Ele faz uso da literatura e tradições judaicas para localizar os hereges e profetizar o seu destino. O uso que faz de tais materiais o coloca num limbo, embora se deva lembrar que paralelos às passagens apocalípticas de outros livros do NT podem ser facilmente encontrados na literatura extracanonica (particularmente em 1 Enoque, citado por Judas), não havendo a princípio qualquer razão para não se fazer referência a tais fontes.

A brevidade da carta reduz as evidências oferecidas para a análise da teologia de Judas. Em nosso estudo, vimos como suas declarações sobre Deus, Cristo e o Espírito estão de acordo com outros escritos cristãos primitivos. Se o aspecto do juízo surge fortemente, essa é a linguagem tradicional para o destino dos rebeldes contra Deus, e a descrição de Deus em sua relação com os crentes é a de um ser misericordioso e amoroso. Cristo é descrito como agindo do mesmo modo que o Pai e, portanto, como seu igual. A salvação depende do chamado de Deus, e a perseverança é relacionada a seu amor e sua misericórdia, e também à fé e oração dos crentes.

A descrição dos leitores como “chamados” também é uma designação usada por Paulo, mas ele tende a associá-la com um propósito de ação: “chamados para serem santos”, termo que se mantém como um nome para os cristãos, em virtude da característica essencial de haverem sido chamados por Deus para serem seu povo e porque responderam ao chamado (Rm 1.6-7; 8.28; 1Co 1.2, 24; cf. Ap 17.14).<sup>19</sup> Quando a congregação é instada a se edificar na fé, isso muito naturalmente se refere a uma atividade mútua, semelhante à que Paulo descreve em 1Coríntios 12 e 14, em que insiste que o propósito das atividades nas assembleias cristãs é a promoção do crescimento espiritual e do bem da congregação como um todo, e não simplesmente de indivíduos isolados.

O objetivo de comparecer irrepreensível diante de Deus é precisamente o que vemos em Paulo: os crentes poderão se apresentar a Deus sem medo de culpa, uma vez que se fizeram santos por ele (1Co 1.8-9; Fp 1.9-11; 1Ts 3.13; 5.23). O tema da intensa alegria é similar a 1Pedro 1.8. O uso da doxologia, em que tais temas aparecem (Judas 24-25), provavelmente reflete a prática da igreja em sua linguagem de pregação. E a proximidade entre a linguagem de Judas e a

<sup>19</sup> Apenas em Mateus 22.14, o termo foi aparentemente usado para pessoas que foram convidadas, mas que necessariamente não responderam de forma positiva.

de Romanos 16.25-27 é indicativa da relação de Judas com o cristianismo paulino predominante.<sup>20</sup>

A impressão geral oferecida pela epístola é, portanto, a de uma teologia bastante semelhante à do cristianismo prevalecente. As referências aos apóstolos como figuras do passado (Judas 17) e o uso de uma linguagem piedosa (sua fé “mais santa”; cf. Mt 27.53; 2Pe 1.18) pode sugerir um estágio avançado na vida da igreja. De qualquer modo, o primeiro desses pontos não é definitivo, pois os apóstolos não devem ser vistos como pertencentes a um ponto distante no tempo. Não há nada na teologia em si que possa ser considerado como católico primitivo. Bauckham apresentou a hipótese de que Judas preserva uma forma primitiva de cristologia associada à família de Jesus, na qual Jesus é o agente da salvação e do juízo de Deus, resumido em seu título de Messias e no fato de lhe ser atribuído o nome de Deus: “Senhor”.<sup>21</sup>

**2Pedro.** Essa carta parece ter quase as mesmas preocupações de Judas. O fato de 2Pedro se aproveitar tanto de Judas poderia ser tomado como evidência de que os dois autores estavam lidando com o mesmo tipo de problema, e não tratando de fenômenos totalmente diferentes. Quando comparado com Judas, onde a ênfase é quase que inteiramente posta sobre o estilo de vida imoral dos falsos mestres, o principal fato novo em 2Pedro é a ridicularização da esperança cristã na *parousia* de Cristo e no conseqüente fim da história. A esperança cristã estaria sob ameaça de desaparecer em tal contexto. Um outro ponto é que os falsos mestres distorcem as Escrituras, inclusive as epístolas de Paulo. Eles ao menos alegam respeitar as Escrituras, mas a distorcem de uma maneira antinomista, a fim de permitir o que Pedro chamou de engano dos homens perversos e para negar que se estará sob julgamento. As duas características pertencem evidentemente ao mesmo grupo de pessoas. A passagem de 2Pedro 3.3-4 baseia-se em Judas 18, o que sugere que se refere às mesmas pessoas. A negação da *parousia* poderia muito bem ser, de um modo geral, devido às influências vindas de fora da igreja.

A teologia elaborada nesse contexto é semelhante à da tradição paulina. Jesus Cristo está ao lado de Deus-Pai e é provavelmente chamado de Deus (2Pe 1.1) de modo semelhante ao encontrado em outras passagens no NT (Tt 2.14). Sua função é resumida como a de Salvador, novamente um termo cujo uso geral é comprovado em especial nas Epístolas Pastorais, mas também em Lucas-Atos. Sua atividade salvadora consiste na redenção (2Pe 2.1), um termo que com certeza faz referência à sua morte, e pode haver uma alusão a seu ato justo que liberta do pecado (2Pe 1.1). Observamos o uso muito parecido do mesmo tema em Paulo e no Apocalipse (1Co 6.20; 7.23; Ap 5.9; 14.3-4).

<sup>20</sup> Apesar de muitos estudiosos acreditarem que a doxologia foi uma adição tardia a Romanos, há bons fundamentos para se considerar o trecho como parte integrante da carta. Mas, mesmo que a doxologia não seja de Paulo, ela representa a sua visão teológica.

<sup>21</sup> Richard J. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T & T Clark, 1990), p. 281-314.



A referência à transfiguração de Jesus é incomum, mas não há nada de estranho sobre isso. O verdadeiro enigma é antes por que as aparições do Jesus ressurrecto não são invocadas em seu lugar (cf. At 1.11); mas o ponto aqui pode ser simplesmente que Pedro desejava se reportar à aparição majestosa do Cristo transfigurado, o que não acontece nas narrativas dos aparecimentos após a ressurreição relatados nos Evangelhos.<sup>22</sup> Apesar da falta de referência explícita à ressurreição, ela está subentendida nas menções à sua atual existência ao lado de Deus-Pai.

Os leitores são caracterizados pela fé, que é tida como um dom de Deus (cf. Ef 2.8), e a vida cristã é considerada como sendo de crescimento na graça e no conhecimento. Vimos que essa interpretação se liga estreitamente ao ensino paulino sobre os frutos do Espírito.

A considerável ênfase no conhecimento exige um comentário. O uso aqui é mais pessoal do que nas Epístolas Pastorais e em Hebreus, que utilizam a expressão estereotipada “conhecimento da verdade” para a experiência da conversão. O uso em outras partes do NT indica que a palavra *epignōsis* passou a ser aplicada cada vez mais para uma relação pessoal com Deus e, por conseguinte, para um conhecimento comum dos propósitos divinos. Tal uso é encontrado nas cartas paulinas tardias (Ef 1.17; 4.13; Cl 1.9-10; 2.2; 3.10).<sup>23</sup> É também análogo ao valioso uso em João e 1João para as relações pessoais que envolvem Deus-Pai e Cristo. Correndo o risco de uma exagerada simplificação, podemos nos aventurar a sugerir que o emprego da palavra não seja tão diferente do uso comum que fazemos ao dizer “eu conheço fulano” para expressar uma relação pessoal de maior ou menor profundidade. Assim a terminologia não indica uma intelectualização da fé cristã, mas antes algo que talvez seja mais místico ou, até certo ponto, pessoal (cf. Fp 3.10).

A linguagem referente à participação na natureza divina é singular nessa carta. Porém, a essência da idéia já se encontra em Paulo e João. Na visão de Paulo, a ligação dos crentes com Cristo é de tal modo estreita que os torna herdeiros de sua glória, fazendo-os participar de sua ressurreição e dando-lhes corpos gloriosos como o de Cristo (Rm 8.17, 30; 2Co 3.18; Fp 3.21; cf. Ef 3.19). De modo similar à linguagem de João, as relações entre os crentes, o Pai e o Filho são descritas da mesma maneira como as existentes entre o Filho e o Pai (Jo 17.21). Além disso, a humanidade é feita à imagem de Deus, à qual também se encontra em Jesus, cuja imagem, por sua vez, será possuída pela humanidade resgatada (1Co 15.49). Não é demais dizer que expressões estreitamente relacionadas estão bem representadas em outras partes do NT, e que 2Pedro faz essencialmente a mesma observação, mas de uma maneira incomum.

Outro tema incomum é a substituição do mundo perecível por um novo céu e uma nova terra. Pode ser comparado de perto ao Apocalipse (Ap 21.1), sendo

<sup>22</sup> Evidentemente, o aparecimento do Senhor ressuscitado a Paulo foi o de uma figura glorificada.

<sup>23</sup> O anterior uso paulino desses termos indica mais o conhecimento intelectual ou as relações pessoais entre os seres humanos.

confirmado em Romanos 8.21, que diz a criação será libertada da queda e compartilhará a glória dos filhos de Deus. O tema pode ser inferido em 1Coríntios 15, onde a provisão de corpos espirituais para os crentes poderia sugerir a necessidade de um novo ambiente espiritual para eles.

A teologia básica da carta pode ser assim tranqüilamente definida como ortodoxa. De qualquer modo, algumas das características particulares são tomadas freqüentemente como indicações de que a carta é tardia e sofreu algumas mudanças importantes na teologia. Vários estudiosos propõem a categoria do catolicismo primitivo para tipificar a carta. A dificuldade em avaliar tal afirmação está no fato de que a categoria é muito vaga. Se ela se refere, como regularmente o faz, à estereotipia da mensagem da igreja, ao controle da igreja sobre o que estava se tornando um conjunto de crenças ortodoxas em vez de uma relação pessoal com Cristo, a uma teologia que repousa na tradição que é fixa e imutável e ao desenvolvimento de um conceito de ofício hierárquico, tendo a igreja como dispensadora da salvação, então fica difícil reconhecer tal tendência na carta. Há certamente um apelo à autoridade de Pedro, o apóstolo, e de Paulo, e à negação da livre interpretação das Escrituras praticada pelos falsos mestres. Mas isso é realmente diferente da autoridade apostólica à qual Paulo apela? A caracterização completamente negativa da carta por Ernst Käsemann, para quem “católico primitivo” era um termo fortemente pejorativo,<sup>24</sup> tem sido cada vez mais rejeitada pelos estudiosos modernos pela simples razão de que sua base exegética não é sustentável.<sup>25</sup>

Na verdade, há sinais de uma linguagem tardia. O uso de adjetivos superlativos como “santo” com “monte” (2Pe 1.18) e com “mandamento” (2Pe 2.21; cf. “fé santíssima” em Judas), e “precioso” (2Pe 1.1,4) é característico. Também há a retomada do ensino dos apóstolos (2Pe 3.2) e de um conjunto de cartas paulinas referidas como Escrituras (2Pe 3.16), mas ambas as referências são perfeitamente possíveis no século I.<sup>26</sup> Mas isso é tudo. Não existe nada aqui para sugerir um catolicismo primitivo, nenhuma exaltação da igreja como a instituição que controla e dispensa a salvação, nenhuma substituição de uma relação viva com Jesus Cristo por um mero consentimento intelectual a um conjunto de doutrinas.

Sem ir muito longe nessa direção, Ralph P. Martin detectou o perigo de “2Pedro representar um cristianismo a caminho de se tornar limitado pela tradição, autoritário e fechado em si mesmo”. Por um lado, a carta é caracterizada como rígida por representar uma “reação um tanto mecânica à inovação e ao empreendimento teológico”, mas, por outro lado, era necessário defender a fé contra os erros dos falsos mestres e assim preservá-la para o futuro.<sup>27</sup> Tal caracterização talvez

<sup>24</sup> Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM Press, 1964), p. 169-95.

<sup>25</sup> Representativo é Jonathan Knight, *2 Peter and Jude* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), p. 81-83.

<sup>26</sup> Cf. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, p. 287-88, 333.

<sup>27</sup> (Andrew Chester e) Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 163.

não seja completamente justa. Não existem evidências de que os falsos mestres estivessem propondo um desenvolvimento criativo da fé e, com respeito a eles, 2Pedro desenvolve uma argumentação mais ou menos nova (o apelo ao dilúvio e ao conceito de tempo do Senhor) e usa um vocabulário original que provavelmente seria apropriado a eles.<sup>28</sup> É importante ter em mente que, desde o início, a teologia da igreja primitiva repousou firmemente na tradição, e que um período de consolidação era inevitável e necessário.

Mais central seria a questão sobre 2Pedro apresentar ou não o caráter missionário que era fundamental para o cristianismo do NT. O viés de ser voltado para dentro da igreja pode ser explicado pelo reconhecimento de que o autor, do mesmo modo que Judas, considerou o perigo dos falsos mestres como tão grande que decidiu concentrar sua mensagem nesse problema em particular. É verdade que o autor parece ver pouca chance de estes abandonarem seu erro, e escreve em termos mais vigorosos sobre o juízo que os espera e sobre o temor de que as pessoas que se afastam do caminho da justiça possam não mais voltar a ele. Não obstante, o contexto da carta corresponde a uma igreja composta por pessoas salvas de um modo de vida que leva à destruição, e o tema dominante na descrição de Deus e Cristo é o de um Deus que não deseja que ninguém pereça, mas, ao contrário, que todos se arrependam.

## CONCLUSÃO

Os documentos que consideramos neste capítulo são de caráter muito variado, mas há um grande valor em sua diversidade. Sem dúvida os mais valiosos são Hebreus e 1Pedro. O primeiro oferece-nos a interpretação tipológica essencial da relação entre o sistema sacrificial do AT e o auto-sacrifício de Jesus, além da também muito importante interpretação da vida do crente como contínua peregrinação e crescimento na maturidade. O segundo vê a vida no mundo como uma oportunidade para os crentes demonstrarem sua fé e seu amor, apesar da hostilidade que sofrem. Tiago tem um lugar particular com sua sabedoria intensamente prática, que se debruça sobre um aspecto da reflexão do AT considerado, quem sabe, como tendo pouco a oferecer aos crentes, mas que aqui é visto como tendo conservado sua relevância e importância. Judas e 2Pedro são um pouco menos importantes, mas trazem uma mensagem significativa para uma igreja que é confrontada pelos males do hedonismo e dos falsos valores. Esses textos apresentam a fé cristã de modos diferentes, mas não vimos qualquer evidência de sérias divergências em sua compreensão central, admitindo-se que no caso dos escritos mais curtos a evidência disponível é bem limitada. Temos aqui testemunhos valorosos, realmente indispensáveis sobre a riqueza do pensamento teológico na igreja primitiva.

<sup>28</sup> Devemos notar como, apesar de sua dependência ao material de Judas, 2Pedro desenvolve um vocabulário que o situa tranqüilamente no mundo helenístico.



O propósito deste trabalho é oferecer uma apresentação, em forma de livro, do conteúdo de uma forma de livro, apresentada em quatro volumes. O primeiro volume, "Princípios", aborda os aspectos gerais da doutrina da Igreja Católica, com base nas Escrituras Sagradas e na tradição da Igreja. O segundo volume, "História", trata da evolução da doutrina da Igreja ao longo dos séculos, desde os primeiros cristãos até os dias atuais. O terceiro volume, "Doutrina", apresenta uma exposição detalhada das doutrinas fundamentais da Igreja, incluindo a Trindade, a Encarnação, o Sacramentalismo e a Escatologia. O quarto volume, "Liturgia", descreve as práticas litúrgicas da Igreja, desde o Missal Romano até as diversas formas de culto eucarístico.

## PARTE 6

# CONCLUSÃO

## CAPÍTULO 31

# DIVERSIDADE E UNIDADE NO NOVO TESTAMENTO



O propósito deste livro foi oferecer uma apresentação da teologia do Novo Testamento de uma forma se fizesse justiça a quatro preocupações principais.

Primeiro, acreditávamos ser essencial abordar os textos do NT como parte das Escrituras canônicas da igreja cristã e, então, empreender uma teologia bíblica do NT em que uma adequada atenção fosse dada à infra-estrutura fornecida pelo Antigo Testamento.

Segundo, estávamos interessados em determinar a atividade teológica que ganhava expressão no NT dentro do contexto da situação missionária vigente.

Terceiro, para nós se mostrava fundamental começar pelo exame da teologia de cada um dos documentos individualmente. Mesmo quando, como no caso de Lucas-Atos e das epístolas geralmente atribuídas a Paulo, alguns textos possam ser atribuídos ao mesmo autor, ainda assim é importante olhar separadamente para esses escritos e ver a contribuição que cada um pode oferecer ao quadro como um todo. Em outros casos, a incerteza acadêmica em relação à autoria exige que olhemos para os textos em si mesmos, sem fazer suposições sobre sua autoria. Dessa forma, esperamos ter feito mais justiça a cada livro do NT do que se considerássemos simplesmente cada autor em separado.

Quarto, era nossa preocupação verificar a possibilidade de perceber nos vários textos algum tipo de unidade teológica. Pode-se dizer que a tese que procuramos provar aqui é que, através do reconhecimento da diversidade nos documentos, podemos reconhecer a existência de uma unidade fundamental entre eles.

Haveria ainda uma ou duas outras preocupações que poderiam ter sido discutidas, mas que acabaram tendo uma pequena atenção, quando muito. Eu não procurei reconstruir a história do desenvolvimento de teologia do NT, mostrando como as idéias teriam nascido e, então, se transformado à medida que passaram por muitas mentes cristãs. Até certo ponto, perguntas sobre as relações entre os

autores são essenciais para a compreensão das idéias teológicas em seus contextos: um exame de Tiago 2 sem referências à sua relação com Paulo não seria frutífero. Mas não fiz nenhuma tentativa para criar um quadro global de desenvolvimento, um empreendimento que seria difícil e especulativo.<sup>1</sup>

Também não empreendi a tarefa de relacionar a teologia do NT com a teologia sistemática, ou dogmática, da igreja cristã contemporânea.<sup>2</sup> Procurei antes oferecer uma análise do pensamento e das idéias teológicas dos escritores do NT que fosse capaz de ajudar as pessoas a compreender os textos do NT em seu contexto teológico, além de lhes proporcionar uma apresentação sistemática que pudesse constituir um ponto de partida para uma teologia sistemática bíblicamente fundamentada. Há um círculo dialético ou hermenêutico entre apreender a teologia expressa nos textos do NT e usar essa teologia como um contexto para a compreensão de tais textos.

## O CONTEXTO BÍBLICO

Não é necessário dizer mais nada, neste momento, sobre a importância de se entender os textos do NT como documentos cuja visão de mundo foi moldada pela fé expressa no AT, sendo que seus autores utilizaram extensamente o AT para seus temas, conceitos e vocabulário teológico. O relato do êxodo e sua nova terminologia, particularmente em Isaías 40–55, foram utilizados por vários autores a fim de demonstrar a continuidade entre a nova e a antiga alianças. O fato de que uma teologia do NT deva ser uma teologia bíblica do NT foi completamente demonstrado por estudiosos como Hans Hübner e Peter Stuhlmacher, não havendo necessidade de nenhuma demonstração adicional aqui, contentando-nos aqui em assumir tal abordagem em vez de justificá-la.

## A SITUAÇÃO MISSIONÁRIA

A situação dos cristãos primitivos exigia que eles comunicassem as boas novas sobre Jesus para pessoas que ainda não eram crentes. Vale lembrar que os indivíduos só eram crentes se tivessem se tornado crentes. As boas novas eram novas, algo recente que, antes disso, não fora ainda ouvido. Portanto, qualquer pessoa que se tornasse crente só o poderia ser como resultado do evangelho que lhe fora transmitido. Se deliberadamente ou não, se conscientemente ou não, a igreja cristã primitiva só cresceu ao compartilhar a mensagem de Jesus com pessoas que não eram ainda crentes. Não havia nenhum outro modo através do qual isso poderia acontecer.

<sup>1</sup> Ver os diversos tratamentos de Klaus Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums* (Tübingen: Francke, 1994), e Walter Schmithals, *The Theology of the First Christians* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1997).

<sup>2</sup> A acessível série de comentários “Two Horizons”, editada para o NT por Joel B. Green e Max Turner, tem por objetivo satisfazer essa necessidade.

Inevitavelmente, portanto, a igreja foi missionária, ou então não teria havido nenhuma igreja. Jesus estava engajado na missão e chamou seguidores para participar de seu trabalho, e eles sabiam que depois de sua morte e ressurreição deveriam continuar aquela missão. Por conseguinte, os textos em estudo surgiram a partir da missão. Embora a maioria dos textos tenha sido escrita para pessoas que haviam se tornado crentes, alguns deles poderiam ter uma intenção evangelística, um tipo de texto que pudesse trazer os leitores para a fé (Jo 20.30-31). Outros descreveram a missão de Jesus (os evangelhos) e a de seus seguidores (Atos), em ambos os casos parte do propósito era confrontar os leitores com sua herança e fixar um exemplo para encorajá-los e direcioná-los em sua própria missão. No entanto, a maior parte dos livros foi escrita para ajudar os que haviam se tornado crentes e necessitavam de uma instrução mais completa para sua fé e prática. Limitar o evangelismo a uma atividade pela qual pessoas são trazidas para a fé é uma visão estreita dessa atividade: a formação do convertido e o estabelecimento de congregações que os acolha são partes igualmente importantes da tarefa. Em particular, o surgimento de falsas crenças e de práticas perversas resulta em perigo para os crentes, que pode fazê-los sucumbir em sua fé e causar o desaparecimento de congregações. Por isso vários livros do NT precisaram tratar desses problemas, mesmo quando seus autores prefeririam abordar outras coisas (Judas 3). Por conseguinte, pode-se afirmar que a missão é a origem dos documentos do NT. Ao mesmo tempo, os textos estão em parte preocupados em promover o verdadeiro evangelismo e contribuir para uma teologia do evangelismo.

Inevitavelmente, porém, uma área central de interesse é a teologia que expressa a experiência dos crentes e as novas crenças que defendem. Priorizar essa atividade pode levar à tentação de ignorar a tarefa da missão: compartilhar o evangelho com os que ainda não o conheceram ou não acreditaram nele. É possível lembrar como alguém se tornou um crente e exerceu as atividades que se esperam de um crente, tanto como indivíduo quanto em congregação, e ainda assim ignorar a missão e o evangelismo. Particularmente nos períodos de hostilidade e perseguição, os crentes podem se manter discretos e afastados da missão e do evangelismo por razões completamente compreensíveis. Mesmo hoje, os cristãos podem ter sua atenção desviada para o estudo da teologia e de outros aspectos da vida cristã em detrimento do evangelismo, tal predisposição pode levar a uma leitura enviesada do NT. Em vista disso, foi meu propósito neste livro tomar nota do caráter e das implicações missionárias da teologia do NT, sem exagerar esse elemento ou dar-lhe uma atenção imprópria ao lado de outras características da teologia.

O *status* teológico da missão é importante. Eu chamei atenção para o papel essencial de Jesus como o enviado de Deus, definido para agir como seu agente no estabelecimento de seu reino e nas bênçãos associadas à salvação. Jesus então enviou seus seguidores para que continuassem a mesma tarefa. Na teologia de Paulo encontramos a consciência de que o evento Cristo e a proclamação apostólica do evangelho são duas partes, infalivelmente unidas, de um único evento salvador. Evento em que Deus envia seu Filho para atuar como Salvador, enquanto seus

seguidores vão proclamar e interpretar sua vinda, morte e ressurreição, chamando as pessoas para crer nas boas novas e aceitar Jesus como Senhor. A missão contínua é assim determinada por seu próprio *status* como parte integrante da única ação salvadora de Deus.

### ATRAVÉS DA DIVERSIDADE PARA UMA TEOLOGIA COMUM

Nossa apresentação mostrou alguma coisa particular em cada um dos diferentes livros do NT. Uma abordagem histórica não pode assumir de antemão que os autores estivessem necessária e completamente de acordo entre si em suas formas de expressão. Mas poderíamos encontrar uma unidade em suas exposições? Há duas maneiras complementares de se investigar o assunto. Uma deve comparar uma e outra epístola, para ver se podemos estabelecer um núcleo comum de ensino sendo veiculado em todas, ou que visivelmente está por trás delas, um conjunto de idéias defendidas por todos os autores ou por uma razoável maioria deles. A outra abordagem reconhece que os escritores devem expressar diferentes facetas e implicações da teologia básica em seus diversos textos, mas procura verificar se é possível formular uma declaração completa de sua teologia que abranja vários temas que poderiam ser peculiares aos textos individuais, mas que juntos se ajustam de modo coerente. Por exemplo, o tema paulino da intercessão divina de Cristo só é encontrado em Romanos 8.34; mas seria uma tolice assumir que ele não faz parte da teologia paulina, por ser atestado uma só vez, e a presença desse elemento em outros textos (Hebreus; 1João) mostra que não era exclusivo de Paulo. A construção de uma teologia do NT deve procurar tanto o maior fator comum quanto os menos comuns múltiplos enfoques. Nenhum desses projetos é de fácil realização, em parte porque os documentos são moldados por seus contextos e, novamente, em parte porque podem estar operando em diferentes níveis ou modos de compreensão.

Outro tipo de abordagem que leve em conta a diversidade deve tentar categorizar os textos do NT, ou, melhor, as idéias teológicas que eles expressam, em diferentes classes ou correntes que poderiam ter se desenvolvido uma após outra. No entanto, a complexidade das inter-relações sincrônicas e diacrônicas desafia uma análise competente. Um elegante esquema de uns quarenta anos atrás propunha três fases no desenvolvimento da igreja primitiva e de sua teologia: cristianismo judaico-palestino, cristianismo judaico-helenístico e cristianismo gentio-helenístico, tão claramente definidas que se poderia delinear o desenvolvimento de teólogos de acordo com tais fases e especificar os diferentes textos para cada uma delas.<sup>3</sup> Embora esse quadro interpretativo tenha silenciosamente caído em desuso, isso certamente não significa que deva ser substituído por um relato que não veja nenhum desenvolvimento e assuma que todas as partes do NT possibilitam

<sup>3</sup> Tal metodologia foi especialmente aplicada ao estudo da cristologia por Ferdinand Hahn e Reginald H. Fuller, mas sofreu inúmeras objeções e acabou sendo descartada. Cf. nota 18 do capítulo 1.



um mesmo testemunho para as mesmas crenças: semelhante tipo de fácil harmonização simplesmente não é possível. Devemos, antes, reconhecer que as linguagens e os conceitos teológicos usados pelos cristãos primitivos se desenvolveram e diversificaram. Mas até que ponto eles ainda possibilitam um testemunho reconhecível das mesmas coisas e experiências, apesar de toda a diversidade?

Em uma importante discussão sobre esse tópico, James D. G. Dunn propõe um núcleo comum para quatro categorias de cristianismo neotestamentário, conforme sua classificação. As categorias são: cristianismo judaico, cristianismo helênico, cristianismo apocalíptico e catolicismo primitivo. O núcleo comum em todos eles poderia ser um pouco abstratamente representado pela afirmação da identidade entre o homem Jesus e o Senhor elevado.<sup>4</sup> Tal afirmação pode soar muito esquelética, como realmente é, mas resume a declaração fundamental dos cristãos primitivos: “Se com a tua boca confessares Jesus como Senhor, e em teu coração creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo” (Rm 10.9). Certamente não seria difícil demonstrar que essa afirmação é comum a todos os vários tipos de cristianismo do NT e que algo menos do que isso não seria cristão. Todos os autores assumem o *status* senhorial de Jesus e implicitamente aceitam que Deus o ressuscitou. Mas as implicações decorrentes são muito mais amplas: a declaração de Paulo se refere a *Deus, fé e salvação* de uma forma caracteristicamente cristã e, poderíamos alegar, foi tão fundamental e amplamente aceita pelos cristãos primitivos quanto a afirmação definida por Dunn.<sup>5</sup>

Aqui não devemos omitir o trabalho de C. H. Dodd, que fez uma distinção entre a pregação dos cristãos primitivos aos não-crentes e a formação oferecida nas congregações aos que haviam aceitado a fé. Esse autor propôs uma reconstrução do que chamou o “querigma”, a mensagem pregada pelos cristãos primitivos aos não-crentes, com base nas evidências dos sermões em Atos e em pistas do material primitivo relativo à pregação obtidas em Paulo e em outros lugares do NT. Apesar do considerável questionamento sobre se havia um querigma ou vários, a abordagem de Dodd parece estar fundamentalmente correta, embora suas conclusões precisem de um pouco de refinamento. Não é muito difícil mostrar que as características que ele e estudiosos subsequentes, como Robert H. Mounce, isolaram como típicas da pregação primitiva podem ser vistas como embasando ao menos alguns documentos do NT. Dodd não atacou a assim chamada questão da Didaquê, a instrução fornecida aos novos cristãos com igual intensidade. No entanto, o tema foi tratado por Edward Gordon Selwyn em um estudo das fontes em que se fundamenta a instrução de 1Pedro. Selwyn merece o crédito por identificar os conteúdos e as estruturas comuns desse material,

<sup>4</sup> James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM Press, 1977).

<sup>5</sup> Além disso, todos os termos da declaração de Dunn e do texto paulino carregam um peso enorme de conteúdo teológico que não pode ser isolado das respectivas frases. Há, portanto, muito mais na declaração do que poderia parecer à primeira vista.

ainda que a tentativa desse estudioso de ser mais preciso sobre a natureza das fontes não tenha sido tão bem sucedida.<sup>6</sup>

Todas essas abordagens estão essencialmente preocupadas com as fases pré-literárias do desenvolvimento da teologia do NT, a pregação oral e o ensino da igreja em seus dias mais remotos, conforme espalhados e depositados peça por peça nos documentos escritos e que só podem ser recuperados com alguma dificuldade. A história dos esforços iniciais de estudiosos nessa área foi relatada por Archibald Macbride Hunter, uns cinqüenta anos atrás, no livro *Paul and his Predecessors* [Paulo e seus antecessores], sendo que a tarefa de identificar e analisar tal material continuou acelerada. Mas essa abordagem está relacionada ao material pré-literário e não aos textos escritos, que são a nossa preocupação. Ela é claramente pertinente à nossa discussão se puder mostrar que há um repertório comum desse material por trás dos documentos e que os escritores compartilhavam um pacote básico de compreensão teológica. Não é surpreendente que Hunter tenha escrito um livro bem pequeno, *The Unity of the New Testament* [A unidade do Novo Testamento], em que demonstrou em nível simples, mas convincente, que há um considerável grau de concordância entre os textos.<sup>7</sup>

E sobre os textos em si mesmos? Em seu estudo sobre a teologia do NT, Werner Georg Kümmel colocou lado a lado o ensino de Jesus, Paulo e João, os quais identificou como as três principais testemunhas do NT. Ao término do livro, o autor se perguntou se havia uma comunhão teológica entre eles, apesar das manifestas diferenças de expressão. A mensagem de Jesus se preocupa com a proximidade do fim do mundo e da era de salvação, sendo que ambos já estavam começando. A presença da salvação está intimamente vinculada à pessoa de Jesus, e ele pode oferecer a seus ouvintes uma participação nela. Depois da morte de Jesus, os seus seguidores acreditavam que ele havia sido ressuscitado e exaltado como o Senhor divino. Eles experimentaram o Espírito que fora prometido para o tempo final e compreenderam a si próprios como a comunidade do tempo final. Assim como Jesus, seus seguidores acreditavam que o tempo final já havia começado, embora ainda esperassem a vinda iminente do reino de Deus. Essa experiência forneceu os pressupostos para a teologia de Paulo. Ele desenvolveu essa compreensão teologicamente enquanto esperava o imediato fim do mundo, mas também consciente de que, em razão da vinda do Filho de Deus, o tempo da salvação já era uma realidade. O Cristo vivo e o Espírito estavam ativos na comunidade cristã. Também em João, encontramos a mesma justaposição entre a esperança da vinda futura de Jesus e da revelação

<sup>6</sup> Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays* (Londres: Macmillan, 1946), p. 363-466.

<sup>7</sup> Hunter analisou o material sob três títulos abrangentes: “Um Senhor”, “Uma igreja” e “Uma salvação”. Ver Archibald Macbride Hunter, *The Unity of the New Testament* (Londres: SCM Press, 1943).

final dos filhos de Deus em glória, e a realidade da salvação para os crentes, aqui e agora. João enfatiza a presença da salvação mais do que Paulo.

Dessa comparação, Kümmel conclui que as três testemunhas conheciam a iminente chegada da era final da salvação e a presente realidade desse evento futuro em Jesus, o ser humano e o Senhor elevado. Mas Paulo e João são mais conscientes da presença da salvação, e a expectativa de salvação futura é menos proeminente. Ao mesmo tempo, é comum a todas as três testemunhas a crença na condescendência de Deus em Jesus. Neste, o amor de Deus tem seu cumprimento. A igreja primitiva chegou a reconhecer que Cristo havia morrido por seus pecados e que Deus os tinha apagado. Paulo levou isso adiante, percebendo que Cristo libertava as pessoas de seus pecados e culpas, e também dos poderes hostis do mundo. João segue uma rota um pouco diferente: ele enfatiza a realização do propósito salvador de Deus na pessoa de Cristo de uma tal forma que o significado de sua morte quase desaparece, a salvação é muito mais o resultado do amor de Deus, que deu o seu Filho.

Portanto, apesar do desenvolvimento do pensamento apresentado por eles, as três testemunhas principais da teologia do NT estão de acordo quanto à existência de uma mensagem de duplo conteúdo: que Deus realiza sua promessa de salvação, determinada para o fim do mundo, começando em Jesus Cristo e que, no evento Cristo, Deus nos encontrou e pretende nos encontrar como o Pai que busca nos salvar da prisão do mundo e nos fazer livres para o amor ativo.<sup>8</sup>

Essa é uma explicação um pouco diferente e mais completa das coisas a partir das idéias de Dunn, e não posso imaginar Dunn fazendo qualquer coisa diferente de, na essência, concordar com ela. Kümmel é especialmente consciente da tensão entre a realização presente do reino de Deus e da salvação, e a consumação futura como o principal elemento estruturante do pensamento do NT, mas ele também enfatiza que Deus agiu em Cristo a fim de realizar a salvação por sua encarnação e morte. Tal explicação parece-me se aproximar mais do coração da teologia do NT do que a declaração bastante formal de Dunn.

A declaração de Kümmel está interessada apenas nos três testemunhos principais da teologia do NT. No curso deste estudo, eu descrevi as concepções de cada autor, e minha proposição é que a análise de Kümmel para os três testemunhos pode ser estendida para abranger todos eles. As evidências para tal ampliação já foram fornecidas. Começamos observando o modo pelo qual a missão e a mensagem de Jesus foram apresentadas nos Evangelhos Sinóticos. Argumentei que Mateus e Lucas apresentam essencialmente o mesmo quadro de Marcos, mas com maiores detalhes e com algumas mudanças de ênfase, o que não altera de modo significativo a impressão geral. Mais adiante, declarei haver toda a razão para se acreditar que a

<sup>8</sup> Werner Georg Kümmel, *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses* (Nashville: Abingdon, 1973; Londres: SCM Press, 1974), p. 332.

substância dessa apresentação reflete fielmente as tradições mais remotas sobre Jesus, que em compensação refletem o que Jesus fez e disse. Os evangelhos apresentam as recordações iniciais acerca de Jesus, havendo boas razões para aceitá-las como baseadas nas reais recordações sobre ele. Dentro dos limites deste livro, que objetivavam que ele fosse razoavelmente compacto, eu não desenvolvi uma discussão sobre essa suposição e remeti os leitores aos tratados sobre o Jesus histórico.

Na seqüência, acrescentei ao quadro desenvolvido o relato da igreja primitiva em Atos. Vimos que sua apresentação se ajusta à estrutura geral fornecida pelos Evangelhos e, especificamente, por Lucas. O texto apresenta um quadro das crenças e da teologia dos cristãos primitivos que parece verossímil como o desenvolvimento da mensagem de Jesus à luz da experiência cristã da ressurreição de Jesus, do derramamento do Espírito e da missão contínua da igreja. Embora o quadro seja até certo ponto moldado por Lucas, ele é em geral coerente e convincente. Aqui, mais uma vez, não tentei justificar essa posição em detalhes, contentando-me em declarar minha concordância com os estudiosos que têm sustentado uma visão positiva da confiabilidade de Lucas, em oposição ao ceticismo de uma geração anterior.

Nessa etapa, pudemos reunir as teologias dos Evangelhos Sinóticos e de Atos, e estabelecer o desenvolvimento harmonioso que pode ser visto entre a teologia de Jesus, conforme apresentado pelos evangelistas, e a teologia da igreja primitiva, conforme apresentada em Atos.

A próxima etapa foi examinar as cartas do *corpus* paulino seguindo uma provável ordem cronológica, que convenientemente nos permitiu analisar em primeiro lugar as cartas geralmente consideradas como vindas de suas próprias mãos e, em segundo, aquelas que ou são suas composições tardias ou que foram produzidas por seus seguidores, de qualquer forma apresentando a teologia de Paulo de maneira adequada às suas situações. Com base nesse exame, pudemos então produzir uma síntese da teologia de Paulo, a partir das epístolas comumente aceitas. Ao longo daquela seção, pudemos incluir o testemunho das epístolas posteriores que se ajustavam a esta apresentação e, então, vimos isoladamente as epístolas tardias, comparando suas idéias particulares com aquelas de Paulo. Além disso, percebemos que a teologia de Paulo foi desenvolvida de vários modos, mas o que foi produzido estava claramente em harmonia básica com as cartas anteriores, em alguns casos houve adição de proveitosos complementos e, em outros casos, uma insistência na importância de se manter vivo o ensino paulino em face de outras tendências comportamentais e teológicas duvidosas, existentes em algumas das congregações.

Em seguida, procedemos a uma comparação entre a teologia da igreja primitiva em Atos e a teologia de Paulo. O objetivo era mostrar que havia uma identidade clara nas questões básicas, mas as cartas paulinas ofereciam um quadro muito mais completo em termos de abrangência do material e de profundidade do tratamento. A maior profundidade do material paulino não é de modo algum surpreendente. A questão importante é que as duas teologias mostram-se muito semelhantes. E esse é o caso, não obstante o fato de que, embora Lucas se apresente como um partidário de Paulo, ele possa ser considerado divergente de

Paulo. Certamente Lucas não destaca os melhores pontos da teologia paulina, mas não existe conflito nas questões básicas.

A próxima fase no estudo foi analisar a terceira grande área: a literatura joanina. A teologia de seu evangelho é expressa de um modo muito diferente em razão do uso de uma estrutura dualística. A teologia das epístolas está estreitamente relacionada com o evangelho no modo de expressão e no conteúdo. A teologia do Apocalipse sugere a obra de um autor pertencente ao círculo joanino, mas que sente a necessidade de fazer uso das tradições apocalípticas e do modo de expressão que também aparecem nos Evangelhos Sinóticos e, em menor extensão, no *corpus* paulino. A teologia do evangelho e das epístolas precisa ser analisada em comparação com os outros evangelhos e as epístolas de Paulo. O resultado dessas comparações mostra que mais uma vez temos uma forma de teologia que apresenta o mesmo conteúdo básico encontrado em ambos os grupos de escritos. Naturalmente, o modo de expressão e as áreas de discussão são diferentes, mas as preocupações centrais e a sua compreensão são essencialmente as mesmas.

Finalmente, apresentamos uma discussão dos livros restantes do NT, Hebreus e as chamadas epístolas católicas, e estudamos cada uma delas separadamente. A Epístola aos Hebreus exhibe seu próprio e notável ângulo sobre a pessoa e a obra de Cristo, e sobre a natureza da vida cristã, para poder tratar do perigo específico de fadiga cristã e da ameaça de apostatar. Porém, uma vez mais, a interpretação fundamental da fé é a mesma que se vê em outras partes. Tiago é extraordinário na atenção dedicada ao comportamento cristão, mas há nisso mais teologia do que se costuma observar, e revela-se um autor em estreito contato com a tradição do ensinamento de Jesus e em contato crítico com algum mal-entendido da teologia paulina. Entretanto, a maneira de expressão é notavelmente diferente, graças a sua vinculação à tradição da sabedoria, embora a motivação seja em geral a do cristianismo primitivo. A Primeira Epístola de Pedro é uma preciosidade pela expressão extraordinariamente densa e profunda da teologia num espaço tão limitado, e as semelhanças com a teologia paulina, mas não com um tipo de identidade que nos faça atribuí-la a um seguidor de Paulo, evidencia o quão próxima ela está da corrente teológica predominante no NT. Judas e 2Pedro são freqüentemente negligenciadas nos estudos da teologia do NT, mas revelamos que ambos manifestam uma teologia subjacente similar à encontrada em outros lugares, com um uso particular das tradições apocalípticas para entender e avaliar o falso ensino ao qual se sentiam obrigados a se contrapor. Em resumo, existe uma variedade considerável nessa área do NT, mas os escritos individuais podem ser incluídos sem dificuldade no mapa da teologia do NT, em vez de serem banidos para fora de seus limites.

Assim, em termos amplos, nossa análise sugere que existe um significativo núcleo de concordância e identidade dentre as teologias de cada livro que compõe o NT.

É possível dar conta de tal núcleo?

**O tema principal.** Do começo ao fim do NT, deparamo-nos com uma religião de redenção. As mesmas quatro fases são comuns a todos os autores: há uma

situação de necessidade humana que é interpretada como o pecado que leva os pecadores ao julgamento divino. Há um ato redentor de Deus que é cumprido por Jesus Cristo, o Filho de Deus que se manifestou como ser humano, e cujas morte e ressurreição constituem o ato redentor que deve ser proclamado ao mundo, a judeus e gentios. Existe uma nova vida para os que demonstram fé em Deus e em Jesus Cristo, e essa nova vida mediada pelo Espírito Santo é experimentada tanto de forma individual quanto como membros da comunidade de crentes. Deus consumará sua obra redentora com a *parousia* de Cristo, o juízo final e a destruição do mal, e o estabelecimento do novo mundo no qual seu povo desfrute de sua presença para sempre.<sup>9</sup>

**A estrutura de pensamento.** Todos os nossos teólogos operam dentro da mesma estrutura judaica de compreensão do mundo como criação de Deus e da história como a narrativa da relação contínua de Deus com o povo que escolheu entre as nações, inicialmente os judeus, mas agora os que — judeus e gentios — mantêm uma relação espiritual com ele. Os autores inclinam-se a aceitar a interpretação apocalíptica da história, e alguns escritos fazem uso de um dualismo cósmico e ético entre Deus e o mundo pecador. Eles aceitam as Escrituras judaicas (o AT) como a narrativa divinamente autorizada e inspirada da relação de Deus com o seu povo e como o registro de sua comunicação com este por meio dos profetas que predisseram o que Deus faria no futuro.

**Desenvolvimento do tema. O contexto da missão: Deus, o Pai.** Deus é compreendido como o Criador soberano e Governante do universo, santo e justo, amoroso, compassivo e fiel. Ele é ao mesmo tempo Juiz do pecado humano e Salvador dos pecadores. No NT, ele é caracteristicamente o Pai de Jesus Cristo e dos crentes. Ele é o autor da salvação. O conceito de paternidade está marginalmente presente no AT, é desenvolvido por Jesus e tomado por certo por outros autores do NT. Há uma compreensão mais ampla e profunda de Deus conforme se inicia uma relação pessoal com cada crente.

**O contexto da missão: A narrativa de Deus e da humanidade.** Os autores do NT aceitam a narrativa bíblica da criação dos seres humanos, dos quais se esperava amor e obediência a Deus; a queda da humanidade na rebelião e no pecado; o chamado e a escolha divina dos patriarcas e seus descendentes para serem o povo de Deus, com o qual estabeleceu uma aliança, e a subsequente e diversificada história do povo da aliança, uma história cíclica de rebelião, julgamento, arrependimento e redenção repetidos inúmeras vezes. Os autores neotestamentários tomam as promessas de Deus acerca de um novo começo com o seu povo, e a história que relatam é a história do estabelecimento dessa nova aliança.<sup>10</sup> Há, portanto, uma profunda continuidade entre os atos de Deus em ambos os Testamentos.

<sup>9</sup> Aqui estou usando a categorização sugerida por David Wenham, p. 36 n. 26.

<sup>10</sup> A distinção entre a nova e a antiga alianças não é tão proeminente na superfície do NT, mas parece estar subjacente ao pensamento cristão na interpretação do progresso da história da salvação.

*O núcleo da missão: Jesus Cristo.* Todos os nossos teólogos consideram Jesus como o único mediador significativo entre o mundo e Deus. Todos concordam que Jesus é um ser humano, e, no entanto, atribuem-lhe uma condição que também o coloca ao lado de Deus-Pai. No mínimo, ele é o agente designado de Deus, com autoridade e compreensão que o tornam o profeta supremo. O conceito de Messias ou Cristo expressa esse papel. Acreditava-se que a esperança judaica do enviado de Deus que governaria seu povo, isto é, que viria inaugurar ou revivificar a lei (reino) de Deus, fosse cumprida em Jesus, e há uma forte evidência de que ele se via como representando tal papel, embora ao fazê-lo o transformasse radicalmente. Até certo ponto, “Cristo” tornou-se um nome para Jesus que tinha menos significado para os cristãos gentios, mas o significado que carregava não se perdeu e foi expresso de outros modos. Jesus tinha consciência da relação com Deus como seu Pai, visto que era ao menos uma maneira incomum e provavelmente única. À luz de sua ressurreição, compreendida como exaltação para estar com Deus, ele é cada vez mais considerado pelos cristãos primitivos como o principal agente de Deus. O título de Senhor lhe é outorgado, o qual também era o título de Deus no AT, e ele é reconhecido como o Filho de Deus (outras expressões relacionadas incluem Sabedoria e Palavra). Tal *status* era interpretado como algo que poderíamos chamar, para ficar com uma palavra melhor, de uma relação ontológica que o situa dentro da identidade de Deus<sup>11</sup> e, ocasionalmente, o termo Deus é usado para ele. Portanto, Jesus é considerado um ser que estava com Deus antes de encarnar na condição de homem.

*O núcleo da missão: O evento redentor.* A morte de Jesus e sua ressurreição são muito importantes. Todos os meios são explorados para mostrar o significado desses eventos, com ênfases variadas. A idéia básica da morte em nome de outras pessoas é encontrada ao longo do NT. O fato de a morte libertar as pessoas do pecado e de suas conseqüências, e as reconciliar com Deus é igualmente comum. Diferentes conjuntos de imagens englobam os diversos aspectos do ato redentor. Comum a todos eles é que Cristo morreu pelos seres humanos ou em nome deles, e que a sua morte cuida do(s) pecado(s) que os separam de Deus, que os escravizam em perversidades e os colocam sob julgamento divino, o qual está atuando no presente, havendo uma rejeição final daqueles que não aceitam o evangelho. A sua morte é entendida em categorias extraídas da interpretação do AT, como o sacrifício que remove a barreira entre a humanidade e Deus causada pelo pecado. Perdão, justificação, redenção e reconciliação são as categorias fundamentais de tal concepção.

Do mesmo modo, o fato de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos e o exaltou a uma posição divina a seu lado (uma glorificação) é uma crença cristã comum, básica. A morte e a ressurreição de Jesus são vistas como um evento único,

<sup>11</sup> Essa é uma útil formulação oferecida por Richard J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998).

salvador, é a ação de Deus que ressuscita Cristo, e não Cristo quem se ressuscita. Por essa ação, as forças do mal são derrotadas e a morte é superada para o povo de Deus.

O evento redentor é revelado pela proclamação do evangelho, que se encontra no núcleo da missão confiada por Cristo a seus seguidores. Se as pessoas poderiam ser salvas sem ouvir o evangelho não é uma questão discutida no NT: o que se enfatiza é o mandamento divino para a igreja ir e fazer discípulos. A missão é em si uma parte integrante do evento redentor.

*A comunidade da missão: O Israel renovado.* Deus escolheu originalmente a nação de Israel/Judá para ser seu povo, sendo que sua filiação era baseada no nascimento, ratificada pela circuncisão masculina e expressa em obediência à lei. Por muitos motivos, os judeus não estavam cumprindo a sua parte na aliança. Jesus veio como o Messias, e o papel do Messias para algumas mentes judaicas era libertar Israel de seus inimigos e livrar o povo da opressão, além de purgar Israel para que seus membros pudessem ser santos (Salmos de Salomão 17). Jesus tinha, portanto, uma missão para Israel. Supondo que ele acreditasse estar cumprindo o papel do Messias, não surpreende que chamasse as pessoas para que se decidissem por ele. Se Jesus assim procedeu ou não, seus seguidores certamente o viram como o Messias e suplicaram aos judeus para aceitá-lo como o Messias e Senhor. Desenvolveu-se, então, um novo povo em continuidade com o fiel Israel do passado e que, por sua vez, preserva o povo de Deus, ao passo que os judeus que rejeitaram Jesus como Messias foram afastados desse povo, exatamente como ocorreu no tempo do AT com os que se rebelaram contra a lei e foram atrás de ídolos. A qualificação racial foi derrubada à medida que os crentes se tornaram mais e mais conscientes de que a missão de Jesus não estava limitada aos judeus naturais e que Deus não era somente o Deus dos judeus, mas também dos gentios. A árvore (uma videira ou oliveira), portanto, ganhou ramos enxertados.

Tais idéias estão apenas sugeridas nos Evangelhos Sinóticos e, em geral, parece que a atividade de Jesus estava limitada aos judeus. No entanto, os três evangelistas estão cientes das implicações. O evangelho será pregado a todas as nações. Os gentios entrarão no reino de Deus. Lucas especialmente desenvolve o tema em Atos. O tratamento temático mais completo está em Paulo, que se reconhece como o apóstolo para os gentios. João também sabe que o rebanho será aumentado por outras ovelhas que não pertencem ao redil original e que o apelo de Jesus se destina a todas as pessoas, e não somente aos judeus. Desse modo, não existe uma substituição das antigas promessas aos judeus de que eles seriam o povo de Deus, mas sim, de uma certa forma, uma renovação espiritual dessas promessas na nova aliança. Por meio dessa nova aliança o elemento espiritual da fé e do amor a Deus (isso sempre foi fundamental para a manutenção da aliança) recebe agora nova expressão na revelação do Messias de Deus, Jesus, e na ampliação do povo da aliança, para incluir todos que são espiritualmente descendentes de Abraão pela fé no Messias.

O teólogo que, por conta própria, vai ainda mais longe nesse tema é Paulo, que precisou enfrentar o problema da aplicação da lei judaica aos gentios em suas igrejas, reconhecendo que a lei estava se tornando algo em que as pessoas depositavam sua



confiança, em vez de Cristo. Embora houvesse grupos na igreja que insistiam que os gentios deviam cumprir a lei judaica, especialmente a circuncisão, nenhum dos autores do NT adota essa posição. O que levou Paulo a uma profunda discussão sobre o lugar da lei no propósito de Deus, sendo essa reflexão uma de suas principais contribuições individuais para a teologia do NT. Paulo demonstra um entendimento mais profundo do pecado e de como ele afeta e controla a humanidade desde Adão.

*A comunidade da missão: A resposta da fé.* A compreensão de que, em função dos atos de Jesus, as pessoas podem ser libertas do pecado e se colocar à direita de Deus também é basilar. O evangelho fala de uma iniciativa divina, uma oferta divina que não deixa lugar para qualquer ação humana como meio de salvação. Apesar disso, para receber a salvação é crucial haver uma resposta humana. Tal resposta não é algo que os seres humanos poderiam realizar para se tornarem aceitáveis, mas antes é a aceitação do que Deus fez por eles através de Jesus, uma aceitação que exige um compromisso total e contínuo dos homens, expresso na firmeza e na perseverança. A fé é a aceitação do que Deus fez e tem feito para salvar o seu povo, sem qualquer dependência ao que as pessoas possam tentar fazer para serem aceitas. Conseqüentemente, *fé* é de certo modo uma característica definidora do cristianismo, algo que o distingue de outras religiões antigas.

Até mesmo a fé pode ser pensada em alguns contextos como um dom de Deus, visto que ela é despertada e tornada possível pela proclamação do evangelho potencializada pelo Espírito. Isso tem levado alguns estudiosos a afirmar que, por trás dos escritos do NT, geralmente se encontra o conceito de um propósito de Deus para salvar apenas indivíduos específicos da humanidade como um todo. Um propósito posto em ação pelo envio de Cristo, a fim de que morresse específica e exclusivamente por eles (embora sua morte seja suficiente para toda a humanidade), chamando esses indivíduos predeterminados pela pregação do evangelho, criando neles a fé e dando-lhes o dom da perseverança, de forma que o propósito de Deus não falhe, mas chegue a bom termo. Embora alguns textos possam parecer apoiar esse tipo de posição, isso não faz justiça às passagens que indicam que Cristo morreu por todos e que o evangelho é verdadeiramente oferecido a todos os que o ouvem. O que também reduziria a linguagem do NT a respeito das relações pessoais entre Deus e seu povo a algum tipo de determinação por Deus, em que a disposição e a ação das pessoas se ajustariam exatamente ao que o Senhor deseja, sendo que, apesar da aparência de liberdade em se responder ao evangelho de um modo ou de outro, os indivíduos na verdade estariam fazendo o que foram programados por Deus. O que incluiria, logicamente, todas as suas más escolhas e ações, o que nos parece, em algum sentido, fazer de Deus o autor do mal em vez de seu adversário em um verdadeiro conflito com o mal. Fazemos bem em não forçar o ensinamento do NT num sistema fechado e lógico, incapaz de reconhecer os mistérios e paradoxos que o perpassam.

Ainda menos provável é a idéia de que o NT prega um plano de Deus que, no final das contas, salvaria de forma inevitável todas as pessoas. Por mais desejável

que tal pensamento possa ser, não há evidência clara de que Deus agiria para realizá-lo, e a tendência predominante dos autores do NT é advertir contra o perigo do juízo e chamar as pessoas para a fé aqui e agora.

*A comunidade da missão: O Espírito Santo.* Embora o Jesus sinótico tenha pouco a dizer sobre o Espírito, reconhece-se que sua obra foi realizada no poder do Espírito. Os Evangelhos Sinóticos não dizem muito sobre a vida dos discípulos depois que Jesus os deixou, além de avisar das dificuldades e tribulações que estavam por vir e pedir vigilância e firmeza. Somente Mateus mantém a promessa da presença de Jesus com os discípulos reunidos. Desse modo, o Espírito e a presença do Jesus ressuscitado em geral se encontram fora do horizonte dos Evangelhos Sinóticos. De qualquer modo, a obra de Lucas culmina no livro de Atos, que se refere ao poder do Espírito nos discípulos e as suas experiências com o Senhor ressuscitado. Lucas, portanto, não via problema no contraste entre a limitada abrangência dessas experiências no Evangelho e as novas experiências que dominaram a consciência cristã depois do Pentecostes.

O lugar do Espírito na vida individual dos crentes e nas congregações é desenvolvido completamente no *corpus* paulino e em João e 1João. Paulo vê o Espírito como o agente que transforma os crentes em santos e amorosos, e os capacita para a luta com o mal. Mas o poder do Espírito pode ser resistido e contrariado. O paradoxo da relação entre vontade humana e transformação divina não é fácil de solucionar. O Espírito concede dons aos crentes que dever ser usados na comunidade para edificação mútua e também individual. João vê especialmente o Espírito em seu papel como Consolador, para ocupar o lugar de Jesus após a ressurreição, dando testemunho dele e levando a vida eterna aos crentes.

*A comunidade da missão: A igreja.* O objetivo e o resultado da obra de Jesus são a redenção dos indivíduos e sua formação numa comunidade. Os dois objetivos estão estreitamente relacionados, pois o propósito da redenção não é apenas libertar os indivíduos das conseqüências do pecado, mas criar uma nova vida caracterizada pela justiça e amor. Porém, uma vez que justiça e amor não podem ser praticados no vácuo, mas somente em comunidade, segue-se inevitavelmente que a redenção deve resultar numa nova comunidade caracterizada pelo exercício mútuo de amor e justiça. Dessa maneira, realiza-se o propósito de Deus de criar um povo em sua honra.

Pouco se fala nos Evangelhos Sinóticos dos seguidores de Jesus formando o que poderíamos chamar de uma comunidade organizada. Durante a vida de Jesus não havia necessidade dessa organização, além do fato informado por João de que o grupo itinerante possuía um caixa único comum, administrado por Judas, e suprimentos fornecidos por várias mulheres, certamente providas de recursos materiais. Mateus oferece algumas instruções aplicáveis a um grupo mais formal. Lucas não se preocupa com organização, e a existente nas congregações em Atos é, de certa forma, tratada casualmente. As cartas paulinas revelam o desenvolvimento de várias formas de ministérios e tipos de atividade dentro dos grupos de discípulos, com uma mistura de atribuições de tarefas formais e

menos formais dentro das congregações. Aqui as congregações se reúnem, e a reunião é uma atividade cristã característica. Diferente dos Evangelhos, onde não se revela se, por exemplo, em Cafarnaum os discípulos de Jesus realizaram qualquer assembleia comum ou atividades, enquanto Jesus não estava lá. Temos um quadro de discípulos reunidos ao redor de Jesus para serem ensinados e presumivelmente orar, mas isso é tudo. Em todo caso, naquele momento, eles com certeza ainda compareciam às sinagogas para as atividades religiosas normalmente esperadas dos judeus. Em João, o quadro se assemelha ao dos sinóticos, e não há antecipação da vida das congregações cristãs.

A entrada na salvação e na comunidade de crentes é simbolicamente expressa pelo batismo, um rito que é a demonstração da purificação do pecado, participação na morte e ressurreição de Jesus, e do recebimento do Espírito Santo. A relação contínua dos crentes com Cristo também é simbolicamente expressa na ceia do Senhor, clara representação da morte sacrificial de Jesus, do alimento espiritual e do elo de união e amor entre os que partilham o pão e o cálice. A vida em comum dos crentes inclui ainda a manifestação dos dons do Espírito, que tem a finalidade de edificar os crentes em sua fé, especialmente através do ensino, do amor e do cuidado prático de uns com os outros, e de adoração, ação de graças e oração a Deus.

*A comunidade da missão: O mandamento do amor.* O tema comum mais claro em muitas das fontes, especialmente em Jesus, Paulo e João, é sem dúvida, o mandamento do amor. Sua centralidade no comportamento dos discípulos e dos crentes é clara em todos os três casos. Ela aparece em sua forma mais radical no sermão de Jesus, no qual se ordena o amor aos inimigos. Mas o tema também está presente em Paulo (Rm 12). Em João, a ênfase recai mais sobre o amor dentro da comunidade cristã (Jo 13.34-35): conforme já observamos, João fala em amor mútuo como a marca distintiva da comunidade cristã. É difícil detectar o cuidado amoroso com os pobres de fora da comunidade, embora a preocupação em 1João com o irmão pobre seja enfatizada. João também é muito ciente da inimizade do mundo externo em relação aos crentes. Admitidas as diferenças relativas à extensão do amor, não se pode, todavia, negar a centralidade do tema, fixado assim na essência do comportamento cristão.

Semelhante ao mandamento do amor é o conceito da liderança como serviço humilde e não como exercício egoísta de poder e autoridade. O Filho do Homem veio para servir e recomendou humildade a seus seguidores: a verdadeira grandeza está em servir, não em ser servido. João apresenta o exemplo do Senhor e Mestre que lava os pés dos discípulos. O tema pode não ser tão óbvio em Paulo, mas também se encontra lá. A igreja certamente tem liderança, e existe autoridade associada a ela, mas a autoridade é exercida em benefício dos outros, não para auto-engrandecimento, e isso transforma seu caráter.

*A consumação da missão: A plenitude da salvação.* Finalmente, em todas as nossas fontes somos conscientizados do fim iminente da era presente e a da sobreposição das eras. Nos Evangelhos Sinóticos, o reino de Deus é apresentado de

forma evidente como entidade futura e muito próxima, e como algo que já está exercendo seu poder aqui e agora. O reino já é e ainda não. Igualmente, o Messias está aqui e agora, e ainda não é completamente reconhecido. O seu poder é visto nas obras poderosas, mas ele pode ser preso e levado à morte. A ressurreição supera a oposição e conduz à era que precede a *parousia*, quando o Filho do Homem reinará e julgará. Do mesmo modo, a salvação está aqui para ser experimentada, mas ainda não se consumou. Esse amplo quadro pode ser aceito apesar das discordâncias sobre pontos mais delicados. Corresponde também a descrição em Paulo, que pode falar da salvação no tempo futuro, mas também pode da atual realidade da experiência cristã relativa à justificação e reconciliação. Efésios 2.8, seja paulino ou não, resume com precisão uma teologia que insiste na salvação dos crentes, os quais, portanto, podem esperar com segurança sua redenção da ira divina no juízo final. A crença na iminência do fim também se encontra na esperança paulina da *parousia* e da ressurreição dos mortos. Não deve haver dúvidas de que, para Paulo, o fim certamente era algo que poderia ocorrer no futuro próximo, quer tenha ou não se empenhado em dizer que assim seria. Quanto a João, vimos que ele trata especialmente da experiência atual da vida eterna pelos crentes, mas sem esquecer da ressurreição dos mortos. João 11, em particular, descreve a tensão entre a vida eterna agora e a contínua experiência de morte até o dia em que os mortos ressuscitarão, entre a vinda atual de Jesus a seu povo e a *parousia* futura.

Nenhuma de nossas fontes comete o erro de considerar os crentes como vivendo na plenitude do novo mundo, antes, insistem no modo preliminar e incompleto da experiência cristã no sofrimento, na tentação e fraqueza física, e na morte, mas igualmente reiteram que essa experiência é uma antecipação genuína da consumação. Por conseguinte, há uma tensão entre força e fraqueza: em meio à absoluta fraqueza humana, o poder de Deus pode se manifestar aos crentes. Tensões deste tipo são encontradas em todo o NT, embora naturalmente sejam mais evidentes em alguns escritos.

**Conclusão.** Com base nesta análise, pode-se afirmar que nossas testemunhas revelam evidentemente a mesma realidade complexa. Temos, portanto, uma gama maior de áreas de convergência do que a declaração de Dunn poderia sugerir. Conseqüentemente, uma teologia sintética do NT é uma possibilidade real, mas deve começar pela consideração de cada autor em seus próprios termos. Aqui podemos recorrer de novo à realização de Ferdinand Hahn, que mostrou como, apesar de toda a variedade observada nos autores individuais, pode-se construir uma teologia abrangente do NT como um todo. Neste livro, eu tentei realizar o objetivo mais limitado de estabelecer a existência de uma terra comum, uma teologia básica que pode ser localizada em todas as nossas testemunhas, mas sem desenvolver essa teologia em detalhes. Desse modo, talvez se deva destacar que os vários elementos da teologia dos cristãos primitivos devem ser encontrados não apenas neste resumo das chaves essenciais, mas também e, sobretudo, nas exposições detalhadas dos livros individuais do NT.

## UNIDADE OU DIVERSIDADE?

Nossa pesquisa indicou assim que é possível construir uma síntese do ensino teológico, do que seria em essência compartilhado pelos autores do NT. Algumas partes dela são multiplamente atestadas, enquanto outras têm uma base menos explícita. De qualquer modo, é uma conclusão razoável afirmar que, se alguma coisa parecida com a síntese que acabamos de fazer fosse colocada diante dos diferentes autores do NT, todos eles seriam capazes de reconhecê-la como próxima ao núcleo essencial de crenças que embasaram suas teologias individuais. Mas, uma vez dito isso, é preciso realçar mais uma vez que não devemos simplificar os ensinamentos dos vários escritos, de modo a sugerir que todos viam absolutamente todas as coisas exatamente da mesma forma. A unidade é expressa na diversidade. A questão é antes se a diversidade leva a uma diferença ou mesmo a uma contradição significativa.<sup>12</sup>

Para ilustrar o problema podemos levar em consideração uma contribuição importante para discussão. Arland J. Hultgren afirmou que existem várias interpretações diferentes de Jesus e sua obra no NT, e tentou classificá-las em quatro categorias distintas.

**A redenção consumada em Cristo.** Esse tipo de cristologia é encontrado nas sete epístolas paulinas reconhecidas e em Marcos. Basicamente ela é teoprática, pois Deus é o ator principal e Jesus é fundamentalmente obediente a Deus. É o Deus de Israel que executa o ato remissório em Cristo, que atua como seu agente ou instrumento. Cristo morre em nome da humanidade, tomando consigo o julgamento divino sobre o pecado, e sua morte e ressurreição são a chave para o seu significado como Cristo. Há variações entre os documentos nas metáforas usadas e na presença ou ausência de preexistência, conforme as suas variadas cristologias. A cristologia resultante é mais funcional do que ontológica, e a cruz é central. A redenção é um fato consumado, e seu alcance é universal. A igreja é essencial na proclamação da redenção e como a comunidade na qual ocorre a salvação. Nenhuma parte da criação está fora de seu escopo.<sup>13</sup>

**A redenção confirmada por meio de Cristo.** Essa interpretação é encontrada em Mateus e Lucas-Atos. Por meio de Jesus, Deus realiza ou confirma o seu propósito remissório, tornando a salvação possível para a humanidade. Aqui Cristo está mais completamente envolvido na obra de redenção do que na primeira visão. Segundo tal concepção, a cruz é quase incidental em relação à ressurreição e à exaltação de Cristo: é como Senhor ressuscitado que Cristo tem autoridade para perdoar os pecados. A redenção é agora essencialmente uma perspectiva futura, da

<sup>12</sup> Como foi indicado, havia diferenças manifestas entre grupos diferentes na igreja primitiva, mais visivelmente nos grupos de judaizantes anatematizados ou rejeitados por Paulo. Nossa preocupação aqui é se os autores do NT formam um conjunto.

<sup>13</sup> Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1988), p. 47, 64-67.

qual o evangelho é um penhor. Mas o tempo intermediário é importante, pois o perdão dos pecados está disponível, embora os crentes tenham que perseverar até o fim para serem salvos. Se há menos ênfase na cruz, há agora mais reconhecimento da igreja como a comunidade em que a salvação é experimentada. Os benefícios da salvação incluem orientação e ensinamento relativos à conduta. Não se faz qualquer consideração sobre os que não ouviram o evangelho.<sup>14</sup>

**A redenção conquistada por Cristo.** Tal perspectiva pertence a obras tão diversas quanto Colossenses, Efésios, as Epístolas Pastorais, 1 Pedro, Hebreus e Apocalipse. Aqui, Cristo é mais obviamente a figura redentora como o Único que vem do alto para garantir a redenção através de sua cruz e ressurreição vitoriosa, e, então, voltar à sua glória anterior, depois do que ele será revelado na *parousia*. Essa cristologia é, portanto, cristoprática, tendo Cristo como o centro, formando a base para as teorias *Christus Victor*. Ele não é meramente enviado por Deus, como um profeta o seria, mas é preexistente. A natureza de Cristo é o princípio básico de sua obra. Vários escritos propõem uma unidade ontológica entre Deus e Cristo. Cristo age para a libertação do domínio dos pecados: ele não apazigua Deus, mas antes resgata os seres humanos. Tem-se em mente a libertação futura da dominação das forças do mal e do demônio. Os resultados da obra de Cristo são, desse modo, essencialmente futuros, e a vida atual do cristão é fundamentalmente preparatória para a salvação que está por vir. Há uma tendência ao universalismo. O Cristo exaltado já exerce seu reinado por meio da igreja. Até certo ponto essa última perspectiva já está antecipada em Filipenses 2.6-11, e o quadro mostra uma certa oposição consciente ao culto do imperador.<sup>15</sup>

**A redenção mediada por Cristo.** Essa visão é encontrada em João e até certo ponto em 1-3 João. Cristo, que é unido ao Pai, revela-se e media a salvação a partir de si mesmo para os que crêem nele. Dessa maneira, a salvação é baseada no propósito de Deus, mas é essencialmente cristoprática. A cruz e a ressurreição de Jesus são o pressuposto e o fundamento da redenção. A mensagem refere-se firmemente ao evangelho e ao chamado. A mediação da salvação ocorre quando e onde as pessoas crêem no Filho. É mesmo exclusivista. Em 1-3 João há um retorno ao conceito do significado reconciliador da morte de Jesus.<sup>16</sup>

Hultgren apresenta as questões que surgem a partir dessa discussão. Por que existem diferentes tipos de compreensão? Há unidade dentro da diversidade? Quais diferenças permanecem entre as várias visões, e elas podem ser harmonizadas? Que critérios podem ser usados para avaliar as suas relativas forças, fraquezas e adequações? Hultgren acredita que as quatro visões não podem ser harmonizadas, e considera a primeira (o modelo paulino) a mais satisfatória.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ibid., p. 69, 85-89.

<sup>15</sup> Ibid., p. 91, 135-43.

<sup>16</sup> Ibid., p. 145, 160-64.

<sup>17</sup> Ibid., p. 179-80, 181-89.

Hultgren deve ser elogiado pelo trabalho pioneiro, tentando explorar as diferenças sutis que podem haver entre diferentes concepções da pessoa e obra de Jesus, nos escritos do NT. A tarefa é particularmente difícil por causa das muitas e consideráveis sobreposições entre os diferentes escritos.<sup>18</sup> Hultgren tem que reconhecer que existem alguns exemplos de “mistura”, onde elementos de um tipo de interpretação são encontrados em escritos que ele denomina de outro tipo. O resultado pode mostrar que as visões diferentes não são tão incompatíveis quanto ele sugere. Têm-se falado muito que o caráter do evangelho é tal que não pode ser contido dentro de um modelo único, isolado, e que precisamos de quadros extraídos de vários ângulos para apreciar a plenitude de seu conteúdo. Temos constantemente observado a existência de paradoxos e tensões, até mesmo dentro do mesmo documento do NT, quando os autores enfrentam dificuldades para expressar as crenças cristãs, e não devemos supor muito rapidamente que tais diferentes apresentações são necessariamente incompatíveis entre si. Também há o perigo de se supor que temas não mencionados em documentos relativamente curtos não sejam essenciais ao pensamento de seus autores.

Assim, por exemplo, é difícil aceitar a argumentação de Hultgren de que a cruz é menos enfatizada como meio de redenção em Mateus quando comparado a Marcos, ou reciprocamente, que a ressurreição é menos significativa em Marcos.<sup>19</sup> E o Deus que salva em Mateus e Lucas-Atos é o mesmo Deus de Israel, como está em Paulo. A cristologia de Paulo é tão ontológica quanto a desses outros documentos, onde a preexistência de Cristo é uma questão de inferência, e não de declaração explícita. Dizer que nenhuma referência é feita aos que não ouviram o evangelho em Mateus e Lucas-Atos é insultar os mandamentos para a missão universal em ambas as obras, e entender erradamente o que é dito sobre a salvação dos que nunca ouviram ou nunca ouvirão em outras passagens dos evangelhos no NT. Além disso, afirmar que o ensino e a orientação referentes ao comportamento é mais característico de Mateus e Lucas-Atos do que de Paulo poderia confundir muito os leitores de 1Coríntios, para não falar das outras epístolas de Paulo. Quanto à redenção obtida por meio de Cristo, a maioria das características desse modo pode ser encontrada explícita e caracteristicamente em Filipenses, bem como em outras das primeiras epístolas paulinas. Em particular, é difícil acreditar que a ressurreição triunfante de Jesus seja alguma coisa menos proeminente em Paulo do que o é aqui. Finalmente, o evangelho apresentado nos escritos joaninos se mestra essencialmente de acordo com Paulo na ênfase à

---

<sup>18</sup> Para um exemplo contemporâneo de um problema semelhante, pode-se comparar as tentativas de caracterizar os distinções das diferentes gerações de jovens no mundo ocidental. Muitas coisas são compartilhadas entre as diferentes gerações, e se torna um problema tentar descobrir quais características são mais óbvias num grupo do que em outro. Cf. David Hilborn e Matt Bird, *God and the Generations: Youth, Age and the Church Today* (Carlisle: Paternoster, 2002).

<sup>19</sup> Ver Morna D. Hooker, *Endings: Invitations to Discipleship* (Londres: SCM Press, 2003), p. 11-30.

mensagem e na resposta da fé, e a universalidade da provisão de salvação para o mundo inteiro é claramente expressa.<sup>20</sup>

Tais considerações mostram que há bons fundamentos para se contestar que os quatro tipos de cristologia identificados por Hultgren sejam tão distintos uns dos outros e impossíveis de serem harmonizados. Hultgren certamente reconhece que existe uma unidade real dentro das diversas categorias que ele identificou. Ele lista quatro pontos: (1) A redenção é baseada nos propósitos do Deus de Israel. (2) Por conseguinte, Cristo não age em nome da humanidade contra Deus, mas Deus está em ação nele.<sup>21</sup> (3) A redenção é sempre vista como que acontece na morte e ressurreição de Jesus, independentemente de como isso possa ser interpretado. (4) Com a morte e ressurreição de Cristo teve início uma nova era na qual a redenção é uma realidade, ainda que haja uma relativa tensão sobre a extensão de seu cumprimento. Eu sugeriria que a abrangência da unidade é ainda maior do que o conteúdo desses pontos, e que os vários autores reúnem elementos diferentes que contribuem para uma compreensão mais completa dos muitos aspectos da cristologia e da soteriologia, em vez de estabelecer modelos incompatíveis entre si.<sup>22</sup>

Duas observações precisam por fim ser feitas. Primeiro, precisamos reconhecer que pode haver diferenças consideráveis no *ethos* religioso que sejam compatíveis com uma identidade básica na experiência. Há uma diferença distintiva entre uma elevada liturgia anglicana e a informalidade de uma celebração carismática, e, no entanto, cada uma delas pode testemunhar igual e fielmente o mesmo evangelho. Seria muito diferente do que acontecia numa assembleia típica da congregação de Corinto quando comparada a uma tradicional sinagoga judaico-cristã na Galiléia? Tais diferenças são toleráveis, embora ainda hoje os cristãos possam considerar difícil se adaptar a elas.

Segundo, em um importante ensaio, David Yeago demonstrou como o reconhecimento das diferenças entre juízos e os termos conceituais em que são expressos pode nos ajudar a reconhecer que os mesmos juízos podem ser feitos com diferentes termos conceituais. Por exemplo, o dogma niceno pode ser uma expressão do mesmo juízo que é feito em relação à pessoa de Jesus no NT.<sup>23</sup> O mesmo princípio

<sup>20</sup> Hultgren, *Christ*, p. 56-57, cria em algo que eu considero uma diferença artificial, argumentando que Paulo prega um universalismo de acordo com o qual todas as pessoas serão salvas no fim.

<sup>21</sup> Aqui seria importante perguntar por que Cristo como agente de Deus precisaria se tornar humano. Hultgren está tentando evitar qualquer sugestão de que era necessário algum tipo de apaziguamento da ira de Deus contra o pecado, mas o problema da ira divina não deve ser evitado.

<sup>22</sup> Provavelmente, a principal tensão no NT é aquela entre a pregação em Atos com sua concentração na exaltação de Cristo como Salvador e a falta de afirmação do significado de sua morte como um meio de expiação. No entanto, as afirmações na Última Ceia e as declarações de Atos 20.28 são a evidência adequada de que o que temos é, no máximo, uma mudança de ênfase, em vez de uma contradição relativa ao significado salvífico da morte de Jesus.

<sup>23</sup> David Yeago, "The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis", in *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*, ed. Stephen E. Fowl (Oxford: Blackwell, 1997), p. 87-100.



pode ser aplicado às diferentes concepções usadas para expressar os juízos referentes a Jesus e ao evangelho, conforme vemos no NT. Uma vez reconhecido que tais concepções podem ser usadas para expressar o mesmo juízo, a próxima pergunta é se podemos reconhecer que os mesmos juízos são feitos nos diversos corpos de evidência que examinamos. Desse modo, por exemplo, não seria difícil reconhecer que o juízo sobre a relação espiritual existente entre o Jesus ressuscitado e seus seguidores é expresso usando diferentes concepções em Paulo, João e outros autores do NT. De forma semelhante, o juízo de que a morte de Cristo liberta os crentes das conseqüências e do poder do pecado é conceitualizado numa variedade de modelos, cada um dos quais ajuda a enriquecer o quadro total.

Encerramos, então, com um reconhecimento da unidade que é expressa pela diversidade. A questão não está completa. Há muitos detalhes teológicos que não pudemos explorar num livro que pretende ser uma introdução, em vez de um tratado abrangente. E esses detalhes são parte da inspiração das Escrituras aos leitores cristãos, os quais constantemente falam de novas formas para pessoas de diferentes gerações e situações, ainda que a mensagem seja a mesma. Compare-se isso ao canto Taizé, por exemplo, que permanece o mesmo ainda que os instrumentos e as vozes, a harmonia e o contraponto, sejam infinitamente variáveis. Assim, ao chegar ao final deste livro, não devemos propor ao nosso estudo uma conclusão definitiva, mas antes acolher um convite que nos levará mais além, para um contínuo compromisso com o Deus, que continua falando conosco nas Escrituras.

## BIBLIOGRAFIA



### GERAL

- ALEXANDER, T. Desmond, & Brian S. Rosner (eds.). *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press, 2000.
- BALLA, Peter. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- BAUCKHAM, Richard J. (ed.). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- BEKER, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Edimburgo: T & T Clark, 1980.
- \*BERGER, Klaus. *Theologieggeschichte des Urchristentums*. Tübingen: Francke, 1994.
- BOERS, Hendrikus. *What Is New Testament Theology?* Filadélfia: Fortress, 1979.
- \*BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*. 2 v. Londres: SCM Press, 1952- 1953.
- \*CAIRD, G. B. *New Testament Theology*. Editado por L. D. Hurst. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- \*CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- . *The New Testament as Canon: An Introduction*. Londres: SCM Press, 1984.
- \*CONZELMANN, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Londres: SCM Press, 1969.
- DODD, C. H. *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*. Londres: Nisbet, 1952. [Trad. em port.: *Segundo as Escrituras: Estrutura fundamental do Novo Testamento*. Tradução de José Raimundo Vidigal. S. Paulo: Paulinas, 1986.]
- DUNN, James D. G. *Christology in the Making*. Londres: SCM Press, 1980.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998. [Trad. em port.: *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. S. Paulo: Paulus, 2003.]

- . *Unity and Diversity in the New Testament*. Londres: SCM Press, 1977.
- DUNN, James D. G. & J. P. Mackey. *New Testament Theology in Dialogue*. Londres: SPCK, 1987.
- ELWELL, Walter (ed.). *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996. [Trad. em port.: Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã. Tradução de Gordon Chown. S. Paulo: Vida Nova, 1988-1992.]
- \*GNILKA, Joachim. *Theologie des Neuen Testaments*. Freiburg: Herder, 1994. [Trad. em espanhol: Teologia del Nuevo Testamento. Tradução de Juan Díaz Rodelas. Valladolid: Trotta, 1998.]
- \*GOPPELT, Leonhard. *Theology of the New Testament*. 2 v. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981, 1982. [Trad. em port.: Teologia do Novo Testamento. tradução para o v. 1 de Martin Dreher, para o v. 2 de Ilson Kayser. 2.<sup>a</sup> ed. São Leopoldo, RS: Sinodal. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982-1983.]
- \*GUTHRIE, Donald. *New Testament Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1981.
- HAFEMANN, Scott J. (ed.). *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 2002.
- \*HAHN, Ferdinand. *Theologie des Neuen Testaments*. 2 v. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- HASEL, Gerhard. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978. [Trad. em port.: Teologia do Novo Testamento: Questões fundamentais no debate atual. Tradução de Jussara Marindir Pinto Simões Arias. R. de Janeiro: JUERP, 1988.]
- \*HÜBNER, Hans. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 v. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990-1995.
- HULTGREN, Arland J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Filadélfia: Fortress, 1988.
- HUNTER, A. M. *Introducing New Testament Theology*. 1957. 2.<sup>a</sup> ed. Carlisle: Paternoster, 1997.
- HURTADO, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- \*JEREMIAS, Joachim. *New Testament Theology, Part One*. Londres: SCM Press, 1971. [Trad. em port.: Teologia do Novo Testamento. Tradução de João Rezende Costa. 4.<sup>a</sup> ed. S. Paulo: Paulinas, 1991.]
- \*KÜMMEL, Werner G. *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses*. Nashville: Abingdon, 1973; Londres: SCM Press, 1974. [Trad. em port.: Síntese teológica do Novo Testamento: De acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João. Tradução de Silvio Schneider e Werner Fuchs. 3.<sup>a</sup> ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1983.]
- \*LADD, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974. Segunda edição editada por D. A. Hagner, 1993. [Trad. em port.: Teologia do Novo Testamento. Tradução de Darci Dusilek, Jussara Marindir Pinto Simões Árias. S. Paulo: Hagnos, 2002.]

- MARSHALL, I. Howard. *Jesus the Savior: Studies in New Testament Theology*. Londres: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.
- MARSHALL, I. Howard, Stephen Travis & Ian Paul. *Exploring the New Testament*. V. 2. *The Letters and Revelation*. Londres: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- MORGAN, Robert. *The Nature of New Testament Theology*. Londres: SCM Press, 1973.
- . “Theology. New Testament”. In *A Dictionary of Biblical Interpretation*. Editado por R. J. Coggins e J. L. Houlden, p. 689-91. Londres: SCM Press; Filadélfia: Trinity Press International, 1990.
- . “Theology. NT”. In *Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, 6:437-83. Nova York: Doubleday, 1992.
- \*MORRIS, Leon. *New Testament Theology*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986. [Trad. em port.: *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Hans Udo Fuchs. S. Paulo: Vida Nova, 2003.]
- RÄISÄNEN, Heikki. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program*. Londres: SCM Press, 1990.
- \*SCHMITHALS, Walter. *The Theology of the First Christians*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1997.
- \*SCHWEIZER, Eduard. *A Theological Introduction to the New Testament*. Londres: SPCK, 1992.
- SCOBIE, Charles H. H. *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.
- \*STAUFFER, Ethelbert. *New Testament Theology*. Londres: SCM Press, 1955. O original foi publicado na Alemanha em 1941, mas como era previsível ficou inacessível a estudantes de outros lugares.
- STRECKER, Georg. *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- \*———. *Theology of the New Testament*. Berlin: de Gruyter; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2000.
- \*STUHLMACHER, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 v. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, 1999.
- . “My Experience with Biblical Theology”. In *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Editado por Scott J. Hafemann, p. 174-91. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- THIELMAN, Frank. *The Law and the New Testament: The Question of Continuity*. Nova York: Crossroad, 1999.
- VIA, Dan O. *What Is New Testament Theology?* Minneapolis: Fortress, 2002.
- WALTON, Steve & David Wenham. *Exploring the New Testament*. V. 1. *The Gospels and Acts*. Londres: SPCK; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- WATSON, Francis B. *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Edimburgo: T & T Clark, 1997.
- \*WILCKENS, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments*. 2 v. Neukirchen: Neukirchener, 2002.

ZIESLER, J. A. "New Testament Theology". In *A New Dictionary of Christian Theology*. Editado por Alan Richardson e John Bowden, p. 398-403. Londres: SCM Press, 1983.

\*ZUCK, Roy B. (ed.). *A Biblical Theology of the New Testament*. Chicago: Moody Press, 1994.

\*As teologias do Novo Testamento marcadas acima com asterisco aparecerão no início das bibliografias específicas de cada capítulo indicadas apenas pelo nome do autor.

## CAPÍTULO 1

---

Ver a "Bibliografia geral".

BORG, Marcus J. *Jesus: A New Vision*. San Francisco: Harper, 1987.

CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Edimburgo: T & T Clark, 1991.

DUNN, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003.

MARSHALL, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus*. Vancouver: Regent College Publishing, 2004.

MEIER, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 3 v. Nova York: Doubleday, 1991, 1994, 2001.

THEISSEN, Gerd & Annette Merz. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Londres: SCM Press, 1998.

WRIGHT, N. T. *Jesus and the Victory of God*. Londres: SPCK, 1996.

## CAPÍTULO 3

---

*Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) LADD, p., 228-36; MORRIS, p. 95-113; STRECKER, p. 343-64; ZUCK, p. 65-86 (D. K. Lowery). (Em alemão) BERGER, p. 634-42 *et passim*; GNILKA, p. 151-74; HAHN, v. 1, p. 488-517; HÜBNER, v. 3, p. 67-95; STUHLMACHER, v. 2, p. 130-50.

BEST, Ernest. *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press, 1981.

EVANS, Craig A. *Mark 8:27-16:20*. WBC. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2002.

GEDDERT, Timothy J. *Watchwords: Mark 13 in Markan Eschatology*. Sheffield: JSOT Press, 1989.

GUELICH, Robert A. *Mark 1-8:26*. Dallas: Word, 1989.

GUNDRY, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.

HOOKE, M. D. *A Commentary on the Gospel According to St. Mark*. Londres: A & C Black, 1991.

- . *The Message of Mark*. Londres: Epworth, 1983.
- MARCUS, Joel. *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Edimburgo: T & T Clark, 1993.
- MARSHALL, Christopher D. *Faith as a Theme in Mark's Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- MARTIN, Ralph P. *Mark: Evangelist and Theologian*. Exeter: Paternoster, 1972.
- Stonehouse, Ned B. *The Witness of Matthew and Mark to Christ*. Londres: Tyndale, 1959.
- TELFORD, William R. *Mark*. Sheffield New Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- . *The Theology of the Gospel of Mark*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TELFORD, William R. (ed.). *The Interpretation of Mark*. 2.<sup>a</sup> ed. Edimburgo: T & T Clark, 1995.
- TWELFTREE, Graham H. *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1999.
- WATSON, Francis B. "The Social Function of Mark's Secrecy Motif". *JSNT* 24 (1985), p. 49-69.
- WATTS, Rikki E. *Isaiah's New Exodus and Mark*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

#### CAPÍTULO 4

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CONZELMANN, p. 144-49; GOPPELT, v. 2, p. 211-35; LADD, p. 213-28; MORRIS, p. 114-43; STRECKER, p. 364-91; ZUCK, p. 19-64 (D. K. Lowery). (Em alemão) BERGER, p. 677-85 *et passim*; GNILKA, p. 174-96; HAHN, v. 1, p. 518-46; HÜBNER, v. 3, p. 96-119; STUHLMACHER, v. 2, p. 150-74.
- ALLISON, Dale C., Jr. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- BEATON, Richard, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BLOMBERG, Craig L. *Matthew*. Nashville: Broadman, 1992.
- BORNKAMM, Günther, Gerhard Barth & Heinz J. Held. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Filadélfia: Fortress, 1963.
- BURNETT, Fred W. *The Testament of Jesus-Sophia: A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*. Lanham, Md.: University Press of America, 1981.
- CARSON, D. A. "Matthew". In *The Expositor's Bible Commentary*. Edited by Frank E. Gaebelin, p. 3-599. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1984.
- DAVIES, W. D. & Dale C. Allison Jr. *The Gospel According to St Matthew*. 3 v. Edimburgo: T & T Clark, 1988-1997.
- FRANCE, R. T. *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1985.

- . *Matthew: Evangelist and Teacher*. Exeter: Paternoster, 1989.
- HAGNER, Donald A. "Matthew". In *NDBT*, p. 262-67.
- . *Matthew 1—13 and Matthew 14—28*. Dallas: Word, 1993, 1995.
- . "Righteousness in Matthew's Theology". In *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*. Editado por M. J. Wilkins e T. Paige, p. 101-20. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- HILL, David. "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology". *JSNT* 6 (1980), p. 2-16.
- KEENER, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
- KINGSBURY, Jack D. *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. 2.<sup>a</sup> ed. Minneapolis: Fortress, 1989.
- LUZ, Ulrich. *Matthew 1—7: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress 1989.
- . *The Theology of the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MEIER, John P. *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel*. Nova York: Paulist, 1978.
- MENNINGER, Richard E. *Israel and the Church in the Gospel of Matthew*. Nova York: Peter Lang, 1994.
- MOHRLANG, Roger. *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- PRZYBYLSKI, Benno. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- RICHERS, J. *Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- STANTON, Graham N. *A Gospel for a New People*. Edimburgo: T & T Clark, 1992.
- (ed.). *The Interpretation of Matthew*. 2.<sup>a</sup> ed. Edimburgo: T & T Clark, 1995.
- STONEHOUSE, Ned B. *The Witness of Matthew and Mark to Christ*. Londres: Tyndale, 1959.
- SUGGS, M. Jack. *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- WILKINS, Michael J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

## CAPÍTULO 5

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) LADD, p. 236-45; MORRIS, p. 144-221; STRECKER, p. 392-417; ZUCK, p. 87-166 (Darrell L. Bock). (Em alemão) BERGER, p. 697-707; GNILKA, p. 196-225; HAHN, v. 1, p. 547-83; HÜBNER, v. 3, p. 120-51; STUHLMACHER, v. 2, p. 174-99.
- BECK, Brian E. *Christian Character in the Gospel of Luke*. Londres: Epworth, 1989.
- BOCK, Darrell L. *Luke*. 2 v. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1994, 1996.

- . *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- BOVON, François. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- . *Luke the Theologian: Thirty-three Years of Research (1950–1983)*. Allison Park, Penn.: Pickwick Press, 1987.
- CONZELMANN, Hans. *The Theology of Saint Luke*. Londres: Faber, 1960.
- CRUMP, David. *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts*. Tübingen: Mohr, 1992.
- CULLMANN, Oscar. *Salvation in History*. Londres: SCM Press, 1967.
- DOBLE, Peter. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke*. 2 v. Nova York: Doubleday, 1981, 1985.
- . *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*. Londres: Geoffrey Chapman, 1989.
- GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
- . *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster, 1978.
- . *Luke: Historian and Theologian*. 3.<sup>a</sup> ed. Exeter: Paternoster, 1988.
- MOESSNER, David P. *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- , (ed.). *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999.
- NOLLAND, John. *Luke*. 3 vols. Dallas: Word, 1989, 1993, 1993.
- ROWE, C. Kavin. "Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology". *SJT* 56 (2003), p. 1-26.
- TANNEHILL, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1. *The Gospel According to Luke*. Filadélfia: Fortress, 1986.
- TUCKETT, Christopher M. *Luke*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- VERHEYDEN, J., (ed.). *The Unity of Luke-Acts*. Louvain: Louvain University Press, 1999.
- YORK, John O. *The Last Shall Be First: The Rhetoric of Reversal in Luke*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

## CAPÍTULO 6

Ver também a bibliografia para Lucas.

*Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CONZELMANN, p. 144–49; GOPPELT, v. 2, p. 266–88; LADD, p. 311–56; MORRIS, p. 144–221; STRECKER, p. 392–417; ZUCK, p. 87–166 (Darrell L. Bock). (Em alemão) PETR POKORNY, *Theologie*



- der lukanischen Schriften* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1998); GNILKA, p. 196-225; HÜBNER, v. 3, p. 120-51; STUHLMACHER, v. 2, p. 174-99.
- ANDERSON, K. L. "The Resurrection of Jesus in Luke-Acts". Tese de doutorado, Brunel University, 2000.
- BARRETT, C. K. *Acts*. 2 v. Edimburgo: T & T Clark, 1994, 1998, especialmente "The Theology of Acts" (v. 2, p. lxxxii-cx).
- BOCK, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lukan Old Testament Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- BRUCE, F. F. *The Book of the Acts*. 2.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988. [Trad. em espanhol: *Hechos de los apóstoles*: Introducción, comentario y notas. Tradução da equipe da Comunidad Kairós. Buenos Aires: Nueva Creación, c. 1998.]
- BUCKWALTER, H. Douglas. *The Character and Purpose of Luke's Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DOBLE, Peter. *The Paradox of Salvation: Luke's Theology of the Cross*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- FRANKLIN, Eric. *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*. Londres: SPCK, 1975.
- . *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- JERVELL, Jacob. *The Theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KEE, Howard C. *Good News to the Ends of the Earth: The Theology of Acts*; Londres: SCM; Filadélfia: Trinity Press International, 1990.
- MADDOX, Robert. *The Purpose of Luke-Acts*. Edimburgo: T & T Clark, 1982.
- MARSHALL, I. Howard. *Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- . "Early Catholicism' in the New Testament". In *New Dimensions in New Testament Study*. Editado por Richard N. Longenecker e Merrill C. Tenney, p. 217-31. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1974.
- MARSHALL, I. Howard & David Peterson (eds.). *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998.
- MOESSNER, David P. (ed.). *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 1999.
- MORRIS, Leon. "Luke and Early Catholicism". *WTJ* 35 (1973), p. 121-36.
- O'NEILL, J. C. *The Theology of Acts in Its Historical Setting*. 2.<sup>a</sup> ed. Londres: SPCK, 1972.
- PENNEY, John M. *The Missionary Emphasis of Lukan Pneumatology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- SHELTON, James B. *Mighty in Word and Deed: The Role of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- SQUIRES, John T. *The Plan of God in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- STENSCHKE, Christoph W. *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- STRAUSS, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Luke's Christology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- TURNER, Max. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*. Carlisle: Paternoster, 1996.
- . *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- WILSON, Stephen G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- . *Luke and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

## CAPÍTULO 7

- TANNEHILL, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. V. 1. *The Gospel According to Luke*. Filadélfia: Fortress, 1986.
- . *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. V. 2. *The Acts of the Apostles*. Filadélfia: Fortress, 1990.
- VERHEYDEN, Jozef (ed.). *The Unity of Luke-Acts*. Louvain: Louvain University Press, 1999.

## CAPÍTULO 8

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CHILDS, p. 297-310. (Em alemão) HÜBNER, p. 2, v. 57-111.
- BARCLAY, John M. G. *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*. Edimburgo: T & T Clark, 1988.
- BARRETT, C. K. *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*. Londres: SPCK, 1985.
- BASSLER, Jouette M. (ed.). *Pauline Theology*. V. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994 (artigos de J. D. G. Dunn, B. R. Gaventa e J. L. Martyn).
- BELLEVILLE, Linda L. " 'Under Law': Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3.21-4.11". *JSNT* 26 (1986), p. 53-78.
- BRUCE, F. F. *The Epistle of Paul to the Galatians*. Exeter: Paternoster, 1982.
- CIAMPA, Roy E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (cf. seu artigo em *NDBT*, p. 311-15).
- DUNN, James D. G. *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ESLER, Philip F. *Galatians*. Londres: Routledge, 1998.
- HAYS, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983. Ed. rev., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Dearborn, Mich.: Dove Booksellers, 2002.

- LONGENECKER, Bruce W. *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*. Edimburgo: T & T Clark, 1998.
- LONGENECKER, Richard N. *Galatians*. Dallas: Word, 1990.
- MARTYN, J. Louis. *Theological Issues in the Letters of Paul*. Edimburgo: T & T Clark, 1997.
- NANOS, Mark. *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*. Minneapolis: Fortress, 2002.
- SANDERS, E. P. *Paul, the Law and the Jewish People*. Filadélfia: Fortress, 1983.
- SLOAN, Robert B. "Paul and the Law: Why the Law Cannot Save". *NovT* 33 (1991), p. 35-60.
- WITHERINGTON, Ben, III. *Grace in Galatia: A Commentary on St. Paul's Letter to the Galatians*. Edimburgo: T & T Clark; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.

## CAPÍTULO 9

- Teologias do Novo Testamento*: (Em alemão) HÜBNER, v. 2, p. 41-56, 376-77.
- BARCLAY, John M. G. "Conflict in Thessalonica". *CBQ* 55 (1993), p. 512-30.
- BASSLER, Jouette M. "Peace in All Ways: Theology in the Thessalonian Letters: A Response to R. Jewett, E. Krentz & E. Richard". In *PT* 1, p. 71-85.
- BASSLER, Jouette M. (ed.). *Pauline Theology*. V. 1. *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994. (abreviado como *PT* 1).
- BRUCE, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco, Tex.: Word, 1982.
- COLLINS, Raymond F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Louvain: Louvain University Press, 1984.
- COLLINS, Raymond F. (ed.). *The Thessalonian Correspondence*. Louvain: Louvain University Press, 1990.
- DONFRIED, Karl P. (e I. Howard Marshall). *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 1-113.
- DONFRIED, Karl P. *Paul, Thessalonica and Early Christianity*. Londres: T & T Clark, 2002.
- JEWETT, Robert. "A Matrix of Grace. The Theology of 2 Thessalonians as a Pauline Letter". In *PT* 1, p. 63-70.
- KRENTZ, E. "Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians". In *PT* 1, p. 52-62.
- MALHERBE, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians*. Nova York: Doubleday, 2000.
- MARSHALL, I. Howard. "Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians". In *The Thessalonian Correspondence*. Editado por R. F. Collins, p. 259-76. Louvain: Louvain University Press, 1990.
- . "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence". In *Paul and Paulinism: Essays in Honor of C. K. Barrett*. Editado por M. D. Hooker e S. G. Wilson, p. 173-83. Londres: SPCK, 1982.

- MORRIS, Leon. *Word Biblical Themes: 1, 2 Thessalonians*. Waco, Tex.: Word, 1989.
- RICHARD, Earl J. "Early Pauline Thought. An Analysis of 1 Thessalonians". In *PT* 1, p. 39-51.
- . *First and Second Thessalonians*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1995.
- WANAMAKER, Charles A. *The Epistles to the Thessalonians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Exeter: Paternoster, 1990.

## CAPÍTULO 10

- Teologias do Novo Testamento: (Em alemão)* HÜBNER, v. 2, p. 112-208.
- BARRETT, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*. Londres: A. & C. Black, 1968.
- BROWN, Alexandra R. *The Cross and Human Transformation*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- FURNISH, Victor Paul. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HAY, David M. (ed.). *Pauline Theology 2: 1 and 2 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Louisville, Ky.: John Knox Press, 1997.
- MARTIN, Dale B. *The Corinthian Body*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995.
- MITCHELL, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992; reedição: Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1993.
- PICKETT, Raymond. *The Cross in Corinth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- ROSNER, Brian S. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*. Leiden: E. J. Brill, 1994; reedição: Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999.
- THISELTON, Anthony C. *1 Corinthians*. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2000. Ver também seu artigo em *NDBT*, p. 297-306.
- TUCKETT, Christopher M. "Paul, Scripture and Ethics. Some Reflections". *NTS* 46 (2000), p. 403-24.
- WATSON, Francis B. "The Authority of the Voice: A Theological Reading of 1 Cor 11:2-16". *NTS* 46 (2000), p. 520-36.
- WILLIAMS, H. Drake, III. "Living as Christ Crucified: The Cross as a Foundation for Christian Ethics in 1 Corinthians". *EQ* 75 (2003), p. 117-31.
- WINTER, Bruce S. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.
- WITHERINGTON, Ben, III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995.

## CAPÍTULO 11

- Teologias do Novo Testamento: (Em alemão)* HÜBNER, v. 2, p. 209-31.
- BARRETT, C. K. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Londres: A. & C. Black, 1973.
- BELLEVILLE, Linda L. *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:1-18*. Sheffield: Sheffield University Press, 1991.
- FURNISH, Victor Paul. *2 Corinthians*. Nova York: Doubleday, 1984.
- HAFEMANN, Scott J. *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Corinthians 2:14—3:3 Within the Context of the Corinthian Correspondence*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986. Reeditado como *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defense of His Ministry in 2 Corinthians 2:14—3:3*. Carlisle: Paternoster, 2000.
- HANSON, Anthony Tyrrell. *The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.
- HARRIS, Murray J. *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*. Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1983.
- HARVEY, A. E. *Renewal Through Suffering*. Edimburgo: T & T Clark, 1996.
- HAY, David M. (ed.). *Pauline Theology, 2: 1 and 2 Corinthians*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- HUBBARD, Moyer V. *New Creation in Paul's Letters and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MARTIN, Ralph P. *2 Corinthians*. Waco, Tex.: Word, 1986.
- MURPHY-O'Connor, Jerome. *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- PATE, C. Marvin. *Adam Christology as the Exegetical and Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7—5:21*. Lanham, Md.: University Press of America, 1991.
- TANNEHILL, Robert C. *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*. Berlin: de Gruyter, 1967.
- THRALL, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. 2 v. Edimburgo: T & T Clark, 1994, 2000.
- YOUNG, Frances & David F. Ford. *Meaning and Truth in 2 Corinthians*. Londres: SCM Press, 1987.

## CAPÍTULO 12

- Teologias do Novo Testamento: (Em alemão)* HÜBNER, v. 2, p. 232-323.
- ACHTEMEIER, Paul J. *Romans*. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- BADENAS, Robert. *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- BARTH, Marcus. *The People of God*. Sheffield: JSOT Press, 1983.

- CAMPBELL, William S. *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*. Frankfurt: Peter Lang, 1991.
- CHAE, Daniel J.-S. *Paul as Apostle to the Gentiles: His Apostolic Self-Awareness and Its Influence on the Soteriological Argument in Romans*. Carlisle: Paternoster, 1997.
- CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 v. Edimburgo: T & T Clark, 1975, 1979.
- DUNN, James D. G. *Romans*. 2 v. Dallas: Word, 1988.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- GATHERCOLE, Simon J. "A Law unto Themselves: The Gentiles in Romans 2.14-15 Revisited". *JSNT* 85 (2002), p. 27-49.
- . *Where Is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1<sup>st</sup>5*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.
- HAACKER, Klaus. *The Theology of Paul's Letter to the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HAY, David M. & E. Elizabeth Johnson (eds.). *Pauline Theology 3: Romans*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- LONGENECKER, Bruce W. *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1<sup>st</sup>11*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- MARSHALL, I. Howard "For All, for All My Saviour Died". In *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*. Editado por Stanley E. Porter e Anthony R. Cross, p. 322-46. Carlisle: Paternoster: 2003.
- . "The New Testament Does *Not* Teach Universal Salvation". In *Universal Salvation: The Contemporary Debate*. Editado por Robin Parry e Christopher Partridge, p. 55-76. Carlisle: Paternoster, 2003.
- MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996.
- MORGAN, Robert. *Romans*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- PIPER, John. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1-23*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1983.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Londres: SCM Press, 1977.
- SANDERS, John. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998.
- SODERLUND, Sven K. & N. T. Wright (eds.). *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
- WITHERINGTON, Ben, III, with Darlene Hyatt. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-rhetorical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004.
- WRIGHT, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edimburgo: T & T Clark, 1991.
- . "The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflection". In *The New Interpreter's Bible*. Editado por Leander E. Keck et al. V. 10, p. 393-770. Nashville: Abingdon, 2002.

## CAPÍTULO 13

- Teologias do Novo Testamento: (Em alemão)* HÜBNER, v. 2, p. 324-37.
- BASSLER, Jouette M. (ed.). *Pauline Theology. V. 1. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Minneapolis: Fortress, 1994, p. 87-121 (artigos por PHEME PERKINS e Stanley Kent Stowers).
- BLOOMQUIST, L. Gregory. *The Function of Suffering in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- BOCKMUEHL, Markus. *The Epistle to the Philippians*. Londres: A & C Black; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997.
- DONFRIED, Karl P. & I. Howard Marshall. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- FEE, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- HAWTHORNE, Gerald F. *Word Biblical Themes: Philippians*. Waco, Tex.: Word, 1987.
- HOLLOWAY, Paul A. *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MARSHALL, I. Howard. *The Epistle to the Philippians*. Londres: Epworth Press, 1991.
- MARTIN, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. 2.<sup>a</sup> ed. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.
- O'BRIEN, Peter T. *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1991.
- PETERLIN, Davorin. *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- WILLIAMS, Demetrius K. *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- WRIGHT, N. T. "ἀρπαγός and the Meaning of Philippians 2:5-11". *JTS* n.s. 37 (1986), p. 321-52.

## CAPÍTULO 14

- Para os comentários sobre Filemom, ver a bibliografia em Colossenses.
- BARCLAY, John M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership". *NTS* 37 (1991), p. 161-86.
- DONFRIED, Karl P. & I. Howard Marshall. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 175-91.
- HARRIS, Murray J. *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*. Leicester: Apollos, 1999; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- RICHARDSON, William J. "Principle and Context in the Ethics of the Epistle to Philemon". *Int* 22 (1968), p. 301-16.

## CAPÍTULO 15

- Teologias do Novo Testamento:* (Em inglês) STRECKER, p. 548-65. (Em alemão) GNILKA, p. 326-49; HAHN, v. 1, p. 343-66; HÜBNER, v. 2, p. 348-62; STUHLMACHER, v. 2, p. 1-53; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000).
- ARNOLD, Clinton E. *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colosse*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- BEVERE, Allan R. *Sharing in the Inheritance: Identity and the Moral Life in Colossians*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- BRUCE, F. F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984.
- DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996.
- LINCOLN, Andrew T. & A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LOHSE, Eduard. *Colossians and Philemon*. Filadélfia: Fortress, 1971.
- O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*. Waco, Tex.: Word, 1982.
- MARTIN, Ralph P. *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty*. Exeter: Paternoster, 1972.
- SAPPINGTON, Thomas J. *Revelation and Redemption at Colossae*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- WRIGHT, N. T. "Poetry and Theology in Colossians 1:15-20". *NTS* 36 (1990), p. 444-68.

## CAPÍTULO 16

- Teologias do Novo Testamento:* (Em inglês) STRECKER, p. 565-76. (Em alemão) GNILKA, p. 325-49; HAHN, v. 1, p. 343-66; HÜBNER, v. 2, p. 363-75; STUHLMACHER, v. 2, p. 1-53.
- ARNOLD, Clinton E. *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BEST, Ernest. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edimburgo: T & T Clark, 1998.
- . *Ephesians*. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- . *Essays on Ephesians*. Edimburgo: T & T Clark, 1997.
- GILES, Kevin. *What on Earth Is the Church? A Biblical and Theological Enquiry*. Londres: SPCK, 1995.
- HOEHNER, Harold W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002.
- KREITZER, Larry. *The Epistle to the Ephesians*. Londres: Epworth Press, 1997.
- LINCOLN, Andrew T. *Ephesians*. Dallas: Word, 1990.



- LINCOLN, Andrew T. & A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MORITZ, Thorsten. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- MUDDIMAN, John. *The Epistle to the Ephesians*. Londres: Continuum, 2001.
- O'BRIEN, Peter T. *The Letter to the Ephesians*. Leicester: Apollos; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999.
- TURNER, Max. "Ephesians". In *New Bible Commentary: Twenty-first-Century Edition*. Editado por D. A. Carson et al. Leicester: Inter-Varsity Press, 1994.

## CAPÍTULO 17

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) STRECKER, p. 576-94. (Em alemão) GNILKA, p. 350-68; HÜBNER, v. 2, p. 378-79; STUHLMACHER, v. 2, p. 1-53.
- CAMPBELL, R. *Alastair The Elders: Seniority Within Earliest Christianity*. Edimburgo: T & T Clark, 1994.
- COLLINS, Raymond F. *1 and 2 Timothy and Titus: A Commentary*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002.
- DAVIES, Margaret. *The Pastoral Epistles*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- JOHNSON, Luke Timothy. *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1996.
- KNIGHT, George W., III. *The Pastoral Epistles*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1992.
- LAU, Andrew Y. *Manifest in Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1996.
- MACDONALD, Margaret Y. *The Pauline Churches: A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MARSHALL, I. Howard, com Philip H. Towner. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*. Edimburgo: T & T Clark, 1999.
- MOUNCE, William D. *The Pastoral Epistles*. Dallas: Word, 2000.
- QUINN, Jerome D. *The Letter to Titus*. Nova York: Doubleday, 1990.
- TOWNER, Philip H. *1-2 Timothy and Titus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
- . *The Goal of Our Instruction*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- VERNER, David C. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1983.
- YOUNG, Frances M. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

## CAPÍTULO 18

- BEKER, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Filadélfia: Fortress; Edimburgo: T & T Clark, 1980.

- DAVIES, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2.<sup>a</sup> ed., Londres: SPCK, 1955; 4.<sup>a</sup> ed., Filadélfia: Fortress, 1990.
- DUNN, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- FITZMYER, Joseph A. *Paul and His Theology: A Brief Sketch*. 2.<sup>a</sup> ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1989.
- HOOVER, Morna D. *Paul: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2003.
- KIM, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981; 2.<sup>a</sup> ed., Tübingen: Mohr, 1984.
- LINCOLN, Andrew T., & A. J. M. Wedderburn. *The Theology of the Later Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- LONGENECKER, Bruce W. (ed.). *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2002.
- LONGENECKER, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty: The Origin and Nature of Paul's Christianity*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1964.
- (ed.). *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997.
- MCLEAN, Bradley H. *The Cursed Christ: Mediterranean Expulsion Ritual and Pauline Soteriology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- MARSHALL, I. Howard. "Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus". *NTS* 42 (1996) p. 339-58.
- MARTIN, Ralph P. *Reconciliation*. Londres: Marshall, 1981.
- MUNCK, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind*. Londres: SCM Press, 1959.
- RIDDERBOS, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974; Londres: SPCK, 1977.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Londres: SCM Press, 1977.
- . *Paul, the Law and the Jewish People*. Filadélfia: Fortress, 1983.
- SCHREINER, Thomas R. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- SMITH, D. Moody. "The Pauline Literature". In *It Is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*. Editado por D. A. Carson e H. G. M. Williamson, p. 265-91. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- TURNER, Max. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*. Carlisle: Paternoster, 1996; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.
- . " 'Trinitarian Pneumatology' in the New Testament? — Towards an Explanation of the Worship of Jesus". *Asbury Theological Journal* 57.2/58.1 (2002-2003), p. 167-86.
- WENHAM, David. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995.
- WHITELEY, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Cambridge: Blackwell, 1964.

- WILES, Virginia. *Making Sense of Paul: A Basic Introduction to Pauline Theology*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.
- WITHERINGTON, Ben, III. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994.
- ZIESLER, J. A. *Pauline Christianity*. 2.<sup>a</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1990.

## CAPÍTULO 19

---

- BARRETT, C. K. "The Theology of Acts". In *Acts*. 2 v. Edimburgo: T & T Clark, 1998, v. 2, p. lxxxii-cx.
- BOCK, Darrell L. *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- BRUCE, F. F. "Is the Paul of Acts the Real Paul?" *BJRL* 58 (1976), p. 282-305.
- DODD, C. H. *History and the Gospel*. Londres: Nisbet, 1938.
- FRANKLIN, Eric. *Luke: Interpreter of Paul, Critic of Matthew*. Sheffield: JSOT Press, 1994.
- MARSHALL, I. Howard. "Luke's View of Paul". *Southwestern Journal of Theology* 33 (1990), p. 41-51.
- PORTER, Stanley E. *The Paul of Acts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 199-206.
- VIELHAUER, Philipp. "On the 'Paulinism' of Acts". In *Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Paul Schubert*. Editado por Leander E. Keck e J. Louis Martyn, p. 33-50. Nashville: Abingdon; Filadélfia: Fortress, 1980.

## CAPÍTULO 20

---

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) BULTMANN, v. 2, p. 1-92; CONZELMANN, p. 321-90; LADD, p. 247-344; GOPPELT, v. 2, p. 289-305; MORRIS, p. 223-86; STRECKER, p. 455-515. (Em alemão) GNILKA, p. 226-324; HÜBNER, v. 3, p. 152-205; STUHLMACHER, v. 2, p. 199-286.
- ASHTON, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BARRETT, C. K. *The Gospel According to St. John*. 2.<sup>a</sup> ed. Londres: SPCK, 1978.
- BEASLEY-MURRAY, George Raymond. *Gospel of Life: Theology in the Fourth Gospel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- BLOMBERG, Craig L. *The Historical Reliability of John's Gospel*. Leicester: Apollos, 2001.
- BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John*. 2 v. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966, 1970.
- BURGE, Gary M. *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.
- . *Interpreting the Gospel of John*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1992.
- CARSON, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox; Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1981.

- . *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981.
- CASEY, Maurice. *Is John's Gospel True?* Londres: Routledge, 1996.
- DODD, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- FORESTELL, J. Terence. *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. Londres: Pontifical Biblical Institute, 1974.
- GUNDRY, Robert H. *Jesus the Word According to John the Sectarian*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002.
- KÖSTENBERGER, Andreas J. *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1998.
- LINCOLN, Andrew T. *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000.
- LINDARS, Barnabas. *John*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. Reedição: Culpepper, R. A., et al., *The Johannine Literature*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- MOTYER, Stephen. *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"*. Carlisle: Paternoster, 1997.
- PAINTER, John. *John: Witness and Theologian*. Londres: SPCK, 1975.
- PRYOR, John W. *John: Evangelist of the Covenant People*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Gospel According to St. John*. 4 v. Londres: Burns Oates, 1968-1982.
- SMALLEY, Stephen S. *John: Evangelist and Interpreter*. 2.<sup>a</sup> ed. Carlisle: Paternoster, 1998.
- SMITH, D. Moody. *The Theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TURNER, Max. "Atonement and the Death of Jesus in John: Some Questions to Bultmann and Forestell". *EQ* 62 (1990), p. 99-122.

## CAPÍTULO 21

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CHILDS, p. 477-87; LADD, p. 657-65; MORRIS, p. 287-91; STRECKER, p. 423-55. (Em alemão) BERGER, p. 236-248; GNILKA, p. 226-324 (*passim*); HAHN, v. 1, p. 585-732 (*passim*).
- BOGART, John. *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977.
- BROWN, Raymond E. *The Community of the Beloved Disciple*. Nova York: Paulist Press, 1979.
- . *The Epistles of John*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.
- EDWARDS, Ruth B. *The Johannine Epistles*. Sheffield Academic Press, 1996.
- GRIFFITH, Terry. *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John*. Londres: Sheffield Academic Press, 2002.

- . “A Non-polemical Reading of 1 John: Sin, Christology and the Limits of Johannine Christianity”. *TynB* 49.2 (1998), p. 253-76.
- HENGEL, Martin. *The Johannine Question*. Londres: SCM Press; Filadélfia: Trinity Press International, 1989.
- HOULDEN, J. L. *A Commentary on the Johannine Epistles*. Londres: A & C Black, 1973.
- LIEU, Judith M. *The Second and Third Epistles of John: History and Background*. Edimburgo: T & T Clark, 1986.
- . *The Theology of the Johannine Epistles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- MARSHALL, I. Howard. *The Epistles of John*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- PAINTER, John. “The ‘Opponents’ in 1 John”. *NTS* 32 (1986), p. 48-71.
- SMALLEY, Stephen S. *1, 2, 3 John*. Waco, Tex.: Word, 1984.

## CAPÍTULO 22

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) LADD, p. 669-83; MORRIS, p. 292-97; STRECKER, p. 515-45; ZUCK, p. 167-242 (*passim*). (Em alemão) GNILKA, p. 398-420; HAHN, v. 1, p. 443-75; HÜBNER, v. 3, p. 206-15; STUHLMACHER, v. 2, p. 199-286 (*passim*).
- AUNE, David E. *Revelation*. V. 1, Dallas: Word, 1997; v. 2 e 3, Nashville: Nelson, 1998.
- BAUCKHAM, Richard J. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1999.
- BEASLEY-MURRAY, George R. *The Book of Revelation*. Londres: Oliphants, 1974.
- MCKELVEY, R. J. *The Millennium and the Book of Revelation*. Cambridge: Lutterworth, 1999.
- MINEAR, Paul S. “The Cosmology of the Apocalypse”. In *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*. Editado por W. Klassen e G. F. Snyder, p. 23-37. Londres: SCM Press, 1962.
- OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002.
- SMALLEY, Stephen S. *Thunder and Love: John’s Revelation and John’s Community*. Milton Keynes: Nelson Word, 1994.

## CAPÍTULO 23

- OSBORNE, Grant R. *Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Baker, 2002.
- SMALLEY, Stephen S. *1, 2, 3 John*. Waco, Tex.: Word, 1984.
- . *Thunder and Love: John’s Revelation and John’s Community*. Milton Keynes: Nelson Word, 1994.

## CAPÍTULO 25

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) GOPPELT, v. 2, p. 237-66; LADD, p. 617-33; MORRIS, p. 301-11; STRECKER, p. 605-20. (Em alemão) GNILKA, p. 368-92; HAHN, v. 1, p. 424-47; HÜBNER, v. 3, p. 15-63; STUHLMACHER, v. 2, p. 84-105.
- BRUCE, F. F. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990.
- . "The Kerygma of Hebrews". *Int* 23 (1969), p. 3-19.
- DUNNILL, John. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ELLINGWORTH, Paul. *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1993.
- HORTON, Fred L., Jr. *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- HUGHES, Graham. *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as an Example of Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HURST, L. D. *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ISAACS, Marie E. *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- KÄSEMANN, Ernst. *The Wandering People of God*. Minneapolis; Augsburg, 1984.
- LANE, William L. "Hebrews". In *DLNTD*, p. 443-58.
- . *Hebrews*. 2 vols. Dallas: Word, 1991.
- LINDARS, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- MARSHALL, I. Howard. *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. 3.<sup>a</sup> ed. Carlisle: Paternoster, 1995.
- MOTYER, Stephen. "The Psalm Quotations of Hebrews 1: A Hermeneutic-Free Zone?" *TynB* 50.1 (1999), p. 3-22.
- PETERSON, David. *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PURSIFUL, Darrell J. *The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1993.
- RHEE, Victor (Sung-Yul). *Faith in Hebrews: Analysis Within the Context of Christology, Eschatology and Ethics*. Nova York: Peter Lang, 2001.
- SCHOLER, John M. *Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- TASKER, R. V. G. *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*. Londres: Tyndale Press, 1950.

## CAPÍTULO 26

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CHILDS, p. 431-45; GOPPELT, v. 2, p. 199-211; LADD, p. 634-39; MORRIS, p. 312-5; STRECKER, p. 654-82. (Alemão) BERGER, p. 165-73; GNILKA, p. 444-53; HAHN, v. 1, p. 395-407; HÜBNER, v. 2, p. 380-86; STUHLMACHER, v. 2, p. 59-69. Ver também Ulrich LUCK, "Die Theologie des Jakobusbriefes", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), p. 1-30; Wiard POPKES. *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986.
- ADAMSON, James B. *James: The Man and His Message*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989.
- BAKER, William R. *Personal Speech Ethics in the Epistle of James*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1995.
- BAUCKHAM, Richard J. *James*. Londres: Routledge, 1998.
- CARGAL, Timothy B. *Restoring the Diaspora: Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- CHESTER, Andrew & Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 1-62.
- DAVIDS, Peter H. *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text*. Exeter: Paternoster, 1982.
- . "The Epistle of James in Modern Discussion". *ANRW* 2.25.5 (1988), p. 3621-45.
- DIBELIUS, Martin & Heinrich Greeven. *James*. Filadélfia: Fortress, 1975.
- KIRK, J. A. "The Meaning of Wisdom in James: Examination of a Hypothesis". *NTS* 16 (1969-1970), p. 24-38.
- LAWS, Sophie. *A Commentary on the Epistle of James*. Londres: A & C Black, 1980.
- MARCUS, Joel. "The Evil Inclination in the Epistle of James". *CBQ* 44 (1982), p. 606-21.
- MARTIN, Ralph P. *James*. Waco, Tex.: Word, 1988.
- PENNER, Todd C. *The Epistle of James and Eschatology: Rereading an Ancient Christian Letter*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- WALL, Robert W. "James, Letter of". In *DLNTD*, p. 545-61.

## CAPÍTULO 27

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) BULTMANN, v. 2, p. 180-83; CHILDS, p. 446-62; GOPPELT, v. 2, p. 161-78; LADD, p. 641-48; MORRIS, p. 316-321; STRECKER, p. 620-40. (Em alemão) GNILKA, p. 422-37; HÜBNER, v. 2, p. 387-95; STUHLMACHER, v. 2, p. 70-84.
- ACHTEMEIER, Paul J. *1 Peter*. Minneapolis: Fortress, 1996.
- CHESTER, Andrew & Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 87-133.
- ELLIOTT, John Hall. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Filadélfia: Fortress, 1981.

- GOPPELT, Leonhard. *A Commentary on 1 Peter*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1993.
- GREEN, Gene L. *Theology and Ethics in 1 Peter*. Tese de Ph.D., Aberdeen, 1980.
- MARSHALL, I. Howard. *1 Peter*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991.
- MARTIN, Troy W. *Metaphor and Composition in 1 Peter*. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- SCHUTTER, William L. *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- SELWYN, Edward Gordon. *The First Epistle of St. Peter*. 2.<sup>a</sup> ed. Londres: Macmillan, 1947, p. 64-115.
- THURÉN, Lauri. *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Paraenesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- . *The Rhetorical Strategy of 1 Peter with Special Regard to Ambiguous Expressions*. Abo: Academy Press, 1990.

## CAPÍTULO 28

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) LADD, p. 655-56; STRECKER, p. 641-53. (Em alemão) GNILKA, p. 437-43; HAHN, v. 1, p. 743-45; HÜBNER, v. 2, p. 396-98; STUHLMACHER, v. 2, p. 105-14.
- BAUCKHAM, Richard J. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edimburgo: T & T Clark, 1990.
- . *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.
- CHESTER, Andrew & Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 65-86.
- ERICSON, Norman R. "Jude, Theology of". In *EDBT*, p. 432-34.
- FOSSUM, Jarl. "Kyrios Jesus as the Angel of the Lord in Jude 5-7". *NTS* 33 (1987), p. 226-43.
- GERDMAR, Anders. *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*. Estocolmo: Almqvist and Wiksell, 2001.
- KNIGHT, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- WEBB, Robert L. "Jude". In *DLNTD*, p. 611-21.

## CAPÍTULO 29

- Teologias do Novo Testamento*: (Em inglês) CHILDS, p. 463-76; LADD, p. 649-55; STRECKER, p. 641-53. (Em alemão) GNILKA, p. 437-43; HAHN, v. 1, p. 743-44, 746-49; HÜBNER, v. 2, p. 399-410; STUHLMACHER, v. 2, p. 105-14.
- BAUCKHAM, Richard J. *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.
- . "2 Peter". In *DLNTD*, p. 923-27.
- CHESTER, Andrew & Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 65-86.
- ERICSON, N. R. "Peter, Second, Theology of". In *EDBT*, p. 606-7.



- FORNBERG, Tord. *An Early Church in a Pluralistic Society: A Study of 2 Peter*. Lund: Gleerup, 1977.
- GERDMAR, Anders. *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*. Estocolmo: Almqvist and Wiksell, 2001.
- HARVEY, A. E. "The Testament of Simeon Peter". In *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish and Christian Literature and History*. Editado por P. R. Davies e R. T. White, p. 339-54. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- KÄSEMANN, Ernst "An Apologia for Primitive Christian Eschatology". In *Essays on New Testament Themes*. Londres: SCM Press, 1964, p. 69-95.
- KNIGHT, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- NEYREY, Jerome H. "The Form and Background of the Polemic in 2 Peter". *JBL* 99 (1980), p. 407-31.
- WOLTERS, Albert. "Partners of the Deity: A Covenantal Reading of 2 Peter 1:4". *CTJ* 25 (1990), p. 28-44.

### CAPÍTULO 30

---

- BAUCKHAM, Richard J. *James*. Londres: Routledge, 1998.
- . *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. Edimburgo: T & T Clark, 1990.
- . *Jude, 2 Peter*. Waco, Tex.: Word, 1983.
- BRUCE, F. F. "The Kerygma of Hebrews". *Int* 23 (1969), p. 3-19.
- CHESTER, Andrew & Ralph P. Martin. *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 65-86.
- KÄSEMANN, Ernst. "An Apologia for Primitive Christian Eschatology". In *Essays on New Testament Themes*. Londres: SCM Press, 1964, p. 169-95.
- KNIGHT, Jonathan. *2 Peter and Jude*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- SCHREINER, Thomas R. & Ardel B. Caneday. *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.
- TASKER, R. V. G. *The Gospel in the Epistle to the Hebrews*. Londres: Tyndale Press, 1950.

### CAPÍTULO 31

---

*Teologias do Novo Testamento: (Em alemão)* HAHN, v. 2.

- DODD, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. Londres: Hodder & Stoughton, 1936, 1944 (2.<sup>a</sup> ed.).
- DUNN, James D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*. Londres: SCM Press, 1977.
- HOOVER, Morna D. *Endings: Invitations to Discipleship*. Londres: SCM Press, 2003.

- HULTGREN, Arland J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament*. Filadélfia: Fortress, 1988.
- HUNTER, Archibald Macbride. *Paul and His Predecessors*. 2.<sup>a</sup> ed. Londres: SCM Press, 1961.
- . *The Unity of the New Testament*. Londres: SCM Press, 1943.
- MOUNCE, Robert H. *The Essential Nature of New Testament Preaching*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960.
- SELWYN, Edward Gordon. *The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*. Londres: Macmillan, 1946.
- YEAGO, David. "The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis". In *The Theological Interpretation of Scripture: Classic and Contemporary Readings*. Editado por S. E. Fowl, p. 87-100. Oxford: Blackwell, 1997.

## SUGESTÃO DE LEITURA



### **INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO**

D. A. Carson, Douglas J. Moo e Leon Morris

Vida Nova

560 páginas; 16x23 cm

Esta obra reflete estudos bem recentes, pois o original foi publicado em 1992 nos EUA. Aborda questões introdutórias como autoria, data, origem, contexto histórico e propósito de cada livro escrito do NT. Além disso, apresenta um bom resumo do conteúdo teológico dos livros do NT, e não apenas um esboço, como acontece com outras obras similares.

São discutidos os principais problemas do texto grego, as questões destacadas nos estudos mais recentes e a contribuição distintiva de cada livro do NT para a teologia neotestamentária.

### **TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO**

Leon Morris

Vida Nova

408 páginas; 16x23 cm

O objetivo deste livro é fornecer uma introdução compacta à teologia NT. O autor procurou não simplesmente acrescentar mais um volume de muitas páginas, mas antes tentou seguir um meio-termo entre ser tão breve que não pudesse ajudar e tão longo e técnico que não fosse útil ao aluno ou leigo interessado. Um livro para ser estudado com as seguintes perguntas em mente: o que os escritos do NT significam? Que teologia expressam ou subentendem? O que há de valor permanente neles? Dr. Leon Morris procura responder essas perguntas com grande talento didático e com a sensibilidade de um professor de enorme experiência.

**MERECE CONFIANÇA O NOVO TESTAMENTO?**

F.F. Bruce

Vida Nova

160 páginas; 14x21 cm

Este livro visa demonstrar a total confiabilidade do texto do NT, a partir de provas e evidências dos documentos neotestamentários, dos evangelhos e dos escritos paulinos. A voz da arqueologia, de textos judaicos antigos e de escritores não-judeus da Antigüidade também é convocada para o mesmo propósito.